

CP 363.5

Harvard College
Library



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

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

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I.—Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1897.

CP 363.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
~~GIFT OF~~
~~ARCHIBALD GARY COOLIDGE~~
JULY 1 1922
Theat fund

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

Т. I. Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Слово, произнесенное на новый годъ. О двоудушіи въ дѣлѣ вѣры.—*Пресвященнаго Амвросія* (стр. 1—10).

Современный нравственно-религиозный кризисъ на Западѣ.—*И. Соколова* (стр. 11—36, 70—89, 125—141, 185—204).

Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе).—Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 37—62, 90—106, 255—291, 377—402, 433—464, 525—546, 578—595, 640—672, 701—725) ¹⁾.

Слово на новый годъ.—*Свящ. Алексѣя Юшкова* (стр. 63—69).

Изъ Церковной жизни современной Румыніи.—*К. Истомина* (стр. 107—124, 157—184, 221—248).

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму (продолженіе).—*А. Вертеловскаго* (стр. 142—156, 321—351, 596—632, 673—700) ²⁾.

Очерки по исторіи древне-русской письменности (продолженіе).—*Н. Протопопова* (стр. 205—220, 493—506) ³⁾.

Слово въ недѣлю Православія 2-го марта 1897 г.—Ректора Семинаріи *Протоіерея Иоанна Знаменскаго* (стр. 249—254).

Воспоминанія о приснопамятномъ святителѣ Филаретѣ, Митрополитѣ Московскомъ, Пресвященнаго Амвросія Архіепископа Харьковскаго (стр. 292—306).

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

²⁾ Тоже.

³⁾ Тоже.

Слово, произнесенное въ недѣлю Крестопоклонную. О долготерпѣннѣи Божіемъ.—*Пресвященнаго Амеросія* (стр. 307—320).

Положеніе католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Александра I-го.—*К. Богословскаго* (стр. 352—376, 403—426).

О специализаціи духовныхъ академій.—*Старобѣльскаго* (стр. 427—432).

Св. священномученикъ и всея Россіи чудотворецъ Макарій I-й, митрополитъ Кіевскій и Галицкій и его время. По поводу 400-лѣтія со дня мученической кончины (1497—1897).—*Свящ. Н. Стеллецкаго* (стр. 465—492).

Слово, произнесенное въ день Святителя и Чудотворца Николая. О неприкосновенности священныхъ догматовъ православной вѣры.—*Пресвященнаго Амеросія* (стр. 507—524).

Св. Левъ великій, его жизнь и творенія.—*И. Дроздова* (стр. 547—570, 743—760) ¹⁾.

Слово на день рожденія Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича, 6-го Мая.—*Прот. Никандра Онискевича* (стр. 571—577).

Слово въ день торжественнаго Вѣнчанія и священнаго Мупомазанія Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая II Александровича—14 Мая 1897 года.—Ректора Семинаріи *Прот. Иоанна Знаменскаго* (стр. 633—639).

Ложные Пророки въ Ветхомъ Завѣтѣ.—*Свящ. В. Шингарева* (стр. 726—742) ²⁾.

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

²⁾ Тоже.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,
НА НОВЫЙ ГОДЪ.

О двоедушіи въ дѣлѣ вѣры.

*Мужь двоедушень не устроень во
всѣхъ путехъ своихъ (Іак. 1, 8).*

Благодареніе Богу, минувшій годъ прошелъ для насъ съ великими утѣшеніями. Мы видѣли явные признаки преуспѣянія нашего отечества во внутреннемъ его благоустройствѣ и возвышеніе его государственнаго могущества и международнаго положенія. Есть и другое, еще высшее утѣшеніе,—это замѣтное разсѣяніе мглы ложныхъ ученій, распространившихся у насъ во второй половинѣ текущаго столѣтія, и потомъ возникновеніе въ средѣ лучшихъ ученыхъ людей скорби объ упадкѣ вѣры въ средѣ нашего образованнаго общества. Мы называемъ высшимъ утѣшеніемъ обращеніе къ вѣрѣ невѣрующихъ соотечественниковъ потому, что, какъ видно изъ исторіи, только вѣра и благочестіе обезпечиваютъ благоденствіе и процвѣтаніе народовъ и государствъ. Поэтому возстановить единеніе въ духѣ вѣры и христіанской жизни нашихъ образованныхъ сословій со всѣмъ православнымъ народомъ значитъ уничтожить угрожающее ему разложеніе, утвердить его цѣлость,

укрѣпить голову на его могучихъ плечахъ, и направить всѣ его силы по ясно сознанному пути къ нравственному и общественному преуспѣянію.

Мы молимъ Господа Иисуса Христа объ Его благодатномъ содѣйствіи этому спасительному движенію нашего образованнаго общества, но вмѣстѣ съ тѣмъ по долгу нашего служенія почитаемъ себя обязанными идти на встрѣчу этому движенію и облегчать желающимъ возвратъ изъ темныхъ дебрей невѣрія и сомнѣній, по слову Апостола Петра, въ „удѣль вѣры и въ чудный свѣтъ Христовъ“ (1 Пет. 2, 2).

Въ тысячелѣтней исторіи нашего отечества со времени просвѣщенія его христіанствомъ мы не видимъ въ немъ такого распространенія невѣрія, какое видимъ нынѣ. Простой народъ нашъ, столь твердый въ православіи, и только по простотѣ и неразумію увлекшійся расколомъ, нынѣ подѣ вліяніемъ извѣстныхъ безбожниковъ изъ образованныхъ русскихъ людей начинаетъ обнаруживать самое грубое невѣріе и отрицаніе церкви и всего строя не только христіанской, но и государственной жизни. Вверху, въ ученыхъ обществахъ, подѣ прикрытіемъ естествознанія обращеннаго въ философскій матеріализмъ, не только исповѣдуются, но и хитро, съ большимъ успѣхомъ проповѣдуются ученія прямо враждебныя христіанству. Въ срединѣ, между этими двумя сторонами стоятъ русскіе люди, которыхъ, по нѣкоторымъ возрѣніямъ усвоеннымъ ими въ раннее время жизни и соблюденію даже нѣкоторыхъ церковныхъ правилъ, нельзя не назвать христіанами. Но подѣ предлогомъ обязательнаго слѣдованія за движеніемъ вѣка они обнаруживаютъ въ своихъ мысляхъ и словахъ такую смѣсь вѣры съ невѣріемъ, научныхъ идей съ христіанскими, обычаевъ народныхъ съ пришлыми, чуждыми нашимъ преданіямъ, что если спросить ихъ, какъ

говорить Апостоль, объ ихъ „упованіи“ (1 Пет. 3, 15), то они не въ состояніи связно и послѣдовательно изложить, во что они вѣрятъ и не вѣрятъ, и почему одно принимаютъ, другое отвергаютъ,— только и слышите отъ нихъ чужія фразы, которыя они называютъ своими убѣжденіями. Къ кому-же, въ какую сторону въ настоящее время преимущественно должны обращаться проповѣдники вѣры Христовой, чтобы послужить церкви и истинному благу своего отечества?

Относительно простого народа мы желали бы только, чтобы его защитили отъ этихъ волковъ, вторгающихся въ стадо Христово. Церковь и ближайшіе его пастыри посредствомъ богослуженія, собесѣдованій и христіанской школы въ состояніи сохранить его въ вѣрѣ и благочестіи, какъ онъ былъ сохраняемъ до нашего времени. Для ученыхъ самъ Христосъ указалъ способъ убѣжденія въ Его истинѣ чрезъ изученіе „Писаній“, (Іоан, 5, 39) или вѣры по ея первоисточникамъ. Если они честные мыслители, не отрицающіе безъ тщательнаго изслѣдованія мнѣній своего противника: то для нихъ открыта на всѣхъ языкахъ, неисключая и отечественнаго, и всѣхъ видовъ обширнѣйшая христіанская литература, которая могла бы развязать ихъ умы запутанные многосложными и далекими отъ созерцательной истины свѣдѣніями по части естествознанія въ точномъ смыслѣ. Но всего болѣе требуетъ нашихъ усилій это средняя часть нашего образованнаго общества, которую нельзя назвать ни простонародною, ни ученою, но въ которой гнѣздится такое множество ложныхъ мыслей, сомнѣній, софизмовъ и самыхъ оскорбительныхъ для христіанства выраженій, отрицанія, порицанія, глумленія. Чтобы съ успѣхомъ бороться на поприщѣ религіозныхъ разсужденій съ этимъ разнохарактернымъ обществомъ, надобно дать ему имя, или точное опредѣленіе, изъ ко-

тораго, какъ изъ начала, могли бы быть объясняемы его частныя мысли и дѣйствія. Какъ же можно его опредѣлить?

По нашему мнѣнію, ему не можетъ быть дано научное имя: это не люди науки, ни философской, ни богословской. Ихъ состояніе не созерцательное (раціональное), а нравственное. Оно можетъ быть названо *двоедушіемъ въ дѣлѣ вѣры*.

Что такое двоедушіе?

Двоедушіемъ, или двоемысліемъ называется такое состояніе духа, когда человѣкъ объ одномъ и томъ же предметѣ, въ одно и тоже время, при однихъ и тѣхъ условіяхъ имѣетъ различныя и даже противоположныя мысли. Такъ, люди, нетвердые въ своихъ мысляхъ и убѣжденіяхъ, одно и тоже дѣло или предпріятіе признаютъ полезнымъ, и въ тоже время, когда настала пора приниматься за дѣло, думаютъ, не вредно-ли, не опасно ли оно, и во вредъ себѣ откладываютъ его исполненіе. Такъ одного и того же человѣка люди двоедушные признаютъ совершенно честнымъ, и въ то же время думаютъ, не обманываетъ ли онъ ихъ, и начинаютъ его обиднымъ для него образомъ остерегаться. Это примѣры изъ обыденной жизни. Но мы видимъ опыты двоедушія и въ предметахъ высшаго разбора. Такъ наши просвѣщенные попечители о благѣ народа признаютъ полезною для него религію, какъ узду, сдерживающую его страсти и пороки, но въ то же время развращаютъ его удовольствіями, отвлекающими его отъ исполненія христіанскихъ обязанностей. Многие родители хотятъ воспитать дѣтей по христіански, въ чистотѣ и благонавіи, но въ то же время не охраняютъ ихъ отъ вреднѣйшихъ и постыднѣйшихъ произведеній современной литературы. Супруги хотятъ найти семейное счастье въ христіанскомъ бракѣ, но въ то-же время не

чуждаются ученія „о свободѣ чувства,“ находя въ немъ возможность какъ бы съ нѣкоторымъ правомъ бросить мужа, или жену. Многіе свободные мыслители признаютъ необходимымъ для охраненія порядка въ общественной жизни силу законовъ, но въ то же время смотрятъ снисходительно на противленіе представителямъ законовъ и властямъ. Хотятъ честно служить дѣлу правосудія,—и стараются освобождать злодѣевъ отъ кары правосудія,—подъ вліяніемъ ученія „о любви и всепрощеніи“. Эти то именно люди, по слову Апостола, *и не устроены во всякъ путьехъ своихъ*, т. е. не имѣютъ въ своей дѣятельности ясно сознанный цѣли, твердаго убѣжденія въ вѣрности средствъ для ея достиженія и во всемъ обнаруживаютъ непоследовательность, и отъ того безуспѣшность...

Укажемъ примѣры двоедушія и въ области вѣры въ тѣснѣйшемъ смыслѣ. Намъ извѣстны многіе двоедушные люди, которымъ страшно отречься отъ вѣры въ личнаго всесовершеннаго Бога, какъ проповѣдуетъ о немъ христіанство, и нехочется,—стыдно признать ложнымъ современное ученіе матеріалистовъ о самобытномъ происхожденіи природы и ея явленій; совѣстно своихъ грѣховъ и преступленій, и такъ соблазнительны либеральныя взгляды на всѣ порочныя удовольствія, какъ естественныя и законныя требованія природы; страшно умирать безъ вѣры въ будущую жизнь и безъ надежды покровленія отъ всеблагаго Бога, но успокоительно думать съ матеріалистами, что загробной жизни совсѣмъ не будетъ, что съ земною жизнью для насъ все кончится. Каждый изъ насъ при внимательномъ наблюденіи современной жизни много найдетъ подобныхъ примѣровъ.

Но не ошибаемся ли мы, называя двоедушіемъ, или двоемысліемъ въ предметахъ вѣры указанные нами опыты? Не есть ли это только отрицаніе христіанской вѣры

безъ признанія какой-либо другой. Говорятъ: „мы отвергаемъ догматы христіанскіе, какъ неимѣющіе научнаго значенія, и принимаемъ вмѣсто нихъ точныя, наукою доказанныя истины“. Нѣтъ, это не болѣе, какъ привмѣшеніе къ одной вѣрѣ ученія другой.

Вы не знаете наукъ естественныхъ и новой философіи. Почему же вы принимаете ихъ начала и выводы вопреки христіанскимъ воззрѣніямъ? Потому что *вѣрите* на слово людямъ науки. А эти русскіе люди науки кому вѣрятъ? Заграничнымъ ученымъ. А эти кому? Человѣческому разуму, какъ непогрѣшному божеству, которому все должно подчиняться, которое несомнѣнно путемъ научнаго знанія ведетъ человѣчество къ совершенству и блаженству. Но это и есть открытое, признанное учеными еще прошлаго столѣтія, идолопоклонническое обоготвореніе разума, или самобоготвореніе человѣка. Ученыхъ въ ихъ самообольщеніи не убѣждаетъ въ слабости разума то, что онъ часто заблуждается; что въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ жизни онъ каждое столѣтіе мѣняетъ свои воззрѣнія; что тайна происхожденія міра и верховной причины его бытія, тайна жизни, движущей всѣ существа міра непрерывно и цѣлесообразно, тайна сущности души человѣческой и загробной жизни человѣка, что всѣ эти тайны остаются для него неразгаданными. Онъ громоздитъ цѣлую Вавилонскую башню познаній, въ горделивой надеждѣ достигнуть до неба, но она падаетъ отъ собственной тяжести, не достигнувъ вершины, съ которой бы разумъ могъ видѣть все, чтó за предѣлами его поля зрѣнія, чтó было раньше этого міра, и чтó будетъ послѣ него. Что же надмеваетъ ученыхъ людей лишенныхъ вѣры?—Въ ихъ ухахъ звучитъ древнее обѣщаніе искусителя: *будете яко бози* (Быт. 3, 5). Они не вѣрятъ въ его бытіе, не любятъ называть его по имени, но онъ дѣлаетъ свое дѣло, от-

влекая къ себѣ членовъ церкви Христовой (2 Сол. 2, 7). Слышно, что въ одной просвѣщенной христіанской странѣ среди множества религіозныхъ сектъ уже открыто я языческое *служеніе* (культъ) *сатанъ*.

Еще въ глубокой древности божественное откровеніе чрезъ пророка Ілію дало намъ ясное понятіе о двоедущи въ дѣлѣ вѣры. Въ царствѣ Израильскомъ, какъ извѣстно, утрачена была чистота вѣры въ Бога истиннаго и введено было поклоненіе идолу Ваалу (лицетвореніе силъ природы). Предъ совершеніемъ чуда воспламененія небеснымъ огнемъ облитой водою жертвы въ посрамленіе жрецовъ Вааловыхъ, немогшихъ сдѣлать ничего подобнаго, пророкъ обратился къ собравшемуся народу съ слѣдующими словами: „долго ли вамъ хромать на оба колѣна? Если Господь есть Богъ, то послѣдуйте Ему. а если Вааль, то ему послѣдуйте. И не отвѣчалъ ему народъ ни слова“, говоритъ Бытописатель (3 цар. 18, 21). Народу было стыдно предъ яснымъ обличеніемъ его нечестія.

Посмотрите и вы, свободные мыслители, расплодившіеся въ православномъ народѣ, на свое нравственное состояніе. Будьте послѣдовательны въ вашемъ образѣ мыслей; не урывками и по частямъ подбирайте понятія материалистовъ, примѣшивая ихъ къ догматамъ христіанскимъ, а черпайте ихъ до конца, не отказывайтесь и отъ послѣднихъ крайнихъ выводовъ современныхъ материалистовъ. Вашъ Вааль,—ослѣпленный разумъ человѣчскій, учитъ васъ, что онъ есть единственный надежный вашъ руководитель, что природа, создавшаяся сама собою и живущая собственною жизнію, есть вашъ Богъ. Ваши природныя склонности суть ваши законы, а судія вашъ—одна ваша хрупкая совѣсть. Грѣхи, страшные для христіанина,—это предразсудки; все естественное дозволено, какъ законное требованіе природы. Власти

въ настоящемъ ихъ видѣ—излишни; каждый самъ себѣ господинъ. Права личной собственности, это злоупотребленія; все есть общее достояніе. Наказанія преступниковъ ненужны; ихъ губить среда, въ которой они живутъ; измѣните условія ихъ жизни, и преступленій не будетъ. Цѣль жизни—наслажденія; добывайте средства на удовольствія всѣми доступными для васъ способами,—хитростію, обольщеніемъ, подлогомъ, не стѣсняясь предразсудочными понятіями о чести. Продолжите сами эту картину разложенія человѣческихъ обществъ и вы увидите адъ на землѣ.

Если-же вы дорожите понятіями христіанскими о Богѣ истинномъ и вѣрѣ въ Него, то соберите ихъ въ одно цѣлое, полное ученіе и содержите его безъ примѣси произвольныхъ мыслей и лжетолкованій. Вотъ руководство, которое далъ намъ Господь Іисусъ Христосъ на подобныя времена заблужденій: „если не обратитесь (не отречетесь отъ притязаній на собственное знаніе истины) и не будете какъ дѣти, не войдете въ царство небесное“ (Мат. 18, 3). Мы знаемъ, что свободными мыслителями будетъ сочтено за обиду это указаніе на искренность и дѣтскую простоту вѣры. „Какъ? скажутъ они, отказаться отъ свободы мысли и совѣсти, подчиниться невѣдомо кому, какимъ нибудь *клерикаламъ*, воротиться ко временамъ суевѣрій и невѣжества?“— Успокойтесь, никто не принуждаетъ васъ къ вѣрѣ. Тоже говорили Христу Спасителю нѣкоторые изъ іудеевъ, смущенные Его ученіемъ о таинствѣ причащенія: *жестокое есть слово сіе, и кто можетъ его послушати?* (Іоан. 6, 60). Они уходили отъ Іисуса Христа, такъ что Онъ спросилъ двѣнадцать избранныхъ учениковъ Своихъ: „не хотите-ли и вы отойти?“. На это Петръ отвѣтилъ за всѣхъ: *Господи, къ кому идемъ? Глаголы живота вѣчнаго имаша* (Іоан. 6, 68). При пророкѣ Іліи

было въ царствѣ Израильскомъ, какъ открылъ ему Богъ для его утѣшенія, семь тысячъ мужей, „не преклонившихъ колѣнъ предъ Вааломъ и которыхъ уста не лобызали его“ (3 Цар. 19, 18); а у насъ, благодареніе Богу, есть десятки милліоновъ, готовыхъ сказать съ Петромъ, куда намъ идти? Мы останемся съ Тобою, Господи; у Тебя глаголы жизни вѣчной.

Вникните, какъ должно, въ это наставленіе Спасителя о дѣтской вѣрѣ. Господь указываетъ въ немъ не столько на дѣтскій разумъ, хотя и способный къ принятію истины безъ сопротивленія, сколько на дѣтскую невинность и безграничную преданность родителямъ. Дитя счастливо на груди матери и на колѣняхъ отца; всѣ радости, весь міръ для него въ домъ родительскомъ. И вотъ Господь требуетъ, чтобы мы такую же дѣтскую преданность и любовь явили Богу. Почему? потому что Ему угодно было наименовать Себя Отцомъ нашимъ, какъ мы научены Иисусомъ Христомъ и молиться Ему: *Отче нашъ, Иже еси на небесахъ*. Потому что Онъ даровалъ намъ Брата въ Единородномъ Сынѣ Своемъ, воплотившемся для нашего спасенія (Евр. 2, 11), искупившемъ насъ отъ вѣчной гибели Своєю кровію и усыновившимъ насъ по благодати Отцу Своему. Потому что Онъ устроилъ намъ на землѣ Своей отеческій домъ въ церкви Христовой (1 Тим. 3, 15), гдѣ мы составляемъ семейство Божіе и богодарованными средствами воспитываемся для вѣчной жизни. Потому что Искупитель нашъ, Сынъ Божій, вознесъ въ божественную славу естество человѣческое и въ дому Отца небеснаго уготовалъ братіямъ Своимъ обитель по достоинству каждаго (Іоан. 14, 2). Поэтому и св. Евангелистъ Іоаннъ говоритъ: „возлюбленные! Мы теперь дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ, знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“ (Іоан. 3, 2).

Мы знаемъ, съ какими болѣзнями и трудами святыя Апостолы устроили святую церковь среди іудеевъ и язычниковъ и оберегали единомысліе вѣрующихъ даже отъ излишняго расположенія къ истиннымъ учителямъ, опасаясь раздѣленія отъ пристрастія (1 Кор. 3, 4). Знаемъ, какъ святыя отцы церкви хранили ея цѣлость и единство, извергая еретиковъ и предостерегая неопытныхъ отъ языческой философіи. Знаемъ, наконецъ, какъ наши древніе пастыри и государственные мужи заботливо оберегали наше отечество отъ чуждыхъ вліяній и сохранили нашу православную вѣру и нравственную силу нашего народа. Твердое зданіе церкви Божіей стоитъ (2 Тим. 2, 19), но разсѣваются христіане, увлекаемые соблазнами человѣческаго знанія. Наплывъ къ намъ ложныхъ ученій съ начала прошлаго столѣтія растлилъ наше образованное общество. Но это раздѣленіе его съ народомъ, это разномысліе, это нравственное разслабленіе не должны идти далѣе; все это грозитъ намъ гибелью. Пора вамъ, братія, „храмлющіе на оба колѣна“, сознать свое ложное положеніе, установиться внутренно и вздохнуть въ глубинѣ сердца: *возставъ иду ко Отцу моему и реку Ему: Отче, согрѣшихъ на небо и предъ Тобою* (Лук. 15, 18). Аминь.

Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ.

I.

Для того, кто слѣдитъ за умственными движеніями Запада, уже давно ясно, что Европа переживаетъ тяжелый нравственный кризисъ. Прежніе антирелигіозные устои жизни колеблются, господствовавшее такъ долго и такъ полновластно надъ умами научное міросозерцаніе теряетъ свой кредитъ; цивилизованное человѣчество видимо утомилось въ погонѣ за земными интересами и жадно ищетъ высшаго идеала. Какъ сложится этотъ идеалъ будущаго, будетъ-ли онъ полнымъ возстановленіемъ прежней вѣры, или старыя вѣрованія сольются въ немъ съ новыми приобрѣтеніями антирелигіозной культуры и подвергнутся съ ея стороны какимъ-нибудь измѣненіямъ,—на этотъ вопросъ еще трудно отвѣтить. Но какъ-бы то ни было, совершающаяся на нашихъ глазахъ реакція имѣетъ идеалистическій и религіозный характеръ, и для насъ очевидны ея причины. Эта реакція подготовлена всѣмъ предшествующимъ настроеніемъ европейскаго общества; она есть логически-неизбѣжное слѣдствіе полного крушенія тѣхъ принциповъ, идей и стремленій, которыми вотъ уже болѣе ста лѣтъ живетъ культурное человѣчество.

Начиная съ половины прошлаго вѣка, всѣ усилія самыхъ выдающихся умовъ на Западѣ были направлены къ тому, чтобы заставить людей забыть о небѣ и всѣмъ существомъ прилѣпиться къ землѣ. Вся новѣйшая исторія Европейскихъ народовъ была борьбой противъ трансцендентныхъ идеаловъ во

имя земныхъ, человѣческихъ задачъ, ожесточенной борьбой противъ религіи во имя свободы разума и правъ науки. Борьба окончилась кажущейся побѣдой науки и этой наукѣ выпала задача замѣнить для людей религію. Религія давала человѣчеству сверхъестественное объясненіе дѣйствительности и Божественныя начала жизни; наука обѣщала дать ему естественное объясненіе вещей и создать новый идеальный строй жизни на почвѣ началъ человѣческихъ. Если религія объясняла чувственное изъ сверхчувственнаго, то наука хотѣла объяснить все сверхчувственное при помощи чувственнаго; если религія обѣщала людямъ рай на небѣ, то наука обѣщала имъ этотъ рай на землѣ. И что-же? Наука не дала ни того, ни другого,—ни полнаго знанія дѣйствительности, ни идеальнаго строя жизни, ни естественнаго объясненія вещей, ни земнаго рая.

Въ самомъ дѣлѣ, что дала намъ наука для познанія дѣйствительности? Безъ сомнѣнія, она далеко расширила нашъ кругозоръ въ области явленій природы и улучшила матеріальныя условія нашего существованія; она обогатила насъ многими великими открытіями, которыя останутся вѣчнымъ пріобрѣтеніемъ человѣчества и будутъ основой его дальнѣйшаго умственнаго развитія. Но что такое всѣ эти открытія въ сравненіи съ тою безконечностью неизвѣстнаго, которое всюду насъ окружаетъ и которое, вѣроятно, навсегда останется недоступнымъ для нашего знанія? Что знаемъ мы въ концѣ концовъ о человѣкѣ и о мірѣ? Развѣ мы знаемъ, что такое человѣческая душа? Развѣ мы знаемъ, что такое сознаніе, какъ оно зарождается и какая судьба ожидаетъ его за нашей могилой? Развѣ для насъ понятна связь души съ тѣломъ и взаимодействіе нашихъ психическихъ процессовъ съ внѣшнею дѣйствительностью? Разъяснила-ли намъ наука, что такое жизнь, откуда она возникаетъ и какъ она исчезаетъ? Знаемъ-ли мы что нибудь о сущности тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается физическій міръ,—о сущности матеріи и силы? Знаемъ-ли мы, что такое движеніе, къ которому естественная наука сводитъ всѣ процессы матеріи и силы,—откуда оно произошло и что его поддерживаетъ? Что

такое законы природы, если не рассматривать ихъ только какъ простыя эмпирическія формулы явленій? Откуда вѣчный порядокъ вселенной и та постоянная цѣлесообразность въ природѣ, которой можетъ не видѣть только слѣпой? Наука пыталась разъяснить намъ эти „міровыя загадки“, но развѣ въ концѣ концовъ она не признала здѣсь своего безсилія, и развѣ не выѣлъ права одинъ изъ наиболѣе провицательныхъ ея представителей сказать свое знаменитое: „*Ignorabimus*“? „Естествознание,—говорить Эмиль Дюбуа—Реймонъ,—которое должно удовлетворять нашу потребность причинности, въ дѣйствительности не дѣлаетъ этого. Оно *не есть познаніе* (kein Erkennen ist). Представленіе, по которому міръ состоитъ изъ вѣчно неизмѣнныхъ и непреходящихъ атомовъ, центральныя силы которыхъ порождаютъ всякое движеніе, есть лишь какъ-бы суррогатъ объясненія... Атомистическое представленіе, конечно, полезно и даже иногда необходимо для цѣли нашихъ физико-математическихъ соображеній; но если выйти за предѣлы тѣхъ требованій, которыя должны быть къ нему предъявляемы, и рассматривать его какъ своего рода корпускулярную философію, оно приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ“. „Мы видимъ, какъ возникаетъ и исчезаетъ движеніе, и можемъ представить себѣ матерію въ покоѣ; но въ томъ и въ другомъ случаѣ движеніе является намъ въ матеріи какъ что-то случайное. Чтобы разъяснить проблему движенія, мы должны предположить что-нибудь одно изъ двухъ. Или матерія въ безконечно удаленное отъ насъ время находилась въ покоѣ, будучи равномерно распределена въ безконечномъ пространствѣ, и движеніе возникло въ ней вслѣдствіе какого-то сверхъестественнаго толчка; но такъ-какъ сверхъестественный толчекъ не подходитъ къ нашему міру понятій, то намъ остается непонятною причина перваго движенія. Или-же матерія отъ вѣчности находилась въ движеніи; но тогда мы напередъ отказываемся здѣсь отъ всякаго объясненія... Какъ скоро матерія начала двигаться, могутъ возникнуть міры; при надлежащихъ условіяхъ, которыя мы точно такъ-же не въ состояніи воспроизвести, какъ и условія многихъ неорганическихъ процессовъ, можетъ возникнуть и то своеобразное состояніе ди-

намического равновѣсія матеріи, которое мы называемъ жизнью. Но для этого мы все таки должны допустить хотя-бы единственный сверхъестественный актъ, создавшій движущуюся матерію... Законы органическаго образованія не могутъ дѣйствовать цѣлесообразно, если матерія въ началѣ не создана цѣлесообразно. Такимъ образомъ, цѣлесообразно дѣйствующіе законы несомнѣстимы съ механическимъ воззрѣніемъ на природу“¹⁾. Но знаемъ-ли мы въ точности, что если-бы возникло движеніе, могли-бы возникнуть и міры? И можемъ-ли мы съ увѣренностью сказать, что если-бы возникли міры, могла-бы „при надлежащихъ условіяхъ“ возникнуть сама собою жизнь? Развѣ такіе выдающіеся естествоиспытатели и мыслители, какъ Прейеръ, Бунге, Дельбефъ и другіе представители современнаго „неовитализма“ не имѣли никакихъ основаній отвергнуть механическую теорію жизни? Все это вопросы, которыхъ наука намъ не разрѣшила, и можно-ли сомнѣваться въ томъ, что это важнѣйшіе вопросы дѣйствительности, въ сравненіи съ которыми всѣ остальные проблемы и открытія естествознанія имѣютъ лишь ограниченный интересъ? Великій Ньютонъ, „*qui genus humanum ingenio superavit*“, говорилъ предъ своей смертью: „Я не знаю, чѣмъ кажусь я міру; но себѣ самому я кажусь маленькимъ мальчикомъ, который играетъ на берегу моря и забавляется тѣмъ, что онъ тамъ и сямъ находитъ гладкій камешекъ или красивую раковинку, между тѣмъ, какъ великій океанъ истины лежитъ предъ нимъ неизвѣданнымъ“. Послѣ смерти Ньютона прошло болѣе полутора ста лѣтъ, но и теперь всякій истинный ученый можетъ повторить его слова. Вотъ что сказалъ на дняхъ знаменитый англійскій физикъ лордъ Кельвинъ (Вильямъ Томсонъ) предъ учеными всего міра, собравшимися чествовать его пятидесятилѣтній профессорскій юбилей: „Одно слово можетъ охарактеризовать самыя упорныя мои усилія въ теченіе 55 лѣтъ для движенія впередъ знанія; это слово—несостоятельность. Я

¹⁾ *E. du Bois Reymond*, Über die Grenzen des Naturerkennens—Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge. Leipzig, 1884., S. 19—20, 77—78.

не знаю ничего объ электрической и магнитной силѣ, объ отношеніи между эфиромъ, электричествомъ и вѣсомымъ веществомъ, о химическомъ сродствѣ,—ничего болѣе того, что я зналъ и чему училъ моихъ студентовъ пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ". Такимъ образомъ, со времени Ньютона наука собралась еще нѣсколько „гладкихъ камешковъ“ и „красивыхъ раковинокъ“, а „великій океанъ истины“ попрежнему лежитъ предъ ней неизвѣданнымъ. Виновата-ли наука, что ей суждено заниматься этимъ скромнымъ и прозаическимъ дѣломъ собиранія „раковинокъ“ и можно-ли упрекнуть ее за то, что она не въ состояніи „объять необъятное“? Конечно, нѣтъ; но если наука не можетъ дать человѣчеству познанія дѣйствительности, то человѣчество все таки хочетъ знать эту дѣйствительность и имѣть право знать ее. Требованіе, чтобы люди отказались отъ послѣднихъ вопросовъ, неисполнимо, и гдѣ-же остается имъ искать отвѣта на эти вопросы, какъ не въ религіи? Когда-то Гейне обращался къ человѣческому уму съ полу-скептическимъ призывомъ:

„Lass die heil'gen Parabolten,
Lass die frommen Hypothesen,—
Suche die verdammten Fragen
Ohne Umschweif uns zu lösen!“

Теперь настаетъ пора понять, какъ былъ наивенъ и бесплоденъ подобный призывъ. Вопросы, которые Гейне называетъ „проклятыми вопросами“, непосильны для ума человѣческаго: отвѣты, которые казались ему „священными притчами“ и „благочестивыми гипотезами“, остаются вѣчною истиной и единственнымъ возможнымъ разрѣшеніемъ сомнѣній человѣческихъ.

Что дала наука современному человѣку для жизни? Она дала ему здѣсь только то, что она могла взять въ жизни природы, съ которою она слила человѣческое существованіе. Если религія указываетъ человѣку Божественныя начала жизни, то это потому, что она разсматриваетъ его, какъ *образъ Божій*. Наука разсматриваетъ человѣка, какъ зоологическую разновидность *homo sapiens*; поэтому она могла дать лишь зоологическіе принципы. Въ природѣ господствуетъ механическая при-

чинность, въ силу которой всякое явленіе неизбежно вытекаетъ изъ совокупности предыдущихъ и роковымъ образомъ обуславливается ими. Въ мірѣ животныхъ царитъ борьба за существованіе, изъ которой выходятъ побѣдителями только наиболѣе сильные и наилучше приспособившіеся къ обстоятельствамъ индивидуумы. Каждый естественный индивидуумъ управляется въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ индивидуумамъ, съ одной стороны, инстинктомъ сохраненія особи и вида, съ другой—стремленіемъ обладать тѣмъ, что пріятно, и избѣгать того, что непріятно. Вотъ законы жизни природы и факторы ея эволюціи. Тѣми-же законами должна обуславливаться съ точки зрѣнія натуралистическаго міросозерцанія и жизнь человѣческая. Абсолютный детерминизмъ и необходимость приспособленія суть законы дѣйствій человѣческаго индивидуума; борьба за существованіе и возникающая изъ нея механическая эволюція суть законы жизни человѣческаго общества; сохраненіе особи и вида, съ одной стороны, достиженіе наибольшей суммы полезнаго и пріятнаго вмѣстѣ съ возможнымъ устраненіемъ всего бесполезнаго и непріятнаго, съ другой,—суть внутренніе мотивы и конечныя цѣли какъ отдѣльнаго индивидуума, такъ и цѣлаго общества ¹⁾. Способно-ли дать такое міросозерцаніе высшіе принципы для человѣческой дѣятельности? Можеть-ли оно внушать людямъ безкорыстныя стремленія и идеальныя задачи? Не сводить-ли оно человѣческую жизнь на уровеньъ жизни животной?

Основа человѣческой жизни, какъ индивидуальной, такъ и общественной, есть нравственность. Въ этомъ не сомнѣвается никто, не сомнѣваются даже эволюціонисты, не сомнѣваются даже современные соціологи. „Лучшимъ опредѣленіемъ нравственности,—говоритъ одинъ русскій соціологъ,—едва-ли не

¹⁾ Слѣдуетъ замѣтить, что идея борьбы за существованіе и теорія приспособленія нашли свое примѣненіе въ наукѣ о человѣческомъ обществѣ еще ранѣе, чѣмъ онѣ стали основными принципами естествознанія. Какъ извѣстно, Дарвинъ заимствовалъ эти принципы у англійскаго экономиста Мальтуса, который въ своемъ *Essay on the Principles of Population* пытался объяснить изъ нихъ ростъ человѣческаго населенія. Великій теоретикъ эволюціонизма только распространилъ ихъ на весь органическій міръ, связавъ однимъ закономъ жизнь человѣческую съ жизнью природы.

будеть назвать ее гигиеною общественнаго союза. Требованія нравственности разнятся отъ требованій гигиены только тѣмъ, что они обращены къ охраненію не индивида, а всего союза... Нравственность служитъ непосредственно охранѣ общества и посредственно—охранѣ социальнаго недѣлимаго; гигиена же—охранѣ физиологическаго недѣлимаго и, чрезъ него, всего естественнаго вида. Нарушенное нравственное требованіе ощущается обществомъ,—но не изолированнымъ представителемъ вида *homo sapiens* (почему-же нѣтъ?),—какъ несправедливость, подобно тому, какъ невыполненное требованіе гигиены ощущается организмомъ, какъ физическая боль, и т. д. ¹⁾ Но понятна-ли нравственность съ точки зрѣнія натуралистическаго міросозерцанія? Возможна-ли она тамъ, гдѣ признаются лишь зоологическіе принципы? Не есть-ли она для подобнаго міросозерцанія что-то чуждое, необъяснимое, или, какъ выражается на своемъ своеобразномъ языкѣ сейчасъ упомянутый социологъ, просто какой то „наносъ социальныхъ наблюденій, котораго еще почти не коснулся заступъ современныхъ социологовъ“? ²⁾ Французскій аленистъ Солье, пораженный слабостью нравственныхъ чувствъ у идіотовъ и совершеннымъ отсутствіемъ ихъ у слабоумныхъ, пришелъ къ заключенію, что эти чувства у человѣка не принадлежатъ къ „естественнымъ“ и вмѣстѣ съ религіозными чувствованіями образуютъ группу „вторичныхъ“ (*secondaires*), „искусственно“ сложившихся эмоцій ³⁾. И это парадоксальное заключеніе съ точки зрѣнія натуралиста совершенно логично: если естественнымъ называютъ то, что можно наблюдать у животныхъ, идіотовъ и слабоумныхъ, или то, что замѣчается у нормальнаго человѣка, насколько онъ сходенъ съ животными, идіотами и слабоумныхъ, то нравственность не можетъ быть естественнымъ явленіемъ. Она *сверхъестественна*; она есть „эпифеноменъ“ въ жизни природы, непонятный съ точки зрѣнія естественныхъ законовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, нравственность всегда предполагаетъ два необходимыхъ факта: *свободу* нравственныхъ дѣйствій и обя-

1) *Де-Роберти*, Соціалогія, СПб. 1880, стр. 11—12.

2) *Ibid.* стр. 10.

3) *Sollier*, Psychologie de l'idiot et de l'imbécile, Paris 1891, p. 127, 148 и др.

зательность этихъ дѣйствій. Безъ нравственной свободы человѣческія дѣйствія перестаютъ быть нравственными: они не могутъ быть ни хорошими, ни дурными,—они только одинаково *необходимы*; безъ нравственной обязанности свободныя дѣйствія могутъ быть не только хорошими, но и дурными, не только нравственными, но и безнравственными: въ томъ и другомъ случаѣ они будутъ лишь одинаково *законны*. Другими словами, безъ свободы нѣтъ нравственной отвѣтственности; безъ признанія долга нѣтъ нравственнаго мотива. Но можетъ-ли быть рѣчь о свободѣ нравственныхъ дѣйствій тамъ, гдѣ царитъ абсолютный детерминизмъ, тамъ гдѣ человѣческія дѣйствія вплетаются какъ звенья въ причинную связь естественныхъ явленій и неизбежно вытекаютъ изъ нихъ? „Принадлежать-ли факты къ категоріи физическихъ или нравственныхъ явленій, они всегда имѣютъ свои причины,—гласитъ извѣстный афоризмъ Тэна.—Для честолюбія, мужества, правдивости точно такъ-же существуютъ причины, какъ для пищеваренія, мускульнаго движенія и животной теплоты. Добродѣтель и порокъ суть такіе-же продукты, какъ купоросъ и сахаръ“. И, безъ сомнѣнія, „они должны имѣть такое-же относительное значеніе, какъ купоросъ и сахаръ... Можетъ-ли найти для себя опору идея нравственной обязанности тамъ, гдѣ человѣческія дѣйствія не зависятъ отъ личныхъ усилій, гдѣ основнымъ закономъ жизни является борьба за существованіе и возникающая изъ нея механическая эволюція, а единственною реальною цѣлью служатъ польза и удовольствіе? Если человѣкъ есть полный рабъ природы, если его нравственныя и безнравственныя дѣйствія роковымъ образомъ обусловлены естественными причинами и имѣютъ такое-же безразличное значеніе, какъ всякій другой продуктъ этихъ причинъ, то человѣкъ не имѣетъ ни малѣйшаго мотива видѣть свой долгъ въ томъ, чтобы стремиться къ нравственному и избѣгать безнравственнаго. Если дѣйствительность есть только арена борьбы за существованіе и весь смыслъ жизни заключается въ пользѣ и удовольствіи, то единственный „долгъ“ человека можетъ состоять только въ томъ, чтобы выйти побѣдителемъ изъ этой борьбы, достигнуть наибольшей суммы полезнаго и пріятнаго и избѣгать всего бесполезнаго и непріятнаго.

А какими средствами будутъ достигнуты эти цѣли, это для естественныхъ законовъ безразлично. Если окажется, что такъ называемыя нравственныя дѣйствія могутъ быть полезны въ борьбѣ за существованіе, чѣмъ безнравственныя, то отъ этого они нисколько не дѣлаются болѣе обязательными, чѣмъ были-бы послѣднія при тѣхъ-же условіяхъ: они дѣлаются только полезными и разумными. И обратно, если окажется, что въ борьбѣ за существованіе болѣе выгодны безнравственныя дѣйствія, то они будутъ нисколько не менѣе „обязательны“, чѣмъ нравственныя. Категоріи нравственнаго и безнравственнаго, добраго и злого, хорошаго и дурнаго не имѣютъ никакого мѣста въ натуралистическомъ міросозерцаніи; здѣсь могутъ существовать только категоріи разумнаго и неразумнаго, полезнаго и бесполезнаго, пріятнаго и непріятнаго. Конечно, можно смѣшивать эти категоріи, можно говорить, что нравственное есть не что иное, какъ полезное и пріятное, а бесполезное и непріятное есть безнравственное. Но, вѣдь говорить можно все; а если мы попробуемъ вникнуть въ смыслъ подобной точки зрѣнія, то въ ней неизбѣжно окажется что нибудь одно изъ двухъ: или внутренняя непослѣдовательность, или искаженіе этическихъ понятій. Такая точка зрѣнія или вноситъ въ понятія полезнаго и пріятнаго то, что имъ не принадлежитъ, и превращаетъ ихъ въ понятіе нравственнаго; или отнимаетъ у понятія нравственнаго то, что составляетъ его особенность, и цѣликомъ превращаетъ его въ идею полезнаго и пріятнаго.

II.

Мы говоримъ, что нравственность непонятна съ точки зрѣнія натуралистическаго міросозерцанія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ взять любую систему утилитарной и эвдемонистической этики. Утилитарная и эвдемонистическая этика есть единственная этика, возможная на почвѣ этого міросозерцанія, и мы увидимъ, что если сдѣлать всѣ выводы, которые изъ нея вытекаютъ, она должна вести къ полному отрицанію нравственности. Возьмите самую выдающуюся попытку такой этики, сдѣланную Спенсеромъ въ его знаменитыхъ *Data of Ethics*. Нравственное поведеніе, говоритъ Спенсеръ, есть часть пове-

денія вообще, а поведеніе вообще есть совокупность дѣйствій, приспособленныхъ къ какой-нибудь цѣли, или, короче—приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ. Какое-же приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ и какія именно цѣли разумѣются въ понятіи нравственнаго поведенія? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, нужно прослѣдить эволюцію поведенія въ мірѣ живыхъ существъ, начиная съ самыхъ простыхъ и кончая самыми сложными. Поднимаясь по біологической лѣстницѣ отъ инфузорій, колорватокъ, моллюсковъ къ позвоночнымъ и отъ низшихъ позвоночныхъ къ человѣку, мы видимъ, что основная цѣль поведенія всюду одна и та-же,—сохраненіе жизни индивидуума и вида. Но приспособленіе дѣйствій къ этой цѣли различно: оно тѣмъ совершеннѣе и тѣмъ полнѣе достигаетъ цѣли, чѣмъ дальше идетъ процессъ біологической эволюціи. На низшихъ ступеняхъ эволюціи борьба за существованіе не знаетъ равновѣсія силъ и интересовъ: приспособленіе дѣйствій къ цѣли у одного существа здѣсь въ большинствѣ случаевъ совершается на счетъ неудачи другого и сохраненіе жизни одного индивидуума или вида достигается цѣною гибели другихъ. Напротивъ на высшей ея ступени силы и интересы уравновѣшиваются и вырабатывается такая форма поведенія, гдѣ приспособленіе къ цѣлямъ со стороны одного существа не только не мѣшаетъ другимъ, но можетъ быть для нихъ полезно. Такая форма поведенія болѣе совершенна, потому что благодаря ей цѣли борьбы за существованіе достигаются полнѣе и сохраняется наибольшая сумма жизни. Вотъ эту-то форму поведенія мы и называемъ нравственнымъ поведеніемъ. Такимъ образомъ нравственное поведеніе, по Спенсеру, есть наилучшее приспособленіе человѣческихъ дѣйствій къ цѣли сохраненія жизни индивидуума и вида,—такое приспособленіе, которое „не влечетъ за собой ни несправедливости, ни взаимнаго соперничества, а состоитъ въ совмѣстныхъ дѣйствіяхъ и взаимной помощи“. Такому понятію нравственнаго поведенія, по мнѣнію Спенсера, вполне соответствуетъ и обычная нравственная терминологія. Нравственныя дѣйствія называются *хорошими*, а безнравственныя *дурными*; но что значатъ эти термины? Въ обычномъ языкѣ „ій“ всегда значитъ „цѣлесообразный“ или „полезный“, а

„дурной“ значить „нецѣлесообразный“ и „вредный“. „Въ какихъ случаяхъ мы придаемъ эпитетъ „хорошій“ ножу, ружью, дому? И какія особенности заставляютъ насъ называть „дурными“ зонтикъ или пару сапоговъ? Черты, усвояемыя здѣсь предикатами „хорошій“ и „дурной“, не суть внутреннія свойства, потому что внѣ потребностей человѣка эти вещи не имѣютъ ни достоинствъ, ни недостатковъ. Мы называемъ ихъ хорошими и дурными смотря по тому, хорошо или дурно онѣ приспособлены къ достиженію извѣстныхъ цѣлей. Хорошій ножъ есть ножъ, который рѣжетъ; хорошее ружье есть ружье, которое бьетъ далеко и вѣрно; хорошій домъ есть домъ, который даетъ намъ надлежащее убѣжище, отличается уютностью и представляетъ всѣ желательныя удобства. И наоборотъ, называя зонтикъ или пару сапоговъ дурными, мы этимъ хотимъ сказать, что они не достигаютъ своихъ цѣлей, состоящихъ въ защитѣ отъ дождя, или въ сохраненіи ногъ и соблюденіи внѣшняго приличія“. Въ томъ-же самомъ смыслѣ мы прилагаемъ эти названія и къ нравственнымъ дѣйствіямъ: Эти дѣйствія хороши или дурны, смотря по тому, насколько ихъ приспособленіе къ нашимъ цѣлямъ дѣйствительно или недѣйствительно. Хорошее дѣйствіе есть то, которое полезно для сохраненія жизни человѣческаго индивидуума и вида; дурное дѣйствіе—то, которое вредно для этой цѣли. Если мы спросимъ, для чего нужно сохраненіе жизни индивидуума и вида и можетъ-ли жизнь въ концѣ концовъ быть цѣлью нравственнаго поведенія, то отвѣтъ здѣсь очень простъ: жизнь есть цѣль, потому что она пріятна и ея сохраненіе нужно для нашего счастья. Если-бы жизнь приносила намъ больше непріятныхъ ощущеній, чѣмъ пріятныхъ, больше страданій, чѣмъ счастья, то ея сохраненіе, разумѣется, не имѣло-бы смысла, и поведеніе, благопріятствующее ея продолженію, было-бы дурнымъ, а не хорошимъ. Но пессимистическій взглядъ на жизнь не оправдывается дѣйствительностью и мысль, что жизнь пріятна или можетъ быть пріятной, есть постулатъ этики. Такимъ образомъ, „открыто или молча, нужно утверждать, что послѣднее и единственное основаніе для продолженія жизни есть возможность вкушать больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ мучи-

тельныхъ, и что только это предположеніе позволяетъ называть хорошими или дурными тѣ дѣйствія, которыя благопріятствуютъ или препятствуютъ развитію жизни“. Если мы далѣе спросимъ, откуда можетъ возникнуть та форма поведенія, въ которой приспособленіе къ цѣлямъ становится безвреднымъ и даже полезнымъ для жизни и счастья другихъ, и можетъ-ли быть такое поведеніе обязательнымъ, то отвѣтъ еще проще: нравственное поведеніе есть механическій результатъ эволюціи и обязательно, какъ неизбѣжный фактъ этой эволюціи. Основное свойство человѣка есть эгоизмъ; но опытъ показываетъ, что агонистическій образъ дѣйствій иногда бываетъ не только бесполезенъ для интересовъ личной жизни и счастья, но прямо вреденъ. Отсюда возникаетъ естественный мотивъ предпочитать ему альтруистическій образъ дѣйствій. Примѣняемый много разъ, такой образъ дѣйствій становится привычкой индивидуума, а индивидуальная привычка, передаваемая по наследственности въ длинномъ ряду поколѣній, дѣлается привычкой вида или прирожденнымъ инстинктомъ. Такимъ образомъ, альтруизмъ есть трансформація эгоизма или, если угодно, болѣе совершенный видъ его, сложившійся путемъ привычки и наследственности. Альтруизмъ никогда вполнѣ не вытѣснитъ эгоизма, потому что безъ него онъ въ свою очередь былъ-бы губеленъ для индивидуума; но благодаря прогрессу нравственной эволюціи онъ будетъ дѣлаться въ человѣчествѣ все болѣе естественнымъ и необходимымъ явленіемъ. Если въ настоящее время нравственный образъ дѣйствій всегда связанъ съ внутренней борьбой и стимулируется голосомъ совѣсти, то въ будущемъ онъ станетъ механическимъ дѣломъ и напоминающій голосъ совѣсти будетъ не нуженъ: дѣлать добро будетъ для человѣка такъ-же естественно и пріятно, какъ, напримѣръ, пить и ѣсть ¹⁾).

Вотъ основныя мысли этой въ существѣ очень несложной философіи. Одинъ русскій критикъ этики Спенсера находитъ, что эволюціонная теорія нравственности „почти неуязвима ни для какихъ возраженій“ ²⁾. Можетъ быть, но такъ-какъ

¹⁾ *H. Spencer, The Data of Ethics, London, 1879, chapters I—III, XI—XIV.*

²⁾ *Л. М. Лопатинъ, Критика эмпирическихъ началъ нравственности, „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 3, (1890), стр. 98.*

эта „неуязвимость“ не мѣшаетъ почтенному критику подвергать ее критикѣ, то и мы попытаемся сдѣлать то же. Впрочемъ наша задача состоитъ не столько въ теоретическихъ возраженіяхъ противъ этой теоріи, сколько въ разоблаченіи ея практическихъ послѣдствій: мы постараемся показать, къ какимъ выводамъ долженъ придти послѣдовательный человѣкъ, если будетъ руководиться ею.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ этикѣ Спенсера есть неопровержимая положенія, и прежде всего нельзя не согласиться съ тою мыслью, что нравственное поведеніе есть часть поведенія вообще. Точно также мы не видимъ, что можно было-бы возразить и противъ той формулы, что поведеніе вообще есть приспособленіе дѣйствій къ цѣлямъ. Но даетъ-ли намъ Спенсеръ правильное понятіе о цѣляхъ нравственнаго поведенія и какія средства предлагаетъ онъ для ихъ достиженія? Цѣль нравственнаго поведенія, говоритъ Спенсеръ, та-же, что цѣль всякаго поведенія,—сохраненіе жизни индивидуума и вида. Но въ этомъ пунктѣ онъ тотчасъ опровергаетъ самаго себя: оказывается, что жизнь сама по себѣ не имѣетъ цѣли и не можетъ быть цѣлью. Жизнь есть только средство для человѣческаго счастья, а „послѣдняя и единственная“ цѣль поведенія вообще и нравственнаго поведенія въ частности есть доставляемая жазнью возможность „вкушать больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ мучительныхъ“. Такимъ образомъ, „нравственные“ дѣйствія называются нравственными только потому, что будучи приспособлены къ наибольшему сохраненію человѣческой жизни. они тѣмъ самымъ обезпечиваютъ наибольшую сумму человѣческаго счастья. Но, вѣдь, мысль, что жизнь пріятна и можетъ дать человѣку счастье, не есть эмпирически очевидная истина. Какъ можно доказать ее эмпирически? Какъ можно сосчитать относительную сумму пріятныхъ и непріятныхъ ощущеній, которая жизнь доставляетъ или можетъ доставить людямъ? Эта мысль есть именно только „постулатъ“, не болѣе, и на ряду съ этимъ постулатомъ, какъ допускаетъ самъ Спенсеръ, можетъ существовать другой, что жизнь непріятна и не можетъ дать счастья человѣку. А разъ мы допустимъ, что жизнь непріятна, то основною и послѣднею цѣлью человѣчес-

кихъ дѣйствій. очевидно будетъ не сохраненіе жизни, а ея уничтоженіе. И развѣ не это самое утверждаетъ буддисты и пессимисты? Развѣ не этотъ „постулатъ“ слѣдуетъ изъ философскихъ теорій Шопенгауэра и Гартмана? Развѣ не эту „истину“ совершенно серьезно сообщилъ намъ графъ Л. Н. Толстой въ своей „Крейцеровой сонатѣ“, гдѣ онъ говоритъ, что для людей „благо въ томъ, чтобы не жить“, что уничтоженіе челоуѣчества есть „нравственный законъ“ и что лучшее средство осуществить этотъ законъ есть постепенное вымирание челоуѣческаго рода посредствомъ воздержанія отъ брака? Но если уничтоженіе есть цѣль челоуѣческихъ дѣйствій, то нравственное поведеніе, содѣйствующее наибольшему сохраненію жизни, нужно назвать уже не нравственнымъ, а безнравственнымъ. не хорошимъ, а дурнымъ, и это опять таки допускаетъ самъ Спенсеръ. Итакъ, нравственное поведеніе заслуживаетъ названія нравственнаго и должно быть предпочитаемо безнравственному, если жизнь можетъ дать намъ больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ непріятныхъ; напротивъ, оно безнравственно и не заслуживаетъ предпочтенія, если мы придемъ къ убѣжденію, что жизнь можетъ дать намъ больше страданій, чѣмъ удовольствія. Вотъ первый выводъ изъ эволюціонной этики.

Но допустимъ постулатъ Спенсера и согласимся, что жизнь способна дать людямъ счастье. Можетъ-ли это сдѣлать ее цѣлью нравственнаго поведенія? Мысль, что счастье есть послѣдняя основа жизни и единственная цѣль нравственности,—очень старая и очень ложная мысль, и намъ кажется, что подъ какимъ бы соусомъ она ни была намъ подана, подъ эволюціоннымъ или подъ обыкновеннымъ, она всегда останется ложною. Прежде всего пора понять ту истину, что счастье вообще не можетъ быть *целью* ни въ практическомъ, ни въ теоретическомъ смыслѣ. На практикѣ, оно, какъ показалъ еще Аристотель, можетъ быть только *слѣдствіемъ стремленія къ какой нибудь цѣли*. Счастье,—это психологическій коэффиціентъ дѣятельности, и величина этого коэффиціента зависитъ не отъ нашихъ прямыхъ расчетовъ, а оттого, въ какой мѣрѣ достигаются объективныя цѣли нашихъ дѣйствій. Въ извѣстномъ смыслѣ это признаетъ и самъ Спенсеръ, да этого и нельзя не признать, такъ какъ

въ справедливости сейчасъ высказаннаго положенія каждый можетъ убѣдиться на собственномъ опытѣ. Если мы будемъ искать счастья ради самого счастья, мы не найдемъ его. Чтобы найти его, мы должны поставить для своей дѣятельности опредѣленную задачу и всецѣло отдаться этой задачѣ, забывъ о счастьи: тогда счастье придетъ само собою. Монтэнъ говорилъ, что счастье состоитъ въ стремленіи къ счастью. Но, можетъ быть, еще справедливѣе сказать, что счастье обратно пропорціонально стремленію къ счастью. Оно ускользаетъ отъ тѣхъ, кто его ищетъ, какъ тѣнь ускользаетъ отъ того, кто хочетъ ее поймать, и достается на долю того, кто о немъ не заботится и живетъ для другихъ цѣлей. Но если счастье не можетъ быть цѣлью на практикѣ, то оно не можетъ быть ею и въ теоріи. Тотъ, кто хочетъ видѣть цѣль жизни въ счастьи, долженъ позаботиться сначала указать ей *другія, высшія цѣли*, осуществленіе которыхъ могло-бы обезпечить людямъ счастье. Иначе счастье недостижимо и жизнь все равно безцѣльна и не нужна. А такъ какъ нравственность по эволюціонной теоріи есть совокупность дѣйствій, приспособленныхъ къ наибольшему сохраненію жизни, то за отсутствіемъ цѣлей жизни, она также не имѣетъ смысла и не нужна. Вотъ второй выводъ изъ эволюціонной этики.

Далѣе, если счастье должно быть цѣлью жизни и основой нравственности, то *чье* счастье должны здѣсь разумѣть мы, — счастье „индивидуума“ или „вида“, счастье человѣка или человечества? Спенсеръ, подобно всѣмъ новѣйшимъ утилитаристамъ, начиная съ Бентама, раздѣляетъ ту мысль, что счастье человѣка вполнѣ совпадаетъ съ счастьемъ человечества, но эта мысль есть лишь наивный парадоксъ. Если въ нѣкоторыхъ случаяхъ счастье отдѣльнаго человѣка дѣйствительно зависитъ отъ счастья человечества или по крайней мѣрѣ того общества, въ которомъ онъ живетъ, то на ряду съ этимъ жизнь ежечасно представляетъ случаи, когда цѣли индивидуальнаго счастья противорѣчатъ счастью общества. Возьмемъ банальный примѣръ. Кассиръ какого-нибудь банка получаетъ ничтожное содержаніе и завѣдуетъ милліонами. Его жалованья едва хватаетъ на насущныя нужды, его положеніе непрочно и всецѣло

зависить отъ усмотрѣнія и даже прихоти директора; его прозаическія и отупляющія занятія не оставляютъ ни времени, ни возможности для удовлетворенія высшихъ потребностей ума и сердца. Онъ чувствуетъ себя глубоко несчастнымъ, и не правда-ли, что онъ дѣйствительно не принадлежитъ къ баловнямъ счастья? Но онъ могъ-бы быть счастливъ, если-бы тѣ банковскіе милліоны, которые проходятъ чрезъ его руки, сдѣлались его собственностью. Тогда онъ не чувствовалъ-бы ни нужды, ни зависимости; тогда онъ могъ-бы отдаться широкой дѣятельности и нашелъ-бы возможность удовлетворенія высшихъ духовныхъ потребностей и вкусовъ. И вотъ, ему представляется возможность украсть эти милліоны. Конечно, за кражу караетъ законъ: проворовавшагося кассира могутъ схватить и засадить надолго въ тюрьму, отнявъ у него украденныя деньги. Но представьте, что этой опасности для него не существуетъ: онъ можетъ укрыться отъ завязанныхъ глазъ Оемиды и бѣжать туда, гдѣ его не сыщеть ни какой законъ. Остается только одно препятствіе: личное счастье этого кассира было-бы куплено цѣною несчастья общества, такъ-какъ украденныя имъ милліоны состоятъ изъ маленькихъ сбереженій безчисленныхъ бѣдняковъ, которые послѣ его кражи должны раззориться. Какъ долженъ поступить этотъ кассиръ съ точки зрѣнія эволюціонной этики? Мы нисколько не сомнѣваемся въ отвѣтъ, который далъ-бы намъ здѣсь Спенсеръ, потому что мораль допускаетъ здѣсь только одинъ отвѣтъ: кассиръ долженъ пожертвовать своимъ эгоистическимъ счастьемъ для счастья общества и остаться честнымъ бѣднякомъ. Но *почему* онъ *обязанъ* такъ поступить,—вотъ вопросъ, на который эволюціонная этика никогда не дастъ намъ отвѣта. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя-же признать удовлетворительнымъ отвѣтомъ, если-бы Спенсеръ сказалъ намъ, что поступая честно и жертвуя своимъ счастьемъ для блага общества, этотъ кассиръ достигъ-бы гораздо большаго „сохраненія жизни“, чѣмъ сдѣлавшись воромъ. Въ немножко иной формѣ предъ нами возникъ-бы тотъ-же самый вопросъ: почему-же *обязанъ* онъ заботиться о сохраненіи чужой жизни, если эта цѣль достижима въ ущербъ его собственной жизни? Если весь смыслъ жизни въ счастья, то почему безнравствен-

во завоевать себѣ счастье на счетъ счастья другихъ? Если весь смыслъ нравственности въ сохраненіи жизни, то зачѣмъ нужна нравственность, когда она вредитъ жизни того, кто долженъ поступать нравственно? Безъ сомнѣнія, противорѣчіе между личнымъ счастьемъ и счастьемъ общимъ разрѣшалось бы само собою, если-бы среди этой моральной коллизіи человѣкъ нашелъ свое высшее счастье въ томъ, чтобы пожертвовать своимъ благополучіемъ для блага ближнихъ. Но чтобы человѣкъ былъ способенъ найти свое счастье въ отреченіи отъ счастья, для этого жизнь должна имѣть уже другую, высшую цѣль, чѣмъ счастье: для этого человѣкъ долженъ жить ради абсолютнаго идеала добра, служеніе которому должно быть для него абсолютнымъ закономъ. Тамъ, гдѣ нѣтъ этого абсолютнаго идеала добра, тамъ, гдѣ онъ потерялъ свою власть надъ человѣческой мыслью и волей, для человѣка остается лишь одинъ путь: признать „нравственнымъ“ только то, что можетъ служить его личному благополучію, т. е. отказаться отъ самаго понятія нравственности. Вотъ третій выводъ изъ эволюціонной этики.

Но возьмемъ случай, когда личное счастье человѣка дѣйствительно совпадаетъ съ счастьемъ общества и даже зависитъ отъ него. Можетъ-ли оно быть даже въ этомъ случаѣ основой нравственныхъ дѣйствій? *Exempla docent.* Представьте себѣ прогрессивнаго фабриканта, который рѣшилъ осуществить для своихъ рабочихъ все, что требуется современными идеалами. Онъ установилъ на своей фабрикѣ максимальную заработную плату и минимальный рабочій день; онъ ввелъ всѣ новѣйшія предохранительныя приспособленія при работахъ; онъ построилъ для рабочихъ гигиеническія жилища, больницы и школы; онъ не донимаетъ ихъ штрафами и не эксплуатируетъ посредствомъ „лавочекъ“. Все это онъ сдѣлалъ не изъ принципа и не изъ любви къ рабочимъ, а просто изъ благоразумнаго расчета. Рабочіе въ его глазахъ только грубая физическая сила, создающая его богатство, и онъ нашелъ, что для него выгодно позаботиться о благосостояніи этой силы. При помощи высокой заработной платы онъ можетъ привлечь лучшей ихъ составъ, посредствомъ минимальнаго рабочаго дня онъ можетъ предо-

хранить ихъ отъ послѣдствій переутомленія и дать имъ возможность въ 8 часовъ сдѣлать больше, чѣмъ другіе дѣлаютъ въ 12. Посредствомъ предохранительныхъ приспособленій онъ избавляетъ себя отъ необходимости платить за увѣчья. Посредствомъ гигиеническихъ жилищъ и больницъ онъ сберегаетъ ихъ рабочую силу, а посредствомъ школъ приготовляетъ новое, развитое и болѣе полезное поколѣніе труженниковъ. Наконецъ, не допуская эксплуатаціи рабочихъ, онъ тѣмъ самымъ привязываетъ ихъ къ своему предпріятію и предупреждаетъ возможность раззорительныхъ стачекъ. И его расчеты дѣйствительно оправдываются: фабрикантъ богатѣетъ, а рабочіе благоденствуютъ. Вотъ, не правда-ли, истинно разумный образъ дѣйствій, достигающій цѣлей личнаго счастья въ соединеніи съ счастьемъ другихъ и вполне соответствующій идеалу „наибольшаго сохраненія жизни“. Но есть-ли это нравственный образъ дѣйствій? Ничуть. Человѣкъ, поступающій такимъ образомъ, дѣйствуетъ прекрасно, разумно и полезно для себя и другихъ, но не нравственно. Онъ живетъ на счетъ чужаго труда, но живетъ по принципу: „жить и давать жить другимъ“. Онъ беретъ себѣ все, что можетъ взять, и за это отдаетъ другимъ то, чего они вправѣ требовать. Другими словами, онъ только покупаетъ свое счастье на наличныя деньги, не обсчитывая продавца, такъ какъ обсчитывать ему невыгодно. Все это, безъ сомнѣнія, лишь разумный буржуазный эгоизмъ, а не добродѣтель. Добродѣтель предполагаетъ самоотреченіе, пожертвованіе личными интересами для блага другихъ, служеніе ближнему во имя высшаго долга,—т. е. то самое, что Спенсеръ считаетъ „ненормальнымъ образцомъ поведенія“ и во что, по его мнѣнію, люди не вѣрятъ, а только думаютъ, что вѣрятъ. Тамъ, гдѣ нѣтъ этого безкорыстнаго самопожертвованія, остается лишь практической расчетъ, и называть подобный расчетъ нравственностью значитъ не имѣть никакого понятія о нравственности. Итакъ, въ лучшемъ случаѣ Спенсеръ замѣняетъ нравственность практическимъ расчетомъ; „жить и давать жить другимъ“—вотъ высшій принципъ его морали. Таковъ четвертый выводъ изъ эволюціонной этики.

Мы видимъ, что Спенсеръ ставитъ для нравственности химерическія цѣли, которыя могутъ вести лишь къ безнравственному эгоизму

или въ лучшемъ случаѣ, къ благо разумному разсчету. Но все-ли это? Вѣдь, въ сферу нравственности входятъ не только цѣли чело-вѣческихъ дѣйствій, но и тѣ средства, которыя примѣняются къ ихъ достиженію. Одна и та-же цѣль можетъ осуществляться раз-личными средствами и если эти средства не соотвѣтствуютъ долгу и чести, чело-вѣческія дѣйствія признаются безнравственными, хотя-бы ихъ цѣль была безупречна. Какъ смотритъ на дѣло Спен-серъ? Для него нѣтъ безнравственныхъ средствъ и безнравствен-ныхъ дѣйствій, если они полезны для жизни индивидуума и вида. Нравственное поведение, по его взгляду, есть образъ дѣйствій, приспособленный къ наибольшему сохраненію жизни и къ до-стиженію наибольшей суммы счастья, и потому *естъ* дѣйствія, достигающія этой цѣли, хороши или нравственны,—какъ хо-рошъ ножъ, который рѣжетъ, какъ хорошо ружье, которое бьетъ далеко и вѣрно, какъ хорошо все, что цѣлесообразно и полезно. Безнравственны или дурны только тѣ средства и по-ступки, которые въ борьбѣ за жизнь и счастье, оказываются не-дѣйствительными,—подобно тому, на примѣръ, какъ дурень зонтикъ, который не защищаетъ отъ дождя, или дурны сапоги, не исполняющіе своего назначенія. Теперь обратимся къ дѣй-ствительности и посмотримъ, какіе практическіе выводы можно сдѣлать изъ подобныхъ моральныхъ принциповъ. Вотъ случай, представляющій собою одинъ изъ очень обыкновенныхъ эпизо-довъ въ печальной драмѣ жизни. Жадный растовщикъ разо-рываетъ и губитъ сотни честныхъ бѣдняковъ. Безпощадно вы-жимая изъ нихъ послѣдніе соки. онъ собираетъ свое богатство, которое для него такъ-же бесполезно, какъ и для другихъ; а вокругъ него разливается цѣлое море слезъ, горя и страданій. Борьбѣ съ этимъ вампиромъ законными средствами было-бы напрасно, такъ-какъ онъ дѣйствуетъ въ предѣлахъ закона. Но что было-бы, если-бы кто-нибудь убилъ и ограбилъ его, упо-требивъ его деньги въ пользу обездоленныхъ имъ жертвъ? Вѣдь, жизнь этого растовщика есть источникъ нищеты и стра-даній сотни людей; слѣдовательно, его смерть была-бы ихъ спасеніемъ. Убить его значитъ избавить отъ гибели тѣхъ, кого онъ разорялъ и могъ еще разорить; ограбить его ради его жертвъ значитъ сдѣлать счастливыми тѣхъ, у кого онъ отнял

послѣдній кусокъ хлѣба. А спасти отъ гибели и сдѣлать счастливыми сотню честныхъ людей цѣной одного негодяя,— развѣ это не значитъ при данныхъ условіяхъ достигнуть наибольшаго сохраненія жизни и обезпечить наибольшую сумму счастья? Не будетъ-ли, съ точки зрѣнія Спенсера, убійство и грабежъ при этихъ условіяхъ истинно нравственнымъ дѣломъ? Отвѣтъ самъ собой очевиденъ. Припомнимъ какъ у Достоевскаго Раскольниковъ оправдывалъ задуманное и совершенное имъ убійство старухи—растовщицы, или какъ оправдывалъ такое убійство студентъ, подслушанный имъ въ то время, какъ мысль о преступленіи только что возникла въ его головѣ. „Съ одной стороны глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушенка, никому ненужная, и, напротивъ, всѣмъ вредная, которая сама не знаетъ, для чего живетъ, и которая завтра же сама собой умретъ... Съ другой стороны, молодая, свѣжія силы, пропадающія даромъ безъ поддержки, и это тысячами и это всюду! Сто, тысячу добрыхъ дѣлъ и начинаній, которыя можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченныя въ монастырь! Сотни, тысячи, можетъ быть, существованій, направленныхъ на дорогу; десятки семействъ, спасенныхъ отъ нищеты, отъ разложенія, отъ гибели, отъ разврата, отъ венерическихъ больницъ,—и все это на ея деньги. Убей ее и возьми ея деньги, съ тѣмъ чтобы съ ихъ помощью посвятить потомъ себя на служеніе всему человѣчеству и общему дѣлу: какъ ты думаешь, не загладится-ли одно крошечное преступленье тысячами добрыхъ дѣлъ? За одну жизнь—тысячи жизней, спасенныхъ отъ гнѣнія и разложенія. Одна смерть и сто жизней взаимнѣ,—да вѣдь тутъ ариѳметика!...“ Не внушена-ли эта „арифметика“ тѣмъ-же самымъ этическимъ утилитаризмомъ, который проповѣдуетъ намъ Спенсеръ? Но Раскольниковъ и подслушанный имъ студентъ еще не знали теорій англійскаго моралиста. Оправдывая свое преступленіе, Раскольниковъ тѣмъ не менѣе признаетъ его преступленіемъ, колеблется, борется съ собой, страдаетъ и, наконецъ, подъ гнетомъ нравственныхъ мученій отдаетъ себя въ руки правосудія. Если-бы онъ былъ послѣдователемъ Спенсера, онъ не сталъ-бы колебаться, страдать и искать наказанія; онъ убилъ-

бы старуху—ростовщицу безъ всякой внутренней борьбы и считалъ-бы это убійство не преступленіемъ, а высокимъ нравственнымъ подвигомъ. Или вотъ еще одинъ вполне современный примѣръ. Политическій утопистъ мечтаетъ о новомъ строѣ жизни, гдѣ водворится полная справедливость и всеобщее благополучіе, гдѣ будетъ царствовать полная свобода, равенство и братство, гдѣ осуществится тотъ самый идеалъ наибольшаго сохраненія жизни и наибольшаго счастья, который Спенсеръ ставитъ цѣлью человѣческихъ дѣйствій. Обращаясь къ современному обществу, онъ не видитъ въ немъ ничего, что соотвѣтствовало-бы его мечтѣ. вмѣсто справедливости онъ видитъ здѣсь только силу, попирающую право; вмѣсто всеобщаго благополучія и счастья онъ видитъ картины бѣдности, горя и страданій; вмѣсто свободы, равенства и братства онъ видитъ господство однихъ и угнетеніе другихъ, роскошь богачей и лишенія пролетаріевъ, беспощадный эгоизмъ денежнаго мѣшка и озлобленіе нищеты. Какими-же средствами онъ въ состояніи создать новый социальный строй при существующихъ отношеніяхъ? Безъ сомнѣнія эти средства могутъ быть различны. Можно попытаться постепенно измѣнить современный порядокъ вещей,—перевоспитать нравы, улучшить законодательство, поднять умственный и экономическій уровень бѣдныхъ классовъ, пробудить чувства справедливости и гуманности въ богатыхъ. Но это—трудный и долгій путь; онъ требуетъ десятковъ и, можетъ быть, даже сотенъ лѣтъ упорнаго труда, да и при этомъ условіи неизвѣстно, приведетъ-ли онъ къ цѣли, такъ какъ современное общество можетъ казаться слишкомъ гнилымъ, чтобы вдохнуть въ него новую жизнь. Не будетъ-ли цѣлесообразнѣе просто уничтожить существующій строй и, расчистивъ почву, прямо воздвигать на ней социальное зданіе будущаго? Если разсуждать съ точки зрѣнія революціонера, современный общественный строй поддерживается богатыми и правящими классами, для которыхъ онъ выгоденъ, и потому борьбу противъ него нужно начать съ уничтоженія этихъ классовъ. Истребить плутократію и представителей общественной власти, по его воззрѣнію, значитъ уничтожить самый источникъ тѣхъ несправедливыхъ отношеній, которыя

составляютъ сущность современнаго строя; истребить ихъ, по его понятіямъ, значить уничтожить вредное меньшинство, высасывающее соки изъ большинства, и открыть этому большинству возможность разумнаго и счастливаго существованія. Счастье большинства, достигнутое на счетъ меньшинства,—вѣдь тутъ такая-же „арифметика“ какъ и въ разсужденіяхъ подслушаннаго Раскольниковымъ студента. Такимъ образомъ, динамитъ, кинжалъ и револьверъ оказываются лучшими средствами для достиженія того идеальнаго порядка вещей, гдѣ будутъ царить полная справедливость, всеобщее благополучіе, свобода, равенство и братство. Если нетерпѣливый и рѣшительный политическій фанатикъ придетъ къ такимъ заключеніямъ, не вправѣ-ли онъ будетъ съ своей точки зрѣнія сказать, что убійство и разрушеніе при настоящихъ условіяхъ есть образъ дѣйствій, приспособленный къ наибольшему сохраненію жизни и достиженію наибольшаго счастья? И не будетъ-ли онъ вправѣ съ точки зрѣнія Спенсера назвать такой образъ дѣйствій хорошимъ и нравственнымъ? Вѣдь, убійство и разрушеніе, путемъ которыхъ достигается наибольшее сохраненіе жизни и наибольшее счастье, должны быть также хороши, какъ хороша ножъ, который рѣжетъ, какъ хорошо ружье, которое бьетъ далеко и вѣрно... Итакъ, нѣтъ преступленій, если они полезны для жизни индивидуума и вида; всѣ дѣйствія, благопріятныя для этой цѣли, нравственны, хотя-бы обычная мораль и называла ихъ дурными, безнравственными и преступными; цѣль оправдываетъ средства, какъ говорили иезуиты,—вотъ пятый выводъ изъ эволюціонной этики.

Если теоретическимъ основаніемъ нравственности по Спенсеру служить постулатъ, что жизнь можетъ дать намъ больше счастья, чѣмъ страданій, то ея эмпирическимъ основаніемъ является предположеніе, что эволюція можетъ сдѣлать нравственное поведеніе такую-же естественною и пріятною потребностью людей, какъ потребность пить и ѣсть. Природженный эгоизмъ человѣка долженъ подъ вліяніемъ опыта претвориться въ болѣе полезный для жизни личности и общества альтруизмъ, который путемъ упражненія станетъ привычкою индивидуума, а путемъ наслѣдственности сдѣлается ин-

стинктомъ вида. Когда нравственная эволюція достигнетъ этой цѣли, совѣсть не будетъ болѣе нужна: нравственность сдѣлается чѣмъ-то вродѣ неизбѣжной психофизиологической функціи, совершающейся съ правильностью пищеваренія, и станетъ обязательной въ силу ея соціальной и психологической необходимости. Тогда въ мірѣ сама собой исчезнетъ несправедливость и вражда и человѣческія отношенія будутъ состоять въ „совмѣстныхъ дѣйствіяхъ и взаимной помощи“. Прекрасно; но что будетъ, если эволюція не оправдаетъ этихъ фантастическихъ надеждъ? Если человѣческій эгоизмъ всегда останется эгоизмомъ и подъ вліяніемъ эволюціи сдѣлается только болѣе утонченнымъ, болѣе жестокимъ и безпощаднымъ? Если вмѣсто нравственности привычкой индивидуума и инстинктомъ вида сдѣлается безнравственность? Если поступать дурно и преступно для человѣка будетъ такъ-же естественно и пріятно, какъ пить и ѣсть? Если вмѣсто добродѣтельнаго пищеваренія настанетъ царство злыхъ и разнузданныхъ инстинктовъ? Если совѣсть будетъ нужна, да негдѣ будетъ ее взять? А между тѣмъ, ожидать этого мы имѣемъ больше основаній, чѣмъ мечтать о той нравственной идилліи, которую въ заключеніе обѣщаетъ намъ Спенсеръ. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ эгоизмъ можетъ самъ собой превратиться въ противоположный ему альтруизмъ? Изъ нуля не можетъ получиться единица; изъ порока не можетъ возникнуть добродѣтель; изъ эгоизма ничего не можетъ выйти, кромѣ эгоизма. Если опытъ научитъ людей, что эгоизмъ не всегда можетъ быть полезенъ для ихъ интересовъ, то это сдѣлаетъ ихъ только болѣе осторожными и болѣе расчетливыми, а не безкорыстными. Подъ вліяніемъ этого опыта люди убѣдятся не въ томъ, что мошенничать вообще заворно, а въ томъ, что мошенничать иногда вредно, что мошенничать можно только въ извѣстныхъ границахъ. Да и альтруизмъ Спенсера, развѣ онъ противоположенъ эгоизму? Онъ—тотъ же эгоизмъ, только болѣе благоразумный. Альтруистъ въ духѣ философіи Спенсера думаетъ не о другихъ, а только о самомъ себѣ, и, обирая своего ближняго, заботится лишь о томъ, чтобы не съѣсть курицу вмѣстѣ съ ея яйцами. Когда нравственность и

человѣколюбіе могутъ дать ему вѣрные барыши, онъ будетъ нравственнымъ и человѣколюбивымъ; если-же выгоднѣе безнравственность и жестокость, ничто не мѣшаетъ ему быть безнравственнымъ и жестокимъ. Онъ обманываетъ своихъ ближнихъ посредствомъ добродѣтели и посредствомъ порока, а чѣмъ ему удобнѣе обманывать ихъ,—добродѣтелью или порокомъ,—это для него безразлично и всецѣло зависитъ отъ обстоятельствъ. Спенсеръ ожидаетъ исцѣленія всѣхъ нравственныхъ золъ человѣчества отъ привычки и наслѣдственности. Мы нисколько не думаемъ отрицать громаднаго значенія привычки въ сферѣ нравственныхъ убѣжденій и дѣйствій. Нѣтъ сомнѣній въ томъ, что постепенно сложившіеся въ душѣ прочныя моральныя навыки служатъ необходимою психологической основой нравственнаго поведенія. Только благодаря имъ, трудныя нравственныя обязанности становятся легкимъ и естественнымъ дѣломъ; только въ нихъ заключается та сила, которая навсегда привязываетъ людей къ суровому нравственному долгу и позволяетъ слѣдовать ему безъ ошибокъ, безъ колебаній и сомнѣній. Нельзя отрицать также и нѣкотораго значенія наслѣдственности въ нравственномъ развитіи, хотя роль этого фактора здѣсь несравненно менѣе, чѣмъ думаетъ Спенсеръ. Но для того, чтобы образовались хорошіе нравственныя навыки и почва для наслѣдственности, нужно кое-что иное, чѣмъ корыстная борьба эгоистической личности съ эгоистической средой. Для этого нужна безкорыстная борьба этой личности съ ея собственнымъ эгоизмомъ и нужны высшіе нравственныя интересы, во имя которыхъ могла-бы совершаться эта самоотверженная внутренняя борьба. Для этого нужно воспитаніе и самовоспитаніе нравственнаго сознанія и воли и нужна моральная сила, которая могла-бы освободить сознаніе отъ дурныхъ намѣреній и привить волѣ хорошіе инстинкты. Для этого нуженъ сначала нравственный авторитетъ, который приучилъ-бы человѣка дѣлать добро вопреки его собственнымъ эгоистическимъ влеченіямъ, а потомъ абсолютный нравственный идеалъ, которому онъ могъ-бы добровольно подчиняться и который онъ могъ-бы безкорыстно полюбить. Тамъ, гдѣ нѣтъ этихъ условій, тамъ, гдѣ все предоставлено своекорыстію и практическому расчету

и не признается никакихъ другихъ факторовъ моральнаго развитія, кромѣ слѣпой борьбы эгоистическихъ стремленій,— тамъ должны образоваться не нравственныя, а безнравственныя привычки. И если законы наслѣдственности будутъ дѣйствовать на почвѣ этихъ привычекъ, Спенсера эволюція нравственнаго поведенія должна привести къ самымъ роковымъ и печальнымъ результатамъ.

Въ процессѣ этой „эволюціи“ совѣсть дѣйствительно исчезнетъ и, исчезнувъ, не замѣнится добродѣтельнымъ пищевареніемъ. Нравственность погибнетъ и стремленіе къ добру не найдетъ себѣ опоры ни въ психологической, ни въ соціальной необходимости. Психологическою и соціальною необходимостью сдѣлается безсовѣстная и рассчитанная погоня за личными выгодами и вмѣсто „совмѣстныхъ дѣйствій и взаимной помощи“ водворится утонченное каннибальство. И вотъ, когда наступитъ такой порядокъ вещей, кто будетъ виноватъ въ немъ,— и будетъ-ли кто-нибудь виноватъ? Вѣдь, безсовѣстный эгоизмъ и утонченное каннибальство будутъ такимъ-же неизбѣжнымъ продуктомъ нравственной эволюціи, какимъ могла-бы быть, по мнѣнію Спенсера, добродѣтель, и, слѣдовательно, будутъ такъ-же естественны и законны, какъ и она. Эволюція—слѣпой, механической процессъ; она одинаково можетъ произвести высокій нравственный героизмъ и звѣрскіе пороки, создать святого и негодяя, и если при данныхъ условіяхъ она создастъ не святыхъ, а негодяевъ, то ихъ рѣшительно не въ чемъ будетъ обвинять. Тамъ, гдѣ добродѣтель и порокъ представляются неизбѣжнымъ слѣдствіемъ роковыхъ причинъ, не можетъ быть ни нравственной обязанности, ни нравственной отвѣтственности, и упрекать негодяя за то, что онъ негодяй, было-бы такъ-же нелѣпо, какъ упрекать вышедшій изъ химической реторты купоросъ за то, что онъ купоросъ, а не сахаръ. Если-бы этому негодяю сказали, что онъ поступаетъ безнравственно, онъ могъ-бы отвѣтить, что нравственность есть отжившая точка зрѣнія, которая въ настоящій стадіи человѣческой эволюціи не имѣетъ болѣе смысла. Если-бы ему сказали, что онъ поступаетъ незаконно, онъ замѣтилъ-бы, что его дѣйствія суть простая звенья въ цѣпи естественныхъ причинъ и такъ-же

законны, какъ законно любое явленіе природы. Если-бы ему сказали, что онъ обязанъ дѣлать добро и избѣгать зла, онъ возразилъ-бы, что въ силу своего психическаго склада, обусловленнаго привычкой и наслѣдственностью, и въ силу созданныхъ эволюціей моральныхъ свойствъ его среды онъ обязанъ дѣлать только то, что для него выгодно, хотя-бы его поступки и противорѣчили устарѣлымъ нравственнымъ понятіямъ. Если-бы, наконецъ, ему сказали, что онъ отвѣтственъ за свои дѣйствія, онъ спросилъ-бы съ саркастическимъ смѣхомъ: какимъ образомъ онъ, простая игрушка естественныхъ законовъ, можетъ быть отвѣтственнымъ за то, что природа, не справившись съ желаніями моралистовъ, создала его такимъ, а не инымъ? Развѣ отвѣтственъ волкъ за то, что природа дала ему волчій желудокъ, который не переноситъ растительной пищи, и острые зубы, которыми онъ терзаетъ свою жертву? И съ точки зрѣнія этики Спенсера онъ былъ-бы совершенно правъ. Итакъ, нравственность условна и относительна; она имѣетъ естественное и законное мѣсто въ жизни человѣчества, если эволюція сдѣлаетъ ее психологическою и соціальною необходимостью; но если эволюція приведетъ къ безнравственности, послѣдняя будетъ также естественна и законна; понятія нравственной обязанности и нравственной отвѣтственности не имѣютъ смысла; человѣкъ обязанъ дѣлать только то, къ чему вынуждаютъ его личный психическій складъ и условія окружающей среды, и всѣ его поступки, какъ-бы они ни противорѣчили обычной морали, находятъ себѣ полное оправданіе въ тѣхъ роковыхъ естественныхъ законахъ, которыми онъ подчиненъ вмѣстѣ съ цѣлой вселенной. Вотъ шестой выводъ изъ эволюціонной этики.

П. Соколовъ.

(Продолженіе будетъ).

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе Сократа.

О философскомъ ученіи Сократа говорить вообще трудно. Самъ Сократъ не оставилъ послѣ себя ни какихъ сочиненій. По его собственнымъ словамъ онъ ничего не писалъ. До насъ не дошло даже такихъ отрывковъ изъ его сочиненій, какими мы владѣемъ отъ сочиненій досократовскихъ философовъ. О сущности и характерѣ ученія Сократа мы можемъ судить только по сочиненіямъ Платона („Діалогамъ“) и „воспоминаніямъ“ Ксенофонта, да по нѣкоторымъ краткимъ замѣткамъ Аристотеля. Но ученіе Сократа не всегда одинаково согласно излагается Платономъ и Ксенофонтомъ, хотя они оба были любимыми учениками Сократа и потому имѣютъ, повидимому, одинаковое право на достовѣрность. И вотъ первое затрудненіе: кому въ этомъ случаѣ отдать предпочтеніе—Платону или Ксенофонту?

И древніе, и новѣйшіе изслѣдователи историческаго развитія философской мысли до враждебности не согласны между собою въ рѣшеніи этого вопроса. Одни оказываютъ болѣе довѣрія Ксенофонту, какъ историку, который не имѣлъ никакой другой цѣли, кромѣ безпристрастнаго занесенія на страницы своихъ „воспоминаній“ ученія своего знаменитаго и любимаго учителя, а высокая степень его умственнаго развитія служить достаточнымъ ручательствомъ за то, что онъ усвоилъ это ученіе съ над-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1896 г.

лежащую точностию и основательностию; что же касается Платона, то эти ученые неохотно довѣряютъ его безпристрастию въ изложеніи ученія Сократа именно потому, что онъ былъ не историкъ, а философъ, который, питая глубокое уваженіе къ своему учителю и зная, какимъ авторитетомъ и популярностию онъ пользовался среди своихъ современниковъ, могъ приписать ему многія собственные воззрѣнія или, по крайней мѣрѣ, изложить ученіе своего учителя въ формѣ собственнаго философскаго пониманія его. Другіе изслѣдователи напротивъ отдають предпочтеніе Платону, какъ философу, который лучше могъ понять философское ученіе своего учителя, чѣмъ историкъ Ксенофонтъ, для котораго философское мировоззрѣніе, конечно, имѣло только второстепенное значеніе.

Другое затрудненіе для насъ представляетъ то обстоятельство, что какъ современники, такъ и позднѣйшіе изслѣдователи совершенно расходились въ оцѣнкѣ значенія и личности Сократа: одни несправедливо унижали этого по-истинѣ знаменитаго древне-греческаго мудреца, другіе напротивъ идеализировали и превозносили его до извращенія исторической правды. Уже Катонъ называлъ его властолюбцемъ, желавшимъ захватить въ свои руки тираннію, народнымъ агитаторомъ, возбуждавшимъ къ неповиновенію законамъ, вреднымъ болтуномъ; изъ новѣйшихъ Бенгамъ, Лянге, Гротъ, Льюисъ и др. также дѣлають нелицитные отзывы о Сократѣ, называя его развратителемъ юношества, измѣнникомъ, пустымъ болтуномъ, который былъ не способенъ возвыситься до усвоенія философскихъ принциповъ предшествовавшихъ мыслителей. Напротивъ, его ученики—Ксенофонтъ и Платонъ, равно какъ и многіе изъ западно-европейскихъ мыслителей чрезмѣрно идеализируютъ его, представляя его образцомъ умственнаго и нравственнаго совершенства, человѣкомъ высокой и безукоризненной нравственной жизни, мыслителемъ не только независимымъ и самостоятельнымъ въ отношеніи къ предшествовавшимъ философамъ, но великимъ реформаторомъ философской мысли, получавшимъ вдохновеніе отъ какого-то божественнаго существа или генія (демоніона) и такимъ образомъ возвѣщавшимъ мудрость божественную, знаніе сверхъестественное, нечеловѣческое. Въ сво-

емъ восторженномъ благовѣннѣи къ личности Сократа нѣкоторые изъ западно-европейскихъ ученыхъ доходятъ до того, что ставятъ его выше ветхозавѣтныхъ пророковъ и сравниваютъ даже съ Самимъ Исусомъ Христомъ!...

Что оба приведенныя выше сужденія о Сократѣ не вѣрны, это понятно само собою. Конечно, не подлежитъ сомнѣнiю, что Сократъ былъ великимъ мыслителемъ своего времени; быть можетъ, вѣрно и свидѣтельство о немъ Ксенофонта, что онъ „болѣе всѣхъ воздерживался отъ удовлетворенiя любострастiю и объяденiю, былъ терпѣливѣе всѣхъ въ перенесенiи и холода, и зноя, и всякихъ трудовъ, такъ приучилъ себя къ умѣренности, что, при весьма ограниченномъ состоянiи, совершенно безропотно довольствовался тѣмъ, что имѣлъ“. Но отъ этого еще далеко до того, чтобы преклоняться предъ Сократомъ, какъ предъ „образцомъ нравственной чистоты и совершенства“ и сравнивать его съ Исусомъ Христомъ. Сами почитатели Сократа, восхваляя его, часто рассказываютъ о немъ такiя вещи, которыя далеко не входятъ въ понятiе нравственнаго совершенства. Такъ, оказывается, что онъ былъ грубъ даже съ своею сварливою женою ¹⁾). Кромѣ того, о Сократѣ рассказываютъ, что, при всемъ своемъ воздержанiи относительно пищи и питья, онъ часто прямо съ городской площади, послѣ своихъ философскихъ бесѣдъ, вмѣстѣ съ друзьями отправлялся на пиръ Агафона, да и вообще „при случаѣ, во время праздниковъ или товарищескихъ пиршествъ не прочь былъ раздѣлить компанiю, которой,—къ слову сказать,—будучи приглашенъ, никогда не портилъ“ ²⁾). Въ этомъ случаѣ ему въ достоинство ставили то, что „не нарушая застолицы, онъ ухитрялся какъ-то послѣ но-

¹⁾ Вотъ какъ, напр., онъ поступилъ съ нею, по свидѣтельству Платона, даже при послѣдней разлукѣ. „Утромъ *въ день ея смерти* засталъ мнѣ Ксантиппу съ ребенкомъ слящюю въ темницѣ возлѣ его постели. Завидѣвъ насъ, она подняла вошь и начала причитать по обычаю женщинъ: о, Сократъ, въ послѣднiй разъ бесѣдуешь ты съ друзьями и они съ тобою!. При этомъ Сократъ, указавъ глазами на Критона, сказалъ: Критонъ, отведи ее домой. Вслѣдъ за симъ нѣкоторые изъ спутниковъ Критона увели Ксантиппу, которая ужасно кричала и металась отъ скорби“...

²⁾ Вѣра и Разумъ. 1892, т. II, ч. 2, стр. 181. Срв. Льюиса Исторiя философiи. Спб. 1892.

чи, проведенной въ пиршествѣ, быть по прежнему свѣтлымъ и яснымъ“¹⁾. Поэтому совершенно справедливо замѣчаетъ А. Введенскій²⁾, что Сократъ былъ „человѣкъ великій, но не чуждый слабостей и недостатковъ“. Онъ былъ лучшій изъ грековъ своего времени,—но далеко не образецъ нравственной чистоты и совершенства въ смыслѣ нашего христіанскаго пониманія. То же самое нужно сказать о немъ и какъ о философѣ. Онъ былъ сыномъ своего времени и своего народа: не пренебрегалъ, по свидѣтельству Ксенофонта, оракулами, гадалъ о будущемъ по полету птицъ, по произнесеннымъ наудачу словамъ предсказателей, по необыкновеннымъ знаменіямъ въ природѣ и по жертвамъ.

По словамъ Ксенофонта, „въ народѣ носилась молва, *будто* Сократъ поговаривалъ о себѣ, что какой-то духъ открываетъ ему то и то“; ясно, что мудрости Сократа приписывается характеръ божественнаго происхожденія. Извѣстія Ксенофонта и Платона объ этомъ духѣ или демоніонѣ Сократа настолько противорѣчивы, что на основаніи ихъ почти невозможно составить яснаго и опредѣленнаго представленія. Мало того, что Ксенофонтъ противорѣчитъ Платону, а Платонъ Ксенофонту, но и каждый изъ нихъ противорѣчитъ еще и самому себѣ. Такъ, выше мы видѣли, что, по свидѣтельству Ксенофонта, только „въ народѣ носилась молва, *будто* Сократъ поговаривалъ о себѣ, что какой-то духъ открываетъ ему то и то“; но тотъ же самый Ксенофонтъ въ началѣ своихъ *воспоминаній* о Сократѣ (1, 1. 4)³⁾ говоритъ не на основаніи народной молвы, а какъ ученикъ Сократа, какъ непосредственный свидѣтель описываемыхъ событій, что „Сократъ довольно часто указывалъ друзьямъ, что дѣлать и чего не дѣлать, *согласно предзнаменованіямъ демоніона*“. Чему же вѣрить? Платонъ согласенъ съ послѣднимъ,— что Сократъ дѣйствительно говорилъ о воздѣйствіи на него божественнаго духа, обитавшаго въ немъ. Свидѣтельства объ этомъ мы находимъ во многихъ сочиненіяхъ Платона, въ которыхъ Сократъ представляется излагающимъ свое ученіе или

1) ВѢра и Разумъ 1892, т. II, ч. 2, стр. 181.

2) Тамъ-же, стр. 184.

3) Срв. русскій переводъ Синайскаго. М. 1857.

защищающимъ себя. Такъ въ Апологіи Сократа ¹⁾, мы читаемъ: чудесное явленіе это началось во мнѣ съ дѣтства. Голосъ этотъ говорить во мнѣ, когда удерживаетъ меня отъ какого-нибудь поступка, на который я рѣшился; но никогда ни къ чему не побуждаетъ. Этотъ-то голосъ удержалъ меня принять участіе въ вашихъ (Аѳиняне) дѣлахъ общественныхъ и, вѣроятно, къ лучшему для меня... Отъ этого (участія въ общественныхъ дѣлахъ) воздержалъ меня таинственный и божественный голосъ... Всегдашній мой внутренній голосъ, который такъ часто бесѣдовалъ во мнѣ въ продолженіи моей жизни ²⁾ и который въ случаяхъ гораздо менѣ важныхъ, предостерегалъ меня противъ угрожавшаго мнѣ зла, теперь, когда со мною случилось то, чему вы всѣ были свидѣтелями (осужденію на смерть), то, что можно считать и обыкновенно считаютъ величайшимъ несчастіемъ, какое только можетъ постигнуть человѣка,—этотъ божественный голосъ не остановилъ меня ни утромъ при выходѣ изъ дому, ни тогда, когда я явился предъ судилище; онъ молчалъ во все время, когда я говорилъ къ вамъ; а онъ нерѣдко останавливалъ меня среди прежнихъ бесѣдъ моихъ. Теперь онъ—этотъ божественный голосъ—не воспротивился ни одному изъ моихъ дѣяній, ни одному изъ словъ моихъ. Чему я долженъ приписать это молчаніе? Я вамъ объясню причину. Это даетъ поводъ заключать, что случившееся со мною есть благо и что мы, конечно, находимся въ заблужденіи, считая смерть зломъ. По крайней мѣрѣ, я имѣю тому очевидное доказательство: иначе было бы невозможно, чтобы внутренній голосъ мой не предупредилъ меня въ томъ, что меня ожидаетъ зло“. О демоніонѣ своемъ Сократъ свидѣтельствуетъ и въ діалогахъ Платона—Федръ, Эвтидемъ, Теэтетъ. Какъ же—спрашивается послѣ этого,—любимый ученикъ Сократа, историкъ Ксенофонтъ могъ приписать только народной молвѣ, будто Сократъ поговаривалъ о себѣ, что какой-то духъ открываетъ ему то и то?

Другое противорѣчіе заключается въ томъ, что, по свидѣтельству Ксенофонта, демоніонъ указывалъ всегда Сократу,

¹⁾ Срв. русскій переводъ Карпова. Спб. 1863, или Клеванова. М. 1861. Стр. 58—59. 74—75.

²⁾ Срв. переводъ А. Клеванова „Федонъ“. Стр. 109.

что дѣлать и чего не дѣлать; а Сократъ, по свидѣтельству Платона, самъ утверждаетъ ¹⁾, что демоніонъ „всегда удерживаетъ Сократа, что онъ намѣревается сдѣлать и никогда не побуждаетъ“. Но если мы внимательно прослѣдимъ, что говорится о демоніонѣ Сократа въ различныхъ діалогахъ Платона, то ясно увидимъ, что въ этомъ случаѣ Платонъ противорѣчитъ и самому себѣ,—увидимъ, что, по его собственнымъ словамъ, демоніонъ не только удерживалъ, но и побуждалъ Сократа. Такъ напр. въ Теэтетѣ мы читаемъ слова самаго Сократа: „живущій во мнѣ демоніонъ съ однимъ препятствовалъ вступить въ общеніе, а съ другими *дозволялъ*“; въ Апологіи: „мнѣ заниматься этимъ (отыскиваніемъ истины) *приказано богомъ*“ и т. п.

Въ виду сказаннаго представляется слишкомъ легкомысленнымъ, когда нѣкоторые въ демоніонѣ Сократа готовы видѣтъ непосредственное воздѣйствіе Св. Духа, подобно ветхозавѣтному вдохновенію, или даже только явленіе медиумизма въ новѣйшемъ смыслѣ этого слова. Вѣроятнѣе всего, что Сократъ, говоря о своемъ демоніонѣ, думалъ то же, что и каждый язычникъ того времени, ежедневно узнававшій посредствомъ изреченій оракула волю боговъ—покровителей семьи; а любимые ученики его, изъ благоговѣнія къ памяти учителя, приписали этому простому языческому обычаю высшее реальное значеніе, желая объяснить мудрость Сократа непосредственно божественнымъ происхожденіемъ. На это указываетъ отчасти и самъ Сократъ, когда, говоря о томъ, что ему повелѣно богомъ испытывать истину выдаваемого за мудрость, онъ объясняетъ ²⁾, какъ именно повелѣлъ ему это Богъ: „и *черезъ изреченія оракула, и черезъ сновидѣнія и всякимъ другимъ способомъ, какимъ только божественная воля повелѣвала человѣку что либо дѣлать*“, т. е., черезъ гадаванье по полету птицъ, по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ, по шелесту листьевъ и т. п. Мы останавливаемъ свое вниманіе на демоніонѣ Сократа потому, что отъ того или другого рѣшенія этого вопроса зависитъ наше отношеніе къ ученію Сократа о злѣ и его сущности. Въ самомъ дѣлѣ, если бы

¹⁾ Въ Апологіи, см. выше.

²⁾ Апол. Сокр. 33, с. Срв. вышеприведенное свидѣтельство Ксенофонта.

мы вынесли убѣжденіе, что Сократъ училъ дѣйствительно по Божественному вдохновенію, то въ настоящей главѣ, гдѣ мы имѣемъ въ виду только ученіе разума человѣческаго о злѣ, мы даже и не упомянули бы о томъ, что приписывается Сократу. Впрочемъ, ученіе Сократа само по себѣ лучше всего свидѣтельствуемъ намъ, что оно имѣетъ не божественное или демоническое, а чисто человѣческое и совершенно естественное происхожденіе. Сократъ самъ неоднократно говоритъ о томъ, что своимъ умственнымъ развитіемъ онъ много обязанъ трудамъ предшествовавшихъ мыслителей. „Сокровища древнихъ мудрецовъ, оставленныя ими въ ихъ писаніяхъ,—говорилъ Сократъ во воспоминаніяхъ Ксенофонта (I, 6, 14),—я тщательно разбираю и прочитываю вмѣстѣ съ друзьями моими; и если что видимъ въ нихъ хорошаго, то выбираемъ“. Сократъ, какъ оказывается, былъ хорошо знакомъ (черезъ Эвклида и Дамона) съ міровоззрѣніемъ элеатовъ, лично бесѣдовалъ съ философами этой школы Парменидомъ и Зенономъ; черезъ Архелая и Дамона онъ усвоилъ ученіе Анаксагора; Симміасъ и Дамонъ познакомили его съ мудростію пифагорейцевъ; онъ читалъ философское сочиненіе Гераклита и, по свидѣтельству Діогена Лаэртія (II, 22), отозвался о немъ Эврипиду такимъ образомъ: „что я понималъ въ немъ, то превосходно; поэтому я думаю, что такъ же хорошо и то, чего я не понималъ“. Наконецъ, Сократъ бывалъ на урокахъ софиста Продика, вліяніе котораго въ своихъ лучшихъ чертахъ болѣе всего сказалось на его собственномъ міровоззрѣніи,—и Сократъ самъ называлъ себя ученикомъ этого знаменитаго софиста. Сократъ, какъ видно изъ діалога „Тезтетъ“ (151, в.), не скрывалъ своей зависимости отъ софистовъ и иногда даже ссылался на нихъ. Поэтому совершенно справедливо поступаютъ, когда, сравнивая Сократа съ софистами, послѣднихъ называютъ юношами, а перваго—мужемъ. Что было у софистовъ дурного и безнравственнаго, къ тому Сократъ остался чуждъ, но все лучшее и истинное онъ раскрылъ съ рѣдкою послѣдовательностію.

Сократу ставятъ въ заслугу, кромѣ его вполне самостоятельнаго метода философствованія, главнымъ образомъ то, что

онъ „первый, какъ говоритъ Цицеронъ ¹⁾), низвелъ философію съ неба, водворилъ ее въ городахъ и даже ввелъ въ дома, и побудилъ къ изслѣдованію жизни и нравовъ, и вообще добра и зла“. И дѣйствительно, къ этой цѣли Сократъ шелъ вполне сознательно, отказываясь отъ метафизики и переходя въ область ионики. По свидѣтельству Ксенофонта ²⁾), Сократъ настоятельно указывалъ на то, что вопросъ о происхожденіи міра неразрѣшимъ для человѣка и что повтому нужно, оставивъ дѣла божескія, посвятить себя изученію дѣлъ человѣческихъ. И въ одномъ изъ Платоновыхъ діалоговъ (Федръ, 8) Сократъ представляется разсуждающимъ такимъ образомъ: „У меня нѣтъ досуга для подобныхъ предметовъ, и я скажу тебѣ почему: я еще неспособенъ познать самого себя, *сообразно Дельфійскому оракулу*, и мнѣ кажется смѣшнымъ, не зная себя, входить въ разсужденіе о томъ, *что до меня не касается*“ (?).

Но дѣйствительно ли Сократъ *первый*, какъ говоритъ Цицеронъ, нашелъ необходимымъ оставить метафизику Анаксагора, Гераклита, элеатовъ, пифагорейцевъ и т. д. и перейти къ изученію только „дѣлъ человѣческихъ“? На этотъ вопросъ послѣ сказаннаго отвѣтить легко. Мы видѣли, что уже софисты высказали рѣшительное недовѣріе къ предшествовавшимъ имъ метафизическимъ ученіямъ и предлагали ограничиться изученіемъ лишь того, что доступно нашему чувственному воспріятію. Велика заслуга Сократа, что онъ возбудилъ и, насколько для него было возможно, разрѣшилъ многіе вопросы ионики; но въ его отрицательномъ лишь отношеніи къ тѣмъ метафизическимъ вопросамъ, которые никогда не потеряютъ своего значенія для человѣчества, мы еще не видимъ ничего особеннаго, что заставило бы насъ вмѣстѣ съ Цицерономъ и другими превозносить Сократа, какъ „мудрѣйшаго изъ мудрыхъ“. По нашему мнѣнію, заслуга Сократа была бы несравненно больше, если бы, разрабатывая ионику, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ съ равнымъ усердіемъ и свойственнымъ ему умѣніемъ потрудился и для метафизики, если бы раскрывая условія развитія самосо-

¹⁾ Tuscul. disp. V, 4. 10; Срв. Вѣра и Разумъ 1884. т. II. ч. 2, стр. 140; 1889. т. II, ч. 1, стр. 22.

²⁾ Воспомин. I. 1, 11. 16; IV. 7, 6.

знанія, онъ въ то же время не оставлялъ безъ вниманія и того, что составляетъ содержаніе человѣческаго сознанія.

Все ученіе Сократа обыкновенно выводятъ изъ его основного положенія: „познай самаго себя“. Но это изреченіе однако же было высказано первоначально не Сократомъ; Сократъ нашелъ его уже готовымъ въ видѣ надписи на храмѣ *дельфійскаго бога*. Конечно, Сократъ раскрылъ это начало со всею полнотою и основательностію, и въ теченіи всей своей жизни старался о томъ, чтобы провести его въ сознаніе общества. Но думается, что сдѣлавшій эту надпись и повѣсившій ее на храмѣ дельфійскаго оракула предупредилъ Сократа. И для него это изреченіе, по всей вѣроятности, не было только бессмысленною фразою; и онъ повѣсилъ его на храмѣ, конечно, не съ иною цѣлію, кромѣ той, чтобы проводить его въ сознаніе общества.

Такъ какъ ученіе Сократа было посвящено рѣшенію почти исключительно ионическихъ вопросовъ и такъ какъ оно было прославляемо и прославляется въ такой степени, что ему приписывается почти божественное происхожденіе,—то естественно, конечно, ожидать, что именно въ немъ мы встрѣтимъ наиболѣе удовлетворительный (для древне-языческаго міра) отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи. Но въ дѣйствительности такого рода предположенія оказываются обманчивыми.

Отказавшись отъ изслѣдованія метафизическихъ вопросовъ, Сократъ, повидимому, не выработалъ себѣ точнаго и опредѣленнаго представленія даже и о томъ, что такое добро и что такое зло, въ чемъ состоитъ ихъ сущность и изъ какого источника они берутъ свое начало. Конечно, только эта неопредѣленность основныхъ началъ въ ионическомъ ученіи Сократа можетъ быть названа причиною того, что всегда существовало и нынѣ существуетъ между мыслителями несогласіе относительно пониманія даже чисто ионическаго ученія древняго знаменитаго философа.

Ученики Сократа, какъ извѣстно, распались даже на двѣ школы: киринейскую и циническую. Новѣйшіе мыслители также расходятся въ своихъ сужденіяхъ объ ученіи Сократа

почти до непримиримыхъ противорѣчій. Одни превозносятъ его, приписываютъ Сократу въ исторіи древне-греческой философіи почти такое же значеніе, какое принадлежитъ Канту въ новой философіи, утверждаютъ, что подъ добромъ онъ разумѣлъ только одно нравственно-высокое, само по себѣ священное, а его правоученіе ставили наравнѣ съ ученіемъ христіанскимъ, потому что онъ проповѣдывалъ любовь ко врагамъ, запрещалъ платить зломъ за зло и требовалъ дѣлать добро тѣмъ, которые причиняютъ намъ вредъ. Другіе напротивъ пришли къ тому заключенію, что Сократъ былъ родоначальникомъ новѣйшаго утилитаризма, третьи называютъ его просто эвдемонистомъ, хотя и не въ томъ грубомъ видѣ, какой получило это ученіе въ устахъ Эпикура. Такъ,—Джонъ Стюартъ Милль ¹⁾, Д. С. Блекки ²⁾, Л. Шмидтъ, К. Кэстлианъ, Циглеръ, Целлеръ и др. прямо считаютъ „несомнѣннымъ, что Сократъ былъ утилитаристъ. Греческое слово „полезный“ (χρήσιμος или ὠφέλιμος) встрѣчается постоянно въ его разговорахъ и полезность лежитъ, дѣйствительно, въ основаніи всего его ученія, составляетъ единственную цѣль всѣхъ его разговоровъ. Онъ настолько былъ пристрастенъ къ утилитаризму, что свое ученіе о добродѣтели, основанной на знаніи, доводилъ до крайнихъ предѣловъ, и, разумѣется, въ нѣкоторыхъ случаяхъ впадалъ въ несомнѣнную фальшь“ ³⁾). Нельзя безусловно согласиться съ мнѣніемъ этихъ мыслителей относительно того, что Сократъ былъ основателемъ теоріи утилитаризма, какъ понимаемъ ее мы въ настоящее время. Но нельзя совершенно отвергать и *нѣкоторой* основательности этого мнѣнія. Не раскрывъ предварительно путемъ самостоятельнаго изслѣдованія, въ чемъ состоитъ сущность добра и зла, Сократъ взялъ эти понятія готовыми и съ тѣмъ смысломъ, какой имъ придавало обычное народное пониманіе; Сократъ, какъ увидимъ ниже, дѣйствительно, часто смотрѣлъ на добро только какъ на полезное для человѣка.

Можно думать, что явленія міра физическаго онъ считалъ совершенно безразличными,—ни добрыми, ни злыми, но такими,

¹⁾ Утилитаріанизмъ. Переводъ Невѣдомскаго. Спб. 1882.

²⁾ Четыре фазиса нравственности М. 1878.

³⁾ Дм. Ст. Блекки Четыре фазиса нравственности Стр. 37.

которыя могутъ приносить человѣку только пользу или вредъ. По его словамъ, онъ не зналъ даже того, есть ли смерть зло, хотя въ то же время зналъ хорошо, что она есть дѣло несправедливости. Но изъ общаго разсужденія его вытекаетъ, что и смерть, какъ дѣло несправедливости, не должна быть признаваема зломъ, потому что она есть средство для доброй цѣли (небытія или другой жизни). Эту же точку цѣлесообразности въ сужденіи о добрѣ и злѣ Сократъ переноситъ и въ область нравственной жизни. И здѣсь добро и зло являются для него обыкновенно понятіями только относительными и условными, вслѣдствіе чего добро легко можетъ переходить въ зло и наоборотъ. Даже одна и та же вещь, по Сократу, можетъ быть и доброю и злою, смотря потому, насколько она пригодна для одной цѣли и недостаточна для другой; все является добрымъ или злымъ только для того, къ чему оно относится. „И невозможно, говоритъ Сократъ, такое добро, которое не было бы таковымъ ни для чего“.

Но признавъ значеніе добра только въ отношеніи къ другому, Сократъ неизбежно долженъ былъ прийти къ тому заключенію, что на добро слѣдуетъ смотрѣть только какъ на полезное, а на зло—наоборотъ—какъ на вредное. Такъ дѣйствительно и случилось. Вотъ, напримѣръ, какъ разсуждалъ Сократъ съ Эвтидемомъ объ этомъ предметѣ, по воспоминаніямъ Ксенофонта ¹⁾. „И добро, Эвтидемъ, нужно такимъ же образомъ изслѣдовать?—какъ?—По твоему мнѣнію, одно и то же полезно всѣмъ? Нѣтъ. Слѣдовательно, ты предполагаешь, что то, что полезно одному, бываетъ иногда другому вредно?—Да, я вполне въ этомъ увѣренъ. Въ такомъ случаѣ ты, вѣдь, называешь хорошимъ ничто иное, какъ полезное.—Да.—И такъ полезное есть добро для того, для кого оно полезно“. Отсюда очевидно, что для Сократа только польза и вредъ были тѣмъ единственнымъ критеріемъ, которымъ онъ пользовался при опредѣленіи добра и зла. Но этого мало, по свидѣтельству того же самаго Ксенофонта, Сократъ часто и самымъ опредѣленнымъ образомъ высказывалъ, что полезное и вредное не только суть критеріи для опредѣленія добра и зла, но что полезное и есть

¹⁾ IV, 6. 6. Срв. также Вѣра в Разумъ 1889. т. II. ч. I. стр. 107.

именно добро, а вредное зло. „Добромъ. говорить Сократъ, я называю полезное“, или: „Полезное и есть добро“. Правда, есть и такія изреченія, приписываемыя Сократу, на основаніи которыхъ можно предполагать, что Сократъ разумѣлъ иногда подъ добромъ и нравственно-возвышенное или нравственно-священное само по себѣ. Но это только доказываетъ высказанное нами предположеніе, что въ опредѣленіи основныхъ нравственныхъ началъ Сократъ не возвышался надъ обычнымъ уровнемъ тогдашняго пониманія вообще. По свидѣтельству лицъ, заслуживающихъ полнаго довѣрія (напр. Л. Шмидта) древній грекъ временъ Сократа словомъ „ἀγαθός“ (благій, добрый) обозначалъ а., благородное происхождение, б., все полезное или пригодное и в., нравственно-высокое. Ясно, что въ этомъ отношеніи Сократъ являлся только истолкователемъ господствовавшихъ тогда воззрѣній.

Величайшимъ добромъ, которое цѣннѣе всего, Сократъ называетъ мудрость или знаніе. Есть изреченія, въ которыхъ Сократъ разумѣетъ подъ добромъ лишь понятіе, мыслимое какъ цѣль, а дѣланіе или осуществленіе добра есть только поведеніе человѣка, соответствующее этому понятію, т. е., есть не что иное какъ знаніе (мудрость) въ его практическомъ примѣненіи. Всѣ другія добродѣтели онъ ставитъ въ зависимое отношеніе отъ знанія. По свидѣтельству Ксенофонта (III. 9, 5), сущность вообще всѣхъ добродѣтелей Сократъ полагалъ въ знаніи, ибо, прежде чѣмъ быть добродѣтельнымъ, нужно знать, въ чемъ состоитъ справедливость, мужество, честность и т. д. „Единственная настоящая монета, на которую надобно вымѣнивать все остальное, говорилъ онъ Симміасу, это—мудрость. Ею можно достигнуть всего, имѣть все: мужество, умѣренность, справедливость. Однимъ словомъ, истинная мудрость соединена съ добродѣтью независимо отъ удовольствій, опасеній, огорченій и другихъ страстей... Настоящая добродѣтель заключается въ томъ, чтобы себя очищать ото всѣхъ страстей; а умѣренность, справедливость, мужество и мудрость—вотъ средства очищенія“¹⁾). Мало того, Сократъ считалъ знаніе даже источникомъ добра, какъ умственное невѣжество—источ-

¹⁾ Срв. Федонъ. Философ. бесѣды Платона. Перев. А. Клеванова. Стр. 125—126.

никомъ зла. Кто имѣетъ истинное знаніе, тотъ обладаетъ уже и способностію различенія добра и зла съ тѣмъ, чтобы избирать и совершать первое, отвращаясь отъ послѣдняго и презирая его. Добро, говоритъ Сократъ ¹⁾, несравненно лучше и полезнѣе зла, а потому, если только человѣкъ *знаетъ* его и умѣетъ отличать его отъ зла, онъ всегда охотно будетъ предпочитать его всему другому. Въ виду этого Сократъ не допускалъ даже и возможности того, чтобы человѣкъ понимающій, что—добро и что—зло, знающій, что для него добро полезно, а зло вредно, могъ избрать зло, т. е., то, что для него не только невыгодно, но и вредно. Совершенной испорченности нравственной природы человѣческой Сократъ, повидимому, не признавалъ. Не стыдно ли, спрашивалъ онъ Федона ²⁾, дѣлаться ненавистникомъ людей черезъ то, что, по неопытности вашей и незнанію людей, мы составили себѣ о нихъ ложное понятіе. Тотъ, кто въ нѣкоторой степени обладаетъ знаніемъ человѣческаго сердца, убѣжденъ, что весьма мало есть людей какъ вполне добродѣтельныхъ, такъ и совершенно злыхъ, а что большая часть людей занимаютъ середину между этими двумя крайностями... Если бы предложили награду за злону, то немногіе явились бы на состязаніе“.

Вотъ въ сущности ученіе Сократа о добрѣ и злѣ. Что оно не могло быть удовлетворительнымъ для человѣческаго сознанія,—это понятно само собою. Гдѣ добро понимается *только* какъ полезное или выгодное, а зло—какъ вредное и убыточное, гдѣ за добромъ и зломъ признается *только* относительный, случайный и измѣнчивый, а не абсолютный характеръ, тамъ добро очень легко смѣшивается со зломъ и извращаются всѣ нравственныя понятія: эгоизмъ нерѣдко занимаетъ мѣсто любви, какъ это мы и видимъ въ утилитаризмѣ нашего времени. Этотъ же, хотя и утонченный, эгоизмъ Сократовой морали ясно свидѣтельствуетъ о совершенной невозможности—проводить сравненіе между ученіемъ Христа и ученіемъ Сократа. Христосъ училъ: „любите враговъ вашихъ, добро творите ненавидящимъ васъ“. Сократъ мыслилъ еще слишкомъ по—язычески, чтобы возвыситься до этой богооткровенной исти-

¹⁾ Воспом. III. 9. 4.

²⁾ Срв. Перев. Клеванова стр. 166—167.

ны. Вотъ почему онъ восхвалялъ только того человѣка, который предупреждаетъ враговъ зломъ, а друзей—благодѣяніями¹⁾).

Что въ области нравственной жизни добродѣтель у Сократа отождествляется съ мудростію или знаніемъ и что знаніе именно выставляется причиною того, что человѣкъ избираетъ и совершаетъ добрыя дѣла, а невѣжество называется источникомъ зла,—въ этомъ несомнѣнно—отличительная особенность моралистическаго ученія Сократа; но не подлежитъ никакому сомнѣнію и то, что дѣйствительность слишкомъ часто говорить противъ такого тѣснаго взаимоотношенія между знаніемъ и нравственностію, чтобы можно было удовлетвориться ученіемъ Сократа. Кроме того, каждому очевидно, что добрыя и злыя дѣла человѣка болѣе зависятъ отъ его воли, чѣмъ отъ его познаній. Правда, защитники Сократа обыкновенно указываютъ на то, что подъ мудростію Сократъ разумѣетъ не теоретическое только познаніе, а и знаніе опытное, соединенное съ непоколебимымъ убѣжденіемъ и являющееся такимъ образомъ уже въ видѣ моральной силы; но это значить—оправдывать ученіе Сократа, навязывая ему такія мысли, которыхъ онъ, по крайней мѣрѣ, никогда не высказывалъ съ опредѣленною ясностію.

Послѣ Сократа три ученика его—*Эвклидъ*, *Антисеенъ* и *Аристиппъ*, разошедшись въ пониманіи своего учителя, образовали свои самостоятельныя философскія школы: Эвклидъ *мегарскую* или школу сократиковъ,—Антисеенъ—*циничскую*, Аристиппъ—*киринейскую* или *идоническую*.

Ученіе Эвклида.

Эвклидъ, оставаясь вѣрнымъ нравственному ученію Сократа, не могъ быть вполне удовлетворенъ имъ вслѣдствіе отсутствія чисто метафизическихъ началъ, на которыхъ бы основывалось его ученіе о нравственности. Но Эвклидъ не оставилъ послѣ себя никакого особеннаго или самостоятельнаго міровоззрѣнія. Онъ усвоилъ себѣ пантеистическое міровоззрѣніе элеатовъ и добро объявилъ сущностію всего міроваго бытія, приписавъ ему всѣ тѣ предикаты и опредѣленія, которыя, по Пармениду, принадлежать только *сущему*. По свидѣтельству Діогена Ла-

¹⁾ Ксеноф. Воспом. II, 3, 14.

эрдія, Эвклидъ училъ, что существуетъ лишь одно добро, которое пребываетъ неизмѣннымъ и всегда себѣ равнымъ, что всѣ наши высшія понятія суть только различныя наименованія его, сами по себѣ не имѣющія никакого существеннаго значенія. Что касается зла, то, по ученію Эвклида, оно есть ничто, простое отсутствіе добра, есть нѣчто не сущее.

Такимъ образомъ, какъ и нужно было ожидать, послѣдовательно проведенное ученіе Сократа о добрѣ и злѣ вынудило Эвклида и его учениковъ пожертвовать зломъ въ пользу добра, отрицая его реальность. Міровоззрѣніе мегарской школы вслѣдствіе этого является пантеистическимъ оптимизмомъ со всѣми его недостатками и крайностями. Вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи остался нерѣшеннымъ, ибо въ дѣйствительности зло въ мірѣ не перестало существовать отъ того, что мегарцы назвали его реально не существующимъ. Самый пантеизмъ элеатовъ оказался только механически соединеннымъ съ морализмомъ Сократа и долженъ былъ, какъ увидимъ ниже, превратиться въ дуалистическое міровоззрѣніе Платона, такъ какъ для зла нужно было указать особый источникъ его происхожденія.

Ученіе циниковъ.

Циники въ лицѣ *Антисвена* и *Диогена Симонскаго* ничего не прибавили къ ученію Сократа о добрѣ и злѣ. Усвоивъ односторонне взглядъ Сократа на умѣренность, какъ на источникъ добродѣтельной жизни, они такъ-же односторонне поняли и нерасположеніе Сократа къ метафизическимъ ученіямъ. По свидѣтельству *Диогена Лаэртія* ¹⁾, циники прямо презирали „умозрительную и физическую философію“ и занимались лишь изслѣдованіемъ о нравственности. Но относясь враждебно ко всякому умозрѣнію, они не придавали никакого значенія общимъ понятіямъ, опредѣленію и противоположенію. Вслѣдствіе этого они даже и не могли оказать какого либо содѣйствія въ раскрытіи *понятія* о злѣ, его сущности и происхожденія. Всѣ явленія физическаго міра они, повидимому, считали безразличными или— скорѣе— добрыми, чѣмъ злыми, когда совѣтовали жить *согласно*

¹⁾ De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Ams. 1692. VI. 9. 103.

природѣ и въ природѣ не видѣли ничего гнуснаго и заслуживающаго отвращенія. Ничего не сдѣлали циники и для выясненія понятія о добрѣ и злѣ въ области нравственной жизни, хотя и много любили разсуждать о добродѣтели. До насъ дошло нѣсколько сентенцій, приписываемыхъ циникамъ; но изъ нихъ трудно вывести что либо опредѣленное. Такъ, они называли добромъ *для человека* (т. е., добромъ относительнымъ) все то, что свойственно его природѣ; а все чуждое ей объявляли *зломъ*. „Нѣтъ добра кромѣ добродѣтели, и нѣтъ зла, кромѣ пошлости; что не принадлежитъ ни къ тому, ни къ другому, то для людей совершенно безразлично“. Наибольшимъ *зломъ* циники считали удовольствіе, богатство, роскошь, удобства жизни; въ противоположность этому какъ на добро (очевидно, въ смыслѣ добродѣтели) они указывали на трудъ, умѣренность и воздержаніе; честь отъ людей, по ихъ ученію, зло, презрѣніе отъ нихъ—добро.

Ученіе Аристиппа.

Аристиппъ, основатель киринейской школы, усвоивъ отъ Сократа, а можетъ быть, даже еще отъ софистовъ, отрицательное отношеніе къ до-сократовской метафизикѣ, пошелъ по этому пути далѣе, отрицая возможность для человѣка познанія даже и внѣшней природы. Остались у него нѣкоторые пункты соприкосновенія и съ циниками. Такъ, подобно циникамъ, онъ проповѣдывалъ космополитизмъ, общность жень и дѣтей, отвращеніе къ прогрессу и цивилизаціи, отдалившихъ человѣка отъ природы и естественности, презрѣніе къ общепринятымъ законамъ и правиламъ приличія, отрицаніе бытія Божія и безсмертія человѣческой души и т. п. Но если въ этихъ пунктахъ Аристиппъ былъ еще согласенъ съ циниками, то за то онъ совершенно расходился съ ними во всемъ остальномъ. Циники, какъ мы видѣли, считали удовольствія величайшимъ *зломъ*, а трудовую жизнь—*добромъ*, или, лучше сказать, *благомъ*; Аристиппъ проповѣдывалъ совершенно противоположное. Онъ признавалъ величайшимъ *благомъ* удовольствіе, такъ какъ оно будто бы вполне согласно съ требованіями природы, а *зломъ* считалъ онъ всякаго рода труды и подвиги, если они соединяются съ страданіями и лишеніями, такъ какъ это будто бы

есть уже извращеніе природы. Согласно ученію Сократа, мыслители киринейской школы не полагали существеннаго различія между добромъ и зломъ, а считали эти понятія относительными, случайными и измѣнчивыми, такъ какъ, по ихъ мнѣнію ¹⁾, не существуетъ по природѣ ни справедливаго, ни хорошаго, ни злого: все это признается таковымъ только по общепринятому закону и обычаю. О добрѣ и злѣ, хорошемъ и дурномъ Аристиппъ и его послѣдователи судили вообще съ точки зрѣнія полезности и пріятности. Даже дружбу, которую такъ высоко цѣнили древне-греческій міръ, они причисляли къ добрымъ явленіямъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой другомъ можно пользоваться для личныхъ цѣлей,—для пользы или удовольствія.

Такъ какъ послѣдователи этой философской школы считали наилучшею жизнь соотвѣтствующую требованіямъ природы, то слѣдовало бы предполагать, что въ сужденіи о добрѣ и злѣ они, подобно Эклиду, будутъ склоняться къ оптимизму. Но въ дѣйствительности случилось какъ разъ противоположное. Идонизмъ Аристиппа у *Теодора*, а особенно у *Гегезія* прямо перешелъ въ пессимизмъ ²⁾. Теодоръ училъ, что въ мірѣ больше зла, чѣмъ добра, и что поэтому главнымъ и существеннымъ слѣдуетъ признавать не добро, а зло, скорби, страданія и несчастія. Гегезій пошелъ дальше и сталъ утверждать, что жизнь этого міра наполнена одними скорбями и бѣдствіями. Такая жизнь можетъ казаться благомъ только однимъ глупцамъ; люди разумные напротивъ всегда и охотно предпочтутъ ей совершенное небытіе. Поэтому Гегезій сталъ прямо проповѣдывать самоубійство, и многіе, будучи убѣждены имъ, дѣйствительно оканчивали свою жизнь самоубійствомъ,—что побудило правительство принять соотвѣтствующія мѣры противъ такой неестественной пропаганды. Но пессимизмъ, какъ мы видѣли, не разрѣшаетъ вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи.

Ученіе Платона.

Наиболѣе вѣрнымъ и послѣдовательнымъ ученикомъ Сократа признается, по справедливости, *Платонъ* (429—348 до Р. X.),

¹⁾ Сраа. Diogenis Laërtii De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarum philosophorum. Amst. 1692. II 93. Стр. 134 и слѣд.

²⁾ Сраа. Diog. Laërt. II. 93—95. Стр. 134—136.

основатель особой философской школы такъ называемыхъ *академиковъ*. Къ сожалѣнію, нужно прежде всего замѣтить, что весьма трудно отдѣлить ученіе Платона отъ ученія Сократа, потому что въ своихъ многочисленныхъ діалогахъ Платонъ выводитъ дѣйствующимъ лицомъ Сократа; но когда онъ въ уста этого Сократа влагаетъ собственное ученіе, а когда подлинно-сократовское? Историки философской мысли въ этомъ случаѣ поступаютъ такимъ образомъ. Діалоги Платона они провѣряютъ „Воспоминаніями“ Ксенофонта, и то, что въ обоихъ памятникахъ приписывается Сократу, они называютъ ученіемъ Сократа; остальное въ діалогахъ Платона признается подлиннымъ ученіемъ Платона. Вслѣдствіе этого всѣ діалоги Платона обыкновенно раздѣляются на двѣ группы: сократическіе и конструктивные. Къ послѣднимъ относятся Тимей, Теэтетъ, Филебъ, Республика, Софистъ и др. Къ сожалѣнію, нужно сказать еще, что подлинность нѣкоторыхъ изъ этихъ діалоговъ, напримѣръ, Филеба и Софиста, многіе ученые подвергаютъ сильному сомнѣнію.

Что же такое, по Платону, добро и что такое зло? Собственно говоря, Платонъ точно такъ же не высказываетъ яснаго и опредѣленнаго понятія о добрѣ и злѣ, какъ и его учитель Сократъ. Сократъ, какъ мы видѣли, отождествлялъ добро съ благомъ, называлъ добромъ то, что составляетъ наивысшій и послѣдній предметъ человѣческаго стремленія, и что доставляетъ людямъ блаженство. Въ *Филебѣ* Платонъ также проводитъ ту мысль, что подъ добромъ слѣдуетъ разумѣть то, что составляетъ цѣль человѣческой жизни и дѣятельности, чего всѣ желаютъ, что, слѣдовательно, людямъ представляется какъ наивысшее благо. Въ болѣе частныхъ опредѣленіяхъ понятія добра Платонъ близко сходится съ другимъ ученикомъ Сократа, — Эвклидомъ, который объявилъ добро основнымъ началомъ всякаго реальнаго бытія. Идея добра, по Платону, есть первоначальная и наивысшая изъ всѣхъ идей. Какъ въ видимомъ мірѣ солнце производитъ вмѣстѣ жизнь и познаніе, какъ оно освѣщаетъ глазъ и чрезъ то дѣлаетъ видимыми всѣ вещи, а вмѣстѣ съ тѣмъ является и истинною причиною всякаго произрастанія, такъ въ мірѣ сверхчувственномъ *добро является источникомъ бытія* и знанія, познаваемости и познанія; и какъ

солнце выше свѣта и глаза, такъ добро выше бытія и знанія ¹⁾. Ясно, что съ этой точки зрѣнія добро становится уже не только предметомъ человѣческаго стремленія, но и послѣднею цѣлю всей міровой жизни, тѣмъ образцомъ, который созерцаетъ божественный разумъ и которымъ онъ руководствовался при образованіи и устроеніи міра.

Но добро, по Платону, нельзя мыслить выше божества,—ибо въ такомъ случаѣ оно было бы причиною самого божества, что противорѣчило бы понятію божества; нельзя мыслить его и рядомъ съ божествомъ, ибо чрезъ это само божество мыслилось бы какъ нѣчто ограниченное и даже совершенно излишнее, такъ какъ добро само по себѣ есть бытіе реальное и субстанціальное, дѣйствующая причина всего дѣйствительно существующаго; наконецъ, по Платону, нельзя мыслить добро и ниже божества, какъ его твореніе, потому что въ такомъ случаѣ добро не могло бы быть абсолютнымъ началомъ всего дѣйствительно существующаго, послѣднею цѣлю міра. Такимъ образомъ, остается признать только одно,—что добро Платономъ отождествляется съ самимъ божествомъ. И дѣйствительно, въ діалогахъ Платона есть мѣста, которыя вполнѣ подтверждаютъ это предположеніе. Такъ,—въ *Филебѣ* ²⁾ прямо говорится, что божественный разумъ есть не что иное, какъ добро. Въ *Республикѣ* ³⁾ идеею добра называется то, что сообщаетъ вещамъ бытіе, познающему разуму—способность познанія, т. е., причина всего истиннаго и прекраснаго, первоисточникъ свѣта, дѣйствительности и разума. Въ діалогъ „*Тимей*“ ⁴⁾ всѣ эти черты переносятся уже на Деміурга или мірообразователя, т. е. на само божество. „Пожелавъ, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, Богъ такимъ-то образомъ все подлежащее зрѣнію, что засталъ не въ состояніи покоя, а въ нестройномъ и беспорядочномъ движеніи, изъ беспорядка привелъ въ порядокъ, полагая, что послѣдній во всякомъ случаѣ лучше перваго“. Кромѣ того, если бы у Платона идея доб-

¹⁾ Срв. Zeller's Die Philosophie der Griechen. 2-ter Theil, 1-te Abth. 1874. Стр. 591—592.

²⁾ 22, с.

³⁾ Πολιτεία βιβλ. Ζ. 517. b. Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Parisiis, MDCCCLXXXIII, Vol. II. Стр. 125.

⁴⁾ Platonis opera. Τιμαίος. 29—d—30a. Стр. 204—205.

ра не была отождествлена съ самимъ божествомъ, то невозможно было бы понять, какимъ образомъ эта идея могла бы перейти въ явленія феноменальнаго міра, какъ основаніе всего реально существующаго, потому что идеямъ самимъ по себѣ, а въ томъ числѣ и идеѣ добра, Платонъ не приписываетъ никакого движущаго принципа, который могъ бы служить побужденіемъ для ихъ перехода изъ сверхчувственнаго бытія въ феноменальное. Далѣе,—принципъ высшаго единства бытія Платонъ называетъ безразлично то добромъ, то божествомъ. Наконецъ, что Платонъ дѣйствительно отождествлялъ добро съ божествомъ, видно и изъ свидѣтельства древне-греческихъ мыслителей, по которымъ племянникъ Платона *Спевзиппъ* тѣмъ именно и уклонился въ своемъ ученіи отъ своего знаменитаго дяди и учителя, что добро онъ отличалъ отъ божественнаго разума. И такъ, опредѣляя наивысшее бытіе какъ добро и какъ цѣлеполагающій разумъ, Платонъ понимаетъ его прямо какъ божество или разумный творческій принципъ, открывающійся въ мірѣ явленій: поелику Богъ добръ, Онъ образовалъ этотъ міръ ¹⁾.—Еще болѣе затрудненій встрѣчается при опредѣленіи того, что Платонъ понималъ подъ *зломъ*, потому что въ этомъ отношеніи онъ нерѣдко становится въ противорѣчіе съ самимъ собою и часто даже какъ бы совершенно отказывается отъ тѣхъ взглядовъ, которые имъ были высказаны въ его болѣе раннихъ твореніяхъ. Впрочемъ, говоря вообще, *зломъ* Платонъ называетъ все то, что противоположно добру и является его отрицаніемъ; но что такое зло само по себѣ, на это Платонъ не даетъ ни какого яснаго и опредѣленнаго отвѣта, какъ не опредѣляетъ онъ ясно и понятія добра, хотя онъ чаще всего въ своихъ разсужденіяхъ возвращается къ вопросу о томъ, что такое зло и что такое добро. Но само собою очевидно, что если зло есть противоположность добра, то оно должно проистекать изъ совершенно иного источника, чѣмъ изъ какого происходитъ добро. Божество, какъ абсолютное добро, есть первоисточникъ всего добраго въ мірѣ. Деміургъ,—читаемъ мы въ „*Тимей*“ ²⁾, добръ, и желалъ, чтобы все было по возмож-

¹⁾ Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Pars. I. Parisiis. MDCCCXLVI. Teuaios. 29. e. 15, стр. 205.

²⁾ См. выше.

ности подобно ему. Но этого однако же не случилось. Въ мірѣ господствуетъ зло и притомъ—почти въ неопредѣлимыхъ границахъ. Откуда же оно произошло и кто долженъ быть названъ его виновникомъ?

Платонъ твердо стоитъ на томъ, что Богъ не виновникъ зла, господствующаго въ мірѣ. Въ этомъ отношеніи весьма замѣчательно мѣсто въ его „Республикѣ“, представляющее бесѣду Сократа съ Адимантомъ ¹⁾ „Богъ не благъ ли поистинѣ? Стало бытъ, не должно ли такъ и говорить о Немъ?—Какъ же.—А изъ благъ, ужь конечно, ни которое не вредно? Не правда ли?—Мнѣ кажется, нѣтъ.—Такъ невредное вредитъ ли?—Никакъ. Но что не вредитъ, то дѣлаетъ ли какое нибудь зло?—Тоже нѣтъ.—А что не дѣлаетъ ни какого зла, то можетъ ли быть причиною чего нибудь злаго?—Какъ можно?—Такъ что же? значить добро полезно?—Да.—Стало бытъ, оно—причина доброй дѣятельности?—Да.—Поэтому добро есть причина ни какъ не всего, но что бываетъ хорошо, того она причина, а что худо того не причина.—Безъ сомнѣнія, сказалъ онъ (Адимантъ). Слѣдовательно и Богъ, заключилъ я (Сократъ—Платонъ), поколику Онъ благъ, не можетъ быть причиною всего, какъ многіе говорятъ: но нѣсколькихъ дѣлъ человѣческихъ Онъ—причина, а большей части ихъ—не причина; потому что у насъ гораздо менѣе добра, чѣмъ зла. И такъ какъ нельзя предполагать никакой другой причины добра (кромѣ Бога): то надобно искать какихъ нибудь другихъ причинъ зла, а не Бога“. Далѣе,—Платонъ обличаетъ Гомера за то, что онъ представляетъ Зевса посылающимъ добро и счастье однимъ людямъ, горе, злую нужду и бѣдствія другимъ, равно какъ находитъ не заслуживающимъ похвалы и того, кто говоритъ, будто Афина и Зевсъ заставили Пандара поступить вопреки клятвѣ и возліянію, будто бы боги враждуютъ между собою или дѣлаютъ зло людямъ. Наконецъ,—говоритъ Платонъ (устаами Сократа) „кто пишетъ трагедію и помѣщаетъ въ ней такіе ямбы, каковы о бѣдствіяхъ Ніобы, или Пелопи-

¹⁾ Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Parisiis vol. secundum. *Πολιτεία* βιβλ. β. 379. 30—45, стр. 37. Срв. русскій переводъ проф. Карпова „Политика“ кн. 2-я, стр. 380—383; а также Вѣра и Разумъ 1889. т. II, ч. I. стр. 380—382.

дѣла, о дѣлахъ троянскихъ, или тому подобныя: тотъ либо не долженъ называть ихъ дѣлами Божиими, либо когда называетъ ихъ Божиими,—обязанъ изобрѣтать такія мысли, какихъ мы нынѣ требуемъ, и говорить, что Богъ производитъ справедливое и доброе, и что тѣмъ людямъ, полезно было наказаніе. Положимъ, что въ состояніи наказанія они несчастны: но по-этому неудобно говорить, будто дѣлаетъ это Богъ. Напротивъ, — пусть онъ утверждаетъ, что злые несчастны, поколику заслужили наказаніе, и что, подвергаясь наказанію, они получаютъ отъ Бога пользу. А называть Бога добраго причиною золь для кого бы то ни было,—этому надобно противиться всѣми силами... Богъ не есть причина всего, а только причина добра“.

Тѣмъ не мевѣ, хотя Богъ и не есть виновникъ зла, господствующаго въ мірѣ, зло, по ученію Платона, не есть нѣчто случайное и скоропреходящее, но субстанціальное и постоянное. Богъ въ своей благодати не могъ ничего создать дурного, но не въ состояніи былъ предотвратить существованіе зла. Такъ какъ Богъ есть существо благое и такъ какъ зло несомнѣнно существуетъ, то оно должно существовать независимо отъ него, а слѣдовательно, оно должно существовать и вѣчно. Такое ученіе у Платона послѣдовательно вытекало изъ того логическаго принципа, что такъ какъ существуетъ добро, то необходимо должна существовать и противоположность добра, т. е. зло ¹⁾. „Невозможно,—говорить у Платона Сакратъ *Тестету*, чтобы зло совершенно исчезло, ибо всегда должно существовать нѣчто, что противоположно добру“. Такимъ образомъ, у Платона, какъ и у Зороастра, добро поставляется въ нѣкоторую зависимость отъ зла, безъ котораго оно потеряло бы всякій смыслъ и не имѣло бы никакого значенія.

Но если зло не есть нѣчто случайное, и если оно не можетъ проистекать изъ одного первоисточника съ добромъ, какъ ему противоположное, то чѣмъ же и какъ слѣдуетъ объяснять его происхожденіе и распространеніе въ мірѣ? Въ своихъ первоначальныхъ философскихъ діалогахъ, въ которыхъ еще явно замѣтны слѣды вліянія Сократа, Платонъ высказываетъ мнѣніе, что такъ называемое нравственное зло имѣетъ свое осно-

1) Срв. Дж. Г. Льюисъ, *Исторія философіи*. Слб. 1892. Стр. 216.

ваніе въ *умственномъ неспожестѣ* людей. Впрочемъ, въ послѣдствіи онъ отказался отъ этого мнѣнія и сталъ искать болѣе вѣрваго пути къ опредѣленію источника, изъ котораго протекаетъ зло, господствующее въ мірѣ. Аристотель прямо утверждаетъ ¹⁾, что причиною зла Платонъ считалъ *матерію* ²⁾. Это мнѣніе Аристотеля въполнѣ подтверждается и нѣкоторыми изреченіями въ діалогахъ Платона. Такъ какъ зло, читаемъ мы въ *Тестетъ* ³⁾, не можетъ существовать среди боговъ, то роковымъ образомъ оно обнимаетъ смертную природу и нашу землю. „Земное существованіе не можетъ быть свободно отъ зла“. Также и въ *Тимей* ⁴⁾ Платонъ ясно проводитъ ту мысль, что болѣзни души, т. е. грѣхи и злодѣянія происходятъ не отъ чего другого, какъ отъ ограниченности свойствъ нашего тѣла. По разсужденію Платона, вложенному по обыкновенію, въ уста Сократа, въ его *Республикѣ* ⁵⁾ мы, какъ плѣнники, живемъ въ мрачной пещерѣ... Тѣло является какъ бы узаміи и темницею для души, могилою для ея высшей жизни. Оно есть зло само по себѣ и основаніе для всякаго зла вообще, ибо хотя зло и рождается прежде всего въ душѣ и есть ея собственное дѣло... тѣмъ не менѣе она не имѣла бы никакого влеченія и повода къ злу, если бы сама не находилась въ тѣлѣ. Въ діалогъ „*Федонъ*“ ⁶⁾ Платонъ влагаетъ въ уста Сократа слѣдующее разсужденіе: „Тѣло воздвигаетъ намъ тысячи препятствій вслѣдствіе самой необходимости о немъ заботиться; притомъ болѣзни, которыя съ нами случаются, останавливаютъ наши изысканія. Это не все; тѣло волнуетъ душу любовью, желаніемъ, опасеніемъ, наполняетъ ее тысячами обманчивыхъ и несбыточныхъ мечтаній; такимъ образомъ справедливо мнѣ-

¹⁾ *Metaph. I. b. Phys. 9. 192. a. 14;* Срв. Целлера *Die Philos. d. Griech.* стр. 645; а также Вѣра и Разумъ. 1887 г. II. ч. 2. Стр. 106.

²⁾ „Тѣ, которые говорятъ, что Платонъ считалъ зло присущимъ матеріи, — въ сущности правы, хотя они и выражаются неопредѣленно. Матерія есть та великая Необходимость, которую преобразовалъ Разумъ. Но именно потому, что матерія есть Необходимость и лишена Разума, она есть зло, ибо только отъ разума можетъ исходить добро“. Льюисъ, *Исторія философіи*. Спб. 1892. Стр. 216—217.

³⁾ 176. а.

⁴⁾ 86. b.—87. b.

⁵⁾ *Platonis opera ex recensione C. E. Ch. Schneideri. Vol. II. Πολιτεία. βιβλ. VII. 514.—Стр. 123—124.*

⁶⁾ Рус. перев. А. Клеванова. Стр. 120.

ніе, что человѣку съ нимъ невозможно ни на минуту оставаться вѣрнымъ правиламъ мудрости. Что причиною раздоровъ, сраженій, войнъ, какъ не тѣло и его страсти? По истинѣ всѣ войны развѣ не имѣютъ основаніемъ желаніе человѣка обратъ богатства? А. собирать ихъ учить насъ тѣло, такъ какъ посредствомъ ихъ мы въ состояніи удовлетворять нуждамъ и прихотямъ его“...

Но какимъ образомъ и почему тѣло или матерія могутъ быть признаны первоисточникомъ всякаго зла въ мірѣ? Откуда зло могло явиться въ самой матеріи? На этотъ вопросъ въ сочиненіяхъ Платона, принадлежащихъ къ раннему періоду его философской дѣятельности, мы не находимъ прямого отвѣта; а между прочимъ, такого отвѣта, повидимому, искали уже и ближайшіе послѣдователи Платона. Въ *Федръ* ¹⁾ Платонъ излагаетъ свое ученіе о довременномъ паденіи душъ. По его мнѣнію, въ человѣческія тѣла могутъ входить только тѣ души, которыя еще въ довременномъ первосостояніи созерцали вѣчныя идеи, но затѣмъ пали, исказивъ или даже забывъ то, что они созерцали. Такимъ образомъ каждый человѣкъ уже рождается падшимъ и съ способностію къ злу, съ предопредѣленіемъ ко грѣху и съ склонностію къ преступленіямъ. Конечно, это мнѣніе нужно назвать скорѣе пустою фантазмагорією, чѣмъ серіознымъ рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи зла, господствующаго въ мірѣ.

Въ одномъ изъ позднѣйшихъ своихъ діалоговъ, который извѣстенъ подъ именемъ „Законовъ“ ²⁾ и который имѣетъ видъ какъ-бы измѣненнаго діалога *О Республикѣ*, Платонъ старается разрѣшить иначе этотъ роковой вопросъ. Онъ признаетъ двѣ міровыхъ души—добрую и злую, и такъ какъ для всякой дѣятельности, по его мнѣнію, начало находится въ душѣ, то злыя и дурныя дѣйствія должны быть приписываемы злой душѣ міра, а добрыя и хорошія—доброй. Ученые новѣйшаго времени (*Турризъ, Фризъ, Риттеръ, Штейнмартъ, Штальбаумъ, Целлеръ* и др.) сильно сомнѣваются въ подлинности этого ученія, такъ какъ оно противорѣчитъ всему предшествовавшему міровоззрѣнію Платона и даже духу его. „Трудно

¹⁾ 248. с. 250. а.

²⁾ *Platonis opera* Vol. II. Стр. 263—501.

повять, говорить, на примѣръ, *Целлеръ*¹⁾, какимъ образомъ злая душа міра можетъ мириться съ такою системою, какъ система Платона. Гдѣ она могла бы явиться въ этой системѣ? Должна-ли она произойти изъ идеи, изъ связи которой съ пространственностію Тимей производитъ свою міровую душу? Но тогда она не могла бы быть злою, не могла бы находиться въ борьбѣ съ божественною душою цѣлаго. Или она присуща матеріи первоначально (какъ того хотятъ *Теннеманъ Plat, III, 175, Мартинъ и Ибергеръ*)? Но матерія, какъ таковая, существуетъ безъ движущей силы, или напротивъ, она совѣмъ не существуетъ, только идея есть нѣчто реальное. Или наконецъ, сама по себѣ добрая душа міра впоследствии должна была стать злою (*Штаммбаумъ* стр. 643)? Представленіе Платона, очевидно, не таково, ибо въ *законахъ* онъ говоритъ о двухъ душахъ, доброй и злой, стоящихъ рядомъ, а не о двухъ состояніяхъ одной и той же души, слѣдующихъ другъ за другомъ. Но какъ вообще душа цѣлаго, божественное во всемъ происшедшемъ, источникъ всякаго разума и порядка, могла бы оказаться невѣрною своей природѣ и назначенію? Чтобы уничтожить это явное противорѣчіе въ системѣ Платона, нѣкоторые новѣйшіе изслѣдователи развитія философской мысли старались доказать, что хотя въ *Законахъ* Платонъ и говоритъ о злой душѣ рядомъ съ доброю, но эту злую душу онъ будто-бы относитъ не ко всему міру, а только къ злу въ человѣкѣ; другіе утверждали, что хотя авторъ *Законовъ* и говоритъ дѣйствительно о злой душѣ міра, но что онъ будто-бы самъ не признавалъ ея, а высказалъ какое-то случайное мнѣніе, которое, при дальнѣйшемъ изслѣдованіи, должно было само собою утратить всякое серьезное значеніе (*Риттеръ, Брандисъ, Штаммбаумъ, Штейнмартъ* и др.). Но эти попытки оправдать ученіе Платона о злой душѣ міра не имѣютъ никакого научнаго значенія, такъ какъ онъ противорѣчатъ яснымъ словамъ самаго Платона.

Впрочемъ, для насъ не настолько важенъ вопросъ о подлинности приведеннаго мѣста изъ *Законовъ* Платона, чтобы на

¹⁾ Die philosophie der Griechen. 2-ter Theil, 1-te Abth. Стр. 828. Подстрочное прилѣчаніе.

немъ долго останавливать свое вниманіе. Если Платонъ дѣйствительно училъ о злой душѣ міра, какъ объ источникѣ зла, тогда таковымъ источникомъ не можетъ быть признаваема матерія, какъ училъ этому Платонъ уже въ *Тестетъ*, и наоборотъ. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ мы, очевидно, имѣемъ дѣло съ мировоззрѣніемъ дуалистическимъ, которое раздѣляетъ и всѣ недостатки дуализма. Но если недостатки такого дуалистическаго мировоззрѣнія, какъ Зороастрово, могутъ быть замѣтными только для людей, способныхъ къ отвлеченному мышленію; то несостоятельность дуалистическаго мировоззрѣнія Платона очевидна для каждого, такъ какъ непосредственный опытъ ясно свидѣтельствуетъ намъ, что матерія сама по себѣ безразлична, а потому не можетъ быть источникомъ ни добра, ни зла.

Кромѣ того, въ ученіи Платона о злѣ бросается въ глаза и другое противорѣчіе. Платонъ вѣруетъ въ прогрессъ и возможность нравственнаго усовершенствованія человѣчества; поэтому люди должны бороться со зломъ и убѣгать отъ него, стараясь достигнуть жилища боговъ, т. е. уподобляясь боже-ству, которое есть абсолютное добро и въ которомъ нѣтъ и тѣни несправедливости. Но если зло не имѣетъ случайнаго характера, а составляетъ область самостоятельную, совершенно независимую отъ источника добра, если оно есть бытіе субстанціальное и необходимое; то какимъ же образомъ люди могутъ вести борьбу съ нимъ съ цѣлію уничтожить его? Какъ можно избѣжать того, что должно быть необходимо?

Въ виду сказаннаго неудивительно, что ученіе Платона не могло удовлетворить даже *Спевзиппа*, ближайшаго ученика и племянника Платона, которому, умирая, Платонъ поручилъ руководительство своей философской школы. Спевзиппъ находилъ невозможнымъ ставить добро вначалѣ какъ основаніе всякаго бытія, утверждая, что оно напротивъ должно быть только цѣлію бытія, какъ конецъ его, и что всѣ отдѣльныя существа только путемъ постепеннаго развитія могутъ достигать до этой цѣли, какъ своего совершенства.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1897 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаться въ 1897 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСЕВА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи; при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ Конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гяляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890 г., и по 9 р. за 1891, 1892, 1893 и 1894 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 65 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современныя софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львовомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Планкто, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Вл. Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1897 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Піснѣи вообѣмъ.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей Т. Паллогъ.

С Л О В О

НА НОВЫЙ ГОДЪ *)

*Благодать вамъ и миръ отъ Бога
Отца нашего и Господа Иисуса
Христа (Римл. I. 7).*

Издавна вошло въ обыкновеніе между людьми привѣтствовать другъ друга съ наступленіемъ новаго года, высказывая при этомъ различнаго рода взаимныя благожеланія. Въ большинствѣ случаевъ благожеланія эти имѣютъ предметомъ своимъ счастье: „съ новымъ годомъ, съ новымъ счастьемъ!“—такое обычное выраженіе новолѣтнаго поздравленія. Видно отсюда, что человѣчество не удовлетворяется настоящимъ, жаждетъ чего-то лучшаго, болѣе совершеннаго, такъ что каждый, желая счастья другому, и самъ въ свою очередь ожидаетъ отъ него того же. Это стремленіе къ лучшему, а отсюда и желанія лучшаго не противны сами по себѣ и взгляду Церкви на жизнь человѣческую, какъ на время совершенствованія человѣка и приготовленія его къ жизни вѣчной. Начиная новое лѣто общественнымъ моленіемъ о ниспосланіи благъ человѣку, Св. Церковь тѣмъ самымъ выражаетъ мысль, что и она желаетъ благъ вѣрнымъ чадамъ своимъ въ наступающее новолѣтіе и какъ бы приходитъ на помощь человѣческому стремленію къ счастью, понимая его въ истинномъ смыслѣ. А посему умѣстно и намъ отъ лица Церкви выразить въ первый день новаго года благожеланіе, которое бы соотвѣтствовало такъ ожидаемому каждымъ пожеланію счастья. Таковымъ и будетъ обычное Апостольское

*) Провзнесено въ Харьковскомъ Каѳедральномъ соборѣ.

привѣтствіе: *благодать вамъ и миръ отъ Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа.*

Въ приведенномъ Апостольскомъ привѣтствіи высказывается пожеланіе того, что именно необходимо человѣку для счастливой жизни, счастливой, конечно, въ относительномъ смыслѣ, ибо полнаго счастья на землѣ быть не можеть: его мѣсто лишь *на небесахъ*, гдѣ будетъ *наше истинное житіе* (Филип. III, 20). Благодатный миръ съ Богомъ, съ людьми и самимъ собою—вотъ источникъ временнаго счастья на землѣ и залогъ вѣчнаго блаженства на небесахъ! А потому этотъ благодатный миръ и долженъ быть болѣе всего вождельнымъ для каждого человѣка.

Что счастье человѣка обусловливается внутреннимъ миромъ его съ Богомъ, ближними и самимъ собою, въ этомъ насъ убѣждаетъ и Слово Божіе, и свидѣтельство богомудрыхъ мужей и собственный опытъ. Прежде всего, созданный для вѣчнаго блаженства, человѣкъ, вслѣдствіе грѣхопаденія, лишился его; воспоминаніе о потерянномъ блаженствѣ и сравненіе его съ внѣрайскимъ состояніемъ, полнымъ всякаго рода бѣдствій и лишеній, дало возможность человѣку понять, въ чемъ состоитъ истинное счастье, и породило въ немъ неискоренимое стремленіе къ возвращенію потеряннаго хотя отчасти и здѣсь на землѣ. Но какъ же возможно это возвращеніе? Оно возможно только подъ условіемъ примиренія съ Богомъ. Примиреніе сіе совершилъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, Своими страданіями удовлетворивъ правдѣ Божіей, оскорбленной неповиновеніемъ человѣка, а потому Апостолъ и говоритъ, что *Онъ есть миръ нашъ* (Еф. II. 14), возвратившій намъ предназначенное для насъ блажанство, которое мы можемъ предвкушать и отчасти испытывать и въ своемъ временномъ существованіи. Слѣдовательно, миръ съ Богомъ есть первое условіе достиженія нами счастья.

Далѣе, главнымъ врагомъ человѣка въ жизни, главнымъ источникомъ всѣхъ его несчастій является самъ человѣкъ, его собственныя страсти, которыя, развиваясь въ немъ, служатъ для него истинными мучителями, терзають его душу, изнуряють тѣло и разстраивають здоровье. Съ другой же стороны, тѣ же страсти, какъ напр. гордость, честолюбіе, зависть, ненависть,

скудость и др., дѣлають челоуѣка нетерпимымъ членомъ общества и наживають ему множество враговъ. Отсюда внутри челоуѣка—вѣчногрызущій червь, во внѣ же—вражда, вызывающая и душевную бурю, утишить которой ничто внѣшнее не можетъ. Посему-то, изнуренный душевными терзаніями Псалмопѣвецъ Давидъ и вопіетъ къ Богу: *мѣсть мира въ костехъ моихъ отъ лица грѣхъ моихъ* (Пс. XXXVII, 4). Поэтому же часто мы видимъ, что челоуѣкъ, обладающій едва-ли не всѣми мірскими благами—и богатствомъ, и славою, и почестями—и съ челоуѣческой точки зрѣнія обезпечившій свое счастье на землѣ, на самомъ дѣлѣ является несчастнѣе бѣдняка, у котораго едва достигають средствъ для пропитанія. Постоянная борьба страстей и помысловъ, то оправдывающихъ, то осуждающихъ одни и тѣ же дѣйствія (Еф. VI. 12; Римл. VII. 18—24 и др.), не даетъ челоуѣку душевнаго мира и не позволяетъ ему спокойно пользоваться пріобрѣтенными благами міра сего: *мѣсть мира въ костехъ моихъ*^а, долженъ сказать таковой. А вѣтъ мира,—нѣтъ и счастья.

Кромѣ того, челоуѣкъ подверженъ постоянному вліянію отовнѣ, вліянію, требующему непрерывной борьбы, которая непосильна одному естественному челоуѣку. „Зло міра, скажемъ словами мудраго учителя нашей церкви Россійской,—нападаетъ на насъ съ оружіемъ скорбей и страданій, дабы низложить насъ уныніемъ и отчаяніемъ; блага міра окружають насъ, дабы взять въ плѣнъ коварствомъ похоти; подъ ногами того, кто болѣе старается примѣчать и обходить преткновенія, болѣе открывается соблазновъ, такъ что весь подвигъ естественной добродѣтели состоитъ почти только въ дознаніи превозмогающаго порока“ (собр. соч. Филарета, Митр. М. т. II. стр. 5). Что же другое можетъ сказать челоуѣкъ, находясь подъ такимъ вліяніемъ окружающаго, какъ не тѣ же слова: *мѣсть мира въ костехъ моихъ*? И какъ тутъ быть счастью?

О, какъ жестоко ошибается челоуѣческое лжемудріе, полагая главнымъ основаніемъ людского счастья полное матеріальное довольство! Какъ недалновидна челоуѣческая наука, употребляющая всѣ свои средства къ умноженію лишь земныхъ

благъ и къ облегченію и ускоренію ихъ приобрѣтенія! Не утолитъ она нашей жажды счастья! Исторія намъ показываетъ, что такъ называемая „цивилизациа“, имѣвшая цѣлю обезпечить человѣческое счастье, но полагавшая его именно въ блескъ и роскоши, на самомъ дѣлѣ приводила народы къ нравственному разложенію и окончательному паденію, т. е. къ полному несчастію. А что мы слышимъ отъ ветхозавѣтнаго мудреца, окруженнаго славою, почестями и всѣми благами земли? *Суета суетъ и всяческая суета* (Еккл. I. 2), говоритъ онъ. Но кого же другого, какъ не его, надлежало бы назвать счастливымъ, понимая счастье такъ, какъ понимаетъ его человѣческая мудрость?

Нѣтъ, счастье внутри насъ и не зависитъ отъ нашего внѣшняго положенія въ мірѣ. Господь нашъ Іисусъ Христосъ, непрестанно промыслиющій о нашемъ счастьи, научая насъ, къ чему мы должны стремиться, говоритъ: *ищите прежде царствія Божія и правды ея* (Мѣ. VI. 33); а св. Апостоль объясняетъ, что царство сіе *нсть брашно и питіе, но правда и миръ и радость о Дусѣ Святѣ* (Рим. XIV. 17), т. е. мирное и радостное состояніе нашей души, какъ слѣдствіе прикосновенія къ ней благодати Св. Духа и ея внутренняго благоустроенія, или иначе тотъ же возжелѣнный миръ, который заповѣдалъ Спаситель Своимъ послѣдователямъ, сказавши Апостоламъ: *миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ* (Іоан. XIV, 27).

Но какимъ же образомъ можемъ мы достигнуть этого возжелѣннаго мира? Конечно, естественный человѣкъ, самъ по себѣ, достигнуть его не можетъ: состояніе душевнаго мира есть благодатное состояніе, почему въ апостольскомъ прѣствіи благодать и миръ соединяются между собою: миръ есть дѣйствіе благодати. Если же Спаситель говоритъ: *миръ Мой даю вамъ*,—и если, по Апостолу, *Той есть миръ нашъ*, то слѣдовательно, Онъ и есть податель сего мира душамъ нашимъ. Это даетъ намъ понять Апостоль, желая христіанамъ благодати и мира именно отъ Бога Отца и Господа Іисуса Христа. А потому истинная *вѣра* въ Него и *есть побѣда, побѣжда-*

ющая миръ (I Иоан. V: 4), т. е. вѣрное средство для пріобрѣтенія мира нашего съ Богомъ, людьми и собою. Правая, т. е. дѣятельная вѣра въ Господа усыновляетъ насъ Богу и даетъ намъ право на полученіе Царства Божія, а затѣмъ она же указываетъ путь къ Царствію Божію и даетъ средства для его достиженія даже еще на землѣ. Святая вѣра Христова требуетъ отъ человѣка прежде всего подавлять и уничтожать въ себѣ страсти: *уже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми* (Гал. V, 24). Этимъ самымъ указывается путь, какимъ человѣкъ можетъ освободиться отъ главнѣйшаго источника своихъ бѣдъ и несчастій. А св. Церковь, какъ чадолюбивая мать, предлагаетъ намъ и средства къ этому въ такъ называемыхъ церковныхъ заповѣдяхъ, какъ напр. правлахъ о постахъ, молитвенныхъ бдѣніяхъ и т. п., благодаря которымъ духъ пріобрѣтаетъ господство надъ плотію, безпрепятственно стремится къ Богу, а душа дѣлается доступною благодати Божіей. Вотъ тутъ-то и вселяется въ душѣ человѣка тотъ благодатный миръ, который недоступенъ для людей, водящихся страстями. Вмѣстѣ съ этимъ таже коснувшаяся души благодать Господа вселяетъ въ сердце человѣка любовь къ Богу и любовь къ ближнимъ, замѣняя послѣдними уничтоженныя страсти.

Тогда уже ничто не можетъ возмутить внутренняго мира и удовольствія въ душѣ христіанина. Если онъ обладаетъ земными благами (ибо и они могутъ прилагаться ищущему прежде всего Царствія Божія), то это обладаніе не будетъ для него орудіемъ возмущенія его мира: въ богатствѣ онъ усматриваетъ лишь даръ Божій, средство для благотворенія ближнимъ и для спасенія своей души. Помня слова Псалмопѣвца: *богатство аще течетъ, не прилагайте сердца* (Пс. 61. 11),—христіанинъ не увлекается умноженіемъ земныхъ благъ и не плѣняется ими, а потому и теряя ихъ, если бы это случилось, не чувствуетъ потери и не скорбитъ: *Господь даде, скажетъ онъ съ праведнымъ Іовомъ,—Господь отъятъ... буди имя Господне благословенно во всяки* (Іов. I. 21). Если Господь посѣщаетъ его различнаго рода бѣдствіями и иску-

шеніями, то опять, внимая словамъ Апостола—*его же любитъ Господь, наказуетъ* (Евр. XII 6),—истинно-вѣрующій и всецѣло преданный Промыслу Божію радуется въ страданіяхъ своихъ, видя въ нихъ лишь свидѣтельство любви Божіей къ нему и орудіе Божіе для его нравственнаго совершенствованія (1 Петр. I. 6—7). Не дойдетъ онъ никогда до отчаянія, ибо увѣренъ, что Господь не попуститъ его искустись болѣе, нежели онъ можетъ понести (1 Кор. X. 13). А потому среди истинно-вѣрующихъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть такихъ печальныхъ явленій, какъ напр. различнаго рода самоубійства, къ прискорбію такъ часто повторяющіяся среди современныхъ поколѣній и свидѣтельствующія или объ утратѣ благодатнаго мира, или же о совершенномъ невѣдѣніи онаго.

Наконецъ, если въ своей жизни и дѣятельности, направленной на пользу ближнихъ, вѣрующій человѣкъ встрѣчаетъ зависть, злобу, ненависть и даже притѣсненія и гоненія, то опять такое отношеніе къ его благимъ намѣреніямъ не возбудитъ въ немъ раздраженія: ибо *любовь*, которую исполнено его сердце, *все терпитъ, не раздражается, не мыслитъ зла* (1 Кор. XIII. 4—8), *прощаетъ врагамъ, молится за нихъ и воздастъ имъ добромъ за зло* (Мѡ. V, 44). Однимъ словомъ, чтобы ни случилось съ вѣрующимъ человѣкомъ, въ какомъ бы положеніи онъ ни оказался, душевный миръ не исчезнетъ въ немъ и даже не нарушится: онъ всегда доволенъ своимъ жребіемъ.

Какъ же иначе назвать такое состояніе человѣка, какъ не счастіемъ? Да, въ этомъ именно благодатномъ душевномъ мирѣ среди всѣхъ жизненныхъ обстоятельствъ и состоитъ возможное для насъ на землѣ счастье! Посему Спаситель нашъ, вѣдущій лучше всякаго мудреца, чего недостаетъ человѣку для его счастья, Самъ всегда преподавалъ желаніе и благословеніе мира и заповѣдалъ тоже Своимъ ученикамъ; а затѣмъ Апостолы всякое свое посланіе къ христіанамъ начинали и заканчивали этимъ же самымъ пожеланіемъ мира отъ Господа.

Итакъ, братіе, *возлюбимъ миръ* (Рим. XIV, 19) и отъ всего сердца нашего пожелаемъ его другъ другу! Да будетъ наступающее новолѣтіе временемъ ниспосланія благодатнаго воз-

дегѣннаго мира тѣмъ, у кого его совсѣмъ еще нѣтъ, а также
временемъ развитія и укрѣпленія его для тѣхъ, которыхъ уже
хотя отчасти посѣтило Царствіе Божіе! Съ вѣрою въ Господа
Исуса Христа и любовію къ Нему соединимъ сознаніе соб-
ственного недостойнства, утвердимъ надежду нашу въ Его ми-
лосердіи, и наше смиреніе и молитва вѣры сдѣлаютъ то, что
миръ Божій, превосходный всякъ умъ, сободетъ сердца наша
и разумнїя наша о Христѣ Иисусѣ (Фил. IV, 7), *и Самъ*
Господь мира дастъ намъ миръ всегда во всякомъ образѣ (2
Сол. III. 16). Аминь.

Свящ. Алексѣй Юшковъ.

Современный нравственно-религиозный кризисъ на Западѣ.

(Продолженіе *).

III.

Мы показали тѣ практическіе выводы, которые неизбежно вытекаютъ изъ эволюціонной морали, и едва-ли нужно прибавлять, что къ тѣмъ-же результатамъ должна привести всякая нравственная система, построенная на зоологическихъ основаніяхъ, какъ-бы она ни была остроумна, какъ-бы она ни казалась „неуязвимой“. Ни самъ Спенсеръ, ни другіе теоретики эволюціонизма, конечно, не сдѣлали этихъ выводовъ и, безъ сомнѣнія, даже не ожидали ихъ. Къ счастью или къ несчастью человѣчества, смѣлые теоретики обыкновенно бываютъ крайне непослѣдовательны на практикѣ; проповѣдуя самыя разрушительныя доктрины, они не думаютъ объ ихъ примѣненіи въ жизни и не видятъ ихъ гибельныхъ практическихъ послѣдствій. Ихъ дѣлаетъ близорукими наивное честное сердце, которое скрывается за ихъ скептическимъ умомъ и живетъ независимо отъ всякихъ теорій. Нужно было нравственное безуміе Фридриха Ницше, чтобы *bona fide* создать теорію безнравственности и открыто проповѣдывать преступленіе. Но то, чего не сдѣлали эти теоретики, сдѣлала помимо нихъ жизнь. Мы говоримъ: помимо нихъ, потому—что эти выводы непосредственно слѣдовали изъ того натуралистическаго міросозерцанія, которое породило ихъ этику эгоизма и животныхъ влеченій, и были подготовлены тѣмъ упадкомъ религіи, который

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1896 г., № 1.

вступилъ вмѣстѣ съ господствомъ этого міросозерцанія. Прежде, чѣмъ Спенсеръ создалъ свою теорію эволюціонной морали, эволюціонная доктрина уже была пущена въ житейскій оборотъ и, не встрѣтивъ противовѣса или дополненія въ старыхъ религіозныхъ и этическихъ идеалахъ, привела къ постепенному разложенію нравственныхъ понятій. Зоологическіе принципы этой доктрины благопріятствовали всѣмъ животнымъ инстинктамъ нашей природы, и все, что было пошлаго, низкаго и преступнаго въ человѣческой душѣ, искало въ нихъ своего оправданія. На почвѣ невѣрія и натуралистическихъ идей водворилась нравственная анархія, которая нашла свое отраженіе и въ личныхъ стремленіяхъ людей, и въ сферѣ общественныхъ отношеній, и въ жизни, и въ литературѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы заглянемъ въ міръ интимныхъ стремленій того утонченнаго дикаря, который называется современнѣйшимъ культурнымъ человѣкомъ, что найдемъ мы у него, кромѣ полнаго отсутствія нравственныхъ убѣжденій и презрѣнія ко всякимъ идеаламъ? Наибольшее счастье, понимаемое какъ наибольшее наслажденіе,—вотъ единственная цѣль его существованія; безошадный эгоизмъ,—вотъ его культъ; равнодушіе къ добру и злу,—вотъ его руководящій принципъ. Добродѣтель и порокъ имѣютъ для него значеніе простого рыночнаго товара, относительная цѣнность котораго опредѣляется смотря по тому, на что при данныхъ условіяхъ существуетъ лучший спросъ и на чемъ можно нажать большіе барыши или получить наибольшее удовольствіе. Понятія нравственнаго и безнравственнаго для него условны и относительны, такъ-какъ, по мнѣнію этого моральнаго нигилиста, нравственно и хорошо все, что доставляетъ ему пользу и наслажденіе, не навлекая кары закона и суроваго общественнаго приговора, а безнравственно и дурно только то, что для него бесполезно и чего нельзя скрыть отъ правосудія и общественнаго мнѣнія. Нравственная обязанность и нравственная отвѣтственность для него пустые слова, потому что понятіе обязанности у него исчерпывается личными потребностями и влеченіями, а понятіе отвѣтственности замѣняется простыми соображеніями личнаго риска. Вмѣсто долга и совѣсти имъ управляетъ лишь практи-

ческій расчетъ, съ точки зрѣнія котораго формула „жить и давать жить другимъ“ является высшимъ правиломъ добродѣтели. Тамъ, гдѣ выгодно пожертвовать нѣкоторыми своими интересами въ пользу другихъ, этотъ эгоистъ, конечно, жертвуетъ ими; но тамъ, гдѣ выгоднѣе подчинить чужіе интересы своимъ, онъ не знаетъ ни состраданія, ни справедливости. Онъ не смущается чужими страданьями и не заботится о чужомъ счастьи. Единственная забота, которая его угнетаетъ, состоитъ въ томъ, чтобы „вкусать больше пріятныхъ ощущеній, чѣмъ непріятныхъ“, и для достиженія этой цѣли онъ готовъ на всякія средства, какъ-бы ни были они безнравственны, какъ-бы ни были они преступны. Вспомнимъ печальную характеристику современной французской молодежи, которую далъ Поль Бурже въ своемъ блестящемъ предисловіи къ роману *Le Disciple*. Французскій писатель видитъ предъ собой два одинаково распространенныхъ типа молодыхъ людей, которые стоятъ предъ будущимъ поколѣніемъ, какъ двѣ формы искушеній, одинаково страшныхъ и одинаково гибельныхъ. Представитель перваго типа—веселый циникъ и грубый эпикуреецъ. Съ двадцати лѣтъ онъ уже подвелъ итоги жизни и его религія состоитъ въ одномъ словѣ: наслаждаться,—которое переводится другимъ: имѣть успѣхъ. Занимается-ли онъ политикой или торговыми дѣлами, литературой или искусствомъ, спортомъ или промышленностью, состоитъ-ли онъ офицеромъ, дипломатомъ, адвокатомъ,—только его собственная особа служитъ ему богомъ, принципомъ и цѣлью. Онъ заимствовалъ у естественной философіи нашего времени идею борьбы за существованіе и примѣняетъ ее къ дѣлу своего счастья съ жаромъ позитивизма, который дѣлаетъ изъ него самаго опаснаго изъ варваровъ, цивилизованнаго варвара. Альфонсъ Доде, который сумѣлъ удивительно подмѣтить и опредѣлить этого современнаго варвара, назвалъ его *struggle-for-lifer*, а самъ этотъ персонажъ охотно называетъ себя „концемъ вѣка“. Онъ цѣнитъ только успѣхъ, а въ успѣхѣхъ только деньги. Онъ въ своемъ родѣ нигилистъ и настолько глубокой нигилистъ, что у всякаго другого идеаль кажется ему комедіей,— такою-же комедіей, какою онъ былъ-бы у него самаго и какою онъ у него бываетъ, когда онъ, напримѣръ, считаетъ нужнымъ лгать

народу, чтобы получить его голоса. Этотъ типъ, конечно, чудовищень, потому что нужно быть чудовищемъ, чтобы имѣть двадцать пять лѣтъ, а вмѣсто души счетную машину къ услугамъ машины наслажденій (*une machine à calcul au service d'une machine à plaisir*). Другой типъ не менѣе ужасень, но въ иномъ родѣ. Это утонченный умственный эпикуреецъ, изящный нигилистъ, обладающій аристократическими свойствами нервовъ и ума. Въ двадцать пять лѣтъ онъ уже перепробовалъ всѣ идеи. Его рано пробужденный критическій умъ постигъ послѣднiе результаты самыхъ тонкихъ философскихъ теорiй нашей эпохи. Не говорите ему о нечестiи, о материализмѣ. Онъ знаетъ, что слово *матерiя* не имѣеть опредѣленнаго смысла, и съ другой стороны онъ слишкомъ уменъ, чтобы не допустить, что всѣ религiи могли быть законны въ свое время. Только онъ никогда не вѣрилъ и никогда не повѣритъ ни въ одну изъ нихъ, точно такъ-же, какъ никогда не повѣритъ во чтобы то ни было, кромѣ забавной игры своего ума, который онъ превратилъ въ орудiе элегантнаго разврата. Добро и зло, красота и безобразiе, пороки и добродѣтели кажутся ему предметами простаго любопытства. Человѣческая душа въ ея цѣломъ для него есть только искусный механизмъ, и разборка этого механизма интересуетъ его какъ объектъ эксперимента. Для него нѣтъ ничего истиннаго и ничего ложнаго, ничего нравственнаго и ничего безнравственнаго. Это утонченный эгоистъ, всечестолюбiе котораго, какъ сказалъ Морисъ Барресъ въ своемъ романѣ *Un homme libre*, состоитъ въ томъ, „чтобы обожать свое я, украшать его новыми ощущенiями. Религiозная жизнь человечества служить ему, наравнѣ съ жизнью умственной и жизнью чувства, только однимъ изъ предлоговъ для такихъ ощущенiй. Его испорченность отличается иною глубиной, чѣмъ развращенность варварскаго искателя наслажденiй; она имѣетъ иную сложность, и красивое имя диллетантизма, которымъ онъ украшаетъ, скрываетъ ея холодную жестокость, ея ужасную грусть. Вотъ грустная картина современныхъ нравовъ, нарисованная человѣкомъ, который могъ сказать о себѣ, что онъ когда-то самъ принадлежалъ къ изображенному имъ поколѣнiю. Эта картина будетъ еще безотраднѣе, если мы перейдемъ отъ

современнаго индивидуума къ той средѣ, въ которой размножается и процвѣтаетъ этотъ микробъ,—къ современному обществу. Жизнь современнаго европейскаго общества всецѣло построена на тѣхъ началахъ, которыя естествознаніе открыло въ жизни природы. Она представляетъ зрѣлище чисто животной борьбы за существованіе, въ которой каждый стремится съѣсть другого, чтобы въ свою очередь не быть съѣденнымъ имъ, въ которой торжествуетъ только право сильного и все приносится въ жертву ненасытному Молоху денегъ и наслажденій! Деньги и наслажденія,—вотъ сила, которая управляетъ жизнью этого общества, превращая ее то въ жалкую комедію, гдѣ всѣ лгутъ, лицемерятъ и желаютъ обмануть другъ друга, то въ страшную трагедію, гдѣ человекъ забываетъ свою чело-вѣчность и становится звѣремъ. Здѣсь ради нихъ политическій дѣятель продаетъ тѣ народныя интересы, которые онъ призванъ защищать, маскируя свои шутни отмынно благородными фразами; здѣсь ради нихъ офицеръ выдаетъ врагамъ своей родины ея военныя секреты, стараясь всѣхъ убѣдить въ своемъ патріотизмѣ даже тогда, когда уже обнаружено его преступленіе; здѣсь ради нихъ банкиръ разоряетъ своихъ кліентовъ, ловкій аферистъ вадуетъ довѣрчивую публику, запутывая ее въ сомнительныя предпріятія, шантанная пресса эксплуатируетъ негодяевъ и позоритъ репутацію честныхъ людей. Если мы возьмемъ исторію Франціи за послѣдніе годы, то она представится какимъ-то сплошнымъ чудовищнымъ скандаломъ, въ которомъ панамисты и шантанжисты, измѣнники и воришки смѣняются другъ друга, въ которомъ принимаютъ участіе и частныя лица, и продажное правительство. Экономическія условія уже давно раздѣлили современное общество на два враждебныхъ слоя,—богатую буржуазію и пролетаріатъ, и никогда временное озлобленіе этихъ слоевъ не доходило до такой степени, какъ въ настоящее время. Буржуазія, которая когда-то сама боролась за свои права противъ злоупотребленій высшихъ классовъ, разбогатѣвъ и ставъ у кормила правленія, усвоила всѣ пороки своихъ прежнихъ угнетателей и въ свою очередь оказалась въ положеніи угнетателя. Пользуясь преимуществами богатства и власти, она безжалостно эксплуатируетъ проле-

тарія и съ удивительнымъ эгоизмомъ противится всему, что могло-бы облегчить его жалкую долю. А пролетарій жестоко мститъ ей за это, мститъ, не разбирая средствъ и не зная пошлости, потому-что въ этой мести заключается его вопросъ: быть или не быть. Какъ умирающій отъ голода въ минуту галлюцинаціи грезить о роскошномъ пирѣ, такъ онъ, угнетенный и безправный, мечтаетъ о новомъ золотомъ вѣкѣ, когда наступитъ всеобщее счастье, всеобщая свобода, братство и равенство. И, видя въ буржуазіи препятствіе къ достиженію этого идеала, онъ стремится уничтожить и ее, и весь созданный ею общественный строй. Свободный отъ всякихъ моральныхъ принциповъ, онъ считаетъ все позволительнымъ въ отношеніи къ тѣмъ, кто себѣ все позволяетъ. Не удовлетворяясь законными способами борьбы, онъ прибѣгаетъ къ помощи динамита, кинжала и револьвера, чтобы посредствомъ нихъ истребить своихъ враговъ и осуществить планъ всеобщаго счастья. И идетъ этотъ *bête humaine* въ среду современнаго цивилизованнаго общества, все разрушая на своемъ пути, убивая направо и налево, совершая преступленія, которыя поражаютъ своею зѣвской жестокостью и вдвойнѣ поражаютъ своею идиотскою бессмысленностью. Предъ этимъ зрѣлищемъ всеобщей вражды и преступленій становятся понятны тѣ озлобленные пессимисты, которые называютъ современное европейское общество стадомъ ленивыхъ и похотливыхъ животныхъ, готовыхъ каждую минуту растерзать другъ друга. Это общество имѣетъ наружный блескъ, но его блестящая поверхность забрызгана грязью и кровью. Нравственный анархизмъ и порожденный имъ анархизмъ политическій,—вотъ его черты; герои Панама и Казеріо,—вотъ его продукты.

Нравственная анархія, овладѣвшая современнымъ культурнымъ человѣкомъ и современнымъ обществомъ, нашла свое эстетическое оправданіе, свою идеализацію, свой апофеозъ въ литературѣ. Едва-ли когда-нибудь литература была такимъ полнымъ отраженіемъ жизни, какъ въ теченіе послѣднихъ трехъ десятилѣтій. Она усвоила всѣ моральныя черты своего времени, его міросозерцаніе, его вкусы, его пороки, его равнодушіе къ добру и злу. Вмѣсто того, чтобы быть объективнымъ изобра-

женіемъ дѣйствительности, какъ она хотѣла, она давала только картины разврата; вмѣсто того, чтобы бороться противъ безнравственныхъ стремленій и указывать обществу новые пути, какъ она была должна, она лишь угождала низменнымъ инстинктамъ. Обнажая грязныя стороны жизни, она почти съ намѣреніемъ избѣгала всего, что могло быть въ ней лучшаго или что могло сдѣлать ее лучше. Тотъ, кто хотѣлъ-бы познаться съ дѣйствительностью по романамъ Флобера и Зола, долженъ вынести впечатлѣніе, что въ ней нѣтъ и не можетъ быть ничего, кромѣ пошлости, низости и грязи, кромѣ продажныхъ женщинъ, глупцовъ и негодяевъ. Название натурализма, которое авторъ *Assommoir* и *Nana* далъ своему направленію, выражало не только его литературный методъ, но и его міросозерцаніе: вскрывая общественныя язвы, онъ видѣлъ въ нихъ только естественное явленіе и рассматривалъ ихъ такими же равнодушными глазами, какими анатомъ смотритъ на язвы гнилаго трупа. Если благодаря своему выдающемуся таланту Зола еще сохранилъ нѣкоторое чувство мѣры, то его бездарные подражатели довели его жанръ до крайняго цинизма и непристойности. Эти послѣдователи натурализма, говоритъ Эдуардъ Родъ, испытывали какое-то непонятное удовольствіе рыться въ мерзостяхъ и ужасахъ жизни. Въ ихъ грязныхъ произведеніяхъ „предъ читателемъ проходили цѣлыя портретныя галлерей кокотокъ, описанія самыхъ отвратительныхъ пороковъ... По сравненію съ нѣкоторыми, теперь забытыми романами той эпохи, „Нана“ казалась идилліей, а пошлые герои Флобера, Бювара и другихъ—личностями рѣдкихъ нравственныхъ качествъ. Равнобѣсіе общества, которое намѣревались установить новые писатели, оказалось совершенно нарушеннымъ ихъ тенденціознымъ стремленіемъ не видѣть ничего, кромѣ людскихъ пороковъ и людской глупости“¹⁾. Нравственная разнузданность достигла своего апогея въ такъ называемой школѣ декадентовъ. Равнодушіе къ добру и злу, бывшее эстетическимъ принципомъ натурализма, перешло у этихъ литературныхъ психопатовъ въ прямое отрицаніе нравственности,

¹⁾ Э. Родъ, Идеалистическая реакція въ современной французской литературѣ, *Русскій Вѣстникъ*, 1893, январь, стр. 139, 140.

въ болѣзненную любовь къ злу, въ мистическій культъ порока. Глава декадентства, Бодлъръ, задолго до Ницше проповѣдывалъ его нравственный нигилизмъ, открыто приглашая поэта отказаться отъ всякихъ моральныхъ стремленій.

Поэтъ, — говорилъ онъ, — преслѣдуя нравственную цѣль, — уменьшилъ свою поэтическую силу, и можно почти съ увѣренностью биться объ закладъ, что его произведеніе будетъ дурно. Поэзія не можетъ походить на науку или нравственность; иначе она должна умереть или унижить свое достоинство. Она имѣетъ своимъ предметомъ не истину, а только себя самое¹⁾. Къ чему сводятся идеалы такой поэзіи, показалъ самъ Бодлъръ въ сборникѣ своихъ стихотвореній, которому онъ далъ дичное заглавіе *Les fleurs du mal*, — „цвѣты зла“. Несмотря на то, что въ эту книгу не вошли его наиболѣе гнусныя стихотворенія, которыя не могли быть напечатаны даже при отсутствіи цензуры и остались извѣстны только въ рукописяхъ, она навлекла на автора судебное преслѣдованіе за оскорбленіе нравственности. Онъ воспѣваетъ въ ней безобразіе, болѣзни, преступленія, похоть и развратъ. Онъ испытываетъ удовольствіе при видѣ падали, могильныхъ червей, гнойныхъ ранъ и чужаго страданія. Ему оставляютъ наслажденіе картины гнусныхъ оргій и противонатуральныхъ пороковъ. Его воображеніе всегда наполнено грязными, отвратительными и преступными образами. Все, что привлекаетъ къ себѣ нормальнаго человѣка, противно и скучно для его извращеннаго чувства. Его можетъ развлекать и возбуждать только дурное: убійство, кровь, сладострастіе, ложь. Онъ сожалѣетъ, что „растлѣніе, ядъ, кинжалъ и поджогъ еще не заткали своими красивыми узорами банальнаго полотна нашихъ жалкихъ судебъ, такъ-какъ наша душа не достаточно смѣла“. Онъ поклоняется сладострастію и слагаетъ въ честь него гамны: „Ахъ, не туши своего пламени, согрѣй мое оцѣпенѣвшее сердце, сладострастіе, мучитель душъ!.. Сладострастіе, будь всегда моею царицей!“ Онъ издѣвается надъ религіей, жаждетъ ада и молится сатанѣ: „Слава и честь тебѣ, Сатана, на высотахъ неба, гдѣ ты царишь, и въ глуби-

1) *Max Nordau, Entartung, Berlin, 1893, 2 Aufl., Bd. II, S. 60.*

нахъ ада, гдѣ ты, побѣжденный, молчаливо гредишь. Сдѣлай такъ, чтобы нѣкогда моя душа покоилась подъ дровомъ познанія вмѣстѣ съ тобою“... ¹⁾ Бодлъръ не прочь былъ увѣрять, что все это безуміе было съ его стороны только поэтическимъ притворствомъ. Но развратный безумецъ и развратный симулянтъ,—развѣ это въ концѣ концовъ не одно и то же? Не смотря на всѣ признаки нравственнаго помѣшательства, этотъ чудовищный маньякъ имѣлъ многочисленныхъ подражателей, которые старались во всемъ съ нимъ сравниться, хотя, конечно, не могли ни въ чемъ его превзойти. Барбѣ д'Оревилли и Вилье Делиль Аданъ (Villiers de l'Isle Adam) соперничали другъ съ другомъ въ богохульствѣ и прославленіи разврата. Они создали настоящій культъ дьявола, который у нихъ иногда смѣнялся какими-то безумными припадками религіознаго экстаза. Въ особенности Барбѣ д'Оревилли дошелъ здѣсь до предѣловъ возможнаго. Въ своей книгѣ *Les Diaboliques* онъ рассказываетъ чудовищныя исторіи, въ которыхъ мужчины и женщины предаются самому гнусному распутству, постоянно призывая черта и славослова его. Жозефенъ Пеладанъ (психопатъ, объявившій себя потомъ „магомъ“ и ассирійскимъ царемъ Мероходомъ Веладаномъ) въ своей книгѣ *Vice supreme* прославляетъ моральное состояніе „высшихъ умовъ“ (*esprits supérieurs*), которые уже не удовлетворяются обыкновеннымъ порокомъ и ищутъ „новаго зла“ въ сферѣ мысли, въ сознательной любви къ дурному, въ гимнахъ разврату и теоріяхъ преступленія. Жанъ Ришпанъ въ своемъ сборникѣ стихотвореній *Blasphèmes*, „Богохульство“, одно заглавіе котораго уже указываетъ на его гнусное содержаніе, шлетъ проклятія христіанству и молитвы дьяволу. Не нужно больше боговъ,—воскликаетъ онъ,—не нужно философіи, не нужно нравственныхъ законовъ, не нужно даже законовъ физическихъ; поэтъ можетъ вдохновлять только „ужасъ предъ идеаломъ и жажда полнаго ничто (*soif du néant*)“. Катюль Мендесъ, который подобно Бодлэру, началъ свое литературное поприще тюрьмой за оскорбленіе нравственности, воспѣваетъ въ своихъ

1) Ibid. S. 82—83. Сравни. *Wilhelm Weigand*, Essays München 1892, S. 201 ff.

произведеніяхъ одну изъ отвратительнѣйшихъ формъ противорестественнаго разврата. Недавно умершій Поль Верленъ, который также сидѣлъ въ тюрьмѣ за преступленіе противъ нравственности, и притомъ, кажется, не литературное, а дѣйствительное, не знаетъ предѣла безстыдству. Распутный и сладострастный мистикъ, онъ съ какимъ-то восторженнымъ самообвеніемъ преклоняется предъ „великимъ лучезарнымъ грѣхомъ“. Переходя отъ кощунства къ молитвамъ и отъ мистицизма къ эротоманіи, онъ на ряду съ гимнами Мадоннѣ воспѣваетъ сафизмъ и педерастію ¹⁾...

Пусть проститъ намъ читатель эти отвратительныя подробности, но только онѣ могутъ дать полное понятіе о томъ безпримѣрномъ нравственномъ паденіи, которое опозорило нашу печальную эпоху „конца вѣка“. Мы не хотимъ, конечно, обобщать ихъ, мы не хотимъ отрицать, что рядомъ съ этими проявленіями безумія и разврата въ современной жизни Запада можно найти не мало свѣтлыхъ и отрадныхъ сторонъ; но и при этомъ условіи картина остается слишкомъ ужасна. Пороки современнаго европейскаго общества превосходятъ все, что можно видѣть въ нашей жалкой и лицемерной русской дѣйствительности. Это не мелкій развратъ, не банальное невѣріе, не бессознательная преступность; это принципиальный и утонченный *развратъ ума*, это—открытая проповѣдь преступленія, это—сознательное служеніе дьяволу вмѣсто Бога. Дальше некуда идти. Нравственная анархія на Западѣ достигла своихъ крайнихъ предѣловъ и неизбежно должна была вызвать реакцію. Въ настоящее время эта реакція наступаетъ.

IV.

Движеніе противъ нравственнаго одичанія современнаго общества обнаруживается во всѣхъ странахъ цивилизованнаго міра. Формы, которыя оно принимаетъ, различны въ зависимости отъ условій среды и духа народа; иногда онѣ ошибочны, иногда прямо ложны и даже уродливы, но сквозь нихъ всегда пробивается искрен-

¹⁾ Max. Nordau, Entartung, Bd I, S. 216 ff.; Bd. II, S. 62, 96 ff. F. Paulhan, Le nouveau mysticisme, Paris, p. 67—72, 90—93.

ній протестъ противъ окружающаго зла и стремленіе къ высшему идеалу. Въ Англіи и Соединенныхъ Штатахъ это движеніе выражается въ этической пропагандѣ знаменитой „арміи спасенія“. Не смотря на свои странныя и шутовскія формы, не смотря на неумѣстную въ подобномъ дѣлѣ любовь къ рекламѣ и желаніе шумѣть, армія „генерала“ Бутса имѣетъ здѣсь громадный успѣхъ, и мы едва-ли ошибемся, если скажемъ, что результаты ея дѣятельности благотворны. Въ Германіи борьба противъ безнравственности ведется этическими обществами, которыя группируются вокругъ журнала „*Ethische Kultur*“. Цѣль этихъ обществъ заключается въ томъ, чтобы замѣнить исчезнувшую въ массахъ религію философской этикой и на почвѣ нея подготовить нравственное разрѣшеніе социальнаго вопроса. Такая цѣль, конечно, ложна, потому что замѣнить религію моралью точно такъ-же невозможно, какъ построить зданія безъ фундамента. Но въ ней сказывается невольное сознаніе, что нравственность немислима безъ возвышающагося надъ дѣйствительностью идеала, что для массъ нужна если не религія, то по крайней мѣрѣ суррогатъ религіи. Иными путями стремится достигнуть нравственнаго перевоспитанія общества только что нарождающаяся въ Германіи „христіанско-соціальная партія“ (*christlich soziale Partei*), во главѣ которой теперь стоитъ Франкфуртскій пасторъ Науманъ. Считаая религію необходимой основой морали и понимая нелѣпость всякихъ ея суррогативъ, эта партія хочетъ привлечь рабочіе классы къ христіанству и внести въ социальную борьбу религіозно-нравственный элементъ. Признавая законность многихъ требованій социаль-демократіи, она въ то-же время вооружается противъ ея революціонныхъ стремленій и пытается разрѣшить социальный вопросъ на почвѣ Евангелія. Какое направленіе можетъ принять дѣятельность этой партіи и къ какимъ результатамъ она приведетъ, пока еще преждевременно судить; во всякомъ случаѣ, она является выраженіемъ пробуждающейся религіозно-нравственной потребности времени ¹⁾).

1) Любопытно, что религіозныя тенденціи иногда обнаруживаются даже въ средѣ нѣмецкой социаль-демократіи. Въ бытность заграницей намъ пришлось познакомиться съ Берлинскими „свободными религіозными общинами“ (*Freie religiöse*

Но съ особенной силой реакція проявилась въ той самой странѣ, которой суждено было стать главною ареной современной оргіи безумія и разврата,—во Франціи. Французское общество поняло, къ чему должна привести овладѣвшая имъ нравственная анархія и гдѣ лежать ея причины. Эта анархія была слѣдствіемъ паденія религіи и увлеченія зоологическими принципами естествознанія, и реакція противъ нея превратилась въ протестъ противъ невѣрія и крайностей научнаго міросозерцанія. Наука не оправдала своихъ обѣщаній: она не изгнала тайны изъ міра и не разрѣшила послѣднихъ вопросовъ дѣйствительности; она не уяснила смысла жизни, не дала основы для нравственности, не увеличила суммы человѣческаго счастья. Эволюціонизмъ, въ которомъ хотѣли найти разгадку природы и духа, оказался недостаточнымъ для объясненія вещей и опаснымъ по своимъ практическимъ послѣдствіямъ. Его формула не обнимала вселенной и не давала ключа къ тайнѣ того „Непознаваемаго“, которое допускаетъ самъ Спенсеръ; его моральные принципы низводили жизнь человѣка на уровень жизни животной. Все это начинаетъ сознаваться съ большею и большею ясностью, и подъ вліяніемъ такого сознанія съ одной стороны обнаруживается стремленіе указать научному изслѣдованію новыя пути и сблизить его съ моральными потребностями жизни, съ другой—возникаетъ разочарованіе въ наукѣ и убѣжденіе въ ея „банкротствѣ“. Одновременно съ этимъ пробуждается жажда вѣры, влеченіе къ таинственному и сверх-

Gemeinden). Эти своеобразныя учрежденія были созданы социаль-демократами и преслѣдовали ту-же цѣль, что и этическіе ферейны, только нѣсколько инымъ способомъ: признавая культъ лучшимъ средствомъ для нравственнаго воспитанія народа, ихъ учредители хотѣли дать не только суррогатъ религіи, но и суррогатъ религіознаго культа. По воскресеньямъ, въ часы обѣдни, члены этихъ общинъ устраивали собранія, на которыхъ вѣлись гимны о свободѣ и братствѣ и произносились „проповѣди“ нравственнаго или популярно-научнаго содержанія. Какъ намъ признается одинъ изъ „проповѣдниковъ“ этихъ общинъ, знаменитый теперь *enfant terrible* социаль-демократів, Др. Бруно Вилле, онѣ имѣли мало успѣха, и это вполне понятно. Если невозможно замѣнить религію моралью, то еще менѣе возможно создать на почвѣ атеистической морали религіозный культъ: при подобныхъ условіяхъ культъ можетъ быть только нелѣпой комедіей, столько-же противной для религіознаго чувства, сколько и бесполезной для нравственныхъ цѣлей. Но характерно то, что необходимость религіознаго культа для нравственнаго воспитанія массъ начинаетъ признаваться даже его противниками.

чувственному, смутное исканіе высшаго идеала, потребность въ новыхъ началахъ жизни и въ новомъ міросозерцаніи. Французское общество слишкомъ долго блуждало въ потемкахъ, чтобы тотчасъ-же выйти на свѣтъ, и движеніе въ сторону вѣры и сверхчувственныхъ идеаловъ принимаетъ здѣсь двоякое направление. Одни погружаются въ болѣзненный *мистицизмъ*, ищутъ удовлетворенія своей потребности таинственнаго въ спиритизмѣ и оккультизмѣ, въ магіи, астрологіи и ученіяхъ древнихъ мудрецовъ Халдеи, Персіи и Египта, стремятся къ символизму въ искусствѣ, пытаются почерпнуть новыя начала познанія и жизни въ теософіи и буддизмѣ. Другіе, болѣе здоровые элементы, примыкаютъ къ *идеализму*, борются за торжество нравственныхъ идеаловъ въ искусствѣ и въ жизни, ищутъ философскаго разрѣшенія загадокъ дѣйствительности и проповѣдуютъ возвращеніе современнаго общества къ христіанству. Это идеалистическое направленіе все болѣе и болѣе овладѣваетъ умами и, можетъ быть, ему суждено стать основой міросозерцанія будущаго. Его, нравственно-религіозный характеръ настолько очевиденъ, что невольно привлекаетъ къ себѣ вниманіе наблюдателя. „Если я не ошибаюсь,—писалъ Поланъ въ 1891 г.,—мы присутствуемъ въ настоящее время при образованіи новаго духа, т. е. новой точки зрѣнія на человѣка и міръ, новой логической совокупности идей, вѣрованій и чувствъ, и этотъ духъ, который далеко еще не получилъ своей окончательной формы, повидимому, долженъ замѣтно отличаться отъ предшествующаго и даже, какъ можно было ожидать этого, долженъ стать въ извѣстныхъ отношеніяхъ прямо ему противоположнымъ. Въ настоящій моментъ элементы, изъ которыхъ онъ долженъ сложиться, уже на лицо: нарождаются и распространяются сильныя теченія мнѣній, эмоцій, стремленій, которыя то взаимно соединяются, то игнорируютъ и оспариваютъ другъ друга. Съ одной стороны, возникаетъ мистицизмъ въ сферѣ познанія. Далеко не отвергая науки и изслѣдованія, онъ увлекаетъ нѣкоторые умы въ сторону тѣхъ темныхъ и смущающихъ явленій, которыя образуютъ современную границу нашихъ познаній или даже проникаютъ въ область тайныхъ наукъ, ожидающую своего разъясненія отъ

прогресса наукъ положительныхъ. Другая форма мистицизма порождается зрѣлищемъ человѣческаго страданія: на смѣну насмѣшливаго, буйнаго или просто холоднаго и научнаго песимизма поступаетъ умиленный и дѣятельный пессимизмъ; несовершенства соціальнаго состоянія, его существенные недостатки обусловили образованіе новыхъ экономическихъ школъ, которыя получаютъ все возрастающее значеніе и въ которыхъ важное мѣсто занимаютъ общія идеи и общія чувствованія... Сверхъ всего этого обнаруживается еще болѣе общая тенденція, которую было-бы довольно справедливо назвать религіозною потребностью, если-бы это слово не рисковало быть дурно понятымъ, или потребностью моральной. Она заключается въ настоятельномъ, остромъ желаніи привязаться къ чему—нибудь высшему, найти принципъ поведенія, основу вѣры, дающей заразъ единство нашимъ познаніямъ и нашимъ дѣйствіямъ, связную доктрину, которая позволяетъ намъ понять міръ и человѣка, и не только понять ихъ, но и дѣйствовать на нихъ въ опредѣленномъ смыслѣ. Тутъ идетъ дѣло не о чисто философской тенденціи, а о тенденціи философской и практической вмѣстѣ, тенденціи, имѣющей своимъ объектомъ, по крайней мѣрѣ у многихъ изъ тѣхъ, которыми она руководитъ, не только человѣка, разсматриваемаго какъ индивидуумъ, но въ особенности человѣческое общество и даже цѣлую вселенную. Исканіе этого идеала не есть единственно удовлетвореніе ума; оно руководится общими чувствованіями, неясными и могучими, порожденными тою потребностью гармоніи, которая въ концѣ концовъ есть основа человѣческаго духа. Вѣроятно также, что у многихъ людей старыя религіозныя чувства, разбитыя, подавленныя и отчасти разрушенныя научнымъ духомъ и современной философіей, снова возникаютъ подъ различною формой“¹⁾.

Начало идеалистическаго движенія во Франціи относится ко второй половинѣ восьмидесятыхъ годовъ и совпадаетъ съ первыми выдающимися успѣхами русскаго романа за границей. Философскія и религіозныя идеи русскіхъ писателей, ихъ живой интересъ къ нравственнымъ вопросамъ, ихъ страстное

1) *Paulhan*, Le nouveau mysticisme, p. 1—3.

исканіе смысла жизни, ихъ чувства любви и состраданія къ людямъ, ихъ глубокое пониманіе человѣческой души съ ея радостями и страданіями, съ ея влеченіями и разочарованіями, съ ея сомнѣніями и запросами дали первый толчекъ только что начинавшемуся нравственному пробужденію французскаго общества. Толстой и Достоевскій, имена которыхъ ранѣе были почти неизвѣстны, приобрѣтаютъ неслыханную популярность и дѣлаются воспитателями молодого поколѣнія. Среди французскихъ авторовъ наши романисты нашли себѣ глубокаго и блестящаго истолкователя въ лицѣ виконта Мельхиора де Вогюэ, который вскорѣ сталъ во главѣ вызваннаго ими общественнаго движенія. Обладая исключительнымъ талантомъ подмѣчать симпатичныя ему идеи въ искусствѣ и въ дѣйствительности, Вогюэ открылъ у русскихъ писателей тѣ черты, которыхъ недоставало французской литературѣ, и тѣ идеалы, въ которыхъ нуждалась французская жизнь. Его замѣчательная книга *Le Roman russe* (1888) была не только критическимъ этюдомъ объ интересномъ литературномъ явленіи; она была вмѣстѣ съ тѣмъ протестомъ противъ натуралистическихъ принциповъ и призывомъ къ новому міросозерцанію. Указывая на тяжелый кризисъ, къ которому привели французское общество религиозный скептицизмъ и нравственное равнодушіе, Вогюэ противопоставляетъ его безотрадному настроенію горячій идеализмъ русскихъ писателей, ихъ гуманное отношеніе къ жизни и къ людямъ, ихъ крѣпкую вѣру въ сверхчувственный міръ, ихъ религію любви и состраданія. Идеи Вогюэ встрѣтили живой отголосокъ и въ обществѣ, и въ литературныхъ кругахъ. Сознательно или безсознательно, къ нимъ присоединяется рядъ писателей, очень различныхъ по направленію и таланту, но одушевленныхъ однимъ и тѣмъ же моральнымъ стремленіемъ. Въ литературѣ начинается реакція противъ натурализма, которая проникаетъ даже въ среду приверженцевъ этой школы. Группа молодыхъ писателей во главѣ съ Полемъ Маргеритомъ открыто отдѣляется отъ Зола и печатно протестуетъ противъ крайностей его направленія. Альфонсъ Доде, который никогда не былъ философомъ и навсегда сохранилъ склонность къ реализму, пишетъ этическую драму *La lutte pour la vie*,

гдѣ выводить на общественный судъ отвратительный типъ современнаго искателя наслажденій, вооруженнаго зоологическими принципами „борьбы за существованіе“ и не признающаго никакихъ моральныхъ законовъ. Свое отношеніе къ этому персонажу Доде выразилъ въ публичномъ заявленіи, что онъ скорѣе самъ убилъ бы своего *struggle-for-lifer'a*, чѣмъ оставилъ бы его безнаказаннымъ. Поль Бурже, бывшій нѣкогда послѣдователемъ натурализма и апологетомъ декадентства, переходитъ подъ несомнѣннымъ вліяніемъ русскихъ писателей къ идеализму, и результатомъ его новаго настроенія является знаменитый романъ *Le Disciple* (1889). Содержаніе этого романа хорошо извѣстно. Это—печальная исторія несчастнаго молодаго человѣка, который подѣ вліяніемъ философскихъ теорій нѣкоего Адріена Систа совершаетъ гнусное преступленіе противъ нравственности. Адріанъ Систъ, въ которомъ критики съ извѣстнымъ правомъ увидѣли намекъ на Тѣна, представляетъ собой типъ ученаго позитивиста, дѣтски—наивнаго въ жизни и смѣлаго вольнодумца въ теоріи, безупречно чистаго въ своихъ личныхъ дѣйствіяхъ и радикальнаго нигилиста въ своихъ идеяхъ. Не подозрѣвая практическихъ послѣдствій своей философіи, онъ учитъ, что „гипотеза Бога“ есть субъективный продуктъ извѣстныхъ психологическихъ законовъ, обусловленныхъ извѣстными физиологическими причинами; что нравственныя чувства суть трансформация низшихъ животныхъ инстинктовъ, имѣющихъ свою основу въ простѣйшихъ свойствахъ органической кѣтки; что человѣческая душа есть слѣпой механизмъ, который можетъ быть объектомъ всѣхъ возможныхъ экспериментовъ. И вотъ, его ученикъ, Робертъ Грелу, дѣлаетъ практической выводъ изъ этихъ идей: въ дѣлахъ не совсѣмъ понятнаго психологическаго эксперимента онъ соблазняетъ молодую дѣвушку, губитъ ее и наконецъ погибаетъ самъ жертвой мести ея брата. Предъ лицомъ этой кровавой драмы Адріанъ Систъ начинаетъ сознавать то, чего онъ ранѣе не понималъ: ему становится яснымъ, что именно онъ былъ ея причиной, и горькое чувство раскаянія въ томъ, чему онъ посвятилъ всю свою жизнь, наполняетъ его душу. Чувствуя безсиліе своей мысли разгадать непроницаемую тайну нашихъ

судебъ, онъ невольно преклоняется предъ Тѣмъ, Кто ими управляетъ, и на его уста сами собой просятся слова единственной, не забытой имъ, молитвы его дѣтства: „*Отче нашъ, Иже еси на небесахъ*“... Читая романъ Бурже, можно найти, что его исполненіе ниже замысла, что теоретическіе мотивы поступковъ Робера Грелу недостаточно ясны, что этотъ съ дѣтства развращенный молодой человѣкъ могъ-бы совершить свое преступленіе независимо отъ всякихъ научныхъ теорій. Но заслуга романиста состояла въ томъ, что онъ выдвинулъ въ своемъ произведеніи три глубокихъ и важныхъ идеи: онъ открыто заявилъ здѣсь, что философъ отвѣтственъ за практическія послѣдствія своихъ доктринъ; что натуралистическое міросозерцаніе, которое проповѣдуютъ современные теоретики, можетъ вести къ преступленію и нравственной гибели; что единственное спасеніе современнаго общества заключается въ той вѣчно юной и вѣчно мощной силѣ, въ которой всѣ развитыя сердца ищутъ поддержки въ минуты горя и сомнѣній,—въ религіи. Бурже посвятилъ свой романъ французской молодежи. Предостерегая современнаго юношу отъ тѣхъ опасныхъ искушеній, которыя его окружаютъ, онъ писалъ ему въ своемъ посвященіи: „не будь ни грубымъ позитивистомъ, который злоупотребляетъ чувственнымъ міромъ, ни всепрезирающимъ и преждевременно развращеннымъ софистомъ, который злоупотребляетъ міромъ мысли и чувства. Пусть ни гордость житейская, ни гордость ума не сдѣлаютъ изъ тебя циника и идейнаго акробата! Въ эпоху помутившейся совѣсти и прогнворѣчивыхъ доктринъ придержи-вайся, какъ вѣтви спасенія, изреченія Христа: „Всякое дерево познается по плодамъ его“. Существуетъ дѣйствительность, въ которой ты не можешь сомнѣваться, потому—что ты владѣешь ею, чувствуешь ее, живешь ею каждую минуту: это—твоя душа. Среди идей, которыя тебя окружаютъ, есть такія, которыя дѣлаютъ эту душу менѣе способною любить, менѣе способною хотѣть. Будь увѣренъ, что эти идеи, хотя-бы онѣ казались тебѣ такъ остроумны, хотя-бы онѣ поддерживались самыми прекрасными именами, хотя-бы онѣ были украшены волшебствомъ самыхъ блестящихъ талантовъ,—ложны въ одномъ пунктѣ. Воспламени и воспитай въ себѣ двѣ добродѣтели, двѣ

силы, вѣтъ которыхъ возможно лишь безславное увяданіе въ настоящемъ и агонія въ будущемъ: эти добродѣтели, эти силы — *любовь* и *воля*. Современная наука, искренняя и скромная, признаетъ, что за предѣлами ея анализа простирается область непознаваемаго. Старый святой Литтре прекрасно говорилъ объ этомъ океанѣ тайны, который бьетъ о наши берега, который мы видимъ предъ собою во всей его дѣйствительности и для котораго у насъ нѣтъ ни лодки, ни паруса. Тѣмъ, кто будетъ говорить тебѣ, что за этимъ океаномъ пустота, пропасть мрака и смерти, имѣй мужество отвѣтить: „Вы не знаете этого“. И такъ-какъ ты знаешь, такъ-какъ ты на опытѣ чувствуешь, что въ тебѣ есть душа, работай надъ тѣмъ, чтобы эта душа не умерла въ тебѣ прежде тебя самого“. Бурже говоритъ объ „искренней и скромной современной наукѣ“, и онъ правъ, потому что современная наука, дѣйствительно, становится все болѣе и болѣе искренней и скромной. Но наука далеко не всегда была такова и не всегда бываетъ такою даже въ настоящее время. Тѣ идеи, которыя проповѣдуетъ Адриенъ Сись и которыя губятъ Робера Грелу, созданы ею, и Бурже прекрасно сознаетъ это, такъ—какъ весь его романъ есть протестъ противъ крайностей научнаго міросозерцанія. Съ меньшимъ блескомъ и краснорѣчіемъ, чѣмъ Бурже, но съ такою-же силою убѣжденія борются за права идеализма Эдуардъ Родъ, какъ романистъ и критикъ, и Поль Дежарденъ, какъ публицистъ. При всемъ различіи этихъ писателей, ихъ объединяютъ одинаковое недовольство моральнымъ состояніемъ современнаго общества, одинаковое убѣжденіе въ „банкротствѣ“ натуралистическаго міросозерцанія, одинаковый интересъ къ нравственнымъ проблемамъ. Въ своихъ многочисленныхъ романахъ и въ своей книгѣ *Les idées morales du temps présent* (1892) Родъ заявляетъ себя горячимъ сторонникомъ идей Воюэ и поклонникомъ русскихъ писателей. Называя нашъ вѣкъ „дряхлѣющимъ и разочарованнымъ вѣкомъ“, который „не сдержалъ своихъ обѣщаній“, онъ видитъ причину его нравственнаго паденія въ томъ, что люди современной эпохи потеряли смыслъ жизни, утратили вѣру въ сверхчувственный міръ и забыли идеалы религіи. Особенно сильное впечатлѣніе произвела брошюра

Дежардена *Le devoir présent* (1892). Нападая на современный эмпиризмъ, всецѣло поглощенный явленіями физическаго міра, Дежарденъ призываетъ общество къ заботѣ о нравственномъ совершенствованіи. Долгъ настоящаго времени, по его мнѣнію, заключается въ томъ, чтобы теоретически уяснить нравственные принципы и дать имъ практическое примѣненіе въ жизни. Для первой цѣли нужно содѣйствіе всѣхъ общественныхъ силъ, — науки, литературы, театра, прессы; для второй необходимо воспитаніе тѣхъ-же двухъ главныхъ добродѣтелей, на которыя указываетъ Бурже, — любви и воли. Раздѣляя иллюзію, что нравственность можетъ быть независимой отъ религіи, Дежарденъ тѣмъ не менѣе признаетъ ея громадное значеніе въ дѣлѣ нравственнаго развитія и отдаетъ ей дань глубокаго уваженія. „Настало, — говоритъ онъ, — время отдать справедливость этой силѣ, теперь обезоруженной. Никогда не существовало болѣе великой школы добродѣтели, чѣмъ Церковь, и наша нынѣшняя нравственность получится изъ нея какъ-бы посредствомъ инфилтраціи. Вотъ почему мы всегда будемъ радоваться ея побѣдамъ и будемъ считать ихъ какъ-бы своими, если только такимъ путемъ уменьшится число несчастныхъ, не сознающихъ ни своего долга, ни назначенія“¹⁾.

Наконецъ, недавно къ этимъ писателямъ присоединился извѣстный французскій критикъ и редакторъ *Revue des deux mondes*, Фердинандъ Брюнетьеръ. Въ первой книжкѣ этого журнала за 1895-й годъ Брюнетьеръ выступилъ съ рѣзкимъ протестомъ противъ злоупотребленій науки и съ горячимъ призывомъ къ религіи въ статьѣ „*Après une visite au Vatican*“. Какъ показываетъ заглавіе этой статьи и какъ сообщаетъ самъ авторъ, она была написана подъ впечатлѣніемъ посѣщенія Ватикана и бесѣды съ Львомъ XIII. Но мы думаемъ, что французскій критикъ въ этомъ случаѣ сдѣлался жертвой маленькой иллюзіи: безъ сомнѣнія, не статья его была внушена визитомъ папѣ, а наоборотъ, этотъ визитъ былъ внушенъ ему тѣми идея-

¹⁾ Справ. *Paulhan*, *Le nouveau mysticisme*, Paris 1891; *Родъ*, Идеалистическая реакція во французской литературѣ, *Рус. Вѣстн.* 1893, январь; *Brunetière*, *La Renaissance de l'Idéalisme*, Paris, 1896; *Fouillée*, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Paris, 1896.

ми и чувствами, которыя онъ въ ней высказалъ и которыя пробудились въ немъ подъ вліяніемъ настоятельныхъ потребностей времени. Статья Брюнетьера вышла потомъ отдѣльной брошюрой подъ завлѣіемъ *La Science et la Religion* и надѣлала много шуму. Блестяще написанная и посвященная такому важному вопросу, какъ вопросъ объ отношеніи науки и религіи, она служить не только отголоскомъ современнаго настроенія французскаго общества, но имѣетъ большой апологетическій интересъ. Правда, мы не можемъ согласиться со всѣми мнѣніями Брюнетьера; мы одинаково не можемъ раздѣлить ни его симпатій къ эволюціонизму, ни его католическихъ пристрастій. Попытка папы вмѣшаться въ социальный вопросъ, которыми восторгается Брюнетьеръ и отъ которыхъ онъ ждетъ самыхъ благотворныхъ послѣдствій для современнаго общества, точно такъ-же не могутъ внушать довѣрія, какъ и его стремленіе къ соединенію церквей. Политикой папства всегда руководило изреченіе Пія II: „*Non est de pastu ovium quaestio, sed de lana*“, и, безъ сомнѣнія, въ настоящее время этотъ принципъ руководить ею не меньше, чѣмъ прежде. Какъ ни почтенна личность Льва XIII сама по себѣ, но онъ представитель извѣстныхъ традицій и извѣстной системы, и его неудачныя заигрыванія съ социаль-демократіей имѣли своей цѣлью не столько измѣнить существующія общественныя отношенія, сколько возвратить католицизму долю утраченнаго имъ политическаго вліянія. Но то, что Брюнетьеръ говоритъ противъ враждебныхъ религіи научныхъ притязаній и въ защиту идеаловъ христіанства вообще, въ большинствѣ случаевъ глубоко справедливо и заслуживаетъ серьезнаго вниманія всѣхъ мыслящихъ людей. Чтобы познакомить читателя съ его замѣчательной статьёй, мы считаемъ полезнымъ привести здѣсь ея наиболѣе интересныя страницы.

П. Соколовъ.

(Продолженіе будетъ).

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе Аристотеля.

Знаменитый ученикъ Платона *Аристотель* (384—322 г. до Р. Х.) также не былъ удовлетворенъ философскимъ міровоззрѣніемъ своего учителя и, исправляя его ошибки, пришелъ почти къ противоположнымъ выводамъ. Въ сожалѣнію, нужно сказать, что довольно трудно составить себѣ правильное представленіе о томъ, въ чемъ Аристотель полагаетъ сущность зла и какъ онъ объясняетъ его происхожденіе. Мы не говоримъ уже о томъ, что многія изъ дошедшихъ до насъ сочиненій Аристотеля искажены различными вставками позднѣйшей руки, другія—явно подложны. Но самъ Аристотель часто противорѣчатъ себѣ, когда нерѣдко, оставляя свою чисто философскую точку зрѣнія, переходитъ на національно-миѳологическую. Такія противорѣчія встрѣчаются уже въ самомъ понятіи Аристотеля о Богѣ. Но понятіе о Богѣ въ философскихъ системахъ имѣетъ существенно важное значеніе, ибо отъ него зависитъ самый характеръ философской системы, а слѣдовательно и взглядъ на зло, его сущность и происхожденіе. Аристотель признаетъ Бога не только космической первосилою, проникающею и обнимающею все происшедшее, основною причиною движенія, но существомъ личнымъ, Разумомъ или Умомъ со всѣми свойствами Духа—мышленіемъ, самосознаніемъ, всевѣдѣніемъ, благостію, свободою, всеприсутствіемъ и т. д. Онъ называетъ Бога формою формъ, идеею идей, чистою идеею,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1896 г. № 1.

чистою формою и чистымъ актомъ, первымъ двигателемъ, производящею причиною, конечною цѣлю всѣхъ вещей, чистымъ умомъ, сущностью нематеріальною, не имѣющею ни впечатлѣній, ни ощущеній, ни вожделѣній, ни воли съ актами желаній, ни чувствъ въ смыслѣ страстей. Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ высказываетъ напротивъ свое мнѣніе о бытіи многихъ божествъ, каковы, напримѣръ, неподвижныя звѣзды и планеты,—вѣрованіе, очевидно, мѣологическое. То онъ называетъ Бога спасителемъ и промыслителемъ міра, то представляетъ его въ чисто деистическомъ смыслѣ какъ существо совершенно отдѣльное отъ міра, давшее ему бытіе и законы и затѣмъ не вмѣшивающееся въ его жизнь, пребывающее только въ умосозерцательной дѣятельности. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Аристотель какъ бы старается соединить деистическое представленіе о Богѣ съ пантеистическимъ: Богъ у него одновременно является и въ вещахъ, и въ вещей, какъ имманентная сущность вещей и какъ вполне трансцендентное существо, живущее своею собственною отдѣльною отъ міра жизнью; Онъ есть вмѣстѣ и законъ, и законодатель, и порядокъ, и распорядитель. Конечно, господствующимъ представленіемъ у Аристотеля является представленіе деистическое; но и мѣологическія вѣрованія оказываютъ значительное вліяніе на предлагаемое Аристотелемъ рѣшеніе вопроса о томъ, въ чемъ состоитъ сущность зла, господствующаго въ мірѣ, и какъ вообще слѣдуетъ объяснять его происхожденіе.

Въ своей „Физикѣ“ Аристотель пишетъ (VIII, 14. 24), что вромѣ единаго перводвижителя, т. е. единаго Бога, находящагося на окружности міра, существуетъ еще множество божествъ въ видѣ неподвижныхъ звѣздъ и планетъ. Эти божества различаются на высшихъ и низшихъ. Къ первымъ принадлежатъ неподвижныя звѣзды, къ послѣднимъ планеты—Меркурій, Венера, Марсъ, Юпитеръ, Сатурнъ, Солнце, Луна и т. д. Неподвижныя звѣзды, какъ божества высшаго ранга, находятся въ полномъ единеніи съ неподвижнымъ Перводвижителемъ, наиболее подобны ему, а потому они одарены безсмертіемъ и наслаждаются полнымъ спокойствіемъ и невозмутимымъ блаженствомъ. Божества низшаго ранга или планеты, по ученію Ари-

стотеля, также суть существа несотворенныя и безсмертныя. Но они разрушили свое единеніе и согласіе съ неподвижнымъ Перводвижителемъ, самовольно принявъ и сообщивъ другимъ существамъ движеніе совершенно противоположное всемірному строю и движенію божественному. Они хотѣли показать свою независимость отъ Перводвижителя и чрезъ это стали къ нему во враждебное отношеніе. Вотъ,—по мнѣнію Аристотеля, вытекающему также и въ его разсужденіи „О небѣ“, истинный источникъ зла, господствующаго въ мірѣ! Само собою понятно, что такое рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ мы не можемъ считать принадлежащимъ собственно Аристотелю, вытекающимъ изъ его философскихъ основоположеній. Это, очевидно, есть только миеологическое представленіе, на которомъ нельзя не замѣтить слѣдовъ первобытнаго преданія о паденіи ангеловъ. Поэтому, не останавливаясь на немъ, мы перейдемъ прямо къ тому, какъ рѣшается вопросъ о злѣ у Аристотеля на основаніи его общаго философскаго міровоззрѣнія.

Аристотель первый предлагаетъ телеологическое воззрѣніе на устройство міра въ его полномъ научномъ значеніи. Въ своей „Физикѣ“ и „Метафизикѣ“ онъ очень внимательно и подробно разсматриваетъ жизнь природы и приходитъ къ убѣжденію, что міръ устроенъ въ высшей степени цѣлесообразно, что сама природа есть дѣйствующая цѣлесообразность, что въ ея инстинктахъ содержится цѣль не менѣе опредѣленная, какъ и въ умѣ художника; что она всегда пользуется простыми, но наилучшими средствами для достиженія своихъ цѣлей. Эта цѣлесообразность устройства міровой жизни такъ громко говорить о себѣ на всѣхъ ступеняхъ жизни природы, отъ устройства кристалла до человѣческаго организма, что Аристотель не удивляется и мнѣнію, которое тогда высказывали предшествовавшіе ему мыслители, будто-бы муравьи и пауки обладаютъ разумомъ, при помощи котораго они могутъ исполнять свои работы. Цѣли ясно проглядываютъ во всей жизни вѣшняго міра и природа всегда доставляетъ надлежащія средства для ихъ осуществленія.

Глубокое, всестороннее и многолѣтнее изученіе жизни природы, удивительное даже для нашего времени, привело

Аристотеля къ убѣжденію, что Богъ и природа ничего не производятъ напрасно ¹⁾. Богъ, говоритъ Аристотель, какъ могуществомъ крѣпчайшій ²⁾, есть начало и причина всего, всякаго бытія и явленія—*τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίνεσθαι*. Но не желая впасть въ ошибку, которой не избѣжали древніе пантеисты и матеріалисты, Аристотель старается представить Бога какъ премудраго Архитектора, въ умѣ Котораго отъ вѣка предносился планъ мірового устройства, осуществленный затѣмъ со всею точностію во всѣхъ его отдѣльныхъ частяхъ и формахъ: какъ только верховный Правитель далъ свыше первый толчекъ, мгновенно все—всѣ звѣзды и весь міръ—навсегда пришли въ то чудное и стройное движеніе, которое нынѣ приводитъ въ восторгъ всякаго изслѣдователя жизни природы. Но какъ ни великъ умъ Аристотеля, онъ все таки не могъ возвыситься до представленія о Богѣ, какъ личномъ Промыслителѣ міра. Для него Богъ то же, что на кораблѣ кормчій, на колесницѣ возничій, въ хорѣ регентъ, въ государствѣ законъ или въ войскѣ предводитель. Онъ изображаетъ бога чертами персидскаго монарха, который своими законами поддерживаетъ образцовый порядокъ въ своемъ государствѣ, почти никогда не показываясь лично народу. Богъ, по ученію Аристотеля, управляетъ міромъ, но только чрезъ посредство данныхъ имъ законовъ, по которымъ все совершается съ необходимостію. „Зевсъ, говоритъ Аристотель въ своей *Физикѣ* (II, 8), испосылаетъ дождь не для того, чтобы возрастить хлѣбъ, но по необходимости. Ибо поднявшимся изъ земли испареніямъ надлежитъ охладиться, а охлажденному и обратившемуся въ воду—падать внизъ: когда же это случается, то и бываетъ то, что хлѣбъ растетъ. Подобное же происходитъ, если у кого и погибаетъ хлѣбъ на гумнѣ: не для того. Зевсъ посылаетъ на землю дождь, чтобы не испортилъ хлѣбъ, а такъ случилось, что отъ дождя пошло хлѣбъ“. Необходимость повсюду дѣйствуетъ, по мнѣнію Аристотеля, въ такой степени, что неизбежно признать рокъ, которому подчинено все—и боги, и люди, и вся внѣшняя природа.

¹⁾ De Coelo I. 4.

²⁾ De mundo гл. 6.

Такою же цѣлесообразностію и законосообразностію Аристотель объясняетъ не только физическій, но и нравственный міропорядокъ. Съ точки зрѣнія цѣлесообразности и полезности онъ рѣшаетъ и интересующій насъ вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи. Въ общихъ чертахъ мы уже отчасти ознакомились съ тѣми результатами, къ которымъ приходятъ мыслители, руководствующіеся въ сужденіи о злѣ признакомъ или критеріемъ цѣлесообразности. Такъ какъ Богъ и природа, по ученію Аристотеля, ничего не производятъ напрасно, и такъ какъ все въ мірѣ существуетъ съ неизбѣжною необходимостію, то, очевидно, Аристотель не могъ опредѣлять зло какъ то, что не должно было бы существовать, а добро какъ то, что составляетъ порядокъ и что повтому необходимо должно быть. По Аристотелю, между добромъ и зломъ нѣтъ такой непримиримой противоположности, въ силу которой одно исключало бы другое. У него зло потому только не добро, что оно стоитъ ниже добра, т. е. отличается отъ него степенью, а не сущностью своею, а слѣдовательно, для зла не невозможенъ переходъ въ добро. По мнѣнію Аристотеля, зло, какъ въ послѣдствіи утверждалъ Лейбницъ и его послѣдователи, есть только меньшее или развивающееся добро. Главное въ жизни природы это—цѣль: а такъ какъ и подъ добромъ обыкновенно разумѣется то, къ чему всѣ стремятся, то, очевидно, понятія добра и цѣли совершенно совпадаютъ. Цѣль мыслимая это—идея добра; цѣль достигнутая это—добро реально существующее въ дѣйствительности. Но цѣль, достигнутая вполне соотвѣтствующими средствами, есть не что иное, какъ то, что обыкновенно называется *совершенствомъ* въ размѣрѣ данной цѣли. Вотъ почему Аристотель и опредѣляетъ добро какъ совершенство или какъ цѣль достигнутую соотвѣтствующими средствами. И если Богъ, по ученію Платона, есть добро, то именно въ томъ смыслѣ, что Онъ есть существо совершеннѣйшее и что въ Немъ ничего нѣтъ несовершеннаго или дурного, злого (*οὐδὲν φαῖλον*). Благо чловѣка, по мнѣнію Аристотеля, также состоитъ въ совершенствѣ его природы и дѣятельности. Но если добро есть совершенство, то понятно, почему зломъ Аристотель называетъ только несовершенство или недостигнутую цѣль, вложенную

въ природу отъ начала. Цѣль однако же всегда можетъ быть достижима, когда отыскиваются надлежащія средства; поэтому и зло не есть нѣчто всегда себѣ равное; при извѣстныхъ условіяхъ оно всегда можетъ быть добромъ, какъ несовершенство всегда можетъ перейти въ совершенство.

Мы видѣли уже, что судить о злѣ съ точки зрѣнія цѣлесообразности значить—отожествлять добро со зломъ, что противорѣчить и общечеловѣческому сознанію и свидѣтельству ежедневнаго опыта. Понятно, почему не могло быть удовлетворительнымъ даже для сознанія древнихъ грековъ и ученіе Аристотеля о злѣ, только какъ несовершенствѣ или недостигнутой цѣли.

Нѣсколько въ иномъ смыслѣ понимаетъ Аристотель зло въ области нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Здѣсь оно является ему не какъ простое недостиженіе цѣли, а какъ *уклоненіе* отъ этой цѣли. Понятіе Аристотеля о добрыхъ и злыхъ дѣйствіяхъ *Базки* ¹⁾ разъясняетъ такимъ образомъ:

„Хорошее дѣйствіе есть дѣйствіе, согласное съ подлинною природою вещей, распознать которую и есть дѣло разума, худое дѣйствіе есть дѣйствіе, противорѣчащее подлинной природѣ вещей, и можетъ быть совершено только тогда, когда разумъ не развитъ, усыпленъ, или сбить съ пути какимъ нибудь сильнымъ побудомъ или заблужденіемъ, это есть дѣйствіе разобщенное, ослушное, бунтовщичье и ведетъ неизбѣжно къ замѣшательству, хаосу и гибели, такъ какъ ни одна изъ единицъ сложнаго цѣлаго не можетъ проявить свою независимость произвольнымъ отрицаніемъ той цѣлостности, которой принадлежитъ, безъ того, чтобъ не произвести разстройства, а безъ того, чтобъ въ концѣ концовъ не быть раздавленной могучимъ, твердо сплоченнымъ механизмомъ, который посягнула нарушить“. Признавая разумъ судіею добрыхъ и злыхъ дѣйствій и объявляя злыя дѣйствія результатомъ неразвитости, усыпленія или заблужденія разума, Аристотель, очевидно, остается въ этомъ отношеніи лишь вѣрнымъ ученикомъ Сократа. Но онъ не останавливается на этомъ. Онъ идетъ дальше

¹⁾ Четыре фазиса нравственности: Сократъ, Аристотель, Христіанство и утилитаризмъ. М. 1878, стр. 114.

Сократа, признавая у человѣка прирожденную склонность къ злу или къ тому, что противно разуму. „Въ человѣческихъ существахъ,—говоритъ Аристотель ¹⁾,—очевидно, проявляются сильныя, естественныя стремленія, различныя отъ разума, и не только различныя, но и ратующія съ разумомъ и сопротивляющіяся ему“. Это, впрочемъ, не то же, что ученіе Божественнаго Откровенія о первородномъ грѣхѣ; это естественный результатъ того дуалистическаго пониманія, которымъ характеризуется ученіе Аристотеля.

По ученію Аристотеля, въ человѣкѣ соединены два элемента—божескій (разумъ) и животный (матерія). Аристотель признавалъ, что измѣненіе возможно въ матеріи только потому, что она сама по себѣ множественна; а духъ неизмѣняемъ потому, что онъ обладаетъ свойствомъ безусловнаго единства; поэтому такимъ безусловно единымъ Аристотель долженъ былъ признать и разумъ. Разумъ человѣка не есть нѣчто отличное отъ разума божественнаго, но тождественное съ нимъ; а такъ какъ, по Аристотелю, самъ Богъ есть разумъ, то ясно, что Богъ присущъ (имманентенъ) каждому человѣку. Умъ, говоритъ Аристотель ²⁾, будучи нѣкоторою субстанціею, приходитъ отвнѣ и не подверженъ поврежденію. Онъ существуетъ отдѣльно, не причастенъ страданію, простъ, будучи по природѣ чистою силою. Умъ отдѣленъ только отъ своей сущности и только съ этой стороны онъ безсмертенъ и вѣченъ ³⁾. Онъ есть *благое божественное* (*ὁ δὲ νοῦς θεϊότερον*). Вотъ почему Аристотель и утверждаетъ, что человѣкъ или только одинъ изъ извѣстныхъ намъ живыхъ существъ или даже одинъ изъ всѣхъ причастенъ божественному. Но кромѣ ума у человѣка есть еще желаніе и воображеніе, есть воля, за которую Аристотель признаетъ полную свободу выбора между добромъ и зломъ и отъ которой зависитъ, воспользуется ли человѣкъ или нѣтъ соотвѣтствующими средствами для достиженія цѣли, ясно указываемой его божественнымъ умомъ. Эта-то свобода воли и

¹⁾ Срв. Блекля Четыре фазиса нравственности, стр. 112.

²⁾ De anima I. 4; срв. рус. перев. Снегирева, Казань. 1885. Стр. 31.

³⁾ De anima III. 5. Срв. Metaph. XII, 3. Ethic. ad. Nicom. X, 7. Рус. перев. Снегирева О душѣ стр. 84.

есть причина зла въ жизни и дѣятельности человѣка. По ученію Аристотеля ¹⁾, можетъ и Богъ и честный человѣкъ дѣлать дурное; но они не таковы, чтобы дѣлать это; ибо все дурное таковыми бываютъ по произволу; вся сила въ способѣ выбора; поэтому и Богъ и честный человѣкъ, какъ мы утверждаемъ, обладаютъ этою возможностью выбора“. Божественный разумъ, въ своемъ практическомъ примѣненіи являющийся уже какъ нравственный законъ, и воля, какъ способность желаній и инициатива дѣйствій, вступаютъ въ борьбу между собою, и отъ исхода этой борьбы зависитъ, будетъ ли человѣкъ добродѣтельнымъ или порочнымъ, счастливымъ или несчастнымъ. „Умъ всегда правъ (δρθός),—говоритъ Аристотель ²⁾, желаніе же и воображеніе бываютъ и правыми и неправыми. Желаніе всегда производитъ движеніе, но приводитъ или къ благу дѣйствительному или къ благу кажущемуся, и при томъ неко всякому благу, а только благу, осуществляемому въ дѣйствіи. А осуществляемое въ дѣйствіи благо таково, что оно можетъ быть и инымъ“ (т. е. не благомъ). У Бога умъ безусловно господствуетъ надъ волею, подавивъ въ ней всякія желанія,—почему Богъ и не способенъ избирать злое. У человѣка животная энергія чрезвычайно велика, вслѣдствіе чего для него такая полная побѣда божественнаго разума надъ волею немыслима. Добрые и честные люди достигаютъ лишь *равноотсія* между божественнымъ разумомъ и животными пожеланіями; поэтому добродѣтель Аристотель полагаетъ не въ уничтоженіи порока и даже не въ противопоставленіи пороку добродѣтели, а лишь въ *золотой срединѣ между двумя крайними пороками*; такъ,—онъ считаетъ щедрость добродѣтелью потому, что она занимаетъ средину между скупостью и расточительностію; мужество есть средина между удалствомъ и трусостью. Добродѣтель, по Аристотелю ³⁾, это равновѣсіе, пропорція, симметрія, гармонія, точное приваровленіе силы каждой части къ рассчитанному дѣйствію цѣлаго. Поэтому мы бываемъ добродѣтельными не по природѣ, и не вопреки природѣ, да и независимо отъ природы; но подобно тому, какъ

1) Фог. IV, 5. Срв. Вѣра и Разумъ 1890 г. II. ч. 2. Стр. 375.

2) De anima. III. 10, срв. рус. пер. Снегирева, стр. 92.

3) Влекки. Четыре фазиса нравственности. Стр. 115.

мы научаемся видѣть чрезъ упражненіе нашихъ глазъ, точно также мы *становимся* добродѣтельными чрезъ то, что постоянно дѣйствуемъ согласно съ разумомъ (Блекки, 113). Впрочемъ, говоря вообще, Аристотель признаетъ, что побѣда всегда почти остается на сторонѣ животнаго начала—пожеланій и чувственной похотливости.

Конечно, указаніе Аристотеля на волю человѣка, какъ на причину зла въ области нравственной жизни и дѣятельности, вѣрно; но этимъ еще далеко не разрѣшается роковой для человечества вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи. Воля человѣка, очевидно, есть только органъ зла. Но почему же воля человѣка, которая сама по себѣ, какъ учить и Аристотель, есть только способность выбора между добромъ и зломъ, въ дѣйствительности утратила силу избирать добро, а стала склонною только къ одному злу, такъ что ее скорѣе слѣдуетъ опредѣлять какъ непобѣдимое влеченіе къ злу? Злая склонность воли, по свидѣтельству самаго Аристотеля, оказывается столь великою, что предъ нею даже божественный умъ отступаетъ назадъ, за нею почти всегда остается побѣда. Какъ это могло произойти? Гдѣ причина извращенія самой природы человѣческой воли? На эти вопросы у Аристотеля нѣтъ (да, конечно, и не могло быть) отвѣта; а потому для человечества оказалось не удовлетворительнымъ и его философское разсужденіе о господствующемъ въ мірѣ злѣ.

Какъ мы сказали уже въ своемъ сужденіи о злѣ, Аристотель еще находится подъ вліяніемъ возрѣвній Сократа. Между прочимъ, онъ утверждаетъ ¹⁾, что „добрыми и честными люди бываютъ подъ слѣдующими тремя условіями: подъ условіемъ (цѣлесообразно устроенной) природы, обычая и *разума*“. Что о добрѣ нельзя судить съ точки зрѣнія цѣлесообразности, объ этомъ мы уже говорили; что народные обычаи не всегда представляютъ удобную почву для развитія добра,—это, безъ сомнѣнія, признаетъ и самъ Аристотель, когда въ приведенномъ мѣстѣ говоритъ далѣе: „люди поступаютъ часто вопреки обычаямъ и природѣ единственно на основаніи разума, который убѣж-

¹⁾ Polit. VIII, 13; Срв. рус. перев. Н. Скворцова IV, 12; а также Вѣра и Разумъ 1890 г. II. ч. 2. стр. 152.

даетъ ихъ, что такъ поступить лучше“. Что обычай народа не всегда бывають добрыми, въ этомъ Аристотеля достаточно могла убѣдить уже одна исторія жизни и смерти Сократа. Такимъ образомъ, остается одинъ разумъ, какъ необходимое условіе, при которомъ люди могутъ быть „добрыми и честными (ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι),—положеніе, на которое въ первый разъ было указано Сократомъ. Но мы уже говорили о томъ, что нравственная дѣятельность человѣка не можетъ быть поставляема въ причинную зависимость отъ его ума или образованія. Ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ намъ, что образованные и умные люди не всегда однако же бывають высоконравственными и наоборотъ. Это, очевидно, долженъ бы былъ признать и Аристотель, такъ какъ онъ неоднократно утверждаетъ, что разумъ часто бываетъ побѣждаемъ въ человѣкѣ злою волею или чисто животнымъ началомъ. Аристотель объявилъ умъ главнымъ условіемъ добродѣтели, потому что, признавая его божественнымъ въ собственномъ смыслѣ, онъ долженъ былъ объявить его свободнымъ отъ погрѣшностей и заблужденій. „Умъ всегда правъ“ (ὀρθός), говоритъ Аристотель. Но это — явное заблужденіе! Даже умъ Платона, по суду самаго Аристотеля, не былъ правъ, и многихъ положеній Платона не могъ принять Аристотель, признавая ихъ погрѣшительными¹⁾. Но заблужденія ума—зло даже съ точки зрѣнія Аристотеля; они свидѣтельствуютъ о *несовершенствѣ* познавательной способности человѣка. Откуда же это зло, лежащее внѣ области нравственной дѣятельности человѣка? Аристотель не даетъ намъ никакого отвѣта. И вотъ еще одно основаніе, почему рѣшеніе Аристотеля относительно того, въ чемъ состоитъ сущность зла и чѣмъ объясняется его происхожденіе, не могло быть вполнѣ удовлетворительнымъ даже и для мыслящаго человѣчества древняго міра. Наконецъ, можетъ показаться только страннымъ то разсужденіе о самолюбіи, которое предлагаетъ Аристотель въ восьмой главѣ девятой книги ствоей Иѣнки для Никомаха. По его ученію, самолюбіе является источникомъ зла, когда оно направляется на

¹⁾ Между прочимъ, здѣсь кстати отмѣтить, что въ своей Иѣнкѣ для Никомаха .3. 7) Аристотель довольно энергично старается опровергнуть положеніе Платона, что „добровольно никто не бываетъ злымъ“.

низкіе предметы (напримѣръ, на пріобрѣтеніе сокровищъ, на домогательство внѣшнихъ почестей или на удовлетвореніе тѣлесныхъ потребностей); но то же самое самолюбіе становится источникомъ добра, когда предметомъ стремленій человѣка являются какія либо возвышенныя цѣли! Не отсюда ли впослѣдствіи католическіе іезуиты позаимствовали свое безнравственное ученіе о цѣли, оправдывающей средства?

Ученіе стоиковъ.

Воззрѣнія Сократа и Платона имѣли большое вліяніе на характеръ ученія древнихъ *стоиковъ*, которыми, впрочемъ, они были усвоены чрезъ посредство школы циниковъ. Своей зависимости отъ школы циниковъ не скрывали и сами стоики,—что видно уже изъ того, что истинными мудрецами они считали только Сократа и затѣмъ знаменитыхъ циниковъ—Антисѣна и Діогена.

Многіе западно-европейскіе ученые—*Д. Гюйо, Троплонъ, С. Шмидтъ, А. Флери, Бинклеръ, Бруно Бауэръ, Вейгольдтъ* и другіе—признаютъ тѣсное взаимоотношеніе между христіанствомъ и стоицизмомъ,—при чемъ одни хотятъ видѣть вліяніе христіанства на ученіе стоиковъ, другіе наоборотъ—стараятся указать генетическую зависимость христіанства отъ стоиковъ. Но ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ, добродѣтели и порокахъ, наилучшимъ образомъ доказываетъ несостоятельность этого въ высшей степени страннаго предположенія.

Ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ, въ сущности сходное съ ученіемъ Сократа и циниковъ, представляетъ однако же и нѣкоторыя черты мнимой оригинальности, отличающія его отъ ученія Сократа и циниковъ. Въ основу своего ученія стоики старались положить общее метафизическое міровоззрѣніе, изъ котораго бы, такъ сказать, съ необходимостію вытекала ихъ иеика. Заимствуя такое общее міровоззрѣніе у пантенстовъ, они однако-же только механически могли соединить его съ ученіемъ Сократа о началахъ нравственной дѣятельности. Вслѣдствіе этого ихъ ученіе скорѣе слѣдуетъ признать эклектическимъ, чѣмъ стройнымъ и послѣдовательнымъ философскимъ міровоззрѣніемъ. По ученію стоиковъ, весь міръ есть раскрытіе

одного общаго начала, которое они называли различно—огнемъ, воздухомъ, эфиромъ, дыханіемъ, душею міра, всеобщимъ разумомъ, божествомъ. Хотя нѣкоторые стоики и старались, повиному, не отождествлять этого единаго абсолютнаго начала съ матеріею, духа съ тѣломъ, но въ дѣйствительности они не могли указать никакого существеннаго различія между ними. По ихъ ученію, всѣ явленія въ жизни міра подчинены закону безусловной необходимости, какъ невольныя обнаруженія единаго абсолютнаго начала. Судьба и законосообразность—вотъ что управляетъ жизнью всего міра, отъ морской песчинки до величественныхъ небесныхъ свѣтилъ, отъ наѣкомаго до человѣка! Душа человѣка есть только часть единаго абсолютнаго начала или души міра, истечение изъ общаго начала, какъ и все остальное. Отсюда стоики видѣли себя вынужденными отрицать свободу человѣческой воли и проповѣдывать детерминизмъ, не всегда однако-же въ равной степени оставаясь вѣрными своимъ основнымъ принципамъ. Пантеизмъ принципиально не можетъ полагать различія между добромъ и зломъ, такъ какъ для него всѣ явленія одинаково необходимы, какъ необходимыя обнаруженія одного и того же абсолютнаго начала. Такъ, повиному, должны были бы поступить и стоики. И дѣйствительно всѣ явленія внѣшняго міра, какъ и все не зависящее вполне отъ человѣка, какъ напримѣръ, здоровье, богатство, почести, красота, семейное благополучіе, даже самая жизнь, а съ другой стороны—бѣдность, страданія, болѣзнь, потеря родныхъ и друзей, собственная смерть, клевета, позоръ и т. д. были объявлены стоиками какъ нѣчто совершенно безразличное,—ни добро, ни зло.

Господствующее въ мірѣ зло стоики не хотѣли даже понимать, подобно Аристотелю, какъ простое несовершенство. Въ этомъ случаѣ они являлись крайними оптимистами, которыхъ не въ силахъ былъ превзойти даже и Лейбницъ. Они доходили до того, что просто превозносили зло какъ благо, признавали его болѣе полезнымъ, чѣмъ добро, и самое значеніе добра ставили въ зависимость отъ существованія въ мірѣ зла. Какъ прекрасная картина много потеряла бы, если бы художникъ лишилъ ея тѣней, какъ гармонія звуковъ не мыслима

безъ фальшивой ноты, такъ и добро не имѣло бы никакого для насъ смысла, если бы мы не испытывали всей горечи зла. „Зло не бесполезно во вселенной,—училъ Хризиппъ,—такъ какъ безъ него не было бы и добра“. „Зло явилось въ мирѣ, какъ дурной стихъ въ комедіи, для красоты цѣлаго“. Только болѣзни и скорби поддерживаютъ въ насъ внутреннюю связь съ Божествомъ, только борьба съ неприятностями, врагами и ихъ интригами закаливаетъ нашъ характеръ. Образъ Сократа не былъ бы такъ привлекателенъ, если бы Сократъ не испыталъ тѣхъ страданій и несправедливостей, которыя были причины ему его врагами. Зло можетъ казаться несовершеннымъ только въ отдѣльныхъ явленіяхъ; но миръ, какъ цѣлое, прекрасенъ и безусловно совершенъ. Такъ разсуждали стоики о явленіяхъ внѣшняго міра. Но оптимизмъ ихъ прекращался, какъ только они касались... нравственной дѣятельности человѣка. Въ этой области, вопреки своему общему пантеистическому міровоззрѣнію и въ противорѣчіе съ ученіемъ Сократа и циниковъ, они не только признавали добро и зло, какъ явленія другъ друга взаимно исключаютія, но и полагали между ними абсолютное различіе, признавая недостаточнымъ то различіе по степени (различіе относительное), которымъ довольствовался Сократъ и циники.

Что же такое, по ученію стоиковъ, добро и что такое зло въ области нравственной жизни и дѣятельности? На этотъ вопросъ стоики обыкновенно отвѣчали такъ: добро то, что намъ свойственно, что намъ прилично, что сообразно съ нашею природою; зло наоборотъ—то, что намъ противно, что для насъ позорно, что вообще несогласно съ нашею нравственною природою. Но здѣсь неизбежно рождается новый вопросъ: что же можетъ быть для насъ критеріемъ, руководствуясь которымъ мы могли бы сказать: „это сообразно съ нашею природою, а это—нѣтъ“? Желая отвѣтить на этотъ вопросъ, стоики обращаются къ помощи Сократа и его знаменитыхъ учениковъ—Платона и Аристотеля, въ согласіи съ которыми утверждаютъ: только одно знаніе, мудрость, благоразуміе способны рѣшить этотъ вопросъ и побудить человѣка стать на сторону добра, ибо благоразуміе и состоитъ именно въ знаніи того, что—

добро и что—зло, равно какъ и того, что не должно быть признаваемо ни какъ добро, ни какъ зло. Только мудрецъ можетъ опредѣлить добро и зло и установить между ними абсолютное различіе, ибо если добро есть то, что сообразно съ природою, то сообразнымъ съ природою можетъ быть названо только то, что сообразно съ разумомъ. Въ этомъ смыслѣ добро стоикамъ казалось справедливо понимать и какъ полезное, потому что все то, что сообразно съ нашею природою, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и полезное для насъ. Послѣ сказаннаго уже естественно стоикамъ было сдѣлать заключеніе, что знаніе, этотъ путь къ добру, есть само по себѣ добро, а истинно добродѣтельнымъ человѣкомъ можетъ быть названъ только мудрецъ, обладающій знаніемъ. Въ знаніи же стоики, слѣдуя Сократу, видѣли и единственное побужденіе для человѣка избирать добро и отвращаться отъ зла, равно какъ въ умственной невѣжествѣ они полагали коренной источникъ зла, на которое только способенъ человѣкъ. Кто не мудръ, тотъ, по ихъ мнѣнію, неизбѣжно порочный человѣкъ.

Вотъ, въ сущности, ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ. Его недостатки видѣли уже древніе мыслители; а потому и его неудовлетворительность была очевидна для всѣхъ. Отрицаніе физическаго зла, въ смыслѣ крайняго оптимизма,—вотъ первый пунктъ, на который нападали древніе критики стоицизма. Уже Цицеронъ, напримѣръ, въ своихъ „Тускуланскихъ бесѣдахъ“¹⁾ такъ рассуждаетъ объ ученіи стоиковъ. „Стоики,—говоритъ онъ,—посредствомъ нѣкоторыхъ умозаключеній пытаются показать, почему *страданіе не есть зло*, какъ будто бы затруднительный вопросъ относился къ слову, а не къ вещи. Зачѣмъ зводишь меня въ обманъ, Зенонъ? Ибо, когда о томъ, что моему взгляду представляется ужаснымъ, ты утверждаешь, что оно совершенно не есть зло, то я сдаюсь временно на твои слова и желаю знать, какимъ образомъ то, что я считаю плачевнымъ, даже и не зло. Ничто не есть зло, говоритъ онъ, кромѣ того, что зазорно и порочно. Ты опять повторяешь мнѣ и тѣ же непослѣдовательныя утвержденія. Вѣдь ты не мо-

1) II, 12, срв. Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. 2, стр. 530.

жень изъять изъ меня то, что меня скорбію гнететъ. Я знаю, что страданіе не есть что либо имѣющее отношеніе къ худому; не пытайся учить меня этому; наставляй въ томъ, что я ничего не теряю отъ того, страдаю ли я или нѣтъ. Оно безразлично въ отношеніи къ счастливой жизни, которая единственно имѣетъ основаніе въ добродѣтели, говоритъ Зенонъ; но есть все таки основаніе, почему мы должны отдалять его отъ себя. Почему? потому, что оно горько для насъ, оскорбляетъ природное чувство, трудно для перенесенія, печалитъ и удручаетъ насъ“.

Не менѣ ревностнымъ противникомъ стоическаго ученія о злѣ былъ и *Плутархъ Херонейскій*. Въ особенности онъ возставалъ противъ мысли о томъ, что зло произошло по волѣ Божественнаго Провидѣнія (нелѣпѣ этой мысли, по его словамъ, и представить нельзя), а также противъ оптимистическаго воззрѣнія стоиковъ на скорби и бѣдствія, постигающія человѣка въ этой жизни. Онъ не могъ согласиться съ тѣмъ, будто зло служитъ красотѣ цѣлаго и содѣйствуетъ развитію добра, равно какъ онъ признаетъ ложнымъ и то мнѣніе стоиковъ, что безъ зла не было бы добра. Въ богахъ,—говорилъ онъ,—есть добро, хотя зла въ нихъ нѣтъ. Изъ древнехристіанскихъ писателей особенно *Тертуліанъ* часто старался разоблачать ложь въ ученіи стоиковъ о добрѣ и злѣ, будучи въ этомъ отношеніи вполне согласнымъ съ доводами Плутарха.

По ученію стоиковъ, повторенному впоследствии Лейбницемъ и его послѣдователями, такъ называемое физическое зло обнаруживается только въ маломъ и исчезаетъ при взглядѣ на великое цѣлое. „Но къ чему служитъ такое утѣшеніе?“ спросимъ мы вмѣстѣ съ *Лотце* и *Ульрици* ¹⁾ „что выйдетъ, если мы скажемъ наоборотъ: хотя въ цѣломъ и видна гармонія, но при ближайшемъ разсмотрѣніи окажется, что міръ полонъ бѣдствій“? Впрочемъ, что такого рода оптимизмъ вообще ложенъ самъ въ себѣ, послѣ сказаннаго, нѣтъ нужды разъяснять, равно какъ нѣтъ нужды доказывать и того, что знаніе не находится въ причинной внутренней связи съ добро-

1) Богъ и природа, т. II. 1868. стр. 271.

дѣтелю. Здѣсь мы отмѣтимъ лишь тотъ чисто субъективный характеръ, какимъ отличается самое ученіе стоиковъ о добрѣ и злѣ. Добромъ какъ мы видѣли, стоики называли то, что сообразно съ нашею природою, зломъ—то, что противно ей. По ученію стоиковъ, между добромъ и зломъ въ нравственной жизни существуетъ не относительное, но абсолютное различіе, такъ что добро, являющееся таковымъ само по себѣ, никогда уже не можетъ перейти въ зло, и—наоборотъ;—добро никогда не можетъ быть смѣшано со зломъ, а зло—съ добромъ. Но гдѣ тотъ безапелляціонный судья, который долженъ въ каждый данный моментъ руководить нами при опредѣленіи добра и зла?—Это нашъ разумъ, говорятъ стоики,—ибо сообразно съ природою только то, что сообразно съ нашимъ разумомъ, и наоборотъ. Но каждому извѣстно, какъ до безконечности различны, а часто и до непримиримости противорѣчивы сужденія людей. Ясно, что опредѣленіе того, гдѣ добро и гдѣ зло, стоики оставили на произволъ каждаго. „Какъ мнѣ кажется, такъ оно и есть!“—вотъ основной принципъ стоиковъ въ сужденіи о добрѣ и злѣ. Какимъ же образомъ возможно послѣ этого утверждать, что понятія добра и зла не условны, а абсолютны? Не ясно ли, какой безграничный произволъ предоставленъ каждому въ опредѣленіи нравственныхъ началъ и какъ легко могли быть искажены самыя основныя понятія о добрѣ и злѣ! И дѣйствительно, исторія свидѣтельствуетъ, что стоики не менѣе другихъ языческихъ мыслителей мало-по-малу дошли до того, что добро обратили въ зло, а зло—въ добро. Такъ, нѣкоторые изъ нихъ стали признавать добромъ въ области человѣческой жизни и дѣятельности даже самоубійство, распутство, блудъ, блуденіе женъ и т. д., а въ нѣкоторыхъ случаяхъ объявляли позволительною и ложь!...

Субъективизмъ почти всегда эгоистиченъ. Мы сами опредѣляемъ добро и зло; мы сами являемся судьями своихъ дѣяній!... Правда, стоики признавали верховнымъ судьей человѣческихъ дѣяній мудреца. Но здѣсь-то именно болѣе всего оказалось ихъ эгоистическое, а слѣдовательно, и безнравственное направленіе. Дѣло въ томъ что, по мнѣнію стоиковъ, мудре-

цами могли быть названы лишь ихъ предшественники—Сократъ, Антисѣенъ и Діогенъ и затѣмъ одни они—*стоики*! Ни Платонъ, ни Аристотель, ни Эвклидъ ни другой какой либо мыслитель древности въ ихъ глазахъ не имѣли права на это почетное названіе!... Но можно ли послѣ этого удивляться, что и ученіе стоиковъ о злѣ не могло быть признано удовлетворительнымъ для человѣческаго сознанія? Стоики не выяснили даже того, въ чемъ состоитъ сущность зла; а вопроса о его происхожденіи они и не касались.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

ИЗЪ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ РУМЫНИИ.

Предъ нами лежатъ брошюра подъ заглавiемъ: „Une cause célèbre. La deposition du métropolitain primat de Roumanie“. Bucarest. 1896 (*Громкое дѣло о низложенiи Румынскаго митрополита примаса*). Брошюра эта чрезъ Одесскую цензурную таможенную доставлена преосвященному Амвросiю и имъ благосклонно передана въ редакцiю журнала „Вѣра и Разумъ“ для разсмотрѣнiя. Брошюра, въ самомъ дѣлѣ, излагаетъ громкое дѣло о низложенiи Румынскаго митрополита примаса Геннадiя; дѣло это съ мая мѣсяца и до половины декабря истекшаго года волновало всю Румынiю и подвергалось разнообразнымъ сужденiямъ и внѣ румынскихъ народностей, преимущественно же въ Венгрии и Австрiи. Сами по себѣ факты, излагаемые въ брошюрѣ, представляютъ яркiй примѣръ отношенiй съ одной стороны современнаго конституцiоннаго государства, вооруженнаго всѣми прерогативами народовластiя, съ другой—церковно-народныхъ преданiй, освященныхъ временемъ и вселенскими канонами; но они же показываютъ и всю ненормальность этихъ отношенiй, порождающая почти неизбежныя столкновенiя между представителями народовластiя и церковно-историческихъ преданiй.—Мы хотѣли бы, на основанiи названной брошюры, познакомить читателей и съ этими фактами и съ причинами, вызвавшими ихъ въ современной Румынiи.

Кто слѣдилъ въ послѣднее время за церковно-политическою жизнью новыхъ православныхъ государствъ на Балканскомъ полуостровѣ, усвоившихъ себѣ конституцiонный образъ правленiя, тотъ не могъ не поражаться однимъ, почти общимъ

явленіемъ среди этихъ государствъ, т. е. болѣе или менѣе частымъ и продолжительнымъ возникновеніемъ глубокой розни между политической и церковною властью, оканчивавшейся или низложеніемъ и заточеніемъ, или удаленіемъ на покой высшихъ іерарховъ національной церкви. Такъ, по крайней мѣрѣ, было въ Греціи съ афинскимъ митрополитомъ Германомъ Калигосомъ, въ Сербіи съ митрополитомъ Михаиломъ, въ Болгаріи съ митрополитомъ Климентомъ; такъ наконецъ произошло въ Румыніи съ митрополитомъ Іосифомъ Георгіану, а въ послѣднее время съ митрополитомъ Геннадіемъ. Гдѣ же надобно искать главную причину этого прискорбнаго явленія? Какъ понять то, что православное конституціонное государство, по видимому, управляемое въ лицѣ своихъ представителей общеою волею народа, почти неизбѣжно вступаетъ въ борьбу не только съ высшими іерархами православной церкви, но и съ самымъ православнымъ народомъ, даровавшимъ своимъ представителямъ всѣ полномочія? Безъ сомнѣнія, главныхъ причинъ этого явленія подобно искать въ конституціонномъ устройствѣ этихъ государствъ,—въ парламентаризмѣ, столь не сродномъ съ церковно-каноническимъ учрежденіемъ православныхъ церквей и съ національнымъ духомъ православныхъ народностей, выросшихъ и воспитавшихся подъ вліяніемъ своихъ церковныхъ учреждений. На Востокѣ, среди православныхъ народностей, идея верховной власти по прежнему является съ теократическимъ характеромъ и идеальный государь здѣсь, какъ справедливо замѣчаетъ Лондонскій архіепископъ Крейтонъ, представляется воителемъ, дѣйствующимъ съ мечомъ въ одной рукѣ и съ крестомъ—въ другой, имѣя предъ собою оружіе своихъ батальоновъ и доспѣхи духовнаго всеоружія для низложенія вѣроучителей страны, посягающихъ на народную святиню ¹⁾. На Западѣ этого нѣтъ. Поэтому съ внесеніемъ на Востокъ западныхъ политическихъ воззрѣній происходитъ не естественная и не растворимая смѣсь чуждыхъ Востоку государственныхъ идей, возникшихъ подъ вліяніемъ отрицанія феодализма, равно какъ и абсолютизма римской церкви, и православно-во-

¹⁾ «Церк. Вѣст.» 1896. № 50, стр. 1668.

сточныхъ идей, истолковательницею которыхъ всегда была и навсегда останется національная церковь среди православныхъ народностей. Но этого мало. Что такое современный намъ парламентаризмъ? „Если бы, говорить К. П. Побѣдоносцевъ, потребовалось истинное опредѣленіе парламента, надлежало бы сказать, что парламента есть учрежденіе, служащее для удовлетворенія личнаго честолюбія и тщеславія и личныхъ интересовъ представителей“¹⁾. Нигдѣ, кажется, это опредѣленіе парламентаризма не имѣетъ такой силы и истинности, какъ въ приложеніи къ православнымъ народностямъ и въ частности—къ народности румынской. И это не потому только, что народные представители не стѣсняются или очень мало стѣсняются взглядами и желаніями избирателей, руководясь собственнымъ произвольнымъ усмотрѣніемъ; но преимущественно потому, что православные народы хотятъ подчиняться власти постоянной и неизмѣнной, основанной на историческомъ преданіи и вселенскихъ началахъ, а не на власти—случайной, созданной случайнымъ большинствомъ той или другой партіи въ конституціонномъ государствѣ. Ни консерваторы, ни либералы въ этихъ конституціонныхъ православныхъ государствахъ, охраняющіе и развивающіе свои консервативныя или либеральныя установленія, въ сущности не работаютъ въ интересахъ православныхъ народностей, а работаютъ въ интересахъ своихъ партій и для пораженія противниковъ. Внесеніе парламентаризма въ среду православныхъ народностей есть такимъ образомъ внесеніе западно-европейской борьбы въ несродную сферу, гдѣ не было и не должно быть организованныхъ партій, и гдѣ жизненный вопросъ можетъ состоять только въ дальнѣйшемъ развитіи историческихъ преданій въ связи съ вселенскими началами жизни.

Румынія тоже есть конституціонное государство; и въ ней тоже есть двѣ организованныя партіи—консервативныя и либеральная, которыя всѣми правдами и неправдами ведутъ между собою борьбу изъ за власти, изъ за преобладанія. Неудивительно поэтому, если положеніе національной церкви, или

1) „Москов. Сборн.“ 1896 г. изд. второе, стр. 33 и 34.

лучше—ея представителей, среди этой партійной борьбы, становится иногда въ высшей стдпени тяжелымъ и ненормальнымъ. По самому высокому положенію своему въ церкви, представитель церкви не можетъ быть человекомъ партіи, не можетъ быть членомъ той или другой катеріи, исключительно преслѣдующей свои частные интересы; онъ рѣшительно долженъ быть стражемъ церковно-народныхъ преданій въ связи съ вселенскими началами жизни. А между тѣмъ каждая партія въ конституціонномъ государствѣ, добившись высшей власти и опираясь на мнимое народное полномочіе, старается или превратить его въ безвольное орудіе для достиженія своихъ цѣлей, или домогается воспользоваться его силою и вліаніемъ въ интересахъ своей партіи. И вотъ церковнымъ представителямъ приходится или вступать въ сдѣлку, въ компромиссъ съ представителями народовластиа, или же подвергаться пренебреженію, униженію и даже преслѣдованію со стороны ихъ. „По теоріи парламентаризма, говоритъ еще К. П. Побѣдоносцевъ, должно господствовать разумное большинство; на практикѣ же господствуютъ пять—шесть представителей партіи; они, смѣняясь, овладѣваютъ властію. По теоріи, убѣжденіе утверждается ясными доводами во время парламентскихъ дебатовъ; на практикѣ оно не зависитъ нисколько отъ дебатовъ, но направляется волею предводителей и соображеніями личнаго интереса“¹⁾. Въ подобныхъ случаяхъ естественнымъ защитникомъ и покровителемъ національной церкви долженъ бы являться государь, какъ старшій сынъ этой церкви, но въ конституціонныхъ государствахъ этого нѣтъ. Въ этихъ государствахъ и государь подчиняетъ свою власть мнимой народной волѣ, выразительницею и истолковательницею которой признается партія, стоящая у кормила правленія. Но еще хуже бываетъ тамъ, гдѣ государь не связанъ никакими естественными или историческими узами съ національною церковію и, принадлежа къ инославному исповѣданію, остается равнодушнымъ къ народной церкви и ограничиваетъ свое вліаніе на нее строго конституціоннымъ отношеніемъ къ ней.

1) Тамъ же, стр. 4.

Именно это и случилось съ Румынскою церковію въ недавнее время, т. е. во время управленія ею митрополита Геннадія.

I.

Въ 1894 году, по проискамъ либераловъ, вышелъ на покой одинъ изъ достойнѣйшихъ іерарховъ Румыніи, Іосифъ Георгіану; на мѣсто его избранъ епископъ Аришскій, Геннадій Петреско. Онъ не былъ сторонникомъ либераловъ; но онъ не былъ сторонникомъ и консерваторовъ; онъ былъ охранителемъ и защитникомъ народныхъ преданій въ духѣ православной церкви. Это онъ доказалъ преимущественно тогда, когда сдѣлался митрополитомъ примасомъ Румынской церкви. Первоначально Румынская церковь не пользовалась автокефальностію, но находилась въ зависимости сначала отъ митрополита Охридскаго, а позднѣе отъ патріарха Константинопольскаго. Но эта зависимость не была точно опредѣлена и, смотря по обстоятельствамъ, то усиливалась, то ослаблялась, создавая для румынскаго митрополита исключительное положеніе среди остальныхъ епископовъ страны. Народъ привыкъ видѣть въ немъ главу своей мѣстной церкви, защитника и охранителя своихъ историческихъ преданій, заступника и покровителя среди общенародныхъ бѣдствій. Естественно поэтому, что народъ окружалъ его ореоломъ власти, какимъ не пользовался ни одинъ изъ подчиненныхъ ему епископовъ, такъ что Кантемиръ, другъ и союзникъ нашего императора Петра I-го, исторіографъ Турціи, въ сочиненіи своемъ: „Описаніе Молдавіи“, говоритъ, что въ Румыніи власть митрополита равнялась власти патріарха, хотя митрополитъ и не пользовался патріаршимъ титуломъ. Румынскій синодъ 1864 года призналъ румынскую церковь автокефальною, ограничилъ власть митрополита, и сдѣлалъ его только предсѣдателемъ синода, не опредѣливъ точно значенія этого предсѣдательства. Тѣмъ не менѣе народъ, по прежнему, признаетъ митрополита главою церкви, окружаетъ его совершенно особымъ почетомъ, въ которомъ отказываетъ остальнымъ епископамъ; по историческимъ преданіямъ народа, мысль о равенствѣ митрополита съ остальными епископами представляется оскорб-

леніемъ для церкви, а слѣдовательно и для религіозныхъ вѣроуявляемъ румынъ. Это особенно открылось во время полемики, возникшей между либеральными органами печати, которымъ не нравилось независимое положеніе новаго митрополита, и оппозиціонною печатью, которая оправдывала и защищала митрополита.

Какъ бы то ни было, только до избранія своего въ митрополиты, въ теченіе восемнадцатилѣтняго (съ 1875 г.) управленія Аргешскою епархіею, митрополитъ Геннадій умѣлъ ладить и съ либералами, и съ консерваторами. Онъ даже сблизился съ Дмитріемъ Стурдзою, тогдашнимъ министромъ народнаго просвѣщенія, который впослѣдствіи, ставши президентомъ совѣта министровъ, и будучи главою либераловъ, обратился въ злѣйшаго врага митрополита. Сближеніе ихъ произошло по случаю освященія возстановленнаго Аргешскаго Собора, прекраснѣйшаго религіознаго памятника Румыніи и одного изъ замѣчательнѣйшихъ памятниковъ всего православнаго христіанства. Сближеніе это простиралось до такой степени, что Стурдза, предпринявшій въ 1889—1893 г.г. изданіе сборника документовъ, относящихся къ современной исторіи Румыніи, для окончанія этой работы пригласилъ въ сотрудничество къ себѣ епископа Аргешскаго Геннадія. Министръ просвѣщенія сотрудничаетъ вмѣстѣ съ епископомъ, ставитъ свое имя въ сборникѣ рядомъ съ именемъ епископа и даже пользуется его десятью тысячами фравковъ для покрытія издержекъ по печатанію сборника. Но сближеніе съ главою либеральной партіи не сдѣлало пресвященнаго Геннадія сторонникомъ либеральной партіи. Это онъ доказалъ своею дѣятельностію въ синодѣ, какъ постоянный членъ его. Такъ онъ одинъ изъ всѣхъ присутствующихъ въ синодѣ епископовъ вступился за викарнаго епископа Каллистрата, навлекшаго на себя гнѣвъ либераловъ, и отстаивалъ его. Еще большую ревность оказалъ онъ, когда католическій епископъ, живущій въ Бухарестѣ, для большаго блеска своей церкви, принялъ титулъ архіепископа. Но особенно либеральная партія не могла простить Геннадію того, что онъ, будучи другомъ и сотрудникомъ Стурдзы, соглашался съ консервативною партіею и поддерживалъ ея требованія относительно

расширенія правъ блага духовенства,—правъ, обѣщанныхъ духовенству еще въ 1866 году, но остававшихся безъ осуществленія. Все это показывало со стороны преосвященнаго Геннадія серьезную заботливость о возвышеніи Румынской церкви. Въ 1893 году, въ собраніи депутатовъ, сената и членовъ синода. Аргешскій епископъ Геннадій возведенъ былъ въ санъ митрополита примаса *Ветро-Валахii*. Это возбудило противъ него всю либеральную партію, которая не могла простить ему его заботливости о бѣломъ духовенствѣ; открылась ожесточенная газетная полемика, да и самъ Стурдза, мнимый другъ преосвященнаго Геннадія и глава либеральной партіи, снялъ съ себя маску и сталъ во главѣ недовольныхъ. На приглашеніе новоизбраннаго митрополита раздѣлить трапезу, устроенную имъ по случаю его избранія, Стурдза имѣлъ дерзость отъѣхать, что онъ не можетъ этого сдѣлать, такъ какъ избраніе его огорчаетъ всю Румынскую церковь.

Разрывъ митрополита съ либералами совершился полный, и непріятныя для него послѣдствія этого разрыва не заставили себя долго ожидать. Послѣдствія эти прежде всего сказались въ синодѣ. Либеральная партія имѣла въ синодѣ трехъ сторонниковъ своихъ и во главѣ ихъ Паревенія, епископа Нижняго Дуная. Сами по себѣ эти сторонники Стурдзы были безсильны, такъ какъ синодъ состоялъ изъ шестнадцати членовъ и рѣшенія его признавались обязательнымъ при подписи двѣнадцати членовъ. Тѣмъ не менѣе епископы, сторонники Стурдзы, причиняли много непріятностей митрополиту, прибѣгая къ системѣ огорченій (*sisteme des greves*) и возбуждая пренія и предкавія съ митрополитомъ. Въ 1894 году случайно, или не случайно, въ синодѣ открылись четыре свободныхъ мѣста изъ числа двѣнадцати членовъ. Поэтому достаточно было тремъ епископамъ, сторонникамъ Стурдзы, не явиться въ засѣданіе, чтобы синодальныя постановленія становились не действительными, за невозможностію имѣть большинства голосовъ, не говоря уже о полномъ составѣ членовъ. Этимъ протымъ обстоятельствомъ и воспользовались теперь недовольные митрополитомъ епископы; они уклонялись отъ засѣданій въ

синодѣ при трехъ послѣдовательныхъ засѣданіяхъ, при громкихъ одобреніяхъ либеральной партіи. Что оставалось дѣлать митрополиту, какъ предсѣдателю синода? Чтобы положить конецъ этому ненормальному теченію дѣлъ, митрополитъ рѣшился ввести постановленіе, по которому синодальныя рѣшенія приводятся въ исполненіе при существованіи подписи *большинства* членовъ изъ двѣнадцати. Митрополитъ тѣмъ легче добился правительственнаго утвержденія этого постановленія, что въ этотъ промежутокъ времени онъ сдѣлался крестнымъ отцомъ дѣтей наследнаго принца, первыхъ Гогенцоллерновъ, рожденных въ Румыніи и крещенныхъ по обрядамъ православной церкви. Но именно этимъ постановленіемъ, какъ увидимъ впослѣдствіи, и воспользовались его враги. Въ то же время митрополитъ рѣшился примѣнять къ членамъ синода, уклонявшимся отъ засѣданій безъ уважительныхъ причинъ, дисциплинарныя мѣры, на основаніи синодальныхъ постановленій.

Нѣсколько раньше отставки консервативной партіи отъ управленія государствомъ, послѣдовавшей въ октябрѣ 1895 г., епископъ Пареевій, сторонникъ либераловъ, предвидя будущее торжество либеральной партіи, задумалъ планъ, долженствовавшій имѣть для митрополита роковыя послѣдствія. Онъ изъяснилъ ему видимую покорность, окружилъ его своими услугами, и своими наговорами довелъ его до разрыва съ лучшими изъ друзей при св. синодѣ. Въ то же время и Стурдза по видимому перемѣняетъ свои отношенія къ митрополиту. Въ октябрѣ 1895 г. румынское правительство мѣняется, консерваторы уступаютъ свои мѣста либераламъ и Стурдза дѣлается президентомъ министровъ. Новый президентъ дѣлаетъ визитъ митрополиту, напоминаетъ ему о прежней дружбѣ и проситъ забыть несправедливости и оскорбленія, въ которыхъ признаетъ себя виновнымъ. Такъ началось исполненіе задуманной либералами интриги противъ митрополита. Интрига на первыхъ порахъ состояла лишь въ томъ, чтобы образовать въ синодѣ большинство членовъ, недовольныхъ митрополитомъ и лишить его симпатіи консервативной партіи. И того, и другого удалось достигнуть интриговавшимъ противъ митрополита, слишкомъ

довѣрившагося своимъ новымъ, или мнимымъ друзьямъ. Изъ дѣятельности интригановъ въ этомъ направленіи укажемъ главнымъ образомъ на два факта. Еще до президентства Стурдзы, епископъ рымникскій, тоже Геннадій, за свою недѣятельность подвергся осужденію синода и велъ какую-то соблазнительную тяжбу. Стурдза, при посредствѣ епископа Пареепія, убѣдилъ митрополита освободить рымникскаго епископа отъ синодальной опалы, прекратить его тяжбу и возстановить его въ правахъ. Митрополитъ исполнилъ просьбу своихъ мнимыхъ друзей и этимъ въ лицѣ помилованнаго епископа приготовилъ себѣ одного изъ сильнѣйшихъ недоброжелателей. Другой фактъ состоялъ въ слѣдующемъ. Въ Букарештѣ существуетъ благотворительное учрежденіе подъ названіемъ пріюта Бранковано. Завѣдываніе этимъ пріютомъ предоставляется двумъ директорамъ, которые избираются изъ фамиліи первыхъ учредителей пріюта и утверждаются въ должности королемъ. Высшій же надзоръ за ихъ дѣятельностію принадлежитъ митрополиту примасу.

Въ ноябрѣ 1895 г. директорами пріюта были князь Бибеско и князь Стирбей, оба потомки древнихъ княжескихъ фамилій, нѣкогда господствовавшихъ въ Валахіи. Хотя оба они принадлежали къ консервативной партіи и были людьми очень вліятельными, но митрополитъ не задумался войти съ ними въ нѣкоторое разногласіе, охраняя свои права. Стурдза воспользовался этими обстоятельствами, чтобы поссорить митрополита съ этими вельможами, а въ лицѣ ихъ—и со всею консервативною партією. При посредствѣ епископа Пареепія онъ убѣждаетъ митрополита, что въ пріютѣ Бранковано съ давнихъ поръ существуетъ много злоупотребленій и что митрополитъ обязанъ принять противъ этого свои мѣры. Довѣряя епископу Пареепію, митрополитъ созываетъ собраніе изъ членовъ благородныхъ фамилій и особъ, которые со времени основанія пріюта должны были провѣрять пріютскіе доходы и расходы. Мало того; онъ проситъ назначить слѣдственную комиссію, которая состояла бы изъ либеральныхъ членовъ, всегдашнихъ недоброжелателей консерваторовъ, и предсѣдателемъ этой ком-

миссіи назначилъ епископа Пареевѣя, хотя Пареевѣй былъ епископомъ, зависѣвшимъ не отъ Букарестской, а отъ Ясской митрополіи. Какъ и слѣдовало ожидать, труды слѣдственной комиссіи не привели ни къ чему, директоры оказались совершенно правыми и Стурдза, обнародывая отчетъ по этому дѣлу, ни въ какомъ случаѣ не соглашался принимать какихъ либо мѣръ противъ самовластия директоровъ. Стурдза торжествовалъ; митрополитъ же ничего не доказалъ, разошелся съ могущественными румынскими фамиліями, потерялъ симпатію консерваторовъ и долженъ былъ вступить въ непріятную газетную полемику, которая сильно повредила ему. Между тѣмъ Стурдза, видя митрополита потрясеннымъ этою интригою, покинутымъ консерваторами и ненавидимымъ либералами, призналъ всѣ эти обстоятельства благопріятнымъ моментомъ для осуществленія своего плана, чтобы заставить митрополита выйти на покой и предоставить его мѣсто епископу, удобному либеральной партіи. По крайней мѣрѣ, на совѣтѣ министровъ, продолжавшемся до поздней ночи, участь митрополита была рѣшена; на этомъ же совѣтѣ присутствовалъ и епископъ Нижняго Дуная. Надобно впрочемъ думать, что Стурдза первоначально не хотѣлъ вызывать публичнаго раздора въ синодѣ; онъ лишь хотѣлъ заставить митрополита выйти на покой будто бы добровольно. Чтобы достигнуть этой цѣли, президентъ заблаговременно запасся подложными документами, которые если бы оказались дѣйствительными, могли бы сильно скомпрометтировать митрополита и даже подвергнуть его суду свѣтской власти. Черезъ министра юстиціи Стурдза предложилъ ему отставку, чтобы избѣжать церковнаго соблазна. Удивленный и оскорбленный митрополитъ, сознавая себя выше всякой клеветы и довѣряя правосудію человѣческому, рѣшительно отказался отъ этой позорной сдѣлки. Раньше нѣсколько того времени, встрѣчая постоянныя пререканія и противодѣйствія со стороны преданныхъ либеральной партіи членовъ синода, митрополитъ удалился въ ближайшій къ Букаресту монастырь, выжидая чѣмъ окончится вся эта прискорбная исторія. Митрополитъ тѣмъ больше имѣлъ право поступить такъ, что съ 1-го

по 16-е мая 1896 года члены румынскаго синода, разумѣется по тайному вліянію Стурдзы или его сторонниковъ, отказывались присутствовать въ синодѣ подъ предсѣдательствомъ митрополита—примаса и такимъ образомъ парализовали всѣ его распоряженія. Такъ Молдавскій митрополитъ Іосифъ, подъ болѣе или менѣе благовиднымъ предлогомъ, формально заявилъ, что онъ не можетъ принимать участіе въ засѣданіяхъ текущаго синода. То же заявилъ и другой членъ синода, епископъ Бузевскій (Buzeu). Что же касается епископовъ: Рымникскаго Нулъ-Северинскаго, Гушскаго и Аргешскаго, то они отказались участвовать въ засѣданіяхъ синода, не представивъ никакихъ причинъ своего отказа, хотя послѣдовательно три раза получали приглашительныя повѣстки, на которыхъ и росписались. Митрополитъ 8 апрѣля донесъ объ этомъ президенту, заявляя, что подобныя не каноническія дѣйствія епископовъ подвергаютъ ихъ установленному штрафу. Разумѣется Стурдза не придалъ этому заявленію ни малѣйшаго значенія. Въ то же время викарный епископъ Бакуанскій сообщилъ митрополиту, что онъ не можетъ принимать участія въ засѣданіяхъ синода, пока не выяснится плачевное состояніе Румынской святой церкви, частныя же причины своего отказа отъ участія въ засѣданіяхъ синода, по его словамъ, онъ сообщилъ правительству. Наконецъ викарные епископы: Пимень Питештинскій и Аванасій Краіовскій тоже не пожелали участвовать въ засѣданіяхъ синода, а потому и не могли считаться членами его. Итакъ восемь епископовъ изъ двѣнадцати не пожелали участвовать въ засѣданіяхъ синода, назначаемыхъ митрополитомъ—предсѣдателемъ. На этомъ то основаніи митрополитъ и просилъ президента министровъ испросить у румынскаго короля утвержденія о закрытіи настоящаго синода и созваніи новыхъ членовъ синода. Подобный случай былъ и прежде, при предшественникѣ митрополита, когда многіе епископы уклонялись отъ засѣданій въ синодѣ, представляя различные мотивы. Какъ же отнесся президентъ министровъ къ требованію митрополита? Разумѣется онъ не призналъ за этимъ требованіемъ никакого значенія; именно этотъ составъ членовъ синода былъ ему желательнымъ. 17-го

мая, въ отвѣтъ на вторичное предложеніе митрополита, распустить синодъ, онъ доказывалъ ему, что синодъ есть единственная верховная власть въ Румынской церкви. Но развѣ митрополитъ отвергалъ это? Онъ доказывалъ еще, что высшая власть духовная, дисциплинарная и церковно-юридическая въ Румынской церкви принадлежитъ синоду, а не митрополиту—предсѣдателю; а потому митрополитъ, правящіе епископы и викарные за свои каноническія отступленія должны быть судимы синодомъ, а не митрополитомъ—предсѣдателемъ: но развѣ митрополитъ оспаривалъ это? Наконецъ президентъ министровъ говоритъ, что отсутствіе трехъ епископовъ не уничтожаетъ засѣданій синода? Почему же президентъ говоритъ только о трехъ, а не восьми отсутствующихъ епископахъ? Потому что 7 мая президентъ чрезъ посредство министра духовныхъ дѣлъ самъ созвалъ соборъ, при отсутствіи трехъ епископовъ, на которомъ и было постановлено предать суду митрополита. Въ заключеніе своего отношенія президентъ требуетъ, чтобы митрополитъ назначилъ засѣданіе синода на слѣдующій день, т. е. 17-го мая, и въ то же время извѣщаетъ, что объ этомъ назначеніи онъ самъ извѣстилъ уже членовъ синода, да самъ же, можно сказать, и предсѣдательствовалъ на этомъ синодальномъ засѣданіи. Такимъ образомъ президентъ снялъ съ себя маску и явился во всемъ блескѣ своего правительственнаго произвола. Что оставалось дѣлать митрополиту? Долженъ ли онъ былъ отдать себя на судъ этихъ судей?

Положеніе церковныхъ дѣлъ было невыносимо; Стурдзѣ надобно было или отступить, или выступить открытымъ врагомъ митрополита; и онъ рѣшился на послѣднюю мѣру, тѣмъ болѣе, что епископы—сторонники его, уклонявшіеся отъ участія въ засѣданіяхъ синода безъ уважительныхъ причинъ, могли подлежать строгой отвѣтственности, согласно синодальному постановленію отъ 1894 года. Стурдза рѣшился предать митрополита синодальному суду и потребовалъ, чтобы синодъ открылъ свои засѣданія по этому дѣлу 18-го мая прошлаго года, въ 11 часовъ утра. Требованіе разослано было ко всѣмъ членамъ синода; митрополиту Геннадію оно прислано было 16-го числа

въ 5-ть часовъ пополудни. Ясно, что митрополита извѣщали только для формы; все предрѣшено и подготовлено было заблаговременно; засѣданія должны были происходить и безъ участія предсѣдательствующаго митрополита примаса, но въ присутствіи министра духовныхъ дѣлъ.

Собраніе синода дѣйствительно состоялось 17-го мая подъ предсѣдательствомъ митрополита Яскаго Іосифа, вице-предсѣдателя св. Синода. Дѣятельность членовъ синода открылась отъѣною нѣкоторыхъ дисциплинарныхъ взысканій, наложенныхъ митрополитомъ на епископовъ, уклонявшихся отъ засѣданій въ синодѣ; и вслѣдъ за тѣмъ епископъ Бакуанскій Флоръ заявилъ, что у него есть обвинительная жалоба на митрополита подписанная имъ, а также епископомъ Пименомъ Питештинскимъ и Аѳанасіемъ Краіовскимъ. Синодъ разрѣшилъ чтеніе этой жалобы и вслѣдъ за тѣмъ постановилъ: 1) предать митрополита синодальному суду; 2) приостановить его епископское достоинство (suspension) и управленіе Венгро-Валахскою митрополіею; 3) назначить комиссію изъ правящаго епископа Сильвестра и викарныхъ епископовъ Іоаннікія Флора Бакуанскаго и Аѳанасія Краіовскаго для провѣрки фактовъ, изложенныхъ въ обвинительной жалобѣ и наконецъ 4) назначить митрополита Молдавскаго и Сочавскаго, а также епископовъ Нижне-Дунайскаго и Аргешскаго администраторами Венгро-Валахской церкви, какъ замѣстителей митрополита—примаса, до выясненія настоящаго положенія дѣлъ. Не приводимъ здѣсь обвинительной жалобы на митрополита, такъ какъ она цѣликомъ вошла въ синодальный обвинительный актъ. Мы познакоимся съ нею ниже, когда будемъ излагать опредѣленіе о низложеніи митрополита и тѣ мотивы, на которыхъ оно основано. Теперь же замѣтимъ, что всѣ четыре постановленія синода въ тотъ же день, т. е. 17-го мая, были представлены на утверженіе румынскаго короля. Впрочемъ король утвердилъ только первый и четвертый пункты синодальнаго постановленія, не сказавъ ни слова о второмъ и третьемъ пунктахъ. Ясно, что король, какъ иновѣрный, не хотѣлъ вмѣшиваться во внутреннія дѣла православной Румынской церкви. Нельзя впрочемъ не удивляться послѣдності, съ которою получено въ этомъ случаѣ королевское утвержденіе.

Стурдза спѣшилъ; и 20-го мая синодъ снова открылъ свои засѣданія для окончательнаго осужденія митрополита. Предварительно же, согласно 74 апостольскому правилу, по которому обвиняемый епископъ три раза долженъ быть призываемъ къ соборному суду двумя епископами; и только послѣ третьяго призванія соборъ можетъ произнести такое или иное рѣшеніе, и румынскій синодъ три раза призывалъ митрополита къ своему суду. Синодъ поручилъ исполнить эти призыванія епископу Сильвестру Гушскому и Герасиму Аргешскому. Они исполнили всѣ эти каноническія призыванія въ два дня, 17-го и 18-го мая, такъ какъ 19-е мая было воскресеньемъ. 20-го же мая синодъ открылъ уже засѣданія для окончательнаго осужденія митрополита. Но именно въ этотъ день митрополитъ явился въ засѣданіе синода и просилъ допустить его къ защитѣ. Но синодъ уже отказалъ ему въ этомъ, ему очень хорошо было извѣстно, что митрополитъ явился въ засѣданіе синода не для того, чтобы защищать свое дѣло, а чтобы доказать не каноническій составъ судій. Что оставалось дѣлать митрополиту? Ему оставалось только передать новому предсѣдателю синода письменный протестъ и затѣмъ удалиться. Такъ митрополитъ и сдѣлалъ. Познакомимся же съ главными мѣстами его письменнаго протеста.

Митрополитъ прежде всего доказываетъ, что всѣ дѣянія и рѣшенія синода отъ 17-го мая незаконны и не каноничны на томъ основаніи, что съ точки зрѣнія юридической и канонической св. синодъ не существуетъ, коль скоро эта высшая церковная власть была составлена не согласно съ каноническими предписаніями и румынскими синодальными указаніями 1872 г. Въ самомъ дѣлѣ, по словамъ члена 9 этого синодальнаго узаконенія, св. синодъ автокефальной румынской православной церкви долженъ состоять: а) изъ двухъ митрополитовъ; б) изъ шести епархіальныхъ епископовъ; с) и изъ всѣхъ викарныхъ епископовъ (*in partibus*), находящихся въ Румыніи. Но во всякомъ случаѣ говорить послѣднее примѣчаніе къ 9-му члену, синодъ не можетъ состоять менѣе чѣмъ изъ двѣнадцати членовъ.

Изъ *Правительственнаго же Вѣстника (Moniteur officiel, № 36)*, говоритъ митрополитъ, мы видимъ, что 17 мая св. синодъ состоялъ изъ одного митрополита Молдавскаго, шести епархіальныхъ епископовъ и пяти епископовъ *in partibus*. Но съ того момента, когда въ числѣ двѣнадцати членовъ трое, именно Іоанникій Флоръ Бакуанскій, Пименъ Питештинскій и Аванасій Краіовскій подписали и прочитали обвинительный актъ противъ митрополита Вѣнгро-Валахскаго, примаса румынскаго и предсѣдателя св. синода, эти святые во Христѣ Іисусѣ братья наши, говоритъ митрополитъ, не могутъ уже фигурировать въ числѣ двѣнадцати епископовъ нашихъ судій. Если для суда надъ епископомъ требуется двѣнадцать членовъ, то три обвиняющихъ епископа не могутъ уже считаться въ числѣ двѣнадцати епископовъ судій съ неслыханнымъ правомъ обвинять и въ то же время осуждать. При наличности столь произвольнаго дѣйствія, мы говоримъ съ святымъ и великимъ Аванасіемъ: „Правосудіе угасло, истина попрана, справедливость разсѣялась, судьи потеряли чувство законнаго и подробнаго изслѣдованія дѣлъ... Ибо какъ можно назвать благопристойнымъ и законнымъ то поведеніе, когда клеветники судятъ того, на кого клеветуютъ?...“

Каноны рѣшительно предписываютъ:

„Обвинители же должны быть явными врагами обвиняемаго; и одни и тѣ же личности не должны быть обвинителями и судьями, какъ это происходило въ незаконномъ низложеніи Аванасія и Златоуста.“ Да и синодальный румынскій регламентъ (членъ 413) требуетъ, чтобы въ случаѣ духовныхъ преступленийъ митрополитъ и епархіальные епископы были судимы, на основаніи синодальныхъ постановленій, двѣнадцатью правящими и викарными епископами.

„Кто говоритъ о двѣнадцати епископахъ судьяхъ, продолжаетъ митрополитъ, тотъ не говоритъ о девяти епископахъ судьяхъ, а тѣмъ болѣе не говоритъ о трехъ епископахъ обвинителяхъ, которые въ одно и то же время присвоили бы себѣ противоканоническое и противозаконное право быть судьями обвиняемаго епископа.“

„Выключая же изъ числа двѣнадцати епископовъ—судей, трехъ обвинителей, равно какъ и епископа Рымникскаго и Пуль—Северинскаго, преданнаго суду св. синода, который, какъ обвиняемый, на основаніи каноновъ, не можетъ считаться въ числѣ нашихъ судей, св. синодъ состоялъ не болѣе какъ изъ восьми епископовъ—судей; а потому не могъ дѣйствовать и не былъ канонически составленъ, подобно тому, какъ не можетъ признаваться дѣйствительнымъ и не будетъ законно составленнымъ уголовный судъ, когда не будетъ полного комплекта двѣнадцати присяжныхъ.

„По истинѣ представляется поправіемъ каноновъ и законовъ. когда собраніе восьми епископовъ, при этомъ трехъ обвинителей и одного епископа преданнаго суду, присвоаетъ себѣ право предъ лицомъ Бога и людей объявлять, что единодушно 12 голосами оно приняло рѣшеніе предать суду митрополита—примаса, предсѣдателя св. синода, лишая его епископскаго достоинства и митрополичьей кафедрѣ!...

Но и этого мало. „Синодъ допустилъ, продолжаетъ митрополитъ, чтобы обвиненіе было прочитано даже безъ обязательнаго со стороны моихъ обвинителей письменнаго заявленія, требуемаго 6-мъ канономъ второго вселенскаго собора, по которому обвинители не должны выступать безъ письменнаго заявленія о томъ, что они подвергаютъ себя подобной же опасности, коль скоро надлежащимъ образомъ будетъ доказано, что они клеветаютъ на обвиняемаго епископа“..., или другими словами: „чтобы обвинитель не представлялъ своихъ обвиненій безъ предварительнаго письменнаго обѣщанія понести наказаніе, которое было бы примѣнено къ епископу, справедливо обвиненному, коль скоро будетъ доказано, что обвиненія клеветливы“.

„Не останавливаясь теперь на содержаніи обвинительнаго акта, который не былъ даже намъ сообщенъ, говоритъ митрополитъ, и который мы сохранимъ на день приведеннаго суда, какъ истекающій изъ ненависти, гнѣва, неправды и содержащихся въ немъ клеветъ,—мы предстали предъ вами, бывшими вчера нашими братьями во Христѣ Иисусѣ,—мы, митрополитъ Венгро-Валахскій, примасъ Румыніи, предсѣдатель свя-

таго синода, оклеветанный и опозоренный безъ всякаго снисхожденія и милосердія, обвиняемый предъ всѣмъ челоувѣчествомъ въ нарушеніи законовъ и каноновъ, въ нововведеніи при совершеніи литургіи, въ преданности дурнымъ обычаямъ и еще въ болѣе страшномъ дѣлѣ, въ нарушеніи догматовъ, а также въ злодѣяніяхъ, наказуемыхъ 147 и 333 закономъ уголовного кодекса. Да, и вотъ митрополитъ примасъ преданъ суду, лишенъ своего епископскаго достоинства и митрополничьяго—управленія..., смиренный и покорный, нравственно колѣнопреклоненный и со слезами на глазахъ умоляетъ васъ, васъ великихъ и высокихъ сановниковъ и служителей церкви, васъ—высокій митрополитъ Малдавіи и Сочавы, васъ—высокихъ епархіальныхъ епископовъ и васъ—служителей Божиихъ, епископовъ *in partibus*, скажитесь надъ нимъ и дайте ему судей, которые судили бы его безпристрастно и безъ ненависти и предъ которыми онъ могъ бы воскликнуть вмѣстѣ съ учителемъ христіанства, столпомъ и утвержденіемъ церкви, съ святымъ и великимъ Златоустомъ: „куда мнѣ надобно обратиться, къ кому я долженъ пойти?... къ обвинителямъ или судьямъ?... Я готовъ предстать предъ собраніемъ всего міра, но подъ условіемъ, чтобы обвинители остались въ сторонѣ отъ меня и чтобы иной былъ тотъ, кто судилъ бы меня“.

Теперь же, 20 мая въ лѣто благодати 1896, мои обвинители и мои судьи суть одни и тѣ же личности; и они собраны не для того, чтобы судить вмѣстѣ со мною, но чтобы судить меня; поэтому я не предстану предъ подобнымъ трибуналомъ“.

Митрополитъ говоритъ за тѣмъ, что будучи гражданиномъ, подчиненнымъ конституціи и законамъ страны, будучи вѣрнымъ слугою трона и его величества короля Карла I, онъ какъ монахъ готовъ подчиниться канонамъ и властямъ церковнымъ, установленнымъ и дѣйствующимъ на законномъ основаніи; но для этого требуется, чтобы члены святаго синода среди своихъ трудовъ и рѣшеній пришли бы, съ точки зрѣнія гражданскихъ и церковныхъ законовъ, къ тому заключенію, что они не могутъ быть его судьями. не будучи въ потреб-

номъ для суда надъ епископомъ числѣ двѣнадцати; и слѣдовательно, долженъ быть созванъ другой составъ судій, представляющій ему возможность оправдаться, и такимъ образомъ прекратить соблазнъ въ церкви для укрѣпленія вѣры румынъ въ православной восточной религіи.

Въ качествѣ же митрополита Венгро-Валахіи, будучи по праву членомъ сената, митрополитъ утверждаетъ, что его званіе уполномоченнаго страны не можетъ быть отнято у него судомъ произвольнымъ, выраженнымъ властію незаконно составленною.

Наконецъ относительно преступленій противъ общаго права, въ которыхъ тоже его обвиняютъ съ такимъ легкомысліемъ и съ такою жестокостію; то уже свѣтское правительство должно безъ замедленія предать его высшему кассационному суду.

На этихъ основаніяхъ митрополитъ признаетъ ничтожными всѣ дѣйствія совершенныя членами синода; и всѣ мѣры, принятія противъ него, какъ состоявшіеся внѣ компетенціи ихъ и заклеянные превышеніемъ власти, считаетъ недѣйствительными. Такова формальная сторона этого процесса.—Въ чемъ же собственно обвиняли митрополита? Какова матеріальная сторона этого процесса?

К. Истомина.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Пістаті воо́джен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павлогъ.*

Современный нравственно-религиозный кризисъ на Западѣ.

(Продолженіе *).

V.

„Не такъ далеко еще время,—говорить Брюнетьеръ,—когда ученое невѣріе считалось всѣми признакомъ или доказательствомъ умственного превосходства. Люди этой минувшей эпохи не отрицали ни значенія „религій“ въ исторіи, ни въ особенности значенія „религій“ или „религіознаго чувства“ въ развитіи человѣчества. Въ этомъ признаніи они даже съ гордостью видѣли шагъ впередъ сравнительно съ міросозерцаніемъ XVIII вѣка и, исповѣдуя полное невѣріе, упрекали Вольтера, Дидро и Кондорсе за оскорбительную наглость ихъ нападокъ на христіанство, безсовѣстность ихъ аргументаціи и узкость ихъ философіи. Но это не мѣшало имъ вмѣстѣ съ Огюстомъ Контомъ в всей его школѣ видѣть „въ теологическомъ состояніи“ только эмбриональную фазу умственной жизни и, можетъ быть, еще въ настоящее время есть физиологи или антропологи, которые твердо держатся этого убѣжденія. „Религіи,—читаемъ мы въ одной недавней книгѣ,—суть очищенные остатки суевѣрій... Цѣнность цивилизаціи обратно пропорціональна религіозному рвенію... Всякій интеллектуальный прогрессъ соотвѣтствуетъ уменьшенію сверхъестественнаго въ мірѣ... Будущее принадлежитъ наукѣ“ (*La Religion*, par André Lefèvre, p. 572, 573). Эти строки написаны въ 1892 году, но духъ, который ихъ диктовалъ, старше ихъ на 20 или на 30 лѣтъ.

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1897 г., № 2.

„Что-же произошло съ тѣхъ поръ? Какая глухая работа совершилась въ глубинахъ современной мысли? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы въ свою очередь скажемъ о „банкротствѣ науки“. Ученые негодуютъ или смѣются при этомъ словѣ. Гдѣ-же,—говорятъ они,—тѣ обѣщанія, которыхъ не сдержала, на примѣръ, физика или химія? Наши науки являлись на свѣтъ не далѣе, какъ вчера, и менѣе чѣмъ въ одно столѣтіе онѣ перевернули всю жизнь. Предоставимъ-же имъ время расти и развиваться! Впрочемъ, кто тѣ, которые говорятъ здѣсь о банкротствѣ или несостоятельности? Что знаютъ они о наукѣ? Съ какимъ открытіемъ, съ какими успѣхами механики или естественной исторіи они соединили свое имя? Изобрѣли-ли они по крайней мѣрѣ телефонъ или, можетъ быть, нашли вакцину крупы? Вотъ то, что хотѣлось-бы знать, прежде чѣмъ отвѣчать имъ. И если-бы даже, наконецъ, какой нибудь ученый съ слишкомъ смѣлымъ и химерическимъ умомъ принялъ на себя во имя науки обязательства, которыхъ она не подписывала, то развѣ наука въ томъ виновата? Здравый смыслъ, который Декартъ считалъ „самую распространенною вещью въ мірѣ“, въ дѣйствительности встрѣчается рѣже, чѣмъ чтобы то ни было, рѣже, чѣмъ талантъ, можетъ быть такъ-же рѣдко, какъ гений, и мы охотно признаемъ, что великимъ ученымъ иногда его недоставало... Такъ разсуждаютъ люди, желающіе видѣть въ „банкротствѣ науки“ только громкую метафору;—и я не могу сказать, чтобы они были совершенно неправы.

„Но они и не вполнѣ правы. Какъ-бы ни пытались они установить различіе между здравымъ смысломъ „истинныхъ“ ученыхъ и прискорбнымъ безразсудствомъ другихъ, все-таки остается несомнѣннымъ то, что наука не разъ обѣщала обновить „лицо земли“. „Я полагаю,—писалъ Кондорсэ ровно столѣтъ тому назадъ,—что я доказалъ возможность сдѣлать правильность сужденія почти всеобщимъ качествомъ..., такъ чтобы руководиться истиной стало привычкой человѣка и цѣлаго народа... такъ, чтобы всякій подчинялся въ своемъ поведеніи правиламъ морали... пытаюсь кроткими и чистыми чувствами“. И онъ прибавлялъ: „такова цѣль, къ которой *непре-*

жнно должны вести человѣка труды генія и *успѣхи прогресса*“ (*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Oeuvres, édition Didot, t. IV, p. 395). Мнѣ скажутъ, что въдѣ Кондорсе былъ въ концѣ концовъ энциклопедистъ? Я и понимаю его такимъ образомъ. Но Ренанъ, по крайней мѣрѣ въ началѣ своего литературнаго поприща, говорилъ то-же самое: „Наука всегда останется удовлетвореніемъ самаго высшаго изъ желаній, свойственныхъ нашей природѣ—любопытности; она всегда будетъ доставлять человеку единственное доступное ему средство улучшить его жребій“. Въ другомъ мѣстѣ той-же самой книги о „*Будущемъ науки*“, одно заглавіе которой само по себѣ было цѣлой программой, онъ писалъ: „*Организовать научно человечество* (это онъ самъ подчеркивалъ),—таково послѣднее слово современной науки, таково ея смѣлое, но законное притязаніе“ (*L'avenir de la science*, p. 37). Вотъ, мнѣ кажется, обѣщанія, которыя идутъ немножко дальше честолюбія химика или физика, и предъ этими именно обѣщаніями наука признается банкротомъ.

„Но рассмотримъ вопросъ ближе. Въ самомъ дѣлѣ, физическія или естественныя науки обѣщали намъ устранить „тайну“. Между тѣмъ, онѣ не только не устранили ея, но какъ мы ясно видимъ теперь, онѣ никогда ея не разъясняютъ. Онѣ бессильны,—я не говорю разрѣшить, а даже надлежащимъ образомъ поставить тѣ вопросы, которые для насъ единственно важны,—вопросы касающіеся происхожденія человѣка, закона его поведенія и его будущей судьбы. Непознаваемое окружаетъ насъ всюду; оно охватываетъ насъ со всѣхъ сторонъ, и мы не можемъ извлечь изъ законовъ физики или результатовъ физиологіи никакого средства, чтобы распознать въ немъ что-нибудь. Я изумляюсь, какъ никто другой, безсмертными работамъ Дарвина, и когда вліяніе его доктрины сравниваютъ съ вліяніемъ открытій Ньютона, я охотно подписываюсь подъ этимъ. Но что-же! Если мы, быть можетъ, происходимъ отъ обезьяны,—или обезьяна и мы отъ одного общаго предка,—сдѣлали-ли мы этимъ шагъ впередъ и что знаемъ мы въ истинномъ вопросѣ о нашемъ происхожденіи? „Въ Монсеевой гипотезѣ творенія, —говоритъ Геккель, —намъ явля-

ются съ изумительной простотой и ясностью два самыхъ важныхъ и основныхъ предположеній теоріи эволюціи.“ Но сверхъ того,—прибавимъ мы,—„Моисеева гипотеза творенія“ даетъ намъ отвѣтъ на вопросъ: *откуда мы приходимъ*, а теорія эволюціи не даетъ его намъ никогда. Ни антропология, ни этнографія, ни лингвистика никогда не дадутъ намъ также отвѣта на вопросъ: *что мы такое*, а будутъ-ли онѣ утверждать, что онѣ никогда не общались намъ этого отвѣта? Было бы слишкомъ легко показать, что онѣ не ставили себѣ иной задачи. „Я убѣжденъ,—говорилъ Ренанъ,—что есть наука о происхожденіи человѣчества, которая нѣкогда будетъ построена не абстрактною спекуляціей, а научнымъ изслѣдованіемъ... Существуетъ-ли жизнь человѣческая, которая, при настоящемъ состояніи науки, была-бы достаточна для изслѣдованія всѣхъ сторонъ одной этой проблемы?.. И если эту проблему еще не разрѣшили, какъ сказать, *что мы знаемъ челоѣка и челоѣчество?*“ (L'avenir de la science, p. 163). Но въ настоящее время мы можемъ быть увѣрены, что естественныя науки намъ этого не скажутъ. То, что мы есть какъ животныя, онѣ, можетъ быть, разъясняютъ намъ; онѣ не разъясняютъ намъ того, что мы есть, какъ люди! Гдѣ происхожденіе языка? Гдѣ происхожденіе общества? Гдѣ происхожденіе нравственности? Всѣ, кто пытались въ нашъ вѣкъ отвѣтить на эти вопросы, жалкимъ образомъ потерпѣли крушеніе; и всегда потерпятъ крушеніе, и всегда такимъ-же жалкимъ образомъ, потому-что если нельзя мыслить челоѣка безъ нравственности, безъ языка или внѣ общества, то отъ компетенціи науки, отъ ея методовъ, наконецъ отъ ея притязаній ускользаетъ то, что служитъ элементами самого понятія челоѣка. Нужно-ли мнѣ прибавлять, что естественныя науки тѣмъ болѣе не разрѣшаютъ вопроса: *куда мы идемъ?* Что сообщили намъ о нашей судьбѣ анатомія или фізіологія? Между тѣмъ онѣ общались намъ разъяснить или раскрыть нашу природу, а изъ знанія нашей природы должно было-бы слѣдовать знаніе нашей [судьбы. Вѣдь именно судьба извѣстнаго существа опредѣляетъ его истинную природу. А ихъ изслѣдованія и ихъ открытія,—интереса которыхъ я нисколько не отрицаю,—въ концѣ концовъ привели только

къ тому, что усилили въ насъ нашу привязанность къ жизни, что кажется, по истинѣ, верхомъ неразумія у существа, которое должно умереть.

Лучше-ли сдержали свои обѣщанія филологическія науки? Увы! Вотъ онѣ сейчасъ предъ моими глазами, всѣ эти недавно знаменитыя книги, въ которыхъ мы жадно искали отвѣта на наши сомнѣнія, и, въ цѣломъ, что-же онѣ доказали? Эллинисты формально обязались показать намъ въ философіи Греціи и Рима все христіанство! Но они забыли всего одинъ пунктъ: они забыли сказать намъ, почему же христіанство, не вышло изъ эллинизма, если оно уже всецѣло въ немъ содѣржалось? Между тѣмъ, въ этомъ весь вопросъ, и если-бы даже нашли въ *Мысляхъ* Марка Аврелія или въ *Руководствѣ* Эпиктета одинъ за другимъ „разсѣянные члены“ *Нагорной бесѣды*, если бы доказали, что по существу аристократическій духъ стоицизма не былъ противоположенъ духу Евангелія, все таки еще оставался-бы и всегда останется тотъ фактъ, что *Нагорная бесѣда* покорила міръ, а *Руководство* и *Мысли* не произвели ничего. Послѣ работъ нашихъ эллинистовъ, какъ и до нихъ, въ христіанствѣ остается нѣчто необъяснимое посредствомъ эллинизма,—своеобразная сила, единственная въ своемъ родѣ мощь распространенія и жизни,—и это подтверждаютъ труды гебраистовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, гебраисты также обѣщали намъ разсѣять то, что есть „ирраціональнаго“ и „чудеснаго“ въ исторіи возникновенія христіанства или въ исторіи „народа Божія“. Они должны были показать намъ въ *Библии* книгу, какъ всякая другая книга,—*Магабарту* семитизма, *Илиаду* или *Одиссею* Израиля;—и правда, что всѣ усилія филологіи не могли до сихъ поръ указать точной даты ни для *Одиссеи*, ни для *Магабараты*! Въ отношеніи *Библии* ихъ системы, столько-же многочисленныя, какъ и произвольныя, оказались особенно противорѣчивы; и послѣ неудачныхъ попытокъ примирить ихъ, гебраисты должны были сознаться, что ихъ эрудиція скорѣе залутила то, что она тщеславно надѣялась разъяснить. Такъ, существуетъ не менѣе шести или семи мнѣній о происхожденіи или авторѣ *Пятотоміи*; и если намъ угодно отнести его состав-

леніе, напримѣръ, ко времени Іисуса Навина, или Саула, или Давида, или Соломона, или Іосіа, или плѣна Вавилонскаго, или Эздры, или Нееміа, или первыхъ Птолемеевъ, или даже Маккавеевъ, то это можно, и корифеи современной филологіи доставятъ для этого всѣ основанія, какія будетъ угодно. Сосчитайте еще, сколько существуетъ теорій о времени и авторѣ четвертаго Евангелія! И если послѣ всего этого спросить, каковы-же наконецъ результаты этого критическаго разврата, то невольно припоминаются сильныя слова Боссюэ: „Пусть скажутъ мнѣ,—не выйдутъ-ли изъ всѣхъ версій и всякаго текста, каковъ-бы онъ ни былъ, всегда тѣ-же законы, тѣ-же чудеса, тѣ-же пророчества, тотъ-же ходъ исторіи, *та-же совокупность ученія и наконецъ та-же сущность*?“ (Discours sur l'Histoire universelle. Part. II, ch. 28). Онъ правъ! Даже сущность,—неразложимая сущность, и даже „ходъ исторіи“,—единственной исторіи, по признанію самого Ренана! Что-бы тамъ ни было, въ исторіи „народа Божія“ есть нѣчто такое, чего нельзя найти ни въ какой другой. Сколько честолюбія ни полагали въ томъ, чтобы, такъ сказать, „спустить“ ее на плоскость другихъ исторій, она противилась этому, она торжествовала надъ этимъ. Если-бы экзегетика вслѣдствіе непредвидѣннаго для нея оборота обстоятельствъ въ одинъ прекрасный день нашла, что ею подтверждается то, что она хотѣла разрушить, то въ этомъ не было-бы ничего удивительнаго, такъ—какъ, послѣ всего, въ подобномъ оборотѣ обстоятельствъ для нея заключается теперь единственная надежда на спасеніе. А въ ожиданіи этого нужно сказать, что, далеко не изгнавъ изъ исторіи христіанства „ирраціональнаго“ или „чудеснаго“, она возстановила ихъ во всѣхъ правахъ, потому—что даже тѣ аналогіи эволюціи, какія она думала открыть въ исторіи буддизма, оказались несостоятельными предъ болѣе внимательнымъ и добросовѣстнымъ изслѣдованіемъ.

„Вотъ еще одно обѣщаніе, котораго не сдержали въ свою очередь ориенталисты. Нѣкоторыя сходныя черты, указанныя между буддизмомъ и христіанствомъ, будучи сами по себѣ чрезвычайно любопытны, въ дѣйствительности не могли скрыть того глубокаго, внутренняго различія, которое раздѣляетъ или про-

тивополагаетъ эти религіи. Я, впрочемъ, безъ труда признаю, что при настоящемъ состояніи науки это различіе скорѣе можно чувствовать, чѣмъ опредѣлять. Если-бы нѣкоторые изъ нашихъ ориенталистовъ имѣли больше откровенности или широты ума (?), если-бы они не были замкнуты въ кропотливое изученіе текстовъ, то, конечно, именно они были-бы самыми опасными противниками христіанства. Можетъ быть, они когда-нибудь и будутъ ими! А пока они, подобно гебраистамъ и эллинистамъ, внесли въ споръ только новый элементъ смуты, новаго основанія сомнѣваться, а не вѣрить, и скорѣе начатки гипотезъ, чѣмъ положительныя рѣшенія. Не на нашихъ-ли глазахъ они утверждали, что Сакья-Муни, быть можетъ, не болѣе, какъ „солнечный миѳъ?“ И если-бы имъ удалось когда-нибудь доказать это, что осталось-бы отъ сравненія, которое такъ часто пытались дѣлать между Иисусомъ и Буддой?

Я перехожу, наконецъ, къ историческимъ наукамъ,—если только это науки. Подобно наукамъ естественнымъ, онѣ, конечно, научили насъ многимъ вещамъ, но ни одной изъ тѣхъ, которыхъ мы ждали отъ ихъ прогресса. Римскіе цари, напримеръ.—существовали-ли они, или, можетъ быть, они также не болѣе, какъ „солнечные миѳы?“ Вотъ, безъ сомнѣнія, что называется „милой вопросъ“. Но, по правдѣ сказать, что намъ за дѣло до этого вопроса и какой интересъ имѣетъ онъ самъ по себѣ? Великій вопросъ здѣсь въ томъ, существуетъ-ли *законъ исторіи* и въ какой мѣрѣ мы подчинены ему. Между тѣмъ этого именно мы и не знаемъ, и я боюсь, что не нужно прибавлять: не будемъ знать никогда. Свободны-ли мы въ своихъ поступкахъ, или мы рабы какой-нибудь „непреодолимой силы?“ Направляемся-ли мы къ какой-нибудь явной цѣли, или исторія есть, такъ сказать, только „мѣсто“ безпорядка и безсвязной неурядицы? Ни палеографія, ни дипломатика, ни археологія не дали намъ отвѣта на эти вопросы. А между тѣмъ онѣ должны были дать намъ его, если только мы выдумали ихъ затѣмъ, чтобы, по выраженію Ревана, составить науку изъ „продуктовъ ума человѣческаго“, и если только эта наука имѣетъ своею задачей увеличить, сдѣлать точнымъ, „теоретизировать“ наше знаніе о человѣкѣ. „Когда пишутъ о царяхъ Ниневіи или о фараонахъ Египта, то это мо-

жеть имѣть исключительно историческій интересъ; но христіанство настолько живая сила и вопросъ о его происхожденіи заключаетъ въ себѣ такія важныя послѣдствія для настоящаго, что нужно было-бы пожалѣть о тупоуміи тѣхъ критиковъ, которые отнесли-бы къ этимъ вопросамъ лишь съ чисто историческимъ интересомъ“. Это слова Д. Ф. Штрауса (*Nouvelle Vie de Jésus, préface de l'auteur, p. IX*). Но мы со своей стороны скажемъ, что даже для тѣхъ, кто пишетъ о „фараонахъ Египта“ или о „царяхъ Ниневіи“, существуетъ иная, болѣе высокая, но не менѣе строгая, обязанность, чѣмъ возстановить послѣдовательность царей—пастырей или съ точностью описать Хорзабадскій дворецъ. Если-же историческія науки въ теченіе вотъ уже пятидесяти или шестидесяти лѣтъ стараются уклониться отъ этой обязанности, то имъ не слѣдуетъ удивляться, когда по ихъ адресу раздаются упреки. Зендскій или ассирійскій языки созданы не для того, чтобы ихъ преподавать въ Collège de France или въ Берлинскомъ университетѣ; эрудиція не имѣетъ цѣли въ себѣ самой,—и подобно тому, какъ юридическія науки не могли-бы отрѣшиться отъ философіи права, такъ точно и историческія науки становятся простымъ празднымъ любопытствомъ, если ихъ малѣйшія изысканія не ведутъ къ философіи исторіи.

„Все это случаи, если не полнаго „банкротства“, то, по крайней мѣрѣ, частной „несостоятельности“, и легко понять, что они поколебали кредитъ науки. Кто произнесъ неблагоразумныя слова, „что наука получаетъ значеніе лишь постольку, поскольку она можетъ изслѣдовать то, чему религія имѣетъ притязаніе учить“, „что наука въ дѣйствительности началась лишь въ тотъ день, когда разумъ серьезно взглянулъ на себя и сказалъ себѣ самому: „Все меня обманываетъ, въ себѣ одномъ я найду свое спасеніе“? „Замолчи, глупый разумъ!“—вотъ что, безъ сомнѣнія, отвѣтилъ-бы Паскаль. Если мы не можемъ сказать, что будетъ черезъ сто, черезъ тысячу, черезъ двѣ тысячи лѣтъ, то въ настоящую минуту, и долго еще, разумъ, повидимому, безсиленъ не только найти въ себѣ самомъ свое спасеніе, но даже освободиться отъ своихъ сомнѣній. И если правда, что въ теченіе ста лѣтъ наука пыталась замѣстить „религію“,

то для настоящаго момента и надолго впередъ она проиграла свою партію. Ни наука вообще, ни отдѣльныя науки,—физическія или естественныя, филологическія или историческія,—неспособны дать намъ даже основаній для отвѣта на тѣ единственные вопросы, которые насъ интересуютъ, и потому не могутъ болѣе требовать господства надъ современною жизнью, какъ онѣ дѣлали это въ продолженіе ста лѣтъ. Если за недостаткомъ полной, математической и рациональной достовѣрности, мы все-таки нуждаемся въ какой-нибудь идеѣ о томъ, что мы такое, и если только подъ этимъ условіемъ становится возможной общественная связь, то науки могутъ помочь намъ составить эту идею, но онѣ не въ состояніи опредѣлить ее и еще менѣе судить о ней. Въ настоящій моментъ, при современномъ состояніи науки и послѣ того опыта, который мы пережили, такіе вопросы, какъ на примѣръ, вопросъ о свободѣ воли или вопросъ о нравственной отвѣтственности, не могли бы зависѣть отъ результатовъ физиологіи. Прогрессъ, котораго хотѣли достигнуть вмѣстѣ съ Тэнномъ, „спаявая (en soudant),—по его выраженію,—нравственныя науки съ науками естественными“,—вовсе не былъ прогрессомъ, а напротивъ, движеніемъ назадъ. Если-бы мы потребовали у дарвинизма уроковъ поведенія, то онъ далъ-бы намъ лишь гнусные уроки. Безъ сомнѣнія, отъ дарвинизма, едва увѣреннаго въ прочности своихъ началъ, или отъ физиологіи, находящейся еще въ зачаточномъ состояніи, можно апеллировать къ физиологіи болѣе ученой или къ дарвинизму болѣе разумному, но, ожидая ихъ, нужно жить,—жить жизнью, которая не была-бы чисто животной, а никакая наука въ настоящее время не сумѣла-бы дать намъ мя этого средствъ.

Вотъ основаніе революціи, или эволюціи, которая происходитъ на нашихъ глазахъ и доказательства которой можно было бы найти, въ случаѣ надобности, въ *Bibliographie de la France*. Это вовсе не значитъ, чтобы я питалъ иллюзію на счетъ „декадентовъ христіанства“, какъ ихъ называетъ заглавіе одной книги, которая въ свою очередь не сдержала своихъ обѣщаній. Точно также я не отдалъ-бы съ своей стороны ни физиологіи, ни даже жезгетикѣ „нео—католикамъ“, или нашимъ „символистамъ“. Если

между ними есть искренніе люди, то тѣ, которыхъ я знаю, менѣе искренни и въ сущности вѣрятъ только въ себя самихъ. Еще меньше довѣрія питаю я къ „нео—буддистамъ“ съ ихъ своеобразными упражненіями, и не имѣю уже рѣшительно никакого довѣрія къ тѣмъ новымъ „мистикамъ“, которые, отдыхая отъ перевода Таулера или Рюисбрэка, пишутъ пьесу для Théâtre-Libre. Я слишкомъ увѣренъ, что двадцать лѣтъ тому назадъ они были-бы натуралистами, и ихъ теперешній благочестивый мистицизмъ есть только дѣло моды или книгопродавческая „реклама“. Наконецъ, я не придаю бблшей важности, чѣмъ онѣ имѣютъ, тѣмъ благочестивымъ декламаціямъ, которыя иногда съ удивленіемъ читаешь въ *le Peuple français* или въ *l'Auto-rité*... Но тѣмъ не менѣе справедливо, что эволюція совершается и мы уже начинаемъ различать нѣкоторыя ея слѣдствія. Двухъ словъ достаточно, чтобы резюмировать эти слѣдствія: наука потеряла свой престижъ, а религія вновь завоевала часть своего“.

Указавъ на успѣхи католицизма и на попытки Льва XIII руководить жизнью современнаго общества, въ которыхъ онъ видитъ лучшее доказательство торжества религіи въ наши дни, Брюнетьеръ спрашиваетъ, что-же намъ дѣлать? и отвѣчаетъ:

„Очевидно, мы не пожертвуемъ ни наукой, ни еще менѣе независимостью нашей мысли. Если мы не допускаемъ, чтобы наука могла когда-нибудь замѣнить религію,—и въ этомъ мы убѣждены, можетъ быть, съ достаточною искренностью,—то мы точно также мало можемъ допустить, чтобы религію противопоставляли наукѣ. Церковь съ своей стороны ни отъ кого не требуетъ этого; да и почему она стала-бы этого требовать, если не она сама, а, какъ мы видѣли, Гёккели и Ренаны распознали, на примѣръ, въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи самый чистый духъ эволюціонной доктрины? Радикальная неспособность науки разрѣшить конечные вопросы, повидимому, создала отнынѣ раздѣленіе относительныхъ границъ достовѣрности „научной“ и достовѣрности „богодуховенной“. Будемъ-же считать этотъ результатъ нашимъ законнымъ приобрутеніемъ. Физика не можетъ ничего возразить даже противъ чуда, потому что оно объясняется измѣненіемъ законовъ

природы самою природою; экзегетика ничего не можетъ возразить противъ откровенія, и я осмѣливаюсь даже утверждать, что если бы удалось когда-нибудь основать чисто свѣтскую мораль, мораль независимую,—не говорю отъ всякой метафизики, но отъ всякой религіи,—то не въ фізіологіи найдемъ мы для нея основу. Независимость нашей мысли могла-бы страдать лишь въ той мѣрѣ, въ какой вѣра была бы дѣломъ опыта и разсужденія. Но вѣра именно не есть ни дѣло разсужденія, ни дѣло опыта. Нельзя доказывать Божество Христа (?); его можно или утверждать, или отрицать, въ него можно вѣрить или не вѣрить, точно такъ-же, какъ въ безсмертіе души или въ бытіе Божіе. Вотъ почему, какъ я сказала, если разсмотрѣть вопросъ хладнокровно, намъ ничѣмъ не приходится жертвовать. Наукѣ точно такъ-же не подобаетъ ослаблять или усиливать „доказательства религіи“, какъ религіи не подобаетъ отрицать или оспаривать законы тяготѣнія и пріобрѣтенія эгиптологіи. Каждая изъ нихъ имѣетъ свое особое царство, и такъ—какъ лишь отъ насъ самихъ зависитъ сдѣлаться подданными той, или другой, или обѣихъ заразъ, то чего-же еще хотять, чего-же могутъ еще требовать“?

Брюнетьеръ замѣтилъ сейчасъ, что мораль не могла бы основываться на естествознаніи даже въ томъ случаѣ, если-бы она была независимой отъ религіи. Но можно-ли въ дѣйствительности отдѣлить ее отъ религіи?

„Это,—говорить онъ,—другой вопросъ, гораздо болѣе трудный и деликатный. Въ самомъ дѣлѣ, мораль, повидимому, не всегда и не вездѣ была необходимо связана съ религіей. Развѣ не справедливо было-бы сказать, что въ классической древности стоицизмъ или даже эпикуреизмъ „полагали себя“ лишь „противопологая себя“ обычаямъ и суевѣріямъ язычества? Еще Сократъ, несомнѣнно, былъ атеистомъ предъ „богами“ Аристофана. Съ другой стороны утверждали, что религія была сознаніемъ морали. Въ настоящій моментъ у меня предъ глазами книга, озаглавленная: *Религія на основѣ морали*. Это сборникъ лекцій, читанныхъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Америкѣ или въ Англіи и имѣющихъ своею общюю цѣлю, если я правильно ее понялъ, доказать, что Бога можно найти, лишь ища Его

въ себѣ самомъ ¹⁾. То и другое мнѣніе, какъ-бы ни казались они различны, сходятся къ одому и тому-же—къ стремленію сдѣлать изъ морали изобрѣтеніе или приобрѣтеніе человѣчества. Но Эдмондъ Шереръ, по моему мнѣнію, видѣлъ дальше и глубже, когда онъ писалъ въ 1884 г. въ своей замѣчательной статьѣ о *Современномъ кризисѣ морали*: „Будемъ видѣть вещи, какъ онѣ есть: мораль,—истинная, добрая, старая, повелительная мораль, *нуждается въ абсолютномъ*; она стремится къ трансцендентному; она находитъ свою точку опоры только въ Богѣ... Совѣсть—какъ сердце: ей нужно нѣчто потустороннее (un au-delà). Долгъ—ничто, если онъ не предписанъ свыше, и жизнь становится пустою вещью, если она не заключаетъ въ себѣ вѣчныхъ отношеній“ (*Etudes sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 182, 183). Вотъ правильный способъ поставить проблему и, можетъ быть, разрѣшить ее. Неважно, мораль-ли въ самомъ дѣлѣ вышла изъ религіи, или религія изъ морали (?); неважно даже то, существовали-ли „безнравственныя“ религіи или формы нравственныя „безъ Бога“. То же самое я скажу и о вопросѣ, установимъ-ли мы когда-нибудь ту чисто свѣтскую мораль, о которой я сейчасъ говорилъ. Въ настоящее время такая мораль не созрѣла, а вопросъ о томъ, насколько „сверхъестественное“ входило въ мораль или мораль входила въ „религію“ у современника Нумы Помпилія, въ данную минуту—праздный вопросъ, который можетъ интересовать только историковъ. Но что существенно и что несомнѣнно,—такъ это то, что мораль и религія получаютъ свой полный смыслъ и всецѣло соотвѣтствуютъ своей идеѣ лишь тогда, когда онѣ взаимно проникаются и, если, смѣю сказать, амальгамируются. „Мораль—ничто, если она не религіозна“,—вотъ еще формула, которую я заимствую у Шерера; съ другой стороны, что осталось бы отъ религіи, если-бы ее лишили морали?

Чтобы доказать эту глубокую связь религіи и морали, достаточно было-бы обратить вниманіе на тотъ фактъ, что всѣ усилія „омірщитъ“ мораль или сдѣлать ее свѣтскою, какія употреблялись въ теченіе почти двухъ тысячъ лѣтъ вплоть до на-

¹⁾ Авторъ, очевидно, разумѣетъ книгу американскаго моралиста *Солтера*, *Ethical Religion* (Boston 1889).

шего времени, всегда были только искаженіемъ, измѣненіемъ или маскировкой какой-нибудь христіанской идеи. Когда-то Бэйль, а въ наши дни Тэнъ, пытались основать ее на естественной развращенности человѣка и, слѣдовательно, на обязанности обуздывать, укрощать, уничтожать въ насъ позывы животнаго инстинкта; между тѣмъ, это—христіанская идея, это—даже самый догматъ о первородномъ грѣхѣ. Прочтите, на примѣръ, слѣдующую прекрасную страницу изъ *Élévations sur les Mystères* Бэйля, имѣющую такое буквальное значеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ такой символическій характеръ: „Будемъ сдерживать живые порывы нашихъ буйныхъ мыслей... будемъ въ нѣкоторомъ родѣ повелѣвать птицами небесными; не дадимъ нашимъ мыслямъ постоянно ползать въ тѣлесныхъ потребностяхъ, какъ ползаютъ пресмыкающіяся по землѣ... Покорять нашъ буйный гнѣвъ будетъ тѣмъ-же, что укрощать львовъ. Мы будемъ господствовать надъ ядовитыми животными, когда сумѣемъ подавить злобу, зависть и клевету. Мы надѣнемъ удила на горячую лошадь, когда мы обуздаемъ въ себѣ жажду наслажденій“. Подобнымъ-же образомъ можно найти христіанскую идею, именно идею благодати, во всякой мистической морали. Можно найти другую христіанскую идею, идею абсолютной правды, во всякой морали, основанной, какъ мораль Канта, на „автономіи воли“. И если, безъ сомнѣнія, существуетъ позитивистическая мораль, мораль, вытекающая изъ идеи участія къ нищетѣ и той солидарности интересовъ, которая должна взаимно связывать поколѣнія людей въ безконечности пространства и времени,—прекрасная мораль, которой Джорджъ Эліотъ дала самое благородное выраженіе въ этихъ словахъ: „О если-бы я могъ достигнуть пречистыхъ небесъ!—быть для другихъ душъ фіаломъ мужества въ минуту какой-нибудь великой агоніи, зажигать благородный пылъ, питать чистую любовь. нѣжно присутствовать, какъ всюду разлитое добро, все болѣе возрастающее по мѣрѣ своего распространенія!“ (Цитируется Моллокомъ въ его книгѣ *Is life worth living*, p. 81, 82),—то кто не узналъ-бы здѣсь самую идею *католицизма* или, лучше сказать, *каволичности*, смѣшанную съ мыслью о высокомъ значеніи жертвы? Такъ мы пропитаны христіанствомъ!

Мы отъ немъ живемъ и дождемся и существуемъ. И если мы когда-нибудь его отвергнемъ, то, безъ сомнѣнія, это будетъ самый важный фактъ міровой исторіи.—послѣ факта его учрежденія“!

Если истинная мораль теоретически неотдѣлима отъ религіи, если въ теченіе всей христіанской эпохи она, сознательно, или бессознательно питалась религіозными чувствами и идеями, то при какихъ условіяхъ мы можемъ ожидать отъ религіи ея спасенія въ настоящее время?

„Мы могли-бы ожидать этого,—говоритъ Брюнетьеръ,—во всякомъ случаѣ лишь въ той мѣрѣ, въ какой мы имѣли бы вѣру, а вѣра есть такая вещь, которая не дается сама собою. Во всѣхъ дѣлахъ міра сего бываютъ моменты, когда можно говорить, и бываютъ другіе моменты, когда приходится молчать; что-же касается настоящаго момента, то я не вижу, что могли-бы возразить мы, напримѣръ, противъ христіанской идеи объ отдѣленіи „нравственныхъ наукъ“ отъ „наукъ естественныхъ“. „Спаивать“ ихъ, во что-бы то ни стало, другъ съ другомъ, было, какъ извѣстно, химерой Тэна, и нѣтъ ничего тяжеле и печальнѣе въ его послѣднихъ сочиненіяхъ, какъ его усилія убѣдить самого себя, что это ему удалось. Но если-бы даже всѣ наши инстинкты имѣли чисто животное происхожденіе,—гипотеза, которую едва-ли можно абсолютно допустить,—все-таки оставался-бы несомнѣннымъ тотъ фактъ, что чрезъ шесть тысячъ лѣтъ, въ теченіе которыхъ цивилизація стремилась освободить насъ отъ рабства природы, они стали странно различаться отъ себя самихъ. Мы все-таки составляли-бы во вселенной, вопреки Спинозѣ, какъ-бы „царство въ царствѣ“. И если-бы этотъ новый детерминизмъ, этотъ нравственный детерминизмъ, былъ условіемъ человѣческой природы, онъ не имѣлъ-бы ничего общаго съ тѣмъ детерминизмомъ, который „обусловливаетъ“ явленія физическихъ и естественныхъ наукъ. Когда-то упрекали официальный спиритуализмъ, — спиритуализмъ Кузена и Жюффруа, — за то, что онъ хотѣлъ всюду и во что-бы то ни стало вводить мораль. Если современный позитивизмъ впалъ въ противоположное излишество, если онъ хотѣлъ разсматривать мо-

ралъ такъ, какъ онъ разсматривалъ физиологію, то этимъ онъ не мѣѣе уклонился отъ истинной дѣли. Ничто не уполномочивало его производить подобную путаницу понятій, первымъ слѣдствіемъ которой было подчиненіе нравственности научному званію. Таковъ первый пунктъ, въ которомъ мы можемъ согласиться съ ученіемъ Церкви, и я не имѣю нужды показывать его вожность.

„А вотъ и другой пунктъ. Быть можетъ, самымъ тяжкимъ заблужденіемъ, какое допустила философія прошлаго столѣтія,— въ лицѣ Дидро столько-же, если не больше, чѣмъ въ лицѣ Руссо,—было то, что она замѣнила догматъ о коренной порчѣ чловѣка догматомъ о его естественной добротѣ. И здѣсь, и въ другомъ мѣстѣ я не разъ старался доказать то, что такой скептикъ, какъ Бейль, котораго никто не обвинить въ малодушія, называлъ „необходимостью обуздывающегоъ начала“. Если природа безнравственна, то въ насъ она такова-же, какъ и въ насъ. И если мы признаемъ это съ абсолютною увѣренностью, то какъ могутъ изумить или оскорбить насъ слѣдующія слова энциклики *Humani Genus*: „Такъ какъ чловѣческая природа повреждена первороднымъ грѣхомъ и вслѣдствіе этого сдѣлалась расположенной гораздо болѣе къ пороку, чѣмъ къ добродѣтели, то честность невозможна, если не обуздывать мятежныя движенія души и не подчинять вождельнія разуму... Но натуралисты отрицаютъ, чтобы отецъ рода чловѣческаго согрѣшилъ и чтобы, слѣдовательно, силы свободной воли сколько-нибудь ослабѣли или сдѣлались наклонны ко злу. Совершенно наоборотъ, они преувеличиваютъ могущество и превосходство природы и, полагая въ ней единственный принципъ и норму справедливости, не могутъ даже понять необходимости дѣлать постоянныя усилія и выказывать великое мужество, чтобы сдерживать свои разнузданныя инстинкты и управлять ими“. Эти слова—сама истина. Чтобы признать это, не нужно быть ни протестантомъ, ни католикомъ; можно быть эволюціонистомъ. Болѣе того,—для эволюціонистовъ-то менпо и невозможно создать себѣ иное представленіе о чловѣческой природѣ. Въ самомъ дѣлѣ, кровь, которая течетъ въ нашихъ жилахъ, не есть—ли для нихъ та-же, которая

текла въ доисторическія времена въ жилахъ нашихъ первыхъ предковъ, и не несетъ-ли она нѣкоторымъ образомъ вѣчно въ себѣ огонь ихъ похотливыхъ и свирѣпыхъ инстинктовъ? Если, безъ сомнѣнія, строгая апологетика (l'apologétique orthodoxe) имѣетъ свои основанія не пользоваться такимъ аргументомъ, то нѣкоторые приверженцы идеи эволюціи, — къ коимъ принадлежимъ мы, — были отчасти убѣждены этимъ именно доводомъ. Итакъ, вотъ второй пунктъ, въ которомъ мы можемъ быть согласны: добродѣтель есть только побѣда воли надъ природой, или, говоря безъ метафоръ, воля опредѣляетъ себя, лишь освобождаясь отъ природы.

„Съ такою-же легкостью мы допустимъ еще, что „соціальный вопросъ“ есть лишь „моральный вопросъ“. Эти слова стоятъ въ заглавіи, которое одинъ нѣмецкій философъ недавно далъ одной изъ своихъ книгъ, и, конечно, было-бы большимъ приобретениемъ, если-бы мы когда-нибудь поняли весь ихъ смыслъ. *Соціальный вопросъ моральный вопросъ.* (Th. Ziegler, Die soziale Frage — eine sittliche Frage, 1890). Это на самомъ дѣлѣ значить, что какъ-бы ни обольщали себя, въ дѣйствительности нѣтъ и никогда не будетъ научныхъ средствъ уничтожить неравенство усилій среди людей, — да и нужно-ли въ концѣ концовъ желать, чтобы они были? напротивъ, всегда будутъ и всегда были нравственные средства ослабить тѣ послѣдствія этого неравенства, которыя прискорбны для сердца и еще болѣе возмутительны для ума. Это, далѣе, значить, что „общественный договоръ“ не есть страховой контрактъ и что, слѣдовательно, никто изъ насъ не могъ-бы сложить съ себя бремя своего долга къ ближнимъ на безыменную власть и пользоваться выгодами общества, лишь платя за это финансовыя налоги. Наконецъ, это значить, что независимо отъ обязанностей кое-чего не дѣлать, для насъ существуютъ еще обязанности дѣйствовать, и первая изъ этихъ обязанностей заключается въ томъ, чтобы мы стремились уничтожить въ себѣ корень эгоизма, кроющійся въ нашей животной привязанности къ жизни... Но я не рассматриваю здѣсь „соціального вопроса“, и для меня достаточно только показать, что разумѣютъ, когда превращаютъ его въ нравственный вопросъ.

При такой постановкѣ этого вопроса выводъ понятенъ самъ собою: если будутъ искать рѣшенія соціальной проблемы въ аналогіяхъ естественной исторіи, какъ дѣлаютъ наши соціологи, или въ тиранническомъ расширеніи полномочій государства, какъ дѣлаютъ социалисты, или въ разрушеніи всего общества, какъ пытаются анархисты, то не найдутъ его, этого иммерическаго рѣшенія; къ нему приблизятся лишь тогда, когда будутъ искать его въ морали личнаго усилія“!

Брюнетьеръ заканчиваетъ свою статью такими словами:

„Заключеніе очевидно. Когда согласны въ трехъ или четырехъ пунктахъ столь большой важности, то нѣтъ даже нужды обсуждать условія соглашенія: оно состоялось само собою. Если даже соединенныя силы людей въ теченіе нѣсколькихъ человѣческихъ поколѣній не успѣютъ поставить эти три или четыре пункта внѣ всякихъ сомнѣній; то было-бы уже родомъ преступленія и, во всякомъ случаѣ, самую непростительную глупостью пытаться направить эти силы противъ нихъ самихъ, или разъединить ихъ во имя доводовъ экзегетики и геологіи. Пусть общественный прогрессъ былъ-бы достигнуть цѣною нѣкоторой временной жертвы,—ничтожной жертвы, которая не повредила-бы ни нашей независимости, ни нашему достоинству, а лишь немножко коснулась-бы нашего тщеславія,—колебаться изъ—за этого было-бы непозволительно. Вѣдь, сначала нужно жить, а жизнь не есть ни созерцаніе, ни уморѣніе, а дѣйствіе. Больной не задумывается надъ предписаніями, лишь бы только его вылѣчили. Когда домъ горитъ, то единственный вопросъ для всѣхъ его обитателей заключается въ томъ, чтобы потушить огонь. Или, если угодно, еще одно сравненіе, болѣе благородное и, можетъ быть, болѣе вѣрное,—не время и не мѣсто противопоставлять капризъ индивидуума общимъ интересамъ, когда находишься на полѣ битвы“.

П. Соколовъ.

(Продолженіе будетъ).

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

III.

Секта Беггардовъ, извѣстная также подъ именемъ „Братьевъ и сестеръ свободнаго духа“.—Происхожденіе этой секты, распространеніе ея въ Германіи и мѣры противъ нея.—Мистико-пантеистическія особенности системы Беггардовъ.—Отношенія нѣмецкихъ Беггардовъ къ другимъ мистикамъ. Дальнѣйшія отрасли Беггардовъ: „Тюрлюлены, Разумные люди и Адамиты“.—Существенныя историческія свѣдѣнія объ этихъ новыхъ сектахъ.—Общіе выводы объ особенностяхъ западныхъ средневѣковыхъ мистическихъ сектъ.

Высшаго и крайняго развитія средневѣковый мистицизмъ достигъ въ сектѣ Беггардовъ. Эта секта получила свое названіе со стороны нѣмецкаго народа главнымъ образомъ потому, что она впервые появилась въ средѣ религиозныхъ обществъ, извѣстныхъ подъ именемъ „Беггардовъ и Бегвинокъ“, составлявшихся изъ лицъ обоего пола, которыя, поддерживая свое существованіе милостынею, добровольно посвящали себя въ особыя для нихъ устроенныхъ домахъ, или богадѣльняхъ, частнымъ религиозно-аскетическимъ подвигамъ—молитвѣ, посту, чтенію Священнаго Писанія и назидательнымъ бесѣдамъ о религиозныхъ предметахъ. По самому словопроизводству, названіе Беггардовъ одинаково обозначаетъ лицъ „молящихся“ и „нищенствующихъ“, какъ это видно изъ значенія древне-нѣмецкаго слова *beggen*—молиться и нищенствовать ¹⁾). Очевидно,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1896 г. № 7.

¹⁾ Нельзя сказать, чтобы всѣ ученые были согласны въ объясненіи смысла такого названія мистической секты, но большинство изъ нихъ склоняется къ та-

при первоначальномъ возникновеніи, общества эти преслѣдовали возвышенныя религіозно-нравственныя цѣли, ради которыхъ они даже до извѣстной степени отрекались отъ мірскихъ заботъ. Но такъ какъ Беггарды и Бегвинки въ своихъ частныхъ религіозныхъ упражненіяхъ не подчинялись надлежащему руководству со стороны католическаго духовенства: то съ теченіемъ времени, подъ воздѣйствіемъ различныхъ другихъ условій, они стали склоняться къ мистицизму. Многіе изъ нихъ вошли въ составъ уже извѣстнаго намъ піетистическаго общества „Друзей Божіихъ“, а другіе пошли дальше въ развитіи мистической доктрины, образуя изъ себя опредѣленную еретическую секту, рѣшительно ставшую во враждебное отношеніе къ католической церкви. Тогда-то сектанты сами стали называть себя „Братьями и сестрами свободнаго духа“, желая этимъ показать, что какъ озаренные Духомъ Святымъ, обожествленные, они независимы въ религіозно-нравственной жизни, какъ отъ Церкви, такъ и отъ всякаго авторитета, согласно съ превратно истолковываемыми словами Священнаго Писанія: „гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода“ (2 Кор. III, 17) ¹⁾. Первые ясныя слѣды еретическаго мистицизма въ об-

щину мѣняю. Мозгейнъ въ своемъ капитальномъ изслѣдованіи о Беггардахъ приводитъ это названіе отъ древне-саксонскаго *beggen*, или *behen* молиться, для чего, по его мнѣнію, служили особые дома, устраиваемые благотворителями, извѣстныя подъ именемъ *beginagia* (*Mosheim, De Beghardis et Beguinabus. Commentarius Lips. 1790. 98—105*). Такого объясненія придерживается Ганъ (*Hahn Geschichte der Ketzler im Mittelalter*). Другіе ученые находятъ, что Беггарды получили свое названіе отъ основателя общества Лютикскаго священника Ламберта Берре (*Hallmann, Geschichte des Ursprungs der belg. Beghinen Berl. 1843. Preger. Geschichte der deutsch. Mystik 1, 2—3*). Наконецъ, въ послѣднее время *Беггарды* производятъ названіе Беггардовъ отъ *beggen* нищенствовать, указывая на то, что Беггарды и Бегвинки жили нищими даже въ XV в., не смотря на то, что для нихъ были устроены особыя богадѣльни, или *Beguinafia* (Jundt, *Histoire du Pantheisme* p. 43—44).

¹⁾ На эту широкую автономію въ религіозной жизни Беггардовъ указываетъ Пала Климента V въ 1311 году (Hahn, *op. cit.* 784). Но впервые названіе Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа было примѣнено въ 1317 году Страсбургскимъ епископомъ Іоанномъ Оксенштейномъ. *Nonnulli, qui sub nomine cujusdam fictae et praesumptae religionis, quos vulgus Beghardos et Schwoestrones, Brod Durch Gott dominant, ipsi vero et ipsae se de secta liberi Spiritus et Voluntariae Pauperum Pravos Fratres vel Sorores vocant. Statutum Iohannis episcopi Argentini Mosheim, de Beghardis* p. 255. *Hahn, op. cit.* B. II, 779.

ществу Беггардовъ и Бегвинокъ замѣчены были въ XIII в. Извѣстный схоластикъ Альбертъ в. въ первый разъ встрѣтилъ еретиковъ Беггардовъ въ 1250 году въ нѣмецкомъ городѣ Кельнѣ и кратко изложилъ ихъ ученіе въ одномъ изъ своихъ богословскихъ руководствъ. Къ сожалѣнію, это сочиненіе Альберта было въ послѣдствіи утеряно. Но писатель XV в. *Іоаннъ Нидеръ* († 1438) еще имѣлъ возможность пользоваться имъ. Строгій монахъ былъ такъ пораженъ еретическою доктриною Беггардовъ, что не рѣшился буквально воспроизвести основныхъ положеній ихъ, какъ „богомерзкихъ и пагубныхъ для нравственности“, а ограничился только общою характеристикою секты, уподобляя ее „вреднѣйшей язвѣ, вносящей страшную заразу въ Церковь и государство, подъ предлогомъ стремленія къ ложной свободѣ“¹⁾. Въ 1261 году въ Швабіи явились еретики, подобные тѣмъ, какіе были въ Кельнѣ; пропагандируя свое ученіе, они произвели смуту въ монастыряхъ. По словамъ одного анналиста, сектанты старались прервать регулярную монашескую жизнь, убѣждая монаховъ оставить монашескую дисциплину, потому что „Богу можно гораздо лучше служить въ свободѣ духа“. Противниковъ монашества, оказавшихся членами общества Беггардовъ и Бегвинокъ, стали преслѣдовать епископы, признавшіе необходимымъ разрушить тѣ богадѣльни, которыя служили пріютами сектантовъ. Послѣдніе рѣшились на особую хитрость, чтобы сохранить свою самостоятельность. Нѣкоторыя женщины, принимавшія на себя фарисейскую набожность, выразили готовность подчиниться опредѣленному уставу Августина лишь бы только имъ было дозволено жить въ прежнихъ богадѣльняхъ, или келліяхъ при

1) Reperi in libro Manuali, quem pro se totum Dominus Albertus manu conscripsit propria, eum annotasse, quod suo tempore Coloniae fuerit eadem haeresis... Antiqua est igitur haec pestis origine, ad libertatis speciem tendens *Nider*, de visionibus et revelationibus opus rarissimum ed *Hermann Hardt*. Helmstadii 1692 p. 338, 339 lib. IV. cap. V. Прегеръ находитъ, что положенія Альберта буквально сходны съ тѣми, которыя находятся въ прилагаемой къ его сочиненію рукописи подъ заглавіемъ: „compilatio de novo Spiritu. Haec continet C ergores minus tribus *Preger*, op. cit. 172, 461—471.—Эту же рукопись отчасти въ исправленномъ видѣ помѣстилъ въ своемъ собраніи первоисточниковъ по исторіи ересей Деллингеръ. *Döllinger*. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters München 1890. II, 395—402.

храмахъ. Эти женщины, очевидно, были изъ числа тѣхъ Бегвиннокъ, которыя уже принадлежали къ сектѣ, и формально сдѣлались къ регулярной монашеской жизни, чтобы избѣжать преслѣдованій. Въ 1290 году лекторъ Базельскихъ францисканцевъ приказалъ схватить въ Кольмарѣ двухъ Беггардовъ съ Бегвинками и нѣсколько въ самомъ Базелѣ, заподозривъ ихъ въ ереси ¹⁾. Такъ въ XIII в. начинается въ разныхъ мѣстахъ Германіи распространеніе новаго сектантства. Но въ XIV в. оно уже охватываетъ всю Германію и открыто пытается приобрѣсти себѣ полную свободу. Самые главные города Германіи Кельнъ, Майнцъ и Страсбургъ стали средоточными пунктами Братевъ и Сестеръ свободнаго духа. Съ этого же времени начинаютъ издаваться противъ нихъ со стороны католической іерархіи постановленія, благодаря которымъ намъ становится возможнымъ съ большею определенностью представить ученіе и особенности въ жизни новыхъ сектантовъ. Съ 1306 года Кельнскій архіепископъ *Генрихъ I, Виртенбургскій* издалъ статутъ противъ Беггардовъ, позволявшихъ себя называть апостолами (*Beggardos et Beggardas ac qui Apostolos appellant*). въ которомъ упрекаетъ сектантовъ въ томъ, что они, презирая честный трудъ, ведутъ нищенскую жизнь и, подъ предлогомъ собиранія милостыни, пропагандируютъ между вѣрными католиками свое еретическое ученіе ²⁾. Здѣсь приведены слѣдующія еретическія положенія Беггардовъ.—„Кто мнѣ (т. е. Беггарду) не слѣдуетъ тотъ не можетъ быть святымъ, потому что я не грѣшу“ ³⁾. „Богъ будетъ нѣкогда находиться въ состояніи потери“ ⁴⁾ (т. е. прекратить свое личное существованіе).—„Тѣ, которые руководятся Духомъ Божіимъ, уже не находятся подъ закономъ,

¹⁾ *Jundi, Histoire du Pantheisme* p. 48. *Mosheim*, op. cit. 199—201.

²⁾ *Statutum Henrici Archiep. Coloniensis* (1306) *Mosheim*, 211—218 *Hahn* B. II, 775—778.

³⁾ *Qui non sequitur me, non potest salvari, quia soleo peccare... Justos esse et sine peccato jactantes. Sed erubescant profecto impii attendentes Apostolum Paulum, qui ait: nihil mihi conscius sum, sed in hoc justificatus sum. Et alibi beatissimus Iohannus: si enim dixerimus, quod peccatum non habeamus, nos ipsos decipimus.* *Hahn* op. cit. II, 777.

⁴⁾ *Blasfemant, Deum fore in quadam perditione... Ibid.*

ибо написано: законъ не лежитъ на праведномъ живущемъ безъ грѣха“¹⁾.—„Обыкновенное нарушеніе цѣломудрія—не грѣхъ“²⁾.—„Правила святыхъ и церковныя постановленія не имѣютъ силы.—Всякій имѣющій законную жену ради того, чтобы слѣдовать Богу, можетъ развестись съ нею противъ ея воли“³⁾.—„Все это еретики признавали за откровеніе небесное, хотя, по словамъ статута, сатана нерѣдко преобразуется въ ангела свѣта“⁴⁾. Статутъ Генриха Виртенбургскаго заканчивается угрозами, что при дальнѣйшемъ упорствѣ въ своихъ заблужденіяхъ сектанты будутъ отлучаемы отъ Церкви и строго преслѣдуемы. Однако эти угрозы не устрашили еретиковъ: число ихъ въ Кельнѣ скоро увеличилось. Смѣлость сектантовъ дошла до того, что они открыли успѣшную пропаганду своего ученія въ средѣ доминиканцевъ и францисканцевъ. Это обстоятельство побудило одного изъ нищенствующихъ братьевъ опровергнуть еретическую доктрину съ церковной кафедры. Возбужденіе противъ Беггардовъ еще болѣе усилилось послѣ того, какъ доходы нищенствующихъ братьевъ стали чувствительно уменьшаться. Было ясно, что авторитетъ монаховъ въ народѣ значительно подрывался. Тогда найдено было необходимымъ вызвать въ Кельнѣ одного изъ знаменитѣйшихъ богослововъ, чтобы съ большею основательностью опровергнуть доктрину, борьба съ которою для мѣстнаго духовенства оказывалась непосильною. Въ 1307 году прибылъ въ Кельнѣ извѣстный представитель схоластической теологіи *Дунсъ Скоттъ* и энергично принялся за составленіе трактата противъ еретиковъ; но въ слѣдующемъ году великій теологъ умеръ, не успѣвъ окончить возложенной на него миссіи⁵⁾. Въ 1310 году архіепископъ Майнскій Петръ выставилъ на видъ опасность для католиковъ со стороны Беггардовъ, которые, бродя по городамъ и селамъ и настойчиво

1) Qui spiritu Dei aguntur, non sunt sub lege, quia scriptum est: lex non est imposita iusto.

2) Item dicunt fallaciter mentientes, simplicem fornicationem non esse peccatum. Ibid.

3) Quilibet habens uxorem legitimum, causa sequendi Deum propria voluntate, eam invita ea possit dimittere... Ibid.

4) Haec revelatio sit coelestis, cum Satan in lucis angelum se transformet. Ibid.

5) *Iundt.* op cit p. 49.

выпрашивая хлѣба ради Бога, пропагандировали ересь частію публично, частію тайно, составляя шерѣдью свои собранія въ пещерахъ, или въ особыхъ вертепахъ ¹⁾. Въ томъ же году Трирскій соборъ сдѣлалъ особое постановленіе противъ Беггардовъ, которое знакомитъ насъ съ вѣшними особенностями секты. „Въ городѣ и діоцезѣ Трирскомъ, говорится въ актахъ этого собора, есть извѣстное число мірянъ, называемыхъ Беггардами, по имени мнимой конгрегаціи, къ которой они притворно себя причисляютъ: они отличаются особою одеждою, являясь публично одѣтыми въ длинныя туники съ большими капюшонами и избѣгаютъ всякаго труда. Въ извѣстное время они устраиваютъ собранія, въ которыхъ, въ присутствіи легковѣрныхъ лицъ, выдаютъ себя за глубокихъ знатоковъ и толкователей Священнаго Писанія. Мы осуждаемъ собранія, не принадлежащія къ духовнымъ конгрегаціямъ; участниковъ ихъ признаемъ обманщиками и бродягами“ ²⁾. Римскій папа Климентъ V въ посланіи на имя Кремонскаго епископа Райнерія (Rainerius de Causulis) заявляетъ уже, что Беггарды проникли въ Италію и здѣсь стали распространять свою ересь. „Съ глубокимъ прискорбіемъ мы узнали, что въ нѣкоторыхъ частяхъ Италіи, въ провинціи Сполетской и въ прочихъ областяхъ, находится извѣстное число мужчинъ и женщинъ, пытающихся ввести въ церковь порочную жизнь, оправдывая ее свободою духа т. е., свободою дѣлать все, что угодно“ ³⁾. На Венскомъ соборѣ Климентъ V издалъ противъ этой секты двѣ буллы, изъ которыхъ въ первой сообщаются слѣдующія интересныя дополнительныя свѣдѣнія о женщинахъ, входившихъ въ составъ секты. „Мы узнали въ достовѣрнаго источника, что существуетъ извѣстное число Бегвинокъ, которыя, безъ сомнѣнія, подъ влияніемъ сумасброд-

¹⁾ *Mosheim*, op. cit. 202—205.

²⁾ Qui sub praetextu cujusdam religionis fictae Begardos se appellant, cum tunicis longis et longis capuciis cum ocio intendentes, ac labores manuum detestantes, conventicula inter se aliquibus temporibus faciunt et conservant, seque fingunt coram personis simplicibus expositores sacrarum scripturarum: nos... Ibid.

³⁾ Cum animi dolore se accepisse, in nonnullis Italiae partibus... Novum ritum a via salutis omnino degenerem... introducere mediantur, quem libertatis spiritum nominant, hic est libet, liceat. Bulla Clementis V. *Raymaldi*, Annales ad ann. 1311 n. 66. *Mosheim*, 242.

ства, позволяютъ себѣ заниматься богословскими разсужденіями, проповѣдуютъ странныя мнѣнія о Троичности Лиць, о божественной сущности, о членахъ вѣры, о таинствахъ церкви ¹⁾. Такимъ способомъ эти Бегвинки вводятъ въ заблужденіе многихъ простыхъ и легковѣрныхъ людей; мало того, эти женщины, подъ покровомъ святости, допускаютъ много дѣлъ опасныхъ для душъ... Папа взываетъ къ повсемѣстному уничтоженію института Бегвинокъ, приглашаетъ власти къ строжайшему преслѣдованію еретиковъ, не останавливаясь даже на отдѣленіи виновныхъ въ ереси отъ невинныхъ. Вторая булла направлена противъ нѣмецкихъ сектантовъ, состоявшихъ „изъ развратныхъ мужчинъ и женщинъ“. Эта булла обвиняетъ сектантовъ въ слѣдующихъ заблужденіяхъ ²⁾.—„Человѣкъ въ этой жизни можетъ достигнуть такой степени совершенства, что сдѣлается совершенно безгрѣшнымъ и не будетъ далѣе возрастать въ благодати. Ибо, если бы кто всегда возрасталъ тотъ могъ бы стать совершеннѣе Иисуса Христа ³⁾. Человѣкъ, достигшій высшей степени совершенства, не имѣетъ нужды въ молитвѣ и постѣ, ибо въ состояніи совершенства чувственное начало (*sensualitas*) такъ подчиняется духу и разуму, что человѣкъ можетъ предоставить своему тѣлу свободу во всемъ, что ему нравится ⁴⁾.—Тѣ, которые достигли указанной степени совершенства, не обязаны находиться въ повиновеніи, соблюдать какія-нибудь церковныя постановленія, ибо гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода ⁵⁾. По своему высшему совершенству

¹⁾ ...quid earum aliquae quasi perductae in mentis insaniam, de summa Trinitate et divina essentia disputent et praedicent, ac circa fidei articulos et ecclesiastica sacramenta opiniones, catholicae fidei contrarios introducunt. *Bulla Clementis V. Hahn, II, 785.*

²⁾ Ibid. 784.

³⁾ Primo, quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non volebit: nam (ut dicunt) siquis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri. Ibid.

⁴⁾ Secundo, quod jejunaire non oportet hominem, nec orare, postquam gradum perfectionis hujusmodi fuerit assequutus: quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subjecta, quod homo potest libere concedere corpori, quidquid placet.

⁵⁾ Tertio, quod illi, qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subjecti obedientiae, nec ab aliqua praeepta Ecclesiae obligantur: (quia ut asserunt) ubi spiritus Domini, ibi libertas.

человѣкъ можетъ достигнуть уже въ настоящей жизни такой полноты блаженства, какое послѣдуетъ въ будущей жизни ¹). Всякая духовная природа сама по себѣ натурально блаженна и душа не нуждается въ небесномъ свѣтѣ, чтобы возвыситься къ Богу, созерцать Его и въ общеніи съ Нимъ быть блаженною ²). Упражняться въ добродѣтели свойственно человѣку несовершенному, а совершенная душа свободна отъ обязательнаго выполненія добрыхъ дѣлъ ³). Плотской грѣхъ не можетъ быть грѣхомъ, когда къ нему влечетъ природа, особенно если онъ допускается подъ вліяніемъ искушенія ⁴). При поднятій Тѣла Христова въ Евхаристіи, не слѣдуетъ ни вставать, ни выражать какихъ-нибудь знаковъ почтенія предъ нимъ, ибо было-бы дѣломъ несовершенства нисходить отъ чистоты и высоты созерцанія къ размышленію о таинствѣ Христовомъ, или о страданіи „Господа“ ⁵). Со вступленіемъ на папскій престолъ Іоанна XXII (1316) преслѣдованіе секты еще болѣе усилилось. Въ 1317 году епископъ Страсбургскій *Іоаннъ Оксентейнъ* написалъ посланіе къ духовенству своего діоцеза, въ которомъ онъ сообщаетъ новыя свѣдѣнія о сектѣ Беггардовъ съ указаніемъ на болѣе опредѣленное и широкое развитіе ихъ мистико-пантеистическихъ заблужденій сравнительно съ тѣмъ, какъ они формулированы по указаннымъ нами документамъ ⁶). По словамъ Жюндта, это посланіе должно быть признано самымъ драгоценнымъ свидѣтельствомъ того, что имѣетъ отношеніе къ ученію и жизни сектантовъ, какъ по обстоятельно-

¹) Quarto, quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata.

²) Quinto, quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata: quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum, et eo beate fruendum.

³) Sexto, quod se in actibus exercere virtutum est homini imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.

⁴) Septimo actus carnalis (cum ad hoc natura inclinet) peccatum non est maxime cum tentatur exercens.

⁵) Octavo, quod in elevatione Corporis Iesu Christi non debent assurgere, nec eidem reverentiam exhibere: asserentes, quod esset imperfectionis eisdem, sua puritate et altitudine suae contemplationis descenderent, quod circa ministerium seu sacramentum Eucharistiae, aut circa Passionem humanitatis Christi aliqua cogitarent. *Hahn*, op. cit. II, 784.

⁶) Statutum Iohannis episcopi Argentinensis *Mosheim* 255. *Hahn*, op. cit. 778—782.

сти, такъ и точности содержания ¹⁾). Страсбургскій епископъ видимо старался собрать возможно больше фактовъ для опредѣленія доктрины Беггардовъ. Его посланіе преимущественно составлено по справкамъ, собраннымъ инквизиторскою коммисією, назначенною съ спеціальною цѣлью дознанія еретиковъ. Сопоставленіе этихъ справокъ съ другими документами показываетъ, что они сдѣланы были безпристрастно. Заслуживаетъ вниманія, что въ этомъ посланіи Страсбургскаго епископа впервые дѣлается прямое указаніе на усвоеніе самими Беггардами и Бегвинками названія „Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа“. Частное содержаніе посланія таково. „Въ нашемъ городѣ и въ нашемъ діоцезѣ находится извѣстное число сектантовъ, называемыхъ народомъ Беггардами и ниществующими сестрами, и которые сами себѣ усваиваютъ названіе секты свободнаго духа, братьевъ и сестеръ добровольной нищеты (*secta liberi spiritus et voluntariae paupertatis, pravae fratres et sorores*). Въ ихъ числѣ, къ нашему великому прискорбію, находятся монахи, священники и многіе женатые люди. Мы осуждаемъ всѣ доктрины и обряды секты; постановляемъ, чтобы еретики были изгнаны изъ своихъ жилищъ; чтобы дома, служащіе ихъ убѣжищами, были проданы съ публичнаго торга въ пользу Церкви; чтобы книги, заключающія сектанское ученіе, были преданы священникамъ въ продолженіе пятнадцати дней и сожжены. Тѣ изъ сектантовъ, которые не покаются и не измѣнятъ одежды въ продолженіе пятнадцати дней, будутъ отлучены; равно какъ и тѣ, которые будутъ давать имъ милостыню. Далѣе представляются по пунктамъ слѣдующія семь заблужденій Беггардовъ. Первое заблужденіе касается ученія о Богѣ. „Они вѣрятъ и говорятъ, что Богъ есть формально все существующее. Человѣкъ можетъ такъ соединиться съ Богомъ, что будетъ желать и дѣлать все то, что свойственно Самому Богу. Они вѣрятъ, что тождественны съ Богомъ по природѣ, безъ всякаго отличія ²⁾). Въ нихъ заключены всѣ божественныя совершен-

¹⁾ *Jundt*, Histoire du Pantheisme. p. 51.

²⁾ *Credunt, quod Deus sit formaliter omne, quod est; item dicunt, quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt, Se esse Deum, per naturam sine distinctione.* *Hahn* op. cit. II, 779.

ства, такъ что, по своимъ словамъ, они—вѣчны и живутъ въ вѣчности. Они говорятъ, что все создали и болѣе создали, чѣмъ Богъ (*et plus creasse quam Deus*). Они ни въ комъ не нуждаются—ни въ Богѣ, ни въ Божествѣ. Они безгрѣшны, почему всякое грѣховное дѣйствіе ими совершается безъ грѣха ¹⁾. Они составляютъ небесное царство. Они даже неподвижны на девятой скалѣ, такъ что ничѣмъ не радуются и ничѣмъ не волнуются ²⁾. Если бы однимъ словомъ они могли освободиться отъ какихъ-нибудь страданій или отъ смерти, то не пожелали бы этого³⁾. Второе заблужденіе касается ученія о Лицѣ Иисуса Христа. „Они вѣрятъ, что всякій совершенный человѣкъ есть Христосъ по природѣ. Христосъ пострадалъ не за насъ, но за Себя Самаго ⁴⁾. Они не оказываютъ дѣлу Христа никакого почитанія, но отворачиваются отъ освященной гостіи и говорятъ, что освященная гостія имѣетъ для нихъ вкусъ помета во рту. Они вѣрятъ, что человѣкъ можетъ превзойти заслуги Христа ⁵⁾. Ничто не должно совершаться ради какой-нибудь награды даже ради небснаго царства. Человѣкъ совершенный долженъ быть свободенъ отъ всякой добродѣтели, отъ Христа, отъ размышленія о страданіи Его, долженъ быть свободенъ отъ Самаго Бога ⁶⁾. Третье заблужденіе касается ученія о Церкви. „Они вѣрятъ, что католическая Церковь, или христіанство лишены смысла. Совершенный человѣкъ вполне свободенъ отъ обязательнаго выполненія заповѣдей, данныхъ Богомъ Церкви ⁶⁾, какъ заповѣдуются о почитаніи родителей по необходимости. Въ силу этой свободы человѣкъ не долженъ придерживатся

¹⁾ Item, quod sunt impeccabiles, unde quemcunque actum peccati faciunt sine peccato.

²⁾ Item, quod sunt etiam immutabiles in nona rupe, quod de nullo gaudent et de nullo turbantur...

³⁾ Dicunt, se credere, quod quilibet homo perfectus sit Christus per naturam, Christus non est passus pro nobis, sed pro se ipso.

⁴⁾ Item dicunt, se credere, quod aliquis homo possit transcendere meritum Christi.

⁵⁾ Item, quod homo perfectionis debet esse liber ab omni virtute, a Christo, ab ejus passione cogitando et a Deo.

⁶⁾ Dicunt, se credere ecclesiam Catholicam, sive christianitatem fatuam esse, vel fatuitam. Item quod homo perfectus sit liber in totum, quod tenetur ad servandam precepta data ecclesiae a Deo.

постановленій прелатовъ и церковныхъ статутовъ. Здоровый человѣкъ, даже если онъ не принадлежитъ къ какому-нибудь ордену, не обязывается трудомъ поддерживать свое существованіе; но свободно можетъ принимать милостыню, опредѣляемую для бѣдныхъ. Они вѣрятъ, что все—общее, что воровство—дозволительно¹⁾. Четвертое заблужденіе касается ученія о таинствахъ. „Они вѣрятъ, что всякій добрый мірянинъ можетъ совершать таинство Евхаристіи, какъ и грѣшный священникъ²⁾; священникъ, снявшій свое церковное облаченіе—то же, что мѣшокъ безъ хлѣба. Христосъ присутствуетъ во всякомъ хлѣбѣ точно также, какъ и въ таинствѣ Евхаристіи. Для спасенія нѣтъ нужды исповѣдываться священнику³⁾. Принятіе таинства Евхаристіи отъ мірянина имѣетъ такое же значеніе для спасенія, какъ и торжественное совершеніе мессы священникомъ. Пятое заблужденіе касается ученія о раѣ и адѣ. „Они вѣрятъ, что послѣдняго суда не будетъ, но что человѣкъ подлежитъ суду только тогда, когда онъ умираетъ. По ихъ мнѣнію, нѣтъ ни ада, ни чистилища. По смерти человѣка только одинъ духъ возвратится къ Тому, изъ Кого онъ вышелъ (exivit) и съ Нимъ соединится, такъ что не останется ничего, кромѣ того, что отъ вѣчности было Богомъ⁴⁾. Никто не будетъ осужденъ, ни Иудей, ни Сарацинъ, потому что по смерти тѣла, духъ возвратится къ Господу. Человѣкъ болѣе старается слѣдовать внутреннему инстинкту, чѣмъ истинѣ Евангелія, которая ежедневно проповѣдывается“. Шестое заблужденіе имѣетъ отношеніе къ Священному Писанію. „Они вѣрятъ, что въ Евангеліи есть много поэтическаго, но неистиннаго. Таковы, напримѣръ, слѣдующія евангельскія слова: прійдите, блаженные, и проч. Они думаютъ, что люди болѣе должны вѣрить человѣческимъ мы-

¹⁾ Item dicunt, se credere, omnia esse communia, furtum eis licitum esse.

²⁾ Dicunt se credere, quod quilibet laicus bonus potest conficere Corpus Christi, sicut sacerdos peccator.

³⁾ Corpus Christi aequaliter est in qualibet pane, sicut in pane sacramentati.—Confiteri non est necessarium ad salutem.

⁴⁾ Dicunt se credere quod iudicium extremum non sit futurum, sed quod tunc est iudicium hominis solum cum moritur. Item quod non est infernus, nec purgatorium. Item quod mortuo corpore hominis solus spiritus redibit ad eum, unde exivit et eum eo reunietur sic, quod nihil remanebit, nisi quod ab aeterno fuit Deus.

слямъ, исходящимъ отъ сердца, чѣмъ евангельскому ученію ¹⁾. Они говорятъ, что если были бы уничтожены всѣ католическія книги, касающіяся догматовъ вѣры, то нѣкоторые изъ нихъ могли бы составить лучшія. Говорятъ также, что за находящіяся въ чистилищѣ не слѣдуетъ молиться. Седьмое заблужденіе касается почитанія святыхъ. „Они вѣрятъ, что ихъ совершенные люди превосходятъ святыхъ, что нѣкоторые изъ нихъ превзошли Дѣву Марію въ трехъ добродѣтеляхъ; иные изъ нихъ совершеннѣе апостола Павла; нѣкоторые изъ нихъ въ силу своего полного совершенства не могутъ ни понижаться, ни возрастать въ святости ²⁾ Совершенный человѣкъ не нуждается въ этой жизни въ богословскихъ добродѣтеляхъ, какъ вѣра, надежда и любовь“.

Важность этихъ заблужденій объясняетъ, почему съ этого времени Братья и Сестры свободнаго духа стали подвергаться особенно тяжкимъ преслѣдованіямъ. Тѣ изъ нихъ, которые укрывались отъ инквизиторовъ, убѣжали въ Гессенію, Саксонію и Тюрингію; большое число изъ нихъ изъ Страсбурга направилось къ Майнцу и Кельну. Іоаннъ Оксенштейнъ новымъ посланіемъ въ 1318 году предупреждалъ вормскаго епископа поспѣшить принятіемъ мѣръ противъ бѣглыхъ сектантовъ и дѣйствовать противъ нихъ со всею строгостью. По словамъ одного хрониста Вильмфелинга ³⁾, Страсбургскій епископъ успѣлъ искоренить ересь въ своемъ діоцезѣ; но дальнѣйшія обстоятельства показываютъ, что въ этомъ случаѣ достигнутъ былъ успѣхъ временный, благодаря личной энергіи Іоанна Оксенштейна. По истеченіи нѣкотораго періода, секта здѣсь опять появляется. Между тѣмъ въ Кельнѣ секта стала пользоваться спокойствіемъ съ 1306 года. Это спокойствіе по-

¹⁾ *Contra Evangelio dicunt, se credere, multa ibi esse poetica, quae non sunt vero... Item quod magis hominis debent credere humanis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrinae Evangelicae.*

²⁾ *Errando dicunt, se credere, quod perfecti homines communiter transcendere possint et perfectiores sunt gloriosa virgine, et quadam eam transcendisse in tribus virtutibus. Item communiter aliqui inter eos perfectiores sunt S. Paulolum quod quidam ex eis adeo sunt perfecti, ut non possint deficere, nec proficere in sanctitate. Epistola Iohanni Episcopi Argentini. Hahn, II, 780.*

³⁾ *Jundi, Histoire du Pantheisme p. 54.*

зволяло сектантамъ значительно увеличить число своихъ членовъ путемъ пропаганды своего ученія и свободно устраивать жизнь евою по его началамъ. Мало по малу весь городъ заразился ересью ¹⁾. Только съ 1319 года здѣсь принимаются мѣры противъ еретиковъ: въ этомъ году былъ сожженъ на кострѣ одинъ священникъ, принадлежавшій къ сектѣ. Въ 1322 году былъ схваченъ одинъ изъ главарей секты голландецъ Вальтеръ, поселившійся въ Кельнѣ, послѣ нѣкотораго пребыванія въ Майнцѣ. Это былъ весьма упорный еретикъ, но осторожный и хитрый (*in ergore pertinacissimus, homo discretus, cautus*). Онъ превосходилъ другихъ сектантовъ своимъ образованіемъ, такъ что письменно пропагандировалъ еретическій мистицизмъ въ особомъ сочиненіи на нѣмецкомъ языкѣ ²⁾. Въ темницѣ, за нѣсколько времени до казни, Вальтеръ сознался, что у него много послѣдователей въ городѣ и окрестностяхъ. Розыски усилились. Въ 1325 году было схвачено особенно много Беггардовъ и Бегвинокъ, изъ которыхъ одни были сожжены, а другіе потоплены въ Рейнѣ. Одинъ современникъ, монахъ Вильгельмъ Эгмондани рассказываетъ, что сектанты стали составлять свои собранія въ особомъ подземельѣ ³⁾; они привлекали туда городскихъ женщинъ и устраивали ночью свой культъ, напоминающій радѣнія напихъ хлыстовъ: здѣсь лица обоихъ половъ, въ состояніи полной наготы, предавались грубому разврату (*facientes permiscuos concubinatus*). Этимъ культомъ сектанты какъ бы символизировали возстановленіе первоначальнаго райскаго состоянія Адама и Евы. Въ 1328 году было сожжено въ Кельнѣ до пятидесяти сектантовъ ⁴⁾. По смерти архіепископа Генриха Виртенбургскаго, извѣстнаго своимъ первымъ посланіемъ противъ сектантовъ, его преемникъ, Вальрамъ назначилъ особаго комиссара съ тѣмъ, чтобы онъ всѣми силами препятствовалъ Беггардамъ утвердиться въ его діоцезѣ и по

¹⁾ Praecipua ejus (sectae) sedes in Germania Colonia erat. *Mosheim*. p. 270.

²⁾ *Mosheim* p. 272.

³⁾ Sub terra quoddam mirabile habitaculum fecerent, qui Paradisum vocabant. Duo ibidem aderant, qui se Marium et ejus filium asserebant. *Ibid.* 278. *Iundt*, *Histoire du Pantheisme* p. 54.

⁴⁾ *Iundt. Ibid.* p. 103.

возможности хотя нѣкоторыхъ изъ нихъ примирилъ съ церковью. Въ 1335 году онъ издалъ новыя статуты противъ Беггардовъ ¹⁾. Также поступилъ въ 1357 году его преемникъ Вильгельмъ, который, между прочимъ, въ своемъ статутѣ заподозрѣваетъ само католическое духовенство въ сочувствіи ереси и угрожаетъ строгими наказаніями тѣмъ духовнымъ лицамъ, которыя не будутъ ревностно исполнять его распоряженій, предпринятыхъ противъ Беггардовъ. Это былъ послѣдній кельнскій архіепископъ, преслѣдовавшій Беггардовъ; съ этого времени они исчезаютъ изъ Кельна. Но несомнѣнно, эти сектанты только переселились въ другія мѣста, которыя показались болѣе безопасными. По крайней мѣрѣ, мы продолжаемъ еще долго получать свѣдѣнія о появленіи ихъ въ разныхъ мѣстахъ Германіи. Въ Магдебургѣ архіепископъ Оттонъ въ 1336 году приказалъ арестовать нѣкоторыхъ Беггардовъ высокаго духа (*de altu spiritu*); но такъ какъ они отреклись отъ своихъ заблужденій и покаались, то были отпущены на свободу ²⁾. Въ томъ же году въ Эрфуртѣ былъ сожженъ на кострѣ выдающійся еретикъ Константинъ. Раздѣляя вообще заблужденія Беггардовъ, онъ, между прочимъ, лично выдавалъ себя за Сына Божія, утверждая, что между нимъ и Іисусомъ Христомъ не было никакого различія ³⁾. Этотъ же сектантъ позволялъ себѣ странное сужденіе о сравнительномъ достоинствѣ Евангелій, утверждая, что Евангелія Св. Марка и Луки представляютъ однѣ басни и только Евангелія Св. Матѳея и Іоанна заключаютъ истину ⁴⁾. По его словамъ, Бл. Августинъ и всѣ учителя Церкви ⁵⁾ должны быть признаны обманщиками, завѣдомо извращавшими истину; такими же обманщиками являются папы, епископы и всѣ духовныя лица ⁶⁾; таинства имѣютъ

¹⁾ *Mosheim*, 274 294—296.

²⁾ *Ibid.* 298—299.

³⁾ *Asseruit, se esse filium Dei, sicut Christum sine aliqua distinctione. Ibid.* 294—300.

⁴⁾ *Item dixit evangelia Marci et Lucae esse fabulas, Mathei autem et Iohannis evangelia concessit.*

⁵⁾ *Dixit Augustinum et omnes doctores nostros esse truphatores et sincerae veritatis perversores.*

⁶⁾ *Item dixit, Papam, Episcopos et omnes sacerdotes esse hominum deceptores. Ibid.*

только воображаемую силу, измышленную духовенствомъ для удовлетворенія своего корыстолюбія ¹⁾). Очевидно, этотъ еретикъ, не ограничиваясь однимъ повтореніемъ общихъ сектантскихъ заблужденій, допускалъ и свои личныя мудрованія о сравнительномъ достоинствѣ евангелій и о значеніи церковнаго преданія, хотя его выводы были столько же дерзки, сколько голословны и парадоксальны; такъ какъ не подкрѣплялись никакою научною критикою. Въ 1339 году было схвачено въ Констансѣ три Беггарда, которыхъ обличили больше чѣмъ въ 30 заблужденіяхъ, хотя изъ нихъ, впрочемъ, намъ извѣстны только четыре. Они свидѣтельствуютъ, что крайній мистицизмъ въ своихъ послѣднихъ выводахъ по отношенію къ жизни можетъ сходиться съ самымъ грубымъ матеріализмомъ. Свои отрицательныя сужденія о Богѣ, о таинствахъ и о началахъ нравственности еретики выражали въ самой грубой казуистичной формѣ. Такъ они позволяли себѣ утверждать, будто и „въ самомъ презрѣнномъ насѣкомомъ (*in pediculo*) столько же Божества, сколько въ человѣкѣ, или въ какой-нибудь другой твари“. „Хлѣбъ, предназначенный для причащенія, неосвященный ли, или освященный, по словамъ еретиковъ, одинаково можетъ быть пригоденъ для человѣка, какъ и для кормленія свиней“ ²⁾). Осужденные еретики были отданы въ руки свѣтской власти, но въ виду предстоящей смертной казни они отрекались отъ заблужденій, почему наказаніе ихъ окончилось только пожизненнымъ заключеніемъ въ тюрьму. Новые еретики были открыты въ 1340 году въ Нюренбургѣ и въ Ратисбонѣ, гдѣ каноникъ Конрадъ Магдебургскій вразумлялъ ихъ, не достигши обращенія въ католичество ³⁾).

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Item de Eucharistia et aliis sacramentis ecclesiae, sed talia propter avaritiam a clericis fore conficta asseruit. Ibid.

²⁾ Affermavit, quod in pediculo tantum Deitatis, vel divinae bonitatis vigeret, quantum in homine, vel alia qualibet creatura. Asseruit insuper, quod panis non consecratus vel hostiae panis consecratae in duobus cophinis positus, sui sive porco aequaliter cibus aptus esset. *Mosheim* op. cit. 301—305.

³⁾ De erroribus Beghardorum. Ex codice manuscripto Conradi de Monte Puelarum Ratisbonensis fragmentum contra Beghardos et Beginas. Bibliotheca maxima Patrum t. XXV, 310.

ИЗЪ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ РУМЫНІИ.

(Продолженіе *).

II.

Если формальная сторона процесса митрополита Геннадія невольно возбуждаетъ недоумѣнія и пререканія, какъ это видно изъ самаго протеста митрополита; то еще большія недоумѣнія и пререканія должна возбуждать матеріальная или фактическая сторона этого процесса. Начать съ того, что слѣдственная комиссія нашла возможнымъ разслѣдовать все это сложное дѣло въ какихъ-нибудь два дня (съ 17-го по 20-е мая) и Синодъ, не смотря на эту крайнюю послѣшность, тоже нашелъ возможнымъ вполне согласиться съ заключеніями слѣдственной комиссіи немедленно. Собственно-же говоря, никакого разслѣдованія и не было. Комиссія вполне согласилась съ обвинительнымъ актомъ, представленнымъ въ Синодъ тремя епископами обвинителями; а Синодъ въ свою очередь цѣликомъ внесъ этотъ актъ въ свой обвинительный приговоръ, лишь пояснивъ и дополнивъ его согласно съ желаніемъ министра—президента. Эта быстрота судопроизводства, за которой Синодъ рѣшился тяжело осудить митрополита Геннадія, представляется тѣмъ болѣе поразительною, что дѣло касалось 14-ти обвинительныхъ пунктовъ; изъ коихъ 9-ть подлежали разсмотрѣнію исключительно Синода, а пять—совмѣстно съ высшимъ свѣтскимъ судомъ. Тѣмъ не менѣе уже 20-го мая митрополитъ Геннадій былъ окончательно осужденъ и лишенъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 2, за 1897 г.

своего высокаго званія. За что же собственно его постигла эта тяжкая кара?

Синодальное рѣшеніе съ 14-ю обвинительными пунктами или главами начинается письмомъ митрополита Іосифа къ обвиняемому, и затѣмъ слѣдуетъ изложеніе, какъ каноническихъ основаній обвиненія, такъ и предосудительныхъ дѣйствій обвиненнаго. Въ письмѣ къ митрополиту Геннадію высказывается упрекъ за то, что онъ, вопреки 74 апостольскому правилу, не явился въ Синодъ для засѣданія ни 17-го мая, ни 18, и только 20 мая, послѣ троекратнаго приглашенія, предсталъ предъ Синодомъ, но не для того, чтобы быть судимымъ, а для того, чтобы 1) протестовать противъ недоущенія его свѣтскаго защитника, который посланъ былъ имъ съ цѣлію опровергать несправедливыя обвиненія; и 2) чтобы протестовать противъ самаго состава Синода, члены котораго въ одно и то же время являлись и обвинителями, и судьями. Митрополитъ Іосифъ опровергаетъ первый протестъ главнымъ образомъ на томъ основаніи, что по требованію синодальнаго регламента отъ 1873 года „синодальныя засѣданія не должны быть публичными“; а второй протестъ главнымъ образомъ на томъ основаніи, что, хотя по смыслу 12-го правила Кароагенскаго собора, епископъ въ крайнемъ случаѣ „долженъ быть судимъ 12 епископами, но по требованію того-же регламента (членъ 57) онъ можетъ быть судимъ и абсолютнымъ большинствомъ членовъ, т. е. семью изъ двѣнадцати. Митрополитъ Іосифъ, вмѣстѣ съ остальными членами Синода, признаетъ 57 правило регламента примѣнимымъ и къ осужденію обвиняемаго митрополита, даже за отводомъ трехъ епископовъ обвинителей. Словомъ, новый предсѣдатель Синода отдаетъ явное предпочтеніе румынскому регламенту предъ древними каноническими правилами, хотя регламентъ своимъ постановленіемъ, конечно, не имѣлъ въ виду суда подчиненныхъ епископовъ надъ своимъ предсѣдателемъ-митрополитомъ. Вмѣстѣ съ этимъ Синодъ признаетъ свой составъ членовъ законнымъ.

Что же касается самыхъ незаконныхъ дѣйствій обвиняемаго, по разслѣдованію слѣдственной комиссіи и по суду членовъ Синода, они прежде всего состоятъ въ томъ, что бывшіи

митрополитъ, вопреки *древнимъ канонамъ* (?) и синодальному учрежденію 1872 года, стремился къ преобладанію въ Румынской церкви, разрушая этимъ власть Синода и превращая ее въ простую фикцію; а вмѣстѣ съ этимъ уничтожилъ единство церкви относительно догматовъ и каноновъ, поставляя личную волю прѣвыше авторитета духовнаго, дисциплинарнаго и юридическаго. Обвиненіе состоитъ изъ 14-ти пунктовъ.

Въ отношеніи къ *первому пункту* обвиненіе это доказываетъ тѣмъ, что бывший митрополитъ ввелъ нововведеніе при совершеніи святой литургіи, измѣнивъ обрядъ епископскаго совершенія ея. По древнему обряду пѣснь (cantique): „явленіе Троицы совершилось на Іорданѣ“... должна быть произнесима таинственно (mystiquement) въ алтарь, во время пѣнія „присвятаго“; обвиняемый же заставлялъ діакона произносить ее громкимъ голосомъ, по срединѣ церкви, съ возвышеніемъ трикирія (flambeau à trois branches) и измѣняя смыслъ пѣсни такъ, что вмѣсто возгласа: „явленіе Троицы совершилось на Іорданѣ“... діаконъ возглашалъ: „третье явленіе. Отецъ сказалъ: Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, Того послушайте“. Когда діаконъ произносилъ эти слова, держа въ рукахъ трикирій, обвиняемый стоялъ у (царскихъ) вратъ предъ алтаремъ и, обратившись къ народу, принималъ трикирій. Дѣйствуя подобнымъ образомъ, обвиняемый производилъ впечатлѣніе, будто бы слова: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, Того послушайте“ относятся къ его личности и поставляютъ ее на мѣсто Сына Божія; будто голосъ Отца Небеснаго провозглашаетъ его Своимъ возлюбленнымъ Сыномъ и будто именно къ нему относится упомянутая пѣснь.

Замѣною же словъ „явленіе Троицы“... словами: „третье явленіе“... измѣняется догматическій смыслъ ученія христіанской религіи относительно трехъ Лиць Св. Троицы, явившейся на Іорданѣ, когда Сынъ принималъ крещеніе, Отецъ провозгласилъ Его Сыномъ и когда Духъ Св. нисшелъ на Него видимымъ образомъ.

Догматическое же ученіе о Св. Троицѣ, изложенное святыми соборами въ символѣ вѣры, никто не имѣетъ права измѣнять ни въ догматическихъ опредѣленіяхъ святыхъ соборовъ,

ни въ опредѣленіяхъ формулированныхъ въ различныхъ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ, не подвергаясь за это наказанію 7-го канона третьяго вселенскаго собора, который говоритъ: „Да не будетъ никому позволено произносить или писати или слагати иную вѣру, кромѣ опредѣленной отъ Святыхъ Отецъ, въ Никее со Святымъ Духомъ собравшихся. А которые дерзнутъ слагати иную вѣру..., таковыя, аще суть епископы, или принадлежать къ клиру, да будутъ чужды, епископы епископства, и клирики клира.“ Члены Синода ссылаются еще на постановленіе свое отъ 1893 года, по которому епископъ, согласно съ словами Ап. Павла къ Тимоѳею, не долженъ вводить новшество для прославленія себя, потому что, допуская это, онъ впадаетъ въ сѣти еванты. Синодъ ссылается затѣмъ на 12 правило регламента румынскаго Синода, которое относительно добраго поведенія клира говоритъ: „никакое нововведеніе не должно быть введено въ церкви, ни въ нашихъ традиціонныхъ обычаяхъ, безъ согласія и одобренія святого Синода“. На этихъ основаніяхъ св. Синодъ обвиняетъ преосвященнаго Геннадія въ тѣхъ же заблужденіяхъ, въ которыхъ Василій Великій обвинилъ Монтана и Прискиллу, говоря: „тѣ, которые признаютъ людей подобными Богу или посмѣваются надъ Духомъ Святымъ, сравнивая Его съ людьми, достойны вѣчнаго наказанія“. Такова первая и главная вина митрополита Геннадія по суду Синода. При этомъ надобно замѣтить, что румынское выраженіе *a treia* можетъ имѣть значеніе *тройное* и *третье* (т. е. *явленіе*), хотя для наименованія Св. Троицы существуетъ особое слово: „Treimei“.

Относительно *второго пункта* обвиненія Синодъ говоритъ, что обвиняемый запрещалъ епископамъ, участвовавшимъ съ нимъ въ совершеніи божественной литургіи, облачаться въ саккосъ (долматикъ), а викарнымъ епископамъ (*in partibus*) носить жезль и митру. Синодъ видитъ въ подобныхъ дѣйствіяхъ проявленіе духа гордости и преобладанія, что запрещается каждому члену клира слѣдующею молитвою св. Ефрема Сирина: „Господи, Владыко живота моего, духъ праздности, унынія, *любомачалія* не даждь ми“ и пр. Подобными дѣйствіями своими обвиняемый митрополитъ унижалъ и лишалъ степени (*dégrade*) сослужившихъ съ нимъ епископовъ, какъ правящихъ, такъ и викарныхъ, низ-

водилъ ихъ на степень простыхъ священниковъ и этимъ выразилъ презрѣнiе къ церковнымъ степенямъ, что запрещено четвертымъ вселенскимъ соборомъ, 29-ое правило котораго говорить: „кто унижаетъ епископа на одну и ту же степень съ священникомъ, тотъ доказываетъ этимъ презрѣнiе къ церковнымъ достоинствамъ; а это по десятому канону 1-го и 2-го собора наказывается лишенiемъ сана „Епископа низводити на пресвитерскiй степень есть святотатство. Аще же нѣкая праведная вина отстраняетъ его отъ епископскаго дѣйства: то не долженъ онъ занимать и пресвитерскаго мѣста. Но аще безъ всякiя вины отстраненъ отъ своего достоинства, то да будетъ возстановленъ въ достоинство епископа“.

Въ *третьемъ пунктѣ* Синодъ обвиняетъ бывшаго митрополита въ томъ, что онъ принялъ въ свою епархiю викарнаго епископа Досея Батошанскаго, находившагося въ зависимости отъ митрополита Молдавскаго; и священника Бурка, изъ епархiи Аргешской, котораго сдѣлалъ уѣзднымъ протоіереемъ Дамбровичскимъ, а потомъ Музецельскимъ, и такимъ образомъ оказался виновнымъ въ нарушенiи 33 апостольскаго правила, которое говорить: „не принимать никого изъ чужихъ епископовъ, или пресвитеровъ, или діаконовъ безъ представительныя грамоты“. Синодъ утверждаетъ также, что митрополитъ вмѣстѣ съ этимъ нарушилъ 13-й канонъ четвертаго вселенскаго собора и 15-ое апостольское правило. Надобно однако же замѣтить, что всѣ эти правила, хотя и запрещаютъ членамъ клира переходъ изъ одной епархiи въ другую безъ представительной грамоты, но не угрожаютъ нарушителю правилъ какимъ-либо наказанiемъ, а тѣмъ болѣе лишенiемъ сана.

Особенно важно, по мнѣнiю Синода, нарушенiе вышеупомянутыхъ правилъ назначенiемъ о. Бурка протоіереемъ Музецельскимъ, такъ какъ онъ не окончилъ семи классовъ Семинарiи, что по румынскимъ узаконенiямъ требуется при подобныхъ назначенiяхъ; и лишь при посредствѣ уловокъ достигъ королевскаго утвержденiя въ этомъ назначенiи. Въ виду этихъ нарушенiй, обвиняемый подлежитъ низложенiю, согласно съ 12-мъ апостольскимъ правиломъ, которое говорить: „аще кто въ клира, или мирянинъ, отлученный отъ общенiя церковнаго,

или недостойный принятія въ иномъ градѣ будетъ принять безъ представительной грамоты: да будетъ отлученъ и принявшій и принятый".—Надобно удивляться однако же, какимъ образомъ это апостольское правило могло быть примѣнено къ митрополиту Геннадію; такъ какъ о. Бурка никогда не былъ отлученъ отъ общенія церковнаго и не былъ недостойнымъ принятія въ клиръ.

По четвертому пункту бывшего митрополита обвинили въ томъ, что онъ, посѣщая чужія епархіи, не довольствовался почестями, воздаваемыми ему церковными и гражданскими властями, но старался вызвать раздоръ между духовенствомъ и вѣрующими съ одной стороны, и правящими епископами съ другой. Такъ въ Нижне-Дунайской епархіи онъ публично говорилъ рѣчи въ церквахъ Черноводъ и Констанцы, въ епархіи Аргешской безъ каноническаго согласія совершалъ божественную литургію; въ епархіи Рымникской созывалъ многочисленныя собранія, чтобы, посредствомъ обѣщанія перевода въ Букарешть, склонить священника Слободзеано отложиться отъ своего епископа. Подобными дѣйствіями онъ нарушилъ будто бы 35-ое апостольское правило, которое говоритъ: „епископъ да не дерзнетъ внѣ предѣловъ своея епархіи творити рукоположенія во градѣхъ и селахъ ему не подчиненныхъ; аще же обличенъ будетъ... да будетъ изверженъ и онъ и поставленіи отъ него“. И это правило, какъ это очевидно, нисколько не касается бывшего митрополита, даже допустивши достовѣрность приведенныхъ синодомъ обвинительныхъ фактовъ; такъ какъ преосвященный Геннадій никого не посвящалъ въ чужой епархіи безъ согласія мѣстнаго епископа. Синодъ, сославшись на нѣкоторыя другія правила вселенскаго законодательства (20-ое пр. шест. вселенск. собора, 13-ое пр. Антиох. соб., и 11-е пр. Сардик. соб.), обвиняетъ бывшего митрополита въ нарушеніи 3-го правила регламента относительно правъ митрополита-примаса, каковое правило говоритъ: „Если святой Синодъ найдетъ необходимымъ отъ своего имени и въ интересахъ церкви посѣтить одну или нѣсколько епархій страны, то это посѣщеніе должно быть совершаемо предсѣдателемъ, Примасомъ Румыніи, и въ случаѣ законнаго препятствія—митрополитомъ Молдавскимъ. Въ слу-

чаѣ отсутствія двухъ митрополитовъ, святой синодъ, въ общецерковномъ интересѣ, изберетъ для посѣщенія епархій старѣйшаго епископа“. Нарушилъ еще 4-ое правило того-же регламента, по которому: „Примасъ предсѣдатель святаго синода, въ своихъ сношеніяхъ съ митрополитомъ Молдавскимъ и съ епархіальными епископами, долженъ соблюдать правила, установленныя канонами и древними обычаями страны.“ Ясно, что бывшаго митрополита обвиняютъ не въ томъ, что онъ посѣщала чужія епархіи, а въ томъ, что онъ дѣлалъ это безъ вѣдома св. Синода, хотя и согласно съ древними обычаями. Ниже мы увидимъ, насколько это обвиненіе можетъ быть приложимо къ обвиняемому.

Въ отношеніи къ *пятому пункту* бывшій митрополитъ обвиненъ въ томъ, что руководилъ сужденіями св. Синода по своему произволу, предоставляя или отнимая слово и формулируя мнѣніе (vote) по своему усмотрѣнію; стремясь угрозами и нѣкоторымъ давленіемъ производить вліяніе на совѣсть и на волю членовъ Синода. Это можно видѣть изъ протоколовъ синодальныхъ засѣданій весною 1895 года, именно 8 мая этого года, когда не только епископы, но и представители правительства, министръ исповѣданій, протестовали противъ искаженія синодальныхъ мнѣній. Подобными дѣйствіями обвиняемый отнималъ всякую возможность вести сужденія свободно и стремился къ достиженію деспотическаго верховенства, вопреки 34-му апостольскому правилу, которое говоритъ: „епископамъ всякаго народа подобаетъ знати перваго въ нихъ и признавати его, яко главу, и ничего не превышающаго ихъ власти не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи и до мѣстъ къ ней принадлежащихъ. Но и первый ничего да не творитъ безъ разсужденія всѣхъ, да тако будетъ единомысліе“. Надобно согласиться, что это правило, если и можетъ быть примѣнено къ обвиняемому, то въ самомъ отдаленномъ смыслѣ; притомъ же оно содержитъ увѣщаніе, а не угрозу или наказаніе; и съ одинаковою силою можетъ быть приведено и противъ членовъ синода, возставшихъ противъ своего примаса.

По *шестому пункту* бывшаго митрополита обвиняютъ въ

томъ, что онъ, вопреки 4-му правилу регламента относительно просмотра и обнародованія церковныхъ книгъ, собственною властію назначилъ директора печати; приказалъ напечатать молитвенникъ въ 1895 году, исполненный будто бы заблужденій и достойныхъ сожалѣнія нововведеній. По мнѣнію Синода, все это доказываетъ желаніе обвиняемаго не признавать регламентъ.

Относительно *седьмого пункта* бывшаго митрополита обвинили въ томъ, что онъ, вопреки 8-му правилу регламента, для канцелярскихъ трудовъ въ Синодѣ избиралъ лицъ по собственному произволу, не изъ членовъ Синода; и вопреки седьмому правилу того же регламента, для редактированія синодальныхъ журналовъ не назначалъ комитета, составленнаго изъ отвѣтственныхъ членовъ-редакторовъ, избранныхъ св. Синодомъ. Подобные факты будто бы доказываютъ деспотическія домогательства обвиняемаго разрушить братскую любовь и добрую гармонію, которыя должны царствовать въ церкви, согласно съ 34-мъ апостольскимъ правиломъ, уже приведеннымъ нами.

Относительно *8-го пункта* бывшаго митрополита обвиняютъ въ томъ, что онъ присвоилъ себѣ дисциплинарную и юридическую власть, исключительно принадлежащую св. Синоду. Такъ, онъ собственною властію и безъ полномочія Синода угрожалъ епископу Рымникскому запрещеніемъ; и тоже собственною властію и безъ дозволенія Синода запретилъ четыремъ викарнымъ епископамъ, членамъ синода, подъ угрозой дисциплинарнаго взысканія, совершать на будущее время божественную литургію, присвоивъ такимъ образомъ себѣ власть св. Синода и мотивируя эту мѣру тѣмъ, что эти епископы отказались участвовать въ трудахъ Синода и вышли изъ повиновенія своему предсѣдателю. Между тѣмъ одинъ лишь св. Синодъ имѣетъ право налагать запрещеніе на своихъ членовъ и, слѣдовательно, митрополитъ-примасъ нарушилъ не только 29-й канонъ четвертаго вселенскаго собора и канонъ 10-й перваго и втораго собора, но и синодальное учрежденіе отъ 1872 года и синодальный регламентъ. Правила этихъ послѣднихъ установленій требуютъ, чтобы не митрополитъ, а Синодъ румынскій поставлялъ свои рѣшенія по всѣмъ дѣламъ духов-

нымъ, дисциплинарнымъ и религіозно-юридическимъ; чтобы онъ обсуждалъ всѣ отступленія митрополитовъ, правящихъ епископовъ и ихъ викарныхъ; чтобы епископы во время пребыванія въ чужихъ епархіяхъ имѣли надлежащія разрѣшенія и пр. Надобно однако же замѣтить, что всѣ эти новѣйшія синодальныя постановленія Румынской церкви, если и могутъ быть сопоставляемы съ древними канонами, то довольно въ отдаленномъ смыслѣ; по крайней мѣрѣ, древніе каноны всегда отдавали первенство чести митрополиту предъ остальными епископами.

Относительно *9-го пункта* бывшаго митрополита обвинили въ томъ, что онъ не позволялъ возносить молитвъ за св. Синодъ въ кафедральной митрополичьей церкви, когда совершалъ въ ней служеніе. Фактъ этотъ будто бы подтверждается всѣми епископами, присутствовавшими въ кафедральной церкви при подобныхъ богослуженіяхъ. Отсюда обвинительный актъ выводитъ заключеніе, что обвиняемый не хотѣлъ признавать румынскій Синодъ верховною властію въ Румынской церкви; подтвержденіе этого заключенія актъ находитъ въ представленныхъ обвиняемымъ протестахъ, приложенныхъ къ дѣлу. Надобно однако же замѣтить, что заключеніе Синода представляется довольно шаткимъ, по крайней мѣрѣ, обвиняемый въ свое оправданіе всегда можетъ сказать, что онъ признаетъ верховную власть за правильно составленнымъ Синодомъ, чего онъ не видитъ въ Синодѣ, осудившемъ его. Что же касается нежеланія молиться о св. Синодѣ, если это вѣрно, то это поступокъ нравственный, а не церковно-юридическій.

Десятый пунктъ обвиняетъ бывшаго митрополита въ томъ, что онъ употреблялъ въ свою пользу и для собственной надобности денежныя суммы, вынужденныя у низшихъ членовъ клира посредствомъ угрозъ и всякихъ другихъ приемовъ. Такъ онъ поступилъ съ 5750 франками, принадлежащими покойному архимандриту Іоанну, бывшему настоятелю Черничскаго монастыря. Вина виновности митрополита въ этомъ отношеніи явна изъ того, что онъ до сихъ поръ не представилъ оправдательныхъ документовъ, потребованныхъ покойнымъ Іоанномъ, въ доказательство того, что онъ, дѣйствительно, израсходовалъ эти день-

ги на монастыри и на 120 церквей въ Букурештѣ. На этомъ основаніи Синодъ обвиняетъ бывшаго митрополита въ „постыдномъ прибыточествѣ“ и согласно съ 25 и 42 апостольскимъ правиломъ считалъ справедливымъ наказать его низложеніемъ наравнѣ съ нечестными клириками.

По 11-му пункту преосвященнаго Геннадія обвиняютъ въ томъ, что онъ безъ всякаго права присвоилъ себѣ священныя одежды. Фактъ этотъ подтверждается неоднократнымъ присвоеніемъ одеждъ, пожертвованныхъ епископской церкви Куртейской въ Аргешѣ, какъ это подтверждается инвентаремъ и (дѣломъ за № 71, годъ 1887). Принимая это во вниманіе, Синодъ признаетъ справедливымъ подвергнуть обвиняемаго наказанію, опредѣленному въ 72 и 73 апостольскомъ правилѣ, а также въ 10 канонѣ перваго и втораго собора, т. е., наказать его полнымъ низложеніемъ.

Относительно 12-го пункта преосвященнаго Геннадія обвиняютъ въ томъ, что онъ создалъ для себя большой источникъ доходовъ, назначивши высокую таксу за обрядъ освященія огромнаго числа церквей, въ которыхъ всегда совершалось богослуженіе и для которыхъ вообще не было надобности въ освященіи; всѣ эти освященія были расчитаны единственно на удовлетвореніе страсти къ деньгамъ. Этотъ фактъ становится яснымъ при чтеніи лѣтописи Аргешской епархіи, изъ которой будто бы открывается, что въ 18-лѣтнее управленіе обвиняемаго этою епархіею было посвящено 400 церквей! Слѣдовательно, среднимъ числомъ было освящаемо 22 церкви въ годъ! Признавая дѣйствительнымъ освященіе подобнаго числа церквей, необходимо допустить, говорить Синодъ, что до прибытія епископа Геннадія Петреско на епископскій Аргешскій престолъ, эта епархіа не имѣла ни одной церкви, была добычею язычества, и только съ прибытіемъ епископа Геннадія жители уѣздовъ Аргешскаго и Олтскаго обращены въ христіанство,—что нелѣпно и что набрасываетъ непрямо обвиненіе на недѣятельность его предшественниковъ, хорошо извѣстныхъ мірянамъ и всей нашей Румынской церкви, какъ пастырей благочестивыхъ и весьма трудолюбивыхъ. А потому обвиняемый подлежитъ наказанію, опредѣленному 4-мъ канономъ седьмого вселенскаго

собора, который говорить: „Опредѣляемъ: да отнюдь не умышляетъ епископъ, изъ корысти, употребляя въ предлогъ мнимые грѣхи, требовати злата, или сребра, или инаго чего, отъ подчиненныхъ ему епископовъ, или клириковъ, или монаховъ. Сего ради, аще усмотрѣно будетъ, что кто либо ради истязанія злата, или инаго чего, или по нѣкоей своей страсти, возбраняетъ служеніе и отлучаетъ кого либо изъ своихъ клириковъ, или заключаетъ честный храмъ, да не будетъ въ немъ Божіей службы: таковой долженъ быти подверженъ тому, чему подвергалъ другаго; и обратится болѣзнь его на главу его (Псал. VII, 17), яко преступника заповѣди Божіей и Апостольскихъ постановленій“. Обвиненіе митрополита въ этомъ отношеніи было очень серьезно, если бы оно было доказано несомнѣнными фактами, а не партійными измышленіями.

Относительно *13-го пункта* бывшаго митрополита обвиняютъ въ томъ, что онъ, *повидимому*, изъ любостязанія присвоилъ себѣ сумму добровольныхъ пожертвованій, собранную вѣрующими, подъ наименованіемъ „пожертвованія для церквей“. Такъ онъ присвоилъ около 4000 франковъ, положенныхъ вѣрующими на храненіе и предназначенныхъ на покрытіе издержекъ по устройству столовой въ Станисгоарскомъ монастырѣ (въ Аргешскомъ уѣздѣ), при пособіи монастырскихъ средствъ. Обвиняемый просилъ у министра исповѣданій и получилъ отъ него сумму въ 2000 франковъ, и затѣмъ представилъ будто-бы ложный и поддѣльный счетъ въ израсходованіи этихъ денегъ, какъ это открывается изъ заявленія настоятеля, комитета и самаго счета, представленнаго министру. Поэтому онъ обвиняется въ явномъ хищеніи и долженъ быть наказанъ, согласно съ 25 апостольскимъ правиломъ и приведеннымъ уже 4-мъ канономъ седьмаго вселенскаго собора—низложеніемъ. Такъ ли это однако? Счетъ былъ представленъ митрополитомъ, но найденъ неправильнымъ или искаженнымъ. Но къмъ же?...

По *четырнадцатому пункту*, бывшаго митрополита обвинили въ томъ, что онъ будто бы находился въ сношеніяхъ съ каторжникомъ, осужденнымъ на принудительныя работы, и производилъ на него давленіе въ формѣ предложенія денегъ, чтобы получить отъ него нѣкоторыя компрометти-

рующія бумаги. Фактъ этотъ подтверждается процессомъ, возбужденнымъ архимандритомъ Козійскаго монастыря Домаскинымъ Чернеско. Въ это время уже покойный архимандритъ, дѣйствительно, при жизни своей, требовалъ отъ обвиняемаго митрополита 2000 франковъ, издержанныхъ имъ будто бы по взаимному согласію на пріобрѣтеніе этихъ бумагъ.—Ниже мы коснемся этого процесса нѣсколько подробнѣе.

Принимая во вниманіе все вышеизложенное, Синодъ опредѣлилъ и рѣшилъ, чтобы митрополитъ Геннадій Петреско былъ низложенъ, лишень всѣхъ правъ и достоинствъ архіепископскихъ и устранень отъ митрополичьяго престола Венгро-Валахія; чтобы съ этого дня (съ 20 мая 1896 г.) и до послѣдняго издыханія своего назывался лишь монахомъ Геннадіемъ и былъ помѣщенъ среди простыхъ монаховъ въ томъ монастырѣ, въ который признають за благо послать его. Онъ не долженъ имѣть ни титула, ни архіепископскаго достоинства; онъ не долженъ быть даже священникомъ; онъ долженъ быть признаваемъ лишь монахомъ и ничего болѣе.—Обвинительный актъ подписанъ былъ двѣнадцатью членами синода во главѣ съ митрополитомъ Молдавскимъ и Сачавскимъ, Іосифомъ.

III.

Воздерживаясь отъ всякихъ сужденій по поводу синодальнаго обвинительнаго акта, мы не можемъ однако не высказать слѣдующаго своего недоумѣнія. Митрополитъ, какъ очевидно, осужденъ по совокупности многихъ предосудительныхъ дѣйствій, совершенныхъ имъ будто бы въ продолжительный періодъ его епископскаго служенія. Почему же не находили возможнымъ или необходимымъ осудить его прежде возведенія на митрополичью кафедру Венгро-Валахія? Почему осудили его только послѣ этого событія? Конечно потому, какъ утверждаютъ члены Синода, что въ качествѣ митрополита онъ стремился къ преобладанію въ Румынской церкви. Это обстоятельство доказывается тѣмъ, что онъ возобновилъ прежнюю богослужебную практику, отмѣненную его предшественникамъ; это же доказывается еще нѣкоторыми дисциплинарными мѣрами, принятыми имъ противъ неисполнительныхъ членовъ Синода, а также единоличны-

ми рѣшеніями безъ совѣщаній съ Синодомъ, и наконецъ нѣкоторыми другими самостоятельными распоряженіями, хотя и не имѣвшими особенной важности въ церковной жизни. Словомъ, Синодъ боялся ослабленія и даже разрушенія своей власти и превращенія ея въ простую фикцію,—боялся поставленія митрополичьей воли превыше авторитета духовнаго, дисциплинарнаго и юридическаго въ Синодѣ. Такимъ образомъ, здѣсь борются, не говоря уже о личныхъ симпатіяхъ и антипатіяхъ, два начала, двѣ воли, двѣ власти: традиціонная власть митрополита—примаса, какъ она исторически сложилась и развилась среди православнаго румынскаго народа, и власть новоучрежденнаго румынскаго Синода, стремящаяся къ конституціоннымъ ограниченіямъ митрополичьей власти. Здѣсь борются два воззрѣнія на власть, двѣ формы этой власти: восточно-православная и западно-конституціонная. Надобно ли обвинять митрополита въ томъ, что онъ остался вѣрнымъ восточно-православнымъ воззрѣніемъ на свою власть среди румынскаго народа? Надобно ли осуждать его за то, что онъ охранялъ традиціонныя убѣжденія румынъ? Прекрасно говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ: „Всякая форма, исторически-образовавшаяся, выросла въ исторіи изъ историческихъ условій, и есть логическій выводъ изъ прошедшаго, вызванный *необходимостію*. Исторіи своей никому нельзя ни премѣнить, ни обойти; и сама исторія, со всѣми ея явленіями, дѣятелями, сложившимися формами общественнаго быта, есть произведеніе духа народнаго, подобно тому, какъ исторія отдѣльнаго человѣка есть въ сущности произведеніе живущаго въ немъ духа... Духъ, вотъ что существенно во всякомъ учрежденіи, вотъ что слѣдуетъ охранять дороже всего отъ кривизны и смѣшенія“¹⁾. Въ Румыніи, какъ кажется, въ разгаръ партійной борьбы не обратили на это должнаго вниманія и этимъ погрѣшили противъ исторической правды. По крайней мѣрѣ, тѣ частныя факты, которые поставлены митрополиту въ вину, могутъ имѣть иное освѣщеніе; а потому могутъ представить картину осужденія въ совершенно иномъ свѣтѣ.

¹⁾ „Моск. Сборн.“ тамъ же, стр. 212—213.

И дѣйствительно, существуетъ совершенно иной взглядъ на всѣ указанные факты. Еще 20-го мая преосвященный Геннадій вручилъ Молдавскому митрополиту Іосифу оправдательную записку, въ которой опровергаетъ всѣ взведенныя на него обвиненія или даетъ имъ совершенно иное освѣщеніе. Приведемъ въ послѣдовательномъ порядкѣ важнѣйшія мѣста изъ этой записки.

Такъ какъ обвинительная жалоба, предварительно составленная тремя епископами, начинается общимъ введеніемъ, указывающимъ на опасности для православной вѣры румынъ отъ направленія дѣятельности осуждаемаго митрополита, то и митрополитъ предпосылаетъ своей защитѣ тоже общія замѣчанія.

„При томъ состояніи души, говоритъ онъ, въ которомъ находимся мы и въ которое повергло насъ обвиненіе, составленное нашими синодальными братьями, собравшимися вопреки канонамъ и законамъ,—нашъ долгъ, какъ представителя религіи по требованію національной власти, показать недостаточную содержательность обвиненія, направленнаго противъ насъ, тѣмъ болѣе, что синодальный судъ подчиненъ суду всей святой Церкви и всей страны.

„Конечно, здѣсь не мѣсто и не время показывать сцѣпленіе обстоятельствъ, поставившихъ насъ лицомъ другъ противъ друга. Во всякомъ случаѣ мы обязаны прежде всего обратить ваше вниманіе на допущенную ошибку, когда въ обвинительномъ актѣ говорятъ, что „основаніе, на которомъ возвышается церковь, есть вѣра и ничто другое, кромѣ вѣры“. Вѣра? Но вѣра лежитъ въ основаніи всѣхъ религій. Именно силою (агме) вѣры язычество стремилось продолжить свое существованіе, равнымъ образомъ именно въ вѣрѣ религіи не христіанскія и теперь находятъ свою опору. Очевидно въ чемъ то иномъ мы должны искать основаніе христіанской религіи. Это основаніе, какъ говоритъ св. Апостолъ Павелъ въ своемъ первомъ посланіи къ коринтеянамъ (гл. 13, послѣдній стихъ), состоитъ въ слѣдующемъ: „нынѣ пребываютъ вѣра, надежда и любовь, три добродѣтели; но большая изъ трехъ есть любовь.

„Мои обвинители забыли *любовь къ ближнему*; потому что были слишкомъ увлечены ненавистью; равнымъ образомъ за-

были *надежду*; потому что побоялись руководствоваться упованіемъ правосудія, которое никогда не медлитъ обнаружиться.

Но оставляя введеніе обвинительнаго акта, я спѣшу показать неосновательность самаго обвиненія.

Первая часть акта обвиняетъ насъ въ нанесеніи явнаго удара православнои церкви, въ нарушеніи установленныхъ узаконеній въ Румынскомъ государствѣ и церковныхъ постановленій, составленныхъ Синодомъ и обнародованныхъ королевскими декретами. Обвинительныя главы изложены въ числѣ 9-ти ¹⁾. Не трудно доказать ихъ ничтожество; потому что они основаны на недостаточномъ знаніи святыхъ каноновъ и на собраніи ложныхъ фактовъ. Насъ обвиняютъ въ томъ, что мы:

I.

„Допустили нововведеніе при совершеніи святой литургіи, вопреки древнему установленному обычаю и вопреки 12-му члену регламента о добромъ поведеніи клира. Фактъ обвиненія состоитъ въ томъ, что, по данному нами приказанію, возгласъ (oraison) о явленіи Троицы на Иорданѣ былъ произносимъ по срединѣ церкви, а не въ алтарѣ, какъ это было прежде. Мы отвѣчаемъ:

„При выходѣ изъ Иордана, послѣ крещенія Господа нашего Иисуса Христа, слышенъ былъ голосъ, провозгласившій: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немже благоволихъ; Того послушайте“ (Марк. I, 10 и 11, Матѣ. III, 16, 17).

Въ этихъ словахъ мы находимъ свидѣтельство о Св. Троицѣ, глубочайшемъ основаніи христіанской вѣры. Наши обвинители утверждаютъ, что этотъ таинственный возгласъ долженъ быть произносимъ въ алтарѣ. Вопросъ обрядовый (онъ касается правилъ совершенія церковнаго богослуженія). Но это не есть нововведеніе; ибо и прежде и теперь въ большинствѣ церквей такъ это совершается. Самое выраженіе „таинственный возгласъ“ показываетъ, что онъ долженъ быть произносимъ по срединѣ церкви, чтобы всѣ вѣрующіе могли присоединиться къ свидѣтельству о Св. Троицѣ, этому основному дог-

¹⁾ Вмѣсто 14-ти, митрополитъ считаетъ 9-ть главъ, потому что нѣкоторыя главы соединяетъ въ одну.

мату христіанской вѣры. Противоположное же обыкновеніе не опирается ни на святые каноны, ни на установленные обычаи, ни на другія предписанія.

„Что же касается измышленнаго факта, будто наша смиренная личность думала уподоблять себя Божеству, то это богохульство.

„Если бы кто либо и когда либо могъ подумать, будто мы имѣли подобную идею, то это не есть нарушение канонѡвъ, за которое мы должны быть отвѣтственны, а есть чистая глупость. Наконецъ, съ точки зрѣнія организаціи святой церкви, достовѣрно, что епископъ—не своимъ лицомъ въ слабой плоти—но своею служебною личностію символически и іерархически представляетъ Основателя святой Церкви, Господа нашего Иисуса Христа. Св. Игнатій, ученикъ св. Апостола и Чудотворца Іоанна, въ собраніи священниковъ, имѣвшихъ во главѣ своей епископа, видитъ Христа, окруженнаго апостолами. Никто не думалъ заключать отсюда, что епископъ есть Самъ Христосъ, есть Божество“.

II.

„Насъ обвиняютъ въ гіерозилии (въ іерархическомъ превозношеніи), въ нарушеніи 29-го канона IV вселенскаго собора, который говоритъ: „низводитъ епископа на степень простого священника, это значитъ дѣлаться виновнымъ въ гіерозилии. Съ какою же цѣлью мы это дѣлали?“

„Чтобы помѣшать епархіальнымъ епископамъ надѣвать саккосъ (далматикъ) и викарнымъ епископамъ митру и жезлъ во время богослуженія, въ которомъ принимали участіе и мы.

„Усвоенное намъ нововведеніе, въ которомъ насъ обвиняютъ, было однако же постояннымъ обыкновеніемъ до восшествія на кафедру митрополита Калиника, который ввелъ новое обыкновеніе безъ согласія святаго синода. 29-й канонъ IV-го вселенскаго собора, въ самомъ дѣлѣ, запрещаетъ безъ законныхъ причинъ низлагать епископа: „Епископъ не можетъ быть низведенъ на низшую степень священника“. Но развѣ мы когда либо низвели какого либо епископа? Низложеніе епископа на степень простого священника состоитъ въ лишеніи его епископ-

скихъ правъ въ его епархіи. Основаніемъ, на которомъ утверждаетъ 29-й канонъ IV собора, послужила жалоба Тирскаго епископа Фотія императору Θεодосію II. Фотій жаловался на то, что епископъ Берійскій Евставій препятствуетъ ему исполнять въ своей епархіи епископскія обязанности; такъ какъ Евставій посвящаетъ священниковъ въ городахъ, принадлежащихъ къ епархіи Фотія. Вслѣдствіе этой жалобы, императоръ Θεодосій II передалъ дѣло въ соборъ. IV вселенскій соборъ своимъ 29-мъ канономъ призналъ Фотія правымъ, назвавши „гіерозилію“ фактъ низведенія епископа на простую степень священника и лишеніе его правъ, которыми онъ долженъ пользоваться въ своей епархіи. „Гіерозилія“, т. е. святотатство, ущербъ, причиняемый священнымъ предметамъ, потому что епископъ признается освященнымъ. Спрашиваемъ васъ: у какого же епископа мы отняли права, которыми онъ долженъ былъ пользоваться въ своей діоцезіи? Какое правило уполномочиваетъ епископа надѣвать далматикъ и викарныхъ епископовъ (*in partibus*) носить митру и посохъ, когда служатъ рядомъ съ Примасомъ? Приводимое противъ насъ 29-е правило падаетъ напротивъ на нашихъ обвинителей, которые усваиваютъ себѣ епископскія права даже въ нашей діоцезіи, по примѣру Евстафія Берійскаго, который былъ осужденъ 29-мъ правиломъ.

„Епископъ не имѣетъ права носить жезлъ во время совершенія литургіи рядомъ съ Примасомъ въ діоцезіи этого послѣдняго; ибо существуетъ только одинъ жезлъ въ каждой діоцезіи, какъ это провозглашаютъ святыя каноны и законы страны, или, по крайней мѣрѣ, они не даютъ имъ этого права. Это постановленіе было сохраняемо всѣми нашими предшественниками до вступленія на кафедру покойнаго митрополита Каллиника, который допустилъ нововведеніе, не имѣя на это права и руководясь мыслию, что, поступая подобнымъ образомъ, онъ сдѣлаетъ литургійное богослуженіе болѣе торжественнымъ и этимъ фактомъ вводя обычай, не употребительный въ святой патріархальной Константинопольской церкви, отъ которой и мы заимствовали этотъ обрядовый обычай.

„Что же остается въ силѣ отъ этого обвиненія?

III.

„Насъ обвиняютъ въ нарушеніи 33-го апостольскаго правила и 13-го канона IV вселенскаго собора за допущеніе въ нашей діоцезіи безъ представительныхъ грамотъ отъ ихъ главъ-членовъ клира другихъ діоцезій и за дозволеніе имъ совершать, святую литургію.

„Обвиненіе имѣеть въ виду протоіерея Бурка Домбровичскаго округа и епископа викарнаго (in partibus) съ титуломъ Ботошанскаго.

„Но эти два канона не запрещаютъ безусловнымъ образомъ клирику одной діоцезіи приходить въ другую; они позволяютъ имъ путешествіе; и лишь въ интересѣ дисциплины и хорошаго управленія подчиняютъ ихъ авторизаціи и предварительной рекомендаціи отъ ихъ епископовъ. Прежде же всего эти каноны имѣютъ въ виду священниковъ безусловно чужестранныхъ, неизвѣстныхъ епископу, которые не могутъ доказать занимаемой ими степени въ церковной іерархіи. И мы предоставляли право совершать литургію всѣмъ викарнымъ епископамъ другихъ діоцезій, не требуя авторизаціи отъ ихъ непосредственныхъ (respectif) начальниковъ; но мы предоставляли имъ это право, какъ личностямъ извѣстнымъ намъ. Въ числѣ этихъ послѣднихъ надобно считать викарныхъ епископовъ съ титулами Краевскаго, Питегитинскаго, Рымницкаго-Саратскаго, Галацкаго, Барладскаго. Не должно ли считать въ числѣ этихъ послѣднихъ епископовъ и викарнаго епископа съ титуломъ Ботошанскаго и протоіерея Бурка? Я могу, наконецъ, привести еще слѣдующій фактъ, совершенно недавній: викарный епископъ съ титуломъ Ботошанскаго, въ соупутствіи архимандритовъ Нифонта и Геннадія, во время совершеннаго ими путешествія во Іерусалимъ, служилъ по случаю праздника Пасхи въ церкви Св. Гроба, и отъ нихъ не требовали пастырской грамоты.

„Таковъ смыслъ приведенныхъ двухъ канонныхъ, а вотъ теперь и факты:

„Преосвященный епископъ Аргешскій, около двухъ лѣтъ тому назадъ, посвятилъ священника Ілію Бадулеско, изъ Александрии, Телефманскаго округа, и слѣдовательно, принадлежащаго къ митрополичьей діоцезіи; онъ же назначилъ его про-

тоіереємъ для Слатина, зависящаго отъ діоцезіи Аргешской, безъ нашего предварительнаго согласія. Это назначеніе совершено было въ замѣну протоіерея Бурка, который, по ходатайству министра исповѣданій и при посредствѣ его директора, былъ назначенъ протоіереємъ для Домбровичскаго округа, зависящаго отъ діоцезіи святой митрополіи.

Преосвященный викарный епископъ Батошанскій, не совершая болѣе литургій въ Яссахъ, гдѣ онъ имѣлъ свое мѣстопребываніе, отправился въ нашу діоцезію по словесному разрѣшенію митрополита Молдавіи.

„Недавно мы обязаны были служить въ церкви св. Спиридона-Новаго, и никто не могъ отнять у насъ этого права.

„При всѣхъ этихъ случаяхъ мы спрашиваемъ васъ, за подобныя дѣйствія должны ли были подвергаться осужденію митрополита, должны ли были лишаться его достоинства?

„Но есть другіе, гораздо важнѣйшіе факты, игнорируемые обвиненіемъ. По какому праву преосвященные викарные епископы, Петештинскій, принадлежащій къ діоцезіи Аргешской, Краіовскій, принадлежащій къ діоцезіи Рымникской, и нѣкоторые другіе епископы имѣютъ свое мѣстопребываніе въ Букарештѣ? Святые каноны и постановленія должны ли имѣть въ отношеніи къ нимъ иное примѣненіе по требованію обстоятельствъ?“

IV.

„Насъ обвиняютъ въ томъ, что мы, вопреки 3 и 4 члену регламента относительно преимуществъ митрополита Примааса Румыніи, посѣщали діоцезіи, зависящія отъ другихъ епископовъ, подготавливая для этихъ посѣщеній торжественныя встрѣчи съ произнесеніемъ публичныхъ рѣчей, возбуждали членовъ клира упомянутыхъ діоцезій, посредствомъ общаній и возмущеній, къ дачѣ заявленій противъ ихъ епископовъ.

„Нашъ отвѣтъ есть слѣдующій:

„Мы проѣзжали, а не посѣщали діоцезію преосвященнаго епископа Нижняго-Дуная, по случаю освященія моста на Дунаѣ, къ чему мы были приглашены его величествомъ королемъ и правительствомъ; и мы сдѣлали это послѣ сношеній съ преосвященнымъ епископомъ Нижняго-Дуная, которому мы сообщили наше намѣреніе по телеграфу.

„Мы проѣзжали діоцезію преосвященнаго епископа Рымникскаго; и прежде совершенія этого, мы испрашивали его пастьрокаго согласія, которое онъ и далъ намъ, выславши клириковъ своей діоцезіи для нашей встрѣчи. Поэтому мы не можемъ быть обвиняемы въ нарушеніи каноновъ и постановленій по этому поводу.

„Совершенно измышленно обвиненіе насъ въ томъ, будто мы готовили торжественныя встрѣчи и произносили публичныя рѣчи для возбужденія епархіальнаго клира, чтобы посредствомъ обѣщаній и возмущеній вызывать какія либо заявленія противъ епископовъ.

„Самые каноны, приводимые противъ насъ, доказываютъ недостаточность этихъ обвиненій. Такъ 13-й канонъ Антіохійскаго собора запрещаетъ и наказываетъ фактъ *перемѣщенія* епископа одной епархіи на другую; но доказано, что мы никогда не оставляли нашей епархіи. Ясно только одно. наши братья по Синоду желаютъ нашего удаленія.

„Насъ обвиняютъ въ томъ, что мы совѣтовали священнику Слободзено отложиться отъ преосвященнаго епископа Вальцейскаго и Нуль-Северинскаго, но это есть извращеніе факта, который совершился безъ нашего участія. По случаю нашего проѣзда чрезъ Вальцейскій округъ, къ намъ прибылъ одинъ священникъ, котораго имени мы не помнимъ, принося слезную жалобу на то, что онъ жестоко избитъ преосвященнымъ епископомъ Геннадіемъ Вальцейскимъ. Мы не дали никакого значенія этой жалобѣ“.

V, VI, VII, VIII и IX.

„Обвиненія, изложенныя въ V, VI, VII, VIII и IX главахъ суть слѣдующія:

- a) Мы руководили по произволу сужденіями Синода;
- b) Мы напечатали церковныя книги безъ одобренія св. Синода;
- c) Мы по произволу замѣщали чиновниковъ св. Синода;
- d) Мы присвоили себѣ преимущества св. Синода;
- e) Мы не открывали засѣданій Синода въ митрополичьей церкви Бухарешта.

„На всѣ эти вымышленные факты мы отвѣчаемъ:

а) Члены Синода не заявляли никакого формальнаго протеста противъ свободнаго веденія преній;

б) Святой Синодъ предположилъ напечатать книгу: „Православное исповѣданіе“, переведенную митрополитомъ Григоріемъ, и отклонилъ переводъ „Православнаго исповѣданія“, сдѣланный преосвященными Гюшскимъ, Рымникскимъ и Аргешскимъ, какъ исполненный заблужденіями относительно догматовъ. Печатаніе „Исповѣданія вѣры“ въ переводѣ митрополита Григорія однако же еще не начиналось.

в) Замяна секретаря святаго Синода, викарнаго епископа Каллистрата, произошла съ одобренія Синода, равно какъ и назначеніе на его мѣсто епископа Нифонта тоже произошло съ синодальнаго одобренія; да и архидіаконъ Гилеско занялъ мѣсто викарнаго епископа Нифонта тоже съ одобренія святаго Синода.

г) Какія права св. Синода мы присвоили себѣ? Какое рѣшеніе мы приняли безъ его вѣдома?

д) Согласно съ канонами и установленіями, мы всегда поминали святой Синодъ, равно какъ патріарховъ и другія православныя власти, въ своихъ молитвахъ, возносимыхъ нами къ Богу во время совершенія литургіи.

„Во второй части обвинительнаго акта, направленнаго противъ насъ, тоже низлана серія измышленныхъ фактовъ, которые прежде всего должны быть признаны преступленіями противъ общаго права и представлены на разсмотрѣніе кассационной и судебной палаты, коей чины суть наши естественные судьи, сообразно съ 16-мъ членомъ синодальнаго уложенія; а потому мы не должны быть судимы въ нарушеніи законовъ и къ намъ не должны были примѣнять наказанія, которое эти преступленія не влекутъ за собою. Принятое противъ насъ веденіе дѣла во всякомъ случаѣ есть неправильное и не нормальное. Насъ обвиняютъ въ фактахъ, подвергающихъ насъ наказанію уголовныхъ законовъ; но намъ не даютъ знать на чемъ эти факты основываются и ограничиваются лишь приведеніемъ ихъ. Утверждаютъ еще, что мы нарушили 10-й канонъ вселенскаго собора, по которому наказывается низложеніемъ тотъ, кто похититъ священные предметы. Очевидно,

наказанію подлежить лишь виновный въ подобномъ дѣйствіи и подобномъ грѣхѣ; но что же доказываетъ, что я совершилъ подобное преступленіе? Гдѣ доказательства? Вотъ что отвѣчаетъ на это обвинительный актъ: „*Матеріальное доказательство*: присвоеніе митрополитомъ многихъ одеждъ, пожертвованныхъ вѣрующими епископской Куртейской церкви въ Аргешѣ по случаю ея освященія“. Это значить, что матеріальное доказательство грѣха, или преступленія, или нарушенія канонъ состоитъ въ самомъ вмѣненіи (imputation) факта! Таковы то всѣ обвиненія. Во всякомъ случаѣ я отвѣчу на каждое изъ нихъ въ частности.

А.

„Покойный архимандритъ Іоиль, бывшій настоятелемъ въ Черникомъ монастырѣ, довѣрилъ намъ сумму въ 5750 франковъ и мы будто бы присвоили себѣ эту сумму.

„Это клеветливое обвиненіе сформулировано недавно въ газетѣ, на которое дано заслуженное опроверженіе. Покойный архимандритъ переслалъ намъ сумму въ 5750 франковъ для распределенія ея среди многихъ монастырей, какъ свое пожертвованіе ради вознесенія молитвъ объ упокоеніи его души. Это распределеніе и сдѣлано нами, что доказываютъ присланныя именныя росписки; росписки эти хранятся въ канцеляріи святой митрополіи. Наконецъ можно позвать монаховъ монастырей, которые скажутъ, получали ли они или нѣтъ эти деньги.

Спустя нѣсколько времени, за злоупотребленія, раскрытыя слѣдствіемъ по приказанію министра исповѣданій, настоятеля монастыря смѣстили. Въ гнѣвѣ на это, настоятель Іоиль, въ своемъ духовномъ завѣщаніи, составленномъ позднѣе, протестовалъ противъ своего смѣщенія, равно какъ и противъ заявленія слѣдственной комиссіи, по которому земледѣльческая машина, находившаяся въ монастырскомъ подворьи, была признана собственностію монастыря. Къ этому онъ присовокупляетъ, что переслалъ намъ сумму въ 5750 франковъ, въ какой суммѣ мы не представили ему квитанцій. Но квитанціи, находящіяся въ канцеляріи святой митрополіи, доказываютъ, что я израсходовалъ эти деньги согласно съ желаніемъ архимандрита Іоиля. Да наконецъ, нельзя усвоить ни какого

значенія содержанію (signatures) этого мнимаго духовнаго завѣщанія, писаннаго чужою рукою, а не архимандрита Іоила, въ эпоху, когда завѣщатель уже давно былъ слѣпъ и лѣчился у доктора Манолеско.

Б.

„Насъ не задумываясь обвиняють въ совершеніи страшнаго преступленія, наказываемаго гражданскимъ закономъ (уголовнымъ кодексомъ) и 72 и 73 апостольскими правилами. Мы будто бы похитили золотые священные сосуды и священническія облаченія.

И это сдѣлали мы, подарившіе святой епископіи многіе священные предметы и священническія облаченія и украсившіе серебромъ раку св. Филоея!

Эта клевета наша громкое эхо въ нѣкоторыхъ газетахъ. Мы не представляемъ ни какихъ доказательствъ для опроверженія ея. Мы только административными дѣйствіями нашими, коихъ истинность явна, доказываемъ малую вѣроятность подобаго обвиненія.

В.

„Насъ обвиняють въ томъ, что, въ теченіе восемнадцатилѣтняго управленія Аргешской діоцезіею, освятили четыреста церквей. По этому поводу приводятъ 4-е правило VII вселенскаго собора, въ связи съ 21 правиломъ VI вселенскаго собора, наказывающихъ это дѣйствіе.

„Предъ этимъ обвиненіемъ отъ удивленія захватываетъ духъ. Что надобно подумать о святыхъ канонахъ, которые опредѣляютъ наказаніе за освященіе церквей, и о судебныхъ трибуналахъ, которые подвергаютъ наказанію того, кто освящаетъ многочисленныя церкви! Это невозможно, это доказываетъ только одно: до какой степени ненависть можетъ смущать духъ. Религія христіанская обладаетъ, между прочимъ, тою святою характеристическою чертою, что распространяется легко и быстро; и что можетъ болѣе способствовать утверженію вѣры и блеску культа, какъ не устроеніе освященныхъ зданій? Видѣли ли когда либо хоть одного министра просвѣщенія, публично обвиняемымъ за то, что онъ желалъ видѣть умноженіе числа школъ? Но мотивомъ этого желанія признають

любовь къ богатству! Съ этимъ соглашаются, и вотъ является обвиненіе меня въ этомъ мотивѣ. Какимъ же образомъ доказываютъ, что я спекулировалъ освященіемъ церквей? Измышляютъ фактъ и этотъ измышленный фактъ приводятъ, какъ матеріальное доказательство. 4-е и 7-е правило вселенскаго собора, приводимое противъ меня, наказываетъ не фактъ освященія церквей, а фактъ „закрытія церквей“. Что же касается 22-го правила VI-го вселенскаго собора, то оно наказываетъ возведеніе въ священныя степени за деньги.

Какое же приводятъ доказательство этого? Почему обвинительный актъ не представляетъ доказательствъ, на которыя мы могли бы отвѣчать? Очень просто—потому что вмѣняемый намъ фактъ измышленъ съ единственною цѣлью обвинить насъ.

Г.

„Насъ обвиняютъ въ полученіи:

- а) 4000 франковъ, собранныхъ вѣрующими для Станисгоарскаго монастыря, Аргешской области;
- б) 2000 франковъ, данныхъ министромъ исповѣданій для устройства столовой названнаго монастыря.

„Насъ обвиняютъ въ присвоеніи себѣ этихъ суммъ. Отвѣчаемъ: мы получили 4000 франковъ не по подписѣ; мы никогда не составляли подобной подписки. Мы требуемъ доказательствъ въ отношеніи къ этому факту. Мы получили 2000 франковъ отъ министра исповѣданій и представили оправдательные документы въ израсходованіи этихъ денегъ, отославши министру квитанціи. Чѣмъ доказываютъ подлогъ этихъ квитанцій? Подобные факты суть не нарушенія каноничъ, а преступленія противъ общаго права. Доказательства должны быть приводимы сообразно съ общимъ правомъ, а не съ вымысломъ, выставляемымъ въ качествѣ матеріальнаго доказательства.

„Уже одиннадцать лѣтъ, какъ устроена столовая святаго монастыря Станисгоарскаго и на стѣнахъ ея написано, что она устроена нашимъ иждивеніемъ; и въ самомъ дѣлѣ, на устроеніе ея мы издержали 7000 франковъ; потому что скромная сумма въ 2000 франковъ, пожертвованная министромъ исповѣданій, была недостаточной.

„Какъ произошло то, что именно послѣ смерти прежняго настоятеля, новый настоятель, подчиненный преосвященному Тимоѳею (Timus), изобрѣтаетъ фактъ безъ всякихъ документовъ, хотя это измышленіе отвергаетъ надпись, существующая въ столовой, равно какъ и оправдательные документы?

Д.

„Намъ поставляютъ въ вину то, что мы приказали архимандриту Дамаскину Козійскому (de Cozia), переслать 2000 франковъ каторжнику для покупки у него нѣкоторыхъ компрометирующихъ документовъ. Когда же я давалъ подобное приказаніе? Кто этотъ каторжникъ? Какой интересъ мы имѣли въ покупке этихъ документовъ? Объ этомъ не говорятъ. Не представляютъ никакихъ доказательствъ. Но мы не давали подобнаго приказанія. Мы не знаемъ, что это за компрометирующіе документы. Мы не получили никакого оповѣщенія по процессу, начатому архимандритомъ Дамаскинымъ.

„Четыре года тому, когда мы были епископомъ Аргешскимъ, мы получили по почтѣ письмо, коего содержаніе прочли и которое говорило о нѣкоторыхъ документахъ, находящихся въ рукахъ нѣкоего Маргаритеско.

„Полагая, что это письмо не могло касаться насъ, мы переслали его преосвященному Геннадію, епископу Вельчейскому (Vâlcea) (соименному намъ), въ убѣжденіи, что здѣсь произошла ошибка и что письмо назначалось ему. Преосвященный Геннадій получилъ это письмо и ни единого слова не отвѣчалъ намъ по этому дѣлу.

„Итакъ, вотъ факты, собранные съ цѣлію привести въ исполненіе планъ, задуманный уже три года тому назадъ т. е. съ того дня, когда нація ввѣрила намъ жезлъ нашей святой церкви.

„Наши древнія преданія и наши узаконенія даютъ національному представителю право именоваться начальникомъ (Chef) церкви. Съ этимъ правомъ соединена привиллегія участвовать въ трудахъ Синода и представлять эту церковь въ сенатъ. Однако же нашли средство, посредствомъ угрозъ и да-

вленія на смущенныя совѣсти нѣкоторыхъ людей, посредствомъ устроеннаго заговора, наказуемаго канонами, нанести самый страшный ударъ церкви, которая всегда была основою румынской національности. Пусть же судить Богъ, и вы послѣ Него“.

Такъ оправдывался или защищался митрополитъ Геннадій; но, разумѣется, его защитѣ не придали никакого значенія; и 20-го мая онъ былъ лишенъ не только митрополичьяго достоинства, но и священства вообще, и низведенъ на степень простого монаха.

IV.

Нельзя сказать однако же, чтобы осужденіе митрополита произошло въ румынскомъ Синодѣ единодушно. Даже одинъ изъ членовъ Синода, подписавшій обвинительный актъ, викарный епископъ Валеріанъ Рымникскій, въ чувствѣ глубокаго раскаянія, 22-го мая подалъ въ Синодъ слѣдующій письменный протестъ:

„Нижеподписавшійся, видя, что осужденіе еще не утверждено его величествомъ (королемъ Румыніи), и что цѣлая толпа церковнослужителей выброшена на улицу, безъ всякаго вниманія къ ихъ продолжительному служенію и единственно потому, что ихъ заподозрѣваютъ въ вѣрномъ служеніи осужденному митрополиту, зрѣло обдумавъ происшедшее и прислушавшись къ голосу совѣсти—признаюсь, къ стыду моему—пробудившейся нѣсколько поздно,—рѣшился на другой день послѣ засѣданія всѣми силами моей души заявить, что я уничтожаю свою подпись на обвинительномъ актѣ противъ митрополита—примаса и прошу вычеркнуть ее изъ этого акта; ибо она есть величайшій грѣхъ, совершенный въ моей жизни; и я прошу Бога и святой Синодъ простить мнѣ это, дабы жребій мой не былъ жребіемъ Иуды, тщетно каившагося, но жребіемъ святаго Петра, котораго Богъ простилъ и который былъ принять съ любовію.

„Итакъ я трижды восклицаю: *согрѣшилъ я, согрѣшилъ я, согрѣшилъ я!* Да будетъ моя подпись подъ фатальнымъ и не имѣющимъ значенія (*sans valeur*) актомъ уничтожена“.

Какъ же Синодъ принялъ этотъ протестъ? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ самъ преосвященный Валеріанъ письмомъ, напечатаннымъ въ Букарештскихъ газетахъ. Мы тѣмъ охотнѣе при-

видимъ это письмо, что оно хорошо очерчиваетъ дѣятельность, членовъ Синода, какъ во время полученія этого протеста, такъ еще и раньше, во время чтенія обвинительнаго акта противъ митрополита Геннадія. „Когда я, говоритъ преосвященный Валеріанъ, представилъ святому Синоду протестъ, коимъ уничтожалъ свою подпись надъ обвинительнымъ актомъ бывшаго митрополита, то мое заявленіе не было принято св. Синодомъ, подъ тѣмъ предлогомъ, что оно *не штемпелевано*, хотя я доказывалъ прежними актами, что члены св. Синода могутъ дѣлать всякаго рода заявленія безъ штемпеля; и сослался на заявленія епископа Романа, присоединившагося къ осужденію митрополита, не смотря на то, что онъ не присутствовалъ въ Синодѣ; это заявленіе тоже было принято Синодомъ безъ штемпеля.

„Когда мы собрались въ слѣдующее засѣданіе, то всѣ пренія, происходившія по поводу случившагося инцидента, были внесены въ протоколъ. Этотъ протоколъ постоянно былъ составляемъ тѣмъ же секретаремъ, который читалъ и обвиненіе; но протоколъ былъ до такой степени оскорбителенъ для меня, что я предпочелъ просить вычеркнуть изъ протокола пренія, что было позволено св. Синодомъ, тѣмъ болѣе, что опредѣленіе объ осужденіи было уже рѣшено.

„Этотъ поступокъ подсказалъ мнѣ инстинктъ самосохраненія; ибо я одинъ не могъ бороться и противостоятъ всѣмъ соединеннымъ силамъ противъ меня.

„Когда было принесено пастырское оповѣщеніе (*lettre*) по данному вопросу, написанное авторомъ опредѣленія объ осужденіи,—однимъ изъ первыхъ обвинителей и неумолимымъ духовнымъ сыномъ митрополита Геннадія, недавно посвященнымъ въ викарнымъ епископомъ,—то оно было прочитано преосвященнымъ и, какъ кажется, по предварительному соглашенію не было подвергнуто осужденію; мы поименно были лишь приглашены подписать его. Будучи такимъ образомъ принужденъ подписаться, я на словахъ заявилъ, что подписываюсь подъ истинами, приведенными изъ святыхъ писаній, но не подписываю того, что относится къ осуждаемой личности... Я хотѣлъ привести мотивы моей осторожности, но отъ меня потребовали подписи безъ всякихъ прибавленій и я подчинился желанію св.

Синода... Да и теперь я раздѣляю тѣ же убѣжденія, которыя я выразилъ и подписалъ въ своемъ протестѣ, отвергнутомъ св. Синодомъ. Я торжественно дѣлаю это заявленіе, обращая взоръ на Самаго Иисуса Христа, предъ лицомъ Котораго я высказалъ въ протестѣ, что я уничтожаю мою подпись на обвинительномъ актѣ (*arrêt de condamnation*) бывшего митрополита“.

Протестъ преосвященнаго Валеріана тоже остался безъ всякаго значенія. Но и этого мало. Въ синодальномъ засѣданіи 22 мая министръ исповѣданій, тоже присутствовавшій въ этомъ засѣданіи, *объяснилъ (explique)* протестовавшему епископу, что въ качествѣ члена Синода онъ не имѣлъ надобности представлять въ синодальную канцелярію письменнаго протеста; достаточно было сдѣлать словесное заявленіе, и оно было бы занесено въ протоколъ. Министръ съ театральнымъ искусствомъ удивился поступку преосвященнаго Валеріана, тѣмъ болѣе, что на него будто бы не производили никакого давленія съ цѣлію получить отъ него эту подпись. А когда преосвященный Валеріанъ заявилъ, что синодальное опредѣленіе относительно осужденнаго митрополита не можетъ быть приводимо въ исполненіе безъ королевскаго утвержденія, министръ отвергъ это; но согласился наконецъ, чтобы подъ исполнительнымъ актомъ не было подписи преосвященнаго Валеріана. Въмѣсто его подписи добыли подпись одного епископа, не присутствовавшаго при осужденіи митрополита; и такимъ образомъ число 12-ти епископовъ—судей было сохранено. Такъ осудили митрополита Геннадія. Но дѣло это не могло окончиться подобнымъ образомъ и приняло неожиданный оборотъ. Конституціонный произволъ—и консерваторовъ и либераловъ—встрѣтилъ наконецъ энергическій протестъ въ православномъ румынскомъ народѣ.

К. Истомина.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 8.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 Февраля 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ.

(Окончаніе *).

VI.

Какъ мы замѣтили, статья Брюнетьера надѣлала много шуму и вызвала оживленную полемику. Она была встрѣчена съ восторгомъ среди католиковъ, съ сочувствіемъ среди идеалистовъ и съ негодованіемъ среди позитивистовъ. Извѣстный физиологъ Шарль Рише посвятилъ ей довольно длинную критическую замѣтку въ *Revue scientifique*; группа французскихъ ученыхъ и писателей во главѣ съ знаменитымъ химикомъ Бертело устроила по поводу нея банкетъ протеста противъ „клерикальныхъ тенденцій“. Чѣмъ-же могла эта статья произвести такую сенсацію и такъ взволновать ученый міръ? Безъ сомнѣнія, причину подобнаго впечатлѣнія нельзя искать исключительно въ томъ, что она принадлежала перу выдающагося критика и была написана горячо и искренно. Если-бы статья Брюнетьера появилась 10 или 20 лѣтъ тому назадъ, то она не вызвала-бы ни этихъ восторговъ, ни этихъ порицаній, „ni cet excès d'honneur, ni cette indignité“: она, можетъ быть, просто осталась бы незамѣченной. Въ защиту религіи противъ враждебной науки не разъ выступали болѣе компетентные люди и писались болѣе убѣдительные трактаты, но до сихъ поръ ученые не считали нужнымъ ни опровергать ихъ, ни устраивать по поводу нихъ публичныхъ манифестацій; они относились къ нимъ только съ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 3.

презрительнымъ равнодушіемъ. Очевидно, причина заключалась въ томъ переломѣ, который совершился за это время въ общественномъ сознаніи. Идеи Брюнетьера были не новы, но онѣ совпадали съ новымъ настроеніемъ времени, онѣ выражали убѣжденія значительной части общества и съ ними приходилось считаться волей—неволей. Жизнь, которая является лучшей критикой отвлеченныхъ теорій, измѣнила шансы науки и религіи и поставила въ положеніе самозащиты ту сторону, которая до сихъ поръ была нападающей. Эта перемѣна отношеній между наукой и религіей настолько интересна, что она сама по себѣ была-бы достаточна для характеристики современнаго духовнаго кризиса. Но она покажется еще болѣе интересной, если мы ближе познакомимся съ полемикой, вызванной статьей Брюнетьера.

Какъ зналъ заранее самъ Брюнетьеръ, ученые были возмущены его словами о „банкротствѣ науки“. Безъ сомнѣнія, эта фраза была выбрана не совсѣмъ удачно. Дѣло идетъ вовсе не о банкротствѣ науки съ ея методами и ея истинными задачами, той „искренней и скромной науки“, которая, изслѣдуя міръ явленій, не пытается рѣшать конечныхъ вопросовъ и не вторгается въ область нравственныхъ интересовъ человѣчества. Дѣло идетъ только о банкротствѣ незаконныхъ научныхъ притязаній, о несостоятельности крайняго научнаго скептицизма, о крушеніи принциповъ возникшаго на почвѣ научныхъ открытій натуралистическаго міросозерцанія. Но именно эти незаконныя притязанія, эти крайности научнаго скептицизма, это натуралистическое міросозерцаніе и имѣетъ въ виду Брюнетьеръ. Какъ мы видѣли, онъ не отрицаетъ ни науки, ни ея великихъ открытій; онъ отрицаетъ только ея ошибки и ея ложную претензію исключительно властвовать надъ жизнью. Онъ вовсе не утверждаетъ, что наука ничего не дала и ничего не можетъ дать человѣчеству въ сферѣ познанія явленій природы и въ области матеріальнаго прогресса; онъ утверждаетъ только, что она не можетъ замѣнить для людей религію и что всѣ попытки ея въ этомъ направленіи потерпѣли неудачу. По его мнѣнію, наука и религія дополняютъ другъ друга: каждая изъ нихъ имѣетъ свои законныя права, свою область достовѣрно-

сти, свои границы, и только отъ насъ самихъ зависить, какъ онъ выражается, „сдѣлаться подданными“ той и другой. Что же можно возразить противъ такого взгляда? Если посмотрѣть на дѣло серьезно и безпристрастно, то эта точка зрѣнія столько же разумна, сколько и справедлива; съ нею можно не согласиться, но ея нельзя опровергнуть. И критики Брюнетьера вполне доказали это. Они, конечно, не согласились ни съ однимъ изъ его воззрѣній; но, возражая противъ его статьи, они, незамѣтно для себя самихъ, признали всѣ ея главнѣйшія положенія.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, возьмемъ упомянутую выше критическую замѣтку Шарля Рише: *Обанкротилась-ли наука?*¹⁾. Аргументація Рише довольно сбивчива и противорѣчива, но результатъ ея тотъ, что она скорѣе подтверждаетъ взгляды Брюнетьера, чѣмъ опровергаетъ ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, Брюнетьеръ утверждаетъ, что наука не разъ обѣщала обновить „лицо земли“, изгнать тайну изъ міра, замѣнить религію идеалами точнаго знанія и не сдержала этихъ обѣщаній. Протестуя противъ этого заявленія, Рише сначала замѣчаетъ, что оно есть рѣзкая атака если не противъ науки, то по крайней мѣрѣ *противъ самыхъ законныхъ ея стремленій* (aspirations)²⁾, но потомъ говоритъ:

„Прежде всего, едва-ли нужно принимать трагически это, будто-бы данное наукой, обѣщаніе обновить лицо земли, и притомъ въ опредѣленную эпоху... Сказать по правдѣ, наука, —а подъ словомъ *наука* я разумѣю великихъ ученыхъ и ихъ болѣе скромныхъ учениковъ: Галилея, Декарта, Ньютона, Лавуазье, Лапласа, Дарвина, Пастера,—наука, говорю я, *ничего не обѣщала*. Человѣкъ погруженъ въ густой мракъ, онъ терается среди явленій, изъ которыхъ ему доступна лишь ничтожная доля. Ученые сказали: „Попытаемся немножко разсѣять эту тьму, постараемся бросить въ эту темную глубь вѣсколько свѣта; быть можетъ, намъ удастся такимъ образомъ сдѣлать человѣческую жизнь менѣе жестокой. Будемъ имѣть своимъ культомъ истину, и если мы сумѣемъ открыть новый

¹⁾ *Charles Richet, La science a-t-elle fait banqueroute? Revue scientifique, 1895, № 2.*

законъ или новый фактъ, мы выполнимъ нашу задачу. Вотъ всѣ обѣщанія, какія дала наука, и, кажется, она ихъ сдержала⁶.

Рише едва-ли правъ, утверждая, что наука ничего не обѣщала, кромѣ простого изслѣдованія явленій, и, вѣроятно, не это скромное изслѣдованіе разумѣтъ онъ подъ именемъ тѣхъ „самыхъ законныхъ ея стремленій“, которыя онъ защищаетъ противъ нападокъ Брюнетьера. Но такъ или иначе, какая тутъ собственно разница? Сказать, что наука не сдержала своихъ обѣщаній, и сказать, что наука ничего не обѣщала,—развѣ это въ концѣ концовъ не одно и то-же? Вѣдь, въ обоихъ случаяхъ это значить, что наука не дала людямъ всего, что они отъ нея ожидали.

Нисколько не отрицая того, что наука расширила наше знаніе въ предѣлахъ міра явленій и улучшила матеріальныя условія нашей жизни, Брюнетьеръ говоритъ, что, не смотря на все это, она не рѣшила намъ послѣднихъ вопросовъ дѣйствительности и никогда не можетъ рѣшить ихъ; откуда мы приходимъ, въ чемъ заключается наше назначеніе и какова наша будущая судьба, этого мы научнымъ образомъ не знаемъ и не будемъ знать никогда. Рише возражаетъ на это:

„Ученые среди другихъ своихъ претензій имѣютъ претензію быть очень скромными, и эту мудрую скромность налагаетъ на нихъ сама наука. Не нужно быть великимъ астрономомъ, чтобы знать, что земля есть маленькая планета,—атомъ солнечной системѣ, что солнечная система есть атомъ въ видимомъ звѣздномъ мірѣ и что видимый звѣздный міръ есть только атомъ въ безконечности пространства. Вотъ что вопреки всѣмъ религіознымъ космогоніямъ (?) прочно утвердила наука... Во времени, какъ и въ пространствѣ, человекъ ничто, и это опять-таки доказала наука... „Непознаваемое окружаетъ насъ всюду; оно охватываетъ насъ со всѣхъ сторонъ, и мы не можемъ извлечь изъ законовъ физики или результатовъ физиологии никакого средства, чтобы распознать въ немъ что-нибудь“. Кто говоритъ это? Это говоритъ самъ г. Брюнетьеръ,—и будетъ онъ сердиться или нѣтъ, ученый не могъ бы сказать лучше. Въ самомъ дѣлѣ, какой химикъ, физикъ или физиологъ думаетъ разгадать все? Признавать бессиліе науки есть эле-

ментарное правило всякаго научнаго познанія. Намъ доступны только явленія; внутренняя сущность вещей отъ насъ ускользаетъ. Микроскопъ позволяетъ намъ видѣть чудесно устроенныя и сложныя клѣтки, изъ которыхъ каждая есть истинный микрокосмъ,—но потомъ? Тутъ лишь начало безконечно малаго. Чтобы идти дальше, для этого были бы нужны болѣе совершенныя чувства, и безконечно малое, подобно безконечно великому, остается для насъ закрытымъ. Но если-бы даже чудесныя телескопы и микроскопы позволяли намъ видѣть въ тысячу разъ дальше, предъ нами все-таки были-бы лишь явленія и формы. Причинную связь матеріи и жизни мы не могли бы рассмотретьъ. Почему желудь, посаженный въ землю, становится дубомъ? Вотъ проблема, очень обыкновенная, очень простая и, безъ сомнѣнія, неразрѣшимая. Можно описать съ точностью все болѣе и болѣе научной послѣдовательныя формы превращенія желудя въ дубъ, но причина этихъ превращеній останется непостижимой. Дѣло въ томъ, что если-бы хотя одно естественное явленіе было абсолютно понятно намъ во всѣхъ его причинахъ и обнаруженіяхъ, полное объясненіе микрокосма привело-бы къ познанію цѣлой природы. Химикъ, описывающій строеніе молекулъ какого-нибудь тѣла, хорошо знаетъ, что его схемы суть чистые символы. Понятіе матеріи превышаетъ наше разумѣніе, когда мы пытаемся уяснить его иначе, чѣмъ посредствомъ внѣшнихъ качествъ тѣла. Отрывая законы, факты, явленія, методы, мы этимъ нисколько не приблизились къ познанію самой сущности вещей...

„Но если наука бессильна и признаетъ себя бессильной составить цѣлостное понятіе о вселенной и достигнуть абсолютнаго познанія абсолютной истины, все-таки справедливо то, что она, ничего не обѣщая, оказала нѣкоторое вліяніе на міръ. Г. Брюнетьеръ, который такъ-же мало любитъ банальности, какъ и я, обидѣлся бы на меня, если-бы я сталъ подробно перечислять завоеванія науки. Однако, я поневолѣ долженъ обратиться къ этому избытому средству и почтительно указать моему противнику на тотъ фактъ, что наука немножко улучшила матеріальныя условія людей. Конечно, пользуясь каждую минуту, каждую секунду жизни благодѣянiami, дарованными

наукой міру, очень удобно глумиться надъ ними и *кусать свою кормилицу*, какъ говоритъ одинъ классикъ. Но можемъ-ли мы мыслить, спать, ѣсть, путешествовать въ Римъ, писать, печатать, говорить не будучи окружены со всѣхъ сторонъ плодами науки? *Мы въ ней живемъ и движемся и существуемъ*. Безъ науки мы возвратились-бы ко временамъ святыхъ отшельниковъ, проповѣдывавшихъ крестовые походы, или, можетъ быть, даже,—такъ какъ наука началась не со вчерашняго дни,—ко временамъ каменнаго вѣка, когда люди, вооруженные кремнями, боролись противъ медвѣдей и защищали когтями и зубами своихъ женъ и свою кровавую добычу отъ сосѣдей, такихъ-же свирѣпыхъ, какъ и они сами. Наука и цивилизація,—это два тождественныхъ термина, и я не вижу, какими ухищреніями діалектики и языка, можно было-бы ихъ раздѣлить... Мы сейчасъ увидимъ, что нужно думать о нравственномъ прогрессѣ; но что касается прогресса матеріальнаго, то навѣрное никому не придетъ въ голову отрицать, что онъ есть дѣло науки, или, говоря иначе, результатъ усилій ученыхъ. Объ этомъ не можетъ быть никакого спора. Религіи ничего не сдѣлали для матеріальнаго прогресса людей; онѣ не играютъ никакой роли ни въ изобрѣтеніи книгопечатанія, микроскопа, желѣзныхъ дорогъ, Вольтова столба, фотографія, ни въ открытіи кровообращенія, состава воздуха или природы броженія. Вся промышленность, вся современная жизнь, всѣ отрасли современной челоѣческой дѣятельности возникли безъ всякой связи съ религіей. Последняя *volens aut nolens*, держалась въ сторонѣ и принимала участіе въ этихъ изобрѣтеніяхъ только тѣмъ, что иногда противодѣйствовала имъ и всегда пользовалась ими. Современный міръ въ его теперешнемъ раздвѣтѣ, съ пятнадцатую сотнями милліоновъ людей, живущихъ въ настоящее время, развивается среди науки и посредствомъ науки, независимо отъ различныхъ культовъ, которые пестрятъ земную поверхность. Такимъ образомъ, ученые не скомпрометтировали своей миссіи и слово банкротство довольно странно, такъ какъ они ничего не обѣщали и много дали. Дадутъ-ли они еще? Мы думаемъ это. Не давая обѣщаній, за которыя, можетъ быть, упрекнулъ бы насъ чрезъ сто лѣтъ потомокъ г. Брюнетьера, мы,—спра-

ведливо или нѣтъ,—полагаемъ, что наука не сказала своего послѣдняго слова. Ея современное состояніе еще дѣтство, очень нѣжное дѣтство, и достигнутые ею успѣхи могутъ дать лишь бѣдное представленіе о ея успѣхахъ въ будущемъ. Предъ безконечнымъ и абсолютнымъ эти успѣхи, конечно, ничто. Вселенная всегда останется непознаваемой и непроницаемой. Но будучи нулемъ съ точки зрѣнія трансцендентальной метафизики, успѣхи науки значатъ много для облегченія бѣдствій человѣчества“.

Смыслъ этой аргументаціи достаточно ясенъ. Брюнетьеръ утверждаетъ: наука улучшила матеріальныя условія нашего существованія, но она не рѣшила и никогда не можетъ рѣшить конечныхъ вопросовъ; Рише отвѣчаетъ на это: наука дѣйствительно не рѣшила и никогда не можетъ рѣшить конечныхъ вопросовъ, но она улучшила матеріальныя условія нашего существованія. Брюнетьеръ говоритъ: наука обогатила насъ многими открытіями и изобрѣтеніями, но она не разъяснила намъ ни нашего происхожденія, ни нашего назначенія, на нашей будущей судьбы; Рише ему возражаетъ: наука не разъяснила намъ этихъ загадокъ, но она обогатила насъ многими открытіями и изобрѣтеніями. Спрашивается, въ чемъ-же тутъ собственно возраженіе? Развѣ Брюнетьеръ противорѣчитъ тому, что говоритъ Рише, и развѣ Рише не согласенъ съ взглядами Брюнетьера? Болѣе трогательнаго согласія въ мнѣніяхъ трудно себѣ представить. Указывать на то, что не религія, а наука изобрѣла книгопечатаніе, микроскопъ, желѣзныя дороги, Вольтовъ столбъ и фотографію, для Рише не было никакой нужды, такъ-какъ, по его-же собственнымъ словамъ, никому не придетъ въ голову сомнѣваться въ этомъ. Что-же касается убѣжденія Брюнетьера въ радикальной неспособности науки разъяснить сущность и смыслъ дѣйствительности, то, вѣдь, самъ Рише признаетъ, что никакіе научные законы, методы и факты не приблизили насъ къ познанію сущности вещей и никакіе телескопы и микроскопы не помогутъ намъ разсмотрѣть причинную связь матеріи и жизни. Очевидно, Рише полемизируетъ съ Брюнетьеромъ по недоразумѣнію: онъ не опровергаетъ, а только подтверждаетъ мнѣніе Брюнетьера.

Различіе ихъ взглядовъ состоитъ лишь въ томъ, что Брюнетьеръ считаетъ вопросы о смыслѣ жизни и сущности вещей гораздо важнѣе матеріальнаго прогресса, а Рише предпочитаетъ матеріальный прогрессъ всякимъ „вопросамъ“. Конечно, эти точки зрѣнія такъ-же мало напоминаютъ другъ друга, какъ, напримѣръ, идеализмъ „святыхъ отшельниковъ, проповѣдывавшихъ крестовые походы“, мало напоминаетъ инстинкты дикаря каменнаго вѣка. Но какая изъ нихъ глубже и справедливѣе, объ этомъ Рише едва-ли компетентенъ судить: онъ превосходный физиологъ, но очень плохой философъ.

Признавая науку неспособною разъяснить намъ наше происхожденіе, наше назначеніе и нашу будущую судьбу, Брюнетьеръ, какъ мы видѣли, утверждаетъ еще большее: по его мнѣнію, наука не разрѣшила и никогда вполне не разрѣшитъ даже такихъ вопросовъ, какъ вопросы о происхожденіи языка, о происхожденіи общества и о происхожденіи нравственности. Рише возражаетъ на это:

„Конечно, происхожденіе языка, строго говоря, неизвѣстно; однако собрано значительное количество поучительныхъ документовъ, которые было-бы не очень благоразумно презирать. Съ одной стороны, этнографія и лингвистика, съ другой физиологія, экспериментальная психологія и патологическая анатомія сообщили намъ о природѣ человѣческаго языка и, слѣдовательно (?), о его происхожденіи, столько тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ фактовъ, что на самомъ дѣлѣ уже нѣ далеко до ихъ синтеза. Не приписывая языку никакого божественнаго или сверхъестественнаго происхожденія, мы очень близки къ рѣшенію. Дѣло въ томъ, что между членораздѣльнымъ языкомъ животныхъ и членораздѣльною рѣчью, состоящею всего изъ нѣсколькихъ звуковъ; нѣтъ такой глубокой пропасти, такого непереходимаго *зіянія*, какое отдѣляетъ познаваемое отъ непознаваемаго. Я, можетъ быть, призналъ-бы, что самая сущность вопроса всегда останется неизвѣстной для человѣка; но я не призналъ-бы, что всякая гипотеза о происхожденіи языка, основанная на наблюденіяхъ, опытахъ и аналогіяхъ, неизбѣжно будетъ жалкой неудачей. Напротивъ, мнѣ кажется, что именно этотъ вопросъ на половину рѣшенъ, или, по крайней

мѣрѣ, на пути къ разрѣшенію. Намъ недоступно столько другихъ проблемъ, что не было-бы никакой нужды избирать именно эту для доказательства ничтожества или слабости человѣческаго знанія... То-же самое нужно сказать и о происхожденіи человѣческихъ обществъ. Объ этомъ написано столько книгъ и мемуаровъ, что одно перечисленіе ихъ заняло бы вѣскольکو страницъ. Что-же, неужели всѣ эти изслѣдованія о нравахъ дикарей, ихъ общественныхъ союзахъ, ихъ столкновеніяхъ, ихъ инстинктахъ, сдѣланныя географами, путешественниками, натуралистами,—ничто? Развѣ не безразсудно говорить, что всѣ эти свѣдѣнія о примитивныхъ обществахъ ничего не значатъ, ни къ чему не ведутъ, ничему не учатъ? Цивилизація не сошла не землю, вооруженная съ ногъ до головы, какъ Минерва. Она создается постепенно, медленно, методично, и въ этомъ мы не можемъ сомнѣваться, такъ-какъ каждый день присутствуемъ при ея успѣхахъ. Предки цивилизованныхъ людей были дикарями; отсюда, интеллектуальное и социальное состояніе дикарей, существующихъ въ настоящее время, даетъ намъ представленіе и, вѣроятно достаточно сходное, о дикаряхъ, существовавшихъ когда-то, о нашихъ предкахъ. Есть-ли тутъ что-нибудь непознаваемое? Если науки, занимающіяся происхожденіемъ человѣчества, не обладаютъ такою-же степенью достовѣрности, какъ науки математическія или физическія, имѣемъ-ли мы право по справедливости сказать, что онѣ обанкротились?...

Тѣмъ не менѣе, если-бы даже наука доказала, и доказала еще болѣе строго, что происхожденіе языка лежитъ въ крикахъ животныхъ, а происхожденіе человѣческаго общества въ животныхъ обществахъ, все-таки нужно признаться, что она этимъ только отдалила-бы трудность. Она объяснила-бы, какъ происходятъ вещи, но не *почему*. Почему совершается эволюція? Почему возникли человѣческія существа? Почему явилась жизнь на землѣ? Почему такое-то и такое-то направленіе въ развитіи этой жизни? Какая ея цѣль? Какова ея будущая судьба? Вотъ здѣсь именно открывается непознаваемое и мы касаемся предѣла науки. Быть можетъ, когда нибудь мы отыщемъ проблему; но достовѣрно то, что мы не разрѣшимъ

ея вполнѣ. Да, къ несчастію, слишкомъ справедливо, что мы, ничтожная частичка великаго цѣлаго, жалкая молекула, затерявшаяся въ безконечности пространства и времени, никогда не сможемъ дойти до причины нашего существованія и дать его полную формулу.

„Однако, всѣ религіи давали рѣшенія. Мы не намѣрены оспаривать тѣ различные наивные отвѣты, которые онѣ принесли, потому что эти отвѣты нельзя защищать. Въ концѣ концовъ, какъ ни тяжело быть въ невѣдѣніи относительно существеннаго пункта, непаніе, быть можетъ, лучшее заблужденіе“.

Насколько можно понять смыслъ этихъ противорѣчивыхъ разсужденій, ихъ можно резюмировать слѣдующимъ образомъ. Наука собрала много поучительныхъ документовъ о природѣ, „и, слѣдовательно, о происхожденіи“ языка; ученые написали множество книгъ о происхожденіи общества,—такое множество, что одно перечисленіе ихъ заняло-бы нѣсколько страницъ. И тѣмъ не менѣе, эти вопросы до сихъ поръ, „строго говоря“, не рѣшены, а вполнѣ рѣшены никогда не будутъ. Въ лучшемъ случаѣ наука можетъ отодвинуть проблему, но разъяснить всѣ ея трудности она никогда не въ состояніи. О происхожденіи нравственности Рихе не говоритъ, но, вѣроятно, онъ думаетъ о немъ то-же самое: вѣроятно, не смотря на множество книгъ, посвященныхъ этому вопросу, наука до сихъ поръ его не разрѣшила и никогда вполнѣ не разрѣшитъ. Чего-же еще больше требуется? Такимъ образомъ, и здѣсь Рихе тратитъ свой порохъ совершенно по напрасну: онъ не опровергаетъ, а подтверждаетъ Брюнетьера. Существенная разница ихъ мнѣній заключается только въ томъ, что Брюнетьеръ ищетъ рѣшенія этихъ вопросовъ въ религіи, а Рихе считаетъ отвѣты религіи „наивными“ и предпочитаетъ остаться безъ всякаго рѣшенія. Какая изъ этихъ точекъ зрѣнія глубже и справедливѣе, объ этомъ Рихе опять-таки могъ-бы правильно судить лишь въ томъ случаѣ, если-бы онъ былъ немножко болѣе философъ. Почему онъ считаетъ мысль о божественномъ или сверхъестественномъ происхожденіи языка и общества заблужденіемъ? Вѣдь, если онъ не знаетъ истины, какъ можетъ онъ сказать, гдѣ находится заблужденіе? Вѣдь, если всѣ усилія науки разрѣшить

эту проблему естественнымъ путемъ не привели и никогда вполнѣ не приведутъ къ цѣли, то не значить-ли это, что въ концѣ концовъ мы тутъ имѣемъ дѣло съ сверхъестественнымъ фактомъ?

Если наука не можетъ разъяснить происхожденія нравственности, то, по мнѣнію Брюнетьера, она не можетъ дать ей и теоретической основы. Нравственность нуждается въ трансцендеңтномъ и абсолютномъ идеалѣ; она не отдѣлима отъ религіи, точно такъ-же, какъ религія не отдѣлима отъ нея. Всѣ попытки создать „свѣтскую“ мораль, говоритъ Брюнетьеръ, были только искаженіемъ, измѣненіемъ или маскировкой какой-нибудь христіанской идеи. Какъ ни равнодушна къ христіанству позитивистическая мораль, основанная на солидарности интересовъ и состраданіи къ людямъ, но и она безсознательно внушена христіанскими чувствами и идеалами. Ни физиологія, ни ботаника, ни физика, ни химія, ни астрономія, ни математика не могутъ уяснить намъ нашего долга, и если-бы даже была возможна независимая мораль, то не въ физиологіи найдемъ мы для нея основу. Реше отвѣчаетъ на это:

„Конечно. Ни физиологія въ отдѣльности, ни химія въ отдѣльности, ни ботаника въ отдѣльности, ни математика въ отдѣльности не могутъ опредѣлить добра и зла и дать человѣческому роду правила поведенія. Ученый въ своей лабораторіи не отыскиваетъ способа показать людямъ, что они должны дѣлать, чтобы быть справедливыми, добрыми и мудрыми. Его задача болѣе узкая; онъ занятъ ограниченнымъ, точнымъ вопросомъ: опредѣленіемъ морскаго ежа, кристаллизаціей соли, исправленіемъ термометра. Съ изумительнымъ жаромъ каждый ученый специализируется въ проблемѣ, которая сначала представляется очень пустою, и незначительность нѣкоторыхъ научныхъ изысканій покажется поверхностному наблюдателю поистинѣ достойною жалости. Знаменитый химикъ проводитъ сорокъ лѣтъ своей жизни въ томъ, что измѣряетъ съ точностью до вѣсколькихъ десятичныхъ знаковъ расширеніе ртути, стекла и нѣкоторыхъ газовъ. Физиологъ изслѣдуетъ въ самыхъ мелкихъ подробностяхъ форму сокращенія мускула у лягушки; геологъ старается отличить по формѣ полосокъ на раковинѣ

двѣ ископаемыхъ устрицы; ботаникъ считаетъ лепестки рѣдкаго цвѣтка или наблюдаетъ расположеніе листьевъ на стеблѣ; математикъ открываетъ новыя функціи и пишетъ длинныя сочиненія о величинахъ, которыя могутъ не существовать... Между тѣмъ, если-бы спросили кого-нибудь изъ этихъ людей: какъ отзовется на нравственности тотъ бромистый ээиръ, который вы изучаете въ теченіе десяти лѣтъ?, какимъ способомъ измѣнить понятіе долга анализъ функцій $\sum \frac{\theta^x - 1}{x}$?, какъ можно сдѣлаться лучше вслѣдствіе болѣе точнаго опредѣленія различій между *Ostrea aculata* и *Ostrea tegminata*?,—то ученый, вѣроятно, разсмѣлся-бы и не понялъ этого упрека. Дѣло въ томъ, что онъ не заботился о нравственности; онъ ищетъ только истины, не заботясь о послѣдствіяхъ, которыя она влечетъ за собою. Съ тѣхъ поръ какъ онъ посвятилъ себя наукѣ, онъ знаетъ, какъ бы въ силу очевиднаго постулата, что истина хороша, и хороша сама по себѣ, и онъ не можетъ себѣ представить, что онъ дѣлалъ бесполезное дѣло, если уменьшилъ, хотя-бы даже въ очень слабой степени, ужасающую силу человѣческаго невѣжества.

„Намъ кажется, что ученые правы, такъ какъ то, что мы называемъ цивилизаціей, есть слѣдствіе ихъ безмѣрнаго труда... Всѣ эти завоеванія науки, обязанныя многимъ поколѣніямъ проницательныхъ и неутомимыхъ тружениковъ, нераздѣльны съ нашей современной цивилизаціей, и они-же составляютъ нашу мораль. Наука, цивилизація и нравственность,—эти три термина параллельны. Невозможно понять успѣховъ нравственности, если они не ведутъ за собой успѣховъ цивилизаціи, и обратно. Одинъ юмористъ сказалъ, что состояніе цивилизаціи извѣстной страны измѣняется потребленіемъ мыла и почтовыхъ марокъ. Этотъ парадоксъ можно было-бы примѣнить къ нравственности, которая возрастаетъ одновременно съ побѣдой человѣка надъ матеріей. Викторъ Дюрюи говорилъ намъ однажды: „Если-бы я сталъ писать всемірную исторію, то я раздѣлил-бы ее на двѣ части: міръ до желѣзныхъ дорогъ, и міръ послѣ желѣзныхъ дорогъ“. Этою краткой формулой онъ показалъ намъ, что социальное и моральное состояніе человѣчества обновилось благодаря промышленности. И кто, въ

самомъ дѣлѣ, отважился-бы отрицать, что цивилизованный человекъ нравственнѣе дикаря? Считаая чистымъ абсурдомъ мысль, будто троглодиты и до-историческіе люди были совершенно добрыми, а первобытный человекъ былъ ангело-подобнымъ, мы должны вопреки декламаціямъ Руссо признать, что развитіе человечества благодаря наукѣ смягчило нравы, внушило благородныя чувствованія, создало идеаль нравственности съ принципомъ свободы и отвѣтственности. Борьба противъ силъ природы все болѣе и болѣе отдѣлила насъ отъ низкаго типа примитивнаго человека; она разсѣяла дикость и водворила нравственныя идеи, которыя глубоко отличаютъ насъ отъ тѣхъ гнусныхъ предковъ, какихъ мы имѣли. Кому мы обязаны этими успѣхами—религіи или наукѣ?

Возьмемъ для примѣра не очень отдаленную эпоху, когда науки еще не покорили міра, какъ теперь. Какія моральныя понятія имѣлъ Боссюэ о войнѣ, о рабствѣ, о пыткѣ, о свободѣ совѣсти, о равенствѣ людей, объ уваженіи къ человѣческой жизни, и какія понятія имѣемъ мы теперь? Какъ судилъ Боссюэ о драгоннадахъ, о Вареоломеевской ночи, объ инквизиціи, и какъ судимъ мы въ настоящее время? Кто-же измѣнилъ мнѣніе людей? Отважатся-ли утверждать, что Церковь? Но Церковь, предоставленная себѣ самой, не измѣнила-бы своего ученія. Она должна была слѣдовать *pede claudo* за прогрессомъ свѣтской маршалы и мало по малу усвоила тѣ успѣхи, которыхъ добились ученые, философы и натуралисты; она измѣнила свое ученіе, приобрѣтая болѣе высокіе нравственныя принципы по мѣрѣ того, какъ ихъ достигало общественное сознаніе, просвѣщенное трудомъ ученыхъ и мыслью писателей.

Въ настоящее время есть мораль, которая обязательна для цивилизованнаго человечества. Эта мораль не показывается по мелочамъ въ лабораторіяхъ, но тѣмъ не менѣе она есть плодъ человѣческой науки. По мѣрѣ того, какъ наука распространяется въ мірѣ, уменьшая страданія и разгоняя невѣжество людей, вытекающая изъ нея повелительная мораль расширяетъ свои широкія вѣтви и, въ своемъ триумфальномъ дествіи, дѣлаетъ настолько быстрые успѣхи, что ея окончательное пришествіе близко, болѣе близко, чѣмъ мы можемъ

это предполагать и ожидать. Эта мораль основана на идеѣ человѣческой солидарности. Зло есть страданіе другихъ. Вотъ чему научили насъ физика и зоологія, химія и астрономія, ботаника и физиологія, географія и филологія, антропологія, и математика. Въ силу одного факта своего умственного развитія и расширенія своихъ знаній во всѣхъ направленіяхъ человѣкъ достигъ лучшаго пониманія своего долга на землѣ. Не теряясь въ туманѣ проблематическаго будущаго, которое должно ожидать его послѣ этого земнаго существованія, онъ въ настоящій моментъ не выходитъ за предѣлы того простого положенія, что ему нужно выполнять свой долгъ и что его долгъ ясенъ; что прежде всего нужно быть справедливымъ и добрымъ, что существуетъ человѣческое братство, что борьба классовъ и борьба націй суть преступленія, что эгоизмъ и черствость сердца суть нетерпимые пороки, что забвеніе о себѣ самомъ необходимо, что самоотреченіе есть лучшее и, можетъ быть, единственное средство быть счастливымъ, что оно во всякомъ случаѣ есть *категорическій императивъ*, который обязателенъ и отъ котораго никто не имѣетъ права уклоняться“.

Итакъ, ни физиологія, ни химія, ни ботаника, ни математика „въ отдѣльности“ не могутъ уяснить намъ нашего долга. Ученые изслѣдуютъ вопросы, не имѣющіе ничего общаго съ моралью. Они не заботятся о нравственности и ищутъ только истины, не думая о ея практическихъ послѣдствіяхъ. Вотъ основной пунктъ, въ которомъ Рише согласенъ съ Брюнетьеромъ. Какъ мы видѣли, Брюнетьеръ утверждаетъ совершенно то-же самое, и Рише не могъ-бы сказать ничего лучшаго, чтобы подтвердить его слова. Но будучи согласенъ съ своимъ противникомъ въ этомъ основномъ пунктѣ, онъ, повидимому, долженъ былъ-бы согласиться съ нимъ и во всѣхъ остальныхъ. Вѣдь если ни физиологія, ни химія, ни ботаника, ни математика „въ отдѣльности“ не могутъ уяснить намъ нашего долга, то, вѣроятно, отсюда слѣдуетъ, что онѣ не могутъ уяснить его и „вмѣстѣ“; если наука не имѣетъ ничего общаго съ нравственностью, то, кажется, должно полагать, что она не можетъ дать ей и теоретической основы; и если наука не можетъ дать

нравственности теоретической основы, то, повидимому, нужно заключить, что существующая въ настоящее время нравственность, хотя-бы даже самая „свѣтская“, основана на другихъ, не научныхъ началахъ. Однако, нѣтъ. Наука создала цивилизацію, а создавъ цивилизацію, она, по мнѣнію Рише, создала и мораль. Посредствомъ изобрѣтенія микроскопа, фотографіи и желѣзныхъ дорогъ она смягчила нравы и пробудила благородныя чувствованія; посредствомъ открытія кровообращенія и состава воздуха она познакомила насъ съ истинной добродѣтелию; посредствомъ промышленности она измѣнила не только нравственное состояніе общества, но даже нравственное ученіе Церкви. Измѣряя расширеніе ртути, стекла и газовъ, наука научила насъ, что зло—есть страданіе другихъ; изучая бромистый эфиръ и открывая новыя математическія функціи, она внушила намъ идеи человѣческой солидарности, братства, любви и самоотреченія; не заботясь ни о какихъ моральныхъ предписаніяхъ, она создала категорическій императивъ долга; расширяя наше знаніе въ сферѣ явленій, не имѣющихъ ни малѣйшаго отношенія къ нравственности, она выработала совершеннѣйшій нравственный идеалъ, съ принципами свободы и ответственности. Не смотря на свои увлеченія спиритизмомъ и телепатіей, Рише, вѣроятно, всего менѣе вѣритъ въ чудеса; но то, что, по его мнѣнію, наука сдѣлала для нравственности, есть настоящее чудо. Только, къ сожалѣнію, это чудо дѣйствительно принадлежитъ къ числу тѣхъ чудесъ, которымъ не слѣдуетъ вѣрить. Изъ ничего ничего не бываетъ, и если бромистый эфиръ ни какимъ образомъ не можетъ отзываться на нравственности, то это именно и значитъ, что онъ ни какимъ образомъ не можетъ на ней отзываться. Иначе мы придемъ къ абсурду, надъ которымъ разсмѣется не только ученый, но и самый невѣжественный профанъ. Насколько мало наука сама по себѣ смягчила нравы и научила людей правиламъ добродѣтели, объ этомъ прекрасно свидѣлствуетъ нравственное состояніе современнаго европейскаго общества, развивающагося „среди науки и посредствомъ науки“. Если-бы Рише обратилъ достаточное вниманіе на открывающееся предъ его глазами зрѣлище эгоизма, жестокости, мошенничества и разврата,

то, вѣроятно, онъ не поставилъ бы такъ рѣшительно вопроса: кто отважился бы отрицать, что цивилизованный человѣкъ нравственнѣе дикаря? Впрочемъ, если онъ хочетъ достаточно объективно судить о нравственности современнаго цивилизованнаго человѣка и дикаря, пусть сравнитъ онъ наивныхъ и довѣрчивыхъ африканскихъ дикарей съ тѣми европейскими культуртрегерами, которые эксплуатируютъ, обманываютъ, насилюютъ, подвергаютъ пыткамъ и вѣшаютъ этихъ несчастныхъ. Неужели эти цивилизованные герои, о подвигахъ которыхъ мы узнаемъ лишь случайно, нравственнѣе людоедовъ? Наука возвысила умственный уровень человѣчества и насадила просвѣщеніе, но она не измѣнила эгоистическихъ инстинктовъ людей и не дала имъ нравственнаго идеала. Наука создала цивилизацію, но цивилизацію не слѣдуетъ смѣшивать съ нравственностью. Конечно, правда, что современный цивилизованный міръ имѣетъ свой нравственный кодексъ, который на словахъ почти всѣми признается, хотя и не многими выполняется на дѣлѣ. Но Рише ошибается, если онъ думаетъ, что этотъ кодексъ создала наука. Современная нравственность имѣетъ иное происхожденіе; она проникла въ нашу цивилизацію изъ другаго источника, и какъ бы это ни казалось Рише обиднымъ и удивительнымъ, ея источникъ лежитъ въ религіи. Рише очень невысокаго мнѣнія о нравственномъ ученіи христіанства, которое, по его мнѣнію, не только не содѣйствовало моральному развитію человѣчества, а напротивъ, всегда само развивалось и улучшалось подъ вліяніемъ прогресса науки. Объ этомъ ученіи онъ судитъ по мнѣніямъ Боссюэ о войнѣ, пыткѣ и рабствѣ, о драгоннадахъ, Вартоломеевской ночи и инквизиціи. Если Рише настолько наивенъ, что считаетъ мнѣнія Боссюэ истиннымъ выраженіемъ христіанской морали, то съ нимъ бесполезно спорить. Но, вѣроятно, онъ все-таки знаетъ, что кромѣ мнѣній Боссюэ существуетъ еще Евангеліе, по которому также можно познакомиться съ христіанскими идеалами, и притомъ познакомиться немножко точнѣе и лучше. Евангеліе принадлежитъ къ эпохѣ, гораздо болѣе отдаленной, чѣмъ мнѣнія Боссюэ, къ эпохѣ, когда наука уже совсѣмъ не покорила міра, какъ те-
и не мечтала даже о тѣхъ завоеваніяхъ, какія она сдѣ-

лаза въ XVII вѣкѣ; но если-бы Рихе прочелъ его, онъ нашелъ бы въ немъ такое нравственное ученіе, котораго не создастъ никакой научный геній и до котораго не возвысится никакой научный прогрессъ. Болѣе того, онъ нашелъ-бы, что всѣ лучшія черты современной нравственности сложились подъ созвѣдательнымъ и безсозвѣдательнымъ вліяніемъ этого ученія, что тѣ идеи человѣческаго братства, гуманности, любви и самоотреченія, которыми онъ гордится, какъ изобрѣтеніями современной цивилизаціи, суть только отраженіе и преломленіе христіанскихъ идеаловъ. Не наука улучшила или создала христіанскую нравственность, а христіанская нравственность создала тѣ моральные принципы, которые признаетъ теперь наука. Всѣ мы стоимъ на почвѣ христіанства со всею нашей цивилизаціей, наукой и философійю,—говорилъ Фихте.—Христіанство самыми разнообразными путями проникло въ нашу культуру, и мы не могли-бы быть тѣмъ, что мы есть, если-бы этотъ могучій принципъ не предшествовалъ намъ во времени. Какъ жалки тѣ культурные представители современности, которые глумятся надъ этою великою историческою силою! Они не подозреваютъ, что лишь благодаря вліянію христіанства они до сихъ поръ не разбиваютъ своихъ лбовъ предъ деревянными кумирами и не приносятъ своихъ дѣтей въ жертву Молоху ¹⁾. И старшій нѣмецкій философъ понималъ вещи гораздо глубже и правильнѣе, чѣмъ современный французскій фізіологъ. По мнѣнію Рихе, безъ науки мы возвратились-бы ко временамъ „святыхъ отшельниковъ, проповѣдывавшихъ крестовые походы“. Можетъ быть; и,—знаетъ-ли онъ?—въ нравственномъ отношеніи объ этомъ не пришлось-бы жалѣть, такъ какъ идеализмъ „святыхъ отшельниковъ“ несравненно выше развратныхъ инстинктовъ современнаго декадентства или звѣрской жестокости тѣхъ „крестоносцевъ цивилизаціи“, которые въ настоящее время грабятъ и истребляютъ африканскихъ дикарей. Но можно почти съ увѣренностью утверждать, что даже съ наукой мы возвратились-бы ко временамъ дикарей каменнаго вѣка, если-бы у насъ не было религіи; различіе состояло-бы только въ томъ, что эти дикари были-бы вооружены не кремнями, какъ

¹⁾ См. нашу работу „Ученіе о Святой Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философій“, *Вѣра и Разумъ*, 1896, № 11, стр. 508—509.

тогда, а скорострѣльными ружьями и пушками, какъ теперь, и боролись-бы другъ съ другомъ не когтями и зубами, а пулями и динамитомъ.

Какъ мы видимъ, вся аргументація Рише въ защиту „научной“ морали есть недоразумѣніе. Онъ согласенъ съ Брюветьеромъ въ томъ основномъ положеніи, что наука не занимается моральными проблемами и не заботится о нравственности; а отсюда само собой слѣдуетъ, что она не можетъ быть основой морали и не можетъ замѣнить для нея религію. *Наука принадлежитъ изслѣдованію міра явленій и область матеріальнаго прогресса; религіи принадлежитъ сфера конечныхъ вопросовъ и нравственная жизнь человечества.* Вотъ ихъ границы и ихъ взаимное отношеніе; вотъ ихъ права на существованіе и почва для ихъ примиренія.

Значеніе религіи для нравственной жизни людей такъ очевидно, что послѣ предшествовавшихъ „возраженій“ Рише мы нисколько не удивились-бы, если-бы онъ самъ сталъ искать компромисса съ нею. И, въ заключеніе своей „критики“, онъ, дѣйствительно, ищетъ этого компромисса. Правда, Рише продолжаетъ относиться къ религіи свысока и третируетъ ее, какъ бѣдную приживалку всемогущей науки; но въ концѣ концовъ онъ, вопреки своимъ намѣреніямъ, признаетъ ея права и предлагаетъ ей—примиреніе! Вотъ какими словами заканчиваетъ онъ свою замѣтку:

„Впрочемъ, что значать эти различія въ мнѣніяхъ, если мы разными путями приходимъ къ одному и тому-же результату? Нравственность, которой въ настоящее время учить церковь, вѣроятно, не очень различна отъ той, какую предлагаетъ намъ наука. Вопросъ о томъ, церковь-ли дала ее наукѣ, или наука церкви, есть историческая проблема, имѣющая, можетъ быть, второстепенный интересъ. Важно то, чтобы между ними существовало согласіе, единеніе. Наука идетъ впередъ; каждый день она дѣлаетъ небывалые успѣхи, каждый день наши познанія раздвигаются въ глубину и широту, и въ то же время развивается нравственный идеалъ. Тщетно будемъ бороться противъ очевидности: міромъ управляетъ наука. *Человѣчество не знаетъ другого вождя.* Что-бы ни говорили съ цѣлью поддержать его, оно съ жаромъ устремляется на тѣ вѣчно новыя

пути, которые открываетъ ему наука. Судя по нѣкоторымъ признакамъ, церковь, повидимому, поняла опасность неравной борьбы и рѣшительно склонилась къ тому, чтобы идти вмѣстѣ съ наукой, а не противъ нея. Примиреніе или соглашеніе, — что въ томъ, если начинается новая эра“?

Эти слова достаточно краснорѣчивы. Какъ ни подчеркиваетъ Рише свое мнѣніе, что человѣчество не знаетъ другого вождя, кромѣ науки, но онъ самъ признаетъ, что у человѣчества есть еще вождь, религія. Пусть человѣчество идетъ по пути научнаго прогресса, но этотъ прогрессъ не долженъ лишать его стремленія къ вѣчнымъ идеаламъ. Религія не борется противъ науки, если послѣдняя не выходитъ изъ своихъ законныхъ предѣловъ; но и наука не должна бороться противъ религіи, потому что религія имѣетъ такія-же законныя права, какъ и она. Ихъ примиреніе необходимо, потому что только соединенными усиліями онѣ могутъ привести человѣчество къ высшей дѣли его духовнаго развитія.

Намъ остается только подвести результаты критическихъ операцій Рише. Мы видимъ, что, по его мнѣнію, наука имѣетъ своей задачей простое изслѣдованіе явленій и не даетъ человѣчеству ни какихъ обѣщаній, которыя выходили-бы за предѣлы этой скромной задачи. Наука обогатила насъ многими великими открытіями и изобрѣтеніями, но она не рѣшила и никогда не рѣшитъ намъ послѣднихъ вопросовъ дѣйствительности; она много улучшила условія нашего существованія, но она не сказала и никогда не скажетъ намъ, зачѣмъ мы существуемъ, откуда мы приходимъ и что ждетъ насъ за нашей могилой. Даже въ такихъ вопросахъ, какъ вопросы о происхожденіи языка, о происхожденіи общества и о происхожденіи нравственности, сущность и причины явленій останутся для насъ навсегда недоступны. Наука создала цивилизацію, но она не можетъ служить основой морали, потому-что она не рѣшаетъ этическихъ проблемъ и не заботится о нравственности. При всемъ различіи стремленій науки и религіи, между нами въ настоящее время нѣтъ дѣйствительныхъ противорѣчій, и ихъ примиреніе есть задача наступающей новой эры. Вотъ заключенія, къ которымъ въ концѣ концовъ, незамѣтно для себя самого, приходитъ французскій фізіологъ, и намъ

нѣтъ нужды повторять, что эти заключенія не опровергають, а подтверждаютъ идеи Брюнетьера.

Какъ ни далекъ Риппе отъ истины, какъ ни равнодушенъ онъ къ вѣчнымъ запросамъ сердца человѣческаго, какъ ни плохо понимаетъ онъ религію, но его взгляды показываютъ, что въ сознаніи ученыхъ происходитъ такой-же переворотъ, какой совершается въ общественномъ міросозерданіи. Вспомнимъ, какъ, была встрѣчена въ 1872 году знаменитая рѣчь Дюбуа Реймона „*O границахъ естествознанія*“. Ему отвѣчали, что естествознаніе не знаетъ границъ, что тѣ вопросы, которые онъ считаетъ неразрѣшимыми, давно и безъ остатка рѣшены наукой; его упрекали не только въ клерикализмъ и обскурантизмъ, но даже въ невѣжество и Геккель, издѣваясь надъ его „*Ignorabimus*“, гордо противопоставлялъ этой формулѣ свое заявленіе: „*Scimus*“. Теперь Риппе признаетъ, что для науки дѣйствительно существуютъ границы, что она не рѣшила и никогда не рѣшитъ тѣхъ вопросовъ, которые выходятъ за предѣлы міра явленій, что она не упразднила религіи и желаетъ примиренія съ нею. Не служить-ли это признаніе знаменіемъ времени? Не есть-ли оно невольный отголосокъ все усиливающегося убѣжденія, что разумъ безсиленъ разгадать намъ тайну бытія и вывести насъ изъ лабиринта окружающихъ нашу жизнь противорѣчій? Современный цивилизованный міръ переживаетъ минуты разочарованія и отреченія; онъ отрекается отъ прежнихъ увлеченій и погребаетъ свои несбывшіяся мечты; онъ начинаетъ понимать значеніе трансцендентныхъ идеаловъ для человѣческой мысли и жизни; онъ стремится къ новому, высшему міросозерданію,—и это настроеніе оказываетъ невольное вліяніе даже на тѣхъ людей, которые ему враждебны. Тотъ вопросъ, который теперь волнуетъ многіе умы и съ которымъ связано рѣзрѣшеніе современнаго моральнаго кризиса, есть вопросъ объ отношеніяхъ науки и религіи. Существуютъ признаки, что эти отношенія измѣняются; измѣнятся-ли они въ желательномъ смыслѣ, это покажетъ намъ будущее.

П. Соколовъ.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе *).

Домострой. „Домостроями“ назывались руководства къ разумному и цѣлесообразному устройству домашней, или семейной жизни. Они существовали и въ другихъ странахъ—въ Византіи и въ Западной Европѣ. Въ XVI столѣтіи отдѣльныя руководства и правила жизни, составленныя у насъ въ разное время и различными лицами, были переработаны и соединены въ одно цѣлое сочиненіе, какъ предполагаютъ, въ Новгородѣ, причѣмъ составитель имѣлъ въ виду богатый боярскій домъ. Этотъ Домострой дошелъ до насъ въ двухъ видахъ, или изводахъ: одинъ болѣе подробный, заключающій въ себѣ 63 главы; другой—нѣсколько сокращенный, но зато имѣющій добавочную главу: „Посланіе и наказаніе отъ отца къ сыну“. Эта глава написана священникомъ Сильвестромъ къ своему сыну Аноиму. Въ нѣкоторыхъ спискахъ краткаго извода имя Сильвестра встрѣчается также въ первой главѣ. Но Сильвестръ, съ именемъ котораго привыкли связывать происхожденіе Домостроя, не былъ его авторомъ; онъ, вѣроятно, сократилъ только Новгородскій изводъ, примѣнилъ его къ московскимъ обычаямъ и прибавилъ къ нему послѣднюю, 64-ую главу. Глава эта заключаетъ въ себѣ повтореніе въ общихъ чертахъ основныхъ положеній Домостроя и потому иногда носитъ названіе „Малаго Домостроя“. Сильвестръ сначала былъ священникомъ въ Новгородѣ. Въ Москву его вызвалъ митро-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1896 г. № 24.

полить Макарій. Здѣсь онъ въ теченіи 6-ти лѣтъ занималъ должность священника въ придворномъ Благовѣщенскомъ соборѣ. Затѣмъ, потерявъ расположеніе царя, онъ удалился въ Кирилловъ монастырь и здѣсь постригся въ иноки съ именемъ Спиридона. Въ 1560 г. Грозный заточилъ его въ Соловецкій монастырь, гдѣ онъ и скончался.

Чуждый строгой системы, Домострой тѣмъ не менѣе можетъ быть, по содержанію, раздѣленъ на три части. *Первая* часть обвиняетъ первыя 15 главъ и имѣетъ слѣдующее заглавіе: „Како вѣровати Богу и кресту Христову и небеснымъ силамъ и святымъ мощемъ поклонитися и святымъ тайнамъ причащатися, царя чтити и его князи и вельможи..... како чтити святительскій чинъ и священническій и мнишескій и пользоваться отъ нихъ“. Изъ этого заглавія видно, что здѣсь главнымъ образомъ указываются правила христіанской вѣры и благочестія. Нельзя не видѣть здѣсь вліянія на составителя книгъ духовныхъ и даже прямо идеаловъ иноческихъ. Поставляя на видъ выполненіе правилъ христіанскаго благочестія во всей строгости, Домострой совѣтуетъ каждому семьянину устроить въ своемъ домѣ подобіе церкви и въ присутствіи семьи своей ежедневно возжигать предъ иконами свѣчи, воскурять ѳиміамъ, совершать утреннюю и вечернюю молитвы, читать и пѣть часы, вечерню, а въ праздники и молебны. „Въ дому своемъ, всякому христіанину, во всякой хранинѣ, святые и честные образы, написанные на иконахъ, по существу ставити на стѣнахъ, устроивъ благолѣпно, со всякимъ украшеніемъ и со свѣтильники, въ нихъ же свѣщи предъ святыми образы возжигаются, на всякомъ славословіи Божіи, и по пѣнни погашаются; завѣсою закрываются, всякія ради чистоты, и отъ пыли всегда чистымъ крылышкомъ ометати и мягкою губкою вытирати ихъ... и храмъ тотъ чистъ держати всегда... на славословіи и святомъ пѣнни и молитвѣ свѣчи вжигати и кадити благовоннымъ ладономъ и ѳиміамомъ; а образы святые поставляются, иже въ началѣ по чину“ (гл. VIII). Научая благоговѣйному отношенію къ священнымъ предметамъ, Домострой учитъ: „св. крестъ, образа, мощи цѣловать, перекрестясь, духъ въ себѣ удержавъ, губъ не развѣвая; зубами просвиры не кусать, какъ обыкновенный хлѣбъ, но ломать

маленькими кусочками и класть въ ротъ, ѣсть губами и ртомъ не чавкать. Если съ кѣмъ хочешь сотворить цѣлованіе о Христѣ, также долженъ духъ въ себѣ удержатъ и губами не ляскать. Поразсуди человѣческую немощь: нечувственного духа гнушаемся—чесночнаго, хмѣльнаго, больнаго и всякаго смрада: коль мерзки предъ Господомъ нашъ смрадъ и обоняніе!...“ „По вся дни въ вечерѣ мужъ съ женою и съ дѣтьми и домочадцы, кто умѣетъ грамотѣ, отпѣти вечерню, повечерницу, полунощницу, съ молчаніемъ и со вниманіемъ, съ молитвою и поклоны. А въ полунощи всегда тайно вставъ, со слезами прилежно всегда Богу молитися, елико виѣстимо, о своемъ согрѣшеніи... А утрѣ вставъ, Богу молитися и отпѣти заутреню в часы, а въ недѣлю и праздникъ молебень. А гдѣ некому пѣти, ино молитися довольно вечера и утре“... (гл. XII). Но одной домашней молитвы не достаточно: нужно, какъ можно чаще, ходить въ церковь и приносить съ собою, по возможности, свѣчи, ладонъ, просфоры и прочія вещи, нужныя для богослуженія (глав. IX). Высшимъ образцомъ христіанской жизни въ древнія времена считалась жизнь иноческая. Многія предписанія монастырскаго устава считались обязательными и для мірскихъ людей. Въ Домостроѣ часто встрѣчаются наставленія мужу, женѣ и всѣмъ въ домѣ не забывать правила келейнаго. Подобно монахамъ, Домострой повелѣваетъ носить всѣмъ четки въ рукахъ и постоянно имѣть въ устахъ молитву Іисусову. Слугамъ, при входѣ въ чужой домъ, приказывается въ сѣняхъ, предъ дверьми, творить вслухъ молитву Іисусову и не входить до тѣхъ поръ, пока „аминя не отдадутъ“, какъ это дѣлается при входѣ въ монашескія кельи. Вмѣстѣ съ соблюденіемъ этой обрядовой стороны благочестія Домострой предписываетъ и самую широкую христіанскую благотворительность. Странники, нищіе, беспомощные люди въ Домостроѣ считаются даже въ числѣ членовъ семейства (гл. VII).

Вторая часть Домостроя заключаетъ въ себѣ слѣдующія 14-ть главъ (16—29) и носить такое заглавіе: „О мірскомъ строеніи: како жити православнымъ христіаномъ въ міру съ женами и дѣтьми и съ домочадцы и ихъ наказывати, и учити, и страхомъ спасати“. Здѣсь выясняются взаимныя отношенія

между главою семейства и его членами. Главное лицо въ семьѣ, разумѣется, мужъ, отецъ, хозяинъ дома. Не только слуги, дѣти, но и жена должна „творить все по его наказанію“. Подъ этимъ „наказаніемъ“ разумѣлось поученіе на добро, вразумленіе словомъ (иначе выговоръ) и, наконецъ, наказаніе въ собственномъ смыслѣ. „И увидать мужъ, что не порядливо у жены и слугъ, ино умѣлъ бы свою жену наказывати всякимъ разсужденіемъ и учити. Аще жена по тому наказанію и наученію не живетъ, ино достойтъ мужу жену свою наказывати и пользовати страхомъ наединѣ, и наказавъ пожаловати и примолвити, и любовію наказывати, и разсуждати, а мужу на жену не гнѣваться, ни женѣ на мужа: всегда жити въ любви и чистосердечіи. И слуги, и дѣти такожде, по винѣ смотря и по дѣлу, наказывати и раны возлагати, да наказавъ пожаловати. А только жены или сына, или дщери слово или наказаніе неиметь, не слушаетъ и не внимаеть, и не боится, и не творитъ того, какъ мужъ или отецъ, или мать учить, ино плетью постегать, по винѣ смотря, и побить не предъ людьми, наединѣ, поучити да примолвити и пожаловати, а никакоже не гнѣваться ни женѣ на мужа, ни мужу на жену. А только (если) велика вина и кручиновато дѣло и за великое и страшное ослушаніе и небреженіе, ино плеткою вѣжливенько побить, за руки держа, по винѣ смотря, да поучивъ примолвити, а гнѣвъ бы не былъ, а люди бы того не вѣдали и не слышали“ (гл. XXXVIII).—Идеальныя черты жены, по Домострою, выражаются въ слѣдующихъ ея качествахъ: „хвалится жена добрая, молчаливая, трудолюбивая и послушная—сказано въ Домостроѣ; такая жена вѣнецъ мужу своему, дороже камени многоцѣннаго; она удѣлъ боящихся Господа“ (гл. XX). Доброта и кротость жены проявляются въ полномъ подчиненіи ея своему мужу, трудолюбіе—въ заботахъ хозяйственныхъ. Какъ мужу принадлежитъ власть надъ всѣмъ домою, такъ дѣло жены распорядительность по дому и хозяйству. Съ ранняго утра и до вечера женщина всецѣло должна быть занята хозяйственными заботами. Эти заботы должны наполнять все ея существо: даже съ гостями и въ гостяхъ она должна думать и говорить только о хозяйствѣ. Вставши и помолвившись, хозяйка должна указать служанкамъ

дневную работу; всякое кушанье, мясное и рыбное, всякій при-спѣхъ, скоромный и постный, и всякое рукодѣлье она должна сама умѣть сдѣлать, чтобъ могла и служанку научить; если все знаетъ мужнимъ наказаніемъ и грозой и своимъ добрымъ разумомъ, это все будетъ споро и всего будетъ много. Сама хозяйка отнюдь никогда не была бѣ безъ дѣла: тогда и служанкамъ, смотря на нее, повадно дѣлать; мужъ ли придетъ, гостя ли придетъ—всегда бѣ за рукодѣльемъ сидѣла сама, то ей честь и слава и мужу похвала; никогда не должны слуги будить хозяйку, хозяйка должна будить слугъ (гл. XXIX). Съ слугами хозяйка не должна говорить пустыхъ рѣчей и пересмѣшныхъ; торговки, бездѣльныя жонки и волхвы чтобъ къ ней не приходили, потому что отъ нихъ много зла дѣлается. Всякій бы день жена у мужа спрашивалась и съ нимъ совѣтовалась о всякомъ обиходѣ; знаться должна только съ тѣмъ, съ кѣмъ мужъ велитъ; съ гостями бесѣдовать о рукодѣльѣ и домашнемъ устройствѣ; примѣчать, гдѣ увидать что хорошее; чего не знаетъ, спрашивать вѣжливо; кто что укажетъ—низко челомъ бить и, пришедши домой, все мужу сказать (гл. XXXIV). Съ такими добрыми женщинами пригоже сходиться, ни для ѣды, ни для питья, а для доброй славы и науки, внимать себѣ на пользу, а не пересмѣхать и никого не переговаривать; спросить о чемъ, про кого другіе—отвѣчать: „не знаю, ничего не слыхала и сама о ненадобномъ не спрашиваю, о княгиняхъ, боярыняхъ и сосѣдяхъ не пересужаю“. Отнюдь беречься отъ пьянаго питья; должна пить безхмельную брагу и квась, и дома, и въ людяхъ. „Необходимаго для возстановленія нравственныхъ силъ развлеченія, перемѣны занятія, перемѣны предмета для разговора нѣтъ и быть не должно, по общественнымъ условіямъ—говорить историкъ Соловьевъ. Домострой совершенно правъ, предписывая женщинамъ заниматься только хозяйствомъ и говорить только о хозяйствѣ, ибо другого приличнаго для нея занятія, другого приличнаго для нея разговора нѣтъ: если она не будетъ говорить о хозяйствѣ, то она будетъ пересмѣхать, переговаривать; дома она должна постоянно сидѣть за работою или распорядиться работами другихъ; развлеченія, какимъ она можетъ предаться—все это раз-

влеченія постыдныя, вредныя: пустые, пересмѣшныя разговоры съ слугами, съ торговками, жонками бездѣльными, волхвами. Мы не имѣемъ никакого права упрекать Домострой въ жестокости къ женщинѣ: у него нѣтъ приличныхъ, невинныхъ удовольствій, которыя бы онъ могъ предложить ей, и потому онъ принужденъ отказать ей во всякомъ удовольствіи, принужденъ требовать, чтобы она не имѣла минуты свободной, которая можетъ породить въ ней желаніе удовольствія, неприличнаго, что всего хуже, желаніе развеселить себя хмелемъ¹⁾. Могло быть и помимо хозяйства всегдашнее дѣло, которое слѣдовало поручить женщинѣ матери,—воспитаніе дѣтей; но воспитаніе въ тѣ времена не отличалось много *отъ питанія*²⁾ и было такъ несложно, что для него не требовалось ни особаго времени, ни особой заботы. Относительно обязанностей женщины-матери въ Домостроѣ кратко, въ общихъ выраженіяхъ, говорится, что она вмѣстѣ съ мужемъ должна научать дѣтей страху Божию и вѣжеству, что дочерей она должна учить рукодѣліямъ. Гораздо больше обращено вниманія въ Домостроѣ на тѣ обязанности матери, которыя соприкасаются съ областью хозяйства: подробно говорится о томъ, какъ мать со дня рожденія дочери должна собирать и копить ей приданое. „А у кого дочь родится, ино разсудны люди отъ всякаго приплода на дочь откладывають, на ея имя, или животинку растятъ съ приплодомъ, а отъ полотень и ширинокъ (платковъ), и убрусовъ (полотень), и рубашекъ по вся годы ей въ особый сундукъ кладутъ: и платье, и саженье, и монисто, и святость (образа), и суды оловянные и мѣдяные и деревянные прибавливати понемножку всегда, а не вдругъ: себѣ не въ досаду, а всего будетъ полно. Ино дочери растутъ, а страху Божию и вѣжеству учатся, а приданое съ ними вдругъ прибываетъ, и какъ замужъ сговорятъ, ино все готово... А по судьбамъ Божиимъ только та дочь преставится, ино ее надѣлкомъ поминаютъ; по ея душѣ сорокоустъ и милостыню изъ того даютъ“ (гл. XVI). Это приготовленіе приданаго было главною, во многихъ семьяхъ едва ли даже не исключительною, заботою при воспитаніи

1) Соловьевъ. Исторія Россіи. VII т. 248.

2) Порфирьевъ. Исторія Русск. Словесн. I ч. 552.

дочерей.—Въ основу воспитанія Домострой полагаетъ страхъ и наказаніе. „Казни сына своего отъ юности, сказано тамъ, и покоить ты на старость твою, и дасть красоту душѣ твоей. И не ослабляй, бія младенца; аще бо жезломъ біеши его, не умретъ, но здравѣе будетъ; ты бо бія его по тѣлу, душу его избавляешь отъ смерти. Любя же сына своего, учащай ему раны, да послѣ о немъ возвеселишься. Казни сына своего измлада, и порадуешься о немъ въ мужествѣ: и посреди злыхъ похвалишься и зависть примутъ враги твои. Воспитаи дѣтище съ прещеніемъ и обрѣщешь въ немъ покой и благословеніе“. Играть съ своимъ ребенкомъ, улыбаться ему, шутить съ нимъ—все это считается въ Домостроѣ непростительною со стороны отца слабостію: „Не смѣйся къ нему, игры твоя: въ малѣ бо ся ослабиши, въ велицѣ поболиши скорбѣя“ (гл. XVII). Добрыя качества юноши Домострой изображаетъ словами того же ученія Василія Великаго, какое приводитъ и пр. Іосифъ Волоколамскій въ своемъ „Просвѣтителѣ“. Юноша долженъ „душевную чистоту имѣти и безстрастіе тѣлесное, ступаніе кротко, гласъ умѣренъ, слово благочинно“ и т. д. ¹⁾—Слуги въ старину принадлежали также къ семейству и носили названіе „домочадцевъ“. Домострой предписываетъ господамъ заботиться о нихъ, какъ о своихъ чадахъ и присныхъ, имѣть попеченіе о спасеніи ихъ душъ и о матеріальномъ ихъ благосостояніи. „Господинъ или госпожа, сказано въ Домостроѣ, должны всегда дозировать слугъ и спрашивать ихъ о всякой нуждѣ, о пищѣ, питіи, одеждѣ, о всякой потребѣ, скудости, обидѣ и болѣзни, и Бога ради промышлять и имѣть попеченіе о нихъ отъ всей души, какъ о своихъ и присныхъ своихъ. Кто не радить и не болѣзнуетъ о нихъ, дасть Богу отвѣтъ, а кто съ любовію бережетъ и хранитъ ихъ, великую милость получить отъ Бога; ибо рабы и рабыни Богомъ созданы и намъ поручены отъ Бога на послугу, да печемся о нихъ. А держать у себя людей по силѣ, чтобы можно было удовлетворить ихъ пищею и одеждою; если же держать людей не по силѣ и не удовлетворять ихъ пищею и одеждою, то тѣмъ слугамъ, которые нерукодѣльны и

¹⁾ См. жур. „Вѣра и Разумъ“, 1896 г. № 23. 714—715.

не умѣютъ сами себѣ что промыслить, по неволѣ придется плакать, красть, лгать, пьянствовать и чинить всякое зло. Надобно людей не только кормить и одѣвать, но и въ страхѣ Божиемъ имѣть и въ добромъ наказаніи, чтобы спасти ихъ души. А въ работу ихъ не продавать, но добровольно ихъ отпускать и надѣлать, сколько можно. Старыхъ слугъ, которые не могутъ работать, также кормить и одѣвать за старую ихъ послугу* (гл. XXVII).

Третья часть Домостроя (30—63 гл.) содержитъ различные хозяйственные совѣты и имѣетъ такое заглавіе: „О домовнемъ строеніи: какъ наказъ имѣти къ женѣ и дѣтемъ и слугамъ, и како запасъ имѣти всякой хлѣбной и мясной, и рыбной, и овощной, и дворовой порядне“. Здѣсь можно найти самыя разнообразныя и подробныя замѣтки, правила и совѣты относительно экономіи и хозяйства, какъ, напримѣръ, кроить, шить и носить одежду; какъ строить дворъ, лавку, амбаръ; какъ разводить садъ и огородъ, какъ варить пиво, дѣлать годовые запасы всякой провизіи и имѣть дѣло съ торговыми людьми; какъ приготовить обѣды и пиры для гостей, какія варить кушанья въ постные и скоромные дни, какъ и когда подавать ихъ на столъ и т. п. Въ основѣ всѣхъ этихъ совѣтовъ лежитъ правило устраивать жизнь сообразно съ своимъ достаткомъ, при строгомъ соблюденіи возможной выгоды. Всѣ хозяйственные припасы слѣдуетъ покупать въ свое время и притомъ не по мелочамъ, а массою: „у рубля полтина сбудется (сбережется)“ (гл. XLI). Заготовленные запасы нужно сберегать, чтобы они не испортились или не были раскрадены. Заготавливать все необходимое для дома долженъ мужъ, сохранять—жена. „Руководясь благоразуміемъ народной пословицы, иногда себялюбивымъ—говорить Буслаевъ—Домострой учитъ, при соблюденіи экономіи, и гостя употчивать безъ убытка, и милостыню подать съ расчетомъ: что попортилось изъ годовыхъ запасовъ, то напередъ сѣдять или займы отдавать, или на милостыню неимущимъ. Изъ самаго гостепріимства Домострой учитъ извлекать барышъ... Эгоизмъ—порокъ общій всѣмъ временамъ. По крайней мѣрѣ, старина откровенно высказывала своекорыстные виды, и тѣмъ

самымъ обезоруживала ихъ злонамѣренность¹⁾. Богатымъ людямъ Домострой совѣтуетъ имѣть у себя своихъ мастеровъ, чтобы дома своими средствами готовить все необходимое для хозяйскаго обихода. Въ нѣкоторыхъ спискахъ Домострой прибавляется еще особое приложеніе, подъ названіемъ: „книги во весь годъ въ столъ яствы подавать“, въ которомъ составлено распредѣленіе кушаній, примѣнительно къ церковнымъ праздникамъ. Особое также встрѣчается иногда приложеніе: „нарядъ гостинный и нарядъ свадебный“, гдѣ излагаются правила, относящіяся къ приему гостей и свадебнымъ церемоніямъ.

Въ послѣдней, 64-й, главѣ Сильвестръ, подобно Мономаху, въ примѣръ своему сыну указываетъ на свою собственную жизнь. „Ты видѣлъ, сынъ мой, говоритъ онъ, какъ я жилъ въ этомъ житіи, во благословеніи и страхѣ Божіемъ, въ простотѣ сердца и церковномъ прилежаніи, всегда пользуясь Божественнымъ Писаніемъ; какъ, Божією милостію, я отъ всѣхъ былъ почитаемъ и всѣми любимъ, какъ всякому я старался угодить въ потребныхъ случаяхъ и рукодѣліемъ, и службою, и покорностію, а не гордынею, ни прекословіемъ. Не осуждалъ я никого, не осмѣивалъ, не укорялъ и ни съ кѣмъ не бранился; приходила отъ кого обида, терпѣлъ ради Бога и на себя вину полагалъ, и чрезъ то враги дѣлались друзьями.... Не пропускалъ я никогда церковнаго пѣнія отъ юности моей и до сего времени, развѣ только по немощи. Никогда не презрѣлъ ни нищаго, ни страннаго, ни печальнаго, развѣ только по невѣдѣнію: заключенныхъ въ темницы и больныхъ посѣщалъ, плѣнниковъ и должниковъ по силѣ выкупалъ, голодныхъ по силѣ кормилъ“. Далѣе слѣдуетъ замѣчательное указаніе на освобожденіе рабовъ. „Рабовъ своихъ всѣхъ освободилъ и надѣлилъ, и иныхъ выкупалъ изъ рабства и на свободу отпускалъ. И всѣ тѣ рабы наши свободны и добрыми домами живутъ, какъ видишь, и молятъ за насъ Бога, и всегда доброхотствуютъ намъ, а кто изъ нихъ забылъ насъ, да прости его Богъ... Видѣлъ ты, чадо—продолжаетъ Сильвестръ свое наставленіе—какъ многихъ сиротъ, рабовъ и убогихъ, мужскаго пола и женскаго,

1) Очерки Русской народной Словесности и Искусства. I т. 475 стр.

и въ Новгородѣ и здѣсь, въ Москвѣ, я вспоилъ и вскормилъ до совершеннаго возраста и научилъ, кто къ чему былъ способенъ; многихъ грамотъ—писать и пѣть, иныхъ иконному письму, иныхъ книжному рукодѣлю, однихъ серебряному мастерству, другихъ всякому рукодѣлю, а иныхъ научилъ всякой торговлѣ. А мать твоя многихъ дѣвицъ и вдовыхъ и убогихъ воспитала въ добромъ наказаніи, научила рукодѣлю и всякому домашнему обиходу, и, надѣливъ, замужь повыдала, и мужчинъ мы поженили у добрыхъ людей.... Никому ни въ чемъ я не глалъ, ни просрочивалъ, ни въ рукодѣли, ни въ торговлѣ; ни кабалы, ни записи на себя ни въ чемъ не давалъ. А видѣлъ ты самъ, какія великія сплетки со многими людьми были, и все то, далъ Богъ, безъ вражды кончилось. Самъ знаешь, что не богатствомъ жилъ я съ добрыми людьми, а правдою да ласкою, да любовію, а не гордостію и безо всякой лжи“. Эта глава прекрасно характеризуетъ личность самого автора. „Въ этомъ наставленіи—говоритъ историкъ Соловьевъ—въ этомъ указаніи на свой образъ мыслей и жизни Сильвестръ обнаруживается передъ нами вполне. Мы понимаемъ то впечатлѣніе, какое долженъ былъ производить на современниковъ подобный человѣкъ: благочестивый, трезвый, кроткій, щедрый, ласковый, услужливый, превосходный господинъ, любившій устранивать судьбу своихъ домочадцевъ, человѣкъ, съ которымъ каждому было пріятно и выгодно имѣть дѣло—вотъ Сильвестръ! Таковъ именно долженствовалъ быть этотъ человѣкъ: иначе мы не поймемъ его нравственнаго вліянія на молодого царя, не поймемъ того, какъ простой священникъ могъ собрать около себя остатки боярства“¹⁾.

Въ какомъ отношеніи стоитъ Домострой къ современной ему жизни русскаго общества: есть ли это точная копія, чисто историческая картина современныхъ нравовъ, приведенная въ известную систему, или это только идеальный образецъ, который не отражался въ самой жизни, къ которому составитель Домостроя хотѣлъ только привести общество своего времени²⁾?

¹⁾ Исторія Россіи. VII т. 242 стр.

²⁾ Своеобразный взглядъ на Домострой, какъ на тенденціозный трактатъ партійнаго характера, см. въ статьѣ А. А. Кизеветтера: „Основная тенденція древне-русскаго Домостроя“. Русск. Богатство. 1896 г. Январь.

Утверждать, что Домострой представляет только копию современнаго ему быта, что въ жизни строго выполнялись всѣ предписываемыя имъ правила, нѣтъ основанія: ни самъ Домострой, ни другіе русскіе литературные и историческіе памятники того времени, не говоря уже о свидѣтельствахъ иностранныхъ писателей, не подтверждаютъ такого взгляда. Въ Домостроѣ не рѣдко послѣ изложенія того или другаго правила или наставленія слѣдуютъ предостереженія и увѣщанія не дѣлать противнаго. При этомъ иногда съ большими подробностями изображаются разныя уклоненія отъ законовъ добропорядочнаго житія, такъ что нельзя не видѣть, что многія положительныя правила, на примѣръ, относительно поведенія за столомъ, трезвости, воздержанія отъ клеветъ и пересудовъ, зависти и мотовства—вызваны были именно отрицательными явленіями жизни. Эта обратная сторона жизни особенно рѣзко выразилась въ гл. XXIII и XXIV: „О неправедномъ житіи“. Такимъ образомъ Домострой не историческій рассказъ о томъ, какъ идетъ жизнь, а сборникъ наставленій и правилъ о томъ, какъ должно жить, и походить больше на дидактическую поэму, гдѣ главный элементъ не историческій, а дидактический ¹⁾. Но если нельзя признать Домострой точною копіей современнаго ему житія, то нельзя также считать его и чисто идеальнымъ образцомъ, не имѣвшимъ никакихъ основъ въ жизни, предносившимся только воображенію его составителя. Правда, большая часть правилъ Домостроя, особенно правила вѣры и благочестія, сложившіяся главнымъ образомъ подъ вліяніемъ памятниковъ церковной письменности, были выше общаго состоянія нравовъ того времени; но, несомнѣнно, во многихъ наставленіяхъ Домостроя отразились преданія, обычаи и примѣры самой жизни. Изображая идеалы добраго отца-хозяина, доброй матери-хозяйки, добраго мужа, доброй жены, добрыхъ дѣтей и слугъ, Домострой въ самыхъ наставленіяхъ своихъ принимаетъ иногда историческій тонъ и, предписывая тѣ или другія правила, прибавляетъ, что такъ водится у добрыхъ и разсудныхъ людей. Вы-

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Хр. Покровск. III ч. 92 стр.

раженія: „а у добрыхъ разсудныхъ людей... а богобоязливые люди... а домовитая добрая жена... а у доброй порядливой хозяйки“ и т. п., часто встрѣчающіяся въ Домостроѣ, показываютъ, что и сама жизнь, въ лицѣ лучшихъ людей, представляла примѣры, достойные подражанія. Поучая своего сына, Сильвестръ не обинуясь, ставитъ ему въ образецъ собственную жизнь: „видѣлъ еси, чадо, говоритъ онъ, како въ житіи семь жихомъ во всякомъ благоговѣніи и страхѣ Божіи и въ простотѣ сердца и церковномъ прилежаніи со страхомъ и Божественнымъ Писаніемъ пользуячися всегда“ (гл. LXIV).

Кромѣ преданій и обычаевъ, сложившихся издавна, въ течение всей древне-русской жизни, источниками при составленіи Домостроя служили, какъ сказано, преимущественно памятники церковной письменности. Не только основной взглядъ и мысли, которыя высказываетъ Домострой въ своихъ правилахъ, на даже самыя выраженія, въ которыхъ передаются эти правила, постоянно указываютъ на священные и богослужебные книги, житія святыхъ и сборники отеческихъ твореній—эти главные источники книжнаго образованія нашихъ предковъ. Вліяніе ихъ особенно замѣтно въ первыхъ 25 главахъ Домостроя. Наставленія о почитаніи родителей, о воспитаніи дѣтей, изображеніе доброй и умной жены хозяйки взяты изъ книгъ Священнаго Писанія: Притчей, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Есть также указанія на житія святыхъ (Отъ старчества. Гл. XXV). Но болѣе всего изъ произведеній церковной письменности оказали вліянія на Домострой сборники отеческихъ сочиненій. Наставленія Домостроя о хожденіи въ церковь и поведеніи во время церковной службы, о домашней молитвѣ, о почитаніи отца духовнаго, о воспитаніи дѣтей, о почитаніи родителей, о содержаніи слугъ, о воздержаніи отъ лихоимства, о трезвости и т. п. очень сходны, иногда въ самыхъ выраженіяхъ, съ поученіями „Златоуста“ и „Измарагда“¹⁾ („какъ въ церкви приходити съ вѣрою и молитися“, „како востати въ нощи молитися“, „о глаголющихъ въ церкви“, „како чтити пресвитера“, „како чтити дѣтемъ роди-

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. I ч. стр. 546.

тслей, „какѣ имѣти челядь,“ „о берущихъ много имѣнія и неправедномъ богатствѣ,“ „о воздержаніи отъ пьянства“ и т. д.). Кромѣ этихъ поученій, нужно отмѣтить также несомнѣнное вліяніе на Домострой Поученія Владиміра Мономаха: наставленія въ LXIV главѣ о домашней и церковной молитвѣ и гостепріимствѣ выражены почти словами этого Поученія. Наконецъ, для хозяйственнаго отдѣла Домострою могли служить источниками домашнія записи, или памяти, которыя издревле велись разумными домохозяевами и передавались отъ отцовъ дѣтямъ въ руководство для жизни, а также монастырскіе обиходники (напр. Сійскаго монастыря, Волоколамскаго, Кирилло-Бѣлозерскаго), гдѣ преподавались правила благочинія и вмѣстѣ съ тѣмъ приводились весьма обширныя росписи разныхъ кушаній ¹⁾.

Характеръ Домостроя чисто *практическій*: его правила и совѣты имѣютъ непосредственную цѣлю благоустройство жизни; въ области нравственной—указаны въ немъ опредѣленные добродѣтели, въ которыхъ должно выражаться праведное житіе, причемъ къ высшимъ, чисто духовнымъ побужденіямъ присоединены и практическія соображенія: добропорядочная жизнь награждается похвалою отъ людей, а неправедное житіе влечетъ за собою посмѣхъ, поношеніе и другія тяжелыя послѣдствія. Такъ, напримѣръ, воспитывать дѣтей въ страхѣ Божиемъ нужно потому, что дурныя, ненаказанныя (невоспитанныя) дѣти отъ Бога грѣхъ, а отъ людей укоръ и посмѣхъ, а дому тщета, а себѣ скорбь и убытокъ, а отъ людей продажа и сорамота“ (глав. XV и XVIII). Возставая противъ невоздержанія и пьянства, особенно на пирахъ, Домострой говоритъ: „не мози упиватися до пьянства и долго сидѣти; занеже во мнозѣмъ пьянствѣ и долзѣмъ сидѣніи бываетъ брань и свары и бой притчею и кровопролитіе; и ты, бывъ тутъ же, аще и не бранишия, ни дерещися, будеши въ той брани не послѣдній, но и предній, занеже долго сѣдиши и брани дожидаети. Аще ли упиешися до пьяна... и въ томъ во своемъ пьянствѣ и небреженіи платье на себѣ изгрядиши и колпакъ или шапку встеряешь; аще ли будетъ денегъ въ мошнѣ, или калитѣ,

¹⁾ А. Н. Пылявъ. Итоги стараго Московскаго царства. Вѣсти. Евр. 1894 г. Августъ. 798 стр.

то выймутъ. Видиши ли, каковъ срамъ и укоръ и тцета имѣнью во мнозѣ пьянствѣ“ (глав. XI). Еще рѣзче этотъ практическій или, лучше сказать, житейскій характеръ проявляется въ тѣхъ наставленіяхъ Домостроя, которыя касаются различныхъ житейскихъ отношеній. Здѣсь иногда видно полное приспособленіе къ обстоятельствамъ, къ требованіямъ людей и времени. Въ основу отношеній къ людямъ въ Домостроѣ поставлено слѣдующее общее правило: „со всѣми надобно вести себя такъ, чтобы не только не навлечь на себя ненависти, вражды, обиды и разныхъ непріятностей, но и заслужить у всѣхъ расположеніе и доброе мнѣніе о себѣ“. Такія отношенія достигаются обыкновенно всегдашнею уклончивостію и даже угодливостію другимъ. И Домострой прямо совѣтуетъ дѣлать угодное другимъ, хотя бы это было и не согласно съ правдою. „Аще людямъ твоимъ случится съ кѣмъ брань гдѣ-нибудь, и ты на своихъ брани; а кручиновато дѣло, то и ударь, хотя и правъ твой; тѣмъ брань утолиши, также убытокъ и вражда не будетъ“ (гл. LXIV). Для сохраненія добрыхъ отношеній къ другимъ, по Домострою, иногда полезно говорить и неправду: „разсудительный слуга, гдѣ слышалъ брань—миръ скажетъ, а гдѣ слышалъ вражду—любовь скажетъ, а гдѣ клянуть и лаютъ, и онъ похвалу и благодареніе повѣдаетъ; и отъ таковыхъ слугъ, промежъ добрыхъ людей, любовь сводится и миръ вѣчный“ (гл. XXXV). Лучшимъ же средствомъ къ пріобрѣтенію расположенія и добраго мнѣнія о себѣ другихъ было гостепрѣимство, которое Домострой считаетъ необходимымъ условіемъ при обращеніи со всѣми людьми. Во время пути онъ велитъ накормить даже хозяина, у котораго въ домѣ остановишься, и всѣхъ входящихъ къ нему (гл. LXIV). Домострой совѣтуетъ угостить, а иногда и подарить заѣзжаго купца, у котораго чтонибудь покупаешь (гл. XL). Сильно возставая противъ неумѣренности, Домострой въ то же время велитъ на пиру угощать гостей такъ, чтобы всѣ оставались довольны, и совѣтуетъ только хозяину въ это время назначать особаго *береженаго* человѣка „гостя пьянаго беречи, чтобы не истерялъ чего и не избился, и брань бы не была ни съ кѣмъ“ (гл. L). По обычаямъ гостепрѣимства нельзя было оставить безъ угощенія виномъ и молодыхъ женщинъ, которымъ однако

пить при всѣхъ что нибудь хмѣльное считалось неприличнымъ. Это затрудненіе Домострой совѣтуетъ обойти такимъ образомъ: „старой гостѣ подносить чару при всѣхъ: ей та чара не въ укоръ. Молодую гостю вызвать послѣ обѣда, будто на совѣтъ, да тутъ одной подносить чару съ поклономъ и почетомъ. А то все дѣлать въ утай, чтобы было безъ зазора и безъ укора отъ злыхъ людей“. Во всѣхъ этихъ совѣтахъ и наставленіяхъ явно проводится принципъ уклончивости, измѣнчивости и угодивости людямъ. Принципъ этотъ образовала и развила сама древне-русская жизнь съ укоренившимися въ ней неправедными обычаями, въ силу которыхъ человѣку приходилось, служа правдѣ, угождать въ то же время и неправдѣ, и такимъ образомъ служить двумъ господамъ ¹⁾). Такую двойственность въ нравственно-практической жизни русскаго общества особенно развило страшное время Іоанна Грознаго, когда вмѣсто закона вездѣ царилъ произволъ; когда нужно было постоянно беречься, чтобы не оскорбить чьего нибудь самолюбія, не возбудить чьей нибудь вражды и чрезъ то не подвергнуться клеветѣ и опалѣ. Но всетаки „смѣшеніе чистаго съ нечистымъ—скажемъ словами историка Соловьева—смѣшеніе правилъ мудрости небесной съ правилами мудрости житейской мало приносить и житейской пользы человѣку, что видно всего лучше изъ примѣра Сильвестра; онъ говорилъ сыну: „подражай мнѣ: смотри, какъ я отъ всѣхъ почитаемъ, всѣми любимъ, потому что всѣмъ уноровилъ“. Но подъ конецъ вышло, что не всѣмъ уноровилъ, ибо всѣмъ уноровить дѣло невозможное; истинная мудрость велитъ работать одному господину“ ²⁾).

Домострой въ нѣкоторыхъ рукописяхъ называется завѣщаніемъ отъ отца къ сыну, но въ сущности это есть завѣщаніе всего древне-русскаго человѣка своимъ потомкамъ. Какъ сборникъ вѣковыхъ преданій Русскаго народа, Домострой пережилъ даже такой рѣшительный переворотъ въ нашей исторіи, какъ переворотъ, произведенный въ XVIII вѣкѣ Петромъ Великимъ, и дошелъ до нашего времени, не въ рукописяхъ только, но въ самой жизни множества людей, которые живутъ еще до сихъ

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. I ч. 547—549 стр.

²⁾ Исторія Россіи. VII т. 244.

поръ по его правиламъ. Въ среднемъ и низшемъ сословіи, особенно въ мѣстахъ, удаленныхъ отъ столичныхъ центровъ, основной взглядъ на жизнь, складъ семейныхъ отношеній и даже самый внѣшній образъ жизни очень верѣдко проникнуты духомъ Домостроя. Еще во многихъ домахъ передніе углы комнатъ сверху до низу уставлены образами; во многихъ семьяхъ принимаются за дѣло не иначе, какъ сдѣлавъ нѣсколько поклоновъ предъ иконами; на столъ смотрятъ, какъ на предметъ священный, а на обѣдъ, какъ бы на обрядъ релігіозный, во время котораго говорить много и громко считается грѣхомъ. Домохозяйство во многихъ мѣстахъ тоже ведется по правиламъ Домостроя: тѣ же заготовленія впрокъ въ извѣстное время года хозяйственныхъ припасовъ, тѣ же кушанья скоромныя и постныя, то же празднованіе за обильной до излишества трапезой церковныхъ праздниковъ и знаменательныхъ дней въ жизни и та же скупость въ обыкновенное время. Да, Домострой еще господствуетъ, по словамъ профессора Порфирьева—въ жизни средняго и низшаго классовъ нашего общества, „хотя живутъ здѣсь, не справляясь съ нимъ, какъ съ книгою; не знаютъ можетъ быть даже имени его и никогда не слышали о его составителѣ; его правила суть преданія предковъ,—и вотъ причина его такой силы и живучести. Никто, конечно, не будетъ сожалѣть о томъ, что еще до сихъ поръ сохраняются начала нашей древней жизни, наша древняя набожность и древніе благочестивые обычаи, какъ основа нашей народности“¹⁾. Къ сожалѣнію, до сихъ поръ во многихъ мѣстахъ существуютъ также и тѣ недостатки въ пониманіи истиннаго христіанскаго благочестія, въ характерѣ воспитанія и складѣ семейной жизни, которые въ старину были естественнымъ послѣдствіемъ недостатка образованія и которымъ въ настоящее время пора бы уничтожиться.

Н. Протопоповъ.

(Продолженіе будетъ).

1) Истор. Хр. Покровскаго. III в. 104—105 стр.

ИЗЪ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ РУМЫНИИ.

(Окончаніе *)

Давно замѣчено, что неправда граничитъ съ безсердечіемъ и жестокостію, да и сама по себѣ составляетъ видъ безсердечія. Это особенно открывается тогда, когда неправда стремится замаскироваться, стараясь представить злое дѣяніе свое дѣломъ справедливымъ или законнымъ. Это же со всею ясностію открылось, какъ въ самомъ актѣ осужденія митрополита Генвадія, такъ и въ печальной судьбѣ, которой подвергся онъ послѣ осужденія, пока наконецъ православный румынскій народъ, совершенно неожиданно и для либераловъ, и для консерваторовъ, не возсталъ на защиту поправныхъ правъ митрополита.

Стурдзѣ не достаточно было лишить преосвященнаго Генвадія его высокихъ митрополичьихъ преимуществъ, его епископскаго достоинства и даже простого священническаго званія; онъ захотѣлъ еще представить его въ глазахъ народа тяжкимъ или опаснымъ преступникомъ, заслуживающимъ всей строгости наказаній. И вотъ президентъ министровъ, глава либеральной партіи въ Румыніи, не постыдился не только оклеветать митрополита, но и примѣнить къ нему суровыя мѣры, которыми такъ славились нѣкогда средневѣковые инквизиторы.

По требованію Стурдзы, 22 мая 1896 года, въ 8 часовъ вечера, префектъ полиціи, вмѣстѣ съ главнымъ прокуроромъ апелляціонной палаты и главнымъ прокуроромъ судебной палаты, въ сопровожденіи взвода жандармовъ, прибыли въ келіи

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 3, за 1897 г.

митрополита и потребовали, чтобы онъ немедленно оставилъ свое мѣстопробываніе въ столицѣ, и въ качествѣ простаго монаха отправился въ монастырь Кальдарушанъ въ сорока верстахъ отъ Букарешта. При этой унижительной и варварской сценѣ присутствовали два епископа: Гушскій и Аргешскій и много свѣтской знати, принадлежавшей, какъ къ консервативной, такъ и либеральной партіи. Не говоря уже о членахъ правительственной или либеральной партіи, при этой сценѣ присутствовалъ и Лазарь Катарджи, бывший глава консервативной партіи, королевскій намѣстникъ въ 1866 году и затѣмъ неоднократно президентъ министровъ въ Румыніи. Митрополитъ не былъ смущенъ или подавленъ этою грозною коалиціею. Онъ совершенно спокойно отвѣчалъ явившимся къ нему, что, будучи возведенъ въ свое достоинство королевскимъ декретомъ, онъ не можетъ отказаться отъ исполненія своихъ обязанностей, не имѣя новаго декрета, устраняющаго его отъ этихъ обязанностей. Тогда ему представили правительственное предписаніе и въ его покои ввели вооруженную силу. Что могъ значить самый энергичный протестъ митрополита предъ подобными аргументами насилія? Митрополитъ не протестовалъ больше; и вотъ, будучи окруженъ конными жандармами, онъ былъ отправленъ ночью, окольною дорогою, въ монастырь Кальдарушанъ, въ которомъ разставлены были жандармы для постоянного наблюденія за нимъ; и жандармы сопровождали его, даже когда онъ отправлялся въ церковь, на молитву. Ему не позволили взять съ собою ни какихъ вещей, ему не дали даже перемѣннаго бѣлья. Но и этого мало. Митрополитъ оставилъ въ помѣщеніяхъ своихъ въ Бухарестѣ многіе документы, письма, векселя, кареты, лошадей и пр. Лица, зная, что въ числѣ митрополичьихъ бумагъ существуетъ много документовъ весьма важныхъ и опасныхъ для его враговъ, испросили у правительства разрѣшеніе опечатать ихъ и произвести опись всего его частнаго имущества; точь въ точь какъ это дѣлается по смерти покойника или при банкротствѣ несостоятельнаго должника. Черезъ своихъ повѣренныхъ митрополитъ неоднократно протестовалъ противъ подобныхъ незаконныхъ дѣйствій, запрещенныхъ и румынскими за-

конами, но все было напрасно. Подъ предлогомъ печатанія или описи, взламывали его ящики, его денежные шкатулки, грабили его драгоценности, одѣяніе, бѣлье; и все, чѣмъ можно было завладѣть, или присвоили себѣ, или подмѣняли. Его лишили имущества, бумагъ, переписки, не представляя даже никакого предлога или мотива. Митрополита фактически лишили правъ состоянія, какъ преступника, его личность превратили въ ничто. Если бы факты, которые мы изложили и которые скорѣе представляются блѣдными, чѣмъ какими были въ дѣйствительности, происходили въ какомъ либо феодальномъ средневѣковомъ государствѣ, то и тогда они должны были вызывать всеобщее негодованіе и отвращеніе. И однакожь все это совершается въ наши дни, въ свободной и конституціонной Румыніи!...

Лишенный правительственной защиты, низверженный и ограниченный во всѣхъ правахъ своихъ, митрополитъ рѣшилъ наконецъ обратиться къ верховной, т. е., королевской власти, испрашивая правосудія и справедливости. Изъ своего заточенія онъ писалъ къ королю:

„Ваше Величество,

„Какъ Вамъ извѣстно, 22 мая, незаконно и безчеловѣчно я былъ сверженъ (аггаче́) съ моей кафедрѣ митрополита-примаса Румыніи,—съ святой кафедрѣ нашей христіанской православной церкви, съ усвоенными ей политическими правами. На эту кафедру я возведенъ былъ страною и утвержденъ Вашимъ Величествомъ.

„Несправедливый и антиканоническій судъ, заговоръ и скрытая рука, злоупотребляя добротою Вашего Величества, отняли у меня эти права, дарованныя страною и утвержденныя Вами, избранникомъ народа.

„Способъ, при посредствѣ котораго я былъ лишенъ этихъ правъ, безъ законной авторизаціи Вашего Величества, вопіетъ къ небу объ отмщеніи.

„Спокойно и терпѣливо, уповая на Бога, я ожидаю, что Ваше Величество окажетъ мнѣ справедливость.

„Теперь же, будучи лишенъ моихъ правъ митрополита-при-

маса, я прошу Ваше Величество приказать по своей добротѣ, чтобы въ мое распоряженіе отдали по крайней мѣрѣ одежду, въ которой я ежедневно нуждаюсь. Я просилъ этого по праву, и живымъ голосомъ, и письменно, но я не былъ услышанъ. Я ввергнутъ въ нищету, подобно преступнику, и ношу ту же самую рубашку, которую я имѣлъ на себѣ, когда меня исторгли изъ митрополичьяго жилища.

„Фактъ безпримѣрный въ нашей исторіи.

„Проданный моими братьями, подобно Иосифу, я нахожусь здѣсь, въ Кальдарушанскомъ монастырѣ, куда меня нашли нужнымъ заключить,—подъ стражею подобно величайшему злодѣю. Но будучи силенъ миромъ и спокойствіемъ моей совѣсти, я ожидаю, что скоро мои братья сознаютъ свою ошибку и что Ваше Величество окажете мнѣ справедливость, возвративши мнѣ мои права“.

Сдѣлалъ ли что нибудь король для облегченія участи пострадавшаго, остается неизвѣстнымъ. Но если посредничество главы государства и могло принести нѣкоторое облегченіе осужденному, то оно было незначительно и не могло цереступить границъ, опредѣляемыхъ для преступныхъ монаховъ, какимъ признали низверженнаго митрополита. Тайная рука, которая наносила удары митрополиту, позаботилась о томъ, чтобы лишить его и королевскаго великодушія. Дѣло въ томъ, что, по интригамъ Стурдзы, преосвященнаго Геннадія признали преступнымъ монахомъ и подвергли его всей строгости монашескихъ правилъ Кальдарушанскаго монастыря, ссыльнаго мѣста для мнимаго преступника. Конституціонный король и притомъ инославный, вмѣшиваясь во внутреннюю монашескую жизнь, конечно, не могъ вліять на монастырскіе порядки безъ униженія своей высокой власти.

Еще въ 1873 году румынскій Синодъ составилъ правила добраго поведенія для всѣхъ монаховъ и монахинь румынскихъ монастырей. Сущность этихъ правилъ вообще состоитъ въ отреченіи отъ своей воли и ежедневной исповѣди предъ духовникомъ. Сообразно съ этими правилами была составлена теперь и отослана настоятелю Кальдарушанскаго монастыря инструкция, по которой онъ долженъ былъ поручить монаха Ген-

надія Петреско опытному духовнику (старцу), чтобы тотъ слѣдилъ за его монастырскою жизнью.

„Если до сихъ поръ, предписывала инструкція, монахъ Геннадій забывалъ свое монашеское призваніе и былъ жертвою себялюбія, суетности и гордости, то вы должны исхитить его отъ этого заблужденія, въ которое онъ впалъ, и вразумить его, чтобы онъ не признавалъ унижительнымъ для себя монашеское состояніе, избранное имъ въ юности, какъ путь ко спасенію“. Сообразно съ этимъ монахъ Геннадій долженъ ежедневно присутствовать при всѣхъ монастырскихъ богослуженіяхъ и совершать всѣ монашескія духовныя упражненія.

„Обязавши монаха Геннадія, продолжаетъ инструкція, присутствовать при всѣхъ богослужебныхъ дѣйствіяхъ наравнѣ со всею братією, вы потребуете отъ него должнаго исполненія монашескихъ послушаній соотвѣтственно съ его личными силами, напоминая ему, что кто не подчиняется распоряженіямъ (conseils) своихъ настоятелей, тотъ подвергается наказанію по монастырскимъ правиламъ.

„Общежительная жизнь въ монастырѣ содержитъ въ себѣ главныя обязанности монашества. Поэтому, обязавши монаха Геннадія Петреско присутствовать въ церкви съ его братією и угѣшаться молитвами и ночными бдѣніями (veilles), вы распорядитесь, чтобы онъ всегда съ братією раздѣлялъ общую трапезу, необходимую для поддержанія тѣла, сообразно съ 21 правиломъ монастырской жизни: „Да будетъ трапеза общою для всѣхъ, безъ различія; исключеніе допускается только для больныхъ и для тѣхъ, которые подвергаются различнымъ послушаніямъ.

„Если же монахъ Геннадій, обладающій богатствомъ и одержимый любовію къ суетной славѣ, станетъ пренебрегать общою трапезою, то вы будете наблюдать за его помѣщеніемъ и заставите его строго соблюдать слѣдующія монастырскія правила:

Правило 22.—„Общественныя трапезы всегда должны быть подчинены правиламъ, установленнымъ святыми отцами, равно какъ и времена молитвъ, пѣснопѣній и чтеній, предписанныхъ монастырскимъ регламентомъ.

Правило 23.—„Пощенія, установленныя Церковію и заповѣданныя святыми отцами относительно монашеской жизни, должны быть строго соблюдаемы. Пища должна быть приготовляема однокачественная (*également*), сообразно съ правилами, установленными святыми отцами и церковнымъ регламентомъ.

Правило 24.—„Никому не позволительно, за исключеніемъ болѣзни и случаевъ, предусмотрѣнныхъ 21 правиломъ, брать блюдо съ общей трапезы и приносить его въ келію.

„Монахъ, освобождающій себя отъ исполненія этого долга, нарушаетъ 25-ое правило, которое говоритъ: „Всѣ монахи, помѣщающіеся въ монастырѣ, должны блюсти единеніе духа и любви между собою и единеніе во Іисусѣ Христѣ.

„Слѣдовательно, примѣняя ко всѣмъ монахамъ дисциплинарныя правила монашеской жизни, дабы всѣхъ привести къ единству духа и къ союзу любви, вы озаботитесь, чтобы никто не уклонялся отъ исполненія ихъ; а потому вы побудите и монаха Геннадія Петреско стараться, въ достохвальной борьбѣ съ увлекающимъ его искушеніемъ лѣности и пустыхъ мыслей, быть бдительнымъ, избѣгать дурныхъ сообществъ и нечестивыхъ (*infidèles*) совѣщаній; ибо 26-ое правило говоритъ: „Сходбища въ келіяхъ, пустые разговоры и всякаго рода безполезныя и вредныя для души развлеченія безусловно воспрещаются. Самымъ приятнымъ для монаха препровожденіемъ времени должны быть молитва, богослуженіе и послушаніе. Кто не испытываетъ духовнаго удовольствія во всемъ этомъ и ищетъ мірскихъ развлеченій, тотъ дурной монахъ.

„Никто также изъ монаховъ не долженъ ни словомъ, ни дѣломъ, ни своею жизнью отвращать отъ этихъ обязанностей своихъ братьевъ, живущихъ въ одномъ и томъ же монастырѣ.

„Надобно также, чтобы монастырское спокойствіе не было возмущаемо ни имъ, ни его друзьями, ни его знакомыми, ни даже его родственниками; такъ какъ по требованію монашеской жизни онъ отказался отъ нихъ для посвященія себя Богу.

„Вотъ почему вы потребуете безусловнаго исполненія этого отъ монаха Геннадія, и въ случаѣ надобности примете необходимыя мѣры, чтобы онъ не принималъ болѣе, какъ это было

до сихъ поръ, стороннихъ людей, не подчиняющихся закону Божию (*des infidèles étrangers a la loi de Dieu*); такъ какъ они заражены грѣхомъ (*fruit du péché*), дѣти злого духа и виновники возмущенія внѣ и внутри монастыря.

„Съ особенною силою предлагаемъ вамъ поступать такъ, чтобы монахъ Геннадій понялъ, что монашескія занятія, независимо отъ присутствія при богослуженіяхъ и совершенія молитвъ, предписанныхъ святыми отцами, могутъ состоять лишь въ чтеніи, въ сочиненіи, рукодѣліи и въ исполненіи приказаній монастырской власти.

„Слѣдовательно, если монахъ Геннадій будетъ упорствовать въ своемъ прежнемъ поведеніи, то онъ тяжко согрѣшитъ не только противъ монашескаго образа жизни, но и противъ духовнаго единенія и братской любви, отъ которыхъ онъ не долженъ уклоняться, дабы не уготовить себѣ болѣе тяжкаго жребія. Одна изъ первыхъ обязанностей монашеской жизни, отъ которой зависитъ исполненіе всѣхъ другихъ, состоитъ въ полномъ повиновеніи приказаніямъ настоятеля.

„Если же, къ нашему великому огорченію, вы увидите, что монахъ Геннадій Петреско не захочетъ соблюдать святыхъ правилъ, содержащихся въ вышеупомянутомъ нами регламентѣ, или потому, что онъ забылъ его вполне, или потому, что полагаетъ, будто монашеская жизнь можетъ быть подобна жизни свѣтской, или же наконецъ потому, что, провождая въ теченіе многихъ лѣтъ жизнь чуждую монашескаго житія,—теперь, когда низложеніе привело его къ жизни простого монаха ради покаянія въ его грѣхахъ, онъ думаетъ, что правила монашеской дисциплины совершенно не касаются его,—вы постоянно должны стараться и ежечасно и ежеминутно имѣть въ виду приучить его къ дѣламъ монашеской жизни всѣми средствами, предоставляемыми вамъ властію, святыми канонами, правами начальника монашескаго общежитія и дисциплинарными распоряженіями регламента, изъ котораго мы привели наиболѣе важныя правила.

„Вы все это доведете до свѣдѣнія монаха Геннадія Петреско, объяснивши ему, что святой Синодъ послалъ его въ тотъ святой монастырь, гдѣ онъ произнесъ свои обѣты. Здѣсь онъ наравнѣ со всѣми монахами обязанъ подчиняться монастырской

дисциплинѣ и не пренебрегать никакою монашескою обязанностию, дабы достигнуть спасенія своей души.

„Такимъ образомъ, когда по требованію монастырскаго правила или по вашему приказанію, поданъ будетъ призывъ къ церковному служенію или всякому другому дѣлу, монахъ Геннадій обязанъ, подобно остальной его братіи, отправиться на свое мѣсто и на опредѣленную работу; ибо: „кто захочетъ, безъ законной причины, говорить 85 правило регламента, освободить себя отъ подобныхъ занятій, тотъ подлежитъ наказанію, предусмотрѣнному правилами 58, 59, 60 и 61.

Этого требуетъ правило 58, которое говоритъ:

„При неисполненіи монастырскихъ правилъ, настоятель съ цѣлію исправить виновнаго брата, принимаетъ слѣдующія мѣры:

а) При первомъ поступкѣ онъ преподаетъ ему духовный совѣтъ или дѣлаетъ замѣчаніе на-единѣ, преимущественно тогда, когда проступокъ не сопровождается публичнымъ соблазномъ.

б) При повтореніи проступка, онъ дѣлаетъ публичное замѣчаніе въ монастырской столовой.

с) Если эта мѣра окажется неэффективной, дѣло переносится на рѣшеніе духовнаго совѣта.

Духовный же совѣтъ можетъ примѣнять слѣдующія мѣры:

д) Чтеніе молитвъ въ церкви, во время богослуженій.

е) Лишеніе порціи за столомъ, за исключеніемъ хлѣба, на одинъ день или на многіе дни.

ф) Удержаніе денегъ, предназначаемыхъ на одежду; деньги эти должны поступать въ монастырскую кассу.

г) Обязательство исполнять черныя работы.

h) Выселеніе на опредѣленное время въ монастырскую пустыню (скитъ), если таковая пустыня существуетъ. Если же подобной, принадлежащей монастырю, пустыни нѣтъ, то дѣло переносится на разсмотрѣніе епископа, который дѣлаетъ распоряженіе объ отсылкѣ виновнаго въ какую-либо другую пустыню.

Правило 59 говоритъ: „Всякій разъ, когда духовный совѣтъ примѣняетъ къ монаху какое-либо изъ выше упомянутыхъ наказаній, виновность монаха, равно какъ и примѣненное къ нему наказаніе должны быть внесены въ протоколъ, подписанный настоятелемъ и членами духовнаго совѣта; а въ то же время фактъ этотъ долженъ быть внесенъ въ книгу наказаній.

Правило 60 говоритъ: если же послѣ всѣхъ мѣръ и всѣхъ вышеупомянутыхъ наказаній не произойдетъ никакого исправленія, то настоятель созываетъ совѣтъ, вноситъ въ протоколъ всѣ поступки виновнаго, равно какъ и примѣненныя къ нему наказанія, которыя однако же не исправили его; затѣмъ доносить объ этомъ епархіальному епископу, который, смотря по важности проступковъ, опредѣляетъ или переводъ виновнаго въ другой монастырь, какъ къ послѣдней мѣрѣ исправленія, или непосредственно изгоняетъ изъ монашескаго общества.

Правило 61 говоритъ: „Въ случаѣ изгнанія, осужденному запрещается носить монашескую одежду; объ этомъ доводится до свѣдѣнія правительства и печатается въ „Правительственномъ Вѣстникѣ“ (Moniteur Officiel) во всеобщую извѣстность.

„А чтобы облегчить монаху Геннадію Петреско исполненіе правилъ монашеской дисциплины, вы теперь же, безъ замедленія, назначьте ему частную келію, дабы онъ, подобно остальной братіи, имѣлъ собственное помѣщеніе, гдѣ могъ бы въ тишинѣ и уединеніи совершать свои молитвы и чтенія, предписанныя для живущихъ въ келіяхъ,—занятія, которыхъ онъ, какъ вамъ извѣстно, не можетъ исполнять въ теперешнемъ своемъ помѣщеніи,—домѣ настоятеля,—гдѣ ежедневно разбираются монастырскія дѣла и гдѣ, слѣдовательно, монахъ Геннадій никакимъ образомъ и ни подъ какимъ предлогомъ не долженъ оставаться. Что же касается гостей и вѣрующихъ, посѣщающихъ эти мѣста, то вы будете принимать ихъ и поступать съ ними согласно съ монастырскими правилами (89 и 90).

„Взамѣнъ этого, всѣ эти гости и вѣрующіе должны пребывать въ этихъ мѣстахъ благочестиво, не позволять себѣ дѣйствій постыдныхъ или безпорядочныхъ; ибо все это позоритъ это святое убѣжище и возмущаетъ монашеское спокойствіе. Поэтому вы позаботитесь, чтобы всѣ эти гости и вѣрующіе, кто бы они ни были, строго сообразовались съ слѣдующими монастырскими предписаніями:

Правило 91.—Каждый гость или вѣрующій, посѣщающій монастырь, долженъ быть принимаемъ завѣдывающимъ братомъ со всякою учтивостію. Въ случаѣ, если бы въ монастырской гостинницѣ не оказалось помѣщенія, то онъ долженъ увѣдо-

мить объ этомъ настоятеля (или настоятельницу), который и укажетъ мѣсто, гдѣ гость долженъ быть принятъ.

„Гостямъ не позволительно останавливаться въ какихъ либо иныхъ монастырскихъ помѣщеніяхъ, кромѣ указанныхъ настоятелемъ или настоятельницею.

„Гости, желающіе посѣтить монастырь или одну какую-либо келію, всегда должны быть сопровождаемы завѣдывающимъ или какою-либо почтенною личностію, избираемою среди монаховъ и назначаемою настоятелемъ или настоятельницею. При подобныхъ же условіяхъ и монахи должны посѣщать гостей въ ихъ помѣщеніяхъ.

„Никому не позволительно нарушать порядокъ и монастырскій миръ поступками, запрещенными монашескими правилами.

„Правило 93 говоритъ: „Если посѣтитель нарушитъ эти правила, то завѣдующій сдѣлаетъ ему замѣчаніе; если же гость не послушаетъ его, онъ доведетъ объ этомъ до свѣдѣнія настоятеля, который съ своей стороны призоветъ гостя къ порядку.

„Въ случаѣ надобности настоятель обратится къ гражданской власти, чтобы сохранить монастырскій порядокъ.

„Правило 94 говоритъ: „Гость не можетъ требовать въ монастырѣ гостепрѣимства болѣе трехъ дней.

„Для достиженія цѣли, преслѣдуемой монастырскими порядками, вы распорядитесь также, чтобы съ одной стороны это приказаніе было напечатано и вывѣшено въ монастырѣ, а именно: предъ покоями настоятеля, при входѣ въ монастырь и въ столовую, дабы чтеніе этого распоряженія вразумляло братію, какъ надобно держать себя; вы будете наконецъ бдительно и неукоснительно слѣдить за исполненіемъ всего этого и пр., и пр.“.

Безъ сомнѣнія, сами по себѣ всѣ эти правила и распоряженія безукоризненны; но они не приложимы къ низложенному митрополиту уже потому одному, что не доказаны усвоенныя ему преступленія. Во всякомъ случаѣ ясно, что инструкция, подъ предлогомъ общаго монашескаго поведенія, преимущественно имѣетъ въ виду митрополита Геннадія, за которымъ хочеть установить самый строгій надзоръ; такъ чтобы каждая минута его жизни, всѣ лица, посѣщающія его, ихъ интимная бесѣда,—все было извѣстно настоятелю или постановленнымъ

отъ него довѣренными наблюдателямъ; инструкція требуетъ даже ежедневной исповѣди отъ низложеннаго митрополита, желая проникнуть во внутренній мѣръ его мыслей.

Строгий монашескій режимъ, которому подвергли теперь осужденнаго митрополита, не только не унизилъ его въ глазахъ народа, но еще способствовалъ къ усиленію и пробужденію сожалѣнія и состраданія къ нему. Чѣмъ болѣе прибѣгали къ строгостямъ въ отношеніи къ осужденному, тѣмъ сильнѣе развивалось общенародное негодованіе противъ явной несправедливости и тѣмъ глубже оскорблялось религиозное чувство православныхъ румынъ. Именно теперь со стороны народа стали появляться протесты, заявленія, адреса и демонстративныя паломничества въ Кальдарушанскій монастырь съ цѣлю выразить свое сочувствіе осужденному или заявить порицаніе правительству. Изъ этихъ протестовъ и заявленій укажемъ преимущественно на два, какъ наиболѣе характеризующіе религиозное настроеніе православныхъ румынъ, и ихъ взглядъ на верховныхъ представителей власти, какъ свѣтской, такъ и духовной.

Еще въ началѣ этого дѣла, когда представители „народо-властія“, стоявшіе у кормила правленія, подготавливали общественное мнѣніе къ низложенію митрополита,—богатые собственники, землевладѣльцы, купцы и промышленники, за подписью нѣсколькихъ тысячъ лицъ, подали правительству слѣдующій протестъ. Установивши свой взглядъ на свободу румынскаго народа, они говорятъ далѣе: „Печать, пользующаяся наиболѣе безусловною свободою, есть великій и могущественный проповѣдникъ совершенной цивилизаціи, поскольку печать распространяетъ истину, воодушевляясь вѣчными евангельскими началами, коихъ хранительницею есть Церковь.

Не безъ печали и скорби мы видимъ однако же, что съ нѣкотораго времени извѣстныя гозеты почти ежедневно извращаютъ свою роль, наполняя свои столбцы самыми безчестными клеветами, обыкновенно появляющимися подъ наружнымъ видомъ истины.

Эти газеты не довольствовались тѣмъ, что въ теченіе долгаго времени издѣвались (bafouer) надъ нашимъ возлюбленнымъ

королемъ Карломъ I; теперь равнымъ образомъ безславятъ религію, презирая духовенство и преимущественно митрополита Геннадія, котораго они не болѣе ни менѣе—поставляютъ въ рядъ обыкновенныхъ преступниковъ.

„Да будетъ стыдно, втройнѣ стыдно, тому роду печати, которая простираетъ своеволие и дерзость до безславія самаго честнаго, самаго благочестиваго и самаго возлюбленнаго епископа, котораго Церковь когда либо имѣла и котораго надія за его добродѣтели возвела въ достоинство архипастыря христіанской православной Церкви.

„Присполненные негодованія и преимущественно за то, что всѣ клеветы, направленныя противъ нашего возлюбленнаго архипастыря, оказываются ничтожными, мы нижеподписавшіеся собственники, купцы и промышленники столицы со всею нашею энергіею протестуемъ противъ этихъ газетъ, злоупотребляющихъ свободою печати, дѣлая изъ права, дарованнаго ей конституціею страны, низкое орудіе спекуляціи при посредствѣ безчестныхъ клеветъ.

„Въ то же время мы просимъ святѣйшаго отца Геннадія, примаса Румыніи, румына чистой крови, вознесеннаго изъ нѣдръ народа на высочайшую степень церковной іерархіи, относиться съ апостольскимъ равнодушіемъ ко всѣмъ этимъ смущеніямъ, проистекающимъ изъ зависти, и продолжать идти путемъ Господнимъ, какъ подобаешь доброму пастырю румынскаго народа.

„Премудрый Сирахъ сказалъ: „если хочешь служить Богу, приготовь твое дѣло и твою душу противъ діавольскихъ стрѣлъ“.

„Поэтому, святѣйшій отецъ, во все то время, когда вы будете ратовать за безопасность Церкви и за наученіе народа согласно наставленію Спасителя, сыны тьмы не перестанутъ возмущать вашу душу, чтобы затруднить ваши благодѣянія.

„Оставайтесь же, святѣйшій отецъ, непоколебимымъ, подобно мудрому и мужественному вождю (capitaine) предъ лицомъ врага; ибо христіанскій народъ столицы, семь епархій святой митрополіи, равно какъ и весь народъ создадутъ вокругъ достойнаго пастыря православной Церкви живую стѣну, которая не разрушится.

„Православная Церковь и примасть составляютъ для насъ нераздѣльное единство.

„Церковь наша должна обладать достоинствомъ и непотемняемымъ блескомъ.

„Мы же признаемъ врагами Церкви и народа тѣхъ, которые будутъ имѣть настолькоъ дерзости, чтобы продолжать нападки на нашего добраго архипастыря.

„Мы именно знаемъ, что онъ архипастырь честный, справедливый, благочестивый, любвеобильный, достойный занимаемого мѣста; и надобно, чтобы онъ жилъ многіе годы, не будучи оскорбляемъ никѣмъ, дабы въ тишинѣ могъ исполнить свое высокое призваніе.

„Таково наше желаніе“.

Замѣчательно, что подъ этимъ многочисленнымъ протестомъ существуютъ подписи не только консерваторовъ, но и либераловъ. По нашему мнѣнію, это обстоятельство всего яснѣе доказываетъ, какъ неестественно и какъ непримѣнимо къ православнымъ народностямъ искусственное дѣленіе народовъ-правителей на двѣ категоріи: консерваторовъ и либераловъ. Конечно, можно держаться тѣхъ или другихъ убѣжденій, но въ дѣлахъ патріотическихъ или, такъ сказать, общенациональныхъ, это дѣленіе не имѣетъ смысла. Особенно оно не примѣнимо къ религіозной жизни православныхъ народовъ, потому что православному народу, вопреки его историческимъ преданіямъ, нельзя навязывать своихъ убѣжденій, хотя бы они въ то или другое время и могли представляться нѣкоторымъ личностямъ болѣе истинными и болѣе совершенными. Но что сказать, если къ этимъ возрѣніямъ примѣшиваются партійныя цѣли или партійная интрига?... Справедливо поэтому многіе румыны утверждали, что высшій духовный санъ и званіе іерарха Православной Церкви нельзя приравнивать къ министерскимъ портфелямъ, раздаваемымъ политическимъ приверженцамъ той или другой правительственной партіи. Между тѣмъ, къ соблазну благочестиваго румынскаго населенія, министерство Стурдзы задумало воспользоваться властію митрополита въ интересахъ своей партіи, и встрѣтивши мужественный отпоръ, посмотрѣло на эту власть, какъ на простую политическую

комбинацію, выгодную или невыгодную для данного момента. Въ этомъ состояла глубокая ошибка министерства Стурдзы.

Но еще замѣчательнѣе протестъ, поданный преосвященному Геннадію румынскими дамами въ формѣ почтительнаго письма и затѣмъ напечатанный въ румынскихъ газетахъ. Дамы писали:

„Святѣйшій Отецъ!

„Христіанскія души нашей святой Церкви, отъ вѣковъ достохвальныя, проникнуты глубокою скорбію въ виду святотатственнаго и безпримѣрнаго въ исторіи Церкви и народности румынской осужденія, коего вы сдѣлались жертвою.

„Не имѣя возможности доставить утѣшенія священной главѣ нашей Церкви, напоенной немилосердою горечью человѣческихъ страстей, мы васъ просимъ, святѣйшій отецъ, принять отъ насъ признательность, предназначенную облегчить вашу скорбь, какъ свидѣтельство нашего глубокаго уваженія и нашей духовной любви“.

Адресъ этотъ подписанъ многочисленными дамами Букарешта, Яссы и другихъ румынскихъ городовъ. Замѣчательно, что въ числѣ подписавшихся существуютъ подписи многихъ аристократическихъ дамъ, родственницъ какъ либеральныхъ, такъ и консервативныхъ членовъ румынскаго парламента, и даже существуетъ подпись родной тетки Стурдзы. Но и этого мало. Одновременно съ этимъ лига румынскихъ женщинъ сдѣлала слѣдующее постановленіе:

„Посредствомъ незаконнаго осужденія, жертвою котораго сдѣлался нашъ святѣйшій пастыръ Геннадій, большинство членовъ св. Синода впали въ самое низкое увлеченіе человѣческихъ страстей; а нѣкоторые прелаты даже продали своего благодѣтеля и своего священнаго господина за чечевичную похлебку!...

„А такъ какъ истинновѣрующіе, сообразно съ ученіемъ Спасителя нашего Иисуса Христа и сообразно съ постановленіями святыхъ апостоловъ и святыхъ соборныхъ отцевъ, отъ вѣковъ учредившихъ нашу святую православную Церковь, въ своихъ святыхъ выраженіяхъ предоставили намъ право высказываться о достоинствѣ прелатовъ, безъ чего эти послѣдніе не могутъ исполнять обязанностей въ Церкви Спасителя.

И такъ какъ большинство членовъ Синода, своимъ страстнымъ, интриганскимъ и революціоннымъ образомъ дѣйствій, со всѣхъ точекъ зрѣнія оскверняющимъ ихъ святое призваніе, сдѣлались недостойными нашего святаго и древлеотеческаго вѣрованія; то

„Всѣдствіе всего этого, мы дѣлаемъ извѣстнымъ всѣмъ истинно вѣрующимъ христіанамъ, чтобы они не участвовали болѣе во всѣхъ церковныхъ священнодѣйствіяхъ, какъ-то: бракахъ, крещеніяхъ, погребеніяхъ, парастасахъ и всѣхъ богослужебныхъ дѣйствіяхъ, совершаемыхъ митрополитомъ Іосифомъ Молдавскимъ; епископами: Сильвестромъ Гушскимъ, Іеронимомъ Романскимъ, Пареніемъ Нижне-Дунайскимъ, Діонисіемъ Бузевскимъ, Герасимомъ Аргепскимъ, Геннадіемъ Нуль-Северинскимъ; а также викарными епископами (in partibus): Іоанникіемъ Флоръ-Бакананульскимъ, Калистратомъ Барладеанскимъ, Пименомъ Питептинскимъ, Афанасіемъ Краіовскимъ и Мелетіемъ Краіовскимъ, *лже*-викаріемъ митрополита Букарештскаго.

Мы увѣщаемъ христіанъ не призывать этихъ прелатовъ для совершенія церковныхъ священнодѣйствій и держаться отъ нихъ вдали, предоставивъ ихъ правосудію Божию, какъ людей, которые по своему преступному поведенію, изъ-за недостойной и временной цѣли, запятнали нашу святую національную церковь и ввергли въ глубокое смущеніе и въ великую скорбь души истинно вѣрующихъ.

Подпись: „Комитетъ православныхъ румынскихъ дамъ въ Букарештѣ“.

На ряду съ этими коллективными протестантами мы должны еще упомянуть о митингахъ или народныхъ сходкахъ, на которыхъ ораторствовали многіе талантливые люди. Сходки происходили во многихъ румынскихъ городахъ. Конечно, сходки эти были въ рукахъ консервативныхъ ораторовъ орудіемъ для борьбы съ либеральнымъ правительствомъ. Это обычный приемъ взаимной борьбы политическихъ партій въ конституціонныхъ государствахъ. Но эти же сходки выяснили интригу, направленную противъ митрополита Геннадія, и представили его дѣло въ залежащемъ свѣтѣ. И вотъ именно одновременно съ этими сход-

ками, или непосредственно за ними начинается паломничество румынъ въ Кальдарушанскій монастырь, къ осужденному митрополиту, какъ къ мученику за народныя начала жизни и защитнику православной румынской церкви. Особенно сильное впечатлѣніе произвело паломничество Букарештскихъ жителей отъ 23-го іюня 1896 г. Правительство старалось остановить его; но принуждено было уступить народному желанію, не смѣя запретить дѣла, имѣвшаго религіозный характеръ.

Что же дѣлалъ Стурдза вмѣстѣ съ своими единомышленниками въ виду совершавшихся фактовъ? Онъ не могъ конечно дать другого направленія теченію дѣла, но онъ не хотѣлъ и отступить, или сознаться въ своей несправедливости, не отрекаясь отъ власти, которою злоупотребилъ. Ему надобно было или сознать свою вину и вмѣстѣ съ этимъ передать политическую власть въ руки консервативной партіи, или попытаться во чтобы то ни стало доказать правильность своихъ дѣйствій и виновность низложеннаго митрополита. И онъ рѣшился на послѣднюю мѣру. Онъ соглашался съ тѣмъ, что въ процессѣ митрополита допущена была нѣкоторая каноническая или юридическая неточность нъ формальномъ отношеніи; но онъ старался доказать, что, не смотря на эту неточность, румынская церковь должна радоваться, освободившись отъ іерарха недобросовѣстнаго, преступнаго и позорившаго ее своимъ поведеніемъ. Открылось небывалое зрѣлище въ судебныхъ лѣтописяхъ. Министръ-президентъ рѣшается доказывать преступность уже низложеннаго и осужденнаго митрополита!... На какомъ же основаніи?

Еще въ началѣ возведенія преосвященнаго Геннадія на митрополищю кафедрѣ, въ газетахъ появилось слѣдующіе извѣстіе. Въ пенитенціальной тюрьмѣ въ Сланикѣ, въ древней Созійской обители, перестроенной въ тюрьму, чѣмъ и объясняется присутствіе въ ней настоятеля и нѣсколькихъ монаховъ,—содержался преступникъ, по имени Маргаритеско, который вмѣстѣ съ смотрителемъ тюрьмы (*greffier comptable de la prison*) Загонеско рѣшились эксплуатировать священника Георгеско и доктора Бецеско. Съ этою цѣлію Маргаритеско доставилъ священнику Георгеско письмо, будто бы написанное тогда еще занимавшимъ кафедрѣ митрополитомъ, въ каковомъ письмѣ митрополитъ проситъ его войти въ сношеніе съ Маргаритеско, пред-

ложить ему большую сумму денегъ и достать у него какіе то документы, будто бы весьма компрометирующіе митрополита.

Кто хотя немного знакомъ съ тюремными порядками, тотъ, конечно, долженъ знать, что содержимый въ тюрьмѣ преступникъ не можетъ писать писемъ къ кому бы то ни было безъ контроля смотрителя. Такимъ образомъ, это письмо, составленное Маргаритеско, не могло быть доставлено въ Букарештъ и оттуда въ Сланикъ, безъ содѣйствія Загонеско.

Священникъ Георгеско, получивши это подложное письмо, вошелъ въ переговоры съ Маргаритеско, который началъ съ того, что потребовалъ денегъ. Въ то же время преступникъ захотѣлъ однимъ выстрѣломъ убить двѣ дичи; онъ сообщилъ доктору Бецеско, что священникъ Георгеско получилъ отъ митрополита письмо съ вышеуказаннымъ содержаніемъ и успѣлъ увѣрить доктора, что митрополитъ дѣйствительно былъ авторомъ подобнаго письма къ священнику.

Докторъ Бецеско, будучи знакомъ съ преосвященнымъ Геннадіемъ еще въ то время, когда послѣдній былъ епископомъ Аргешскимъ, рѣшился оказать митрополиту услугу; но, будучи человѣкомъ осторожнымъ, захотѣлъ непосредственно узнать отъ самого митрополита, дѣйствительно ли существуютъ подобные документы о Маргаритеско. Съ этою цѣлю онъ отправился въ Бухарештъ и тамъ, конечно, узналъ лишь то, что ничего подобнаго нѣтъ.

Въ то же время и священникъ Георгеско, видя, что преступникъ постоянно требуетъ у него четыре или пять тысячъ франковъ за доставленіе этихъ документовъ, съ своей стороны отправился на свиданіе съ митрополитомъ и къ удивленію своему услышалъ отъ него дружескій совѣтъ заниматься своимъ дѣломъ и не вѣрить ложнымъ вымысламъ.

Таковы были первоначальныя газетныя извѣстія о какихъ то документахъ, будто бы хранящихся у преступника, и будто бы компрометирующихъ митрополита. Мошенническая продѣлка преступника была ясна для всѣхъ, и на нее не обратили никакого вниманія. Подобныя же извѣстія были помѣщены отъ 27 іюля 1894 года и въ органѣ Стурдзы: *Vointa Nationala*. Этихъ мошенническихъ фактомъ, давно забытымъ, захотѣлъ воспользоваться теперь Стурдза, чтобы доказать преступность митрополита и правоту своихъ отношеній къ нему.

И вотъ, не смотря на совершившееся уже изложеніе и заточеніе митрополита, къ удивленію всѣхъ, въ правительственныхъ органахъ стали появляться статьи, усиливавшіяся доказать документально присвоеніе митрополитомъ церковныхъ или общественныхъ денегъ и даже сношеніе его съ завѣдомымъ убійцею. Особенно важно было послѣднее обвиненіе.

Въ печатномъ органѣ перваго министра одновременно опубликованы были два письма, въ которыхъ будто бы митрополитъ еще въ 1893 году просилъ настоятеля Созійскаго монастыря, гдѣ убійца несъ наказаніе, быть посредникомъ между нимъ и убійцею и добыть отъ него какіе то, компрометирующие митрополита документы. Два мнимыя письма дополнены были разъясненіями настоятеля Созійскаго монастыря. Въ разъясненіяхъ излагалась фантастическая исторія о какихъ то таинственныхъ женщинахъ, имена которыхъ не были однако же обнародованы; разъясненіе не объясняло также и того, почему митрополиту не были возвращены компрометирующие его документы. Остается также неизвѣстнымъ и содержаніе компрометирующихъ документовъ. Существуютъ только намеки, будто этими документами подтверждается участіе митрополита въ преступленіяхъ убійцы, совершенныхъ имъ лѣтъ 10—20 тому назадъ. Что же касается разъясненій настоятеля Созійскаго монастыря, то достаточно сказать, что этотъ монахъ въ іерархическомъ отношеніи находился въ зависимости отъ епископа Рымникскаго, перваго и самаго сильнаго врага митрополита Геннадія. Уже это одно обстоятельство разъясняетъ все.

Поэтому друзья митрополита, даже не разслѣдывая дѣла, объявили упомянутыя письма подложными и потребовали обнародованія ихъ подлинниковъ. Правительство этого не сдѣлало, да и не могло сдѣлать. Это еще больше возмутило друзей митрополита и увѣрило ихъ въ подложности писемъ и лживости настоятельскихъ разъясненій. Въ самомъ дѣлѣ, представляется страннымъ и необъяснимымъ, какимъ образомъ митрополитъ, знавшій въ теченіи 10—20 лѣтъ о существованіи компрометирующихъ его документовъ, могъ оставлять ихъ въ рукахъ убійцы; и только въ 1893 году, ставши митрополитомъ, признаеть нужнымъ добыть ихъ и для этого посылаетъ по почтѣ письмо къ какому то неизвѣстному ему монаху, дѣлая такимъ

образомъ третье лицо повѣреннымъ своей тайны? На страницахъ исторіи можно встрѣчаться со всякаго рода жестокостями и несправедливостями; но кажется, это еще первый случай, когда правительство при помощи подложныхъ писемъ и ложныхъ документовъ старается покончить съ своимъ противникомъ, уже осужденнымъ, низложеннымъ и несправедливо наказаннымъ. Не удивительно послѣ этого, если одинъ изъ членовъ дипломатическаго румынскаго корпуса, во время разъясненія этого дѣла сказалъ: „если доказано будетъ, что письма, опубликованныя правительствомъ, подложны; то мнѣ остается только сложить свои пожитки и бѣжать отсюда; потому что въ странѣ, гдѣ возможны подобныя дѣла, нѣтъ больше личной безопасности“.

И однако же было доказано, что письма были подложными. Друзья митрополита потребовали наконецъ, чтобы допросили убійцу, того самаго, который зналъ о существованіи этихъ документовъ у какой-то таинственной женщины, въ траурѣ, извѣстной затѣмъ двумъ другимъ женщинамъ, уже не столь таинственнымъ. Съ этою цѣлю призываютъ въ Букарешть самаго преступника; и чтобы заставить его рассказать все, ему обѣщаютъ помилованіе въ будущемъ; но несчастный преступникъ не могъ ничего раскрыть, потому что не зналъ ничего, да ничего и не было.

Вызываютъ также въ Букарешть медика—монаха, который жилъ при пресвященномъ Геннадіи, когда тотъ управлялъ Аргешскою епархіею, и который будто бы былъ главнымъ посредникомъ въ переговорахъ съ преступникомъ по дѣлу о приобрѣтеніи компрометирующихъ митрополита документовъ. Прежде всего, ему предлагаютъ очень хитрые вопросы и затѣмъ угрожаютъ тяжкимъ наказаніемъ, чтобы заставить его рассказать все, что онъ знаетъ по этому дѣлу. Честный монахъ всегда отвѣчалъ одно и то же: „пусть меня убьютъ, но я не стану клеветать на митрополита“. Отъ него узнаютъ только, что, живя въ Аргешѣ, онъ бесплатно лечилъ поселянъ, которыхъ тоже совершенно бесплатно снабжалъ лекарствами бывший Аргешскій епископъ, митрополитъ Геннадій. Послѣ восьмидневнаго инквизиторскаго допроса его наконецъ объявляютъ свободнымъ. Таковъ былъ конецъ всего этого позорнаго

дѣла. Но еще позорнѣе, или даже комичнѣе, окончилось дѣло о мнимомъ присвоеніи бывшимъ митрополитомъ церковныхъ вещей и денегъ. Были разосланы по монастырямъ официальные запросы, съ требованіемъ назвать всѣ церковныя вещи или деньги, увезенныя или присвоенныя преосвященнымъ Геннадіемъ. Но всѣ эти запросы, равно какъ и многіе другіе, не привели ни къ чему. Было лишь доказано, что преосвященный продалъ когда-то одному монастырю свой фотографическій портретъ дороже его предполагаемой стоимости!... Таковъ былъ единственный результатъ этого единственнаго въ своемъ родѣ разслѣдованія, которое вели ревностные судьи, приверженцы Стурдзы. Впрочемъ, достигнуть былъ и еще одинъ результатъ: для всѣхъ сдѣлалось яснымъ, что правительство Стурдзы не постыдилось фабриковать ложные документы съ цѣлю обезчестить человѣка высокоуважаемаго и невинно подвергнутаго уже тяжкому наказанію.

Легко понять, какъ все это должно было подѣйствовать на православныхъ румынъ, особенно, когда газеты и народные ораторы постарались представить все это дѣло въ надлежащемъ освѣщеніи. Православныя народности привыкли видѣть въ дѣятельности высшихъ правителей выраженіе высшей правды; но въ осужденіи митрополита Геннадія предъ православнымъ румынскимъ народомъ раскрылась одна лишь систематическая неправда. Конечно, ошибки, недоразумѣнія и заблужденія всегда возможны въ дѣлахъ человѣческихъ; но въ дѣлѣ митрополита Геннадія не было ничего другого, кромѣ партійной борьбы, сдѣленія интригъ и возмутительной неправды съ одной стороны, и желанія отстоять свободное и независимое положеніе высшаго іерарха Румынской церкви, съ другой стороны. Понятно послѣ этого то возбужденіе и то негодованіе, которыя, можно сказать, охватили собою всѣхъ православныхъ румынъ и въ особенности простой народъ, какъ наиболѣе религіозный. Православныя народности признаютъ высшую церковную власть, основанную на Божественномъ началѣ; и это ставятъ ее выше случайныхъ и темныхъ колебаній „народной воли“. Только такая власть, по воззрѣнію румынъ, имѣетъ и право, и обязанность охранять и поддерживать въ странѣ то религіозно-нравственное начало, которое составляетъ его на-

слѣдственное сокровище. Правительство Стурдзы не поняло этого, или не хотѣло понять, и собственными руками вырыло для себя пропасть, куда затѣмъ безславно низверглось.

Начались народныя волненія, особенно сильныя въ столицѣ Румыніи. Напрасно правительство Стурдзы не пропускало за границу никакихъ, даже частныхъ телеграммъ о движеніи, возяикшемъ въ послѣднее время во всѣхъ слояхъ населенія въ защиту низложеннаго митрополита. Волненіе или по крайней мѣрѣ, негодованіе распространилось и въ королевства, среди венгерскихъ, или трансильванскихъ румынъ; и митрополитъ ихъ Романъ торжественно объявилъ, что рѣшеніе румынскаго Синода не есть правильное или каноническое, и поэтому постановилъ по прежнему признавать митрополита Геннадія, какъ единственнаго законнаго первенствующаго епископа румынской церкви. Дѣло такимъ образомъ угрожало церковнымъ расколомъ среди одной и той же румынской народности. Возникла опасность церковнаго раскола и внутри самаго румынскаго королевства, гдѣ многія духовныя лица заявили себя безусловными сторонниками „мученика“ митрополита. Но Стурдза съ какимъ то непонятнымъ легкомысліемъ или упорствомъ не хотѣлъ ничего видѣть или признавать. Его оффиціальныи органъ, газета *Agence Romaine*, даже за нѣсколько дней предъ паденіемъ его кабинета, пыталась доказать, что шумныя народныя демонстраціи въ столицѣ суть дѣло рукъ какихъ то темныхъ людей, и что благомыслящіе румыны не принимаютъ въ этомъ никакого участія. Но, разумѣется, этому уже никто не вѣрилъ. И вотъ 28-го ноября прошлаго года, г. Флева юристъ, адвокатъ и одинъ изъ искреннихъ почитателей и друзей низложеннаго митрополита, созвалъ въ столицѣ большой митингъ, на которомъ предсѣдательствовалъ архимандритъ Борнилій. По окончаніи митинга толпа въ нѣсколько тысячъ народа отправилась на площадь къ палатѣ депутатовъ съ цѣлію подать петицію о возстановленіи на митрополичьей кафедрѣ „мученика“ митрополита. Близъ зданія парламента полиція остановила эту толпу: но такъ какъ толпа продолжала настаивать на своемъ желаніи подать петицію, то явились конные жандармы и атаковали ее. Открылось настоящее сраженіе. Стычка продолжалась около двухъ часовъ, и оказалось

много раненныхъ. Конечно, раненныхъ было гораздо болѣе среди безоружной толпы, производившей демонстрацію, чѣмъ среди вооруженныхъ жандармовъ ¹⁾). Это тоже было глубокою ошибкою правительства Стурдзы. Религіозныя волненія нельзя прекращать одною физическою силою; здѣсь необходимы еще нравственныя увѣщанія или убѣжденія, достаточно сильныя разувѣрить толпу. Безъ этого же условія религіозное волненіе легко можетъ перейти или въ открытое гоненіе, или въ мученичество за вѣру. Разумѣется, Стурдза не могъ предложить своему народу какихъ либо нравственно-религіозныхъ убѣждений; его газеты, защищавшія его варварскіе поступки съ преосвященнымъ Геннадіемъ, потерпѣли полное поражение. Негодованіе усиливалось, и дѣло принимало все болѣе и болѣе грозный оборотъ. Поэтому народная демонстрація и протестъ, не смотря на жандармское побоище, повторились на другой день еще съ большею силою и уже предъ зданіемъ Сената, засѣдающаго въ актовомъ залѣ Букарештскаго университета. Сюда, въ зданіе университета, проникли петиціонеры-ходатаи за митрополита Геннадія; но сюда же вслѣдъ за ними ворвались полицейскіе и палочники съ цѣлію разогнать явившихся просителей. Полицейскіе и палочники усердно исполнили свою службу; они не только изгнали просителей, но разогнали и допившихся въ корридорахъ студентовъ университета и при этомъ творили такія безобразія, что заставили наконецъ ректора университета по телеграфу довести о случившемся королю Карлу, находившемуся въ Синайѣ ²⁾).

Трудно сказать, зналъ ли король до этого момента о религіозномъ волненіи своего народа. Увѣряютъ, что Стурдза, желая выйти изъ затруднительнаго положенія, неоднократно докладывалъ королю Карлу о необходимости немедленнаго избранія новаго главы румынской церковной іерархіи и предлагалъ для этой цѣли назначить духовную избирательную коллегію; но король постоянно отказывался отъ подобнаго шага, противъ котораго высказывался и предсѣдатель палаты, Аврелианъ. Если это вѣрно, то нельзя не отдать справедливости безпристрастію и благоразумію короля. Дав-

¹⁾ „Москов. Вѣдом.“ 1896 г. № 323.

²⁾ „Московск. Вѣдом.“ 1896 г. № 331.

но ходили слухи, что на мѣсто низложеннаго митрополита Стурдза прочтѣ своего главнаго пособника и помощника въ этомъ темномъ дѣлѣ, епископа Аргешскаго Пареевнѣ, что легко могло бы совершиться при наличномъ составѣ членовъ румынскаго Синода и при вліяніи Стурдзы на избирательную коллегію. Но если бы это произошло, то это было бы официальнымъ или правительственнымъ закрѣпленіемъ церковнаго раскола среди румынъ.

Какъ бы то ни было, только король, получивши телеграмму отъ ректора университета, не замедлилъ прибыть въ столицу и при личномъ свиданіи съ Стурдзою отнесся крайне неодобрительно къ мѣрамъ, принятымъ правительствомъ противъ народной демонстраціи въ зданіи университета. Стурдза убѣдился наконецъ, что ему нельзя болѣе оставаться въ должности министра—президента, и онъ подалъ вмѣстѣ со всѣми членами своего кабинета просьбу объ отставкѣ, которая тотчасъ же и была принята королемъ.

Новый министр—президентъ, Аврелианъ, который еще и прежде не вполнѣ соглашался съ мѣрами Стурдзы, направленными противъ преосвященнаго Геннадія, позаботился прежде всего успокоить взволнованныхъ румынъ. 3-го декабря прошлаго года, чрезъ новаго министра исповѣданій, Морзеску, онъ предложилъ совѣту министровъ созвать экстренное засѣданіе румынскаго Синода для пересмотра синодальнаго опредѣленія о митрополитѣ Геннадіи, и въ тотъ же день получилъ утвержденный королемъ Карломъ декретъ о созывѣ этого засѣданія. Дѣло закипѣло и совершилось быстро, безъ всякихъ пререканій. Уже на другой день по полученіи королевскаго декрета состоялось засѣданіе Синода, члены котораго (большинство тѣхъ самыхъ, которые осудили митрополита) отмѣнили свое постановленіе, состоявшееся 18-го мая, и такимъ образомъ возстановили честь невинно осужденнаго. Но кто вознаградитъ его за тѣ страданія, которыя онъ невинно потерпѣлъ?... 5-го декабря постановленіе Синода уже было официально опубликовано вмѣстѣ съ просьбою митрополита Геннадія объ увольненіи его на покой (заранѣе поданною), а еще черезъ день Синодъ снова собрался и избралъ митрополитомъ—причасомъ румынъ преосвященнаго Іосифа Георгіана, уже запи-

мавшаго этотъ высокій санъ, до избранія Геннадія, но добровольно отказавшагося отъ него тоже изъ за личныхъ противъ него интригъ нѣкоторыхъ представителей либеральной партіи ¹⁾). Великодушный митрополитъ Геннадій, перенесшій такъ много оскорбленій и огорченій во время своего низложенія, не помянулъ зломъ своихъ недоброжелателей и враговъ. Онъ не только отказался отъ престола румынской церкви, но не пожелалъ подавать и дальнѣйшаго повода къ раздорамъ среди румынъ; а потому добровольно оставилъ свое отечество и отправился паломничать по святымъ мѣстамъ Сиріи, Палестины, Египта и пр. Такъ окончилась либеральная интрига, направленная противъ румынскаго митрополита и вооруженная всѣми прерогативами народовластиа. Какое же участіе во всемъ этомъ дѣлѣ принималъ румынскій король, конституціонный и инославный? Онъ только порадовался счастливому, или лучше—мирному исходу дѣла. 8-го декабря минувшаго года происходило нареченіе новаго митрополита. Отвѣчая на рѣчь Георгіана, король указалъ на особое значеніе торжества, во время котораго на ряду съ Синодомъ, парламентомъ и властями присутствовали всѣ выдающіеся люди страны, оказавшіе великія услуги возвышенію Румыніи. По мнѣнію короля, это доказываетъ, что всѣ румыны единодушны, когда идетъ рѣчь о національныхъ вопросахъ и отечество требуетъ помощи всѣхъ своихъ сыновъ. Король поэтому довѣрчиво взираетъ на будущее, убѣжденный, что, благодаря единодушію, будутъ улажены всѣ затрудненія и устранена всякая опасность ²⁾). Очевидно, въ сущности король выражалъ радость свою по тому поводу, что обѣ правительственныя партіи, либеральная и консервативная, въ виду опаснаго народнаго движенія нашли наконецъ средство прекратить развивавшійся всеобщій протестъ и при посредствѣ компромисса успокоили возмущенную совѣсть православныхъ румынъ. Но этотъ компромиссъ есть ли выраженіе высшей правительственной мудрости и правды въ отношеніи къ пострадавшему митрополиту?...

1) „Московск. Вѣдом.“ 1896 г. № 344.

2) „Московск. Вѣдом.“ 1896 г. № 340.

Мы не ставемъ входить въ критическій разборъ этого процесса ни съ канонической, ни съ юридической, ни съ общечеловѣческой точки зрѣнія. Полагаемъ, что лучшею критикою его должно служить рѣшеніе самаго румынскаго Синода, отмѣнившаго всё свои постановленія отъ 18-го мая. Конечно насъ интересуесть въ данномъ случаѣ высокая личность митрополита, столь мужественно, стойко и благородно отстаивавшаго права родной церкви (слава Богу, православный Востокъ не скуденъ доблестными архипастырями; и мы за послѣднее время достаточно видѣли примѣровъ доблести восточныхъ іерарховъ...); но преимущественно интересуесть насъ въ смыслѣ изученія отношенія къ церкви парламентаризма то легкомысліе, съ какимъ министерство Стурдзы, по чисто политическимъ соображеніямъ, подвергло глубоко возмутительному суду высшаго іерарха румынской церкви. Какъ надобно смотрѣть на это легкомысліе? Гдѣ скрывается главная причина его? Намъ кажется, что коренную причину этого ненормальнаго явленія надобно искать въ неестественномъ смѣшеніи воззрѣній на высшую власть православныхъ народностей съ конституціонными воззрѣніями на нее западно-европейской жизни. Если бы при этомъ смѣшеніи происходило только злоупотребленіе властью, то это было бы явленіемъ печальнымъ, но случайнымъ; потому что злоупотребленіе властію, какъ мы замѣтили уже, возможно при всякихъ воззрѣніяхъ на власть и при всякихъ формахъ жизни. Но здѣсь происходитъ вѣчто другое; здѣсь происходитъ то, что такъ справедливо К. П. Побѣдоносцевъ называетъ *гипертрофією власти*, когда сознаніе достоинства власти расширяется не въ мѣру и доходитъ даже до потемненія *дома* власти. Намъ кажется, что именно это потемненіе или забвеніе долга власти и есть явленіе почти неизбѣжное при конституціонныхъ формахъ правленія православныхъ народностей, воспитанныхъ своею церковью въ духѣ началъ вселенской жизни. Извѣстно, что въ каждомъ конституціонномъ государствѣ существуетъ двѣ организованныя партіи—консервативная и либеральная, иногда съ различными оттѣнками въ своихъ воззрѣніяхъ. И если сущность первой партіи надобно полагать, какъ говорятъ, въ идеальномъ бюрократизмѣ, предназначенномъ охранять сословныя, служебныя и имущественныя

права: то сущность второй партіи надобно полагать въ идеальной равноправности на фантастическихъ основахъ свободы, равенства и братства; такимъ образомъ, въ основѣ и той, и другой партіи лежитъ извѣстная теорія, извѣстная доктрина, которыми ни та, ни другая партія поступиться не можетъ или не хочетъ, не измѣняя своей организаціи. Само собою разумѣется, что представитель высшей іерархической власти въ православной Церкви по существу своего призванія не можетъ быть ни идеальнымъ бюрократомъ, ни идеальнымъ эгалитаторомъ; онъ можетъ быть и долженъ быть лишь стражемъ и хранителемъ вселенскихъ преданій и народныхъ началъ жизни, поскольку въ нихъ отражаются и живутъ эти преданія. И вотъ при этомъ то различіи основныхъ началъ власти, православной и конституціонной, чаще всего и происходитъ та *ипертрофія власти*, о которой говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ. Если консервативная партія, замыкаясь въ желѣзныхъ путахъ текущей формальности, не обнаруживаетъ ни малѣйшаго желанія двигаться впередъ и этимъ задерживаетъ развитие общецерковной жизни: то партія либеральная, даже сознавая необходимость этого развитія, иногда присвоитъ себѣ такія полномочія, которыя не могутъ быть ей даны, или даже думаетъ идти въ этомъ отношеніи впереди народа и направляетъ общее русло нравственно-религіозной жизни вопреки его желаніямъ. Такова обычная гипертрофія власти въ конституціонныхъ государствахъ. То же явленіе происходитъ и въ Румыніи. Извѣстный румынскій церковный писатель г. Самуранъ справедливо говоритъ, что въ Румыніи и либералы, и консерваторы—всѣ одинаково индифферентно, а иногда и враждебно относятся къ нуждамъ и интересамъ Церкви: ради своекорыстныхъ цѣлей они оказываютъ иногда ей ту или другую поддержку, но чаще всего по требованію партійной или личной нужды ограничиваются лишь простыми обѣщаніями и посулами; такъ что нельзя сказать, чтобы либеральная партія была хуже или лучше консервативной по отношенію къ православной Церкви: обѣ партіи—„обѣ лучшія“, если можно такъ выразиться, т. е., одинаково индифферентно или враждебно относятся къ Церкви, смотря по обстоятельствамъ ¹).

¹) „Церковн. Вѣсти“. 1897 г. № 5.

Стурдза впалъ въ двойную погрѣшность въ этомъ отношеніи. И прежде всего, онъ думалъ, что исторически сложившіяся воззрѣнія народа на митрополичью власть извращены или устарѣли и что народъ сочтетъ его даже своимъ благодѣтелемъ, коль скоро онъ поведетъ его по пути либеральныхъ преобразованій, хотя ни народъ, ни государственная конституція, а тѣмъ болѣе—церковь не уполномачивали его къ подобнымъ преобразованиямъ. Извѣстно, что въ массѣ религиозныхъ представленій, обычаи и чувства выражаются иногда во множествѣ обрядностей и преданій, которыя съ какой-либо либеральной точки зрѣнія могутъ казаться несовременными или даже суевѣрными. Стурдза хотѣлъ улучшить все это и реформировать; и онъ рѣшился заставить митрополита идти рядомъ съ собою по пути своихъ либеральныхъ реформъ. Это лучшее, что можно предположить въ его отношеніяхъ къ митрополиту. Но онъ не хотѣлъ принять во вниманіе, что „въ оболочкѣ народныхъ вѣрованій, нерѣдко грубой, таится, какъ говоритъ К. П. Побѣдоносцевъ, самое зерно вѣры, способность къ развитію и одухотворенію, таится та же вѣчная истина. Въ обрядахъ, въ преданіяхъ, въ символахъ и обычаяхъ—масса народная видитъ реальное и дѣйствительное воплощеніе того, что въ отвлеченной идеѣ было бы для него не реально и бездѣйственно. Что, если, разбивъ оболочку, истребимъ и самое зерно истины; что, если, исторгая плевелы, исторгнемъ вмѣстѣ съ ними и пшеницу? Что, если, стремясь разомъ очистить народное вѣрованіе подъ предлогомъ суевѣрія, истребимъ и самое вѣрованіе? Если формы, въ которыхъ простые люди выражаютъ свою вѣру въ живаго Бога, иногда смущаютъ насъ,—подумаемъ, не къ намъ ли относится заповѣдь Божественнаго Учителя: „блюдите, да не призрите единаго отъ малыхъ сихъ вѣрующихъ въ Мя“¹⁾). Митрополитъ отказался идти по скользкому пути либеральныхъ реформъ; напротивъ того, онъ даже явился защитникомъ и хранителемъ народныхъ преданій и правъ своей власти; и министръ-президентъ, чтобы сломить его волю, легкомысленно впалъ въ гипертрофію народовластія. Такова была первая погрѣшность либеральнаго министерства Стурдзы.

¹⁾ „Московск. Сборн“. 1896 г. Изд. второе стр. 151.

Но на ряду съ этою погрѣшностью Стурдза впалъ еще въ другую—болѣе грубую и болѣе непростительную. Для достиженія своихъ партійныхъ цѣлей онъ не постыдился прибѣгнуть къ интригѣ, къ устраненію и даже къ безсердечному преслѣдованію митрополита,—человѣка достойнѣйшаго и высшаго іерарха румынской церкви. Это такой возмутительный поступокъ, которому нѣтъ извиненія ни въ какихъ либеральныхъ комбинаціяхъ. Это есть дерзкое поправіе Божеской и человѣческой правды. И однако же это поправіе, какъ показываетъ опытъ, всего легче и всего чаще проявляется въ конституціонныхъ государствахъ, гдѣ правители „волею народа“ свою *личную правду*, свое личное пониманіе, поставляютъ нерѣдко на мѣсто *общенародной правды*, общенароднаго пониманія, т. е., на мѣсто историческихъ условій народнаго быта и вѣковаго теченія народной жизни. Почему же это всего чаще замѣчается въ конституціонныхъ государствахъ? Потому что произволь партій, ставшихъ у кормила правленія, прикрываясь конституціонными правами, не находятъ себѣ ограниченія въ царствующемъ государѣ; и конституціонный государь, по требованію конституціи, не является воплощеніемъ народныхъ началъ порядка и правды, верховнымъ судіею, старшимъ сыномъ и защитникомъ родной церкви. По крайней мѣрѣ такъ это происходитъ въ наши дни въ православныхъ конституціонныхъ государствахъ.

Е. Истоминоъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15-Марта 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Слово въ недѣлю Православія

2-го Марта 1897 года.

Съ нынѣшнимъ днемъ, благочестивые слушатели, Православная Церковь соединяетъ воспоминаніе о торжествѣ своемъ надъ ересями, почему настоящій день и называется недѣлю Православія. Торжество „Православія“ установлено въ половинѣ IX вѣка собственно по поводу окончательной побѣды Православной Церкви надъ ересью иконоборческою, почему и въ церковныхъ гѣснопѣніяхъ, положенныхъ на настоящій день, преимущественно прославляются святые иконы и ревнители иконопочитанія и указывается на обязанность православныхъ христіанъ почитать св. иконы, поклоняться имъ и лобызать ихъ, какъ святыню. Но такъ какъ къ означенному времени Церкви Христова въ борьбѣ съ различными ересями окончательно выяснила и опредѣлила въ правилахъ седми Вселенскихъ Соборовъ Православное Христіанское ученіе, то нынѣ празднуемое событіе и названо не торжествомъ иконопочитанія, а торжествомъ Православія. Это не значитъ, что съ IX вѣка не появлялось уже болѣе или не могло появиться никакихъ ересей; а значитъ, что всѣ послѣдующія ереси, какъ бы онѣ ни были многочисленны и разнообразны, находятъ себѣ обличеніе и опроверженіе въ опредѣленіяхъ седми Вселенскихъ Соборовъ.

Какъ же Православная Церковь въ настоящее время совершаетъ воспоминаніе торжества Православія надъ еретическими ученіями и какой смыслъ имѣетъ это воспоминаніе? Изъясненіе сего представляется благопотребнымъ особенно пото-

му, что нѣкоторыми изъ православныхъ христіанъ неправильно понимается торжество Православія, ихъ пугаетъ произносимое въ послѣдованіи Православія слово „анаѣма“ и они, вспоминая казни еретиковъ, бывшія въ средніе вѣка на Западѣ и приписывая слову „анаѣма“ излишне суровое значеніе и смыслъ, и самую Церковь, произносящую его, считают не любвеобильною матерію, заботящеюся о спасеніи своихъ чадъ, а суровою и неумолимою карательницею слабости человѣческой. Въ чемъ же состоитъ послѣдованіе Православія?

Въ концѣ послѣдованія молебнаго пѣнія, пѣснословія и молитвы котораго приурочены къ настоящему торжеству, Св. Церковь, устами одного изъ своихъ служителей, исповѣдуетъ свою вѣру, выраженную въ Никео-Цареградскомъ Символѣ, и свое согласіе съ опредѣленіями соборовъ Св. Отцевъ, ихъ преданіями и писаніями и затѣмъ объявляетъ, что тѣ христіане, которые исповѣдуютъ ту же вѣру, признаются ею за истинныхъ чадъ Православной Церкви; тѣхъ же, которые хотя и называютъ себя членами Православной Церкви, но не слѣдуютъ утвержденному Св. Вселенскими Соборами православному ученію и упорствуютъ въ своихъ заблужденіяхъ, она, согласно съ преданіемъ и по примѣру первенствующей Вселенской Церкви Христовой, отлучаетъ и анаѣматствуетъ. Въ частности Св. Церковь анаѣматствуетъ:

1) Отрицающихъ бытіе Божіе, Божественное міроуправленіе и свойства Божества: духовность Его, премудрость, всевѣдѣніе и пр., признаваемыхъ Св. Церковію на основаніи Божественнаго откровенія; 2) отрицающихъ равенство и единосущіе Лицъ Св. Троицы; 3) отрицающихъ необходимость для нашего спасенія воплощенія, страданій, смерти и воскресенія Сына Божія и не признающихъ благодати искупленія единственнымъ средствомъ нашего спасенія; 4) не признающихъ приснодѣвства Богоматери; 5) не признающихъ дѣйствованія Св. Духа въ пророкахъ, апостолахъ и истинныхъ чадахъ Церкви Христовой; 6) не признающихъ безсмертія души, воскресенія мертвыхъ и будущаго мздовоздаянія; 7) отвергающихъ Св. Таинства; 8) не признающихъ богоучрежденности власти гражданской и потому

рѣшающихся на бунтъ и измѣну ей и 9) отвергающихъ св. иконы и признающихъ ихъ идолами.

Что же значить слово „анаѳема“, которое произносится противъ отвергающихъ какой либо изъ вышепоименованныхъ догматовъ христіанскаго ученія? Слово „анаѳема“ значить отлученіе, удаленіе. Итакъ, анаѳематствованіе есть объявленіе объ отлученіи, удаленіи изъ числа членовъ Церкви тѣхъ лицъ, которыя отвергаютъ какой либо изъ догматовъ ея ученія. Можно ли такое дѣйствіе Церкви по отношенію къ называющимъ себя ея членами и въ тоже время отвергающимъ ея ученіе почитать суровостію, или хотя излишнею строгостію? Нѣтъ, нельзя. Церковь Христова и при удаленіи изъ своей среды вредныхъ и опасныхъ для ея благосостоянія людей не перестаетъ быть любвеобильною матерію, заботящеюся о духовномъ благѣ и спасеніи какъ вѣрныхъ своихъ чадъ, такъ и заблуждающихся, но склонныхъ къ раскаянію.

Нельзя произносимаго нынѣ анаѳематствованія признавать излишнею строгостію Церкви во 1-хъ потому, что она лишаетъ своего общенія не заблуждающихся по немощи человѣческой своихъ чадъ, а упорствующихъ въ своемъ заблужденіи,—тѣхъ, которые противятся истинѣ и которые *ожидавшему ихъ обращенія и раскаянія Господу не покаюшася* (послѣдов. Православія). Она напротивъ призываетъ заблуждающихся къ признанію истины и своему общенію и постоянно молится объ ихъ обращеніи на путь истины: *зablуждающимъ же, молишь она Господа, просвети разумныя очи твоими Божественнымъ... умачи ихъ ожесточеніе и отверзи слухи, да познають гласъ Твой и обратятся къ Тебѣ, Спасителю нашему* (молит. въ послѣдов. Православія). Значить, исповѣдую свою вѣру и объявляя упорно отвергающихъ ея ученіе не принадлежащими къ числу ея членовъ, Св. Церковь заботится не только о томъ, чтобы предохранить истинныхъ чадъ своихъ отъ заблужденій и увлеченія лжеученіями, но и о томъ, чтобы обратитъ къ покаянію заблуждающихся чрезъ обличеніе ихъ заблужденій.

Нельзя нынѣ произносимаго анаѳематствованія почитать из-

лишнею строгостію во 2-хъ потому, что Церковь, въ совершенномъ ея чинопослѣдованіи, не произноситъ осужденія или не подвергаетъ отлученію того или другого изъ своихъ живыхъ членовъ лично, а произноситъ осужденіе собственно противъ заблужденія, ереси. Значитъ, она предоставляетъ каждому изъ своихъ членовъ испытать себя и рѣшить по совѣсти, въ правѣ ли онъ почитать себя членомъ Православной Церкви Христовой, или его убѣжденія не согласны съ ученіемъ и вѣрованіями ея и потому онъ, сохраняя свои должныя убѣжденія, не можетъ причислить себя къ обществу православно вѣрующихъ.

Нельзя наконецъ признавать произносимаго нынѣ анаематствования излишнею строгостію и потому, что Церковь Православная и не поставляетъ своею цѣлю, при настоящемъ торжествѣ православія, произнести противъ кого-либо осужденіе: она исповѣдуетъ только *свою вѣру* и объявляетъ, во что должны вѣровать *ея истинныя чада*; а отсюда само собою слѣдуетъ, что не вѣрующіе одинаково съ нею не суть ея чада. Она, значитъ, охраняетъ *свои догматы и уставы* отъ искаженія чуждыми ей ученіями; она защищаетъ *своихъ чадъ* отъ увлеченія лжеученіями. Но развѣ это не составляетъ ея неотъемлемаго права и ея непремѣнной обязанности? Если глава семейства имѣетъ обязанность охранять нравы и заботиться о благосостояніи своей семьи; если представитель того или другого частнаго гражданскаго учрежденія или общества обязанъ защищать его благосостояніе и права; если главѣ государства Божественнымъ Промысломъ вручается власть для устроенія временнаго, земнаго благосостоянія человѣческихъ обществъ; то не стократъ-ли болѣе права имѣетъ Св. Церковь Христова охранять вѣчныя, духовныя блага своихъ чадъ и, заботясь о вѣчномъ ихъ спасеніи, ограждать ихъ отъ вреднаго вліянія тѣхъ, которые не хотятъ подчиниться ея власти и руководству и послѣдовать исповѣдуемому ею ученію? И наоборотъ, можетъ ли даже Св. Церковь признавать своими членами лицъ, упорно отвергающихъ ея ученіе? Можетъ ли быть признаваемъ истиннымъ членомъ Православной Церкви и надѣяться на полученіе при ея содѣйствіи вѣчнаго спасенія чловѣкъ, не вѣрующій

вѣстѣ съ нею въ Трїединого, Всеблагаго Правосуднаго, Всемогущаго и Всевѣдущаго Бога, отвергающій воплощеніе Сына Божія и Его искупительную жертву? Очевидно, нѣтъ, потому что Божественное Откровеніе устами Самого Спасителя нашего научаетъ насъ: *иже въру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ въры, осужденъ будетъ* (Мар. XVI, 16). Можетъ ли быть истиннымъ членомъ Церкви Христовой не признающій приснодѣвства Богоматери и дѣйствованія Духа Святаго въ пророкахъ, апостолахъ и истинныхъ чадахъ Церкви Христовой? Очевидно, нѣтъ, такъ какъ онъ не признаетъ сверхъестественнаго рожденія Сына Божія и исполненія Его обѣтованія о ниспосланіи вѣрующимъ въ Него Духа Святаго, имѣющаго пребывать въ Церкви до скончанія вѣка (Іоан. XIV, 16). Отвергающій безсмертіе души и будущее мздовоздааніе, таинства, преданія Церкви, постановленія соборовъ, почитаніе иконъ также не можетъ быть членомъ Церкви Христовой, такъ какъ такой человекъ, очевидно, отрицаетъ и самую Церковь со всѣмъ видимымъ ея устройствомъ. Не могутъ быть членами Церкви Христовой и лица, не признающія Богоучрежденности власти и изліянія даровъ Св. Духа на православныхъ государей,—не могутъ потому, что своимъ отрицаніемъ Богоучрежденности власти вообще и Божественнаго водительства Православныхъ Государей въ частности они свидѣлствуютъ о своемъ нежеланіи подчиняться заповѣдямъ и ученію Самого Основателя Церкви и Его апостоловъ, такъ какъ Церковь Христова отъ Самого Господа Іисуса Христа приняла заповѣдь о повиновеніи власти: *воздадите*, говорилъ Онъ испушавшимъ Его фарисеямъ, *цесарева цесареви и Божія Богови* (Мѣ. XXII, 21); такъ какъ она постоянно слышала наставленія о повиновеніи власти отъ своихъ первоначальныхъ руководителей, являющихся для нея непререкаемыми учителями истины, св. апостоловъ, которые учили: *всяка душа властемъ предержащимъ да повинуется. Нѣсть бо власть аще не отъ Бога: сущія же власти отъ Бога учинены суть. Тѣмъже противляяся власти Божію повелѣнію противляется* (Рим. XIII, 1—2).

Поэтому, благочестивые слушатели, не приписывая Св. Церкви

Христовой несвойственной ей суровости, а признавая ее любвеобильною матерію, пекущеюся не только о спасеніи своихъ вѣрныхъ и правомыслящихъ чадъ, но и объ исправленіи заблуждающихся, будемъ съ нею твердо хранить и исповѣдывать одну и ту же вѣру и содержать одно и то же ученіе и таинства, несомнѣнно уповая въ общеніи съ нею и при ея руководствѣ достигнуть жизни вѣчной. Аминь.

Ректоръ Семинаріи Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе эпикурейцевъ.

Если неудовлетворительно было ученіе стоиковъ о сущности зла, господствующаго въ мірѣ, то еще ниже его должно быть поставлено ученіе *эпикурейцевъ*. Цицеронъ называетъ *Эпикура* (342—270 г. до Р. Х.) „человѣкомъ неискреннимъ“¹⁾, „грубымъ и упорнымъ“²⁾. И онъ имѣлъ на это право. Эпикуръ, по выраженію Цицерона³⁾, шелъ по одной дорогѣ съ Демокритомъ. Онъ былъ самымъ грубымъ матеріалистомъ древне-греческаго міра. Но особенною популярностію пользовалось его атеистическое ученіе, которое впослѣдствіи съ особенною любовію проповѣдывалъ его ученикъ *Лукрецій*. (99—55 до Р. Х.). Повидимому, Эпикуръ не отрицалъ вообще зла, господствующаго въ мірѣ. Даже болѣе того,—существованіемъ зла въ мірѣ онъ хотѣлъ оправдать свое невѣріе въ бытіе Бога или боговъ. Въ мірѣ физическомъ, по ученію эпикурейцевъ, мы встрѣчаемъ много такого, что причиняетъ человѣку скорби и бѣдствія,—безплодныя пустыни, губительныя болота, вулканическія изверженія, палашее солнце, грозу, градъ, бури, болѣзни, преждевременную смерть; въ немъ нѣтъ той стройной цѣлесообразности, которая приводила въ восхищеніе ученаго Аристотеля, въ немъ господствуетъ только борьба, ненависть, вражда, зависть, злоба. И если матеріалисты нашего времени

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 2, за 1897 г

1) Тускул. бес. II. 19. Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. 2, стр. 539.

2) Тускул. бес. II. 7. Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. 2, стр. 385.

3) Тускул. бес. I. 34. Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. I, стр. 421.

смотреть на жизнь, какъ на *bellum omnium contra omnes* (войну всѣхъ противъ всѣхъ), то близко подходятъ къ этому и древніе эпикурейцы съ своимъ замѣчаніемъ: *homo homini lupus est* (человѣкъ для человѣка—волкъ). Но если въ мірѣ господствуетъ зло, то можно ли думать,—спрашиваетъ Эпикуръ,—чтобы такой міръ былъ созданъ блаженными богами?

Впрочемъ, признавая полное господство зла въ мірѣ, Эпикуръ понималъ его лишь съ точки зрѣнія утилитаризма и эвдемонизма. Что полезно и пріятно, то—добро; что вредно и причиняетъ скорбь, то—зло. Съ этой точкѣ зрѣнія Эпикуръ не всякое страданіе признавалъ зломъ, и не всякое удовольствіе называлъ добромъ. Если удовольствіе влекло за собою въ послѣдствіи страданіе, большее самого испытаннаго удовольствія, то оно—не добро, а зло; напротивъ, если страданіе, напримѣръ, при лѣченіи различными лѣкарствами или операціяхъ, въ будущемъ даровало удовольствіе, напримѣръ, выздоровленіе, то оно, и причиняя намъ боли и непріятныя ощущенія, не можетъ быть признаваемо зломъ. Вообще зло, какъ и добро, суть совершенно естественныя, а потому и необходимыя явленія, но различнаго достоинства лишь по своему отношенію къ людямъ. Даже смерть не есть зло въ собственномъ смыслѣ; она есть явленіе совершенно естественное и необходимое, совершающееся по естественнымъ и необходимымъ законамъ природы. Она не есть зло ни для умершихъ, ни для живущихъ: умершіе ничего не чувствуютъ, а для живыхъ смерть еще не существуетъ, такъ что они не могутъ знать, причиняетъ ли она удовольствіе или неудовольствіе. Эпикуръ ни какъ не могъ согласиться съ стоиками въ томъ, что добро и зло имѣютъ абсолютное значеніе, а не относительное. По ученію Эпикура, даже не въ отношеніи ко всѣмъ людямъ добро и зло имѣютъ равное значеніе; но что для однихъ добро, то для другихъ можетъ быть зломъ. Какъ добро легко обратить въ зло, такъ и зло всегда можетъ перейти въ добро. Поэтому Эпикуръ прямо утверждалъ ¹⁾: „мы поступаемъ иногда съ добромъ, какъ

¹⁾ Diogenis Laertii De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarum philosophorum. Amst. 1692, X, 130, стр. 657.

со зломъ, и наоборотъ, нерѣдко пользуемся зломъ, какъ добромъ^а.

Но если добро и зло суть только относительныя понятія, если страданіе часто бываетъ добромъ, а удовольствіе зломъ, т. е., если подъ формою добра часто скрывается зло, а подъ формою зла—добро,—то чѣмъ же мы можемъ руководствоваться въ своемъ сужденіи о томъ, гдѣ добро и гдѣ зло? На этотъ вопросъ Эпикуръ отвѣчаетъ, подобно своимъ предшественникамъ,—что только одинъ разумъ можетъ быть нашимъ руководителемъ... И такъ, у Эпикура мы встрѣчаемъ такое же разсужденіе о злѣ, какое и въ наше время повторяютъ матеріалисты: ни зла, ни добра нѣтъ, а есть только совершенно естественныя и необходимыя явленія, вредныя или полезныя для человѣка, пріятныя или непріятныя для него; но умъ человѣка располагаетъ достаточными средствами для того, чтобы вредное обратить въ полезное или, по крайней мѣрѣ, совершенно обезсилить его; поэтому и задачу философіи эпикурейцы полагали собственно въ томъ, „чтобы она сдѣлала существованіе пріятнымъ, легкимъ, чтобы она освободила жизнь отъ безпокойствъ и заботъ и наполнила бы ее миромъ и спокойствіемъ“ (*ἀταραξία*)¹).

Несостоятельность эпикурейскаго ученія о злѣ слишкомъ очевидна. Поэтому неудивительно, что оно не могло удовлетворять серьезныхъ мыслителей древняго міра. Уже въ древности эпикурейцы считались легкомысленными людьми и поверхностными мыслителями. „Я не возьму въ толкъ,—говорить, запр., Цицеронъ²), почему ихъ книги должны быть читаемы или либо кромѣ самихъ составителей ихъ вмѣстѣ съ людьми мыслящими одинаково. Ибо какъ Платона и прочихъ послѣдователей Сократа и въ свою очередь тѣхъ, кои вышли изъ школы, читаютъ всѣ, даже не соглашающіеся съ ними въ сужденіяхъ, или, по крайней мѣрѣ, не очень усердные сторонники ихъ, Эпикура же и Метродора (ближайшій ученикъ Эпикура) почти ни кто и въ руки не беретъ, кромѣ ихъ послѣдо-

¹) А. Веберъ, *Исторія европейской философіи*. Перев. Козлова. Кіевъ. 1882. т. 99.

²) *Тускул. бесѣды* II. 3. Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. 2, стр. 379.

вателей". Послѣ этого Цицеронъ подвергаетъ ученіе Эпикура о злѣ своей критикѣ, и находитъ его несостоятельнымъ въ такой степени, что оно кажется ему только заслуживающимъ осмѣянія ¹⁾). Мы также видѣли уже, что зло нельзя понимать только въ смыслѣ утилитаризма или эвдемонизма,—что такое пониманіе не разъясняетъ, а только запутываетъ дѣло, допускающая возможность смѣшенія самыхъ понятій о добрѣ и злѣ. Въ этомъ отношеніи эпикурейское ученіе не оказало ни какого содѣйствія общечеловѣческому сознанію въ разрѣшеніи роковаго вопроса о томъ, въ чемъ состоитъ самая сущность зла и гдѣ то начало, изъ котораго произошло зло, тяготящее надъ человѣчествомъ.

Ученіе скептиковъ.

Какъ ни трудились мыслители древняго міра надъ разрѣшеніемъ вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи, вполнѣ удовлетворительнаго отвѣта они однако-же не дали. Каждый послѣдующій мыслитель былъ не доволенъ ученіемъ своего предшественника, подвергалъ его своей критикѣ, указывалъ его недостатки, и исправляя его ошибки, предлагалъ свое собственное рѣшеніе, новый взглядъ на зло и его происхожденіе и т. д., и т. д. Вопросъ о злѣ оказался какимъ-то заколдованнымъ кругомъ, войти въ который легко, но выпутаться изъ него не по силамъ человѣческому разуму. Рѣшеній указано много; но они такъ противорѣчивы, что ни одно изъ нихъ не можетъ быть признано истиннымъ. Какой же отсюда слѣдуетъ выводъ? Не ясно ли, что этотъ вопросъ нужно отнести къ числу неразрѣшимыхъ? Не мѣсто ли здѣсь сомнѣнію, что для человѣческаго разума непосильно не только опредѣлить источникъ, изъ котораго происходитъ зло, но и указать, въ чемъ состоитъ самая сущность зла, господствующаго въ мірѣ? И древніе скептики—*Пирронъ*, (376—288 до Р. X.) *Тимонъ*, (ок. 280 г. до Р. X.) *Аркесилай*, (316—241 до Р. X.) *Карнеадъ*, (214—129 г.) *Энезидемъ*, *Секстъ Эмпирикъ* и другіе—дѣйствительно пришли къ такому заключенію. Такъ какъ

¹⁾ Тускул. бес. II. 7; Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. 2, стр. 384.

по ихъ мнѣнію, для человѣческаго разума объективное познание вещей невозможно, то люди навсегда должны отречься и отъ того, чтобы постигнуть сущность зла и вѣрно опредѣлить источникъ его происхожденія.

Въ частности, по мнѣнію *Секста Эмпирика* (въ 3 вѣкѣ по Р. Х.), философы потому такъ непримиримо противорѣчатъ другъ другу въ опредѣленіи понятій добра и зла, что самыя эти понятія измѣнчивы и не устойчивы; они не имѣютъ не только абсолютнаго значенія, какъ утверждаютъ стоики, но даже и объективнаго. Не существуетъ ничего по природѣ ни добраго, ни злого. „Когда добро обозначается какъ предметъ нашего стремленія,—говоритъ *Секстъ* ¹⁾, то рождается вопросъ: въ чемъ мы должны искать добра,—въ нашемъ ли стремленіи, какъ таковомъ, или въ томъ, къ чему мы стремимся. Перваго нельзя признать, ибо стремленіе имѣетъ цѣль внѣ себя, въ желаемомъ; послѣдняго нельзя признать, ибо ко внѣшнимъ предметамъ мы стремимся только ради того вліянія, которое они производятъ на состояніе нашей души; а что касается этого состоянія, то съ одной стороны мы не знаемъ, что такое душа, а съ другой стороны добро въ этомъ случаѣ основывалось бы на представленіи, а представленія людей о добрѣ совершенно различны. То же самое имѣетъ значеніе и относительно зла. Поэтому мы совершенно не можемъ утверждать, что нѣчто отъ природы есть добро или зло. Но если бы мы и могли доказать это, то такое знаніе не создало бы, а разрушило бы наше блаженство; ибо что мы считаемъ добромъ, къ тому мы должны стремиться, на что мы смотримъ какъ на зло, того мы должны убѣгать и бояться; признаніе добра и зла привело бы насъ поэтому въ состояніе постояннаго безпокойства и неудовлетворимаго стремленія, отъ чего мы можемъ избавиться только чрезъ воздержаніе отъ всякаго рѣшенія этихъ вопросовъ“.

Скептицизмъ однако-же есть только переходное состояніе человѣческаго духа въ исторіи его развитія. Его причина—

¹⁾ Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3—ter Th., 2—te Abth. 1868.

неудовлетворительность достигнутыхъ результатовъ исслѣдованія. Но и однимъ сомнѣніемъ въ возможности достиженія истины духъ человѣческой удовлетвориться не можетъ. Уму человѣка врождено стремленіе къ истинѣ и онъ будетъ искать ее всегда и вездѣ, не смотря на всѣ неудачи и сдѣланныя ошибки.

Ученіе электиковъ и александрійцевъ.

Со времени завоеваній Александра Македонскаго и основанія города Александріи центръ науки и философскаго мышленія изъ Европы переносится на сѣверный берегъ Африки. Александрія стала преемницею Аѳинъ. Но и на новомъ мѣстѣ не суждено было возродиться новой философской мысли. Стремленію человѣческаго разума къ истинѣ александрійскіе мыслители думали—было сначала удовлетворить положительными научными знаніями. И вотъ въ это—то именно время много было сдѣлано для развитія наукъ: физики, астрономіи, геометріи, географіи, исторіи, сравнительной теологіи, критики, филологіи, литературы и ея исторіи. Но эти науки не въ силахъ были удовлетворить требованіямъ человѣческаго духа. Въ нихъ не было отвѣта на вопросъ, поставленный общечеловѣческимъ сознаніемъ: что есть истина? Еще болѣе напряженнымъ оказалось стремленіе человѣческаго духа къ уразумѣнію высшихъ вопросовъ бытія, когда съ востока возсіяла заря богооткровенной религіи—христіанской, возвѣщавшей міру, что только оно одно можетъ удовлетворить стремленію человечества къ истинѣ и искупленію, такъ какъ оно одно только владѣетъ божественною истиною и такъ какъ оно одно только располагаетъ благодатными средствами для успокоенія всѣхъ труждающихся и обремененныхъ. Оно предлагало міру единственно-истинное и потому вполне удовлетворительное рѣшеніе всѣхъ высшихъ вопросовъ познанія, а въ томъ числѣ и вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи.

Какъ ни слаба и не бессильна въ это время была философская мысль языческаго міра, но гордая своимъ прошлымъ, она не захотѣла, въ духѣ смиренія и сознанія своего безсилія, преклониться предъ этимъ божественнымъ гласомъ! Напротивъ,

она рѣшилась даже вступить въ неравную борьбу съ божественною мудростію! Но сознавая свое собственное безсиліе сказать новое слово, создать собственное оригинальное міровоззрѣніе, языческіе мыслители того времени рѣшились обратиться за помощію къ мудрецамъ древности и у каждаго изъ нихъ взять то, что казалось наилучшимъ, чтобы изъ этихъ драгоценныхъ кусковъ прекрасной ткани сшить новую философскую мантию для покрытія обнаженныхъ частей язычества. Явилось такъ называемое *электическое* направленіе, выродившееся въ *неоплатонизмъ*.

Ученіе Плутарха Херонейскаго ¹⁾.

Уже *Плутархъ Херонейскій* (ок. 40 г. по Р. X. † ок. 120 г.) былъ недоволенъ ни ученіемъ стоиковъ, ни ученіемъ эпикурейцевъ. Но невыносимо было для него и сомнѣніе скептиковъ. Вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи былъ для него однимъ изъ тѣхъ роковыхъ вопросовъ, безъ удовлетворительнаго рѣшенія которыхъ онъ чувствовалъ въ своей душѣ мертвящую пустоту, ибо не могъ перейти къ вѣрѣ во всеблагого Бога, какъ Устроителя и Промыслителя міра. Плутархъ признавалъ существованіе какъ добра, такъ и зла въ мірѣ; по его ученію, повсюду, во всѣхъ частяхъ міра, зло существуетъ рядомъ съ добромъ и при томъ—вполнѣ самостоятельно и независимо. Добро онъ понималъ какъ порядокъ и постоянство; зло наоборотъ—какъ беспорядокъ и измѣненіе. Но откуда же зло явилось въ мірѣ? Не было ли оно создано Богомъ вмѣстѣ съ началомъ міра, какъ утверждали, напримѣръ, стоики? Плутархъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ безусловно отрицательно. По его совершенно справедливому мнѣнію, признать Бога, который „благъ и никогда никому не завидуетъ“, виновникомъ зла—значитъ уничтожить самую идею Божества, какъ Существа всеблагого и святаго. Что добро произошло отъ Бога какъ Творца міра,—въ этомъ Плутархъ не сомнѣвается; но зло, понимаемое даже только какъ несовершенство, не могло произойти

¹⁾ На русскомъ языкѣ съ ученіемъ Плутарха Херонейскаго можно познакомиться по прекрасному и основательному изслѣдованію Якова Еленинскаго—„Религіозно-нравственное міровоззрѣніе Плутарха Херонейскаго. Спб. 1893“.

отъ Бога, какъ Существа всесовершеннаго. По ученію Плутарха ¹⁾, „Богъ, по Своему существу, есть свѣтъ и чистота. Ничто нечистое ни въ физическомъ, ни въ нравственномъ отношеніи не можетъ прикасаться или исходить отъ Него“. „Богъ есть благо самъ по себѣ и причина и основа всякаго блага для людей. Подобно тому, какъ теплое не можетъ производить холода, а можетъ только грѣть, такъ и существо благое не причиняетъ вреда. Богъ безъ зависти дѣлаетъ добро всѣмъ. Онъ руководитель всѣхъ добрыхъ людей, Отецъ всего, что есть прекраснаго. Невозможно, чтобы Онъ дѣлалъ или испытывалъ какое либо зло, ибо Онъ благъ, а существо благое ни подъ какимъ предлогомъ недоступно зависти, страху, гнѣву, ненависти“. И такъ, что-же? Неужели, слѣдуя древнимъ и восточнымъ дуалистическимъ системамъ, нужно признать первоисточникомъ зла матерію? Хотя Плутархъ, какъ одинъ изъ лучшихъ послѣдователей Платона, и считаетъ матерію тою областью, въ которой по-преимуществу царствуетъ зло, хотя далѣе, по его мнѣнію, матерія существуетъ отъ вѣчности (ибо Богъ не могъ—де создать изъ безгѣлеснаго тѣлесное) и отъ вѣчности обладаетъ опредѣленными качествами, но ея онъ не признаетъ причиною зла; напротивъ онъ утверждаетъ, что матерія ближе стоитъ къ доброму и божественному, чѣмъ къ злему; она любитъ добро, она наполняется и оплодотворяется имъ, а отъ зла напротивъ убѣгаетъ и противится ему (какъ, напр., цѣлительная сила организма болѣзнямъ, отравленіямъ и т. д.).

И такъ, ясно, что причиною зла, господствующаго въ мірѣ, не могутъ быть признаны ни Богъ, ни матерія, а нѣчто третье. Что же это такое? По ученію Плутарха, беспорядокъ и зло въ мірѣ происходятъ отъ первобытной души, которая существовала уже раньше міра и которая произвела въ домірномъ хаосѣ движеніе, когда еще не была, собственно, душою міра, а была скорѣе только „нѣкою силою неразумнаго и беспорядочнаго порыва и стремленія, хотя и обладавшею духовными способностями представленія, воображенія и чувства“ ²⁾. Эта пер-

¹⁾ Елпидинскій, стр. 89. 90.

²⁾ Елпидинскій стр. 93.

выбитая душа такимъ образомъ оказывается самостоятельнымъ принципомъ зла, противоположнымъ принципу добра или Богу.

Этотъ злой принципъ,—по словамъ Плутарха ¹⁾, обозначается самыми различными именами: у персовъ—Ариманомъ, у египтянъ—Тифономъ, въ греческой мифологіи—Гадесомъ и Аресомъ, у Эмпедокла—споромъ, у пифагорейцевъ—двоицею и вчетомъ, у Аристотеля—лишеніемъ, Платонъ называетъ его *другимъ* (*ἄτερον*) безграничнымъ, дѣлимымъ, бываніемъ, а явнѣ всего—*злою душою міра*“.

Злая душа міра, по ученію Плутарха, ограничиваетъ самаго Бога даже въ нравственномъ отношеніи: она противодѣйствовала Ему при образованіи міра, вслѣдствіе чего міръ и не былъ устроенъ вполне совершеннымъ; она же вноситъ безпорядокъ и зло и въ существующій міръ ²⁾. Въ этомъ мірѣ она дѣйствуетъ преимущественно въ лицѣ злыхъ демоновъ, которые поддерживаютъ и усиливаютъ зло, изъ нея проистекающее. Всѣ бѣдствія, испытываемыя людьми, причиняютъ демоны.

Такимъ образомъ, для разрѣшенія вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ Плутархъ Херонейскій прямо обращается къ помощи дуалистическаго міровоззрѣнія Платона или пифагорейцевъ и признаетъ два противоположныя основанія бытія—принципъ добра и принципъ зла.

Ученіе Филона.

Подъ вліяніемъ философскаго міровоззрѣнія Платона находился, безъ сомнѣнія, и знаменитый александрійскій іудей *Филонъ* (род. около 20 г. до Р. Х. † въ 54 г. по Р. Х.), извѣстный представитель іудейско-александрійской религіозной философіи. Хотя Филонъ нерѣдко выдаетъ себя за преданнаго іудея, написалъ истолкованіе важнѣйшихъ повѣствованій Пятикнижія и даже утверждалъ, что всѣ древніе философы Греціи заимствовали свою мудрость у Моисея и пророковъ, но, по своему міровоззрѣнію, онъ слишкомъ былъ далекъ отъ духа и ученія ветхозавѣтнаго откровенія. Чтобы сохранить хотя внѣш-

¹⁾ Zeller, Die Philos. d. Gr. 3 Th. 2 Abth. 1868. Стр. 152. Ср. Еллидинскаго „Религіозно-нравственное міровоззрѣніе Плутарха Херонейскаго“ стр. 94—95.

²⁾ У Еллидинскаго стр. 101.

ною связь съ ветхозавѣтнымъ иудействомъ, онъ, какъ мы говорили уже, вынужденъ былъ прибѣгнуть къ помощи аллегорическаго истолкованія книгъ Св. Писанія своего народа. Въ дѣйствительности онъ былъ преданнымъ ученикомъ греческаго философа Платона,—и въ этомъ его сходство съ Плутархомъ; но отъ Плутарха онъ отличается тѣмъ, что въ своемъ нравоченіи слѣдуетъ по преимуществу стоикамъ.

Богъ для Филона есть только абсолютное бытіе, совершенно не поддающееся анализу нашего мышленія, чуждое всякаго опредѣленія или предиката и возвышающееся надъ всѣми категориями человѣческаго разсудка. Уже это трансцендентальное, чисто отрицательное понятіе о Богѣ, безъ сомнѣнія, заимствовано у Платона. Но еще болѣе обнаруживается зависимость Филона отъ міровоззрѣнія этого древне-греческаго философа въ опредѣленіи того отношенія, въ которомъ находится (будто-бы) Божество къ міру. Непосредственность отношенія Бога къ міру Филонъ совершенно отрицаетъ, такъ какъ оно представляется ему невысказаннымъ въ виду того противоположенія, которое нужно мыслить между Богомъ и міромъ. Установить отношеніе между Богомъ и міромъ Филонъ находитъ однако-же возможнымъ при помощи ученія Платона объ идеяхъ. Эти идеи Филонъ представляетъ иногда живыми личностями, иногда только—какъ *κόσμος νοητός*—міромъ мыслимымъ; но во всякомъ случаѣ онъ приписываетъ имъ значеніе бытія объективнаго, не какъ однако же мыслямъ Божиимъ, но какъ самостоятельно дѣйствующимъ силамъ. Логосъ, не имѣющій, впрочемъ, у Филона никакого отношенія къ мессіанской идеѣ ветхозавѣтнаго откровенія, есть по его ученію, высшая и основная идея, идея идей, „образъ Божій“, „первороденный, старѣйшій сынъ Божій“, „Богъ и между тѣмъ не Богъ“ (*θεός οὐκ θεός, δεύτερος θεός*). По его образу созданъ міръ и прежде всего человѣкъ; въ немъ души имѣли свое предвременное бытіе, пока не соединились съ тѣлами. Но матерію Богъ не создалъ, да и не могъ создать ея, будучи святѣйшимъ и всеблагимъ существомъ, потому что матерія есть сама по себѣ зло и источникъ всякаго зла.

Какъ самостоятельное начало, матерія существуетъ отъ вѣч-

ности. Все, что создано Богомъ или—точнѣе—Логосомъ, есть, безъ сомнѣнiя, добро; но какъ только оно явилось въ мiръ и возсоединилось съ источникомъ зла—матерiею,—оно становится зломъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что грѣхъ, какъ зло въ нравственной области, прирожденъ человѣку, такъ какъ человѣкъ есть существо, состоящее изъ души и тѣла. Пока души людей пребывали въ Богѣ или Логосѣ, они были добры, но какъ только онѣ *нам*, т. е., возсоединились съ матерiею, тѣломъ, какъ только явился въ мiръ *человѣкъ*, его душа уже становится грѣховною; поэтому евреи совершенно справедливо учатъ, что человѣкъ не можетъ быть безгрѣшнымъ, хотя бы онъ прожилъ на землѣ только одинъ день. Въ такомъ смыслѣ Филонъ понимаетъ и библейское повѣствованiе о грѣхопадении прародителей, для чего онъ, какъ мы видѣли, обращается къ помощи такъ называемаго аллегорическаго толкованiя.

Изъ христіанскихъ писателей ему слѣдовали: *Климентъ* и *Оригенъ*. Находясь подъ влiяніемъ Платона и Филона, Оригенъ (185—254 г. по Р. Х.) также объяснялъ происхожденiе зла въ мiрѣ и фактъ всеобщей грѣховности рода человѣческаго не грѣхопадениемъ Адама и наслѣдственностію первороднаго грѣха, извратившаго самую природу человѣческую, а предвременнымъ падениемъ душъ изъ высшаго состоянiя и ихъ соединениемъ съ матерiею, какъ источникомъ всего злого и нечистаго и необходимою формою всякаго конечнаго бытiя. Поэтому и сущность борьбы со зломъ Оригенъ полагалъ въ аскетизмѣ, воздержанiи, освобожденiи отъ узъ чувственности.

Ученiе неоплатониковъ.

Мировоззрѣнiя Плутарха и Филона, можно сказать, проложили путь особому философскому ученiю, развившемуся подъ влiяніемъ философи Платона и извѣстному въ исторiи развитiя философской мысли подъ именемъ *неоплатонизма*. Собственно говоря, неоплатонизмъ нисколько не помогъ человѣчеству въ рѣшенiи рокового вопроса о злѣ, его сущности и происхожденiи. Но онъ часто соприкасался съ ученiемъ христіанскимъ, въ большинствѣ случаевъ становясь во враждебное отношенiе къ

нему, хотя, безъ сомнѣнія, въ нѣкоторыхъ пунктахъ и обнаруживалъ его вліяніе на себя. Искажая богооткровенное ученіе, онъ однако-же и самъ нерѣдко оказывалъ замѣтное вліяніе на христіанскихъ мыслителей—особенно еретичествующихъ. Съ этой точки зрѣнія неоплатонизмъ, очевидно, не можетъ не интересовать христіанскихъ богослововъ.

Неоплатонизмъ не есть цѣльная, оригинальная и логически—послѣдовательная философская система. Сущность его состоитъ въ смѣшеніи идеалистическаго ученія Платона съ теософемами восточнаго язычества, іудейства и даже отчасти христіанства. Основными положеніями неоплатонизма были: а) ученіе о трехъ божественныхъ принципахъ, отличающихся однако же между собою по своему ранговому порядку; б) ученіе о двухъ различныхъ мірахъ: мірѣ духовномъ, какъ единственно и истинно реальномъ и мірѣ чувственномъ, какъ только кажущемся или тѣневомъ, отобразномъ мірѣ того, что единственно реально; в) ученіе о происхожденіи этихъ двухъ міровъ изъ указанныхъ трехъ божескихъ принциповъ—абсолютно одинаго, перворазума и перводуши, чрезъ истечение въ нисходящей постепенности, по закону необходимости, отъ абсолютно совершеннаго и перваго до послѣдняго, абсолютно несовершеннаго и нереальнаго, т. е., до безформенной матеріи.

По свидѣтельству главнаго представителя неоплатоническаго міровоззрѣнія—*Плотина* ¹⁾, ученіе о трехъ божескихъ принципахъ было обыкновеннымъ мнѣніемъ въ его время; онъ нашелъ его уже готовымъ, усвоилъ его и старался примирить, подобно своимъ предшественникамъ, съ ученіемъ Платона. И дѣйствительно уже платоникъ *Нуменій*, несомнѣнно находившійся подъ вліяніемъ восточно-языческихъ воззрѣній, знакомый съ вѣрованіями іудеевъ и усвоившій ученіе Филона о двойномъ Логосѣ, признавалъ три божескихъ существа. Второго и третьяго бога онъ ясно отличаетъ отъ перваго и наивысшаго, который, какъ существо чисто духовное, не подлежащее никакому измѣненію и смѣшенію, не можетъ вступить въ соприкосновеніе съ конечнымъ, а слѣдовательно не можетъ нахо-

¹⁾ Срв. Iäusche, Der Panteismus. 2-ter Band. Berlin. 1828. Стр. 104.

даться ни въ какомъ причинномъ отношеніи къ міру. Поэтому творцомъ міра, т. е., Диміургомъ признается уже только второй богъ, сынъ наивысшаго Бога; но по причинѣ своего двоякаго отношенія—съ одной стороны къ первому Богу, какъ непосредственной эманации его, съ другой—къ міру, какъ его творческая и образующая сила, онъ составляетъ и двойственную личность. Въ первомъ отношеніи Диміургъ есть *воѳс*, т. е., чистый умъ, который, какъ таковой, въ вѣчномъ покоѣ и единствѣ созерцаетъ въ своемъ Богѣ и виновникъ себя самого (первый Логосъ Филона, какъ непосредственная эманация изъ высочайшаго божественнаго разума, совершенный равнообразъ его, и образецъ, по которому былъ созданъ видимый міръ). Въ послѣднемъ отношеніи тотъ же самый Диміургъ, какъ отецъ міра, чрезъ свою мірообразующую силу, есть *мировая душа* (второй Логосъ Филона *λόγος προφορικὸς*),—принципъ всякаго бытія и жизни и всякой дѣятельности въ нихъ ¹⁾.

Впрочемъ, истиннымъ представителемъ неоплатонизма слѣдуетъ признавать только *Плотина* (род. 205 г. по Р. Х. † 270 г.) ученика *Амманія Сакка*. Усвоивъ основныя положенія Платона, Плотинъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ пошелъ однако-же дальше его. Такъ,—источникомъ высшаго познанія онъ призналъ не разумъ, какъ способность мышленія и знанія, посредствующаго мышленіемъ, а разумъ, какъ способность интеллектуальнаго воззрѣнія, экстаза, непосредственнаго созерцанія вещей въ абсолютномъ, чрезъ возвышеніе до абсолютно единого и чрезъ внутреннее воссоединеніе съ нимъ; ибо это непосредственное созерцаніе абсолютнаго не только предшествуетъ всякому мышленію и знанію, но и абсолютно превосходить ихъ.

Тѣмъ не менѣе, хотя источникъ высшаго познанія у Плотина былъ, по-видимому, иной, чѣмъ у Платона, но основныя философскія положенія у обоихъ мыслителей—почти одни и тѣ же. У Плотина, какъ и у Платона, Божество опредѣляется болѣе отрицательными чертами, чѣмъ положительными. Идея Божества у него возвышается надъ всѣми предикатами не

¹⁾ Срв. Iäschе, Panteismus, В. 2. Стр. 103.

только чувственными, но и сверхчувственными или чисто духовными. Еще Платонъ утверждалъ, что все, что мы можемъ знать о Богѣ, это то, что Онъ выше всего, что мы только можемъ представить себѣ или вообразить. То же говорить и Плотинъ. Абсолютное чуждо всякой формы—даже умственной, а потому и не можетъ быть мыслимо ни какъ существо, ни даже какъ *нѣчто*, ни какъ бытіе качественное, ни какъ бытіе количественное. Ему не могутъ быть приписываемы ни познание, ни вѣдѣніе, ни самосознание, ни личность, ни самопознание, ни способность познания другихъ вещей. Оно есть абсолютно единое въ совершеннѣйшемъ и абсолютномъ значеніи этого слова,—безъ всякой множественности и дѣлимости; оно не есть ни умъ, ни душа, ни воля. Оно не можетъ быть названо ни добрымъ, ни прекраснымъ, ни мыслящимъ, ни разумнымъ, хотя именно оно есть основной источникъ всякаго добра, всякой мысли и ума, всякой красоты и всякой формы. Оно есть *чистое* бытіе, *чистая* мысль, свѣтъ, не отличающійся отъ самыхъ вещей, имъ освѣщаемыхъ. Оно вседовольно, такъ какъ ни въ чемъ не нуждается, и въ то же время абсолютно необходимое для всякаго бытія. Оно есть единственное и реальное основание самой возможности всѣхъ вещей и ихъ сущности. Безъ него вещи не были бы тѣмъ, что онѣ суть. Тѣмъ не менѣе единое не есть самыя эти вещи, но отдѣльно отъ нихъ, хотя оно и есть все и во всемъ. Производя изъ себя всѣ вещи, оно однако-же не уменьшается ни въ своей сущности, ни въ своемъ могуществѣ, и даже остается недѣлимымъ и всегда себѣ равнымъ.

Сущности единого уразумѣть путемъ разсудочныхъ понятій нельзя; уяснить же его можно лучше всего подобіемъ *солнца*, распространяющаго повсюду свои лучи и такимъ образомъ составляющаго свѣтовые круги. Изъ этого первосвѣта, центра всего сущаго, источника всякаго бытія и жизни, истекаетъ все существующее, вся вселенная. Въ этомъ смыслѣ твореніе или происхожденіе всего существующаго есть собственно *паденіе*, постепенное *пониженіе* абсолютнаго, божественнаго. Вотъ почему во всѣхъ вещахъ существуетъ сознательное или несознательное влеченіе къ божественному, тяготѣніе къ нему,

стремленіе снова возвратиться къ своему божественному первоисточнику, желаніе сблизиться, если не совершенно слиться съ нимъ. Но прежде всего изъ абсолютно единого или перваго непосредственно истекаетъ, какъ отъ солнца свѣтъ, принципъ свѣтового или интеллектуальнаго міра: разумъ, Логосъ, первая эманация Божества, второй божескій принципъ, наивысшее, величайшее и наилучшее послѣ абсолютно перваго и единого. Логосъ происходитъ изъ абсолютнаго не вслѣдствіе измѣненія или хотѣнія, а единственно только по необходимости своей природы, какъ образъ или какъ слово Бога. Впрочемъ, это истеченіе разума изъ единого нельзя понимать какъ актъ, совершающійся во времени, но какъ дѣйствіе вѣчное и абсолютное. Этотъ второй божественный принципъ есть начало всѣхъ формъ, всего опредѣленнаго и ограниченнаго, основаніе всего реальнаго въ абсолютно реальномъ, т. е., умопостигаемомъ мірѣ, образователь этого міра. Такимъ образомъ въ умѣ (*νοῦς*) или словѣ (*λόγος*) единство Божества уже подраздѣляется на разумъ въ собственномъ смыслѣ и на міръ разума или міръ идей, но такъ, что разумъ во времени и пространствѣ еще остается нераздѣльнымъ отъ идей, какъ своего объекта, а идеи продолжаютъ быть присущими разуму. Изъ разума проистекаетъ затѣмъ третій божескій принципъ, обыкновенно называемый *душею міра* (*ἡ ψυχή τῶν ὁλῶν, ψυχή τοῦ παντός*), — особый принципъ внѣшняго, видимаго или чувственнаго міра, основаніе всѣхъ душъ частныхъ, индивидуальныхъ. Какъ разумъ менѣе совершенъ, чѣмъ абсолютное единое, такъ душа міра менѣе совершенна, чѣмъ разумъ. Тѣло есть эманация (истеченіе) души. Міровая душа, проявляясь и обитая во всѣхъ живыхъ существахъ, оживляетъ ихъ и сообщаетъ имъ извѣстныя формы, хотя ея проявленіе и не во всѣхъ существахъ одинаково: въ растеніяхъ въ меньшей степени, чѣмъ въ царствѣ животныхъ. Тѣло, имѣющее формы, какъ ни удалено оно отъ первоисточника всякаго бытія, еще сохраняетъ на себѣ слѣды безусловнаго, потому что форма есть дѣйствительное бытіе его.

Плотинъ полагаетъ рѣзкое различіе между тѣломъ, имѣющимъ форму, и его матеріею, которая въ противоположность формѣ, какъ дѣйствительному бытію тѣла, является небытіемъ его. Са-

ма по себѣ матерія есть ничто—*ἄπειρον*; она не имѣетъ ни цвѣта, ни формы, ни протяженія; она бесконечно удалена отъ первоисточника всего сущаго и реальнаго; она есть *послѣднее* на нисходящей лѣстницѣ истечений, послѣ ея уже ничто болѣе не можетъ произойти или истечь. Она есть безусловная недостаточность всего, отрицаніе единства и причина множественности; въ ней нѣтъ и слѣда ничего реальнаго. Въ этой-то матеріи чувственнаго міра, въ этой немощности, безусловномъ отсутствіи формы (безобразіи), въ этой лишь простой тѣни бытія, по ученію Плотина, слѣдуетъ искать и причину того радикальнаго зла, которое господствуетъ въ мірѣ. Такимъ образомъ, говоритъ Целлеръ ¹⁾, „нашъ философъ (т. е. Плотинъ) идетъ дальше Платона, когда, по примѣру Филона и новопиѳагорейцевъ, онъ обозначаетъ матерію не только какъ не сущее, но и прямо какъ зло. По Плотину, зло не можетъ принадлежать душѣ первоначально, потому что, по причинѣ своей высшей природы, душа сама по себѣ свободна отъ него; поэтому оно можетъ происходить лишь отъ соединенія души со зломъ самимъ въ себѣ, а это зло мы можемъ отыскивать только въ матеріи, ибо если зло есть отсутствіе добра (*ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις*) то матерія именно и есть первоначальное и абсолютное лишеніе (Privation), чистая недостаточность (*πενία παντελής*) и если зло состоитъ въ движеніи безъ покоя, въ неограниченности, безформенности, безмѣрности и неопредѣленности, то она только и есть то, чему принадлежатъ эти свойства не какъ лишь предикаты, но сущность чего они составляютъ“. Матерія, какъ абсолютно послѣднее, есть совершенная противоположность по отношенію къ абсолютно первому или Божеству: и если абсолютно первое есть абсолютное совершенство и добро, то абсолютно послѣднее (т. е. матерія) должно быть абсолютнымъ несовершенствомъ и абсолютнымъ зломъ. Вотъ почему Плотинъ признаетъ матерію не только зломъ самимъ въ себѣ, но и первоисточникомъ всякаго зла вообще.

Не трудно видѣть, что Плотинъ въ своемъ ученіи хотѣлъ соединить пантеистическое міровоззрѣніе индійскихъ браминовъ

¹⁾ Die Philosophie der Griechen. 3-ter Th. 2-te Abth. Leipzig. 1868. Стр. 489.

съ дуалистическимъ міровоззрѣніемъ Платона. Но это соединеніе двухъ различныхъ міровоззрѣній у него оказалось только механическимъ. Если матерія,—это радикальное и первоначальное зло,—произошла однако-же не иначе, какъ чрезъ истеченіе (хотя и посредствованное) изъ общаго начала бытія и жизни, то оказывается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ въ ней добро могло превратиться въ зло. Если матерія, какъ абсолютно послѣднее, есть совершенная противоположность, отрицаніе, недостаточность или лишеніе абсолютно перваго, всесовершеннаго и единственно добраго, то непонятно, какимъ образомъ она могла произойти только изъ него и притомъ чрезъ эманацию, т. е., изъ его сущности. Далѣе,—будучи неудовлетворительнымъ и непослѣдовательнымъ само по себѣ, ученіе Плотина, какъ и всѣхъ другихъ неоплатониковъ—*Малха* или *Порфирія*, (род. 233 г. ум. 304 г.) *Ямалиха*, (въ 4-мъ вѣкѣ) *Прокла* (412—485 г.) и др.,—неудовлетворительно и для объясненія какъ сущности зла, господствующаго въ мірѣ, такъ и его происхожденія. Что чувственность часто служитъ побужденіемъ къ злу,—это вѣрно; но что не въ ней заключается истинная причина происхожденія зла,—въ этомъ также не можетъ быть никакого сомнѣнія. Если-бы въ душѣ не заключалось возможности (воли) свободного выбора между добромъ и зломъ, то никогда она не сдѣлалась бы злою отъ смѣшенія съ матеріею, никогда чувственность сама по себѣ не могла бы заставить нашу волю стремиться только къ одному злу.

Конечно, Плотинъ былъ далекъ отъ того, чтобы отрицать реальное существованіе зла, такъ какъ, находясь подъ вліяніемъ индійскаго пантеистическаго міровоззрѣнія, онъ долженъ былъ смотрѣть на него какъ на *необходимое* явленіе, происшедшее, по закону необходимости, чрезъ истеченіе изъ абсолютнаго начала. Но въ этомъ случаѣ онъ былъ только непослѣдователенъ, такъ какъ, съ другой стороны, оставаясь вѣрнымъ Платону, онъ училъ, что матерія есть ничто, небытіе, совершенное лишеніе всего реальнаго и абсолютнаго. Неоплатоники послѣдующаго времени, отдавая преимущество ученію Платона предъ пантеистическимъ міровоззрѣніемъ индійскихъ браминовъ, мало-по-малу пришли къ мысли объ отрицаніи ре-

альнаго бытія зла. Такъ напр., уже *Сирианъ* училъ подобно стоикамъ, что зло имѣеть свое значеніе лишь для отдѣльныхъ существъ въ ихъ отношеніяхъ между собою, а что для цѣлаго, какъ и для Божества оно не есть болѣе зло, но лишь естественное слѣдствіе добра. *Бозцій* (470—526) прямо утверждалъ, что зло вообще не есть нѣчто дѣйствительное и что оно имѣеть только призрачное бытіе.

Ученіе гностиковъ.

Болѣе всего вліяніе Платона и Филона сказалось на еретическихъ ученіяхъ гностическаго характера. Такихъ ученій было очень много, такъ что ихъ сводятъ даже къ нѣкоторымъ подраздѣленіямъ. Многіе ученые, слѣдуя *Гизелеру*, раздѣляютъ всѣ гностическія ученія на два рода: 1) гностицизмъ александрійскій, въ которомъ господствующимъ является міровоззрѣніе Платона, и 2) гностицизмъ сирійскій, въ которомъ господствуетъ древне-персидскій дуализмъ. *Бауръ* называетъ три вида гностицизма: 1) гностицизмъ, стремящійся примирить христіанство съ язычествомъ и іудействомъ (*Василидъ*, *Валентиніанъ* и др.); 2) гностицизмъ, противопологающій христіанство язычеству и іудейству (*Маркіонъ* и др.); 3) гностицизмъ, отождествляющій христіанство съ іудействомъ и противопологающій ихъ язычеству. *Неандеръ* дѣлитъ всѣ гностическія ученія на два рода: 1) гностицизмъ іудействующій и 2) гностицизмъ анти-іудейскій. Къ первому роду онъ относитъ ученія *Керинва*, *Василида*, *Валентиніана*; ко второму—*Карпократа*, *Сатурнина*, *Татиана*, *Маркіона*, *обитовъ*, *энкратитовъ*, *каинитовъ*, *псевдовасилидианъ* и др. Наконецъ, нѣкоторые ученые дѣлятъ гностическія ученія еще на три слѣдующіе вида: 1) гностицизмъ восточный, 2) гностицизмъ греческій и 3) гностицизмъ языческо-христіанскій. Впрочемъ, какъ ни многоразличны гностическія ученія, но основныя положенія ихъ, можно сказать, одни и тѣ-же. Для насъ всѣ эти гностическія ученія представляютъ особенный интересъ, такъ какъ главный вопросъ, который они стремятся разрѣшить, есть именно вопросъ о злѣ: откуда произошло зло, господствующее въ мірѣ? Какъ объяснить особенную склонность человѣка къ грѣху?

Начала гностическихъ ученій (въ особенности, напр., Валентиниана) не безъ основанія можно находить уже въ *каббалистическомъ* ученіи іудевъ ¹⁾. Правда, литературные памятники содержащіе это ученіе и приписываемые еврейскимъ преданіемъ двумъ древнѣйшимъ раввинамъ—*Акибъ* (Iezigah) и *Симеону-бенъ-Иохан* (Sohar), жившимъ въ концѣ 1-го и началѣ 2-го вѣка по Р. Х., стали извѣстны европейскимъ ученымъ только въ 13 вѣкѣ и написаны, безъ сомнѣнія, около 8-го вѣка. Тѣмъ не менѣе самое каббалистическое ученіе, на которое указываютъ уже нѣкоторыя мѣста Талмуда, необходимо отнести ко временамъ Филона,—на основаніи положеній котораго, въ связи съ восточными міровоззрѣніями, оно и было развиваемо устно еврейскими раввинами. По каббалистическому ученію, первосущество или Богъ называемый существомъ всѣхъ существъ, древнимъ изъ древнихъ, есть единый идеальный и реальный принципъ всѣхъ вещей какъ въ отношеніи къ ихъ возможности, такъ и въ отношеніи къ ихъ дѣйствительному существованію. До Его откровенія чрезъ твореніе всѣ вещи первоначально находились въ Его совершеннѣйшемъ разумѣ, какъ вѣчныя мысли Его вѣчной премудрости. Кромѣ того, сокровенному въ самомъ себѣ до творенія міра Божеству присуща троякая первосила—свѣта, духа и жизни. И, вотъ, когда этотъ замкнутый въ самомъ себѣ Богъ, въ первый моментъ своего откровенія, по каббалистическому выраженію, „открылъ свой сомкнутый глазъ“,—изъ силы свѣта, духа и жизни, присущей этому глазу, истекли свѣтъ, духъ и жизнь для всего, подобно тому, какъ изъ солнца истекаютъ лучи его свѣта,—при чемъ однако само Божество не испытало никакого измѣненія и сохранило свое абсолютное единство. Первымъ излученіемъ Божества было слово или—точнѣе—рѣченіе, соединеніе мужскаго и женскаго принципа, отецъ и мать въ самомъ общемъ ихъ значеніи, сила зачатія и рожденія, изначальное основаніе всякой дѣйствительности, принципъ бытія и формы всѣхъ вещей, альфа и омега всѣхъ міровъ, перворожденный у Бога совершенный образъ и отблескъ Его, обладатель всѣхъ

¹⁾ Срв. Iasche, Der Panteismus, Berlin. 1826. В. II. Стр. 74—86.

божескихъ силъ, помазанникъ Всевышняго, Его священный покровъ, первообразъ всѣхъ существъ и дѣйствительный творецъ всѣхъ вещей, первочеловѣкъ—Адамъ Кадмонъ.

Изъ этого принципа дѣйствительности истекли уже четыре міра, находящіеся другъ къ другу въ подчиненномъ отношеніи. Но такъ какъ съ каждою ступенію истечения теряется часть божественныхъ совершенствъ, то и различіе между этими мірами состоитъ главнымъ образомъ въ большемъ или меньшемъ обладаніи этими совершенствами. Первый и совершеннѣйшій изъ этихъ міровъ есть міръ истечения—Aziluth, второй—міръ творенія—Briah, третій—міръ образованія—Iezirah и четвертый—міръ построенія—Asiah. Первый міръ есть міръ чистыхъ духовъ, чистыхъ божественныхъ эманаций, находящихся въ тѣснѣйшемъ и совершеннѣйшемъ единеніи съ своимъ духовнымъ принципомъ—Адамомъ Кадмономъ. Второй міръ, истекшій изъ перваго и потому утратившій уже часть его совершенствъ, называемый по-преимуществу *сотвореннымъ*, есть міръ духовныхъ субстанцій, обладающихъ меньшими совершенствами, чѣмъ чистые духи, происшедшіе непосредственно изъ безконечнаго перводуха. Третій міръ есть міръ ангеловъ, т. е. духовъ, уже находящихся въ связи съ матеріальною субстанціею; такую субстанціею каббалисты считаютъ свѣтяціася тѣла или звѣзды. Во всѣхъ этихъ трехъ мірахъ, хотя и различныхъ по степени совершенства, между духами господствуетъ полный порядокъ, добро, гармонія и любовь. Совершенно инымъ представляется у каббалистовъ четвертый, самый низшій видимый или чувственный міръ,—міръ нечистыхъ духовъ, по своему бытію и сущности, равно какъ по своимъ способностямъ и дѣятельности, находящихся уже въ зависимости отъ грубой матеріи и по своимъ формамъ подверженныхъ измѣненію, въ смыслѣ происхожденія и исчезновенія.

Здѣсь—то, въ матеріи, по ученію каббалистовъ, и коренится основной источникъ господствующаго въ мірѣ зла, потому что матерія хотя также, подобно всему, произошла изъ Бога, но—не положительнымъ, а только отрицательнымъ путемъ, какъ простое лишеніе всякаго совершенства, проистекшаго изъ высочайшаго существа, какъ мрачное, лишенное свѣта и духа

вещество, какъ помраченное или затемненное Божество, какъ вѣчно безусловно противоположное добру, порядку, гармоніи и любви, господствующимъ въ трехъ высшихъ царствахъ. Богъ, какъ всенаполняющее единство, учать каббалисты, не могъ бы создать внѣ себя міра, не имѣя для него пустого пространства, чуждаго всего того, что свойственно Божеству. Поэтому матерія, въ смыслѣ абсолютнаго отрицанія или—даже вѣрнѣе—въ смыслѣ лишенія всего божественнаго и прежде всего добра, является, собственно говоря, необходимымъ условіемъ самаго Божественнаго открытія или творенія міра. Но какъ лишеніе добра и всего свойственнаго Божеству, она есть безусловное зло и источникъ зла производнаго, случайнаго.

Въ общихъ чертахъ съ каббалистическимъ ученіемъ согласны и всѣ *гностическія* системы. Существенное различіе ихъ состоитъ только въ томъ, что каббала матерію признаетъ истеченіемъ изъ Божества, какъ и все остальное, между тѣмъ какъ гностики учать, что матеріи принадлежитъ первоначальное, самостоятельное и отъ Бога совершенно независимое бытіе, т. е., каббалистическое ученіе можетъ быть названо монизмомъ, а гностическое—дуализмомъ.

Гностицизмъ выходитъ изъ понятія о Богѣ какъ существѣ высочайшемъ, источникѣ истиннаго бытія, но до творенія міровъ сокровенномъ и замкнутомъ въ себѣ самомъ, и изъ понятія матеріи, какъ начала противубожественнаго или, по крайней мѣрѣ, небожественнаго, существующаго однако-же отъ вѣчности, самостоятельнаго и совершенно независимаго¹⁾. Такъ какъ Богъ, какъ истинное добро и свѣтъ, не можетъ вступать въ непосредственное соприкосновеніе съ матерію, то для объясненія происхожденія міра гностики вынуждены были призвать бытіе посредствующихъ существъ или эоновъ, составляющихъ полноту бытія—*πλήρωμα*—въ противоположность матеріи, которую гностики называютъ безусловною пустотою. Эти эоны, истекая изъ Божества, подобно солнечнымъ лучамъ, вмѣстѣ съ постепеннымъ удаленіемъ отъ него, теряютъ свою силу и совершенство. Въ послѣднемъ изъ эоновъ слабость и безсиліе были настолько

¹⁾ Срв. Iasche, Pantheismus, стр. 87—102.

велики, что онъ не могъ болѣе удержаться въ плиромѣ и, отдѣлившись отъ другихъ эоновъ, погрузился въ матерію—*ὄλη*— начало мрачное, мертвое, пустое и недѣятельное (*τὸ κενόν, κένωμα, σκία τοῦ ὄντος, σκοτός*). Отъ этого-то смѣшенія двухъ противоположныхъ началъ и произошелъ видимый нами или чувственный міръ, и въ этомъ-то соприкосновеніи божественнаго съ вещественнымъ заключается тотъ коренной источникъ, изъ котораго разлилось повсюду зло, господствующее въ мірѣ.

Нѣкоторые гностики стараются иначе рѣшить этотъ роковой вопросъ. Рядомъ съ Божествомъ и его царствомъ (какъ напр., *Сатурнизмъ*) предполагаютъ вѣчное бытіе злого начала или сатаны вмѣстѣ съ его царствомъ мрака и тьмы. Этотъ сатана, ведя постоянную борьбу съ царствомъ свѣта, похитилъ частицу свѣта, отъ соединенія которой съ матерією и произошелъ настоящій чувственный міръ, исполненный зла и бѣдствій.

Съ изложеннымъ гностическимъ ученіемъ близко родственно ученіе *Манеса*, основавшаго въ 3-мъ вѣкѣ по Р. Х. такъ называемую ересь *манисеевъ*. Манихеи также признавали совѣчное бытіе двухъ враждебныхъ началъ, царства Божія, какъ царства добра и свѣта, и царства сатаны или царства мрака и зла. Въ каждомъ человѣкѣ, по ихъ мнѣнію, обитали двѣ души—свѣтлая или добрая и мрачная или злая. Первая—виновница добродѣтели, вторая—грѣха и злодѣяній. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ такимъ же рѣзкимъ дуализмомъ, который господствовалъ и въ ученіи Зороастра.

Были гностики, которые признавали человѣческую природу состоящею изъ трехъ элементовъ: духовнаго (пневматическаго) душевнаго (психическаго) и тѣлеснаго (соматическаго). Вещественное тѣло (*σῶμα ὄληον*) какъ матерія, и есть будто-бы причина всего того, что въ жизни и дѣятельности человѣка оказывается злымъ и противубожественнымъ, отъ внутреннихъ и сокровенныхъ похотей до чудовищныхъ злодѣяній.

Ученіе Пелагія.

Когда древне-греческая философія оказалась несостоятельною въ рѣшеніи важнѣйшихъ вопросовъ, волновавшихъ и волнующихъ человѣческіе умы, и когда защитниками Божественнаго

Откровенія была разоблачена ложь еретичествующихъ гности-ковъ,—человѣческое сознаніе успокоилось на долгое время, будучи совершенно удовлетвореннымъ тѣмъ рѣшеніемъ вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи, которое оно нашло на первыхъ страницахъ Библии въ разсказѣ бытописателя о грѣхопадении прародителей и въ ученіи Божественнаго Откровенія вообще о наслѣдственности первороднаго грѣха и объ испорченности человѣческой природы. Только въ 5-мъ вѣкѣ нѣкоторыми лицами высказывается недовѣріе къ этому рѣшенію. Именно,—какой-то монахъ, какъ кажется, изъ Британіи, *Пелагій*, около 409 года составилъ толкованіе на посланіе ап. Павла къ римлянамъ, въ которомъ, не придавая важнаго значенія благодати Божіей въ дѣлѣ спасенія грѣшниковъ, указывалъ на свободу человѣческой воли, какъ на единственный источникъ добра и зла, спасенія и гибели людей,—при чемъ училъ, что каждый человѣкъ, если захочетъ, можетъ быть безгрѣшнымъ. Противъ такого лжеученія въ особенности возсталъ бл. *Августинъ*, равно какъ *Иеронимъ* и другіе защитники Божественнаго Откровенія. Ученіе Пелагія, какъ ложное и еретическое было осуждено не только на помѣстномъ Кароагенскомъ соборѣ (въ 412 г.), но и на третьемъ вселенскомъ соборѣ (431 г.). Тѣмъ не менѣе у Пелагія нашлись ревностные ученики (изъ нихъ въ особенности слѣдуетъ упомянуть *Целестія*). Подняты были продолжительные споры. И не смотря на то, что ересь Пелагія была осуждена церковными соборами, она продолжала распространяться повсюду и мало-по-малу образовалась въ школьную систему. Сущность ученія Пелагія состоитъ въ слѣдующемъ. Вначалѣ человѣкъ созданъ Богомъ въ такомъ же точно видѣ, въ какомъ онъ существуетъ и теперь, т. е., смертнымъ и способнымъ какъ къ добру, такъ и къ злу. Грѣхъ прародителей былъ только ихъ личнымъ грѣхомъ,—и никакой порчи въ природѣ человѣческой онъ не произвелъ, никакой грѣховной наслѣдственности онъ за собою не повлекъ. Грѣхъ и смерть, господствующіе въ мірѣ въ настоящее время, не находятся съ нимъ ни въ какой причинной связи. Каждый человѣкъ есть полный владыка и своей воли, и своихъ страстей, и потому всякъ отвѣчаетъ только за самаго

себя. Поврежденности человѣческой природы Пелагій не признаетъ. Каждый человѣкъ по природѣ своей ни добръ, ни золь. Всѣ люди рождаются съ такими же способностями и силами, какими отъ начала обладали и первый человѣкъ, выпешій чистымъ изъ рукъ Творца. Человѣкъ обладаетъ полною и совершенною свободою воли, и отъ нея только одной зависитъ то, дѣлаетъ ли онъ добро или зло. Ни въ какой возрождающей и примиряющей благодати люди не нуждаются. Важно только воспитаніе и обученіе. Каждый будетъ дѣлать то, чему онъ наученъ,—и каждый обладаетъ вполне достаточными силами, чтобы дѣлать то, что онъ долженъ дѣлать. Поэтому обученіе одно только можетъ быть названо и средствомъ спасенія, и средствомъ нравственнаго усовершенствованія.

Само собою очевидно, что ученіе Пелагія не имѣетъ серьезнаго философскаго значенія. Оно почти не касается вопроса ни о сущности зла, ни о происхожденіи его. Оно противорѣчитъ общечеловѣческому сознанію, ясно свидѣтельствующему о томъ, что человѣкъ, по природѣ своей, болѣе склоненъ къ злу, чѣмъ къ добру, и что, по одному только желанію своему, ни одинъ человѣкъ не можетъ быть безгрѣшнымъ. Далѣе,—Пелагій, имѣя въ виду лишь зло въ нравственной области, совершенно оставляетъ безъ вниманія зло, господствующее въ окружающей человѣка природѣ. Наконецъ,—изъ его системы съ необходимостію вытекаетъ заключеніе, что Самъ всеблагій и святой Богъ является виновникомъ зла, если онъ сотворилъ человѣка смертнымъ отначала.

Такое нефилософское ученіе, конечно, осталось бы даже во все незамѣченнымъ въ исторіи развитія человѣческаго сознанія, если бы оно не соединилось съ искаженіемъ христіанскаго вѣроученія объ искупительномъ значеніи крестной смерти Христовой. Пелагій возбудилъ къ себѣ всеобщее вниманіе главнымъ образомъ своимъ лжеученіемъ, по которому человѣкъ будто бы обладаетъ возможностью достигнуть своего примиренія съ Богомъ безъ Христа, своими естественными силами, такъ какъ онъ долженъ нести отвѣтственность за свои личные и чисто случайные грѣхи. Все значеніе жизни, ученія и крестной смерти Иисуса Христа Пелагій сводитъ только къ образцу

ни примѣру, которому слѣдуя, человѣкъ скорѣе и удобнѣе можетъ достигнуть своего нравственнаго совершенства, чѣмъ при руководствѣ одного своего разума.

Ученіе Августина.

Ревностный противникъ Пелагія, *Августинъ* (354—430), главнымъ образомъ развилъ ученіе о благодати и ея дѣйствіи на человѣка въ дѣлѣ спасенія. Въ этомъ отношеніи его не безъ основанія признають истиннымъ основателемъ христіанскаго богословія на западѣ. Схоластики заимствовали у него форму изложенія, способъ пониманія и систему расположенія богословскихъ истинъ, реформаторы—основанія своей догматики, монашествующіе западные ордена—аскетику.

Въ спорѣ съ Пелагіемъ Августинъ въ первый разъ раскрылъ свое ученіе о трехъ видахъ благодати Божіей: благодати предваряющей, дѣйствующей и содѣйствующей. Первая, возбуждая сознаніе грѣховности и жажду спасенія, раждаетъ у человѣка вѣру во Христа; вторая доставляетъ благодатныя средства въ таинствахъ, возбуждаетъ любовь и желаніе свято жить и стремиться къ добродѣтели; третья содѣйствуетъ уничтоженію въ насъ грѣховныхъ похотей и уподобленію Самому Христу.

Что касается вопроса о злѣ, то взгляды Августина на этотъ предметъ были не одинаковы и не всегда ясны. Оставивъ грубо—чувственную языческую жизнь, Августинъ сначала увлекся, какъ извѣстно, міровоззрѣніемъ манихеевъ и вмѣстѣ съ манихеями утверждалъ, что коренной источникъ зла есть вообще матерія и что наше тѣло и наша чувственность есть основной корень всѣхъ нашихъ грѣховъ. Вслѣдствіе этого на аскетическіе подвиги и подавленіе чувственности онъ указывалъ какъ на главное средство въ борьбѣ со зломъ. Впослѣдствіи, впрочемъ, онъ не только оставилъ заблужденія манихеевъ, но и объявилъ себя ихъ противникомъ и разоблачителемъ. Съ этого времени онъ усвоилъ себѣ богооткровенное ученіе о злѣ и его происхожденіи и старается о томъ, чтобы со всею основательностію доказать его истинность.

Согласно съ повѣствованіемъ Бытописателя, Августинъ училъ, что Богъ создалъ человѣка, по Своему образу, разумнымъ и одареннымъ свободою волею. Человѣкъ былъ предназначенъ къ безсмертію и вѣчному блаженству, хотя ему не чужда была также возможность согрѣшить и умереть. Если бы онъ всегда оставался вѣрнымъ волѣ Божіей, онъ постепенно могъ бы укрѣпиться въ невозможности грѣшить и такимъ образомъ фактически сталъ бы бессмертнымъ. Но первый человѣкъ пренебрегъ волю Божию, добровольно послѣдовалъ указанію своего соблазнителя,—и чрезъ это палъ... вмѣстѣ съ этимъ паденіемъ мгновенно извратилась вся его нравственная, умственная и физическая природа: умъ омрачился и сталъ способенъ къ ошибкамъ и заблужденіямъ; тѣло подверглось истощанію силъ, болѣзнямъ и смерти; воля дошла до невозможности не грѣшить. Гармонія, господствовавшая между душею и тѣломъ человѣка до паденія его, мгновенно исчезла; главною и почти единственною силою, движущею всѣми дѣйствіями и всѣмъ поведеніемъ людей, стала только похоть—*concupiscentia*, —какъ слѣдствіе первороднаго грѣха и причина всѣхъ грѣховъ и злодѣяній послѣдующихъ. Человѣкъ самъ по себѣ сталъ неспособенъ ни къ какой добродѣтели, такъ что добродѣтели язычниковъ Августинъ называлъ лишь „блестящими пороками“. Содѣланный грѣхъ повлекъ за собою бѣдствія для человѣка, какъ наказаніе, и во всемъ окружающемъ его мірѣ, а испорченность человѣческой природы путемъ наслѣдственности перешла и во весь родъ человѣческій.

Какъ понять возможность этой прискорбной наслѣдственности человѣческой природы, Августинъ затрудняется объяснить, ибо всѣ существовавшія до него теоріи по этому предмету (Платона, Оригена и др.) онъ признаетъ неудовлетворительными; но самаго факта наслѣдственности тѣмъ не менѣе отрицать нельзя. Поэтому Августинъ вмѣстѣ съ св. апостоломъ Павломъ утверждаетъ, что наслѣдственность первороднаго грѣха должна быть объясняема только тѣмъ, что въ Адамѣ согрѣшили всѣ люди, такъ какъ въ немъ заключалось тогда все человѣчество: Адамъ былъ вмѣстѣ и человѣкъ и человѣчество

вообще. Такъ какъ Богъ всевѣдущъ и до творенія міра зналъ, что сотворенный имъ человѣкъ согрѣшитъ и зло неизбѣжно будетъ господствовать въ мірѣ, то Августину казалось трудно избѣжать того, чтобы не смотрѣть на Бога собственно какъ на виновника зла. Этому затрудненію Августинъ думалъ помочь оптимистическимъ пониманіемъ зла, господствующаго въ мірѣ. „О блаженный грѣхъ Адама, чрезъ который мы получили такого Искупителя!“ писалъ бл. Августинъ. Такимъ образомъ онъ, какъ впоследствии Лейбницъ, называетъ блаженнымъ самое начало, изъ котораго проистекли всѣ человѣческія скорби бѣдствія, страданія, грѣхи и злодѣянія! Но оптимизмъ не спасъ Августина отъ тѣхъ затрудненій, которыхъ онъ опасался. Увлекаясь опроверженіемъ лжеученія Пелагія о безусловной свободѣ воли человѣческой и о томъ, что божественная благодать не необходима для спасенія человѣка, Августинъ впалъ въ детерминизмъ, т. е., сталъ проповѣдывать ученіе, отрицающее свободу воли человѣческой, сталъ учить о предопредѣленіи. Ему казалось невозможнымъ примирить Божеское всевѣдѣніе съ возможностью свободныхъ дѣйствій человѣка. Эти дѣйствія уже не свободны и не случайны, думалъ онъ, если Богъ предвидитъ ихъ напередъ; они, слѣдовательно, предопредѣлены и не могутъ быть избѣгнуты; они теряютъ свой характеръ случайности, и являются дѣйствіями необходимыми. А если всѣ поступки людей необходимы и неизбѣжны, какъ предопредѣленные Самимъ Богомъ, то какъ же можно возлагать отвѣтственность за нихъ на людей? Если необходимы всѣ дѣйствія какъ добрыя, такъ и злыя; если одни люди предопредѣлены Богомъ ко спасенію, а другіе—къ вѣчному осужденію, то очевидно, что виновникомъ зла, господствующаго въ мірѣ, является только одинъ Богъ. Вотъ результатъ, къ которому неизбѣжно ведетъ ученіе бл. Августина.

Ученіе схоластиковъ.

Средне-вѣковые богословы, даже такіе, какъ *Анзельмъ Кентерберійскій*, *Александръ Гальскій*, *Тома Аквинатъ* и др.

ничего не прибавили къ тому, что было сдѣлано до нихъ, для рѣшенія вопроса о злѣ, его сущности, характерѣ и происхожденіи. Они старались только о томъ, чтобы, насколько возможно, уяснить ученіе Божественнаго Откровенія и привести въ систему всѣ тѣ доводы философскаго и научнаго мышленія, которые они получили въ наслѣдство отъ предшествовавшихъ поколѣній. Сущность грѣха, какъ начала зла, они обыкновенно полагали въ томъ безконечномъ оскорбленіи, которое чловѣкъ причинилъ величію Божію. Достоинство и справедливость не дозволяютъ Богу даровать людямъ полное прощеніе безъ соотвѣтствующаго наказанія. Отсюда,—на бѣдствія, скорби, болѣзни, смерть естественно смотрѣтъ какъ на наказаніе за грѣхъ, какъ на слѣдствіе отпаденія чловѣка отъ Бога.

Ученіе Эригена.

Въ средніе вѣка, собственно говоря, только одинъ *Іоаннъ Скотъ Эригена* (въ IX вѣкѣ), котораго не безъ основанія считаютъ основателемъ спекулятивнаго богословія на западѣ и который стремился понять ученіе Божественнаго Откровенія въ согласіи съ выводами разсудочной философіи, высказываетъ такое сужденіе о злѣ и его происхожденіи, которое заслуживаетъ быть отмѣченнымъ въ исторіи развитія философствующей мысли.

Философское міровоззрѣніе Эригены не отличается ни самостоятельностью, ни оригинальностью. На немъ ясно замѣтны слѣды многихъ христіанскихъ писателей, какъ, напр., *Діонисія Ареопагита*, *Максима Исповѣдника*, *Василія Великаго*, *Григорія Назіанзина*, *Григорія Нисскаго*, *Оригена*, *Амвросія Медиоланскаго* и бл. *Августина*. Но еще въ большей степени Эригена въ своемъ міровоззрѣніи находился подъ вліяніемъ гностиковъ и неоплатониковъ, ученія которыхъ онъ стремился соединить съ новозавѣтнымъ откровеніемъ. Его философское міровоззрѣніе вслѣдствіе этого получило характеръ чисто пантеистической системы, сильно напоминающей однакоже міровоззрѣніе древнихъ неоплатониковъ. Оно изложено въ его глав-

номъ сочиненіи *De divisione naturae* (о раздѣленіи природы), въ которомъ рѣчь идетъ о Богѣ Самомъ въ Себѣ, о Богѣ, какъ Творцѣ міра, о мірѣ, о твореніи міра и паденіи человѣка и, наконецъ, о возвращеніи міра къ Богу, какъ о заключеніи мірового процесса. Весь универсъ Эригена ограничиваетъ четырьмя видами натуры или природы, въ которыхъ уже ничто не можетъ имѣть своего бытія: 1) *natura creatrix et non creata*, т. е. природа творящая, но несотворенная; это—Самъ Богъ, какъ причина всего, какъ только чистое, неопредѣленное бытіе, которое справедливо можно было бы назвать абсолютнымъ *ничто*, которое хотя, повидимому, и сознаетъ себя, но въ своемъ сознаніи не находитъ однако-же никакого различія, даже само не знаетъ, что оно есть (*nescit, quod ipse est*),—начало безличное, пантеистическое, въ которомъ не существуетъ даже различія добра отъ зла, ибо оно болѣе, чѣмъ добро—*plus quam bonus est*; его даже не точно обозначаютъ слова—Богъ, Жизнь, Свѣтъ, Вѣчный, Судій, потому что оно есть абсолютное Ничто, вѣчная тайна. 2) *Natura creata et creatrix*, т. е., природа сотворенная и творческая; это очевидно идеи Платона, *rationes, primordiales causae*, какъ міровые принципы или первоосновы вещей, какъ всеобщіе типы, находящіе свое осуществленіе въ отдѣльныхъ явленіяхъ и предметахъ. 3) *Natura creata et non creans*,—природа сотворенная, но не творящая; это—весь окружающій насъ и чувственно—воспринимаемый нами міръ явленій, какъ осуществленіе идей или природы второго вида. Наконецъ 4) *Natura neque creata, neque creatrix*,—природа ни сотворенная, ни творящая; это опять—Самъ Богъ, но уже какъ конечная цѣль всѣхъ вещей.

Итакъ, по міровоззрѣнію Эригены, все изъ Бога и все въ Бога. Съ этой чисто пантеистической точки зрѣнія Эригена старался понять и сущность зла, господствующаго въ мірѣ. Но само собою разумѣется, что онъ какъ пантеистъ, не могъ приписать злу субстанціального характера. Для него зло есть только несовершенство явленій; правда, оно есть то, чему не слѣдовало бы быть, но—лишь настолько, насколько оно должно уступить свое мѣсто чему-либо другому, обладающему срав-

нительно съ нимъ большими совершенствами. Зло Эригена не могъ даже признать и реальнымъ бытіемъ. По его мнѣнію реально существуетъ только то, что обладаетъ извѣстными совершенствами, извѣстною долею добра. Если у какого либо существа отнять все то, что въ немъ есть совершеннаго, добраго, хорошаго, оно тотъ-часъ же переставеть существовать, исчезнетъ. Абсолютнаго зла не можетъ быть, поэтому нельзя допустить и личнаго бытія діавола, какъ существа абсолютно злого. Реального существованія зла, по мнѣнію Эригена, нельзя допустить еще и потому, что въ Бога ничто не можетъ имѣть реального бытія, а допустить бытіе зла въ Богѣ противно коренному понятію о Богѣ, какъ Существовѣ болѣе, чѣмъ добромъ (*plus quam bonus est*).

Происхожденіе зла въ нравственной области Эригена объясняетъ грѣхопадениемъ Адама; но библейскій рассказъ объ этомъ событіи онъ понимаетъ не въ собственномъ смыслѣ, а въ аллегорическомъ, въ согласіи съ ученіемъ Оригена или даже Платона о предсуществованіи душъ. Впрочемъ, нужно сказать болѣе. Эригена ставитъ во внутреннюю и причину связь съ грѣхопадениемъ и самое происхожденіе чувственнаго, видимаго или феноменальнаго міра,—происхожденіе третьей природы—сотворенной и нетворящей изъ второй,—сотворенной и творящей,—реализированіе міра идей въ міръ эмпирической дѣйствительности, потому что чувственно—воспринимаемый міръ не есть дѣло свободной воли Божества, а есть необходимое слѣдствіе грѣхопаденія, такъ что если бы человѣкъ не палъ, то феноменальный міръ даже совсѣмъ и не существовалъ бы. Если бы Богъ не предвидѣлъ отпаденія человѣка,—говоритъ Эригена,—то міръ идей никогда не перешелъ бы во множество чувственно воспринимаемыхъ родовъ, видовъ и индивидуумовъ и слѣдовательно міръ явленій даже не существовалъ бы.

Но какимъ образомъ возможно себѣ представить, что отъ грѣхопаденія человѣка зависитъ существованіе всего феноменальнаго міра? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Эригена предлагаетъ слѣдующія соображенія. Самъ по себѣ Богъ есть совершенное безразличіе; тѣмъ не менѣе Богъ можетъ быть мыслимъ

только какъ Троичность—*essentia, sapientia, vita*—бытіе, мудрость, жизнь. Бытіе это—Богъ Отець, премудрость или вѣдѣніе—Богъ Сынъ, жизнь—Богъ Духъ Святой. Но это различіе существуетъ опять таки не въ Самомъ Богѣ, а только въ человѣческомъ мышленіи, насколько оно постигаетъ Бога. Премудрость или вѣдѣніе (*Sapientia*) у Эригены тождественна съ Логосомъ неоплатониковъ и есть собственно Богъ творящій міръ. Для Бога мыслить что либо—значить творить его; а такъ какъ божественная мысль вѣчна, не ограничивается ни временемъ, ни пространствомъ, то твореніе міра есть не единичный, а вѣчный актъ Божества. Съ другой стороны,—если у Божества мысль тождественна съ твореніемъ, то ясно, что истинною субстанціею міра должна быть признана мысль, идея или даже цѣлый міръ идей. Но это твореніе, идущее отъ вѣчности и продолжающееся въ вѣчность, это единство всѣхъ интеллигентныхъ тварей, въ умѣ которыхъ отражаясь, превращается въ явленіе существо самого Бога, и есть Адамъ или человѣкъ вообще. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ совершенно справедливо называется микрокосмомъ. „Человѣкъ, по ученію Эригены ¹⁾),—резюмируетъ въ себѣ всѣ творенія, какъ земныя такъ и небесныя. Онъ представляетъ собою міръ вкратцѣ, и, какъ таковой, онъ есть царь твореній. Онъ отличается отъ небесныхъ ангеловъ только грѣхомъ, а раскаяніемъ онъ возвышается до божественныхъ существъ“. Но какъ мысль Божества есть истинная субстанція міра, такъ имманентное человѣческому духу представленіе чувственныхъ и духовныхъ вещей, по Эригевѣ, есть истинная субстанція этихъ вещей. Если же человѣкъ есть микрокосмъ, а весь остальной міръ имѣетъ свою субстанцію только въ мышленіи человѣка, то понятно, что съ переходомъ Адама или человѣка вообще изъ духовнаго, идеальнаго міра въ чувственное или матеріальное явленіе и весь міръ идей превращается во множество чувственно воспринимаемыхъ родовъ, видовъ и недѣлимыхъ, т. е., происходитъ этотъ окружающій насъ феноменальный міръ.

¹⁾ Веберъ, Исторія европейской философіи. Перев. Козлова. Кіевъ, 1882, стр. 145.

Причину грѣхопадѣнія человѣка Эригена усматриваетъ въ стремленіи человѣка къ чувственности или тѣлесности; а самую сущность грѣха онъ полагаетъ въ перевѣсѣ чувственной природы человѣка надъ духовною. Душа и тѣло человѣка были сотворены одновременно; о первоначальномъ тѣлѣ человѣка мы даже не можемъ составить и представленія по его теперешнему состоянію. Оно было духовнымъ, чистымъ, безболѣзненнымъ. Грѣхъ извратилъ его чистоту, чувственность поглотила его духовность и идеальность. Рай для Эригена это—міръ идей, область второй природы; тамъ предсуществовалъ человѣкъ до своего перехода изъ области идей въ міръ чувственно воспринимаемыхъ явленій. Въ міръ идей Адамъ былъ безгрѣшенъ; но чрезъ влеченіе къ тѣлесности вслѣдствіе перевѣса чувственной природы надъ духовною, т. е., вслѣдствіе свободно содѣяннаго грѣха, онъ вышелъ изъ своего безгрѣшнаго предсуществованія, его духовное тѣло превратилось въ земное, первоначальное единство человѣческаго бытія раздвоилось на полы — мужскій и женскій. Грѣхъ явился какъ необходимый результатъ развитія феноменальнаго міра. Разумъ человѣчeskій помрачился чрезъ свою привязанность къ чувственному и земному и нуждается въ помощи Божественнаго Откровенія; воля стала склонною болѣе къ злу, чѣмъ къ добру; чувство потеряло чистоту и идеальность.

Зло Эригена понимаетъ не какъ зло въ собственномъ смыслѣ, т. е., какъ то, что не должно быть, а только какъ необходимое слѣдствіе грѣха, какъ наказаніе за грѣхъ, простирающееся однако-же не на всю природу, а лишь на одну волю, какъ коренную причину грѣхопадѣнія. Если грѣхопадѣніе человѣка есть причина самаго существованія види маго міра и если этотъ міръ имѣетъ свою субстанцію только въ мышленіи человѣка, то понятно, что о реальности зла здѣсь не можетъ быть и рѣчи.—Таково въ существенныхъ чертахъ ученіе Эригена о злѣ, его сущности и происхожденіи.

Неудовлетворительность этого ученія видѣть не трудно. На тѣлесность какъ на причину грѣха смотрѣлъ, какъ мы видѣли, еще Платонъ, а послѣ него Плутархъ, Филонъ, неоплато-

ники и гностики; о предсуществованіи душъ училъ еще Оригенъ и др.—Но что оказалось не истиннымъ у Платона и Оригена,—то не можетъ быть признано истиннымъ въ ученіи Эригена. Но этого мало. Эригена, собственно говоря, даже и не затронулъ вопроса о происхожденіи зла, господствующаго въ мірѣ. Допустимъ,—чего, впрочемъ, и допустить нельзя,—что сущность зла состоитъ въ перевѣсѣ чувственной природы надъ духовною. Но откуда же явилось у человѣка стремленіе къ чувственности, причинившее его паденіе и признаваемое причиною зла? Какъ объяснить переходъ человѣка изъ области второй природы въ область природы третьей? Напрасно стали бы мы искать въ сочиненіяхъ Эригена точнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Его тамъ нѣтъ. Что Эригена раздѣляетъ и всѣ другія заблужденія, неизбѣжныя въ пантеистическихъ міровоззрѣніяхъ,—это понятно само собою.

Послѣ Эригена средневѣковые мыслители и богословы, въ томъ числѣ даже и такіе, какъ *Абеляръ*, *Гуго Бланкенбургъ*, *Ричардъ*, *Робертъ Фоліо*, *Робертъ Пюллейнъ*, *Готье*, *Вильгельмъ Оверньскій*, *Винцентъ Бове*, *Альбертъ Боллштедскій*, *Дунсъ Скоттъ*, *Дюранъ*, *Оккамъ*, *Буриданъ*, *Айли*, *Марсилій Фичинъ*, *Пикъ Мирандола*, *Помпонатъ*, *Порта*, *Скапиеръ*, *Кремонини*, *Забарелла* и мног. др. ничего не сдѣлали для разрѣшенія вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи. Всѣ они, говоря вообще, вслѣдъ за Фомаю Аквинатомъ придерживались детерминистической теоріи въ ученіи о божественномъ провидѣніи и предвидѣніи и въ большей или меньшей степени объявляли себя приверженцами оптимизма. Нѣкоторые (какъ, напр., Помпонатъ и др.) даже прямо утверждали, что зло, господствующее въ мірѣ, свой источникъ имѣетъ въ одномъ Богѣ. Въ утѣшеніе же вѣрующему человѣчеству они обыкновенно указывали на то, что зло находится въ связи съ добромъ, что если бы не было зла, то не было бы и добра.

Ученіе философовъ неваго времени.

Николай Кузанъ (1401—1464) и *Джордано Бруно*, (1550—1600), будучи представителями пантеистическаго міровоззрѣ-

нія и отождествляя свободу съ необходимостію, Бога со вселенною, не могли установить даже и существеннаго различія между добромъ и зломъ. Все существующее въ мірѣ, какъ бы мы его ни называли, существуетъ необходимо и нѣтъ въ немъ ничего, чему не слѣдовало бы быть. Даже смерть не есть зло; ибо она есть только видоизмѣненіе жизни, переходъ въ новую форму существованія; а отрицаніе зла въ нравственной области естественно вытекаетъ уже изъ отождествленія свободы съ необходимостію.

Ученіе Гоббеса.

Какъ ни противоположно, повидимому, пантеистическое міровоззрѣніе материалистическому, но тѣмъ не менѣе они вполне согласны между собою въ рѣшеніи вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи. Доказательство этого мы можемъ видѣть уже въ ученіи *Томаса Гоббеса* (1588—1679), на котораго по справедливости смотрятъ какъ на предшественника современныхъ намъ міровоззрѣній материалистическаго направленія. Основные послышки, изъ которыхъ Гоббесъ вывелъ все свое материалистическое міровоззрѣніе, онъ нашелъ въ ученіи своего друга, англійскаго мыслителя *Бэкона*, который, исключивъ богословіе изъ числа наукъ, всѣ гипотезы о конечныхъ причинахъ назвалъ „безплодными дѣвами“ и призналъ научное значеніе только за индукціею и наблюденіемъ. По своему міровоззрѣнію, Гоббесъ является настолько характеристичнымъ, что достаточно изучить только одну его систему, чтобы постигнуть самую сущность материализма. По его ученію, въ мірѣ нѣтъ ничего безтѣлеснаго, духовнаго, нематеріальнаго. То, что мы называемъ духомъ, есть только утонченное физическое тѣло, недоступное нашимъ чувствамъ. Не отличаясь ничѣмъ существеннымъ отъ животныхъ, человѣкъ не имѣетъ никакой свободной воли; а слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи и о грѣхѣ, какъ злѣ въ области нравственной жизни. Въ мірѣ, какъ и въ области человѣческой дѣятельности, все подчинено закону необходимости; поэтому нельзя указать никакого существеннаго различія между добромъ и зломъ: какъ то, такъ и другое должны

быть, такъ какъ они существуютъ по необходимости. По мнѣнію Гоббеса, только одна праздная фантазія богослововъ и метафизиковъ могла изобрѣсти такія химерныя понятія, какъ абсолютное благо, абсолютное зло, абсолютная нравственность, абсолютная справедливость и т. п. Добро—то, что намъ полезно, что для насъ выгодно, а зло—то, что для насъ невыгодно и неприятно. Наивысшая добродѣтель состоитъ въ умѣннн удовлетворить своимъ личнымъ требованіямъ. Вообще же Гоббесъ призываетъ добро и зло понятіями относительными и условными, достоинство которыхъ опредѣляется каждымъ по его собственному усмотрѣнію. Впрочемъ, ставя интересы государства выше интересовъ частныхъ лицъ, онъ предоставляетъ собственно только государству право опредѣлять, какія дѣйствія и явленія слѣдуетъ признавать добрыми, какія—злыми. Воля государства есть безусловный и верховный законъ. Что оно повелѣваетъ, то—добро; что оно запрещаетъ, то—зло. „Устанавливать понятіе добраго и злаго, справедливаго и несправедливаго, честнаго и безчестнаго,—училъ Гоббесъ ¹⁾),—исключительная принадлежность гражданскихъ законовъ: что законодатель объявилъ какъ доброе, что запретилъ какъ худое—такъ тому и быть. Посему если законъ повелѣваетъ что-нибудь учинять, то оно не будетъ воровствомъ, прелюбодѣніемъ и т. п., хотя бы оно и было таковымъ на самомъ дѣлѣ. Государству каждый обязанъ повиноваться во всемъ безпрекословно: въ томъ ли, что оно предписываетъ относительно богослуженія, въ томъ ли, что устанавливаетъ для строя и порядка жизни, или даже относительно често спекулятивныхъ мнѣній... Законъ не можетъ быть несправедливъ“. Это ученіе о государствѣ Гоббесъ заимствовалъ, безъ сомнѣнія, у Платона; а потому оно не заключало въ себѣ ничего новаго даже для его современниковъ. Отрицаніе существеннаго различія между добромъ и зломъ также, какъ мы видѣли, проповѣдывали еще древніе мыслители. Въ исторіи развитія философской мысли Гоббесу принадлежитъ значеніе только какъ зредшественнику новѣйшаго матеріализма, критицизма и позитивизма.

¹⁾ Срв. Гука О естественной религіи. Кіевъ 1875. Стр. 259.

Ученіе картезіанцевъ.

Декартъ (1596—1650) былъ далекъ отъ того, чтобы слѣдовать своему современнику Гоббесу въ рѣшеніи вопроса о злѣ и источникѣ его происхожденія; онъ болѣе склонялся къ ученію средневѣковыхъ католическихъ богослововъ—Ансельма, Томы Аквината, Александра Гальскаго и др. Его мировоззрѣніе часто называютъ дуалистическимъ спиритуализмомъ на томъ основаніи, что духъ и матерію онъ признавалъ двумя противоположными субстанціями. Но въ дѣйствительности, по его ученію, истинною и единственною субстанціею міроваго бытія является только Богъ. Отсюда было естественно для Декарта усвоить детерминистическое воззрѣніе на зло и его происхожденіе, подобно воззрѣнію Помпоната. По крайней мѣрѣ, Декартъ училъ, что въ области внѣшняго міра господствуетъ исключительно законъ непреклонной необходимости. Картезіанцы же перенесли это воззрѣніе и на область человѣческой дѣятельности, вслѣдствіе чего они неизбежно должны были придти къ абсолютному детерминизму, объявивъ Бога виновникомъ зла даже въ области нравственной жизни и дѣятельности человѣка.

По ученію *Николая Малбранша*, (1638—1715) Богъ мыслить во мнѣ; по ученію *Гейлинкса*, (1625—1669 г.) Богъ дѣйствуетъ во мнѣ. Если же Богъ во мнѣ и мыслить, и дѣйствуетъ, то, очевидно, уже не я, а Богъ есть виновникъ всѣхъ моихъ дѣйствій—какъ добрыхъ, такъ и злыхъ. Такимъ образомъ, детерминизмъ картезіанцевъ оказывается близко родственнымъ въ этомъ отношеніи съ мировоззрѣніями пантеистическимъ и даже матеріалистическимъ, по которымъ зло столь же необходимо, какъ и добро. Но по ученію картезіанцевъ о злѣ, оказывается еще необходимымъ или уничтожить существенное различіе между добромъ и зломъ, или отказаться отъ понятія о Богѣ, какъ существѣ личномъ и благомъ. Въ самомъ дѣлѣ,—можетъ ли зло происходить отъ Бога, если Богъ благъ и святъ? Если же оно происходитъ отъ Него, то можетъ ли оно быть противоположно добру, можетъ ли оно вообще быть зломъ, т. е., тѣмъ, чему не слѣдовало бы быть? Ясно, что ученіе картезіан-

цевъ о злѣ само по себѣ не могло удовлетворить требованіямъ строго философскаго мышленія и только пролагало путь новому философскому міровоззрѣнію, для котораго совершенно должно было исчезнуть существенное различіе между добромъ и зломъ. Такимъ философскимъ міровоззрѣніемъ было пантеистическое міровоззрѣніе *Варуха Спинозы*.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Воспоминанія о приснопамятномъ святителѣ Филаретѣ, Митрополитѣ Московскомъ,

Превосвященнаго Амвросія Архієпископа Харьковскаго.

Тяжелое впечатлѣніе на сердца читателей памяти въ Бозѣ почивающаго святителя Филарета, митрополита Московскаго, произвелъ отзывъ о немъ знаменитаго историка Сергѣя Михайловича Соловьева, найденный въ его „Запискахъ“ и обнародованный въ прошедшемъ году ¹⁾. Разумѣется, это впечатлѣніе отразилось съ особенною силою въ душахъ его современниковъ, имѣвшихъ счастье пользоваться его благосклонностію и стоять къ нему въ нѣкоторой близости, которая позволяла видѣть въ немъ иныя свойства, чѣмъ тѣ, которыя такъ рѣшительно приписываетъ ему С. М. Соловьевъ, очевидно, основывавшій свое сужденіе больше на молвѣ современниковъ чѣмъ на фактахъ непосредственно ему извѣстныхъ.

Не выписывая подлинныхъ словъ г. Соловьева, обидныхъ для памяти святителя, я ограничусь только указаніемъ на двѣ черты въ характерѣ митрополита Филарета, отмѣченныя Соловьевымъ. Первая—что онъ, при блестящихъ дарованіяхъ, былъ человѣкъ безсердечный, любилъ низкопоклонничество, возвышалъ только людей ограниченныхъ и, по горделивости и гнѣвливости, держалъ въ крайнемъ униженіи и страхѣ подчиненное ему духовенство. Вторая черта—что онъ не терпѣлъ людей даровитыхъ, видя въ нихъ себѣ соперниковъ, и былъ гонителемъ талантовъ.

¹⁾ *Вѣстникъ Европы*. Іюнь 1896 г., стр. 698—700.

Входить въ общія разсужденія о характерѣ и дѣятельности митрополита Филарета, защищать его и препираться съ кѣмъ-либо за него,—я почитаю грѣхомъ. Зная, что и свв. апостолы признавали за собою грѣхи немощи человѣческой (1 Иоан. 1, 8),—зная великіе труды и заслуги для Православной Церкви, приближающіе Филарета къ древнимъ ея отцамъ и учителямъ,—уповая, что онъ нынѣ ходатайствуетъ о насъ предъ Богомъ,—можемъ ли мы касаться какимъ-либо образомъ его недостатковъ, выставляемыхъ неосторожнымъ его порицателемъ? Я лично чту въ немъ своего рукоположителя и благодѣтеля, и почитаю себя счастливымъ, что могу сообщить, въ утѣшеніе почитателямъ его памяти, факты, уничтожающіе горечь оскорбительныхъ сужденій о немъ г. Соловьева.

Я родился въ 1820 году, въ городѣ Александровѣ, Владимірской епархіи, былъ, по милости митрополита Филарета, принятъ на воспитаніе, съ 14 лѣтъ, въ Виѣанскую семинарію, и съ этого времени могъ считать себя принадлежащимъ къ Московской епархіи. По окончаніи курса въ Московской Духовной Академіи, я былъ опредѣленъ на службу профессоромъ Виѣанской семинаріи; черезъ четыре года рукоположенъ во священника въ Москвѣ и 20 лѣтъ служилъ подъ непосредственнымъ начальствомъ митрополита Филарета. Итакъ, почти 40 лѣтъ я смотрѣлъ съ благоговѣніемъ на великаго архипастыря, трепеталъ на его экзаменахъ, слышалъ и испыталъ на себѣ, что онъ былъ грозою для вѣреннаго ему духовенства (и только духовенства) и теперь, обращаясь къ прошедшему съ безпристрастіемъ зрителя, свободнаго уже отъ личныхъ ощущеній и острыхъ впечатлѣній, я только размышляю о результатахъ его строгости къ духовенству. Теперь видно, что его трудами воспитано въ его епархіи духовенство—твердое въ ученіи Православной вѣры, исполнительное въ своемъ служеніи, смиренное и искренно-покорное священной власти, чуждое своеволія и самочинія. Это ли не прекрасный плодъ его своеобразной дѣятельности въ управленіи Московскою паствою?

Въ 1848 году я былъ рукоположенъ во священника къ Московскому женскому Рождественскому монастырю. Первые со-

вѣты на новомъ служеніи давалъ мнѣ протоіерей Сергій Алексѣевичъ Владимірскій, пользовавшійся глубокимъ уваженіемъ въ Москвѣ и особенною благосклонностію митрополита Филарета, который называлъ его „мужемъ совѣта“. Я имѣлъ въ супружествѣ дочь Сергія Алексѣевича и радовался, что принадлежалъ къ его семьѣ. Но прошло только четыре мѣсяца послѣ моего рукоположенія, какъ скончался мой второй отецъ, оставивъ вдову и восемь человекъ не пристроенныхъ дѣтей, начиная отъ студента университета до младенца, бывшаго на рукахъ няньки. Ужасъ объялъ меня при этомъ несчастіи. Какая предстояла участь семьѣ, когда все состояніе ея осталось только въ домѣ при Казанской, у Калужскихъ воротъ, церкви, къ которой, незадолго до смерти, Сергій Алексѣевичъ былъ переведенъ владыкою изъ Казанскаго собора? И вотъ меня, молодого священника, Владыка переводитъ на мѣсто покойнаго, для поддержанія семьи, въ одинъ изъ самыхъ лучшихъ московскихъ приходовъ. И замѣчательно, что, по уваженію къ покойному протоіерю Сергію Алексѣевичу и сожалѣнію къ осиротѣвшему его семейству, никто изъ московскаго духовенства не произнесъ ни единого слова ропота на то, что такой приходъ данъ молодому священнику. Въ этой благословенной семьѣ я прожилъ пятнадцать счастливейшихъ лѣтъ моей жизни. Матушка Екатерина Семеновна была вся любовь и ангелъ кротости, дѣти росли—одинъ лучше другаго. Постепенно они выходили изъ моего дома; дочери стали примѣрными матерями семействъ, а сыновья заняли впослѣдствіи почетныя должности. Нѣкоторые изъ нихъ уже померли, иные живы, но всѣ они оказались людьми религиозными, высокой честности и неутомимыми дѣятелями на службѣ. Остающіеся въ живыхъ, и въ генеральскихъ чинахъ, относятся ко мнѣ съ тою же любовію, какую я видѣлъ отъ нихъ въ ихъ дѣтствѣ. Это составляетъ для меня и въ настоящее время великое утѣшеніе. Таковы были благотворныя послѣдствія милости, оказанной владыкою почтенному семейству любимаго имъ протоіерея.

Въ наставленіяхъ маѣ, какъ молодому священнику, покойный второй отецъ мой съ особенною заботливостію предупредж-

далъ меня относительно осторожнаго обращенія съ митрополитомъ. „Смотрите,—говорилъ онъ,—владыка любитъ сбивать ученую гордость магистровъ, учить смиренію, школить ихъ. Принимайте съ покорностію замѣчанія, какъ бы они ни были рѣзки, никогда не возражайте. Всякое проявленіе гордости губить молодого священника во мнѣніи митрополита“. Меня по системѣ владыки надобно было смирить больше чѣмъ другихъ, чтобы я не подумалъ, что видное положеніе въ духовенствѣ и обществѣ я занялъ по личнымъ достоинствамъ, а не по милости къ осиротѣвшему семейству заслуженнаго протоіерея. Обращеніе владыки со мною въ первые годы моего служенія было строго, а иногда даже и сурово. Вотъ примѣры:

Въ моемъ богатомъ и многолюдномъ приходѣ была старинная тѣсная церковь. Я считалъ своимъ долгомъ озаботиться построеніемъ новой. Поступившій при началѣ моего служенія въ должность церковнаго старосты почтенный старецъ, московскій купецъ Иванъ Несторовичъ Епанешниковъ охотно взялся за это дѣло. Онъ такъ раздѣлил со мною трудъ: „Ты, батюшка, смотри за рисунками и толкуй съ архитекторами. У меня голова—тыква, я въ этомъ ничего не понимаю. Мое дѣло—кирпичики“. И онъ неутомимо слѣдилъ за сооруженіемъ величественной трапезной церкви и, сидя на лавочкѣ у сосѣднаго дома противъ церкви, любовался, какъ успѣшно складываются его „кирпичики“, и говорилъ съ радостію: „ростеть, ростеть“. Бъ стати скажу, въ память благочестиваго старца, что и я умилился, видя его восторгъ, когда храмъ былъ совершенно оконченъ—обширный, свѣтлый, сіявшій золотомъ, и онъ, сидя у своего свѣчнаго ящика, при послѣднихъ внутреннихъ работахъ предъ освященіемъ храма, воскликнулъ со слезами: „что это? Въ раю что-ли я?!“

Начатый въ 1850 году, храмъ въ 1853 году былъ оконченъ. Митрополитъ освятилъ его. Москвичи знаютъ этотъ храмъ. И вотъ, мои прихожане спрашиваютъ, чѣмъ владыка наградить священника? И я, грѣшный человѣкъ, думалъ, что послѣ службы въ теченіе четырехъ лѣтъ профессоромъ семинаріи и уже пяти лѣтъ священникомъ, послѣ трудовъ по сооруженію храма, увижу

какой-нибудь знакъ вниманія отъ владыки. Поѣхали мы со старостой благодарить его за освященіе храма. Староста вошелъ ко владыкѣ прежде меня. Слышу въ полуотворенную дверь его громкую рѣчь въ похвалу мнѣ. „Если бы не бютюшка, говорилъ онъ, я бы и въ старосты не пошелъ“. Думаю: дѣло идетъ хорошо. Позвали меня. Строго принялъ меня владыка. Сдѣлалъ вѣскольکو замѣчаній о недосмотрахъ моихъ въ построеніи храма, — и только. Мнѣ не дано было даже и набедренника. Грустно, но дѣлать нечего.

Послѣ, когда уже я получилъ нѣскольکو наградъ, преосвященный Леонидъ на одномъ служеніи замѣтилъ, что у меня при наперсномъ крестѣ нѣтъ набедренника, и спросилъ: „Что это значитъ, что у васъ набедренника нѣтъ?“ „Не даете“, отвѣчалъ я. Онъ доложилъ объ этомъ митрополиту. Въ первый затѣмъ праздникъ преосвященный возложилъ на меня набедренникъ, и когда я пришелъ благодарить владыку за награжденіе, онъ сказалъ: „извини, позабыли“. Вообще не щедро награждалъ владыка духовенство, но за то и высоко цѣнились награды въ его время.

Московскому духовенству памятно, какое тщательное вниманіе митрополитъ Филаретъ обращалъ на очередныя проповѣди священниковъ, а также и діаконовъ, при ихъ прошеніяхъ на священническія мѣста. По проповѣдямъ онъ оцѣнивалъ способности священнослужителей и выбиралъ людей. И никто не могъ сказать, чтобы кто-нибудь изъ даровитыхъ людей былъ имъ не замѣченъ. Всѣ должности по епархіальной службѣ были замѣщаемы имъ достойнѣйшими людьми. Мнѣ же самую строгую школу пришлось пройти именно въ дѣлѣ проповѣди. Съ самаго начала, по сравненію съ академическими диссертациями, мнѣ казалось нетруднымъ написать небольшую проповѣдь. Я и написалъ первую проповѣдь безъ особенной заботливости. И вотъ, когда я пришелъ получить ее отъ владыки обратно, онъ вышелъ ко мнѣ гнѣвный и, отдавая вчетверо сложенную рукопись, сказалъ: „На, — у меня діаконы лучше пишутъ. Надо больше разсуждать“. Это — первый урокъ. Потомъ между также неудачными проповѣдями одна заслужила одоб-

реніе владыки, и онъ, отдавая ее, сказалъ: „Хороша твоя проповѣдь, спасибо тебѣ“. Но послѣ этой пошла одна за другой неудачнѣе. Отъ того ли, что я ничего не писалъ, кромѣ очередныхъ проповѣдей, назначаемыхъ разъ въ годъ для Успенскаго собора и отвыкъ отъ сочиненій, или хитрилъ въ выборѣ темъ и отъ лишняго старанія осложнялъ дѣло, или, наконецъ, не умѣлъ разбираться въ хаосѣ представляющихся мыслей (чѣмъ всегда затруднялся), только почти все, что было представляемо, не было разрѣшаемо для произнесенія, и владыка все напоминалъ мнѣ объ удачной проповѣди: „Ты прежде лучше писалъ“. Разъ онъ отдалъ мнѣ проповѣдь со словами: „Ученіе изложено правильно“, но все-таки произносить не дозволилъ. Но особенно памятенъ мнѣ одинъ случай. Я представилъ длинную проповѣдь. Владыка, держа ее въ рукахъ, говорить: „есть частныя мысли хорошія; но кто станетъ слушать такую нѣмецкую проповѣдь?“ Я сказалъ въ свою защиту:

— Но вѣдь я старался, владыко святой, мнѣ хотѣлось раскрыть предметъ.

— Да ты пиши себѣ дома хоть цѣлую книгу, а тутъ надо дѣлать, что велать.

Грустно мнѣ стало; слезы градомъ полились изъ глазъ. Владыка сказалъ:

-- Ну, ты успокойся!

Принявъ благословеніе, я пошелъ вонъ изъ длинной пріемной комнаты. Но лишь только я приблизился къ двери, владыка вслѣдъ мнѣ очень громко произнесъ:

— Да, ты успокойся!

Не легко было успокоиться.

Часто я обдумывалъ свое положеніе и искалъ объясненій строгаго обращенія, а иногда и рѣзкихъ замѣчаній владыки по разнымъ представлявшимся случаямъ. Когда мои сверстники получали разныя должности по епархіальному управленію, мнѣ никакой не давали. Между тѣмъ слышу отъ одного архимандрита отзывъ владыки обо мнѣ: „онъ человекъ мыслящій“. Другой говоритъ мнѣ: „васъ предлагали въ члены консисторіи, но митрополитъ сказалъ: не развлекайте его!“ Что все это

значило, объяснилось въ 1863 году. Къ этому объясненію я и клоню весь разсказъ, о всѣхъ моихъ неудачахъ въ проповѣдничествѣ, чтобы читатели имѣли возможность видѣть, что значило строгое обращеніе митрополита съ духовенствомъ, и какъ мудро и терпѣливо воспитывалъ онъ въ молодыхъ священникахъ способность и усердіе къ дѣлу.

20 декабря 1863 года я чрезъ секретаря представилъ владыкѣ проповѣдь на Новый Годъ „О воспитаніи характеровъ“¹⁾. Меня ввели въ спальню владыки. Я увидѣлъ его сидящимъ въ глубинѣ комнаты на липовой кроваткѣ съ перомъ въ рукахъ. Онъ указалъ мнѣ на близъ стоящій стулъ и сказалъ:

— Садись, читай!

Я началъ чтеніе, владыка молчить. По временамъ я взглядываю на него и замѣчаю, что онъ пристально на меня смотритъ, и глаза его горятъ. Я кончилъ и услышалъ безъ всякихъ замѣчаній два слова: „скажи въ соборѣ“. Въ первый день Новаго Года я произнесъ въ Успенскомъ соборѣ проповѣдь. Когда въ урочное время, по произнесеніи, я подошелъ принять благословеніе владыки, онъ сказалъ: „зайди ко мнѣ“. Это значило, какъ мнѣ объяснили, зайти на чай и завтракъ въ Чудовомъ монастырѣ. Отъ волненія и неожиданности мнѣ было не до завтрака. По окончаніи завтрака, я изъ послѣднихъ подошелъ къ владыкѣ благодарить и принять благословеніе. Онъ взялъ меня за руку и говоритъ:

— Вчера я представилъ тебя въ протоіереи, остальное сдѣлаетъ Святѣйшій Синодъ.

Итакъ, это представленіе послано на другой день по прочтеніи ему моей проповѣди. Но это еще не все.

Вскорѣ, на рождественскихъ праздникахъ, я, съ разрѣшенія владыки, отправился въ Петербургъ для развлеченія въ моей однообразной жизни во вдовствѣ и свиданіи съ добрыми знакомыми, переѣхавшими изъ Москвы туда на службу и занимавшими видныя мѣста. Въ числѣ ихъ оказывалъ мнѣ особое расположеніе князь Сергѣй Николаевичъ Урусовъ, бывшій

¹⁾ Напечатано въ первомъ выпускѣ моихъ проповѣдей, 1874 г.

тогда товарищемъ оберъ-прокурора Святейшаго Синода. Въ первое посѣщеніе я не нашелъ князя дома; онъ былъ въ Москвѣ. Узнавъ о возвращеніи его, я снова отправился къ нему. Съ первыхъ же словъ послѣ привѣтствія онъ спрашиваетъ меня:

— Что вы сдѣлали съ вашимъ митрополитомъ?

— Ничего, отвѣчалъ я.— Не понимаю вашего вопроса.

— А вотъ я вамъ расскажу. Я былъ у митрополита по дѣламъ Святейшаго Синода. Наканунѣ отъѣзда изъ Москвы, доложивъ послѣднія дѣла, я выразилъ намѣреніе проститься съ владыкой и принять его благословеніе. Вдругъ онъ встаетъ и кланяется мнѣ въ поясъ самымъ глубокимъ поклономъ. Я оторопѣлъ, не понимая, что это значить. Владыка говоритъ:

— Передайте этотъ мой поклонъ Святейшему Синоду съ покорнѣйшею моею просьбой.

— Приказывайте, владыко. Святейшій Синодъ сочтетъ за удовольствіе исполнять всякое ваше желаніе.

— Я на дняхъ представилъ священника Ключарева въ протоіереи и прошу у Синода милости не отказать въ утвержденіи его въ этомъ санѣ.

— Помилуйте, это такое простое дѣло, что ваше высокопреосвященство не имѣете надобности такъ просить.

Но этимъ не кончилось. Проводивъ меня чрезъ всю свою залу до дверей, онъ повторилъ и свой поклонъ, и просьбу.

— Объясните мнѣ, что все это значить, заключилъ князь.— Я не понимаю!

Я рассказалъ князю о милостивыхъ словахъ, сказанныхъ мнѣ владыкой въ Чудовѣ монастырѣ, и прибавилъ, что все это, вѣроятно, по поводу проповѣди на Новый Годъ, которая поправилась митрополиту и которую вы увидите въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ*.

— Удивительно, замѣтилъ князь.— За такіе поклоны, я не знаю, какой награды не далъ бы вамъ Святейшій Синодъ!

Съ этого времени произошелъ рѣшительный переломъ въ обращеніи владыки со мною. До самой кончины его, я видѣлъ отъ него только милости, довѣріе, откровенность, какую по-

зволяли ему его положеніе и характеръ,—и мнѣ дана была такая свобода слова, что я осмѣливался спорить съ нимъ и давать такія объясненія на его вопросы, на которыя въ прежнее время никакъ бы не рѣшился. Приведу примѣры, особенно замѣчательные въ томъ отношеніи, что въ рѣчахъ владыки высказывались его взгляды на событія времени и обнаруживалась перемѣна въ его обращеніи съ духовенствомъ.

Однажды я пришелъ къ нему по дѣлу и, принявъ благословеніе, стоя ожидалъ его отвѣта.

— Садись! сказалъ онъ.

— Я медлю и говорю:

— Владыка, мнѣ совѣстно сидѣть передъ вами.

— Садись, нынѣ такое время, повторилъ онъ.

Я сѣлъ.

Не увидитъ ли читатель въ этихъ словахъ святителя, что его обращеніе съ подчиненными соображалось *со временемъ*. Приглашеніе молодого священника садиться началось съ царствованія Александра II, чего не было въ строгое царствованіе Николая I.

Въ шестидесятихъ годахъ я открылъ при своей приходской церкви первый попечительный совѣтъ о приходскихъ бѣдныхъ. Когда я представилъ владыкѣ прешеніе о разрѣшеніи на это учрежденіе, онъ сказалъ: „Этотъ способъ благотворенія по приходамъ я предлагалъ еще при Александрѣ I“. Потомъ съ грустью прибавилъ: „Вотъ время, когда можно бы дѣло дѣлать, но уже силъ нѣтъ.“ Свой приходскій совѣтъ, по неопытности, я не сумѣлъ организовать какъ должно и поддержать его, за что потомъ и упрекнулъ меня митрополитъ. Теперь эти учрежденія процвѣтаютъ въ Москвѣ.

Столь же замѣчательныя слова сказаны были митрополитомъ, когда онъ благословилъ меня на изданіе *Душеполезнаго Читанія* въ 1860 году. Принявъ милостиво программу изданія и давъ ему названіе, онъ сказалъ: „Я на тебя надѣюсь; но есть ли у тебя сотрудники?“ Я назвалъ рекомендованныхъ мнѣ А. В. Горскимъ, въ качествѣ соредакторовъ, священниковъ: Василія Ивановича Лебедева (умершаго въ 1863 году) и Васи-

лія Петровича Нечаева, — нынѣ преосвященнаго Виссаріона, епископа Костромскаго ¹⁾). Онъ спросилъ отъ насъ пробныхъ статей, цѣлый день читалъ ихъ, какъ потомъ сказалъ мнѣ его секретарь, и затѣмъ, отдавая ихъ съ одобреніемъ, сказалъ: „Я готовъ служить вамъ чѣмъ могу, но *вы свободны*.“ Сравните, читатель, эти слова съ отзывомъ С. М. Соловьева объ угнетеніи талантовъ митрополитомъ Филаретомъ. Ясно, что великій архипастырь зналъ что дѣлалъ, когда остерегался давать свободу писательства духовенству въ царствованіе Императора Николая Павловича, и строго наблюдалъ за его поведеніемъ для охраненія его и своей чести.

Приведу нѣсколько примѣровъ, чтобы показать какую свободу слова митрополитъ Филаретъ позволялъ въ разговорѣ съ нимъ тѣмъ изъ духовенства, которыхъ удостоивалъ своего довѣрія.

Въ 1867 году я представилъ владыкѣ проповѣдь „О вѣротерпимости“. Въ ней, чтобы опредѣлить понятіе о вѣротерпимости, я нашелъ нужнымъ показать прежде, что такое *ревность по вѣрѣ*, ограниченіе которой и составляетъ *вѣротерпимость*.

У владыки была собственная проповѣдь „О ревности“. Онъ опредѣлялъ ревность такъ: „ревность есть духовный огонь“. Я же опредѣлилъ такъ: „ревность есть забота любви о приобрѣтеніи и сохраненіи привязанности дорогихъ для насъ людей, ихъ чести и благосостоянія“. Владыка потребовалъ объясненія, какъ относится это понятіе къ ревности по вѣрѣ? Я сказалъ, что Слово Божіе, какъ вообще любовь Божію къ намъ объясняетъ любовью нашею къ людямъ, какъ на примѣръ родителей къ дѣтямъ, такъ и силу любви Божіей къ намъ даетъ намъ понять острое чувство ревности, которое испытываемъ при опасеніи утратить любовь дорогихъ намъ людей. Такъ въ писаніи говорится отъ имени Божія: *Азъ есмь Господь Богъ твой, Богъ ревнитель* (Исх. 20, 5). Владыка задумался. Но

¹⁾ Не имѣя способности къ постоянной кабинетной работѣ, я оставался только шесть лѣтъ редакторомъ *Душеполезнаго Читанія*, предоставивъ дѣло трудолюбивому В. П. Нечаеву, за что и достойно чествовало его духовенство въ празднованіе 25-лѣтняго юбилея этого изданія.

тѣни неудовольствія не замѣтно было на лицѣ его отъ того, что я рѣшился оспаривать его собственное опредѣленіе. Потомъ сказалъ: „Въ такомъ случаѣ прибавь къ своему опредѣленію „ревность, какъ естественное чувство, дѣйствующее въ обществѣнн человѣческомъ“. Я такъ и сдѣлалъ ¹⁾).

Однажды въ домѣ своего родственника встрѣтился я съ бывшимъ въ Москвѣ градскимъ головою и недавно умершимъ Иваномъ Артемьевичемъ Лямынымъ. Онъ въ разговорѣ выразилъ мнѣ свою скорбь, что митрополитъ обидѣлъ его, не далъ ему своихъ пѣвчихъ для концерта, предположеннаго для воспитанниковъ мѣщанскихъ училищъ, между тѣмъ какъ далъ ихъ г-жѣ С. для концерта въ дворянскомъ собраніи.—„А я“, прибавилъ Иванъ Артемьевичъ, „уже разослалъ было пригласительные билеты знакомымъ“. Мнѣ жаль было, что почтенный человѣкъ имѣеть неудовольствіе на митрополита. Какъ разъ послѣ этого свиданія мнѣ нужно было ѣхать къ митрополиту съ новенькою книжкой *Душеполезнаго Чтенія*. Думаю: доложу я объ этомъ владыкѣ. Представивъ книжку и замѣчая, что владыка уже хочетъ отпустить меня, я сказалъ: „Простите, ваше высокопреосвященство, я рѣшаюсь доложить вамъ о стороннемъ для меня дѣлѣ, но касающемся васъ“.

— Чтò такое?

— Иванъ Артемьевичъ Ляминъ сейчасъ высказалъ мнѣ большое неудовольствіе на васъ за то, что вы не дали ему пѣвчихъ для концерта въ Мѣщанскомъ училищѣ, тогда какъ дали С—вой въ Дворянское собраніе.

— Вотъ еще, сказалъ горячо владыка,—тѣшить мальчишекъ!

— Нынѣ, владыко святой, отвѣчалъ я,—мальчишекъ тѣшать всѣми способами, новозобрѣтенными научными опытами, фокусами, музыкой и пр., находя во всемъ этомъ способы ихъ развитія, а духовные концерты въ этомъ отношеніи наиболѣе полезны.

— Но тамъ концертъ былъ съ благотворительною цѣлью.

— Это хуже, владыко святой.

¹⁾ Первый выпускъ, стр. 43.

— Почему?

— Тамъ благотвореніе,—добродѣтель требующая подвига и самопожертвованія,—смѣшивается съ удовольствіемъ и теряетъ свое настоящее значеніе. Къ подвигу нельзя подкупить удовольствіемъ. И духовное утѣшеніе послѣдуетъ за подвигомъ добродѣтели, а не предшествуетъ ему.

Владыка остался въ задумчивости и отпустилъ меня. На другой день слышу, что владыка пригласилъ къ себѣ Лямина и сказалъ ему: „Ключаревъ убѣдилъ меня—возьмите пѣвчихъ!“

Скажите, читатель: могъ ли такой гениальный человѣкъ и великій іерархъ, какимъ былъ митрополитъ Филаретъ утѣшаться лестію, низкопоклонничествомъ, выводить въ люди льстецовъ, когда онъ такъ благодушно выслушивалъ возраженія, позволялъ съ собою спорить и уступалъ во мнѣніяхъ приходскому священнику? Онъ своимъ взглядомъ насквозь пронизывалъ человѣка и, при своей высокой натурѣ, конечно, не могъ выносить низости и грубой лести.

Однажды отправился я къ митрополиту въ Геосиманскій скитъ съ принесеніемъ благодарности за пожалованіе мнѣ ордена Св. Анны 3-й ст. На желѣзной дорогѣ я встрѣтился въ одномъ купѣ съ архимандритомъ Гуріемъ, бывшимъ начальникомъ китайской миссіи, ѣхавшимъ также ко владыкѣ. Конечно, мы тотчасъ познакомились и всю дорогу пріятно бесѣдовали. Между прочимъ, отецъ Гурій сказалъ мнѣ, что онъ уже оставилъ миссію и назначается настоятелемъ Соловецкаго монастыря. По пріѣздѣ въ скитъ, я прежде его былъ введенъ ко владыкѣ. Изъявивши свою благодарность и сидя предъ владыкой на деревянной скитской лавочкѣ, я почувствовалъ смѣлость и рѣшился сказать ему:

— Простите, ваше высокопреосвященство,—я осмѣливаюсь вмѣшиваться въ чужое дѣло.

— Чтò такое?

— Пріѣхалъ я сюда вмѣстѣ съ архимандритомъ Гуріемъ, бывшимъ начальникомъ китайской миссіи.

— Знаю.

— Онъ сказалъ мнѣ, что назначается настоятелемъ въ Соловецкій монастырь... Изъ Пекина въ Соловки... Вѣдь это—изъ бани да въ погребъ!

— Правда.

Вскорѣ отецъ Гурій вмѣсто Соловецкаго монастыря былъ назначенъ настоятелемъ Московскаго Симонова монастыря; потомъ вскорѣ онъ былъ возведенъ въ санъ епископа Таврическаго. Я ли, нѣтъ ли, былъ виновникомъ освобожденія его отъ назначенія на сѣверъ, но милостивое принятіе отъ меня даннаго владыкѣ объясненія отмѣчаю опять какъ доказательство свободы слова, какую онъ позволялъ подчиненнымъ.

— Однажды я позволилъ себѣ такую свободу въ рѣчи съ митрополитомъ, что потомъ опасался за послѣдствія.

— Скажи мнѣ,—спросилъ владыка,—какъ ты смотришь на современную вражду между бѣлымъ и чернымъ духовенствомъ?

— Для насъ причины этой вражды совершенно ясны, отмѣчалъ я,—по нашей академической жизни.

— Ну, расскажи, я въ Академіи не былъ.

Рассказываю. При поступленіи въ Академію мы сѣзжаемся изъ многихъ и разныхъ епархій. Другъ другомъ интересуемся. Начинаются рассказы, разсужденія, споры. Ювость сообщительна и довѣрчива. Изъ разговоровъ мы узнаемъ другъ въ другѣ способности, склонности, характеры. И очень скоро составляется оцѣнка выдающихся молодыхъ людей, оцѣнка такая вѣрная, какой не могутъ сдѣлать начальники и наставники. Этимъ отмѣченнымъ товарищамъ другіе, сознающіе себя менѣе способными, охотно уступаютъ первыя скамьи въ классахъ, и всѣ къ этой сортировкѣ привыкають. Вдругъ получается извѣстіе, что студентъ съ задней скамьи подалъ прошеніе о постриженіи въ монашество. Наблюдаемъ. Его начинаютъ повышать въ спискахъ и потомъ опредѣляютъ по службѣ на болѣе видное мѣсто, въ обиду лучшимъ студентамъ, сажаютъ ихъ, такъ-сказать, имъ на голову.

— Не хорошо это дѣлають.

— Тѣмъ не менѣе это дѣлается. Мы знаемъ, что и особенно даровитые, и средней руки ученые монахи естественно должны возвышаться отъ одной должности къ другой, получать отличія, почести, удобства жизни. Мы этому не завидуемъ; за то мы пользуемся благами семейной жизни. Но вотъ что ос-

корбляетъ насъ, это—забвеніе съ ихъ стороны старыхъ товарищескихъ и дружескихъ отношеній, которыя въ годы цвѣтущей юности созвательно и большею частію очень крѣпки. Когда идутъ, мы прислушиваемся какъ наши сверстники отличаются и возвышаются, радуемся за старыхъ друзей. Но вотъ чрезъ двадцать и болѣе лѣтъ пріѣзжаетъ новый преосвященный въ епархію, гдѣ служитъ его старый товарищъ. Этотъ ждетъ его съ радостію, представляется ему съ довѣріемъ и любовію, но замѣчаетъ, что начальникъ какъ будто не узнаетъ его; тотъ называетъ себя по имени и слышитъ въ отвѣтъ: „не помню, не знаю“, или со снисходительностію, обращаемою какъ будто къ малому ребенку, говоритъ: „да, да помню, знаю“, и затѣмъ большею частію устанавливаются между старыми друзьями чисто формальныя, а иногда для подчиненнаго и обидныя отношенія. Вотъ чего мы простить имъ не можемъ.

Разговоръ прекращенъ былъ на этомъ мѣстѣ пріѣздомъ ко владыкѣ посѣтителя. Моя откровенность непріятныхъ послѣдствій для меня не имѣла.

Не могу вспомнить безъ живаго чувства любви и благодарности къ нѣкогда грозному для меня владыкѣ, съ какою отеческою простотою и снисходительностію онъ оказалъ мнѣ благодареніе. Діаконъ церкви, при которой я служилъ, переведенъ былъ во священника; мѣсто его оказалось свободнымъ. Вскорѣ затѣмъ я пріѣхалъ ко владыкѣ со статьею для *Душеполезнаго Чтенія*. Онъ принялъ меня въ столовой комнатѣ, сидя у жарко натопленной печки, въ пуховыхъ перчаткахъ. „Вотъ“, сказалъ онъ при моемъ входѣ, „руки забнутъ“... Когда я сѣлъ близъ него и отъ жара у меня по лицу изъ-подъ комилавки потекли ручьи пота, онъ замѣтилъ: „тебѣ кажется жарко; пересядь сюда“.

Съ сердечною скорбію и жалостію смотрѣлъ я на истощеніе жизни въ этомъ великомъ человѣкѣ, и его кротость трогала меня до глубины души. По окончаніи чтенія я всталъ и говорю:

— Ваше высокопреосвященство, позвольте мнѣ спросить васъ о великой для меня милости!

— Что такое!

— Вы изволили перевести во священники діакона церкви, при которой я служу. Благоволите опредѣлить на его мѣсто студента семинаріи изъ хорошаго семейства, вамъ извѣстнаго, со взятіемъ въ супружество сироты, моей племянницы. Я прошу не по бѣдности невѣсты, я награжу ее какъ должно; но я вдовъ и одинокъ въ настоящее время, и мнѣ хотѣлось бы имѣть подлѣ себя близкое родственное семейство.

И вотъ отвѣтъ:

— Хорошо, я это для тебя сдѣлаю, но ты ужь не зѣвай!

Выходя отъ владыки, я спрашиваю секретаря: что значитъ послѣднее слово митрополита?

— А это значитъ, что вы должны поскорѣе собрать на прошеніи подписи прихожанъ. Мѣсто у васъ видное; поступаетъ множество прошеній о немъ отъ московскихъ діаконѣвъ. При назначеніи владыкѣ нужно опереться на выборъ прихожанъ.

Личная просьба моя была высказана владыкѣ въ субботу; въ воскресенье я передалъ секретарю прошеніе. Въ понедѣльникъ утромъ пріѣхалъ справиться о своемъ дѣлѣ. На лѣстницѣ толпа діаконѣвъ; подано 36 прошеній.

— Какъ мое дѣло?—спрашиваю секретаря.

— Резолюція „опредѣлить“, отвѣчалъ онъ.

Такъ въ великой душѣ митрополита Филарета было два человека: человекъ ума, закона, долга, правды, порядка, и— человекъ глубоко затаенной любви, кротости и милости. Только тотъ, кто имѣлъ счастье взглянуть въ эту внутреннюю сторону жизни великаго святителя, можетъ имѣть о немъ цѣльное и вѣрное понятіе. Приглашаю остающихся въ живыхъ современниковъ его, испытавшихъ на себѣ его милости, сказать о немъ слово любви и благодарности. А я не хочу свои дорогія воспоминанія унести съ собою въ могилу.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1897.

Пістаті чооб'яев.

Впрою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

С Л О В О

Преосвященнаго Амвросія, Архієписнопа Харьновснаго,

ВЪ НЕДѢЛЮ КРЕСТОПОКЛОННУЮ.

О долготерпѣніи Божіемъ.

Или о богатствѣ благодати Его и кротости и долготерпѣніи нерадиши, не вѣдай, яко благодать Божія на покаяніе тя ведетъ? (Рим. 2, 4).

Кто во дни покаянія съ искреннею скорбію размышляетъ о грѣхахъ своихъ, и вообще озабоченъ нравственнымъ состояніемъ души своей, тотъ не можетъ не встрѣтиться съ мыслию о долготерпѣніи Божіемъ.

Много ли, мало ли, думаетъ онъ, я жилъ на свѣтѣ, но мои прошедшіе годы покрыты печальною тѣнію безопасности, суеты и запятнаны грѣхопаденіями. Дурныя привычки умножились и укрѣпились, и борьба съ ними дѣлается все труднѣе, а побѣда надъ ними становится все менѣе вѣроятною. Я скорблю и даю обѣты исправиться, но я постоянно ихъ нарушаю и тѣмъ обманываю и себя, и Господа Бога, которому даю ихъ. Мнѣ стыдно самого себя и страшна мысль о судѣ Божіемъ. И я удивляюсь, какъ доселѣ Богъ не наказалъ меня, не лишилъ здоровья, благополучія и разнообразныхъ даровъ своей благодати.

Смотрю на окружающее меня общество съ его суетою, безпечною и множествомъ совершаемыхъ въ немъ преступлений, и изумляюсь тому, какъ Богъ все-святой и всеправедный, оскорбляемый нарушеніемъ Его законовъ отъ брэннаго человѣка, не уничтожить во гнѣ въ своемъ преступника, какъ мы въ раздраженіи съ ожесточеніемъ убиваемъ ядовитую змѣю, или вредное насѣкомое.

А что дѣлается въ цѣломъ мірѣ? Какой дымъ и смрадь грѣха и всякаго зла отъ нашей несчастной земли поднимается къ небу! Я ужасаюсь при мысли,—какъ Богъ терпитъ не только нарушеніе его законовъ, но и величайшія оскорбленія, наносимыя лично Ему Самому, нашему Творцу и Промыслителю. Его оскорбляетъ униженіе язычниковъ, служащихъ тварямъ вмѣсто Его, ихъ Создателя, забвеніе о Немъ христіанъ, мечтающихъ безъ Него устроить свое благополучіе, хуленіе ученыхъ, отвергающихъ самое бытіе Его, всенародное униженіе Его святаго имени и богооткровенной религіи отъ самыхъ правителей народныхъ и законодателей,—и Богъ всемогущій и всеправедный, все это видящій и слышащій, не защищаетъ тотчасъ Своей чести и славы, не казнить и не уничтожаетъ немедленно Своихъ оскорбителей и хулителей.

Это по истинѣ удивительное какъ бы равнодушіе всеправеднаго Бога къ оскорбительнымъ для него дѣламъ человѣческимъ божественное откровеніе называетъ *Божіимъ долготерпѣніемъ*. И только отъ Самаго Бога могло произойти и самое это слово, и ученіе, объясняющее это особенное отношеніе Бога къ нашему грѣшному міру. Разумъ нашъ не можетъ понять, какъ Богъ всесвятый можетъ съ кротостію взирать на развращенное человѣчество и *сіять солнце свое на злыя и благія и дождитъ на праведныя и неправедныя* (Мат. 5, 45)?

Какъ можетъ Онъ скрываться и безмолвствовать до того, что грѣшныя люди перестаютъ и думать и вѣрить, что есть надъ ними Богъ, праведный Судія? Какая цѣль такихъ непонятныхъ для нашего разума дѣйствій Бога Промыслителя?

Съ удивительною простотою, и ясностію слово Божіе отвѣчаетъ на всѣ эти вопросы: *или о богатствѣ благодати Его и кротости и долготерпѣніи не радити, невѣдый, яко благодать Божія на покаяніе тя ведетъ?* Но это простое наставленіе, столь близкое къ вѣрующему сердцу и къ требованіямъ нашей нравственной жизни, имѣетъ, какъ всѣ подобныя изреченія слова Божія, глубочайшія основанія въ священныхъ догматахъ вѣры, и только при раскрытіи этихъ основаній становится совершенно понятнымъ и убѣдительнымъ для любознательнаго ума, какъ непреложная истина. Раскроемъ по мѣрѣ силъ нашихъ эти основанія.

Что разумѣется подъ именемъ долготерпѣнія Божія?

Долготерпѣніе Божіе, по ученію христіанскому, есть совокупное проявленіе и дѣйствіе трехъ свойствъ Божіихъ: правосудія, благодати и премудрости.

Въ основаніи и составѣ всего сотвореннаго Богомъ лежитъ *истина*. Она открывается въ общемъ планѣ міроздавія, законахъ и цѣляхъ бытія, какъ всего міра, такъ и cadaго отдѣльнаго существа. Исполненіе каждымъ твореніемъ вложенныхъ въ него законовъ и правильное теченіе жизни всѣхъ созданій Божіихъ называется *правдою*, или оправданіемъ въ самой дѣятельности существъ преднамѣреній и воли о нихъ Создателя. Эта правда весьма ясно открывается намъ въ неизмѣнномъ теченіи жизни всей видимой нами природы подъ всеильною рукою Бога Промыслителя: „небеса повѣдаютъ правду Его, говоритъ Псалмопѣвецъ, и всѣ народы видятъ славу Его“ (Пс. 96, 6); „правда Твоя, какъ

горы Божіи, и судьбы Твои — бездна великая“! (Пс. 35, 7). Здѣсь, въ мірѣ вещественномъ нѣтъ противленія волѣ Божіей, все безусловно Ему покорно, и потому нѣтъ неправды и преступленій.

Въ иномъ видѣ является правда Божія въ мірѣ разумно-свободныхъ существъ,—какъ безплотныхъ духовъ, такъ соединенныхъ съ тѣлами душъ человѣческихъ. И здѣсь законы жизни также внѣдрены рукою Творца въ природу тварей, но они открыты ихъ разуму и сознанию, выяснены и предоставлены свободѣ для исполненія въ дѣятельности добровольной и цѣлесообразной. Правда Божія называетъ за ихъ исполненіемъ и, содѣйствуя правильному теченію жизни, исправляетъ или силою прекращаетъ уклоненіе отъ закона. За этимъ само собою слѣдуетъ совершенствованіе жизни и возвышеніе благостоянія въ исполнителяхъ закона, а съ другой стороны—истощаніе жизни въ его нарушителяхъ и страданія въ отчужденіи отъ источника жизни, —Бога. Все это называется въ словѣ Божіемъ примѣнительно къ нашему разумѣнію благословеніемъ и гвѣвомъ Божіимъ, наградамъ и наказаніями. Посему здѣсь правда Божія, распредѣляющая на совершеннѣйшихъ и высочайшихъ началахъ справедливости качество, мѣру и время наградъ и наказаній называется *правосудіемъ Божіимъ*. Посему Самъ Богъ говоритъ о Себѣ: „Я Господь люблю правосудіе“ (Ис. 51, 16). И исповѣдники, и проповѣдники Его правды взываютъ къ Нему и говорятъ о Немъ: „праведенъ Ты, Господи, и справедливы суды твои“ (Пс. 118, 137); „Господь любитъ праведниковъ“ (Пс. 145, 8), „Господь Саваоѣ превознесетъ въ судѣ и Богъ Святой явитъ святость свою въ правдѣ“ (Ис. 5, 16.). По этой святости и вѣрности себѣ правда Божія должна быть неизмѣнчива и неумолима. Весь міръ святыхъ безтѣлесныхъ духовъ знаетъ эту правду

и ожидаетъ ея дѣйствій надъ оскорбителями Создателя, ревнуя о славѣ Его и вооружаясь съ своей стороны гнѣвомъ на противниковъ Его. Предъ этимъ міромъ должна оправдать сама себя правда Божія. Не напрасно въ притчѣ о блудномъ сынѣ Господь влагаетъ въ уста его молитву: *согрѣшихъ на небо и предъ тобою*“ (Лук. 15, 18), т. е. я оскорбилъ грѣхами своими не только Тебя всесвятый, но и святое чувство правды въ Ангелахъ Твоихъ. На какомъ же основаніи правда Божія отказывается отъ правъ своихъ, милуя грѣшника?

Здѣсь правда встрѣчается съ милосердіемъ, какъ говоритъ Псалмопѣвецъ: *милость и истина срѣтостася, правда и миръ облобызастася* (Пс. 84, 11). „Тайна сокровенная отъ вѣковъ и родовъ, говоритъ Апостоль Павелъ, нынѣ открыта святымъ Его“ (Кол. 2, 26). Ибо благоугодно было Отцу, чтобы во Христѣ обитала всякая полнота, и чтобы посредствомъ Его примирить съ Собою все, умиротворить чрезъ Него кровію креста Его и земное и небесное“ (20). Итакъ, не только прежде паденія человѣка, но и прежде созданія его, въ тайнѣ Пресвятыя Троицы предназначено было средство для его спасенія. Эту тайну открылъ намъ и Самъ Иисусъ Христосъ, когда онъ, какъ Богочеловѣкъ, предъ своими страданіями молился Отцу своему за вѣрующихъ въ Него: „Отче, которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ, потому что *возлюбилъ Меня прежде основанія міра* (Іоан. 17, 27). Творцу угодно было по образу и подобию Своему создать разумно-свободныя существа и предназначить ихъ къ вѣчной жизни и блаженству въ общеніи съ Нимъ, Творцемъ своимъ. Но по самой природѣ, какъ твари, ограниченныя въ своихъ силахъ, при данной имъ свободѣ они не безопасны были отъ паденія. Поэтому, какъ даетъ

намъ понять слово Божіе, искупительная жертва Сына Божія входила въ самый планъ сотворенія видимаго міра и человѣка. Въ безконечной любви Сына Божія готово было средство спасенія могущаго пасть созданія подъ условіемъ возврата его къ Богу нѣ прямымъ путемъ исполненія закона, а уже путемъ покаянія и возрожденія для вѣчной жизни. Предъ *ходатаемъ Бога и челоутовъ* (I Тим. 2, 5), воплощеннымъ и пострадавшимъ за грѣхи всего міра, едиnorodнымъ Сыномъ Божіимъ, мечъ подъятый на грѣшниковъ въ десницѣ правды Божіей опускается и *покланяются Ему* небесные ревнители правды, *вси Ангели Божіи* (Евр. 1, 6). Правда Божія даетъ *миръ* и скупленному челоучеству и Ангели Божіи радуются на небесахъ о каждомъ грѣшникѣ кающемся (Лук. 15, 7).

Въ примѣненіи къ жизни этихъ началъ и основаній промысленія Божія о спасеніи челоучества дѣйствуетъ *премудрость Божія*. Намъ нѣтъ надобности подробно раскрывать здѣсь дѣла премудрости Божіей, явленныя въ общемъ *домостроительствѣ* нашего спасенія: въ сохраненіи истиннаго богопознанія въ растлѣнномъ грѣхомъ мірѣ; въ постепенномъ сообщеніи богооткровеннаго ученія Его проповѣдниками въ теченіе тысячелѣтій съ пророчествами, чудесами и знаменіями, единодушно и единомысленно, безъ колебаній, уклоненій и противорѣчій, свойственныхъ разуму челоуческому; въ устроеніи церкви и ея законовъ; въ сохраненіи богоизбранной отрасли народа Божія, въ которой уготовано было челоуческое естество для Сына Божія; преимущественно же въ земной жизни и дѣлахъ Богочеловѣка, въ чудесномъ распространеніи Евангелія во всемъ мірѣ и пр. Все это извѣстно изъ христіанскаго Богословія и доступно благоговѣйному изученію каждаго неразсѣяннаго и заботливаго о своемъ спасеніи

христіанина. Скажемъ только, что если вѣрующій испытатель природы проникается чувствомъ благоговѣнія къ Создателю при видѣ дивныхъ и неуклонно исполняемыхъ законовъ въ мірѣ вещественномъ: то не болѣе ли поразительны дѣла Божіи въ возстановленіи падшаго, извращеннаго въ своей свободѣ, погруженнаго въ чувственность, упорнаго и непостояннаго человѣка? Св. Апостоль Павелъ, созерцая своимъ богопросвѣщеннымъ умомъ эти тайны возрожденія человѣка, въ благоговѣйномъ изумленіи восклицаетъ: „о бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія! Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его? (Рим. 11, 33).

Не менѣе изумительны и неизслѣдимы пути и средства, которыми премудрость Божія отъ перваго обѣтованія, даннаго нашимъ прародителямъ, до сегодня вразумляетъ, склоняетъ, уловляетъ своенравнаго человѣка къ покорности званію Божію и ко спасенію отъ меча правды Божіей подъ кровомъ Искупителя. Средства эти по указаніямъ слова Божія можно раздѣлить на постоянныя или навсегда данныя людямъ, и на временныя, т. е. употребляемыя по особеннымъ потребностямъ того, или другаго народа, и даже каждаго отдѣльнаго человѣка.

Первое изъ постоянныхъ средствъ есть увѣщаніе къ познанію и исполненію Закона Божія. Чтѣ сказалъ Моисей народу Израильскому во Второзаконіи, то осталось завѣтомъ навсегда и разъясняется во всемъ священномъ Писаніи: „положите на сердца ваши всѣ слова, которыя я объявилъ вамъ сегодня и завѣщайте ихъ дѣтямъ вашимъ, чтобы они старались исполнять всѣ слова закона сего, ибо это не пустое для васъ, но въ этомъ жизнь ваша“ (Втор. 32,46,47). И исторія свидѣтельствуетъ, что при усердіи народовъ къ познанію и исполненію воли Божіей Богъ посылаетъ имъ способныхъ проповѣдниковъ, правителей и руко-

водителей народовъ, обладающихъ истинною мудростію и духомъ ревности о Богѣ и Его законѣ; какъ и наоборотъ, въ слѣдствіе невниманія народовъ къ слову Божію является оскудѣніе въ проповѣдникахъ истины и преобладаніе учителей ложныхъ. Въ этомъ отношеніи мы находимъ знаменательное указаніе у пророка Амоса: „вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда Я пошлю на землю голодь, не голодь хлѣба, не жажду воды, но жажду слышанія слова Господня. И будутъ ходить отъ моря до моря, и скитаться отъ сѣвера къ востоку, ища слова Господня и не найдутъ его“ (Ам. 8, 11—12). Какъ близко къ нашему времени это пророческое слово! Нынѣ нѣкоторые христіанскіе народы, утратившіе истинное исповѣданіе вѣры и удалившіеся отъ истинной церкви, „ходятъ отъ моря до моря“, ища правовѣрія, и находя только себѣ подобныхъ, въ отчаяніи, какъ слышно, начинаютъ сами сочинять новохристіанскую вѣру.

Навсегда же даны въ словѣ Божіемъ предостереженія и угрозы противникамъ волѣ Божіей, могущія пробудить всякаго человѣка, у котораго не потеряна совѣсть и не утрачено въ плотской жизни чувство истины. Моисей говорилъ Израилю, вручая ему законъ Божій: „жизнь и смерть предложилъ я тебѣ, благословеніе и проклятіе. Избери жизнь, дабы жилъ ты и потомство твое“ (Втор. 30, 19). „Я подьему къ небесамъ руку, говоритъ Господь, и клянусь десницею Моею и говорю: живу Я во вѣкъ! Когда изострю сверкающій мечъ Мой и рука Моя прійметъ судъ, то отищу врагамъ Моимъ и ненавидящимъ Меня воздамъ“ (Втор. 32, 36). Это далъ намъ понять и Спаситель нашъ, говоря о Галилеянахъ, убитыхъ Пилатомъ, и Евреяхъ, задавленныхъ при паденіи башни Силоамской: „не думаете ли вы, что они грѣшнѣе всѣхъ Галилеянъ и живущихъ въ Иерусалимѣ?“

Нѣтъ, говорю вамъ, но если не покаетесь, всё такъ же погибнете“ (Лук. 13, 2—5).

Указаны въ книгахъ пророческихъ на всё времена и пороки, наиболѣе возбуждающіе гнѣвъ Божій на царства и народы. Это,—умноженіе безвѣрія и нечестія, гордыни и самонадѣянности, корыстолюбія и жестокосердія, преобладаніе грубой чувственности, особенно же роскошь и утонченное сладострастіе. Эти признаки приближенія гибели задолго указаны въ царствахъ Вавилонскомъ, Ассирійскомъ, Египетскомъ и въ самыхъ царствахъ Еврейскихъ,—Иудейскомъ и Израильскомъ. Но такъ какъ нравственное разслабленіе народовъ выражается преимущественно въ распущенности и извѣженности женщинъ, то пророки гремѣли противъ нихъ съ особенною силою. „Женщины безпечныя! говорилъ Исаія женамъ Еврейскимъ, встаньте, послушайте голоса моего, дочери беззаботныя! приклоните слухъ къ словамъ моимъ“ (Ис. 32, 8.). „Въ тотъ день отниметь Господь красивыя цѣпочки на ногахъ и луночки, серьги и ожерелья и опахала, увясла и запястья, и пояса, и сосудцы съ духами, и привѣски волшебныя... И будетъ вмѣсто благовонія зловоніе, и вмѣсто пояса будетъ веревка..., вмѣсто широкой епанчи—узкое вращище, вмѣсто красоты—клеймо. Мужи твои падутъ отъ меча, и храбрые твои—на войнѣ.“ (Ис. 3, 18—24).

Кромѣ этихъ общихъ средствъ, которыми премудрость Божія предупреждаетъ навсегда все человѣчество отъ опасности подвергнуться суду правды Божіей, ею употребляются особыя, согласныя съ потребностями времени, предупредительныя мѣры для вразумленія грѣшниковъ. Таковы пророческія предостереженія. Самъ Іисусъ Христосъ указалъ на пророчество Іоны, сказанное Ниневитянамъ: „еще три дня и Ниневія разорится“. Ниневитяне покаялись, но знаменительно наставленіе

данное по этому поводу невѣровавшимъ въ него Иудеямъ: „они покаялись отъ проповѣди Іониной, но вотъ здѣсь больше Іоны (Мат. 12, 41). Этотъ Большой Іоны,—Спаситель нашъ съ нами; Онъ далъ обѣтованіе, что въ церкви Его не будетъ недостатка въ пророкахъ, способныхъ предупредить грѣшниковъ при угрожающихъ имъ опасностяхъ: „на рабовъ Моихъ и на рабынь Моихъ въ тѣ дни излію отъ Духа Моего, и будутъ пророчествовать“ (Дѣян. 2, 18). Нужно только „сынамъ вѣка сего“ не чуждаться современныхъ имъ истинныхъ рабовъ Божіихъ, трудящихся въ дѣлѣ своего спасенія; и между ними всегда найдутся истолкователи истиннаго значенія современныхъ явленій жизни и попечительныхъ совѣтниковъ относительно угрожающей опасности кары Божіей.

Къ предостерегающимъ дѣйствіямъ любви Божіей относятся также посылаемая въ разныя времена общественныя бѣдствія, каковы: моровыя повѣтрія, голодь, страшныя землетрясенія, нашествія враговъ, какъ свидѣтельствуеетъ исторія. Нынѣ все это объясняется естественными причинами. Эти объясненія вѣрны въ томъ отношеніи, что бичами въ рукѣ Божіей вразумляющими грѣшниковъ являются силы природы и естественныя дѣйствія людей, какъ на примѣръ, завоевателей; но эти самыя силы вообще дѣйствуютъ спокойно и направляются не на гибель людей, а служатъ ко благу исполнителей воли Божіей. Но что онѣ выходятъ за назначенныя имъ предѣлы и становятся орудіями наказанія людямъ за беззаконія по манію Божію, объ этомъ свидѣлствуютъ безчисленные памятники и учрежденія въ христіанскомъ мірѣ въ воспоминаніе прегражденія народныхъ бѣдствій по раскаянію и молитвамъ вѣрующаго. Какъ страшная черная туча стоитъ на горизонтѣ, пока еще въ отдаленіи отъ насъ, индѣйская чума. Мы слышимъ успокоительныя рѣчи, что намъ не-

чего ея бояться, что противъ нея найдены средства. Мы желаемъ, чтобы надежды науки оправдались, но мы знаемъ изъ исторіи такіе опыты распространенія чумы и холеры, что недостаетъ врачебныхъ средствъ и у врачей опускаются руки, когда Ангель смерти тысячами поражаетъ людей. Гордость есть проводникъ въ общества человѣческія казни правды Божіей. Лучше „смиримся подъ крѣпкую руку Божию“ (1 Петр. 5, 6) и отведемъ грозящую намъ тучу покаяніемъ и молитвою.

Такая же „глубина премудрости и разума Божія“ является въ попеченіи премудрости Божіей о каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, какъ и о цѣлыхъ народахъ. Въ притчѣ Спасителя объ одной неплодной смоковницѣ, мы какъ на картинѣ видимъ, такъ сказать, борьбу милосердія съ правдою Божіей. „Я третій разъ прихожу искать плода на этой смоковницѣ, говоритъ господинъ виноградника виноградарю, и не нахожу. Сруби ее, на что она и землю завимаетъ? Въ отвѣтъ виноградаря мы слышимъ голосъ Искупителя нашего, единого Ходатая за грѣшниковъ: „Господинъ, говоритъ Онъ, оставь ее и на этотъ годъ, пока я окопаю ее и обложу гноемъ,—не принесетъ ли плода. Если же нѣтъ, то въ слѣдующій годъ срублю ее (Лук. 13, 6—8). Изъ слова Божія и отъ великихъ учителей христіанской жизни мы узнаемъ средства употребляемыя премудростію Божіею для спасенія cadaго человѣка, но къ кому, когда и въ какомъ видѣ они примѣняются,—это тайна, извѣстная Богу, и отчасти постигаемая только тѣми изъ христіанъ, которые наблюдаютъ за собою и событіями своей жизни, и видятъ въ нихъ направляющую ихъ руку Божию. Присущая каждому возрожденному человѣку и никогда непокидающая его благодать Божія, пробуждающая и просвѣтляющая его совѣсть, и обучающая его молитвѣ Отцу небесному (Рим. 8, 15); дарованный каждому

Ангель Хранитель, защищающій отъ опасностей и искушеній; направленіе жизни промысломъ Божиимъ наиболее благопріятное для спасенія каждаго; несчастія, болѣзни и радости жизни; встрѣчи съ людьми благочестивыми; долготѣіе, даруемое для окончанія добрыхъ дѣлъ, или для покаянія; даже поущеніе тяжкихъ паденій для смиренія, какъ Давиду и Апостолу Петру, и многое, чего мы и представить не можемъ, направляется премудростію Божіею къ нашему вразумленію и спасенію, пока мы не оставимъ безъ вниманія всѣхъ средствъ попеченія Божія о насъ и доколѣ не исполнится мѣра долготерпѣнія къ намъ Божія.

Что есть мѣра долготерпѣнія Божія, объ этомъ ясно говоритъ намъ Священное Писаніе. Въ немъ указаны даже признаки наполненія этой мѣры, но когда настанетъ для грѣшниковъ рѣшительный часъ суда Божія,— это вѣдомо единому Богу.

Когда народъ Израильскій изъ пустыни Аравійской приближался къ землѣ обѣтованной, то было объявлено Богомъ, что народы, населявшія эту землю, какъ нетерпимые по своимъ беззаконіямъ предназначены къ истребленію. Но за четыреста лѣтъ до этого времени сказано было Богомъ Аврааму, что „мѣра беззаконій Аммореевъ еще не наполнилась“ (Быт. 14,16). Пока Евреи въ Египтѣ и въ пустынѣ трудами и страданіями приготавливались къ занятію земли обѣтованной, Богъ ожидалъ еще нѣкотораго добра отъ нечестивыхъ народовъ, давалъ имъ время совершить его и ради этого отсрочивалъ казнь. Иудеямъ въ предвѣдѣніи угрожающихъ имъ отверженія и разрушенія Іерусалима Господь говорилъ: „о родъ невѣрный и развращенный! доколѣ буду съ вами и буду терпѣть васъ“? (Лук. 9, 41). Во время торжественнаго входа въ Іерусалимъ, приближаясь къ нему и смотря на него, Господь заплакалъ и изрекъ

извѣстное пророчество о страшномъ разрушеніи его (Лук. 19,—41—44). И чрезъ тридцать шесть лѣтъ по произнесеніи этого пророчества страшный судъ надъ градомъ и народомъ Божиимъ совершился.

Какъ велика мѣра Божія долготерпѣнія, мы видимъ изъ бесѣды Господа съ Авраамомъ въ виду Содома и Гоморры, предназначенныхъ къ разрушенію. Со страхомъ и смиреніемъ Авраамъ спрашивалъ Господа, пощадилъ ли бы Онъ эти города, ради праведниковъ, если бы ихъ нашлось въ нихъ человѣкъ пятьдесятъ, сорокъ, тридцать, двадцать, десять? Господь отвѣчалъ, что пощадилъ бы и ради десяти. Авраамъ не посмѣлъ больше спрашивать, и вотъ *четыре человека* угодныхъ Богу,—Лоть съ женою и двумя дочерьми,—выведены были Ангелами изъ Содома, а нечестивые города погибли (Быт. 18, 23—32).

Судъ правды Божіей надъ отдѣльнымъ человѣкомъ мы видимъ на несчастномъ царѣ Израильскомъ Саулѣ. Онъ былъ отвергнутъ Богомъ за неисполненіе Его повелѣній, за мрачное уныніе подъ вліяніемъ злаго духа, не облегчаемое молитвою и помощью Божіей и покаяніемъ, за преслѣдованія Давида, за предвидѣнное Богомъ обращеніе его къ волшебницѣ, отчаяніе и самоубійство. Пророкъ Самуиль скорбѣлъ объ отверженіи Саула, но Самъ Богъ долготерпѣливый сказалъ ему: „доколь ты будешь печалиться о Саулѣ, котораго Я отвергъ?“—и послалъ его помазать Давида на Царство (1 Цар. гл. 16).

Соберемъ, братія, во едино признаки наполненія грѣхами нашими чаши долготерпѣнія Божія, какіе указываетъ намъ слово Божіе, и проникнемся страхомъ отверженія отъ Бога и вѣчной гибели. Вотъ они: непрекращаемое коснѣніе во грѣхахъ, лишшающее насъ нравственной силы для исправленія съ помощію благодати Божіей, нерадѣніе о совершеніи добрыхъ дѣлъ,

которыя могли бы оказать противовѣсъ нашимъ порочнымъ навыкамъ и укрѣпить нашу волю для борьбы съ грѣхомъ, утрата сердечной вѣры въ Бога и молитвы, наконецъ такъ распространенное въ наше время возстаніе противъ Бога и Его религіи, ожесточеніе и отчаяніе въ несчастіяхъ. Кто знаетъ, въ какомъ мы находимся нравственномъ состояніи, какъ велико наше развращеніе, искаженіе души, и бесплодіе въ добродѣтели, и наконецъ, какъ велика сумма зла, накопившагося отъ грѣховъ нашихъ вокругъ насъ? *Не лежитъ ли стѣжа при корени древа нашей жизни* и не близко ли его посѣченіе? (Мат. 3, 10). Наша надежда въ одномъ смиренномъ сознаніи нашей грѣховности и упованіи на безконечное милосердіе Искупителя нашего Иисуса Христа. Предъ нами крестъ Его,—орудіе нашего спасенія. *Придите*, призываетъ Давидъ, *поклонимся и принадлежъ Ему, и восплачемся предъ Господомъ, сотворшимъ насъ* (Пс. 94, 6). Аминь.

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЖИЗНЬ

И

ОТНОШЕНИЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Какъ ни были страшны мѣры, употребляемыя противъ Беггардовъ, но секта ихъ не только не ослабѣвала, но даже усиливалась, такъ что въ половинѣ XIV в. наступаетъ полный расцвѣтъ ея. Такому усилению секты, по свидѣтельству анналистовъ, прежде всего способствовала пропаганда сектантовъ, отличавшаяся необыкновенною изобрѣгательностью. *Алварій Пеллагий* (Alvargius Pelagius) рассказываетъ, что Беггарды старались преимущественно дѣйствовать на низшіе классы народа: они проникали въ среду рабочихъ, сапожниковъ, кузнецовъ и столяровъ, рассчитывая, что свобода духовная, открывавшаяся въ сектѣ, могла давать основаніе для надеждъ на полученіе широкой свободы соціальной. Сектанты убѣждали рабочихъ оставить свой тяжелый трудъ и вмѣстѣ съ ними начать новую легкую жизнь, представляя ее особенно въ привлекательномъ свѣтѣ по бродяжничеству и тайному разврату. Успѣвали Беггарды проникнуть и въ высшіе классы, прикрываясь „плащомъ религіи“; тогда сектанты пускали въ ходъ фарисейскую набожность. Они находили доступъ въ дома богатыхъ купцовъ и особенно ихъ вдовъ; пользовались оказываемымъ имъ гостепріимствомъ, чтобы распространять свои доктрины, и даже приобретали вліяніе на богатыхъ благочестивыхъ женщинъ въ качествѣ ихъ духовниковъ. Если оказывалось недостаточнымъ для

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 3, за 1897 г.

привлеченія сочувствія къ ереси одного фарисейскаго благочестія, то Беггарды прибѣгали для достиженія своей цѣли къ религіозно назидательнымъ разсужденіямъ ¹⁾ Ратисбонскій каноникъ *Конрадъ Магдебургскій* описываетъ приемы сектантской пропаганды въ такихъ чертахъ. „Въ большинствѣ своемъ это люди грубые и совершенно неграмотные. Они бродятъ по міру въ своихъ туникахъ, прикрывая голову капюшономъ. Чтобы скрыться отъ преслѣдованій, они ищутъ неизвѣстныхъ убѣжищъ (*latebras quaerunt occultas*), но преимущественно направляются въ дома Бегвинокъ. Тѣ изъ Бегвинокъ, которымъ Беггарды, пользуясь гостепріимствомъ, открываютъ въ образныхъ выраженіяхъ нѣкоторыя изъ своихъ доктринъ, перебѣгаютъ изъ воротъ въ ворота, чтобы таинственными знаками вызывать своихъ подругъ, показывая видъ, какъ будто вѣстникъ божественнаго слова тайно явился къ нимъ (*asserentes angelum verbi divini adesse occultum*). Бегвинки собираются въ глубочайшей тайнѣ; тогда странники начинаютъ рѣчь объ атрибутахъ Божества и свойствахъ божественной благодати; потомъ, нисходя мало-по-малу отъ этихъ умозрительныхъ (интеллектуальныхъ) высотъ, учатъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію и что посредствомъ благочестивыхъ упражненій онъ можетъ достигнуть совершенства равнаго съ тѣмъ, которымъ Господь владѣлъ здѣсь на землѣ. Въ такихъ собраніяхъ допускаются часто самыя постыдныя излишества“ ²⁾. Представленное нами свидѣтельство показываетъ, что сектанты позволяли себѣ въ пропагандѣ ереси широкую систему приспособленія, примѣняясь къ развитію и настроенію различныхъ классовъ общества. Сложная ересь со всѣми своими крайними выводами сообщалась не вдругъ, но постепенно. Крайнія слѣдствія мистической доктрины передавались только тогда, когда слушатели проявляли извѣстнаго рода любознательность и интересъ къ религіозному

¹⁾ *Alvarii Pelagii* de Planctu Ecclesiae Lyon 1517. У Мозгейна р. 314.

²⁾ *Quibus secretissime convenientibus in unum, labia suae malitiae resolvunt de attributis in divinis, atque de proprietatibus divinae bonitatis differendo. Et sic pavlatim, descendo affirmavit, qualiter et pietate divina homo ad Dei imaginem erectus existat et tantum moriri valeat per exercitium bonorum operum, ut Christo Domino nostro in humana anima sua aequae perfectus quis efficiatur.* Maxima Bibliotheca Patrum t. XXV, 310.

назиданію. Въ низшихъ классахъ народа ересь Беггардовъ могла вызвать сочувствіе особенно антиномистическими крайностями, насколько они соединялись съ отрицаніемъ стѣснительныхъ соціальныхъ условий. Весьма естественно предполагать, что Беггарды, чтобы привлечь на свою сторону низшіе классы народа, могли развивать въ ихъ глазахъ идею соціального обновленія. Предполагать это возможно тѣмъ болѣе, что они, какъ будетъ нами выяснено ниже, явно осуждали бракъ и собственность, какъ учрежденія, несомѣстимыя съ духовною свободою; оправдывали воровство и самые грубые пороки во имя высоты человѣческой природы, обожествленной не только въ своихъ возвышенныхъ духовныхъ проявленіяхъ, но и въ грубыхъ страстяхъ. Что бы ни было, но естественная склонность къ тому, что льститъ гордости и удовлетворяетъ страстямъ, могло служить главною причиною успѣха ереси. Вообще же секта имѣла немало привлекательнаго для всѣхъ классовъ общества. Священники и монахи увлекались смѣлостью богословской спекуляціи, которая съ удивительною для своего времени широтою и послѣдовательностью проводилась въ сочиненіяхъ сектантовъ до нашего времени, впрочемъ, не сохранившихся¹⁾. Женщины и особенно Бегвинки плѣнялись религіознымъ квіетизмомъ, обѣщавшимъ спокойствіе въ единеніи съ Богомъ, котораго не доставало въ безотраднѣйшей дѣйствительности. Простой народъ видѣлъ самую пріятную сторону въ обѣщаемой сектою свободѣ отъ всякой законности. При этомъ на всѣ классы въ совокупности могли дѣйствовать политическія и физическія бѣдствія XIV вѣка; междоусобныя опустошительныя войны и эпидемическія болѣзни, уже описанныя нами.

Въ половинѣ XIV вѣка, когда приступы чумы въ 1349 году усилили въ Германіи въ особенно сильной степени религіозное возбужденіе, секта Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа имѣла настолько большіе успѣхи, что признано было необходимымъ

¹⁾ Литература этихъ еретиковъ была довольно богата. Мозгейнъ говоритъ о тайныхъ книгахъ секты, которыя онъ имѣлъ подъ руками. Во Франціи Жерсонъ видѣлъ вѣсколько сектантскихъ сочиненій, которыя были потомъ сожжены. Другія читались въ Швабіи, въ Швейцаріи еще въ первой половинѣ XV в. *Jundt, Histoire du Pantheisme.* p. 101.

здѣсь учредить инквизицію, спеціально противъ этихъ еретиковъ ¹⁾. Политическое положеніе Германіи перемѣнилось между тѣмъ ко вреду послѣднихъ. Въ 1347 году умеръ извѣстный противникъ папства, Людовикъ Баварскій, покровительствовавшій еретическому движенію въ своихъ видахъ. Карль IV, приверженецъ папы, признанный мало по малу императоромъ во всей Германіи, готовилъ Церкви дѣйствительную помощь противъ ереси. Въ 1353 году Иннокентій VI послалъ за Альпы Іоанна Шанделянта въ качествѣ инквизитора, спеціально уполномоченнаго преслѣдовать Беггардовъ и Бегвинокъ, подозрѣваемыхъ въ заблужденіи. Жертвою этого преслѣдованія сдѣлался Бертольдъ Рорбахскій. Онъ еще раньше былъ посаженъ въ тюрьму въ Вюрцбургъ за пропаганду ереси, но вслѣдствіе своего отреченія отъ нея, былъ освобожденъ изъ тюрьмы; потомъ вторично былъ уличенъ въ пропагандѣ въ Вормсѣ; но на этотъ разъ проявилъ особенное упорство въ заблужденіяхъ, рѣшительно отказываясь отречься отъ нихъ. „Я, говорилъ сектантъ, держусь своей вѣры въ Бога и въ этомъ вижу божественную благодать; не могу отвергнуть того, что мнѣ открыто свыше“. Подобно Константину Эрфуртскому и другимъ, Бертольдъ Рорбахскій былъ сожженъ на кострѣ. Оказывается, что къ ученію Беггардовъ онъ примѣшивалъ свои личныя мудрованія, которыя, впрочемъ, могли быть слѣдствіемъ обыкновеннаго малосмысленнаго отношенія къ догматамъ вѣры, или результатомъ апокрифическихъ сказаній. Ереси, приписываемыя Бертольду Рорбахскому, были таковы: „Христось во время своихъ послѣднихъ страданій чувствовалъ себя до такой степени оставленнымъ своимъ Отцемъ, что не зналъ, будетъ ли Его душа спасена, или осуждена. Тогда Онъ проклялъ Свою Мать, Дѣву Марію и землю, которая приняла пролитую Имъ кровь.—Человѣкъ можетъ въ этомъ мірѣ достигнуть такой степени совершенства, что не будетъ болѣе имѣть нужды ни въ молитвѣ, ни въ постѣ и для него ничто (никакое дѣйствіе) не будетъ грѣхомъ ²⁾. Устная молитва не

1) Raynaldi, Annales Ecclesiastici ad. an. 1353 m. 26.

2) Homo vita mortali adhuc passibilis et corruptibilis ad tantam spiritualis vitae perfectionem possit pervenire, quod ei postea nequet orare, neque jejunare sit amplius necessarium, et nihil deinceps sit ei peccatum.

приносить пользы человѣку и не необходима для спасенія; достаточно молиться умственно, безъ словъ, не шевеля губами ¹⁾. Невѣжественный мірянинъ, не знакомый съ письменностью, но озаренный божественнымъ инстинктомъ, болѣе способенъ къ достиженію личнаго совершенства и къ усовершенствованію другихъ, чѣмъ самый ученый священникъ, самый вачитавный въ Писаніи ²⁾. Такому озаренному человѣку слѣдуетъ больше вѣрить и повиноваться во всемъ, касающемся ученія, чѣмъ святому Евангелію, словамъ, или сочиненіямъ всѣхъ учителей ³⁾. Всякій набожный человѣкъ можетъ находить въ обыкновенной пищѣ и въ обыкновенномъ питіи благодать, равную той, которая получается отъ пріятія Тѣла и Крови Господа Нашего Іисуса Христа въ таинствѣ Евхаристіи ⁴⁾.

Въ то же время возобновились преслѣдованія сектантовъ въ Страсбургѣ, гдѣ ересь Беггардовъ стала незамѣтно распространяться съ 1317 года. Въ 1359 году городской Совѣтъ осудилъ на изгнаніе извѣстнаго Клаусгорна, переименованнаго Энильбрехтомъ, схоластика Зельдена и Кіонтцеллина изъ Атценгейма, потому что они допустили въ алтарѣ самое грубое кощунство. Они издѣвались надъ престоломъ и священными изображеніями. Стирая глаза на изображеніи Бога Отца, они говорили: „вотъ Богъ, мы Ему выдолбаемъ глаза“. Одинъ изъ сектантовъ, какъ будто выставляя на показъ свой атеизмъ, подбрасывалъ ножъ вверхъ съ крикомъ: „этимъ ножемъ я хочу поразить Бога“ ⁵⁾. Только съ 1336 года, по сожженіи Маргариты Вестовенъ въ Эльзасѣ, прекращается секта Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа ⁶⁾.

1) *Oratio vocalis non sit homini utilis, vel necessaria et nihil conferat ad salutem, sed mente orare sufficiat, sine voce, vel motu labiorum.*

2) *Laiicus indoctus et idiota, sine notitia scripturarum, sed illuminatus divino instincta, plus aliis et sibi docendo queat proficere, quam sacerdos quicumque doctissimus, per quamlibet scripturarum.*

3) *Tali laico illuminato in suis praedicationibus atque doctrinis sit plus credendum atque obediendum, quam sancto Evangelio et quibuscunque scripturis vel dictis omnium doctorum.*

4) *Homo devotus in sumendo cibo et potu pro sustentatione corporis tantam possit acquirere gratiam, quod aequivalebit ei, ac si corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi sacramenta sumpsisset.*

5) *Jundt. op. cit. 106.*

6) *Mosheim op. cit. 332.*

Въ 1367 году Урбанъ V призналъ необходимымъ противъ секты Братевъ и Сестеръ свободнаго духа послать двухъ инквизиторовъ въ Германію Вальтера Кирлинга и Людвигъ Калигу съ полномочіемъ взять съ собою столько членовъ своего ордена, сколько они признавали необходимымъ, а также съ рекомендабельными письмами къ императору Карлу IV, къ князьямъ и къ магистратамъ ¹⁾). Имъ повелѣвалось разыскивать и истреблять еретиковъ всякими способами. Какъ инквизиторы примѣняли къ дѣлу свои полномочія, о томъ можно заключить изъ слѣдующихъ фактовъ. Въ Тюрингіи было сожжено семь Беггардовъ, а тридцать три еретика были вынуждены отречься отъ своихъ заблужденій. Въ томъ же году погибло два еретика въ Эрфуртѣ ²⁾). Уже въ 1369 году Карлъ IV свидѣтельствовалъ, что, благодаря трудамъ указанныхъ инквизиторовъ, секта Беггардовъ и Бегвинокъ совершенно удалена изъ провинцій Магдебурга, Бремена, Саксоніи, Гессена и другихъ частей Германіи. Такіе успѣхи въ борьбѣ съ ересью репрессивными мѣрами побудили императора еще болѣе расширить полномочія инквизиторовъ. Онъ опубликовалъ два письма, въ которыхъ инквизитора Керлинга ставилъ подъ покровительство самыхъ могущественныхъ графовъ и герцоговъ Германіи, побуждалъ князей и магистратовъ всѣхъ городовъ помогать имъ, какъ уполномоченнымъ папы, въ искорененіи Беггардовъ. Такъ какъ инквизиція не имѣла въ своемъ распоряженіи тюремъ для еретиковъ, то повелѣвалось приспособить къ такому назначенію дома Беггардовъ; дома же Бегвинокъ должны быть проданы съ обращеніемъ вырученныхъ денегъ въ пользу городского Совѣта, инквизиціи и бѣдныхъ; далѣе, повелѣвалось сочиненія на народномъ языкѣ подвергать строгой цензурѣ; инквизиторамъ дозволялось въ отдѣльныхъ діоцезахъ избирать даже отдѣльныхъ переписчиковъ книгъ или нотаріевъ ³⁾). Пала Григорій XI принялъ противъ Беггардовъ мѣры еще болѣе строгія, сравнительно съ своимъ предшественникомъ. Въ виду того, что сектанты, изгнанные изъ сѣверной и центральной Германіи убѣжали въ

1) Ibid.

2) Jundt. op. cit. 106.

3) Mosheim op. cit. 340.

область нижняго Рейна, посланъ былъ туда въ качествѣ главнаго инквизитора Иоаннъ Болландскій. Въ 1371 году число мѣстныхъ инквизиторовъ было увеличено до пяти, тогда какъ въ обыкновенное время ихъ было два. Епископы и магистраты приглашались папскимъ посланіемъ усугубить свою ревность противъ еретиковъ. Въ 1375 году второю буллою Григорій XI запретилъ неученымъ и непризваннымъ мужамъ проповѣдывать. Впрочемъ, Григорій XI, получивъ жалобу на то, что вмѣстѣ съ дѣйствительными еретиками, казнено немало вѣрныхъ католиковъ только потому, что они вели нищенскую жизнь подобно Беггардамъ, рекомендовалъ инквизиторамъ соблюдать осторожность, отличая дѣйствительно виновныхъ въ ереси отъ невинныхъ. Папа былъ того мнѣнія, что даже и въ средѣ тѣхъ, которые принадлежали къ обществу Беггардовъ и Бегвинокъ было немало истинно преданныхъ Церкви. Но сдѣланныя въ этомъ отношеніи ограниченія оказались весьма благопріятными для дѣйствительныхъ еретиковъ, число которыхъ опять стало увеличиваться. Инквизиторы, утомленные бесплодною борьбою съ сектантствомъ, стали испрашивать у преемниковъ Григорія XI болѣе радикальныхъ мѣръ. Послѣ этого въ 1394 году Бонифацій IX опубликовалъ законъ, рѣшившій судьбу секты Беггардовъ и Бегвинокъ ¹⁾). Прежнія строгія постановленія папъ и свѣтской власти опять получили полную силу; ограниченія, допущенныя Григоріемъ XI, были устранены. Въ 1399 году число инквизиторовъ, опредѣленное Григоріемъ XI, увеличено было до шести. Инквизиторы стали дѣйствовать съ полною рѣшительностью. Въ 1402 году былъ схваченъ одинъ еретикъ, по имени Вильгельмъ, котораго сначала посадили въ тюрьму, а потомъ, когда онъ сорвалъ съ своей шеи грудной крестъ, бросилъ на землю и сталъ топтать ногами, его предали въ руки свѣтской власти и сожгли. Подобнымъ же образомъ было поступлено съ его товарищемъ Бергардомъ, который также былъ сожженъ какъ упорный еретикъ ²⁾). Послѣднія жертвы инкви-

¹⁾ Ibid. 384—486.

²⁾ Мозгеймъ не рѣшается причислить Вильгельма къ Беггардамъ, но относитъ его къ Апостоликамъ (229—230). Напротивъ, Ганъ признаетъ его Беггардомъ (Hahn, op. cit. II, 519). Такое же мнѣніе раздѣляетъ Жюндт. *Jundt.* p. 108.

зиціи между приверженцами секты свободного духа въ Германіи приурочиваются историками къ половинѣ XV вѣка. Въ 1430 году былъ сожженъ въ Цюрихѣ Бурнардъ съ своими товарищами. Въ Констансѣ, Ульмѣ и въ другихъ городахъ Вюртемберга еретики также подвергались подобной казни; въ иныхъ мѣстностяхъ они каялись и получали прощенье ¹⁾).

По ознакомленіи съ исторіей секты нѣмецкихъ Беггардовъ, мы обратимся къ систематизированію доктрины ихъ. Хотя представленныя нами документы въ формѣ папскихъ посланій и епископскихъ статутовъ представляютъ немало очень важнаго матеріала для изложенія ученія Беггардовъ, но матеріаль этотъ еще нуждается въ упорядоченіи сообразно съ основными принципами мистической доктрины, а главное данныя, заключающіяся въ указанныхъ документахъ, могутъ возбуждать подозрѣніе въ тенденціозности, такъ какъ исходятъ отъ противниковъ сектантства и требуютъ особаго подтвержденія ихъ достовѣрности. Въ этомъ отношеніи могли бы имѣть особенно важное значеніе сочиненія самихъ сектантовъ, которыхъ было немало, но они, къ сожалѣнію, въ свое время сожжены. Указанные пробѣлы въ значительной степени восполнены Прегеромъ. Въ своей исторіи средневѣковой нѣмецкой мистики онъ представляетъ важную рукопись, въ которой заблужденія Беггардовъ формулируются въ видѣ отдѣльныхъ еретическихъ тезисовъ, число которыхъ простирается выше ста (121). Рукопись эта проверена Деллингеромъ и по мѣстамъ нѣсколько исправлена ²⁾. Однако и эта рукопись, значительно восполняющая пробѣлы, заключающіяся въ папскихъ посланіяхъ и епископскихъ статутахъ, страдаетъ также крайнею несистематичностью: положенія сектантовъ представляются въ ней отрывочно и безъ нужды чрезмѣрно раздробляются, вслѣдствіе чего постоянно встрѣчаются повторенія съ незначительными варіаціями, сопровож-

¹⁾ Jundt, Histoire du Pantheism. p. 103.

²⁾ Рукопись эта озаглаживается такъ: „*Compilatio de novo spiritu*“. Preger, Geschichte d. Mistik 1, 4⁵¹—471. Dellinger, Beitrage zur Sectengeschichte des Mittelalters, 395—402. München 1890. Прегеръ не безъ основанія находитъ, что эта рукопись представляетъ ученіе Беггардовъ согласно съ произведеніемъ Райнерія, называемаго Пассаускимъ анонимомъ, *Maxima Bibliotheca Patrum* XXV, 263.

даемыми краткими полемическими замѣчаніями. По систематичности и безпристрастной объективности имѣеть полное преимущество предъ всѣми документами, относящимися къ исторіи Беггардовъ, опубликованная тѣмъ же Прегеромъ въ 1894 году Бургундская латинская рукопись въ приложеніи къ его новому труду по исторіи религіознаго движенія въ Нидерландахъ. Рукопись эта представляетъ трактатъ магистра *Геймериха де Кампо* (Heimerici de Campo), заключающей опредѣленія противъ ошибочныхъ членовъ, содержащіяся въ двухъ небольшихъ книгахъ одного Беггарда ¹⁾. Мы оцѣнимъ надлежащимъ образомъ открытіе Прегера, если примемъ во вниманіе, что всѣ сочиненія Беггардовъ были сожжены по опредѣленію инквизиціи и до сихъ поръ не удавалось найти ни одного изъ нихъ. Между тѣмъ трактатъ Геймериха, какъ можно заключить изъ его заглавія, составленъ на основаніи подлиннаго сектантскаго сочиненія. Геймерихъ жилъ въ половинѣ XV в., во сектантское сочиненіе, съ которымъ онъ имѣлъ дѣло и которое онъ собирался опровергнуть, было написано, какъ заключаетъ Прегеръ по разнымъ даннымъ, гораздо раньше. Оно послѣдовательно раздѣлено на шесть главъ и излагаетъ ученіе Беггардовъ также въ видѣ нѣсколькихъ основныхъ тезисовъ, расположенныхъ въ систематическомъ порядкѣ ²⁾. Двѣ послѣднія рукописи главнымъ образомъ могутъ руководить насъ къ надлежащему систематизированію доктрины Беггардовъ, хотя и вышеупомянутые документы могутъ многое намъ подтверждать и уяснять.

Въ основѣ доктрины Беггардовъ съ полною опредѣленностью лежитъ преимущественно мистическое положеніе о руководствѣ въ теоретическихъ воззрѣніяхъ и въ жизни внутреннимъ откровеніемъ отъ Духа Святаго, а не какими нибудь внѣш-

¹⁾ *Preger*, Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden In der Hälfte der 14 Jahrhunderts. München 1894, s. 22—24. Tractatus quidam continens determinationes Magistri Heimerici de Campo contra quosdam articulos erroneos contentos in duobus libellis compertis apud quendam Begardum reclusum circa Rhenum. Ibid. 62—63.

²⁾ По главамъ трактатъ Геймериха надписывается такъ: I. De Deo. II. De processionibus divinis. III. De itenditate Dei et hominis. IV. De gratia et virtutibus. V. De perfectis hominibus. VI. De beatitudine. Ibid 22.

ними объективными началами. Беггарды здѣсь, впрочемъ, не обнаруживаютъ особой самостоятельности. Они только съ увѣренностью повторяютъ слова Ортлибаръ, что „должно воздерживаться отъ внѣшняго и слѣдовать внушеніямъ Духа Святаго, дѣйствующаго въ человѣкѣ“¹⁾). Мистицизмъ допускаетъ постоянное озареніе отъ Духа Святаго, соединенное съ страдательнымъ состояніемъ познавательной способности человѣка. Въ этомъ смыслѣ Братъ и Сестры свободнаго духа позволяли себѣ говорить съ полною опредѣленностью: „Духъ Святыи есть свѣтъ разума, всегда свѣтящій“²⁾). Сектанты, желая придать больше силы своимъ заблужденіямъ, выставляли на видъ, что они только пассивно относятся къ воздѣйствію на нихъ Духа Святаго. „Говорю не я, но говоритъ Духъ въ моемъ духѣ“³⁾). Не безъ основанія нѣкоторые сектанты обвинялись въ томъ, что видимымъ уничиженіемъ своей личной познавательной способности, они въ сущности уничижали Духа Святаго, признавая Его только служебнымъ орудіемъ своего знанія⁴⁾). Свою секту Беггарды признавали царствомъ истины, открывшимся при Рейнѣ⁵⁾). Несомнѣнно, что въ ихъ сектѣ были пророки, отличавшіеся даромъ особаго прорицанія и предсказывающіе будущее⁶⁾). Раньше представленные нами факты показываютъ, что Беггарды иногда называли себя озаренными, или вдохновенными свыше. Увѣренность въ непосредственномъ озареніи отъ Духа Святаго служила главнымъ основаніемъ того, что сектантская доктрина противопоставалась

¹⁾ Dicere hominem debere obstinere ab exterioribus et sequi responsa Spiritus intra se, haeresis est cujusdam Ordevi. *Compilatio de novo Spiritu*. Thesis 78. *Preger*, Geschichte d. Mystik, I, 468.

²⁾ Spiritus sanctus est lumen intellectus agentis semper lucens. *Tractatus Heimerici* cap. IV, 8.

³⁾ Ejusdem praesumptionis est dicere hoc non loquor ego, sed spiritus in spiritu. (Thesis 33). *Compilatio de novo spiritu*. *Preger*, Geschichte der Mystik I, 464.

⁴⁾ Dicere vero spiritum sanctum esse negotiatorem est dicere spiritum sanctum esse servum vel ministrum. (Thes 57). *Ibid.* I, 466.

⁵⁾ Dicere in Rhaetia esse veritatem, haeresis Donati est, qui dixit Deum esse in Africa est et non alibi. (Thes 88) *Dellinger*, op. cit. 11, 400.

⁶⁾ Dicere aliquem, quod videat in alio conscienciae secretum, contra virtutem Evangelii, ubi dicitur, quod nemo novit cogitationes nisi solus deus. De futura avtem fine, qualis sit, nemo potest scire, sicut dicit Avgustinus.

церковной проповѣди, обоснованной на письменныхъ источникахъ ¹⁾. Этимъ вполнѣ объясняется, что отношеніе Беггардовъ къ Священному Писанію было вполнѣ свободное. По словамъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, тотъ еретикъ, кто изъясняетъ Священное Писаніе иначе, чѣмъ требуетъ Духъ Святой ²⁾. Это положеніе, по контексту рѣчи, нужно понимать не иначе, какъ въ субъективно-мистическомъ смыслѣ,—руководствоваться при пониманіи Священнаго Писанія своими личными воззрѣніями. Конечно, никакія дополнительные комментаріи, хотя бы заключающіяся въ твореніяхъ святыхъ отцевъ Церкви, здѣсь не могутъ имѣть смысла ³⁾. Но и на Священное Писаніе Братья и Сестры свободнаго духа ссылались только въ томъ случаѣ, если при помощи произвольнаго аллегоризма могли искусственно подтверждать свои субъективныя воззрѣнія; напримѣръ, на необязательность клятвы ⁴⁾. Если же никакой аллегоризмъ не могъ благопріятствовать грубымъ мистическимъ заблужденіямъ, то Братья и Сестры свободнаго духа, мнившіе себя обладателями абсолютной истины и вполнѣ совершенными, говорили положительно о необязательности Священнаго Писанія въ познаніи истины. „Совершенные не нуждаются въ Словѣ Божіемъ“ ⁵⁾. По взгляду этихъ сектантовъ, какъ и Ортлибаръ, Священное Писаніе было религиознымъ литературнымъ памятникомъ, составленнымъ хотя и по божественному вдохновенію и поэтично, но примѣнительно къ національнымъ потребностямъ, въ виду особыхъ историческихъ обстоятельствъ, а потому этотъ памятникъ имѣлъ временное значеніе. При прогрессивномъ развитіи царства Божія, его можно легко замѣнить другимъ письменнымъ откровеніемъ, подъ которымъ, конечно, разумѣлось новое откровеніе сектантовъ. Допустимъ, всѣ экземпляры Священнаго Писанія потеряны; даже вся цер-

¹⁾ Mosheim op. cit 328—329.

²⁾ Quidem dicunt, quod haereticus est, qui aliter sacram scripturam exponit quam spiritus sanctus affligit. *Dellinger*, op. cit. 11, 405.

³⁾ Ipsi exponunt verba evangelii contra glossas ordinarias et expositiones sanctorum doctorum, quorum dicta ab ecclesia sunt approbata. *Dellinger* op. cit. 11, 405.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Quod perfecti non indigent verbo Dei. Thesis 33. Ibid. II, 393.

ковная письменность была бы уничтожена; нужно-ли сожалѣть объ этомъ? Нѣтъ, новые мистики, какъ прогрессисты въ пониманіи религіозной истины, могли бы сами по своему вдохновенію, написать лучшія книги ¹⁾. Впрочемъ, къ чему вообще какая бы то ни была религіозная письменность, если истинное знаніе происходитъ отъ сердца, а не отъ какой-нибудь буквы; если человѣкъ болѣе долженъ слѣдовать своему внутреннему вдохновенію, или инстинкту, чѣмъ истинѣ евангельской ²⁾?

Теософская система Братъевъ и Сестеръ свободнаго духа развита полнѣе и опредѣленнѣе сравнительно съ системою другихъ мистическихъ сектъ. Центральная идея ея—тождество Бога и міра. Основной тезисъ Братъевъ и Сестеръ свободнаго духа таковъ: „сущность Бога есть сущность всѣхъ вещей“ ³⁾. Богъ самъ по себѣ, въ своемъ предвѣчномъ состояніи, есть сущность, лишенная всякой опредѣленности: „Онъ ни свѣтъ, ни жизнь. Онъ не есть что-нибудь опредѣленное“, хотя въ возможности заключаетъ въ себѣ все опредѣленное и въ этомъ смыслѣ представляетъ изъ Себя безграничное „нѣчто“ ⁴⁾. Изъ одной только возможности (Платоновскаго $\mu\eta\delta\upsilon$) отъ вѣчности съ внутреннею необходимостью развивается вѣчная сущность до чего-то болѣе опредѣленнаго подъ видомъ Трехъ Лиць, какъ Отецъ, Сынъ и Духъ Святой ⁵⁾. Въ этотъ предвѣчный процессъ саморазвитія Божества включается и человѣкъ, собственно по духовной природѣ, почему и говорится, что человѣкъ былъ отъ вѣчности богомъ въ Богѣ ⁶⁾. Душа человѣка отъ вѣчности была въ Богѣ и потому божественна.

¹⁾ Такой выводъ о возрѣвннхъ Бенгардовъ на Священное Писаніе вполнѣ подтверждается вышеприведеннымъ свидѣтельствомъ страбургскаго епископа Іоанна Оксенштейна. Dicunt aliquos ex iis posse meliores libros reparare omnibus libris catholicae fidei, si fuerint destructi. Epistola Iohanni, Episcopi Argentinensis *Hahn*, op. cit. II, 780.

²⁾ Quod homo magis tenetur sequi instinctum interiore, quam veritatem evangelii, quod quotidie predicatur. Thesis. 5 *Preger*, Gesch. d. Mystik. 1, 461.

³⁾ Essentia Dei est essentia omnium rerum. Tractatus *Heimerici*, 1, 4.

⁴⁾ Deus non est lumen, nec vita, nec natura.—Deus est nihil et Deus est aliquid et tamen deus nec est aliquid nec nihil. Tractatus *Heimerici*, 1, 1. 2.

⁵⁾ Ibid. 11, 1, 2, 3.

⁶⁾ Homo ab aeterno fuit deus in deo. Ibid. 111, 1. 2.

Она божественной субстанціи. Она была вѣчно съ Богомъ ¹⁾. Такъ какъ божественная сущность, развиваясь во внѣ, производить изъ себя рядъ тварей, которыя завершаются человѣкомъ, то отсюда дѣлается выводъ, что Богъ въ духовной природѣ человѣка достигаетъ Своего полнаго откровенія; познаетъ Себя въ человѣкѣ, какъ Отецъ въ Сынѣ и при посредствѣ Духа Святаго, становится принадлежностью души человѣческой, какъ высшая сила; отождествляясь съ духомъ, она дѣлается принципомъ знанія ²⁾. Такимъ образомъ Богъ представляется низшедшимъ изъ Своего неподвижнаго единства въ область отношенія и множества. Вѣчные типы, заключенные въ единствѣ своего бытія, умножаются до безконечности; отсюда происходитъ, что твари божественны, насколько онѣ носятъ въ себѣ эти формы божественнаго разума. Однимъ словомъ, „Богъ находится во всемъ, а что не Богъ, то—ничто“ ³⁾. Но это обнаруженіе Бога въ видимомъ мірѣ есть какъ-бы состояніе потери, или разсѣянности, въ которомъ божественная сущность не можетъ оставаться; первоначальное единство „потерянное“ должно быть восстановлено; тварь должна войти въ Бога. Чтобы достигнуть этого единенія съ Богомъ, душа не имѣетъ нужды обращаться къ высшей божественной помощи; ея натуральныя расположенія приводятъ къ тому необходимо. Человѣкъ въ этой жизни не нуждается въ вѣрѣ, надеждѣ и любви, а равно и въ благодати ⁴⁾. Пантеистическое міросозерцаніе секты послѣдовательно приводитъ къ нравственному детерминизму. Беггарды были убѣждены, что всѣ дѣйствія людей совершаются по божественному предопредѣленію, а потому всякое дѣйствіе они считали нравственнымъ, одинаково съ другими, имѣющимъ отношеніе къ высшей цѣли ⁵⁾. На этомъ пути и грѣхъ—слѣд-

¹⁾ Anima hominis ab aeterno fuit unum in deo et est deus. Ibid, III, 2.—Dicere animam esse de substantia dei haeresis est Manichei Thes. 96. Preger, op. cit. I, 469.—Dicere animam esse aeternam cum deo haeresis Socratis est.

²⁾ Tractatus Heimerici I, 5. 6.—11, 1. 2. IV, 8.

³⁾ Deus sic est in omnibus, quod omnia sunt Deus et sic quod non est Deus nihil est. Dollinger, 11, 390.

⁴⁾ Dicitur, quod bonus homo dicere vere potest gratiam se habere et non habere. Thesis 2. Preger. op. cit. I, 461.

⁵⁾ Dicere, quod quidquid faciunt fomines, ex dei ordinatione faciunt haeresis est eo-

ствіе необходимости, а потому не можетъ служить препятствіемъ къ достиженію совершенства. То, что называется грѣхомъ, въ дѣйствительности не есть грѣхъ ¹⁾. Этимъ детерминизмомъ объясняются положенія, что человѣкъ можетъ совершать актъ смертнаго грѣха безъ грѣха ²⁾; что бесполезно оплакивать грѣхи; ³⁾ что злу должно радоваться точно также, какъ и добру ⁴⁾. Правда, этотъ детерминизмъ стоитъ въ противорѣчій съ признаніемъ возможности сдѣлаться человѣку богомъ по собственной волѣ; ⁵⁾ но судьба религіознаго детерминизма вообще такова, что отъ чрезмѣрнаго фатализма онъ переходитъ къ чрезмѣрной оцѣнкѣ натуральной воли, насколько она предполагается возвышенною, или преобразованною божественнымъ дѣятелемъ. Все, что называется религіею съ точки зрѣнія пантеистическаго детерминизма сводится къ абсолютному совершенству, заканчивающемуся обратнымъ возвращеніемъ въ Бога, какъ актомъ, происходящимъ съ полною необходимостью. По доктринѣ Беггардовъ, человѣкъ можетъ дойти до такой степени совершенства, что не будетъ грѣшнить, станетъ безгрѣшнымъ ⁶⁾. Мало того. Если человѣкъ обращается отъ внѣшности къ внутреннему состоянію, то онъ приравняется Богу; душа его дѣлается божественною и не нуждается болѣе въ Богѣ, какъ въ иномъ существѣ, потому что она сама становится богомъ. Такъ человѣкъ, возвышаясь надъ собою, доходитъ до того, что Богъ въ немъ все совершаетъ ⁷⁾.

Очевидно, при такомъ пантеизмѣ; исторія домостроительства

rum, qui dicunt omnia provenire ex necessitate et nihil ex permissione divina est error ejusdam Alexandri. *Thes.* 66. *Ibid.* 1, 467.

1) *Dicere, peccatum non esse peccatum error Pelagii est et mendacium. Thes.* 55.

2) *Thesis* 6.

3) *Thesis* II, 7.

4) *Ibid.*

5) *Thesis* 36.

6) *Dicere quod aliquis pervenit ad hoc, quod non possit peccare. Thes.* XXI. *Homo in vita sic proficere possit, ut inpeccabilis fiat. Thesis* 55.

7) *Ad idem redit dicere hominem posse fieri equalem deo die et nocte. Thes.* 26. *Hominem posse fieri equalem deo vel animam fieri divinam. Thes.* 27. *Item est quod dicitur, quod homo possit fieri deus. Thes.* 14. *Ad idem reducitur, quod dicitur, quod homo ad talem statum potest pervenire, quod deus in ipso omnia operetur. Thes.* 15.

Божія о спасеніи человѣка должна потерять всякое значеніе. Необходимость промыслительнаго участія Бога въ спасеніи человѣка исключается понятіемъ о равносильномъ значеніи добра и зла. Къ тому же въ этой мистико-пантеистической системѣ нѣтъ мѣста для ученія о добрыхъ и злыхъ духахъ. Секта Братъевъ и Сестеръ свободнаго духа не допускала личнаго существованія ни ангеловъ, ни демоновъ; но основываясь на аллегорическомъ толкованіи Священнаго Писанія, подъ видомъ первыхъ олицетворяла добрыя намѣренія, или добродѣтели, а подъ видомъ послѣднихъ—злыя намѣренія, или пороки ¹⁾. Правда, одно изъ еретическихъ положеній Беггардовъ говоритъ, что ангель не палъ-бы, если-бы онъ устоялъ въ добромъ намѣреніи, но здѣсь принимается только догматическая терминологія для иллюстрированія примѣровъ, взятымъ какъ-бы изъ міеологій, сектантскаго ученія о томъ, что только намѣреніе даетъ грѣху дѣйствительную силу. Дѣло искупленія, совершенное Иисусомъ Христомъ, не ставится сектантскою догматикою въ связь съ исторіею міра и человѣчества. Оно утрачиваетъ всякое значеніе. Иисусъ Христосъ существенно не отличается отъ человѣка по своему личному достоинству и по заслугамъ. По ученію сектантовъ, о совершенномъ человѣкѣ также, какъ о Христѣ можно сказать, что онъ есть богъ и человѣкъ. Такой человѣкъ по благодати заслужилъ то, что Христосъ заслужилъ по природе ²⁾. Страданія и смерть Иисуса Христа могли имѣть значеніе только для выдѣленія Его изъ ряда другихъ лицъ по нравственному совершенству; но никакъ не по отношенію къ искупленію человѣчества отъ грѣха. Что касается воскресенія Иисуса Христа, то оно фактически отрицалось еретиками въ силу спиритуалистическаго воззрѣнія на тѣло, для котораго не можетъ быть мѣста въ будущей жизни. „Христосъ не воскресалъ“, говорили еретики ³⁾. Но и страданіе Иисуса Христа,

¹⁾ Dicere angelos nihil aliud esse, nisi virtutes et daemones nihil esse, nisi vitia.

²⁾ De homine perfecto bene dici potest, quod est deus et homo. Talis homo meruit omnia per gratiam, quae Christus habet a natura. Tractatus Heimerici V. 4—5.

³⁾ Qui dicit Christum non resurrexisse, Manicheus est haereticus. Thes. 48. Preger, Geschichte der Mystik. I, 465.

какъ имѣвшее значеніе лично для Него, не должно служить предметомъ созерцанія, или памятованія ¹⁾). Христось, училъ еретики, пострадалъ не за насъ, а за Себя, какъ и всякій благочестивый человѣкъ переноситъ страданія ²⁾). Не можетъ быть и рѣчи поэтому объ особенномъ чествованіи Тѣла и Крови Иисуса Христа. Тѣло Иисуса Христа можетъ чествоваться только такъ, какъ чествуется человѣкъ, соединенный съ Богомъ ³⁾). Кровь человѣка равносильна Крови Иисуса Христа ⁴⁾). Душа всякаго человѣка, дѣлающаго то же, что дѣлалъ Иисусъ Христось (въ этико-мистическомъ смыслѣ), равняется душѣ Христа ⁵⁾). Даже нравственное ученіе Иисуса Христа несовершенно; а потому и необязательно для человѣка. „Человѣкъ свободенъ отъ соблюденія заповѣдей Христа ⁶⁾). Въ жизни всякій человѣкъ можетъ по своимъ заслугамъ быть выше Христа ⁷⁾). То общеніе съ Богомъ Отцемъ, въ которомъ находился Иисусъ Христось, какъ Сынъ Божій, по словамъ еретиковъ, можетъ быть доступно и всякому совершенному человѣку ⁸⁾).

Съ отрицаніемъ необходимости посредства Иисуса Христа у Беггардовъ, какъ и у другихъ крайнихъ мистиковъ, соединяется отрицательное отношеніе къ Церкви. Такое отрицательное отношеніе къ Церкви основывается на спиритуалистической доктринѣ о томъ, что истина открывается человѣку непосредственно Духомъ Святымъ, подъ воздѣйствіемъ

¹⁾ Dicere non esse memorandam passionem Christi domini et impiissimum et hereticum est. Thes. 67. Ibid. 467. Thes. 118. Ibid. 470.

²⁾ Christus non pro nobis, sed pro se ipso et sibi soli passus fuit. *Dellinger*, op. cit. 11. 391.

³⁾ Dicere, quod homo meritis deo sit venerandus ut Christi corpus. Thes. 28. *Preger*. Geschichte der Mystik. I, 463.

⁴⁾ Dicere sanguinem hominis equandum esse sanguini Christi. Thes. 85. Ibid.

⁵⁾ Anima alicujus facientis eadem cum Christo, equetur animi Christi. Thes. 23. *Preger*. op. cit. I, 463.

⁶⁾ Dicere hominem liberum esse a Christi praeceptis mendacium est in doctrina veritatis. Thes. 83. Ibid. 468.

⁷⁾ Item dicunt se credere, quod aliquis homo possit transcendere meritum Christi Iohanni Episcopi Argentinensis. *Hahn*. op. cit. II, 779.

⁸⁾ Homo potest consequi maximam unionem, quam Christus habuit cum patre suo. Tractatus *Heimerici* cap. V. Thesis 3.

Котораго начинается въ мірѣ совершенно новая эпоха въ религіозномъ развитіи человѣка, исключаящая необходимость внѣшнихъ и обрядовыхъ постановленій. Хотя Беггарды не занимаются обстоятельнымъ раскрытіемъ этой спиритуалистической доктрины путемъ сопоставленія успѣховъ, достигнутыхъ человечествомъ въ постиженіи религіозной истины подъ воздѣйствіемъ Духа Святаго сравнительно съ тѣмъ, что было достигнуто подъ воздѣйствіемъ на человечество Отца и Сына Божія: тѣмъ не менѣ слѣды этой спиритуалистической теоріи открываются въ указанномъ нами общемъ положеніи, что Духъ Святой ведетъ каждого отъ внѣшняго (имѣвшаго силу прежде) къ внутреннему, и озаряетъ его. Этому-то озаренію и нужно слѣдовать ¹⁾. Такъ какъ Евангельскія заповѣди и церковныя постановленія имѣютъ отношеніе къ добрымъ дѣламъ, къ священнодѣйствіямъ и религіознымъ обрядамъ, которые не могутъ быть примиримы съ ложнымъ спиритуализмомъ; то все это подъ видомъ „внѣшняго и чувственнаго осуждается, какъ не имѣющее значенія, даже какъ нѣчто пустое и омерзительное“. Они вообще признавали Церковь пустымъ неосмысленнымъ учрежденіемъ ²⁾. „Гдѣ Духъ Святой—тамъ свобода; гдѣ Церковь—тамъ тиранія. Гдѣ царство Духа—тамъ истина; гдѣ область Церкви—тамъ безуміе“ ³⁾. Противодѣйствіе Церкви доводится Беггардами до того, что еретикъ уже признается стоящимъ „на правомъ пути“, коль скоро отдѣляется отъ Церкви“ ⁴⁾. Въ частности отвергается церковная іерархія. Беггардъ Константинъ называлъ всѣхъ духовныхъ лицъ обманщиками. Совершенный человѣкъ не нуждается во священникѣ ⁵⁾. Мірянинъ съ большимъ достоинствомъ можетъ совершать то, что совершаетъ священникъ. Частная молитва вѣрующаго выше мессы, или общественнаго богослуженія ⁶⁾. Беггарды доводятъ мистицизмъ даже до того, что со-

¹⁾ Thes. 88. Thes. 5. 57. 78. 121. *Preger. op. cit.*

²⁾ *Dicunt, se credere, ecclesiam Catholicam, sive Christianitatem fatuam esse, vel fatuitatem. Statutum Johanni Ep. Hahn II, 780.*

³⁾ *Rursus quod dicunt Beghardi et allegant pro se verbum Pauli ad Corinthios III. Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. Statutum Heinrici archiep. Colon.*

⁴⁾ *Dicere haereticum esse in via recta. Thes. 20. Preger. op. cit. I, 163.*

⁵⁾ *In idem reducitur, quod dicitur, quod homo tantum proficiat, quod sacerdote non indigeat. Thes. 16. Hahn, II, 180.*

⁶⁾ *Quod XX Pater noster praevaleant missae sacerdotis. Thes. 3. Preger. I, 461.*

вершенно отрицаютъ необходимость предметной молитвы во всѣхъ ея частныхъ видахъ—прошенія, благодаренія и прославленія. По словамъ еретиковъ, тотъ приготовляетъ себѣ вѣчное осужденіе, кто проситъ у Бога земныхъ благъ, или прославляетъ Его за такія блага ¹⁾. Съ возмутительною дерзостію и съ самымъ грубымъ кощунствомъ позволяя себѣ говорить тотъ или другой сектантъ: „не хочу просить Бога, чтобы Онъ далъ мнѣ что-либо; не хочу и прославлять Его за данное“ ²⁾. Въ такомъ же духѣ отрицаются сектантами таинства, составляющія существенную принадлежность христіанскаго богослуженія. Таинство покаянія является излишнимъ для того, кто достигъ совершенства по личному сознанію особымъ этико-мистическимъ процессомъ. „Соединенный съ Богомъ, по словамъ еретиковъ, не имѣетъ нужды въ исповѣди даже при совершеніи смертнаго грѣха. Онъ не имѣетъ нужды въ размысленіи о совершенныхъ грѣхахъ и въ воспоминаніи ихъ. Исповѣдь безъ всякихъ основаній признается даже препятствіемъ къ совершенству. Достаточно при извѣстныхъ обстоятельствахъ сознаться въ грѣхѣ другому человѣку, или сказать тайно въ своемъ сердцѣ: „я согрѣшилъ“ ³⁾. Таинство Евхаристіи грубо и кощунственно унижается отождествленіемъ по значенію Крови Искушителя съ кровію обыкновеннаго человѣка и пантеистическимъ обожествленіемъ всего тварнаго. Еретики высокоумно говорили, что приступающій къ причащенію готовится принять въ себя Бога, какъ богъ ⁴⁾. Если причащающійся признается богомъ, то понятно, что преклоненіе предъ таинствомъ Евхаристіи, какъ выраженіе особаго благоговѣйнаго отношенія къ нему, становится излишнимъ. Въ силу пантеистическаго обожествленія всей природы и перенесенія божественныхъ свойствъ на человѣческую природу

¹⁾ *Sibi damnatum impetrat aeternum, qui deum pro rebus creatis adorat sive rogat.*

²⁾ *Nolo rogare deum, ut det mihi aliquid, neque laudare pro datis.*

³⁾ *Quod homo unitus Deo non debet confiteri etiam peccatum mortale. Theol. 41. Item quod bonum hominem non oporteat confiteri peccata sua quamvis magna, sed tantum recitare alteri bono homini, vel coram deo in secreto cordis sui dicat: ego peccavi. Theol. 108.—Theol. 64, 79. Preger, op. cit. I, 470.*

⁴⁾ *Dicere quod communicatus, quando ad communionem vadit, Deum ad deum portat. Theol. 84. Ibid.*

Иисуса Христа, еретики учили, что Тѣло Христово находится во всякомъ хлѣбѣ точно такъ же, какъ и въ Евхаристіи. Что касается до пресуществленія хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Христову, то сектанты признавали этотъ священный таинственный актъ обманомъ ¹⁾. Таинство брака не могло имѣть обязательнаго значенія для Беггардовъ уже потому, что они склонялись въ жизни къ грубому антиномизму во имя полной духовной свободы. Впрочемъ, у сектантовъ замѣчается осужденіе брака по-видимому съ дуалистической точки зрѣнія на тѣло, какъ на источникъ зла. Въ этомъ смыслѣ, кажется, нужно понимать положеніе, что законныя супружескія отношенія такъ же грѣховны, какъ и незаконныя отношенія половъ внѣ брака ²⁾. Само собою разумѣется, что другія таинства также не могли признаваться Беггардами обязательными, хотя опредѣленныхъ взглядовъ на эти таинства Беггарды не выражаютъ. Церковныя постановленія о постахъ, о поминовеніи умершихъ, о почитаніи святыхъ, о праздникахъ въ честь святыхъ сектантами отрицаются съ большею или меньшею опредѣленностью. Употребленіе во время поста пищи запрещенной Церковью, признавалось вполне дозволительнымъ ³⁾. Человѣкъ, соединенный съ Богомъ, не обязанъ ни молиться, ни поститься ⁴⁾. Молитвы живыхъ за умершихъ даже самыхъ близкихъ бесполезны ⁵⁾. Соединенный съ Богомъ не обязанъ почитать святыхъ ⁶⁾. Авторитетъ святыхъ тѣмъ менѣе могъ цѣниться Беггардами, что по мистической доктринѣ, идеальное совершенство достигается человѣкомъ безъ всякаго внѣшняго посредства; что полная чистота и святость, простирающіяся до обожествленія природы

¹⁾ Non oportere inclinari coram corpore Christi eo, quod homo deus sit. Theol. 65.—Corpus Christi aequaliter est in quodlibet pane sicut in pane sacramentali. Ibid. Bulla Clementis V. *Hahn*, op. cit. II, 784.

²⁾ Quod saluta concubendo cum soluto non plus peccat, quam admittendo matrimonialiter conjunctum. Theol. 53.

³⁾ Dicere quod licite comedantur tempore Ieiunii prohibita ab ecclesia sic ut caseus et ova heresis Pelagii est. Theol. 52.

⁴⁾ Dicitur, quod homo unitus non debet ieiunare, vel orare. Theol. 44.

⁵⁾ Quod de morte patris et matris non dolendum nec pro animabus eorum orandum. Theol. 68.

⁶⁾ Quod dicitur, quod homo unitus deo non habeat sanctos revereri, de errore Pelagii est. Theol. 89.

человѣческой, вполнѣ доступны въ этой жизни всякому, слѣдующему извѣстнымъ этико-мистическимъ началамъ. „Всякій человѣкъ, говорили еретики съ величайшимъ самоувѣніемъ, какъ бы ни былъ грѣшенъ, если пожелаетъ, можетъ въ одинъ годъ превзойти по достоинству Богоматерь, святаго Апостола Павла, Марію Магдалину, Іоанна Крестителя; однимъ словомъ, можетъ стать выше какого-бы то ни было святаго“ ¹⁾. Нечего и говорить, что праздники въ честь святыхъ, прославляемыхъ Церковью, для сектантовъ не имѣли смысла ²⁾.

Этика Беггардовъ развивается совершенно независимо отъ догматики и церковности. Необходимость всякаго внѣшняго посредства въ достиженіи совершенства, опредѣляемаго Церковью, рѣшительно устраняется. Задача человѣка, по ученію Беггардовъ, какъ и другихъ мистиковъ, состоитъ не въ томъ, чтобы прогрессивно возрастать въ дѣятельномъ исполненіи добра, обусловливаемаго нравственнымъ закономъ, а въ томъ, чтобы постепенно возбуждать въ себѣ внутреннее созерцательное настроеніе духа, выражающееся въ пассивномъ самоуслаженіи предполагаемымъ благомъ. Здѣсь Беггарды начинаютъ раскрытіе своего этического ученія порицаніемъ законной нравственности, насколько она обосновывается на внѣшнихъ побужденіяхъ, даже самыхъ возвышенныхъ, потомъ переходятъ къ порицанію частныхъ добрыхъ дѣлъ, видя въ нихъ уклоненіе отъ сущности нравственности и наконецъ съ полною опредѣленностью отрицаютъ необходимость добродѣтели для достиженія спасенія, склоняясь къ квіетизму, или антиномизму.

„Грѣшитъ“ по словамъ Беггардовъ, „тотъ, кто добрыя дѣла совершаетъ ради вѣчныхъ благъ, или для угожденія Богу стремится къ достиженію блаженства“ ³⁾. Кто признаетъ одну добродѣтель выше другой, въ томъ не дѣйствуетъ Богъ ⁴⁾. Наградой за внѣшнія

¹⁾ Quilibet homo quantumcunque peccaverit, possit uno anno praecellere dignitatem S. Pauli et meritum jus et Mariae Magdalinae, Iohannis Baptistae Genitricis Dei, vel etiam cujuslibet sancti. *Dellingner* II, 392.

²⁾ Eiusdem heresis est dicere ad se non pertinere cogitare de parasceue vel de aliis festis, quas celebrat ecclesia. *Thes.* 32.

³⁾ Peccat, qui bona opera facit propter aeterna bona, beatitudinem propter deum. *Tractatus Heimerici* cap. IV. 2.

⁴⁾ Qui plus apprecatur unam virtutem, quam aliam, non operatur deus in illo. *Ibid.* IV, 3.

добрѣ дѣла, совершаемыя для угожденія Богу, будутъ небесное царство, но наградою за внутреннее дѣло будетъ Троица несозданная (въ смыслѣ сліянія съ Богомъ ¹). Подъ этимъ внутреннимъ дѣломъ несомнѣнно разумѣтся сектантами одно пассивное созерцательное настроеніе духа, такъ какъ активное исполненіе добродѣтели признается чѣмъ-то недостойнымъ совершеннаго человѣка. Сектанты опредѣленно учили, что „совершенный человѣкъ долженъ быть свободенъ отъ всякой добродѣтели, равно какъ быть свободнымъ отъ Христа, отъ размышленія о страданіи Его и о Богѣ“ ²). Совершенный человѣкъ долженъ быть свободенъ отъ соблюденія заповѣдей Христа точно такъ же, какъ и отъ соблюденія церковныхъ постановленій ³). Совершенный человѣкъ долженъ воздерживаться отъ всякаго нравственнаго подвига и въ полномъ спокойствіи ожидать вселенія въ него Святаго Духа. Совершенные люди неподвижны на девятой скалѣ ⁴). И такое-то пассивное настроеніе духа приводитъ человѣка уже въ этой жизни не только къ абсолютной святости, но къ полному сліянію съ Богомъ. Здѣсь Беггарды этическимъ способомъ приходятъ къ тому же пантеизму, который уже раскрытъ ими въ общей метафизической части ихъ системы, а также съ непонятнымъ противорѣчіемъ идеализму, лежащему повидимому въ основѣ этики, въ цѣломъ рядѣ грубыхъ парадоксальныхъ положеній развиваютъ грубый матеріалистическій антиномизмъ, оправдываютъ безнравственность. „Человѣкъ въ этой жизни можетъ дойти“, по словамъ еретиковъ, „до того, что не будетъ грѣшнить“ ⁵). Богъ все въ немъ будетъ совершать. Душа, соединенная съ Богомъ, обожествится ⁶). Человѣкъ можетъ сдѣлаться равнымъ

¹) *Mercēs operum exteriorum factorum propter deum erit coelum et res creatae, sed operum interiorum erit trinitas increata. Ibid. IV, 5.*

²) *Item quod homo perfectionis debet esse liber ab omni actione virtutis, a Christo, ab ejus passione cogitanda et a Deo. Statutum Johannis Episcop. Argent. Hahn, 11, 779.*

³) *Dicere hominem liberum esse a Christi praeceptis. Thes. 83. Preger, Geschichte der Mystik 1, 468.—Homo liber non est sub lege. Dellinger, 11, 386.*

⁴) *Item quod libertas mala et quies et commodum corporale faciunt locum et inhabitationem in homine spiritus. Thes. 121. Preger, 1, 469. Hahn, 11, 779.*

⁵) *Dicere quod aliquis pervenit ad hoc, quod non possit peccare. Thesis 15. Preger, 1, 465.*

⁶) *Deus in ipso omnia operetur. Thes. 15.—Anima deo unita deificetur. Thes. 25. Ibid.*

Богу ¹⁾). А если такъ, то онъ будетъ имѣть возможность дѣлать все, что хочетъ ²⁾). Что бы онъ ни дѣлалъ, онъ не согрѣшитъ ³⁾). Для него грѣхъ утратить свое значеніе: ничто уже не будетъ грѣхомъ ⁴⁾). Объединенному съ Богомъ грѣхъ также мало препятствуетъ быть на высотѣ совершенства, какъ мало помогаетъ ему въ томъ же добродѣтель ⁵⁾). Чувственное противозаконное дѣяніе также не будетъ для него грѣхомъ и потому соединенный съ Богомъ можетъ свободно удовлетворять своимъ страстямъ ⁶⁾). Слѣдуя такимъ принципамъ, Беггарды доходили, по отзыву современниковъ, до того, что въ своихъ собраніяхъ допускали даже содомскій грѣхъ ⁷⁾).

Этотъ грубый нравственный антиномизмъ соединяется у Беггардовъ съ отрицаніемъ всякой законности въ общественной жизни, извращающимъ правильныя отношенія между членами общества и благопріятствующимъ пагубной для благосостоянія соціальной анархіи. По словамъ Беггардовъ, незаконное пользованіе чужой собственностью дозволительно и безгрѣшно ⁸⁾). Широкій коммунизмъ, исключаящій личную собственность основываемъ былъ сектантами то на положеніи о правахъ господства надъ природою, предоставленныхъ человѣку еще до грѣхопаденія, то на смѣшеніи свободы съ произволомъ, при которомъ дозволительно было употреблять и насиліе тамъ, гдѣ не дѣлалось желанныхъ уступокъ въ пользованіи матеріальными средствами. Свободный человѣкъ есть господинъ и царь твореній. Ему принадлежитъ все ⁹⁾). И потому человѣку, соединенному съ Богомъ, позволительно отри-

¹⁾ *A idem redit dicere hominem posse fieri equalem deo die ac nocte. Thes. 26. ср. Thes. 14. 77.*

²⁾ *Thesis 10.*

³⁾ *Jterum quod tantum possit unire homo deo, quod de cetero quidquid faciat non peccat. Thes 100.*

⁴⁾ *Dicere, quod nihil sit peccatum, nisi quod reputatur peccatum. Thes. 61.*

⁵⁾ *Dicere... virtutibus non provehi nec peccatis impedire pelagianum est.*

⁶⁾ *Thes. Unitus Deo avdacter possit explere libidinem carnis per qualemcunque modum, etiam religiosus in utraque sexu. Thes. 106.*

⁷⁾ *Dellinger op. cit. 11, 413.*

⁸⁾ *Jtem quod licite absque peccato et timore possunt retinere rem alienam invito domine Thesis. 414.*

⁹⁾ *Liber est dominus rex omnium creaturarum et omnia sua. Thes. 92 Dellinger 11, 385.*

мать у другихъ то, что ему нравится ¹⁾. Въ личныхъ интересахъ дозволителенъ грабежъ, даже убійство непредосудительно ²⁾. Клятва и присяга, поддерживающія общественную правду, отрицались сектантами во имя идеальной честности на основаніи произвольнаго толкованія словъ Спасителя, выраженныхъ въ Евангеліи; но вмѣстѣ съ тѣмъ обманъ не считался грѣхомъ. Такой широкій и грубый антиномизмъ могъ допускаться со стороны Беггардовъ тѣмъ свободнѣе, что они отвергали христіанское ученіе о будущей жизни въ смыслѣ продолженія личнаго существованія человѣка по воскресеніи и состоянія его послѣ окончательнаго Суда. Исходя изъ платоновскаго воззрѣнія на матерію, какъ начало несущее, Беггарды не могли допустить воскресенія тѣла и дальнѣйшаго существованія человѣка въ полномъ составѣ его земной преображенной природы. Они положительно утверждали, что по смерти не будетъ никакого воскресенія ³⁾. Богооткровенное ученіе о послѣднемъ судѣ еретики толковали въ аллегорическомъ смыслѣ, какъ символическое указаніе только на отдѣленіе духа отъ тѣла, которое должно послѣдовать по смерти человѣка и возвращеніе перваго основнаго начала природы человѣческой въ свой Первоисточникъ ⁴⁾. Въ будущей жизни нельзя ожидать ни рая для праведниковъ, ни ада для грѣшниковъ ⁵⁾. Что называется въ Священномъ Писаніи раемъ и адомъ, то необходимо понимать въ аллегорическомъ смыслѣ примѣнительно къ различнымъ духовнымъ состояніямъ, испытываемымъ подѣ влияніемъ представленій о законченной земной жизни. Церковное ученіе о раз-

1) Ibid. II, 405. Non jurabunt nisi sicut Christus juravit...

2) Dicere bono homini non esse peccatum peiorari et mentiri.. Tes. 69.

3) Quod dicitur: resurrectio non est futura, error est Manichei... Thes. 40. cp. 107. Preger I, 465.

4) Item quod mortuo corpore hominis solus spiritus vel anima hominis rediit ad eum, unde exivit et cum eo sic reupietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab aetate fuit Deus. Statutum Iohanni Episcopi Arg. *Hahn*, op. cit. II, 780.

5) Ibid. Quod nihil aliud erat infernus nisi non facere propriam voluntatem et paradisi non erat nisi facere in omnibus propriam voluntatem. *Mosheim*. 291. Ibid. Item non est infernus nec purgatorium. Thes. 46 cp. Thes. 102. *Preger*. I, 470. Quod nihil aliud erat infernus, nisi non dicere propriam voluntatem et paradisi non erat aliud nisi facere in omnibus propriam voluntatem et nisi in omnibus propria voluntate, *Mosheim*, 291. *Reuter*, op. cit. II, 380.

дѣленіи людей на грѣшниковъ и праведниковъ, имѣющихъ получить отъ Бога въ будущей жизни должное воздаяніе по заслугамъ, для еретиковъ казалось лишеннымъ смысла. Они раздѣляли ложный оптимистическій взглядъ на будущую жизнь, представляя блаженство удѣломъ не однихъ праведныхъ душъ, но и грѣшныхъ. „Души грѣшниковъ, которые должны быть въ аду, также блаженны, какъ и тѣ, которые могутъ быть въ раю“¹⁾, Напрасно Церковь утверждаетъ, будто только определенное вѣроученіе, признаваемое ею православнымъ, открываетъ путь къ блаженству въ будущей жизни. По ученію нѣмецкихъ Беггардовъ, всякій человекъ, принадлежитъ ли онъ къ числу христіанъ, или къ числу іудеевъ, или магометанъ одинаково будетъ блаженъ, если онъ только заботится о своемъ совершенствѣ указываемымъ сектантами одностороннимъ этико-мистическимъ способомъ, не придерживаясь определенной догмы, возвышаясь надъ всякими конфессіональными вѣроисповѣдными предразсудками.²⁾ Блаженство всегда открыто свободному духу, живущему въ Богѣ. Потому „свободные духи сами по себѣ составляютъ, небесное царство“. ³⁾ Такъ какъ Богъ вѣчно присутствуетъ въ разумной твари, имманентенъ ей, то вся разумная тварь по природѣ блаженна ⁴⁾. Однако индивидуальное существованіе разумной твари не можетъ быть вѣчнымъ. Разумная тварь не должна забывать, что какъ она (необходимо) истекла изъ Божества, такъ и вновь должна возвратиться въ Него. Концемъ всего существующаго въ разнообразномъ видѣ будетъ возвращеніе къ первоначальному единству ⁵⁾.

Нѣмецкіе Беггарды, хотя и стремились къ крайнему спира-

¹⁾ Existentes in inferno sunt ita beati, sicut qui sunt in coelo Tractatus Heimerici IV, 4.

²⁾ Quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata. Bulla Clementis V. *Hahn* II, 784. Item quod nullus damnabitur nec Iudeus, nec saracenus. Statutum Iohanni Epis. Arg. *Hahn*, II, 780. *Reuter*. op. cit. II, 248.

³⁾ Item quod sunt ipsum regnum coelorum. Statutum Iohanni.

⁴⁾ Omnis rationalis creatura est natura beata. Tractatus Heimerici VI, 1.

⁵⁾ Nobilitas spiritus ex effluxu divinitatis et reffluxu in Deitatem est unum cum Deo et ibi est propria et vera beatitudo. *Dellinger*. op. cit. II, 386 Radix omnium errorum opinio false intellecta: omnis multitudo reducitur ad unitatem. Tractatus Heimerici. VI, 4.

туализированію религіи, но съ непослѣдовательностію, свойственною всѣмъ сектамъ, составляли свои тайныя собранія, въ которыхъ поддерживали свою доктрину путемъ проповѣди и совершали обрядъ, соотвѣтствующій Евхаристіи ¹⁾). Въ этихъ собраніяхъ изъ среды другихъ сектантовъ выдѣлялись пророки, которымъ приписывалась способность подъ вліяніемъ откровенія читать въ сердцахъ мысли людей и предсказывать будущее ²⁾). Заканчивались же собранія Беггардовъ, по единогласному свидѣтельству многихъ современныхъ источниковъ, общою безнравственностію ³⁾).

По ознакомленіи съ сектою Беггардовъ, представляется возможность опредѣлить положеніе этихъ еретиковъ въ ряду средне-вѣковыхъ западныхъ мистиковъ. Ученіе Беггардовъ по пантеистическимъ и грубымъ антиномистическимъ особенностямъ имѣетъ ближайшее сходство съ доктриною Амальриханъ. Сходство это даже давало основаніе нѣкоторымъ изслѣдователямъ заключать о тождествѣ обѣихъ сектъ, которыя будто только различались по однимъ названіямъ ⁴⁾). Въ дѣйствительности же секта Беггардовъ во всѣхъ отношеніяхъ является болѣе развитою по главнымъ началамъ, сравнительно съ сектою Амальриханъ, изъ которой она несомнѣнно выродилась. Пантеистическая тенденція въ примѣненіи къ человѣку выражается у Беггардовъ въ большей степени, чѣмъ у Амальриханъ сближеніемъ его духовной природы съ Божественною сущностію: это видно какъ изъ отрицанія бытія добрыхъ и злыхъ существъ, посредствующихъ между Богомъ и человѣкомъ, такъ изъ болѣе опредѣленнаго отрицанія промежуточныхъ ступеней при

¹⁾ *Conventicula facere in secreto dicere contra fidem non est. Thes. 1. Preger, I, 464. Semel examinando Beginas fatebantur, se nocturno tempore, ubi multa earum in conventu fuerant, pluries nude orasse, credentes se Deo servitium exhibuisse. Dellinger, II, 414. Item quod absque peccato in secreto comendant quotiens volunt et quidquid habent. Thes. Preger, I, 212.*

²⁾ *Dicere aliquem, quod videt in alio conscientiae secretum contra virtutem evangelii, ubi dicitur, quod nemo novit cogitationes nisi solus Deus. De futuro autem fine, qualis sit, nemo potest scire, sicut Augustinus. Thes. 18.*

³⁾ *Dellinger, II, 413.*

⁴⁾ *Martensen, Meister Eckart, 10. Hamburg. 1842. Ulmann, Reformatoren von der Reformation II, 27.*

обратномъ возведеніи духа человѣческаго въ Божество. Если Амальрихане допускали антиномизмъ преимущественно въ религиозно-нравственной сферѣ, то Беггарды переносили его на социальную политическую почву, отрицая право личной собственности, оправдывая до известной степени насилія, насколько они необходимы для осуществленія коммунистическихъ идей. Оппозиціонное отношеніе къ Церкви у Беггардовъ проявляется также гораздо рѣзче, чѣмъ у Амальриханъ. Однимъ словомъ, перыне во всѣхъ отношеніяхъ старались быть прогрессивнѣе послѣднихъ въ извращеніи религиозной истины на началахъ крайняго мистицизма, какъ это, между прочимъ, замѣчено Реутеромъ. ¹⁾ Изъ отдѣльныхъ мистиковъ, кромѣ Эригены, оказавшаго своими сочиненіями значительное вліяніе не только на Амальриханъ, но и на Беггардовъ, ²⁾ ближе всѣхъ къ послѣднимъ стоитъ доминиканецъ Эккартъ. У Эккарта точно также, какъ и у Беггардовъ, мы замѣчаемъ эманационную теорію о происхожденіи Лиць Пресвятой Троицы, духа человѣческаго и міра, въ его идеальныхъ основахъ, изъ Божества, безъ всякаго сознательнаго и дѣятельнаго участія Его въ процессѣ міротворенія; замѣчаемъ также отрицаніе свободы въ челоуѣкѣ, поврежденности его природы грѣхомъ, силы и дѣйствительности искупленія съ его величайшими слѣдствіями, необходимости божественной благодати и посредства Церкви въ дѣлѣ спасенія на высотѣ этико-мистическаго принципа, совершающагося съ натуральною необходимостію; видимъ въ однородныхъ системахъ какую-то титаническую борьбу съ Богомъ, разрѣшаемую однако исчезновеніемъ личности челоуѣка въ единой абсолютной субстанціи. Такое сходство системы Эккарта съ системою Беггардовъ нельзя объяснять случайнымъ совпаденіемъ ихъ. Оно объясняется тѣмъ, что Эккартъ былъ современникомъ Беггардовъ и даже находился подъ непосредственнымъ вліяніемъ послѣднихъ ³⁾. Онъ воспользовался частными поло-

¹⁾ Reuter, op. cit. В. II, 240.

²⁾ Христлибъ находитъ, что Беггарды могли, между прочимъ, воспользоваться ученіемъ Эригены о полезности зла, насколько оно содѣйствуетъ красотѣ цѣлаго, возвышая благо и въ этомъ отношеніи не лишается похвалы (non omnino laude caret). *Christlib*, Leben und lehre des. S. Erigena 480.

³⁾ Jundt, Histoire du Pantheisme p. 72.

женіями доктрины Беггардовъ, чтобы на основаніи ихъ создать полную и стройную систему, смягчивъ до извѣстной степени нѣкоторыя частныя черты, составляющія плодъ грубой фантазіи и возвысивъ ее въ смыслѣ спекулятивномъ идеалистическими оттѣнками. Впрочемъ, вопросъ о вліяніи нѣмецкихъ Беггардовъ на извѣстнаго средневѣковаго теософа нельзя рѣшить съ полною опредѣленностью при недостаточности біографическихъ данныхъ. Западныя ученые, затрогивавшіе этотъ вопросъ, приходятъ къ разнымъ выводамъ. — Одни изъ нихъ, какъ Бахъ и Прегеръ, рѣшительно отрицаютъ связь Эккарта съ Беггардами, имѣя въ виду при этомъ даже полное оправданіе Эккарта въ пантеизмъ ¹⁾. Другіе же, признавая ближайшее сходство системы Эккарта съ системою Беггардовъ по мистико-пантеистическимъ заблужденіямъ, объясняютъ это сходство одинаковостью основныхъ принциповъ, изъ которыхъ исходятъ обѣ системы ²⁾. Но едва-ли не большинство ученыхъ раздѣляетъ полное убѣжденіе, что Эккартъ обязанъ своею доктриною непосредственному вліянію Беггардовъ. Къ такому выводу склоняются: Мозгеймъ, Ульманъ, Газе, Гизелеръ, Бауръ, Шмидтъ, Томсенъ, Ганъ, а въ послѣднее время Жюндтъ ³⁾. Объединяя разнообразныя мнѣнія по вопросу о вліяніи Беггардовъ на Эккарта, мы должны придти къ такому общему выводу. Система Эккарта несомнѣнно отражаетъ пантеистическое ученіе секты нѣмецкихъ Беггардовъ, но представляетъ его въ видѣ цѣльной спекуляціи, сглаживая по мѣстамъ рѣзкія парадоксальныя положенія послѣднихъ и сообщая тому, что было плодомъ фантазіи, теоретическій интересъ. Эккартъ, подобно Беггардамъ, склоняется къ антиномизму, но антиномизму идеалистическому, а не матеріалистическому; такъ какъ онъ не оправдываетъ грубой безнравственности; равно какъ не дѣлаетъ отрицательныхъ выводовъ въ соціально-политическомъ смыслѣ. Наконецъ, хотя

¹⁾ *Preger*, op. cit. I, 368, 398, 441. *Bach*, Meister Eckhart, 85, 145 и др. Wien. 1864.

²⁾ *Lasson*, Meister Eckhart, der Mystiker 343—344. Berlin. 1868. *Martensen*, Meister Eckhart 11—12. Hamburg. 1842.

³⁾ *Hahn*, op. cit. II, 504—509. Онъ также цитуетъ выводы своихъ предшественниковъ объ особенностяхъ доктрины Эккарта. *Jundt*, Histoire du Pantheisme 90, 95.

теософія Эккарта отрицаетъ не только авторитетъ Церкви и всѣ внѣшнія церковныя средства, но и основныя начала положительной религіи; тѣмъ не менѣе не привела его къ совершенному отдѣленію отъ католической Церкви и образованію особой секты. По всему этому естественно ставить Эккарта не во главѣ Беггардовъ ¹⁾, но въ срединѣ между западными мистиками, слѣдовавшими ортодоксальному направленію и мистиками-сектантами, заявившими себя болѣе радикальною опозиціею противъ католичества, хотя въ свою очередь послѣдніе до извѣстной степени также руководились идеями Эккарта и дѣлали изъ нихъ новыя болѣе крайніе выводы.

Какъ бы не рѣшался вопросъ объ отношеніи Эккарта къ Беггардамъ, но ни въ какомъ случаѣ нельзя отрицать того, что между ученіемъ нѣмецкаго теософа и сектантскимъ ученіемъ было много общаго ²⁾. Между тѣмъ сами мистики, бывшіе современниками Беггардовъ, къ числу которыхъ принадлежали также и ученики Эккарта, старались устранять всякія подозрѣнія о солидарности своей съ сектантами и показать, что первые стоятъ на крайне ложномъ и опасномъ пути; съ этою цѣлію доктрина Беггардовъ подвергалась даже нѣкоторому критическому обсужденію. Такое критическое отношеніе однихъ мистиковъ, старавшихся быть болѣе умѣренными, къ другимъ, болѣе крайнимъ, является для насъ чрезвычайно важнымъ для общихъ выводовъ о несостоятельности мистицизма, почему мы и позволяемъ себѣ остановиться на уясненіи того, въ какой степени крайняя доктрина Беггардовъ вызывала осужденіе со стороны болѣе умѣренныхъ мистиковъ и были ли сами обличители вполне свободны отъ того, что осуждали въ другихъ.

Первые опредѣленные слѣды осужденія нѣмецкихъ Беггар-

¹⁾ Въ этомъ отношеніи мы не можемъ согласиться съ Жюндтомъ, который ставитъ Эккарта въ непосредственную связь съ сектою Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа, рѣзко отдѣляя этого теософа отъ его учениковъ, хотя они слѣдовали Эккарту, не желая быть солидарными съ указанною сектою.

²⁾ *Мартенсенъ*, признавая Эккарта пантеистомъ, съ большою настойчивостію, чѣмъ слѣдовало-бы, настаиваетъ на полномъ отличіи его ученія отъ доктрины Братьевъ и Сестеръ свободнаго духа. Онъ говоритъ, что dem Papste, dessen Sache nicht gewesen sei sich auf die differenzia specifica der Geister einzu lassen leicht habe begögnen können die äussere Aenlichkeit mit der Identität zu verwechseln... *Martensen*, Meister Eckart, II, 12. Hahn, op. cit. 504—505.

довъ со стороны мистиковъ мы замѣчаемъ въ сочиненіяхъ *Мехтильды Магдебургской* (1212—1277) ¹⁾. Она имѣла возможность познакомиться съ ученіемъ и жизнію этихъ сектантовъ и пришла къ выводу, что это были величайшіе грѣшники, въ высшей степени невѣрующіе люди, желавшіе войти въ нѣдра вѣчнаго Божества, обходя святое Богочеловѣчество Господа Нашего Иисуса Христа. Когда они находятъ себя на высотѣхъ (признавая себя погружающимися въ Божество), то этимъ самымъ подвергаютъ себя вѣчному проклятію. Однако они при этомъ желаютъ быть святѣйшими. Они издѣваются надъ божественными словами Писанія, относящимися къ челоуѣчеству Иисуса Христа ²⁾. Еще съ большею рашительностію входитъ въ полемику съ Братьями и Сестрами свободнаго духа мистикъ *Давидъ Аугсбургскій* († 1272). Онъ находитъ, что въ этой сектѣ было много обманщиковъ и обманщицъ, которые свой духъ, или духъ другихъ людей выдаютъ за Духа Божія ³⁾. Находя, что такой обманъ могъ быть также самообольщеніемъ, вслѣдствіе искусственнаго экстаза, Давидъ Аугсбургскій признаетъ нужнымъ указать его признаки, чтобы тѣмъ самымъ предостеречь легковѣрныхъ отъ увлеченія имъ. Здѣсь, очевидно, Давидъ Аугсбургскій имѣетъ въ виду не только противодѣйствіе доктринъ Беггардовъ, но мистицизму вообще. По его словамъ, въ этомъ состояніи тѣло почти цѣпенѣетъ, члены отказываются служить, дѣлаются неподвижными, окоченѣлыми, между тѣмъ какъ пламя страсти (аффекта) внезапно охватываетъ челоуѣка. Потомъ всѣ жизненныя силы въ тѣлесномъ организмѣ почти переполняются возвышеннымъ сердечнымъ настроеніемъ, пламеннымъ воодушевленіемъ, нервы расширяются и пути къ духу (отъ виѣшняго міра) преграждаются“ ⁴⁾. Такъ и въ обыкно-

¹⁾ Съ общимъ міросозерцаніемъ ея мы уже знакомы. Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Вып. I. 263—269.

²⁾ Wenn sich die finden in der Obenheit (versetzt glauben in das göttliche Wesen), so geben sie sich in den ewigen Fiuch. Und dabei wollen sie doch die heiligsten sein. Sie haben ihren Spott auf die Gottesworte von der Menschlichkeit Unseres Herrn sind geschrieben. *Preger*, I, 110.

³⁾ *Preger*, op. cit. I, 279.

⁴⁾ Quandoque etiam corpus quasi obrigescit et membra inhabilia et inflexibilia fiunt ex subita fervoris et avavitalis influentia. Et hoc potest esse, quod spiritus

венной жизни внезапный испугъ, неумѣренная радость, пылкая любовь дѣлаются экстатическими и могутъ вызвать подобныя же состоянія. Какъ ни пріятна эта божественная сладость, испытываемая въ экстазѣ, называемая восторгомъ (*iubilus, spiritualis iucunditas, liquefactio*), но она всегда соединяется съ утратою равновѣсія въ духовныхъ и физическихъ силахъ человѣка, необходимаго для правильной религіозной жизни¹). „Сердце въ своей полнотѣ чрезмѣрно расширяется и грудь для него становится слишкомъ тѣсною“. Предостерегая отъ такого экстаза, нарушающаго нормальную жизнь, Давидъ Аугсбургскій также предостерегаетъ отъ излишняго довѣрія разнымъ видѣніямъ и откровеніямъ, которыя бывають слѣдствіемъ экстаза. „Они болѣе вредятъ, чѣмъ приносятъ пользы. Они могутъ быть часто только обманомъ чувства, или началомъ безумія. Нѣкоторые, по его словамъ, обольщаемые духами, или собственнымъ мечтаніемъ, воображаютъ, что видятъ чувственными глазами Христа, Богоматерь, обнимаютъ ихъ, цѣлуютъ и при этомъ испытываютъ даже особое тѣлесное удовольствіе, или особую (чувственную) сладость. Но такое состояніе происходитъ не отъ Духа Божія, Который чувственное удовольствіе скорѣе порицаетъ, чѣмъ усовершенствуетъ. Оно происходитъ изъ плотскаго источника и дѣлаетъ все видѣніе подозрительнымъ“²). Также критически Давидъ Аугсбургскій относится къ экстатическимъ откровеніямъ, насколько они имѣютъ своимъ предметомъ сокрытое отъ человѣка будущее. Онъ думаетъ, что въ большинствѣ случаевъ эти откровенія основываются на самообольщеніи, когда за внушенія Духа Святаго принимается то, что служитъ собственнымъ творчествомъ. Въ виду особой

omnes vitales in corpore quasi implentur affectu cordis inflammato, ita quod extensione nervorum et obstructione viarum spiritualium membra efficiuntur morum priventur ut lingua loquelaе, manus operationum et pedes et crura gradiendi, quovsque fervor iterum remittatur et viae fiant ut prius. De septem gradibus cap. 37. Preger, op. cit. I, 280.

¹) *Quia virtus divinae dulcedinis intolerabilis est imbecillitati terreni corporis sicut si ignem vitro immitas. Ibid.*

²) *Ibid. 281.*

склонности современниковъ къ мистицизму, Давидъ Аугсбургскій убѣждаетъ ихъ соблюдать особую осторожность въ отношеніи къ разнымъ видѣніямъ и откровеніямъ и лучше ихъ не искать, а если они послѣдуютъ, то не относиться къ нимъ слишкомъ довѣрчиво или легкомысленно. Лучше всегда направлять духъ къ тому, что дѣйствительно необходимо. А необходимо заботиться объ уничтоженіи грѣховъ, стремиться къ добродѣтели, изслѣдовать здравый смыслъ Св. Писанія, возбуждать благочестивое настроеніе духа молитвою. Все это дѣйствительно составляетъ заслугу предъ Богомъ ¹⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ibid. 282.

Положеніе католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Александра I.

Императоръ Александръ I при вступленіи своемъ на престоль (12 мар. 1801 года) объявилъ въ манифестѣ, что онъ будетъ управлять государствомъ „по законамъ и по сердцу“ бабки своей императрицы Екатерины Великой ¹⁾. Въ отношеніи къ различнымъ вѣроисповѣданіямъ, имѣвшимъ мѣсто въ его великой Имперіи, онъ дѣйствительно, какъ и Екатерина II, слѣдовалъ началамъ широкой вѣротерпимости. Что касается собственно католической церкви, то и въ отношеніи къ ней онъ по возможности поддерживалъ ту систему въ управленіи ею, какая была учреждена императрицею Екатериной, хотя въ частностяхъ, конечно, уклонялся отъ нея то въ лучшую, а иногда и въ худшую сторону.

Вступивъ на престоль, Александръ I нашелъ въ католической церкви много неурядицъ. Глава церкви—митрополитъ Сестренцевичъ былъ въ удаленіи отъ дѣлъ правленія, епископы были ограничены въ своихъ правахъ, высшая администрація сосредоточивалась въ рукахъ иезуитовъ, другіе монашескіе ордена безпрепятственно сносились съ заграничными своими генералами. Очевидно было, что оставлять положеніе дѣлъ въ прежнемъ видѣ невозможно, и молодой императоръ началъ вводить реформы въ управленіе и устройство католической церкви въ русскомъ государствѣ.

Прежде всего онъ составилъ особый Комитетъ для изслѣдованія дѣла удаленнаго въ ссылку митрополита и для состав-

¹⁾ П. С. З. XXVI, 19779.

ленія новаго проэкта объ управленіи католическою церковію. Результатомъ работъ этого комитета было „Положеніе для духовнаго и церковнаго правительства римско-католическаго закона“¹⁾, составленное, по заявленію самого Комитета, послѣ разсмотрѣнія прежде изданныхъ постановленій относительно католической церкви императрицы Екатерины отъ 1795 года и императора Павла отъ 1798 и 1800 годовъ. Комитетъ, по его собственнымъ словамъ, „извлекъ изъ оныхъ положеніе, сближающееся къ образу государственнаго правленія и къ капоническимъ правамъ“²⁾. Относительно митрополита Сестренича Комитетъ пришелъ къ тому заключенію, что его нужно возстановить въ правахъ и поставить по прежнему во главѣ управленія. Но въ то время, когда въ Комитетѣ происходили разсужденія относительно переустройства администраціи католической церкви, іезуиты, предвидѣвшіе оправданіе митрополита и вмѣстѣ съ его возстановленіемъ разрушеніе всего того, что было создано ими въ милостивое для нихъ царствованіе императора Павла, подали государю записку или „меморіалъ“, въ которомъ виновникомъ всѣхъ церковныхъ неустойствъ выставляли Сестренича, и такимъ образомъ косвенно указывали императору на опасность большаго разстройства дѣлъ, если онъ будетъ вторично призванъ на постъ митрополита римско-католическихъ церквей въ Россіи. „Источникъ всѣхъ несогласій между католическимъ духовенствомъ, писали они, проистекалъ отъ безмѣрной власти, каковая была поручена митрополиту Сестреничу.... Онъ имѣлъ въ своихъ рукахъ совокупленныя всѣ власти, такъ что жалующіеся, перенося апелляцію отъ первой инстанціи въ другую и въ послѣднюю, вездѣ находили Сестренича или въ видѣ архіепископа, или митрополита, или начальника коллегіи, имѣющаго вліяніе въ оный судъ однимъ судіею“³⁾. Поэтому іезуиты просили отдѣлить предсѣдательство въ Коллегіи отъ званія митрополита.— Какъ „Положеніе“, такъ и іезуитскій меморіалъ были представлены Комитетомъ для окончательнаго разсмотрѣнія въ Сенатъ

1) П. С. З. XXVI, 20053.

2) Ibid. стр. 824.

3) Ibid. стр. 825.

Послѣдній нашелъ Положеніе „достаточнымъ и какъ образу государственнаго правленія, такъ и состоянію римско-католическихъ духовныхъ дѣлъ соотвѣтственнымъ,“ согласился также и съ предположеніемъ относительно призванія митрополита къ дѣламъ правленія, и не уважилъ только предложеній іезуитовъ. Предсѣдательство въ Коллегіи, какъ главномъ правительственнымъ центрѣ всей католической церкви въ Россіи, разсуждалъ Сенатъ, приличнѣе всего поручить именно первенствующей духовной особѣ—митрополиту Могилевскому, такъ какъ и самое мѣстопробываніе Коллегіи находится въ городѣ, принадлежащемъ къ его же епархіи; власть митрополита надъ епископами не будетъ безмѣрна, какъ думаютъ податели меморіала, потому что всѣ епископы подчиняются не митрополиту, а непосредственно духовной Коллегіи, всѣ дѣла въ которой рѣшаются по большинству голосовъ, и только въ случаѣ равенства ихъ имѣетъ перевѣсъ та сторона, на которой стоитъ президентъ-митрополитъ,—при рѣшеніи же дѣлъ своей собственной епархіи онъ и присутствовать въ Коллегіи не долженъ,¹⁾—въ виду всего этого, заключилъ Сенатъ, при назначеніи митрополита Сестренцевича президентомъ „не настоятъ причины къ опасенію какихъ-либо противныхъ послѣдствій“²⁾. Въ такомъ, санкціонированномъ мнѣніемъ Сената, видѣ и были представлены всѣ проекты комитета на утвержденіе Императора и, не будучи ни въ чемъ измѣнены, вошли въ практику. Іезуитамъ, такимъ образомъ, на первыхъ же порахъ было дано понять, что представленія ихъ въ новое царствованіе не будутъ имѣть большаго значенія, что правительство теперь обойдется и безъ ихъ совѣтовъ, какъ оно обходилось безъ нихъ очень удобно при императрицѣ Екатеринѣ.

По новому Положенію, вмѣсто католическаго департамента высшею инстанціею въ завѣдываніи католическою церковью въ Россіи была назначена „Римско-католическая духовная Колле-

¹⁾ Дѣла бракоразводныя, какъ разъяснено было въ особо изданномъ указѣ, не входили въ кругъ собственно епархіальныхъ дѣлъ, а потому при рѣшеніи ихъ, хотя бы ишущіе развода принадлежали къ епархіи митрополита, митрополитъ долженъ былъ присутствовать. П. С. З. XXVII, 21010.

²⁾ П. С. З. XXVI, 20053, стр. 826.

гія“ или Главная духовная Консисторія ¹⁾). Въ составъ ея должны были входить: предсѣдатель—митрополитъ, два члена по назначенію отъ правительства, одинъ епископъ и другой прелатъ-инфулатъ (на мѣста ихъ сама Коллегія представляла по два кандидата, изъ которыхъ Сенатъ избиралъ одного и представлялъ на утвержденіе государя) и шесть членовъ выборныхъ по одному отъ каждой католической епархіи—презатовъ или канониковъ, которые избирались епархіальными капитулами и перемѣнялись чрезъ каждые три года. Свѣтскихъ членовъ въ католической Коллегіи уже не было. Канцелярію при Коллегіи составляли прокуроръ, два секретаря, переводчикъ и экзекуторъ ²⁾.—Вѣдѣнію новаго учрежденія должны были подлежать всѣ „духовныя и церковныя дѣла, къ догматамъ вѣры и правамъ каноническимъ относящіяся и неподлежащія суду мірянъ“ ³⁾. Въ частности, въ ней должны были производиться дѣла: во 1-хъ бракоразводныя и объ освобожденіи монаховъ отъ монашескихъ обѣтовъ, въ 2-хъ, судныя, касавшіяся тяжбъ между духовенствомъ, переходившія въ Коллегію по апелляціямъ на рѣшенія епархіальнаго суда, и въ 3-хъ, дѣла по жалобамъ на архіереевъ, по доносамъ въ растратѣ духовныхъ владѣній и пр. Кромѣ того, къ обязанностямъ Коллегіи относился высшій надзоръ за всѣмъ духовенствомъ и церковными заведеніями, имѣніями и капиталами, о состояніи которыхъ и должны давать ей отчетъ епархіальные архіереи.—Отсюда видно, что новое учрежденіе, какъ и прежній департаментъ, имѣло преимущественнымъ предметомъ своего вѣдѣнія духовный судъ. Но и въ этой сферѣ оно не было высшей инстанціей въ рѣшеніи дѣлъ, потому что допускалась апелляція на ея рѣшенія въ Сенатъ.

Сначала одна и та же Римско-католическая Коллегія вѣдала дѣла и католической и униатской церкви, подобно тому, какъ и при Павлѣ католическому департаменту были одинаково подвѣдомственны та и другая. Но потомъ созвано было неудобство этого и дѣла униатской церкви были по-

¹⁾ Ibid. „Положеніе“.... п. I.

²⁾ Бн. Штатовъ, т. XLIV, 20053.

³⁾ П. С. З. XXVI, 20053, п. I.

степенно выдѣлены изъ общей сложности дѣлъ Коллегіи. Въ самую Коллегію сначала назначены были новые члены—представители униатской церкви—одинъ епископъ и три засѣдателя отъ епархій, по одному изъ каждой униатской епархіи, причемъ имъ, чтобы они имѣли равное количество голосовъ съ членами—католиками, было предоставлено по два голоса ¹⁾; но потомъ „за множествомъ дѣлъ“, накопившихся въ Коллегіи, она была раздѣлена на два департамента—римско-католическій и униатскій, такъ что первому подлежалъ разборъ дѣлъ, касавшихся католической церкви, второму—униатской, въ случаѣ же возникновенія дѣлъ смѣшанныхъ, касавшихся той и другой церкви, предсѣдателемъ назначались и засѣданія общія съ участіемъ членовъ обоихъ департаментовъ ²⁾.

Между тѣмъ реформы общегосударственнаго управленія, которыми было богато царствованіе Императора Александра, должны были отразиться и на управленіи католическою церковію. Римско-католическая духовная Коллегія, поѣтому, въ этомъ видѣ существовала не долго. Въ 1810 году государемъ былъ изданъ манифестъ, которымъ всѣ государственныя дѣла распредѣлялись по ранѣе учрежденнымъ министерствамъ. Относительно всѣхъ вообще дѣлъ духовныхъ въ немъ было сказано слѣдующее: „Въ числѣ государственныхъ дѣлъ предметы, относящіяся къ духовенству православнаго греко-россійскаго исповѣданія, имѣютъ свое средоточіе въ Святѣйшемъ Синодѣ и не требуютъ въ образѣ главнаго ихъ управленія ни какого дополненія. Но дѣла духовенства разныхъ другихъ исповѣданій, нынѣ разсѣянные по разнымъ департаментамъ, требуютъ совокупности. Въ семь уваженій къ числу министерствъ присоединяется Главное управленіе духовныхъ дѣлъ разныхъ исповѣданій“ ³⁾. Новое учрежденіе должно быть, по мысли законодателя, высшимъ средоточнымъ пунктомъ, въ которомъ бы соединялись дѣла всѣхъ существующихъ въ Россіи религій и исповѣданій, кромѣ православнаго.

Главному управленію относительно католической церкви были

¹⁾ П. С. З. XXVIII, 21393.

²⁾ П. С. З. XXVIII, 21336.

³⁾ П. С. З. XXXI, 24307, § 4

предоставлены слѣдующія дѣла: 1) представленіе кандидатовъ на епископскія каѳедры и другія духовныя должности, утвержденіе въ коихъ зависѣло непосредственно отъ Верховной власти, 2) раздача бенефицій, 3) утвержденіе провинціаловъ монашескихъ орденовъ и начальника главной семинаріи, 4) разсмотрѣніе жалобъ на архіереевъ, 5) отправленіе ревизоровъ, 6) главный надзоръ надъ семинаріями и монастырями и 7) охраненіе церковныхъ имѣній и капиталовъ ¹⁾.—Изъ этого перечня дѣлъ, подвѣдомственныхъ Главному управленію, видно, что оно было высшимъ административнымъ учрежденіемъ для католической церкви. Права суда надъ католическимъ духовенствомъ ему не принадлежали. Дѣла духовнаго характера разбирались по прежнему въ Духовной коллегіи, а гражданскаго или уголовнаго должны были поступать, чрезъ посредство той же Коллегіи, въ Правительствующій Сенатъ ²⁾, какъ и прежде было.—Во главѣ новаго учрежденія поставленъ былъ Главноуправляющій духовными дѣлами иностранныхъ исповѣданій, свѣтскій человекъ, (князь А. Н. Голицынъ), уравненный во всемъ съ другими министрами.

Духовная Коллегія съ учрежденіемъ Главнаго управленія естественно должна была сѣзуть кругъ своихъ дѣлъ. Такія дѣла, принадлежавшія прежде ей вѣдѣнію, какъ: надзоръ за семинаріями и монастырями, охраненіе духовныхъ имѣній, разсмотрѣніе жалобъ на архіереевъ и пр., теперь переданы были Главному управленію. Во всемъ же остальномъ она продолжала существовать безъ всякихъ существенныхъ измѣненій. Когда въ 1816 году возникло у митрополита съ католическимъ департаментомъ Коллегіи дѣло по поводу того, что члены его оспаривали у митрополита право на рѣшеніе одного брачнаго дѣла, то Главноуправляющій предложилъ было въ Сенатъ мысль объ уничтоженіи Коллегіи и замѣнѣ ея митрополитанскимъ правленіемъ. Въ Сенатѣ голоса раздѣлились: 14 членовъ высказались за то, чтобы Коллегію привести въ то положеніе, какое было дано ей въ 1801 году, 5 же членовъ признавали нужнымъ учредить митрополитанское правленіе. Резолюція Го-

¹⁾ П. С. З. XXXI, 24326, гл. VII, п. 1.

²⁾ П. С. З. XXXI, 24307, § 13.

сударя: „Быть по мнѣнію большинства голосовъ“ спасла существованіе католической коллегіи ¹⁾. Въ силу этого оставлено было за нею прежнее право выбора своихъ членовъ и представленіе на Высочайшее утвержденіе, хотя дѣла по представленіямъ духовныхъ лицъ на должности, утвержденіе въ коихъ зависѣло отъ Государя, отдѣлены были, какъ мы видѣли, въ вѣдѣніе Главнаго управленія ²⁾. Впрочемъ, въ началѣ слѣдующаго же (1817) года это право было отнято у католической коллегіи и передано Главноуправляющему ³⁾. Относительно самихъ членовъ было сдѣлано разъясненіе, чтобы они кромѣ церковныхъ правилъ непременно знали два языка—русскій и польскій, на которыхъ производились дѣла въ Коллегіи ⁴⁾.

Но Главное управленіе иностранныхъ исповѣданій въ качествѣ самостоятельнаго министерства просуществовало не долго, —въ 1817 году оно вошло въ составъ министерства народнаго просвѣщенія, которое съ этого времени стало называться „Министерствомъ духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія“. „Желая, сказано было въ Высочайшемъ манифестѣ по поводу этой реформы, дабы христіанское благочестіе было всегда основаніемъ истиннаго просвѣщенія, признали мы полезнымъ соединить дѣла по министерству народнаго просвѣщенія съ дѣлами всѣхъ вѣроисповѣданій въ составъ одного управленія, подъ названіемъ „Министерства духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія“ ⁵⁾. Вѣдѣнію этого министерства переданы были дѣла не только иностранныхъ исповѣданій въ Россіи, но и православнаго, такъ что оно по кругу своихъ дѣлъ, не считая конечно учебнаго вѣдомства, было шире Главнаго управленія. Духовныя дѣла въ немъ вѣдались въ особомъ департаментѣ духовныхъ дѣлъ, который по различію вѣроисповѣданій дѣлился на 4 отдѣленія. Дѣла, касающіяся католической церкви (вмѣстѣ уніатской и армяно-католической), были отнесены ко 2-му отдѣленію. Въ немъ были три стола, каждый со своимъ собствен-

¹⁾ П. С. З. XXXIII, 26364.

²⁾ П. С. З. XXXIII, 26408.

³⁾ П. С. З. XXXIV, 26608; 26898.

⁴⁾ П. С. З. XXXIII, 25903.

⁵⁾ П. С. З. XXXIV, 27106.

нымъ предметомъ вѣдѣнія. Къ 1-му столу принадлежало исполненіе Высочайшихъ повелѣній объ опредѣленіи и увольненіи членовъ Коллегіи, причѣмъ право избранія кандидатовъ на должности членовъ (въ числѣ двухъ) оставлено было за самой коллегіей, а право представленія принадлежало министру; къ первому же столу относились всѣ дѣла относительно архіереевъ, высшаго духовенства и епархіальнаго управления, какъ то: устройство епархій, опредѣленіе и увольненіе по Высочайшимъ указамъ епархіальныхъ архіереевъ, коадьюторовъ, сѹффрагановъ, аббатовъ-инфулатовъ (т. е. аббатовъ, удостоенныхъ митры) и архимандритовъ, дѣла о построеніи и упраздненіи церквей и монастырей, опредѣленіе въ кафедральные капитулы прелатовъ и канониковъ, сношеніе съ римскимъ дворомъ чрезъ министерство иностранныхъ дѣлъ, а также собраніе статистическихъ свѣдѣній относительно католической церкви и составленіе годоваго отчета. Ко второму столу относились дѣла, касающіяся низшаго духовенства—бѣлаго и монашествующаго и духовнаго образованія по епархіямъ. Третій столъ вѣдалъ всевозможныя дѣла относительно церковныхъ и монастырскихъ имуществъ¹⁾. Вообще же всѣ тѣ дѣла по управленію католическою церковію, которыя до сихъ поръ принадлежали Главному управленію, вошли теперь въ кругъ вѣдѣнія 2-го отдѣленія департамента духовныхъ дѣлъ.

Министерство духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія было высшимъ административнымъ учрежденіемъ для всѣхъ исповѣданій,—таковымъ оно было и для католической церкви. Католическая Коллегія должна была всѣ дѣла по административной части (а не судебной) представлять на утвержденіе министра духовныхъ дѣлъ; ему также подавался протестъ прокурора Коллегіи въ случаѣ неправильнаго веденія въ ней дѣла. Въ случаѣ необходимости Коллегія снеслась съ Сенатомъ, она дѣлаетъ прежде представленіе министру, который и передавалъ дѣло по назначенію; только по судебной части Коллегія сносилась непосредственно съ Сенатомъ и Министромъ Юстиціи²⁾.

Но и этой реформой перемѣны въ высшемъ управленіи ино-

¹⁾ П. С. З. XXXIV, 27106., ч. I, гл. III, §§ 11—14.

²⁾ Ibid. ч. II, §§ 131—133.

странными исповѣданіями вообще, и католическою церковію въ частности, не окончились въ царствованіе императора Александра I. Въ 1824 году произошло преобразование министерства духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія. Именно дѣла по православному исповѣданію были исключены изъ его вѣдомства, причемъ для управленія духовными дѣлами иностранныхъ исповѣданій было возстановлено Главное управленіе, но не въ качествѣ самостоятельнаго министерства, какимъ оно было раньше, а съ подчиненіемъ министру народнаго просвѣщенія ¹⁾.

Таковы были судьбы высшаго управленія католическою церковію при Александрѣ I. Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ реформы въ этой области имѣли свои благіе результаты. Если учрежденіе Главнаго управленія было необходимо для объединенія всѣхъ дѣлъ по католической церкви и другимъ инославнымъ исповѣданіямъ въ одномъ правительственномъ мѣстѣ, то соединеніе его съ министерствомъ народнаго просвѣщенія повело къ болѣе точному распредѣленію разныхъ вопросовъ администраціи и суда въ католической церкви, къ большому упорядоченію и систематизаціи въ веденіи дѣлъ. Но, съ другой стороны, нельзя не замѣтить и нѣкоторыхъ недостатковъ въ новой организаціи управленія. Если коллегіальная форма управленія вообще стоитъ выше единоличной, то относительно католической церкви въ русскомъ государствѣ дѣло обстоитъ какъ разъ наоборотъ. Дѣло въ томъ, что изъ всѣхъ католическихъ духовныхъ лицъ въ то время на высотѣ своего положенія и внѣ всякой партійности стоялъ только одинъ Станиславъ Сестренцевичъ, который и дѣйствовалъ, дѣйствительно, всегда въ интересахъ государства, прочія же духовныя лица были рьяными папистами и старались въ своихъ дѣйствіяхъ защищать интересы папы и вмѣстѣ свои собственные. Отсюда, появленіе послѣднихъ лицъ въ Коллегіи, притомъ не по административному назначенію, а по выбору самого же духовенства, имѣло своимъ послѣдствіемъ образованіе оппозиціонной партіи, противодѣйствовавшей всѣмъ благимъ мѣропріятіямъ митрополита. Послѣдній, не имѣя никакой власти, будучи почти сравненъ

¹⁾ Варадиновъ. Исторія министерства внутреннихъ дѣлъ. Кн. II, ч. II, стр. 419--421.

съ другими членами, не имѣлъ возможности противостоятъ мнѣ-
вію большинства и долженъ былъ во многомъ уступать. На-
сколько вредно было участіе выборныхъ представителей отъ
епархій въ коллегіальномъ управленіи, можно видѣть изъ пред-
ставленія самого митрополита министру юстиціи князю Лопу-
хину. Не имѣя возможности терпѣть оппозицію дольше, мит-
рополитъ въ 1805 году доносилъ министру, что всѣ члены Кол-
легіи являются больше защитниками правъ духовенства, чѣмъ
безпристрастными и справедливыми судіями, что многіе не зна-
ютъ русскихъ гражданскихъ законовъ, которыми необходимо
было руководствоваться, а нѣкоторые даже не хорошо понима-
ютъ по русски, и поэтому ходатайствоваль, чтобы члены на-
значались не по избранію духовенства, а по Высочайшимъ ука-
замъ ¹⁾. Не надѣясь поправить дѣло этою частною мѣрою, мит-
рополитъ, по совѣту того же князя Лопухина, составилъ но-
вый проектъ относительно управленія католическою церковію,
въ которомъ между прочимъ провелъ мысль объ увеличеніи
правъ своихъ собственныхъ и епархіальныхъ архіереевъ надъ
духовенствомъ. Но сами же члены Коллегіи, для которыхъ этотъ
проектъ былъ крайне невыгоденъ, чрезъ посредство Голицына,
державшаго въ сторону, добились того, что по Высочайшему
повелѣнію проектъ былъ оставленъ до времени, въ дѣйстви-
тельности же навсегда. Такъ Коллегія и предоставлена была
прежнимъ несогласіямъ и препирательствамъ между митропо-
литомъ и членами ея. Не улучшило положенія дѣлъ и учреж-
деніе Главнаго управленія. Оно поставлено было подъ вѣдѣніе
упомянутаго князя А. Н. Голицына, ранѣе зарекомендовавшаго
себя если не сочувствіемъ, то угожденіемъ католической партіи.
И новое учрежденіе, управляемое такимъ лицомъ, явилось, дѣй-
ствительно, по словамъ гр. Толстого, „не высшимъ правитель-
ствомъ, какъ предполагалось при его основаніи, а агентомъ ду-
ховенства, защищавшимъ его привилегіи, его тяжбы по имѣ-
ніямъ и т. п., утверждало обыкновенно то, что ему представ-
ляли, ходатайствовало, о чемъ его просили, не принимая на
себя никакой инициативы, не исправляя недостатковъ, не ус-

¹⁾ Толстой. „Римскій Католицизмъ въ Россіи“, т. II, 161—162.

троя своего вѣдомства" ¹⁾). Оно не принесло никакой пользы русской церкви и государству, хотя по своей власти оно и имѣло бы полную возможность сдѣлать это. Наконецъ, соединеніе Главнаго управленія съ министерствомъ народнаго просвѣщенія подъ начальствомъ того же Голицына не повело къ существенному измѣненію дѣла.

Во всякомъ случаѣ заслугъ императора Александра въ дѣлѣ реформированія административнаго устройства католической церкви отрицать нельзя. Если нѣкоторыя его реформы и не сопровождались желательными результатами, то это зависѣло не отъ характера самыхъ реформъ, а отъ лицъ, стоящихъ во главѣ управленія.

Въ епархіальномъ управленіи при императорѣ Александрѣ I осталось безъ существенныхъ измѣненій то, что было и при императорѣ Павлѣ Петровичѣ.—Митрополитъ по прежнему не управлялъ самъ своею епархіею и проживалъ въ Петербургѣ, а всѣми дѣлами по Могилевской епархіи завѣдывали два его суффрагана. Будучи ограниченъ въ своихъ правахъ, какъ президентъ Коллегіи, онъ не имѣлъ особенныхъ полномочій и какъ митрополитъ всѣхъ католическихъ церквей въ Россіи. „Положеніе“ 1801 года не предоставило ему никакихъ особенныхъ правъ, равно какъ и всѣмъ прочимъ епископамъ.—Епархіальные епископы назначались Высочайшею властію по представленію министра народнаго просвѣщенія, а епископы суффраганы по представленію епархіальнаго архіерея и только утверждались въ своемъ званіи со стороны папы ²⁾). Папа всегда соглашался съ выборомъ правительства, отчасти сознавая, что въ противномъ случаѣ правительство обойдется и безъ его согласія. Извѣстенъ только одинъ случай, когда папа не захотѣлъ утвердить представленнаго Государемъ кандидата, который однако былъ поставленъ въ епискона и оставался въ своемъ санѣ до самой смерти ³⁾). Власть епископовъ надъ монашескими орденами въ первое время почти нисколько не была увеличена послѣ ослабленія ея іезуитами. Имъ,

¹⁾ Ibid. стр. I 67.

²⁾ П. С. З. XXXIV, 27106, § 144; 26611.

³⁾ Толстой. Рим. кат. т. II, стр. 337—338.

какъ главнымъ начальникамъ своихъ епархій, предоставлялось наблюдать за монашескою жизнію, но въ управленіе монастырей и выборы въ монастырскія должности не вмѣшиваться. Но потомъ для единства и порядка въ управленіи правительство признало необходимымъ дарованіе какъ митрополиту, такъ и всѣмъ епископамъ гораздо большихъ правъ. Такъ какъ правительство, задавшееся тогда цѣлю согласовать свои распоряженія съ каноническими правилами римской церкви, не рѣшалось на это дѣло безъ согласія папы, то министерство иностранныхъ дѣлъ въ 1803 году подало ноту папскому нунцію Ареццо, бывшему въ то время въ Петербургѣ, съ требованіемъ отъ папы слѣдующихъ полномочій митрополиту: 1) производить каноническій процессъ духовнымъ лицамъ, назначеннымъ Государемъ въ санъ епископовъ и коадьюторовъ, 2) жаловать коадьюторовъ бенефиціями, равно какъ оставлять за собою уступленныя бенефиціи, 3) по необходимости позволять соединеніе простой бенефиціи съ приходомъ, но никогда не допускать соединенія многихъ приходоу, развѣ только съ особаго разрѣшенія правительства, 4) освобождать отъ монашескихъ обѣтовъ въ случаѣ основательности приносимыхъ о томъ просьбъ и 5) удѣлять епархіальнымъ епископамъ и ихъ суффраганамъ тѣ духовныя права, которыя имъ будутъ нужны. Вмѣстѣ съ этимъ министерство просило полномочій и для епархіальныхъ епископовъ, именно: 1) разрѣшать браки въ первой и второй степени свойства, 2) освобождать священниковъ отъ запрещенія безъ всякаго ограниченія, 3) освобождать отъ монашескихъ обѣтовъ, данныхъ легкомысленно, тѣхъ клириковъ, которые не вступили еще въ орденъ, 4) разрѣшать браки въ духовномъ родствѣ, 5) завѣдывать монастырями обоеихъ половъ, 6) за недостаткомъ бѣлыхъ священниковъ назначать въ приходы монаховъ, не платя за это тому монастырю, изъ котораго будетъ вызванъ монахъ, а также не спрашивая разрѣшенія провинціала и 7) наконецъ, опредѣлить всѣ права и полномочія епископовъ такъ, чтобы они на будущее время не имѣли нужды прибѣгать къ просьбамъ о разрѣшеніи или разъясненіи объема ихъ

власти ¹⁾. Но на всѣ эти требованія русскаго правительства римскій дворъ не отвѣтилъ ни да, ни нѣтъ, потому что вскорѣ послѣ этого—въ январь 1804 года всѣ сношенія между дворами нашимъ и римскимъ были прерваны. Такъ митрополитъ съ епископами и продолжалъ оставаться въ неопредѣленномъ положеніи относительно подвѣдомственнаго имъ духовенства. Въ 1811 году правительство возобновило свои требованія. На этотъ разъ и папа оказался болѣе внимательнымъ къ просьбамъ русскаго правительства и удовлетворилъ ихъ, хотя далеко не всѣ. Именно, въ 1812 году папа далъ митрополиту власть производить каноническій процессъ епископамъ и имѣть главное завѣдываніе надъ монашескими орденами, управляя однако ими на основаніи ихъ правъ и статутовъ. Но, какъ скоро обнаружилось, это согласіе папы было вынужденное обстоятельствами. Въ 1812 г. онъ самъ считалъ себя небезопаснымъ отъ французскихъ войскъ и потому не осмѣливался всецѣло противиться желаніямъ русскаго правительства. Когда же опасность моновала, онъ опять всталъ въ антагонизмъ съ желаніями нашего правительства и въ 1814 году своимъ распоряженіемъ отнялъ у митрополита и епископовъ ту власть, которую не задолго предъ этимъ предоставилъ имъ ²⁾. Но правительство и послѣ этого не хотѣло отказаться отъ своей попытки увеличить власть митрополита, такъ какъ необходимость сношеній съ папскимъ дворомъ, происходившихъ крайне медленно, влекла за собой не мало затрудненій въ административномъ отношеніи. Оно даже и не ограничивало своихъ требованій, а напротивъ все больше расширяло ихъ. Въ 1815 году русскому посланнику въ Римѣ барону Тюлю поручено было просить римскій дворъ не только о дарованіи указанныхъ полномочій, но и возведеніи Сестренцевича и его преемника въ санъ примаса съ титуломъ „Legatus natus“ святого престола. Римскій дворъ и на этотъ разъ не согласился на удовлетвореніе предложенныхъ требованій. Отказывая митрополиту въ титулъ „Legatus natus“, папа предложилъ ему санъ примаса безъ всякихъ правъ. Но такъ какъ

¹⁾ Толстой, II, 157—159.

²⁾ Толстой, II, 169.

это только почетное званіе не вело къ лучшему устройству дѣлъ по управленію, то правительствомъ это предложеніе и было отвергнуто. Не согласился Римъ предоставить званіе *Legatus natus* и для одного только Сестренцевича, не распространяя его на его преемниковъ. Всѣ переговоры русскаго правительства съ папскимъ дворомъ о правахъ митрополита закончились тѣмъ, что ему пожалованы были только слѣдующія права: 1) власть на 6 лѣтъ предоставлять 12 монашескимъ священникамъ въ случаѣ нужды церковныя достоинства второго разряда, 2) власть уполномочить небольшое число духовныхъ въ азіатскихъ церквахъ преподавать таинство миропомазанія, 3) полномочія въ предѣлахъ опредѣленнаго числа случаевъ, давать брачныя разрѣшенія, и 4) наконецъ, папой общано было внушить настоятелямъ монастырей, чтобы они не препятствовали епископамъ вызывать монаховъ въ приходы за недостаткомъ бѣлыхъ священниковъ ¹⁾. Сношенія же правительства съ римскимъ дворомъ о правахъ епархіальныхъ епископовъ, продолжавшіяся въ теченіи трехъ лѣтъ, не имѣли ни какого успѣха.—Такое упорное сопротивленіе папскаго двора, невозможное при твердой и рѣшительной политикѣ императрицы Екатерины, можно объяснить только отсутствіемъ настойчивости со стороны самого нашего правительства. Дѣйствительно, гр. Д. Толстой такъ отзывался объ этихъ сношеніяхъ: „всѣ переговоры ведены были съ холодностію и равнодушіемъ, которыя показывали, какъ мало важности приписывало имъ министерство иностранныхъ дѣлъ“ ²⁾.

Въ разграниченіи католическихъ епархій въ царствованіе императора Александра I существенныхъ перемѣнъ не произошло. Въ это время продолжали существовать учрежденныя при Павлѣ шесть епархій. Епархія митрополита была увеличена присоединеніемъ отошедшихъ къ Россіи по Тильзитскому миру въ 1807 году Бѣлостокской и Тарнопольской областей ³⁾, въ которыхъ считалось до 79 церквей приходскихъ и 9 мона-

¹⁾ Толстой, II, 171—172.

²⁾ *Ibid.* стр. 171.

³⁾ П. С. З. XXXI, 24394. Въ 1815 г. на Вѣнскомъ конгрессѣ Тарнопольская область была уступлена Австріи и вошла въ составъ Галиціи (Толстой, II, 236).

стырей. Бессарабія, приобрѣтенная Россіей въ 1812 году по Бухарестскому міру, также отошла къ епархіи митрополита, хотя послѣдній и предлагалъ присоединить ее къ сосѣдней Каменецкой епархіи. Въ 1818 году были подчинены впрочемъ надзору каменецкаго епископа два прихода этой области, да въ 1824 году было передано въ его руки духовное управленіе въ иностранныхъ колоніяхъ, находящихся въ Бессарабіи ¹⁾. Наконецъ, въ вѣдѣніе же митрополита поступила въ 1815 году Виленская епархія. По смерти въ этомъ году епископа Виленскаго рѣшено было эту богатѣйшую изъ всѣхъ каеэдру поручить управленію митрополита въ награду за его многолѣтніе труды, не отказывая въ то же время и отъ каеэдры въ Могилевѣ. Митрополитъ сталъ получать теперь по должности Виленскаго епископа жалованье 10 тысячъ руб. серебромъ, вмѣсто прежнихъ 10 тыс. ассигнаціями, а управляя епархіею по обыкновенію не самъ, а чрезъ Виленскаго суффрагана. Но такое соединеніе двухъ епархіи подъ управленіемъ одного лица было сдѣлано только на время и съ тою цѣлю, чтобы такимъ образомъ подготовить почву для перенесенія католической митрополіи изъ Могилева въ Вильну, какъ центръ западнорусскаго католичества. Но вмѣстѣ съ этимъ намѣреніемъ у правительства было и другое, которое собственно и обусловливало возможность перваго, именно—испросить у папы для митрополита званіе примаса со всѣми его правами. А такъ какъ послѣднее желаніе, какъ намъ уже извѣстно, не было удовлетворено со стороны папы, то и перенесеніе митрополіи въ Вильну не состоялась. Все таки Виленская епархія была вмѣстѣ съ Могилевскою въ вѣдѣніи митрополита Сестренцевича до самой его смерти (въ 1826 г.) ²⁾.

Въ 1804 году было Высочайше утверждено представленіе Сената о штатѣ для шести епархіальныхъ католическихъ консисторій. Римско-католическая Коллегія доносила Сенату, что за непризнаніемъ консисторской службы коронною нельзя отыскать способныхъ чиновниковъ, а лишеніе права получать чины и ордена не располагаетъ ихъ къ усердію и исправности по

¹⁾ Толстой, II, 226.

²⁾ Толстой, II, 237—238

службѣ, вслѣдствіе чего и просила она объ утвержденіи составленнаго ею на основаніи существовавшихъ узаконеній штата. Севать призналъ соображенія Коллегіи заслуживающими уваженія и причислилъ службу въ католическихъ консисторіяхъ къ службѣ казенной, хотя жалованья казеннаго и не назначилъ, потому что оно давалось самимъ архіереемъ изъ его же суммъ „по способности и усердію cadaго“. Засѣданія консисторіи должны были происходить подъ предсѣдательствомъ оффиціала съ участіемъ вице-викарія и трехъ ассессоровъ,—всѣ эти лица назначались самимъ архіереемъ изъ членовъ капитула на три года, съ учрежденіемъ же въ 1817 году министерства духовныхъ дѣлъ назначеніе членовъ консисторіи стало совершаться не иначе, какъ съ утвержденія министра ¹⁾. Секретари консисторіи (двое), протоколистъ и переводчикъ назначались Коллегіей только по представленію архіерея. Какъ члены консисторіи, такъ и чиновники ея при вступленіи въ должность приносили присягу ²⁾.

Каково было состояніе духовенства бѣлаго и монашествующаго въ царствованіе императора Александра I?

Высшій классъ бѣлаго духовенства, духовенство т. н. капитульное или соборное, въ это время размножился до крайней степени. Истинное назначеніе его—раздѣлять труды епископа по епархіальному управленію было забыто и потому количество его совсѣмъ не сообразовалось съ нуждами извѣстной епархіи, —оно стало служить просто средствомъ для увеличенія епископской помпы. Умноженіе членовъ капитула безъ всякой особенной надобности объясняется тѣмъ, что выборъ ихъ зависѣлъ исключительно отъ личной воли епископа и никакихъ опредѣленныхъ правительственныхъ постановленій на этотъ счетъ не существовало. Только два капитула были оффиціально признаны и утверждены правительствомъ,—это Могилевскій, составленный нунціемъ Аркетти при Екатеринѣ Великой, и Минскій—нунціемъ Литтой при Павлѣ, но и тѣ во многомъ измѣнили свой первоначальный составъ,—про капитулы же другихъ епископскихъ кафедръ правительству ничего не было извѣстно,

¹⁾ П. С. З. XXXIV, 27106, § 148.

²⁾ П. С. З. XLIV, Книга Штатовъ, № 21467.

когда они появились и на какомъ основаніи существовали. Епископы назначали новыхъ членовъ въ капитулъ по самымъ ничтожнымъ поводамъ. Напр., Каменецкій епископъ увеличилъ число канониковъ, во 1-хъ, въ память своего посвященія въ епископскій санъ, во 2-хъ, для успѣха въ распространеніи предохранительной оспы, такъ какъ правительствомъ велѣно было назначать въ комитеты по этому дѣлу депутатовъ изъ „почетнѣйшаго духовенства“, и въ 3-хъ, для сопровожденія епископа при обзорѣннн епархіи ¹⁾. Кромѣ епископовъ члены капитула выбирались иногда самимъ же капитуломъ, а иногда не имѣющими никакого отношенія къ епархіальному управленію свѣтскими лицами, получившими на это право въ силу того, что ими пожертвованы были бенефиціи въ пользу этого званія. Законнымъ путемъ, т. е. съ дозволенія правительства, число членовъ капитула увеличивалось очень рѣдко. Такъ извѣстно, что въ 1810 году было разрѣшено митрополиту въ своей епархіи назначить сверхъ нормальныхъ 12 прелатовъ и канониковъ еще 12 титулярныхъ съ названіемъ „кіевскихъ“, при чемъ указано было и уважительное основаніе для такого увеличенія, именно-обширность Могилевской епархіи и глубокая старость нѣкоторыхъ членовъ капитула, состоящихъ въ этомъ званіи съ 1773 г. ²⁾. Правительство, напротивъ, принимало мѣры противъ увеличенія капитульнаго духовенства, хотя въ данномъ вопросѣ ограничивалось только косвенными мѣрами или полумѣрами, не прибѣгая къ мѣрамъ прямымъ и рѣшительнымъ. Такъ, въ 1803 году, съ учрежденіемъ при Виленскомъ университетѣ главной семинаріи, было сдѣлано распоряженіе, чтобы чрезъ десять лѣтъ послѣ открытія ея, т. е. съ 1813 года, въ капитулъ избирались только окончившіе полный семинарскій курсъ или же получившіе степень доктора богословія отъ Виленскаго университета, а послѣ—отъ академіи въ Полоцкѣ. Но такъ какъ эта мѣра была очень несочувственно встрѣчена самими епископами, то естественно, что они и старались всевозможными способами обходить ее. Съ учрежденіемъ главнаго управленія назначеніе членовъ въ капитулы перешло въ его вѣдѣніе, но оно,

¹⁾ Толстой, II, 242—243.

²⁾ П. С. З. XXXI, 24153.

вслѣдствіе равнодушнаго вообще отношенія къ отправленію своихъ обязанностей, не принимало противъ указаннаго зла никакихъ мѣръ. Болѣе дѣйствительною мѣрою противъ него было опредѣленіе, чтобы кафедральные прелаты и каноники каждый разъ утверждались въ своемъ званіи Высочайшею волею, по представленію Коллегіи чрезъ министра духовныхъ дѣлъ ¹⁾.—Капитульное духовенство было вмѣстѣ и самое богатое. Вновь назначаемому члену обыкновенно давалась особая бенефиція, которою онъ пользовался пожизненно. Вопреки постановленію правительства, члены часто завладѣвали кромѣ своихъ законныхъ бенефицій нѣсколькими приходами, и не имѣя возможности лично завѣдывать ими, за ничтожную плату нанимали другихъ бѣдныхъ священниковъ. Въ этомъ собственно и заключалось все зло отъ слишкомъ большаго размноженія капитульнаго духовенства: само ничего не дѣлая, оно однако владѣло всѣмъ богатствомъ и не оставляло ничего на долю духовенства низшаго, выносившаго на своихъ плечахъ всѣ труды по приходамъ.—Вообще же въ положеніи капитульнаго духовенства въ Россіи при Александрѣ I мы встрѣчаемъ тѣ же неурядицы, которыя видѣли въ его положеніи подъ польскимъ владычествомъ. Это одинъ изъ горькихъ плодовъ слабаго правительственнаго контроля надъ внутреннею жизнію католическаго духовенства при императорахъ Павлѣ и Александрѣ. Только твердая политика имп. Екатерины Великой въ состояніи была удержать развитіе этого зла ²⁾.

По отношенію къ низшему бѣлому духовенству продолжало дѣйствовать постановленіе о немѣннн одному лицу двухъ при-

¹⁾ П. С. З. XXXIV, 27106, § 145.

²⁾ Въ данномъ случаѣ вполнѣ оправдываются слова Ю. Ф. Самарина, сказаннаго имъ по поводу оставленія имп. Екатериною іезуитовъ. „Она была увѣрена, что въ ея рукахъ это орудіе (іезуиты) останется безвреднымъ и покорнымъ ея волѣ. На то она и была мудрая. Но мудрость и энергія не наследственны, а потому можетъ быть осторожнѣе бы было не пренебрегать чужимъ опытомъ и не связываться съ союзниками, менѣе опасными для ихъ враговъ, тѣмъ для тѣхъ, кто принимаетъ отъ нихъ клятвы на вѣрную службу“ (Іезуиты.... стр. 247). Прелюбопытнѣе католіцизму высокое положеніе, Екатерина имѣла въ виду пользу какъ для него самого, такъ и для государства, но мудрость, и главное—энергія правителей не наследственны, и съ ослабленіемъ правительственнаго надзора католичество злоупотребило своимъ положеніемъ.

ходовъ и о правахъ ктиторства при опредѣленіи на мѣста ¹⁾. Церковныя имѣнія сохранялись въ цѣлости „на правахъ казенныхъ имѣній“, запрещалось не только продавать и мѣнять ихъ, но и производить въ счетъ ихъ займы. Относительно послѣдняго былъ изданъ въ 1822 году спеціальный указъ, вызванный большими долгами, оставшимися послѣ іезуитовъ ²⁾. Кромѣ доходовъ съ церковныхъ имѣній на содержаніе блага духовенства шла „хлѣбная, сноповая и денежная десятина“. Когда католическое духовенство стало злоупотреблять своимъ правомъ получать десятину съ прихода, требуя таковой же и отъ тѣхъ изъ прихожанъ, которые принадлежали къ православной церкви, то было подтверждено, чтобы оно довольствовалось десятиной прихожанъ—католиковъ, потому что православные платятъ ее въ пользу своего духовенства ³⁾.—Дома духовныхъ лицъ—казенные и собственные освобождались отъ постоя ⁴⁾. При нѣкоторыхъ костелахъ, имѣвшихъ небольшое количество прихожанъ и земельныхъ владѣній, было назначено духовенству жалованье отъ казны. Такъ, священникамъ при Ревельскомъ костелѣ было назначено жалованье по 600 руб. въ годъ; царско-сельскому священнику—1500 руб., Псковскому 300 р. ⁵⁾, и Саратовскому 400 рублей въ годъ ⁶⁾.—Духовныя лица, виновныя въ уголовныхъ преступленіяхъ, должны быть предаваемы прежде всего духовному суду и потомъ, по окончаніи его, гражданскому ⁷⁾; въ свѣтскихъ судебныхъ мѣстахъ при разборѣ разныхъ споровъ между духовенствомъ, дѣлъ о насиліяхъ, ссорахъ и дракахъ, въ коихъ замѣшаны духовныя лица, должны присутствовать два депутата отъ духовенства, какое число впрочемъ можетъ увеличиваться и уменьшаться. смотря по величинѣ района, подлежащаго извѣстному судебному мѣсту ⁸⁾; въ Межевыхъ судахъ духовныхъ депутатовъ

¹⁾ П. С. З. XXXVI, 20053, п. 6.

²⁾ П. С. З. XXXVIII, 29060.

³⁾ П. С. З. XL, 30231.

⁴⁾ П. С. З. XXVI, 20053, п. 7.

⁵⁾ Толстой, II, 270, примѣч.

⁶⁾ П. С. З. XXVII, 20550.

⁷⁾ П. С. З. XXXIII, 25930.

⁸⁾ П. С. З. XXXI, 24380.

не полагалось, такъ какъ и безъ нихъ свѣтскіе чиновники обязываются „блюсти цѣлость духовнаго имѣнія, яко казеннымъ правомъ охраняемаго“ ¹⁾).

Въ колоніи духовныя лица по прежнему вызывались изъ заграницы, такъ какъ Главная Семинарія, на обязанности которой лежало готовить на духовныя должности лицъ, знающихъ иностранныя языки, не выпускала изъ себя достаточное количество кандидатовъ для занятія всѣхъ этихъ приходо́въ. Въ 1810 году при вызовѣ заграничныхъ священниковъ произошло затрудненіе. Нужно было выписать для колоній пасторовъ и патеровъ по четыре человѣка, съ жалованьемъ первымъ по 400 руб., вторымъ по 300 рублей въ годъ, по столько же тѣмъ и другимъ на проѣздъ, и на первоначальное обзаведеніе въ ссуду на 10 лѣтъ пасторамъ по 600 руб. и патерамъ по 300, и кромѣ всего этого земли пахатной и сѣнокосной по 120 десятинъ и по 3 десят. для дома и сада. Но Франція и Германія отказались удовлетворить просьбу колонистовъ, такъ какъ за закрытіемъ семинарій и монастырей тамъ также ощущался недостатокъ въ духовныхъ лицахъ, а Дирекція Сарептскаго общества въ Саксоніи желала прежде узнать выгоды, какія могутъ имѣть духовныя лица и кромѣ того, просила увеличенія суммы на путевые расходы, именно пасторамъ назначить по 900 и патерамъ по 600 рублей ²⁾. Черезъ мѣсяць послѣ этого та же дирекція извѣщала, что она можетъ прислать въ колоніи пасторовъ и патеровъ по два человѣка, но съ условіемъ—сравнить тѣхъ и другихъ путевыми издержками, снабдить паспортами и дать проводника до мѣста. Вопросъ этотъ разсматривался въ комитетѣ министровъ и былъ рѣшенъ въ положительномъ смыслѣ ³⁾. Въ 1817 году, по докладу министра внутреннихъ дѣлъ, что нѣкоторые священники въ новороссійскихъ колоніяхъ по причинѣ ограниченнаго жалованья и возвысившейся на все цѣны, оставили свои мѣста, на которыя теперь трудно найти кандидатовъ, въ комитетѣ

¹⁾ П. С. З. XXXI, 25294. Послѣ впрочемъ депутаты въ Межевые суды были допущены. П. С. З. XXXVIII, 29605.

²⁾ П. С. З. XXXI, 24166.

³⁾ П. С. З. XXXI, 24198.

министровъ было рѣшено увеличить жалованье священникамъ въ новороссійскихъ колоніяхъ на 200 рублей (т. е. пасторамъ давать по 600, а патерамъ по 500 руб. въ годъ), но съ сохраненіемъ прежняго условія—совсѣмъ прекратить выдачу жалованья, когда у колонистовъ окончатся льготные годы,— съ этого времени духовныя лица поступаютъ на содержаніе своихъ прихожанъ ¹⁾. Сборъ съ прихожанъ въ пользу духовенства долженъ собираться со всѣхъ способныхъ къ работѣ (считая отъ 16 до 60 лѣтъ), сборомъ должны завѣдывать особо избранные церковные старосты, обязанные производить его три раза въ годъ ²⁾. Хотя въ большинствѣ случаевъ въ колоніи выписываемо было духовенство бѣлое, но за недостаткомъ его туда назначались и монахи. Въ Высочайшемъ указѣ отъ 1802 года на имя митрополита Сестренцевича повелѣно было францискановъ и доминикановъ, служившихъ въ Саратовскихъ колоніяхъ, не знавшихъ нѣмецкаго языка и къ тому же не безупречныхъ по поведенію, замѣнить іезуитами, „людьми достойными и знающими нѣмецкій языкъ“ ³⁾. Въ 1811 году былъ изданъ другой высочайшій указъ о болѣе строгомъ выборѣ кандидатовъ при замѣщеніи священническихъ мѣстъ, такъ какъ самому Государю сдѣлалось извѣстнымъ зазорное поведеніе доминиканина Венса (въ Ямбургѣ), имѣвшаго пристрастіе къ карточной игрѣ, которая, по словамъ тамошнихъ жителей, была главнымъ занятіемъ патера ⁴⁾.

Въ 1814 году Комитетъ Министровъ рѣшилъ выдавать казенное жалованье католическому духовенству въ Грузіи. Главноуправляющій дѣлами иностранныхъ исповѣданій, кн. Голицынъ, доносилъ Комитету, что духовенство грузинское, раньше получавшее пособіе отъ римской конгрегаціи *de fidei propaganda*, теперь живетъ на очень недостаточномъ содержаніи, получаемомъ отъ прихожанъ. Между тѣмъ, докладывалъ тотъ же кн. Голицынъ, оно очень полезно для мѣстнаго края; кромѣ совершенія богослуженія для католическаго населенія, оно

¹⁾ П. С. З. XXXIV, 27056.

²⁾ П. С. З. XXVI, 19873, п. 2.

³⁾ П. С. З. XXVII, 20560.

⁴⁾ П. С. З. XXI, 24880.

очень свѣдуше въ медицинѣ, что за недостаткомъ въ томъ отдаленномъ краю врачей весьма важно, и во время свирѣпствовавшей тамъ заразы показало примѣрную ревность; кромѣ того, при помощи его можно надѣяться, по возстановленіи мира съ Оттоманскою Портою, на вызовъ въ Грузію католиковъ изъ сосѣднихъ турецкихъ владѣній. Въ виду всего этого кн. Голицынъ проектировалъ образовать въ Грузіи три католическихъ прихода—въ Тифлисѣ, Гори и Имеретіи, съ назначеніемъ каждому казеннаго жалованья по 120 рублей. Комитетъ это представленіе кн. Голицына утвердилъ ¹⁾. Въ томъ же 1814 году была представлена новая казенная субсидія сибирскому духовенству. Въмѣсто 100 рублей, назначаемыхъ на проѣздъ священникамъ, опредѣленнымъ въ Иркутскъ, вслѣдствіе вздоржавія прогоновъ, разрѣшено отпускать до 1000 руб.,—столько, сколько они дѣйствительно издержать, по свидѣтельству и удостовѣренію мѣстнаго начальства ²⁾. За неимѣніемъ костела въ этомъ городѣ правительствомъ было ассигнуемо ежегодно по 500 рублей на наемъ дома для совершенія богослуженія.

Новыя католическія церкви строить вообще въ это время не запрещалось, но только относительно этого было въ полной силѣ правило—не умножать ихъ безъ особенной надобности; при каждомъ костелѣ должно быть не менѣе 100 дворовъ (считая по 4 души въ каждомъ дворѣ). Въ предупрежденіе нарушенія этого требованія было постановлено, чтобы губернскія начальства своею собственною властію не давали разрѣшенія на построеніе новыхъ костеловъ. Прошенія о разрѣшеніи построить костель должны были подаваться епархіальному католическому начальству, которое передавало ихъ въ Духовную Коллегію, а эта—въ Министерство, причемъ въ прошеніи должно быть точно обозначено число дворовъ, имѣющихъ составить приходъ, и основанія, на которыхъ новый костель признается необходимымъ; православное епархіальное начальство съ своей стороны должно наблюдать, чтобы католическіе храмы строились въ отдаленіи отъ церквей православныхъ ³⁾.

¹⁾ П. С. З. XXXII, 25555.

²⁾ П. С. З. XXII, 25556.

³⁾ П. С. З. XXXVI, 27880.

Правительство въ нѣкоторыхъ случаяхъ давало значительныя субсидіи на построеніе костеловъ. Такъ, въ 1814 году оно дало 7 тыс. рублей на костель въ Смоленскѣ, 5 тысячъ на поправку костела въ Москвѣ; на постройку Таганрогскаго костела было употреблено изъ казенныхъ суммъ больше 20 т. рублей ¹⁾).

Наконецъ, въ заключеніе рѣчи о положеніи бѣлаго католическаго духовенства нельзя не упомянуть, что въ 1823 году по мысли митрополита Сестренцевича, было положено основаніе вспомогательному капитану для недостаточнаго католическаго духовенства въ Россіи. Капитальъ этотъ долженъ былъ состояться изъ ежегоднаго сбора съ бѣлаго духовенства, каковой сборъ былъ опредѣленъ въ 2575 рублей. Монастыри были освобождены отъ взносовъ въ составъ этого капитала на томъ основаніи, что съ нихъ производился сборъ, въ количествѣ 10 тыс. руб. сер., на главную католическую семинарію при Виленскомъ университетѣ. Другимъ источникомъ для пополненія вспомогательнаго капитала служилъ ежегодный взносъ отъ Виленскаго капитула въ количествѣ 3 тыс. руб. сер., который долженъ былъ производиться, въ силу особаго Высочайшаго указа, вслѣдствіе увеличенія недвижимыхъ имѣній этого капитула ²⁾). Самый капиталъ долженъ былъ оставаться неприкосновеннымъ въ Государственномъ Банкѣ, и только проценты съ него должны идти на пособіе нуждающимся церквямъ и духовенству. Находился капиталъ въ завѣдываніи католической духовной Коллегіи и Главнаго управленія ³⁾).

Въ положеніи духовенства монашествующаго, за исключеніемъ іезуитовъ, перемѣнъ, сравнительно съ положеніемъ при императорѣ Павлѣ, въ разсматриваемое царствованіе произошло очень мало. Вопросъ о зависимости монашескихъ орденовъ отъ епархіальныхъ епископовъ „Положеніемъ для духовнаго и церковнаго правительства римско-католическаго закона“ былъ рѣшенъ весьма неопредѣленно. Съ одной стороны, они должны были управляться по своимъ правиламъ и институтамъ

¹⁾ Толстой, II, стр. 270, примѣч.

²⁾ П. С. З. XXVIII, 29227.

³⁾ Толстой, II, 327; 2 П. С. З. т. IV, № 2692.

подъ начальствомъ своихъ провинціаловъ, съ другой—епископы должны были слѣдить за жизнью монастырей и обо всемъ свѣдѣніи достойномъ доносить Коллегіи; провинціалы избирались безъ вмѣшательства епископовъ и были имъ не подвластны, но не должны были въ то же время уклоняться отъ надзора и напоминаній епископовъ „по общему духовному въ епархіи ихъ начальству“; архіереямъ запрещалось „вступать въ распоряженія монастырскія“, но въ то же самое время предписывалось „посѣщать временемъ монастыри и обозрѣвать заведенія ихъ“; жалобы на провинціаловъ должны были прежде всего поступать и разбираться епархіальнымъ архіереемъ, и потомъ уже по его усмотрѣнію передаваться или нѣтъ въ Коллегію ¹⁾. Въ виду всего этого Сестреницевичъ совершенно справедливо высказался относительно „Положенія“, что по нему „зависимость монаховъ отъ епархіальныхъ архіереевъ осталась сомнительною и всякое даже предоставленное власти архіерейской взысканіе съ монастырей сдѣлалось неудобнымъ къ исполненію“ ²⁾. Вообще же въ рѣшеніи вопроса объ отношеніяхъ епископовъ къ монахамъ, какъ и другихъ вопросовъ, относящихся къ администраціи католической церкви, нельзя не видѣть желанія правительства согласить каноническія постановленія римской церкви, по которымъ всѣ монашескія ордена управляются независимо отъ епархіальныхъ архіереевъ своими генералами, съ государственными узаконеніями, поставившими всѣхъ монаховъ въ зависимость отъ архіереевъ. Провинціалы должны были слѣдить за жизнью монаховъ и монастырей и дѣлать každогодно генеральные визиты, отчеты о которыхъ обязательно представлять чрезъ архіерея въ Коллегію ³⁾. Сноситься съ заграничными генералами имъ было запрещено „подъ опасеніемъ суда уголовнаго“ ⁴⁾.

¹⁾ П. С. З. XXVI, 20053, п. 5.

²⁾ „Изображеніе происшествій въ духовенствѣ зап. послѣдованія“. Русск. Архивъ 1870 г., стр. 1754.

³⁾ П. С. З. XXXIV, 26660 и 27078.

⁴⁾ П. С. З. XXVI, 20053, п. 5. Всѣхъ монашескихъ орденовъ мужскихъ и женскихъ въ это время въ Россіи было до 30, монастырей же—гораздо больше этого числа. Въ некоторыхъ мѣстахъ число монастырей немного уступало общему количеству церквей; напр., въ Луцкой епархіи на 65 церквей приходилось

Очень неустойчиво было положеніе іезуитскаго ордена въ царствованіе императора Александра I. Съ той высоты, которой добились іезуиты, благодаря покровительству императора Павла и снисходительному на первыхъ порахъ отношенію императора Александра, они упали до того низко, что подверглись позорному изгнанію изъ Россіи и навсегда лишились права пребыванія въ ней.

К. Богословскій.

(Оковчаніе будетъ).

54 монастыря. Духовенства монашествующаго было даже больше нежели благаго. Многие монастыри имѣли очень мало монаховъ, отъ 1 до 5, и всѣ они, какъ невмѣющіе надлежащаго состава, по каноническимъ правиламъ должны были подлежать упраздненію, но они существовали. (Толстой II, 273, 282).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17
1897.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1897 года.

Цензоръ, Протоіерей Т. Павловъ.

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

У ч е н і е С п и н о з ы.

Спиноза (1632—1677 г.) долженъ быть названъ однимъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ пантеистическихъ философовъ. Правда, онъ ничего не сказалъ новаго въ сравненіи съ тѣмъ, чему учили, напр., древніе элеаты или Джіордано Бруно; но положенія предшествовавшихъ пантеистовъ у него раскрыты со всею полнотою и послѣдовательностію. Онъ не признаетъ бытія личнаго Бога, какъ всесовершеннаго духа. Для него Богъ есть только абсолютная субстанція міроваго бытія. Всѣ явленія и существа суть лишь модусы, въ которыхъ раскрывается эта субстанція. Поэтому все существуетъ только по *необходимости* и не можетъ быть инымъ, чѣмъ какимъ оно существуетъ, такъ какъ *таковымъ* оно должно быть по необходимости.

„Всѣ вещи, говоритъ Спиноза, *необходимо* слѣдовали изъ данной природы Бога и необходимостью природы Бога опредѣлены къ существованію и дѣйствию извѣстнымъ образомъ“¹⁾. Отрицаніе свободы воли есть, слѣдовательно, необходимый результатъ основнаго положенія въ міровоззрѣніи Спинозы. „Воля, также какъ и разумъ,—говоритъ Спиноза²⁾, есть только состояніе мышленія; поэтому каждое хотѣніе не можетъ существовать и опредѣляться къ дѣятельности, если оно не опре-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 2, за 1897 г.

1) Этника. Перев. Модестова. Спб. 1894, стр. 38.

2) Тамъ-же, стр. 37.

дѣляется другою причиною, а это, въ свою очередь, опять другою, и такъ далѣе въ бесконечность. Но если предположить волю бесконечную, то она также должна опредѣляться къ существованію и дѣятельности Богомъ, не поскольку Онъ есть абсолютная субстанція, но поскольку Онъ имѣетъ атрибутъ, который выражаетъ бесконечную и вѣчную сущность мышленія. И такъ, во всякомъ случаѣ, представляется ли воля конечною, или бесконечною, она требуетъ причины, которою должна опредѣляться къ существованію и дѣятельности; поѣтому она не можетъ быть названа свободною причиною, но только необходимою или принужденною“. Но если человѣкъ не имѣетъ свободной воли и если все, чтѣ можетъ быть совершено, дѣйствительно совершается и при томъ—совершается въ силу необходимости, т. е., такъ, какъ должно, то, очевидно, о грѣхѣ или злѣ въ области человѣческой нравственной жизни не можетъ быть и рѣчи. Нѣтъ нигдѣ никакого грѣха, всѣ люди безгрѣшны и никто не можетъ быть отвѣтственъ за свои дѣйствія и свою жизнь. Каждый человѣкъ есть то, чтѣмъ онъ не только долженъ, но и обязанъ быть; онъ не виноватъ въ томъ, что онъ таковъ, какимъ создала его природа. Но если съ точки зрѣнія Спинозы исчезаетъ различіе между добромъ и зломъ въ нравственной области, то тѣмъ болѣе нельзя полагать такого различія между добромъ и зломъ въ области міра физическаго.

Въ своемъ опредѣленіи добра и зла Спиноза становится на сторону утилитаризма и даже эвдемонизма. „Подъ добромъ, говоритъ онъ ¹⁾, я разумѣю то, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно *полезно* намъ. Подъ зломъ я разумѣю то, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно препятствуетъ намъ пользоваться какимъ—нибудь добромъ“. Мы называемъ добромъ или зломъ то, что *полезно* или *вредно* для сохраненія нашего существованія, т. е., что увеличиваетъ или уменьшаетъ, поддерживаетъ или стѣсняетъ нашу способность къ дѣятельности“ ²⁾. „Поскольку какая—нибудь вещь согласна съ нашей природою, постольку она необходимо есть добро. Мы называемъ зломъ то, что бы-

¹⁾ Этика, стр. 207.

²⁾ Этика, стр. 214

ваетъ причиною печали“¹⁾. „Радость прямо не есть зло, но добро; печаль же напротивъ прямо есть зло“²⁾. „Состраданіе въ человѣкѣ, который живетъ по руководству разума, есть само по себѣ зло и бесполезно. Ибо состраданіе есть печаль, и отсюда оно есть зло“³⁾. „Смирение не есть добродѣтель, или не происходитъ изъ разума“⁴⁾. „Раскаяніе не есть добродѣтель, другими словами, не происходитъ изъ разума, но тотъ, кто раскаивается въ сдѣланномъ, вдвойнѣ жалокъ или безсиленъ“⁵⁾.

Что эти опредѣленія добра и зла, какъ полезнаго и вреднаго, сами по себѣ неточны, объ этомъ нѣтъ нужды говорить. Но на основаніи ихъ нельзя даже думать, будто бы Спиноза усматриваетъ существенное и реальное различіе между добромъ и зломъ. „Что касается добра и зла,—говоритъ самъ Спиноза⁶⁾, то они не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ, разсматриваемыхъ самихъ въ себѣ, и суть не что иное, какъ образы мышленія или понятія, которыя мы составляемъ, сравнивая вещи между собою. Ибо одна и та же вещь въ одно и то же время можетъ быть и хорошею и дурною и даже безразличною; напр., музыка для меланхолика хороша, а для человѣка, находящагося въ слезахъ, дурна; для глухого же ни хороша, ни дурна“.

Но что сказать о свидѣтельствѣ ежедневнаго опыта, который насъ невольно убѣждаетъ въ томъ, что зло существуетъ реально? На какомъ основаніи самъ Спиноза утверждаетъ, что многія явленія, какъ напр., печаль, ненависть, страхъ и т. п. всегда и для всѣхъ суть зло? Что сказать о всеобщемъ убѣжденіи человечества, что мы виновны за наши дѣйствія и что многія явленія суть то, чему не слѣдовало бы быть, т. е., зло? Это всеобщее убѣжденіе человечества Спиноза объявляетъ пустымъ предразсудкомъ, дѣломъ празднаго воображенія. Предразсудокъ этотъ коренится въ другомъ предразсудкѣ,—въ вѣ-

1) Тамъ-же, стр. 231.

2) Тамъ-же, стр. 246.

3) Тамъ-же, стр. 253.

4) Тамъ-же, стр. 256.

5) Тамъ-же, стр. 257.

6) Тамъ-же, стр. 205 и 206.

рѣ въ бытіе личнаго Бога, обладающаго всесовершеннымъ разумомъ и всеблагою волею, Который будто бы создалъ этотъ міръ премудро, свободно и цѣлесообразно для блага и пользы человѣчества. Воображая себя свободными, люди, говорить Спиноза ¹⁾, по своимъ свойствамъ необходимо судятъ и о свойствахъ другого. Находя въ себѣ и внѣ себя не мало средствъ, которыя содѣйствуютъ имъ въ достиженіи ихъ пользы, они не могли думать, чтобъ эти вещи явились сами собою; „но по средствамъ, какія они имѣютъ обыкновеніе готовить сами для себя, они должны были придти къ заключенію, что есть одинъ или нѣсколько правителей природы, одаренныхъ человѣческой свободой, которые обо всемъ для нихъ позаботились и все сдѣлали для ихъ пользы. И объ ихъ свойствахъ, такъ какъ объ нихъ они никогда ничего не слышали, они должны были судить по своимъ собственнымъ; и на этомъ основаніи они рѣшили, что боги все направляютъ къ пользѣ людей, чтобъ этимъ привязать къ себѣ людей и пользоваться отъ нихъ наибольшимъ почтеніемъ. Отъ этого произошло, что каждый по своему характеру придумалъ различные способы почитать Бога, чтобы Богъ любилъ его больше другихъ и направлялъ всю природу къ удовлетворенію его слѣпыхъ пожеланій и ненасытной жадности. И такимъ образомъ этотъ предрасудокъ обратился въ суевѣріе и пустилъ въ умахъ глубокіе корни... Но, кромѣ столькихъ полезныхъ вещей въ природѣ, люди должны были найти не мало и неудобствъ, каковы: бури, землетрясенія, болѣзни и проч., и они рѣшили, что эти неудобства произошли вслѣдствіе того, что боги были разгнѣваны оскорбленіями, нанесенными имъ людьми, или промахами, учиненными въ ихъ культѣ; и хотя ежедневный опытъ опровергалъ это и безчисленными примѣрами доказывалъ, что удобство и неудобство одинаково достается какъ благочестивымъ, такъ и нечестивымъ, но они все таки не покидали застарѣлаго предрасудка. Ибо для нихъ удобнѣе было въ числѣ многого неизвѣстнаго, пользы чего они не знали, удерживать и это и такимъ образомъ оставаться въ своемъ настоящемъ и *врожденномъ* состояніи невѣжества, чѣмъ разрушать все это

1) Этика, стр. 45.

зданіе и придумывать новое... Послѣ того какъ люди убѣдили себя, что все, что ни дѣлается, дѣлается для нихъ же самихъ, — продолжаетъ Спиноза ¹⁾, — они должны были въ каждой вещи считать главнымъ то, что особенно полезно для нихъ, и представлять самымъ прекраснымъ то, что дѣйствуетъ на нихъ самымъ пріятнымъ образомъ. Отсюда они должны были составить для себя понятія, при помощи которыхъ объяснили бы природу вещей, каковы именно: *добро, зло, порядокъ, смѣшеніе, тепло, холодъ, красота, безобразіе* и проч.; а такъ какъ они считаютъ себя свободными, то изъ этого возникли слѣдующія понятія: *похвала и порицаніе, грѣхъ и заслуга*... Все то, что ведетъ къ здоровью и почитанію Бога, люди называли *добромъ*; все же, что противоположно этому, — *зломъ*. И такъ какъ тѣ, которые не понимаютъ природы вещей, ничего не могутъ утверждать о вещахъ, но только воображаютъ вещи и воображеніе принимаютъ за разумъ, то они твердо вѣрятъ, что есть порядокъ въ вещахъ, не зная однако природы вещей и своей собственной. Ибо когда вещи расположены такъ, что то, что представляютъ намъ чувства, легко можно представить въ воображеніи и, слѣдовательно, легко потомъ вспомнить его, тогда говорится, что вещи расположены въ хорошемъ порядкѣ; если же напротивъ, то мы говоримъ, что онѣ дурно расположены или находятся въ безпорядкѣ. И такъ какъ для насъ пріятнѣе другихъ тѣ вещи, которыя мы можемъ легко вообразить, то поэтому люди и предпочитаютъ порядокъ безпорядку, какъ если бы порядокъ существовалъ въ самой природѣ, а не въ нашемъ только воображеніи; и они говорятъ, что Богъ создалъ все въ порядкѣ, приписывая такимъ образомъ, сами того не сознавая, воображенію Богу, если только они не думаютъ, что Богъ, промысляющій о воображеніи людей, нарочно расположилъ вещи такимъ образомъ, чтобъ онѣ какъ нельзя легче могли быть воображаемы“.

Такъ легко и просто Спиноза думалъ объяснить всеобщее убѣжденіе человечества въ существованіи добра и зла въ мірѣ. Это убѣжденіе есть будто бы только предразсудокъ, дѣло про-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 48.

стого воображенія, слѣдствіе какого-то *врожденнаго* невѣжества. Но отчего,—спрашивается,—самъ Спиноза, постигшій истинную природу вещей, не отказался отъ этого предразсудка, не пересталъ въ дѣйствительности въ своихъ довольно обширныхъ изслѣдованіяхъ по иеикѣ отличать тщательно добро отъ зла? „Мы должны удержать эти слова, говорить онъ ¹⁾). Ибо такъ какъ мы желаемъ составить *идею челоѵтка*, какъ образецъ челоѵческой природы, чтобы имѣть его передъ глазами, то намъ полезно будетъ удержать эти слова“. И такъ оказывается, что безъ понятія о добрѣ и злѣ нельзя даже составить себѣ идеи челоѵка. Вотъ каковъ этотъ предразсудокъ!

Понятіямъ о добрѣ и злѣ Спиноза приписываетъ только относительное значеніе; они результатъ воображенія и невѣжества. Но Спиноза едва ли и самъ вѣрилъ тому, что онъ утверждалъ, потому что онъ иногда высказываетъ и такія положенія, которыя ясно свидѣтельствуютъ, что по его мнѣнію, люди стремятся къ добру и отвращаются отъ зла не по невѣжеству своему, а по самой природѣ своей. „Каждый,—говоритъ онъ ²⁾), —по законамъ своей природы, или необходимо стремится къ тому, что онъ считаетъ добромъ, или отвращается отъ того, что онъ считаетъ зломъ... Это стремленіе есть не что иное, какъ *сама сущность* или *природа челоѵтка*“... „Поскольку какая нибудь вещь согласна съ нашей *природой*, постольку она *необходимо есть добро*... Она не можетъ быть зломъ“ ³⁾). „То есть зло, что производитъ другое (тѣмъ слѣдуетъ) взаимное отношеніе движенія и покоя въ частяхъ челоѵческаго тѣла“ (болѣзнь, разрушеніе) ⁴⁾). „То, что вводитъ въ гражданское общество раздоръ, есть зло“ ⁵⁾). „Ненависть *никогда* не можетъ быть добромъ“ ⁶⁾).

Въ принципѣ Спиноза, собственно говоря, отрицалъ зло, ибо, по его ученію, все въ мірѣ существуетъ по необходимос-

¹⁾ Этика стр. 206.

²⁾ Тамъ же, стр. 224.

³⁾ Этика. Стр. 232 и 233

⁴⁾ Тамъ же, стр. 244.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 246.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 249.

ти, т. е., такимъ именно, какимъ оно и должно быть. Но на самомъ дѣлѣ онъ былъ увѣренъ, что въ мірѣ больше зла, чѣмъ добра и что люди больше дѣлаютъ дурного, чѣмъ хорошаго. „Люди измѣнчивы,—говоритъ онъ ¹⁾),—и однако-же *большую частію* завистливы и *болѣе* расположены къ мести, чѣмъ къ милосердію“. Вообще нужно сказать, что въ ученіи о добрѣ и злѣ Спиноза пожертвовалъ своими непосредственными убѣжденіями и увѣренностію тѣмъ общимъ теоретическимъ основоположеніямъ, изъ которыхъ онъ старался вывести свое философское міровоззрѣніе. Стремясь къ строгому монизму, онъ увидѣлъ всю невозможность изъ единого абсолютнаго начала объяснить явленія двухъ противоположныхъ порядковъ, и не желая впасть въ дуализмъ, рѣшился, вопреки свидѣтельству ежедневнаго опыта и всеобщему сознанію человѣчества, пожертвовать существеннымъ различіемъ между добромъ и зломъ...

Не касаемся тѣхъ недостатковъ въ философскомъ ученіи Спинозы, которые въ немъ общи со всѣми пантеистическими ученіями и о которыхъ въ свое время мы уже говорили. Но не станемъ скрывать и того обширнаго вліянія, какое имѣло ииическое ученіе Спинозы не только на умы современниковъ, но и на послѣдующихъ мыслителей,—въ особенности же на западно-европейское общество 17-го и 18 вѣка, т. е., въ эпоху господства *англійскихъ деистовъ, французскихъ энциклопедистовъ и нѣмецкихъ рационалистовъ*. Впрочемъ, это вліяніе Спинозы слѣдуетъ объяснять не положительными достоинствами его міровоззрѣнія, а тѣмъ, что въ немъ находили свое оправданіе господствовавшіе тогда развратъ, безбожіе, революціонное направленіе и всеобщій упадокъ нравовъ. Самъ Спиноза ясно предвидѣлъ возможность такого упрека и потому старался доказать напередъ ²⁾), что его ученіе должно привести не вредъ, а пользу какъ частной, такъ и общественной жизни, а вѣстѣ съ тѣмъ и государству. Спиноза увѣрялъ, что его ученіе, отрицая свободу человѣческихъ дѣйствій и слагая всю отвѣтственность за поведеніе человѣка на непреклонную силу

1) Этика. Стр. 281.

2) Этика, стр. 115, 116.

необходимости, утверждаетъ, что „мы должны съ одинаковымъ настроеніемъ ожидать и переносить и то, и другое лицо судьбы, такъ какъ все съ одинаковою необходимостію вытекаетъ изъ вѣчнаго опредѣленія божія совершенно такъ же, какъ изъ сущности треугольника вытекаетъ, что три его угла равны двумъ прямымъ,—что „оно учить ни къ кому не питать ненависти, никого не призирать, не раздражать, ни на кого не гнѣваться, никому не завидовать“, „быть довольну своимъ жребіемъ“ и т. п. Но научила ли кого либо этому философія Спинозы? Напротивъ, отвергнувъ значеніе грѣха и личную отвѣтственность человѣка за свои дѣйствія, она только разрушила то, что создало христіанское ученіе. Зло не перестало существовать въ мірѣ отъ того только, что Спиноза не хотѣлъ усматривать существеннаго различія между нимъ и добромъ, а добродѣтель объявилъ результатомъ энергіи ума, дѣломъ сухаго разсудка.

Ученіе Лейбница и его послѣдователей.

О недостаткахъ оптимистическаго міровоззрѣнія *Лейбница* (1646—1716 г.) мы говорили уже достаточно. Здѣсь остается сказать немного, чтобы уяснить себѣ ихъ общій характеръ. Лейбницъ написалъ свою „Теодицею“ съ цѣлію „защитить Бога“ отъ упрека, вытекавшаго изъ міровоззрѣнія Спинозы, будто-бы самъ Богъ есть виновникъ господствующаго въ мірѣ зла. Но въ своихъ выводахъ Лейбницъ оказался лишь вѣрнымъ сотрудникомъ своего противника, приводя своихъ читателей къ заключенію, что виновникомъ зла нужно признать только одного Бога.

Не желая расходиться съ христіанскимъ вѣроученіемъ и правоученіемъ, онъ пришелъ однако-же къ тому, что, собственно, отвергъ и самую возможность Божественнаго Откровенія. Подшучивая надъ ученіемъ Ньютона, Декарта и его послѣдователей о необходимости Божественнаго Промышленія, Лейбницъ писалъ Клярку: ¹⁾ „Ньютонъ и его послѣдователи, имѣютъ странное понятіе о Богѣ и Его твореніи. По ихъ мнѣнію, Богу нужно время отъ времени заводить свои часы, чтобы они не оста-

¹⁾ Срв. А. Вебера Исторія европейской философіи. Перев. А. А. Козлова. Кіевъ. 1882. Стр. 252.

новились. Онъ какъ бы не имѣлъ достаточно мудрости, чтобы устроить вѣчное движеніе. По ихъ мнѣнію, эта машина, устроенная Богомъ, даже настолько несовершенна, что Онъ обязанъ иногда прибѣгать къ чрезвычайнымъ средствамъ, чтобы почистить ее или даже починить, подобно тому, какъ чинить свою работу часовщикъ, который—тѣмъ худшій мастеръ, чѣмъ чаще вынужденъ прибѣгать къ поправкамъ и починкамъ⁴.

Лейбницъ много хлопоталъ о примиреніи католичества съ протестантствомъ, объ уніи между лютеранами и реформатами, находилъ слишкомъ поверхностнымъ и пошлымъ, недостойнымъ разумаго мыслителя атеистическое ученіе Бейля, подвергъ самой беспощадной критикѣ воззрѣнія англійскихъ деистовъ и въ частности Толанда, искренно стремился къ примиренію между вѣрою и разумомъ, писалъ въ защиту христіанства и въ опроверженіе атеизма, доказывалъ бытіе Божіе, оправдывалъ богооткровенное ученіе о Троичности Лиць въ Богѣ,—но въ дѣйствительности самъ имѣлъ такое смутное и даже странное понятіе о Богѣ, которое встрѣчается лишь у англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ и которое эти легкомысленные вольнодумцы, быть можетъ, только у него и позаимствовали.

Не желая признавать Бога виновникомъ зла, господствующаго въ мірѣ, и не раздѣляя ученія Божественнаго Откровенія о грѣхопаденіи прародителей, какъ о причинѣ этого зла, Лейбницъ думалъ выйти изъ затрудненія путемъ усвоенія оптимистическаго міровоззрѣнія, хотя этотъ путь уже гораздо раньше его былъ признанъ ложнымъ и гибельнымъ. По ученію Лейбница, этотъ міръ есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ, при самомъ сотвореніи его, ему даны такіе совершенные законы, по которымъ онъ можетъ развиваться вполне самостоятельно и безъ всякаго содѣйствія Божества.

Еще болѣе была симпатична деистамъ теорія Лейбница о предустановленной гармоніи (*harmonia praestabilita*), которая въ сущности отрицаетъ не только возможность сверхъестественнаго (чудеса, пророчества и искупленія), но и возможность Божественнаго промысленія о мірѣ. Правда, Лейбницъ прямо этого не утверждалъ; но такой выводъ самъ собою вытекаетъ изъ всего его ученія,—и Лейбницъ самъ, конечно, пришелъ

бы къ нему, еслибы былъ вполне послѣдователенъ. Въ своей теоріи о предустановленной гармоніи онъ уподобляетъ жизнь міра часамъ, которые „съ самаго начала устроены съ такою необыкновенною точностію, что всегда идутъ безусловно вѣрно *безъ внимательства и починки мастера*“. Но не то же ли самое утверждали англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты? А деизмъ не есть ли только прикровенное отрицаніе и самаго бытія Божія? Вотъ къ какимъ выводамъ можно придти чрезъ усвоеніе оптимистическаго міровоззрѣнія!

Но какое же мѣсто въ наилучшемъ изъ возможныхъ міровъ можетъ принадлежать злу? Далѣе,—если все въ мірѣ происходитъ по предустановленной отъ вѣчности гармоніи,—то гдѣ же и зло можетъ имѣть свое начало, какъ не въ Богѣ?—Наконецъ, если ни Богъ, ни человекъ не могутъ быть признаваемы виновниками зла,—то откуда же оно происходитъ и существуетъ ли оно вообще въ мірѣ? Вотъ тѣ вопросы, которые сами собою навязываются каждому, изучающему міровоззрѣніе Лейбница.

Лейбницъ много—болѣе другихъ мыслителей—говоритъ о злѣ, господствующемъ въ этомъ „наилучшемъ изъ возможныхъ міровъ“; онъ раздѣляетъ его на три вида—зло метафизическое, физическое и нравственное, разсматриваетъ его даже въ его частныхъ проявленіяхъ; но въ дѣйствительности онъ, собственно говоря, не признаетъ и самаго его существованія. Онъ допускаетъ его лишь въ частномъ и случайномъ,—и безусловно отрицаетъ его въ общей гармоніи мировой жизни. Но, разсматривая зло и добро только съ одной телеологической точки зрѣнія, Лейбницъ на самомъ дѣлѣ отрицаетъ зло даже и тамъ, гдѣ на словахъ предполагаетъ его существованіе. Зло у него или совершенно исчезаетъ, или превращается въ добро, или по крайней мѣрѣ теряетъ свой непосредственный характеръ, дѣлаясь источникомъ добра,—*меньшимъ* добромъ. Такъ,—подъ метафизическимъ зломъ Лейбницъ разумѣетъ только несовершенство въ мірѣ. Зло физическое у него не есть зло въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ оно легко переходитъ въ добро, носитъ лишь относительный и чисто случайный характеръ, и во всякомъ случаѣ всегда усиливаетъ достоинство добра. Физическое зло, какъ

напр., болѣзни, страданія, смерть и т. п., по мнѣнію Лейбница, не есть зло въ собственномъ смыслѣ уже потому, что оно дѣйствуетъ на человѣка спасительно и благотворно, какъ наказаніе за поведеніе или какъ средство воспитательное и исправительное.

Такимъ образомъ, остается только зло въ области нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Это зло, по ученію Лейбница, имѣетъ свой корень въ свободѣ воли человѣка, т. е., въ самой сущности человѣческаго духа. И Богъ не препятствуетъ этому злу, чтобы не стать въ противорѣчіе съ Своею благою волею; въ силу своего всемогущества Богъ могъ бы уничтожить и это зло; но это уничтоженіе зла имѣло бы своимъ слѣдствіемъ также уничтоженіе и самоопредѣленія человѣка, уничтоженіе его свободы, а вмѣстѣ съ тѣмъ уничтоженіе и нравственности между людьми. Не подвергаясь отвѣтственности за свои дѣйствія вслѣдствіе отнятія свободы, не подлежа наказанію за грѣхи, человѣкъ потерялъ бы право и на награду за добродѣтель. Все это, конечно, совершенно вѣрно и съ послѣднимъ разсужденіемъ Лейбница нельзя не согласиться. Но дѣло въ томъ, что признаніе свободы человѣческой воли находится въ непримиримомъ противорѣчій съ ученіемъ Лейбница о предуставленной гармоніи. Это противорѣчіе, конечно, видѣлъ и самъ Лейбницъ и насколько возможно, старался сгладить его. Ученіе о свободѣ монадъ въ существенныхъ чертахъ почти ничѣмъ не отличается отъ ученія Спинозы о свободѣ его субстанціи. Впрочемъ, и самъ Лейбницъ часто говоритъ о злѣ въ нравственной области въ томъ же смыслѣ, какъ говоритъ онъ и о злѣ физическомъ. По его ученію, какъ мы уже имѣли случай отмѣтить, и зло нравственное есть источникъ добра: грѣхи людей привлекаютъ благодать Божию и даже были причиною пришествія на землю Сына Божія... А если грѣхи производятъ столько добра, то какимъ же образомъ ихъ можно причислить къ тому, что не должно бы быть т. е., къ злу?

Изъ сказаннаго видно, что уже самъ Лейбницъ былъ близокъ къ отождествленію добра со зломъ чрезъ отрицаніе послѣдняго. Но у его послѣдователей понятія о нравственныхъ принципахъ перепутались до такой степени, что, читая ихъ

ти и постыдному распутству... Отъ любви родителей къ дѣтямъ, которая столь благодѣтельна и столь необходима, происходитъ большой вредъ для послѣднихъ. Нѣжные родители балуютъ, извиняютъ своихъ любимцевъ, и чрезъ это готовятъ имъ много несчастій. По этой причинѣ единственное дитя обыкновенно выходитъ большею частію дурнымъ. Въ такихъ семействахъ, гдѣ одно дитя пользуется предпочтеніемъ предъ своими братьями и сестрами, любимецъ рѣдко бываетъ хорошимъ... Нужно ли доказывать, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ извращеніемъ нравственныхъ понятій? Любовью называется то, что составляетъ ея рѣшительную противоположность. А въ такомъ случаѣ оказывается только естественнымъ, если отъ зла происходитъ зло.

Что благодѣтельныя явленія природы часто бываютъ причиною зла, въ доказательство этого въ разсматриваемомъ нами сочиненіи указывается, напр., на то, что большая рѣка причиняетъ наводненіемъ большія бѣдствія, чѣмъ незначительный потокъ,—или что хорошій, т. е., острый ножъ больше можетъ причинить зла нашему тѣлу, чѣмъ плохой или тупой. Но развѣ ножъ рѣжетъ что-либо самъ собою? Не рука ли человѣка водить имъ? И не воля ли человѣка управляетъ его рукою? Не люди ли виноваты и въ бѣдствіяхъ наводненія, которыя всегда можно предусмотрѣть и которыхъ всегда возможно избѣгать? Такое извращеніе нравственныхъ понятій мы встрѣчаемъ еще только у англійскихъ деистовъ, французскихъ энциклопедистовъ и нѣмецкихъ раціоналистовъ.

Ученіе деистовъ, энциклопедистовъ и раціоналистовъ XVIII вѣка.

Что на воззрѣніяхъ *англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ* сильно отразилось вліяніе философскихъ учений Спинозы и Лейбница,—объ этомъ мы уже упоминали. Послѣдній находился даже въ дружественной перепискѣ съ нѣкоторыми изъ англійскихъ деистовъ. Но воззрѣніе деистовъ и энциклопедистовъ нельзя объяснять только вліяніемъ указанныхъ мыслителей. Соотвѣтствующую почву для нихъ въ надлежащей степени подготовили уже невѣріе, господствовавшее въ эпоху

возрожденія наукъ и искусствъ, гуманисты, ставшіе во враждебное отношеніе къ схоластическому богословію и католической церкви, злоупотребленія послѣдней, реформація, распавшаяся религіозныя вѣрованія и давшая полный просторъ разуму въ области религіи, іезуитство, освятившее именемъ христіанской церкви самыя безнравственныя ученія, а также міровоззрѣнія пантеистическихъ, скептическихъ и матеріалистическихъ мыслителей—*Джордано Бруно, Гоббеса, Бэкона, Локка, Юма* и др. Самъ деизмъ не былъ цѣльнымъ и послѣдовательнымъ міровоззрѣніемъ,—онъ составлялъ, собственно говоря, только переходную ступень отъ спекулятивныхъ ученій теизма къ натурализму, матеріализму и самому грубому атеизму.

Сущность деизма состоитъ въ отрицаніи Божественнаго Промысла, чудесъ, пророчествъ, искупленія, безсмертія души и загробной вѣчной жизни. Различію между добромъ и зломъ деисты придаютъ только случайное и относительное значеніе. Въ этомъ случаѣ они оказываются усердными популяризаторами теорій утилитаризма и эвдемонизма. По ихъ ученію, въ объективномъ смыслѣ не существуетъ ни добра, ни зла. Деисты объявили себя непримиримыми противниками ученія Тертуліана, по которому только отъ воли всемогущаго Бога зависитъ то, что добро есть добро, а зло—зло,—ученіе, которое съ необычайною послѣдовательностію доведено до крайностей іезуитами.

Орденъ іезуитовъ, какъ извѣстно, былъ учрежденъ единственно въ интересахъ папства, ради поднятія его власти и авторитета, униженныхъ реформаціею и апологетами протестантства. Но заботясь всѣми дозволенными и недозволенными средствами о поднятій папства, іезуиты сильно унизили истинно—христіанское правоученіе и этимъ именно вызвали крайнюю враждебность къ христіанской религіи во Франціи среди мыслителей XVIII вѣка, не могшихъ отличить іезуитской морали отъ христіанскаго правоученія. Мы не будемъ говорить о томъ, какъ іезуиты старались оправдывать самыя явныя и возмутительныя злоупотребленія папства въ католической церкви, объявляя ихъ вытекающими непосредственно изъ ученія Иисуса Христа; но нельзя не отмѣтить того, что ради

оправданія безнравственныхъ дѣйствій римскихъ папъ они учили и о самомъ Богѣ, какъ о существѣ, не руководящемся въ своихъ дѣйствіяхъ никакими опредѣленными нравственными началами. По ученію іезуитовъ XVIII вѣка, Богъ чуждъ всякихъ нравственныхъ принциповъ. Ихъ дерзость выразилась даже въ извѣстномъ классическомъ положеніи, по которому Богу усвоялась возможность лжи и обмана, потому что для Него нѣтъ никакого обязательнаго нравственнаго закона, такъ какъ Онъ стоитъ выше всякаго закона. Онъ будто бы можетъ быть несправедливымъ и злымъ, если только того пожелаетъ, такъ какъ лишь одна Его воля опредѣляетъ добро и зло, справедливость и несправедливость, истину и ложь. Онъ будто бы можетъ даже захотѣть (и въ этомъ Ему никто не можетъ воспрепятствовать), чтобы несправедливость была справедливостью, а справедливость—грѣхомъ, добродѣтель—порокомъ, а порокъ—средствомъ ко спасенію. Но можно ли было поклоняться такому Богу? Можно ли было признавать такое ученіе богооткровеннымъ? Неудивительно послѣ этого, когда, отождествляя ученіе іезуитовъ съ католичествомъ, а католичество съ христіанствомъ, легкомысленные французскіе энциклопедисты оставили христіанское ученіе и усвоили положенія англійскихъ деистовъ. Они положили начало той морали, которая опирается на начала гуманизма и которая многими охотно раздѣляется еще и въ наши дни. Въ этомъ отношеніи ученіе французскихъ энциклопедистовъ—*Дидро, Д'Аламбера, Руссо, Мармонтеля, Кондорсе, Вольтера, Галлера, Гримма, Гольбаха, Тюрго, Жюкура, Гельвеція, Деля Меттри, Кабаниса* и др.—представляетъ для насъ особенный интересъ. Но мы будемъ излагать его лишь въ тѣхъ общихъ положеніяхъ, которыя въ большей или меньшей мѣрѣ были раздѣляемы всѣми мыслителями этой школы.

Французскіе энциклопедисты болѣе склонялись къ оптимизму, чѣмъ къ пессимизму. По ихъ ученію, вещи сами по себѣ безразличны; онѣ не должны быть называемы ни добрыми, ни злыми. Только по отношенію къ животнымъ и въ особенности—къ человѣку онѣ являются полезными или вредными, пріятными или отвратительными. Но отъ человѣка, собственно, зависятъ то, какой характеръ принимаютъ предметы, его окружающіе: вред-

ные онъ можетъ превратить въ полезныя всегда. Отсюда при послѣдовательномъ разсужденіи, было неизбѣжно придти къ отрицанію физическаго зла. Такъ дѣйствительно и случилось. Французскіе энциклопедисты, особенно въ лицѣ Вольтера и Руссо, физическаго зла не признавали: даже смерть они объявили благомъ для страждущаго и *утомленнаго тяжелою жизнію* человѣчества. Но нравственнаго зла они отрицать не могли,—и существованіе его въ мірѣ представлялось для нихъ неразрѣшимую загадку. Они никакъ не могли примирить его съ благостію, мудростію и всемогуществомъ Бога, какъ Творца міра. Впрочемъ, разрѣшая этотъ роковой вопросъ, они охотнѣе рѣшались ограничить всемогущество Бога, чѣмъ Его благость. Не Богъ, а самъ человѣкъ виновенъ за свои дѣяствія. Однако-же не признавая библейскаго разсказа о грѣхопадении прародителей богооткровеннымъ и исторически истиннымъ, французскіе мыслители XVIII вѣка не могли согласиться и съ тѣмъ, что человѣческая природа повреждена первороднымъ грѣхомъ и что люди отъ природы болѣе склонны къ злу, чѣмъ къ добру. Какъ и все въ мірѣ вообще, человѣческая природа, по ихъ ученію, сама по себѣ безразлична и потому не можетъ быть признаваема ни доброю, ни злою. Только впоследствии она становится болѣе расположенною къ злу, чѣмъ къ добру, хотя часто бываетъ и наоборотъ. Причины этого обстоятельства многоразличны и случайны.

Впрочемъ, почти всѣ англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты, отвергавшіе прирожденную человѣку наклонность къ грѣху и преступленіямъ всякаго рода, утверждали, что на зло въ области нравственной жизни и дѣятельности людей слѣдуетъ смотрѣть какъ на слѣдствіе неправильно поставленнаго воспитанія и что слѣдуетъ лишь позаботиться о надлежащемъ воспитаніи людей, какъ люди перестанутъ грѣшнить, преступниковъ не будетъ, тюрьмы опустѣютъ, судебныя мѣста и должности упразднятся сами собою,—и зло исчезнетъ съ лица земли. Что это сужденіе легкомысленно,—это—очевидно, хотя, къ удивленію, оно часто высказывается и въ наше время и въ немъ именно находятъ положительное разрѣшеніе рокового вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи. Ко-

нечно, правильное воспитаніе, поставленное на твердыхъ религіозно—нравственныхъ началахъ, есть *одно изъ средствъ* борьбы со зломъ, равно какъ вѣрно и то, что ложное—содѣйствуетъ развитію дурныхъ наклонностей. Но не нужно забывать, что воспитаніе *не творитъ*, а только *развиваетъ* то, что дано въ зародышѣ самую природою. Образование утончаетъ пороки, нерѣдко удерживаетъ отъ совершенія преступленія, раскрывая со всею ясностію добро и зло и представляя надлежащія средства для достиженія поставленной цѣли безъ нарушенія нравственныхъ требованій, но самой наклонности человѣка къ злу оно не уничтожаетъ. Пороки и преступленія, какъ проявленія злой воли, встрѣчаются между образованными людьми не меньше, какъ и между людьми простыми и невѣжественными. На вопросъ: „гарантируетъ ли образование отъ преступленій?“ „излишне даже и отвѣчать,—говоритъ Вейссъ ¹⁾, такъ какъ на него отвѣчаютъ уже сами факты, русскіе нигилисты; французскіе анархисты, какъ Ревашоль и Вальянъ (Vaillant), могли бы гордиться своимъ образованіемъ и своими познаніями въ новѣйшей литературѣ и естественныхъ наукахъ, въ чемъ немногіе были бы въ силахъ съ ними поспорить. Однако-же эти познанія и образование послужили имъ только къ тому, чтобы они могли измыслить свои преступленія съ большею обдуманностію и совершить ихъ съ болѣе удачнымъ расчетомъ“. Въ виду этого представляется лишь страннымъ мнѣніе тѣхъ, которые, отвергая значеніе наказаній, рекомендуютъ устраивать для преступниковъ библіотеки, кабинеты для чтенія, особыя школы, публичныя лекціи, диспуты и т. п.

Далѣе,—отвергая прирожденную человѣку грѣховную наклонность, французскіе энциклопедисты утверждали, что люди только постепенно становятся дурными вслѣдствіе подражанія худымъ примѣрамъ, находясь среди безнравственныхъ товарищей, увлекаясь господствующими въ обществѣ ложными идеалами, подчиняясь духу времени и т. д. По поводу этого сужденія нужно сказать то же, что мы сказали и по поводу мнѣнія энциклопедистовъ, будто-бы источникъ зла слѣдуетъ

¹⁾ Apologie des Christenthums. 2-ter Band. 1895. Стр. 319.

искать въ отсутствіи правильнаго воспитанія и въ умственномъ невѣжествѣ людей. Дѣйствительно, добрый или худой примѣръ для подражанія, кружокъ товарищей, господствующіе въ обществѣ идеалы и т. д. имѣютъ важное воспитательное значеніе; что примѣры заразительны, противъ этого нельзя спорить. Но съ другой стороны не подлежитъ сомнѣнію и то, что дурные примѣры не создаютъ самой грѣховной наклонности, а только развиваютъ и усиливаютъ ее. Для того, чтобы человѣкъ сталъ подражать дурному примѣру, необходимо, чтобы онъ раньше уже имѣлъ способность и наклонность къ такому несчастному подражанію. Если-бы такой наклонности у человѣка не было отъ природы, его не могли бы увлечь никакіе примѣры. Кромѣ того, у французскихъ энциклопедистовъ остаются неразрѣшенными вопросы: откуда же происходятъ эти дурные примѣры, подражая которымъ люди становятся злыми? почему дурные примѣры увлекательнѣе добрыхъ? отчего именно *все* люди, признаваемые добрыми по своей природѣ, стараются подражать дурнымъ примѣрамъ? и т. д.

Наконецъ, по ученію англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ, источникомъ зла признаются тѣ внѣшнія условія, среди которыхъ живутъ люди: климатъ и неурожай, бѣдность, недостатокъ работы, неудовлетворительные порядки въ общественной и государственной жизни и т. п. „Дайте людямъ совершенныя учрежденія, прекрасные законы, улучшите положеніе рабочаго класса,—и зло перестанетъ существовать!“—говорятъ мыслители этого направленія. Въ подтвержденіе своего ученія они обыкновенно ссылаются на статистическія данныя, по которымъ въ неурожайные годы бываетъ больше преступленій, чѣмъ въ урожайные, въ благоустроенныхъ государствахъ меньше преступниковъ, чѣмъ въ неблагоустроенныхъ и пр. Конечно, нельзя отрицать того, что внѣшнія условія, какъ бѣдность и безработица *усиливаютъ* количество преступленій, что законы и учрежденія общественной и государственной жизни не всегда и не вездѣ совершенны и нуждаются, для правильнаго развитія народной жизни, въ реформахъ и преобразованіяхъ. Но съ другой стороны для всякаго очевидно, что внѣшнія условія не *рождаютъ* зла, а потому и не мо-

гутъ быть признаны основнымъ источникомъ его происхожденія. Они суть только та почва, которая *благопріятствуетъ развитію* зла, вытекающаго однако же изъ совершенно иного и самостоятельнаго источника. Опытъ свидѣтельствуетъ намъ, что люди добродѣтельные и въ бѣдности, и въ неурожайные годы, и при другихъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, не перестаютъ быть добродѣтельными,—что и несовершенныя учрежденія въ рукахъ добрыхъ и умныхъ людей оказываются болѣе удовлетворительными, чѣмъ усовершенствованныя—въ рукахъ людей безнравственныхъ и злыхъ. Самыя лучшія учрежденія оказываются дурными, какъ скоро попадаютъ въ дурныя руки. Равно какъ и наоборотъ. Нельзя не согласиться съ замѣчаніемъ одного отечественнаго писателя (Достоевскаго), что даже бывшее крѣпостное право не было бы тѣмъ ужаснымъ зломъ, какимъ оно въ дѣйствительности было, если бы и помѣщики, и крестьяне въ то время были проникнуты духомъ Христовымъ и руководствовались въ своей жизни ученіемъ Христа о любви къ ближнему. И дѣйствительно, были случаи (напр. съ крестьянами Мальцева), когда крестьяне не хотѣли воспользоваться своимъ освобожденіемъ отъ крѣпостной зависимости, потому что имъ жилось хорошо и безъ этого. Французскіе энциклопедисты считали наилучшимъ республиканскій образъ правленія. Но исторія ихъ отечества въ особенности доказала, что зло свободно можетъ развиваться и при этой формѣ государственнаго управленія. Не доказалъ ли панамскій процессъ, что зло въ своемъ ужасномъ видѣ можетъ господствовать даже среди избранниковъ народа,—„лучшихъ“ сыновъ страны? А Ревашоли и динамитчики? Не подлежитъ сомнѣнію то общее положеніе, что если при неблагопріятныхъ условіяхъ человѣкъ становится болѣе дурнымъ по бѣдности и нуждѣ, то при благопріятныхъ—по гордости, заносчивости и пресыщенію.

Изъ сказаннаго становится очевидно несостоятельность мнѣнія и тѣхъ мыслителей, которые слѣдуя ученію Руссо, корень зла усматриваютъ въ развитіи цивилизаціи. Дикари не имѣющіе о нашей цивилизаціи ни какого понятія, также оказываются склонными къ злу и всякаго рода безнравственнымъ поступкамъ не менѣе европейцевъ. Эгоизмъ и безчеловѣчность у нихъ даже грубѣе, чѣмъ у народовъ цивилизованныхъ.

И такъ, ученіе французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка о сущности зла и его происхожденіи было не настолько глубоко и основательно, чтобы могло удовлетворить вполне требованіямъ нашего разума. Оно, собственно говоря, даже и не касалось вопроса объ источникѣ, изъ котораго зло происходитъ; оно имѣло въ виду лишь тѣ условія, при которыхъ зло развивается.

Недовольство мировоззрѣніемъ деизма и французскаго матеріализма было заявлено съ особенною силою въ концѣ 18-го и началѣ 19-го вѣка въ Германіи. Тѣмъ не менѣе и въ Германіи деистическія идеи французскихъ энциклопедистовъ пользовались весьма широкою популярностію. Тамъ ихъ старались распространять представители такъ называемаго грубаго или вульгарнаго раціонализма. *Велшайдеръ* (1771—1849), *Рёръ* (1777—1848), *Бретшнейдеръ* (1776—1848). *Штикеръ* и др., объявлявшіе ученіе о поврежденности человѣческой природы и ея наклонности къ грѣху противнымъ опыту, здравому разуму и даже Св. Писанію. Изъ нихъ *Рёръ*, на примѣръ, прямо называлъ это ученіе „выдумкою Августина“, *Штикеръ* — оскорбленіемъ Бога, ибо, по его словамъ, „кто уничижаетъ чадъ Божіихъ, тотъ уничижаетъ и ихъ Творца“, — *Бретшнейдеръ* — доктриною вредною для государственной жизни. Отрицая историческую достовѣрность библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи прародителей и его послѣдствіяхъ и не признавая необходимости въ благодатномъ возрожденіи и примиреніи чловѣка съ Богомъ, нѣмецкіе раціоналисты, подобно древнему еретику Пелагію и современнымъ имъ французскимъ энциклопедистамъ, признавали единственно важное значеніе лишь за дѣятельностію человѣческаго разсудка или *обученіемъ*. Только одно званіе, по ихъ мнѣнію, можетъ содѣйствовать нравственному усовершенствованію чловѣка; только благодаря правильному обученію, чловѣкъ можетъ возненавидѣть зло и стать добрымъ.

Какъ ни слабы были нѣмецкіе апологеты этого времени въ сравненіи съ апологетами французскими и англійскими, но въ значительной степени и они выполнили свою задачу. Съ достаточною силою они разоблачили ложь и пустоту какъ зане-

сеннаго изъ Англіи и Франціи деизма, такъ и нѣмецкаго рационализма, и съумѣли оттолкнуть отъ него мыслящее общество. Къ сожалѣнію, они были безсильны защитить положительныя истины Божественнаго Откровенія или создать самостоятельное новое міровоззрѣніе, болѣе твердое и основательное, чѣмъ деизмъ или рационализмъ. Вслѣдствіе этого у мыслящихъ людей того времени, по свидѣтельству самыхъ нѣмецкихъ историковъ, произошла такая путаница міровоззрѣній, въ которой трудно было разобраться. Все перепуталось и перемѣшалось. „Рационализмъ сталъ супранатуралистическимъ, супранатурализмъ—рационалистическимъ. Путаница воззрѣній и школьно-философскихъ понятій дошла до того, что никто не зналъ, къ какому разряду мыслителей онъ долженъ причислить самаго себя, а еще менѣе—другихъ“.

Ученіе представителей философіи здраваго смысла и супранатурализма.

Наступила такъ называемая эпоха нѣмецкаго *просвѣщенія* и *супранатурализма*. Въмѣсто грубаго рационализма начала господствовать такъ называемая *популярная философія* и крайній супранатурализмъ, нерѣдко переходившій въ *мистицизмъ* и *романтику*. Супранатурализмъ ни во что ставилъ требованія разума и исключительное значеніе приписывалъ только Божественному Откровенію. Между откровеніемъ и разумомъ онъ допускалъ связь лишь механическую и внѣшнюю, не признавая вообще возможнымъ, чтобы и у возрожденнаго въ христіанствѣ человѣка разумъ былъ въ силахъ постигать божественныя истины и дѣлать ихъ предметомъ научнаго изслѣдованія. О злѣ, его сущности и происхожденіи супранатуралисты учили только въ смыслѣ буквальнаго пониманія Божественнаго Откровенія, не допуская никакихъ разъясненій со стороны человѣческаго разума и совершенно умалчивая о философскихъ попыткахъ разрѣшить этотъ роковой вопросъ совершенно независимо отъ ученія христіанской церкви.

Представители такъ называемой популярной философіи также не были удовлетворены тѣми выводами, къ которымъ пришелъ нѣмецкій вульгарный рационализмъ, отвергнувшій самую

возможность Божественнаго Откровенія вообще, а потому и не придававшій никакаго значенія ученію христіанской церкви о злѣ, его сущности и источникѣ, изъ котораго оно происходитъ. Къ сожалѣнію, достигнувъ всего развитія на почвѣ рационализма, они были не въ силахъ совершенно отказаться отъ него. Отъ этого ихъ міровоззрѣніе носило по преимуществу эклектичeskій характеръ. Впрочемъ, въ разсужденіяхъ о злѣ и источникѣ его происхожденія они, въ своемъ большинствѣ, придерживались ученія Августина и Лейбница, хотя встрѣчаются между ними и такіе, которые стремились рѣшить этотъ вопросъ съ точки зрѣнія философскаго міровоззрѣнія Спинозы и даже французскихъ энциклопедистовъ.

Существеннымъ недостаткомъ въ разсужденіяхъ этихъ мыслителей являлось, впрочемъ, то, что Богооткровенное ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ они хотѣли уяснить себѣ не подъ руководствомъ истинной Церкви Христовой, а подобно рационалистамъ на основаніи лишь однихъ собственныхъ разсудочныхъ соображеній и потому нерѣдко становились въ противорѣчіе съ истинно-богооткровеннымъ ученіемъ. Въ этомъ отношеніи особенно типичнымъ представляется поведеніе *Лессинга* (1729—1781). Правда, самъ Лессингъ упорно отрекается отъ популярной философіи и философскаго направленія, извѣстнаго подъ именемъ „нѣмецкаго просвѣщенія“; но въ дѣйствительности онъ есть самый выразительный представитель этого направленія и этой легкомысленной философіи. Будучи великимъ реформаторомъ въ области національной нѣмецкой литературы, остроумнымъ критикомъ и популярнымъ прозаикомъ, Лессингъ, по своему общему міровоззрѣнію, представляетъ образецъ тогдашняго эклектическаго направленія,—и было бы весьма затруднительно опредѣлить то общее начало, изъ котораго вытекаютъ его воззрѣнія. Онъ, повидимому, покровительствовалъ рационализму, издалъ даже извѣстные „*Wolfenbüttler Fragmente*“ Реймаруса; но едва ли кто нанесъ болѣе сильный ударъ рационализму, чѣмъ онъ, обнаруживъ все его легкомысліе и пошлость. Лессинга называли послѣдователемъ Спинозы, —и дѣйствительно онъ, повидимому, былъ склоненъ къ пантеистическому міровоззрѣнію и не разъ высказывалъ детерми-

нистическія сужденія какъ о процессѣ развитія міровой жизни, такъ и о дѣятельности человѣка; но пантеистомъ назвать его нельзя, потому что онъ самъ не только объявлялъ себя вѣрующимъ въ бытіе личнаго Бога, но и признавалъ дѣйствіе Божественнаго Промысла какъ во внѣшней природѣ, такъ и во всей исторіи человѣчества, высоко цѣнилъ ученіе Божественнаго Откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ, безсмертіи человѣческой души и вѣчной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка. Лессинга считали глубоко вѣрующимъ христіаниномъ, оправдывающимъ съ философской точки зрѣнія все истины Божественнаго Откровенія, видѣли въ немъ христіанскаго апологета, и потому считали даже возможнымъ найти у него основанія для построенія супранатуралистической апологетики. И дѣйствительно, Лессингъ не отвергаетъ, кажется, ни одного христіанскаго догмата. Но на самомъ дѣлѣ едва-ли кто дальше стоялъ отъ истинно-христіанскаго ученія, чѣмъ Лессингъ, потому что каждому христіанскому догмату онъ приписываетъ вовсе не тотъ смыслъ, какой ему принадлежитъ. Историческою стороною христіанской религіи онъ совершенно не интересуется. Само христіанство онъ не признаетъ цѣльнымъ и законченнымъ дѣломъ божественнаго Откровенія, а лишь однимъ изъ явленій въ процессѣ человѣческаго развитія, какое значеніе принадлежитъ и всѣмъ другимъ положительнымъ религіямъ. По ученію Лессинга, уже не далеко то время, когда христіанство должно будетъ уступить свое мѣсто другой болѣе совершенной религіи. Эта новая религія, имѣющая замѣнить христіанство, начнетъ свое дѣло съ возстановленія ученія древне-греческаго философа—Платона о томъ, что добро нужно дѣлать только ради добра, а не ради какой либо награды.

Лессингъ признавалъ реальное существованіе зла въ мірѣ, — даже болѣе, — онъ признавалъ истиннымъ ученіе Божественнаго Откровенія о первородномъ грѣхѣ. Но что такое, по Лессингу, первородный грѣхъ? Сущность первороднаго грѣха Лессингъ полагалъ лишь въ томъ, что человѣкъ на первой и низшей ступени своей человѣчности не бываетъ такимъ полнымъ владыкою въ своихъ поступкахъ, чтобы быть въ состояніи свободно слѣдовать всѣмъ требованіямъ нравственнаго закона; а сущ-

ность совершеннаго Иисусомъ Христомъ искупленія, по его ученію, состоитъ въ томъ, что человѣкъ получилъ отъ Бога нравственные законы и прощеніе за свое прежнее неисполненіе ихъ.

Извращеніе нравственныхъ понятій, поражающее насъ своимъ широкимъ распространеніемъ среди мыслителей XVIII вѣка, не осталось безъ вліянія даже на возрѣвнѣхъ *Гердера*, *Гёте*, *Шиллера* и др. По мнѣнію, напр., *Шиллера*, первый грѣхъ, совершенный человѣкомъ, „есть безспорно счастливѣйшее и величайшее событіе во всемірной исторіи“. Въ своемъ разсужденіи „о первобытномъ человѣческомъ обществѣ по руководству Моисея въ бытописаніи“¹⁾ Шиллеръ говоритъ о грѣхопадении прародителей слѣдующее: „Если мы превратимъ голосъ Божій въ Эдемѣ, запретившій человѣку вкушать отъ древа познанія, въ голосъ его инстинкта, который удалилъ его отъ этого дерева, то его мнимое непослушаніе божественной заповѣди будетъ не что иное, какъ отпаденіе отъ своего инстинкта,—слѣдовательно, первое обнаруженіе его самостоятельности, первый смѣлый шагъ его разума, первое начало его нравственнаго бытія. Это отпаденіе человѣка отъ инстинкта, которое, правда, внесло нравственное зло въ твореніе, но только для того, чтобы сдѣлать въ немъ возможнымъ нравственное добро, есть безспорно счастливѣйшее и величайшее событіе во всемірной исторіи; съ этого момента начинается человѣческая свобода; здѣсь былъ заложенъ первый краеугольный камень для его нравственности“. *Гердеръ* признаетъ библейское повѣствованіе о грѣхопадении побасенкою, аллегоріею,—и въ то же время утверждаетъ, что оно есть такой важный фактъ народной психологіи, что безъ него былъ бы совершенно не понятенъ смыслъ міровой исторіи,—безъ него человѣчество было бы то же, что книга безъ заглавія, безъ первыхъ листовъ и оглавленія²⁾. Станный взглядъ *Шиллера* на зло въ послѣдствіи съ особенною любовію пропагандировали по-преимущественно поэты: *Мольеръ*, *Байронъ*, *Беранже* и др.

¹⁾ Срв. Лютардта Аналогія христіанства. Перев. А. П. Лопухина. Спб. 1892. Стр. 364.

²⁾ Срв. Herder Sämmtliche Werke, Religion und Theologie Carlsruhe 1827. B. V. Стр. 187 и слѣд.

Но если подобное неопредѣленное броженіе возрѣвній господствовало даже у такихъ недюжинныхъ умовъ, какъ *Лессингъ*, *Шиллеръ*, *Гердеръ* и ихъ друзья (*Николаи* и *Мендельсонъ*); то нетрудно себѣ представить, какая путаница понятій царила среди обыкновенныхъ смертныхъ тогдашняго времени! Казалось, говорить одинъ ученый, занимавшійся изслѣдованіемъ этой эпохи,—что христіанство какъ-бы исчезло съ лица земли, какъ и въ эпоху „возрожденія“; человѣчество не имѣло никакой твердой опоры для правильнаго развитія своей духовной жизни, не видѣло опредѣленной цѣли для своихъ стремленій, нигдѣ не находило себѣ удовлетворенія, утратило способность яснаго различенія добра отъ зла. Такое жалкое наслѣдство досталось въ удѣлъ XIX-му вѣку отъ своего предшественника, и начавшаго, и кончившаго легкомысліемъ и невѣріемъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Положеніє католической церкви въ Россіи въ царствованіє императора Александра I.

(Окончаніє *).

Императоръ Александръ лично не могъ симпатизировать іезуитамъ. По натурѣ своей добрый, благородный, любящій просвѣщеніе, уважающій духовную свободу личности, онъ естественно питалъ отвращеніе ко всему, что дышало фанатизмомъ, насиліемъ и нарушеніемъ права другихъ, а этими послѣдними качествами въ изобиліи отличались іезуиты. Съ ихъ неблаговидными поступками пришлось ему встрѣтиться тотчасъ же послѣ вступленія на престолъ. Прихожане Петербургскаго костела св. Екатерины, выведенные изъ терпѣнія самоуправствомъ іезуитовъ въ завѣдываніи церковными доходами, жаловались на нихъ правительству. Въ отвѣтъ на эту жалобу послѣдовалъ Именной Высочайшій указъ, которымъ за католическимъ обществомъ въ столицѣ подтверждались всѣ привилегіи, данныя ему императрицей Екатериной и состоящія между прочимъ въ правѣ наблюдать за употребленіемъ церковныхъ суммъ; іезуиты съ этого времени должны были давать обществу отчетъ въ церковныхъ расходахъ ¹⁾). Кромѣ того, въ этомъ же самомъ указѣ было запрещено іезуитамъ умножать свои богоугодныя заведенія помимо Полоцкаго новиціата, отдавать имъ ихъ бывшія, такъ называемыя поіезуитскія, имѣнія и впускать ихъ въ Виленскій университетъ.

Папская булла о возстановленіи въ Россіи іезуитскаго ор-

^{*}) См. журн. «Вѣра и Разумъ» за 1897 г., № 6.

¹⁾ Ц. С. З. XXVI, 19865.

дена, испрошенная императоромъ Павломъ, была обнародована Александромъ не вдругъ послѣ ея полученія. Съ одной стороны, плохая репутация, составившаяся объ этомъ ордень на основаніи многихъ неблаговидныхъ поступковъ, обнаруженныхъ еще комитетомъ по дѣлу митрополита Сестрэнцевича, съ другой—самъ митрополитъ, постоянный недругъ іезуитовъ, и наконецъ, личное нерасположеніе къ нимъ удерживали Александра отъ объявленія папской буллы, хотя Груберъ и самъ папа Пій VII настоятельно просили его объ этомъ. Наконецъ уже въ 1802 году, во исполненіе воли своего родителя и въ надеждѣ, что іезуиты, тронутые милостію къ нимъ императора, измѣнятъ свое поведеніе, посвятятъ свои силы на пользу государства и общества и воздержатся отъ пропаганды, въ чемъ клятвенно обѣщались и сами они, императоръ Александръ объявилъ буллу. При этомъ было поставлено условіемъ, что если іезуиты по прежнему будутъ продолжать незаконную дѣятельность, то не только будутъ лишены всякаго покровительства законовъ, но и совсѣмъ не будутъ терпимы въ предѣлахъ Россіи ¹⁾). Въѣстѣ съ восстановленіемъ ордена былъ утвержденъ въ своемъ званіи и генералъ, сначала Каро, на котораго и адресована была булла, а за смертію его хитрѣйшій изъ іезуитовъ Груберъ. Послѣ этого хитрый ордень, предводимый достойнымъ своего званія генераломъ, при содѣйствіи разныхъ вліятельныхъ особъ, между которыми главное мѣсто занималъ князь Голицынъ, сталъ получать отъ государя одну милость за другою. Такъ, въ томъ же 1802 году іезуиты были опредѣлены къ саратовскимъ колонистамъ и отркомендованы людьми „достойными“ ²⁾). Въ южныхъ колоніяхъ имъ удалось даже избавиться отъ надзора митрополита. По желанію Херсонскаго военнаго губернатора, герцога Ришелье, Голицынъ прислалъ въ Одессу восемь іезуитовъ и назначилъ визитаторомъ и начальникомъ всѣхъ католическихъ церквей въ южной Россіи аббата Николая, извѣстнаго всему тогдашнему аристократическому Петербургу за искуснаго педагога-іезуита: Митрополитъ, по настоянію Голицына, долженъ

¹⁾ См. Письмо Лопухина Груберу, написанное отъ лица императора, у Мошквина 2 т. стр. 98.

²⁾ П. С. З. XXVII, 20,550.

былъ удѣлить послѣднему очень значительныя духовныя права. Ему была дана власть: 1) разрѣшать вѣрныхъ во всѣхъ случаяхъ, апостольскому престолу предоставленныхъ, 2) увольнять или замѣнять простые обѣты другими богоугодными дѣлами, 3) дозволять браки въ 3 и 4 степеняхъ родства и свойства, 4) дозволять скоромную пищу духовнымъ и мірянамъ въ посты, 5) совершать литургію по домамъ, 6) совершать повсемѣстно требы, только донося объ этомъ приходскому священнику, 7) обзрѣвать церкви по губерніямъ Херсонской и Екатеринославской и проч. ¹⁾. Не смотря на то, что іезуиты издавна выставляли то свое преимущество предъ другими священниками, что они ничего не стоили правительству, они, кромѣ земли, которой отводилось обыкновенно по 120 десят. на каждого священника, получали казенное жалованье: при Саратовскомъ костелѣ каждый получалъ по 400 р., при Одесскомъ—по 600, при Николаевскомъ, Херсонскомъ, Симферопольскомъ, Ябургскомъ, Зельценскомъ и Іозефталскомъ по 300 р. въ годъ ²⁾. Въ 1811 году по просьбѣ Сибирскаго генераль-губернатора Пестеля, которому іезуиты представили всѣ выгоды, какія они могли бы принести этому отдаленному краю, было дозволено водвориться въ Сибири; какъ и въ колоніяхъ, здѣсь имъ было назначено жалованье, въ Иркутской губерніи главнымъ священникамъ по 1800 рублей и викарнымъ по 300 рублей, въ Томской губерніи главнымъ по 750 и викарнымъ по 250 рублей ³⁾. Далѣе, іезуиты добились того, что ихъ Полоцкая коллегія была возведена въ 1812 году на степень Академіи и уравнена въ своихъ правахъ съ университетами. Въ Высочайшей грамотѣ было объяснено, что такимъ возвышеніемъ іезуитской коллегіи императоръ хотѣлъ ознаменовать особенное благоволеніе свое къ Полоцкой іезуитской коллегіи, толикую пользу принесшей воспитаніемъ юношества ⁴⁾. Академія эта, подчиненная только по имени Министерству народнаго просвѣщенія, управлялась чрезъ посредство ректора генераломъ іезуитскаго ордена. Наконецъ, къ числу

¹⁾ „О властяхъ, данныхъ аббату Николю“. См. у Толстаго, т. II, прилож. IX.

²⁾ Толстой, т. II, стр. 181—182, примѣч.

³⁾ Толстой, II, 184, примѣч.

⁴⁾ Толстой, II, приложение XII.

новыхъ привилегій должно быть отнесено право іезуитовъ безплатно вести корреспонденцію, выписывать изъ заграницы безпошлинно и безъ освидѣтельствванія книги, князь Голицынъ поднималъ даже въ комитетѣ министровъ вопросъ о правѣ безпрепятственно вызывать имъ изъ заграницы нужныхъ для нихъ людей, но въ виду несогласія между членами государя этого предложенія не утвердилъ. И всѣ эти милости іезуиты получали изъ рукъ человѣка, не могущаго сочувствовать ни имъ, ни ихъ дѣятельности....

Но чѣмъ менѣе сочувствовалъ императоръ Александръ іезуитамъ и всѣмъ тѣмъ привилегіямъ, какія испрашивали у него ихъ покровители, тѣмъ въ большее недовольство и раздраженіе приводили его всѣ противозаконныя іезуитскія дѣйствія. Наконецъ, во вторую половину своего царствованія Александръ не выдержалъ и круто обратилъ свою милость къ іезуитамъ на гнѣвъ. Нужно замѣтить, что въ 1814 году іезуитскій орденъ былъ восстановленъ папою повсемѣстно. Это еще болѣе ободрило іезуитовъ и развязывало руки на противозаконную дѣятельность. Въ 1815 году іезуитъ Баландре публично съ кафедръ въ костелѣ Св. Екатерины поносилъ всѣ христіанскія вѣроисповѣданія и восхвалялъ латинское. Даже самъ князь Голицынъ въ концѣ концовъ былъ выведенъ изъ терпѣнія безцеремонностію іезуитовъ, совратившихъ въ латинство его несовершеннолѣтняго племянника, о чемъ сдѣлалось извѣстно и государю. Эти два факта—проповѣдь іезуита Баландре и совращеніе малолѣтняго князя Голицына, и имѣли рѣшительное значеніе въ поворотѣ отношеній государя къ іезуитамъ. Декабря 20 д. 1815 г. вышелъ Именной Указъ, въ которомъ послѣ упоминанія, что іезуиты, уничтоженные папою и изгнанные изъ всѣхъ странъ Европы, были благосклонно приняты въ Россіи, въ надеждѣ, что они вѣрностію и искреннимъ усердіемъ въ служеніи облагодѣтельствовавшему ихъ государству и народу вполне заслужатъ такое благодѣаніе, говорилось слѣдующее: „нынѣ открылось несомнѣнно, что они, не сохраняя долга благодарности, возмнили потрясать господствующую издревлѣ въ царствѣ нашемъ православную греческую вѣру, начали сдѣланную имъ довѣренность употреблять во зло:

стали порученныхъ имъ юношей и нѣкоторыя лица изъ слабѣйшаго женскаго пола отвлекать отъ нашего и прельщать въ свое вѣроисповѣданіе. Домогаться сдѣлать челоуѣка отпадшимъ отъ своей вѣры, погасить въ немъ любовь къ единовѣрцамъ, къ согражданамъ своимъ, отдѣлить духъ его отъ духа отечества, посѣять вражду и раздоръ между семействами, отторгнуть брата отъ брата, сына отъ отца и дочь отъ матери, водворить несогласіе между чадами единыя церкви,—сей же гласъ и воля миролюбиваго Бога и Единороднаго Сына Его Богочелоуѣка Христа? Въ заключеніе опредѣлялось іезуитамъ возмездіе за всѣ указанныя подвиги: „выслать немедленно всѣхъ іезуитскаго ордена монаховъ изъ Петербурга, воспретя имъ въѣздъ въ обѣ столицы наши“¹⁾. Обвиненія противъ іезуитовъ высказывались въ приведенномъ указѣ такъ горячо и безапелляціонно, окончательный приговоръ былъ произнесенъ такъ рѣшительно, что іезуитамъ ничего не оставалось дѣлать, какъ добровольно подчиниться грозному слову своего бывшаго благодѣтеля, тѣмъ болѣе, что вмѣстѣ съ этимъ указомъ вышло предписаніе управляющему министерствомъ полиціи—приставить строгій караулъ къ іезуитскому дому, никого въ него не впускать и не выпускать и заготовить достаточное количество повозокъ для отправки всѣхъ іезуитовъ въ Полоцкъ, кромѣ одного или двухъ, нужныхъ для сдачи церковнаго имущества²⁾. Чтобы служба въ костелахъ столицы не прекращалась, повелѣно было митрополиту на время назначить другихъ находящихся въ Петербургѣ священниковъ, а между тѣмъ позаботиться о вызовѣ изъ за границы монаховъ другихъ орденовъ³⁾. Министру народнаго просвѣщенія, гр. Разумовскому, было приказано взять въ свое распоряженіе іезуитское училище и прекратить его существованіе⁴⁾. Относительно имущества, оставшагося послѣ іезуитовъ, были сдѣланы слѣдующія распоряженія: 1) новый каменный домъ обратить въ богоугодное заведеніе, а за землю, на которой онъ стоитъ и которая куплена была като-

1) П. С. З. XXXIII, 26032.

2) П. С. З. XXXIII, 26035.

3) П. С. З. XXXIII, 26033.

4) П. С. З. XXXIII, 26034.

лическою церковію за 20 тыс. рублей, деньги возвратить изъ казны въ церковную сумму; 2) купленную іезуитами дачу оставить для богоугоднаго заведенія; 3) книги, оказавшіяся принадлежащими Императорской публичной библиотекѣ, возвратить по принадлежности, частныя требованія на нѣкоторыя изъ книгъ и вещей разсмотрѣть особо главнокомандующему въ Петербургѣ, а всѣ прочія книги оставить при церкви для употребленія въ церковномъ училищѣ; 4) найденныя въ оставшихся послѣ іезуитовъ бумагахъ три долговыя обязательства на имя купца Пирлинга въ 5700 рублей и девять билетовъ Государственнаго заемнаго банка на имя неизвѣстной особы въ 40 тыс. рублей, согласно просьбѣ генерала ордена, выдать купцу Пирлингу; 5) оставленный іезуитами на своемъ домѣ долгъ въ 241,650 рублей, если будетъ заявленъ на него искъ, обратить на прочее недвижимое имѣніе, принадлежащее ордену, помимо дома; 6) оставшіяся на нѣкоторыхъ воспитанникахъ бывшаго у іезуитовъ пансіона долгъ болѣе 14 тыс. руб. истребовать съ родителей ихъ и родственниковъ для отдачи тѣмъ, отъ которыхъ внесены были деньги за обученіе впередъ ¹⁾. Такъ іезуиты должны были оставить Петербургъ, въ которомъ нашли было радушій пріемъ себѣ и очень удобно устроились.

Но въ дѣйствительности правительство, чтобы совершенно избавиться отъ зловредныхъ іезуитовъ, должно было изгнать ихъ не только изъ столицъ, но и совсѣмъ изъ Россіи. И оно было не прочь сдѣлать это, только опасеніе, что множество латинскихъ приходовъ останется совершенно безъ духовенства на неопредѣленное время, удерживало его отъ такой рѣшительной мѣры. Между тѣмъ оно стало постепенно приготовляться къ ней. Въ 1816 году былъ сдѣланъ большой вызовъ изъ заграницы священниковъ, а бѣлорусскій генерель-губернаторъ сдѣлалъ уже предварительныя распоряженія къ удаленію іезуитовъ изъ подвѣдомственнаго ему края. Такъ, могилевскому и витебскому губернаторамъ онъ предписывалъ: 1) объявлять приѣзжающимъ священникамъ, чтобы они не говорили о цѣли своего прибытія и распространяли слухъ, что они приѣхали

¹⁾ П. С. З. XXXIII, 26284.

для внутреннихъ губерній, 2) вдругъ въ одинъ день смѣнить всѣхъ іезуитовъ въ Полоцкѣ, Пушѣ и Витебскѣ, 3) къ іезуитской казнѣ, архиву, физическому кабинету и проч. приложить печати, 4) снабдить іезуитовъ подводами и прогонными деньгами и проч. ¹⁾. Но правительство и послѣ этого все таки почему-то медлило прибѣгать къ рѣшительнымъ мѣрамъ и только уже чрезъ четыре года Государь утвердилъ докладъ кн. Голицына объ изгнаніи іезуитовъ совершенно изъ предѣловъ Россіи. „Іезуитовъ, какъ забывшихъ священный долгъ не только благодарности, но и вѣрноподданнической присяги, и потому недостойныхъ пользоваться покровительствомъ російскихъ законовъ, выслать подъ присмотромъ полиціи за предѣлы государства и впредь ни подъ какимъ видомъ и наименованіемъ не впускать въ Россію“ ²⁾, такъ опредѣлена была окончательная участь іезуитскаго ордена въ нашемъ отечествѣ, неизмѣнно тяготѣющая надъ нимъ и до настоящаго времени.

Въ докладѣ главноуправляющаго, кн. Голицына, составленномъ, нужно сказать, весьма обстоятельно, заключавшемъ въ себѣ подробную исторію ордена въ Россіи и характеристику его на основаніи тѣхъ дѣйствій, которыхъ свидѣтелемъ было русское правительство, — въ докладѣ были выражены основныя положенія объ устройствѣ оставшихся послѣ іезуитовъ училищъ, церковныхъ имѣній и проч. Полоцкую академію рѣшено было закрыть, равно какъ и подвѣдомственныя ей училища. Кандидаты на духовныя мѣста вмѣсто іезуитскихъ училищъ должны были получать образованіе въ Епархіальныхъ семинаріяхъ и главной семинаріи при Виленскомъ университетѣ, а свѣтское юношество — въ училищахъ, зависящихъ отъ университета и въ самомъ университетѣ. Всѣ наличныя деньги, библіотеки и учебныя пособія, церковную утварь и все прочее движимое и недвижимое имѣніе іезуитскаго общества должны были принять немедленно деканы или духовные визитаторы и депутаты съ городничими, земскими исправниками и стряпчими за подписаніемъ описей сдатчиками и пріемщиками, причемъ деньги отдать въ приказы общественнаго призрѣнія, книги — въ пользу училищъ, церковную утварь, за исключеніемъ не-

¹⁾ Толстой, II, стр. 220.

²⁾ П. С. З. XXXVII, 28198.

обходимой для употребленія, запереть и запечатать, а описи недвижимыхъ имѣній доставить въ казенныя палаты. (Эти имѣнія получили названіе вторыхъ іезуитскихъ имѣній въ отличіе отъ тѣхъ, которыя были отобраны у іезуитовъ польскимъ правительствомъ послѣ его упраздненія въ предѣлахъ Польши, и которыя назывались первыми іезуитскими имѣніями). Доходъ съ этихъ имѣній не долженъ былъ причисляться къ казенному, но долженъ составлять изъ себя особую статью для католическаго духовенства. Послѣ было разъяснено, что изъ этихъ доходовъ должны были уплачиваться долги, оставшіеся послѣ іезуитовъ ¹⁾). Іезуиты, не имѣвшіе на своей отвѣтственности движимыхъ и недвижимыхъ имѣній, должны были отправиться за границу немедленно; отъ приходовъ же не должны были удаляться прежде, чѣмъ придутъ на ихъ мѣста другіе священнослужители. Тѣмъ изъ іезуитовъ, которые бы пожелали оставить свой орденъ, разрѣшено было оставаться въ Россіи, причемъ совсѣмъ не имѣвшіе никакихъ священныхъ степеней могли свободно возвратиться въ свое первобытное состояніе, всѣ же прочіе или поступить въ бѣлое духовенство или же въ другіе монашескіе ордена. Такимъ образомъ прекратилъ свое существованіе въ Россіи іезуитскій орденъ. При Петербургской церкви Св. Екатерины мѣсто іезуитовъ заняли доминиканы, которые должны были управлять своимъ приходомъ на основаніи Регламента 1769 года ²⁾).

¹⁾ П. С. З. XXXVII, 28518.

²⁾ П. С. З. XXXVIII, 29586. Что касается отношеній имп. Александръ къ Мальтійскому ордену, то онъ, по примѣру своего родителя, остался его покровителемъ и защитникомъ, хотя отъ званія великаго магистра ордена и отказался. Петербургъ при немъ по прежнему остался главнымъ центромъ для Мальтійскихъ рыцарей, въ немъ поэтому составилъ и священный совѣтъ для избранія магистра ордена. Большинство голосовъ, собранныхъ отъ всѣхъ членовъ ордена изъ всѣхъ государствъ, было на сторонѣ Томаса, котораго желало видѣть магистромъ и русское правительство. Но папа, тѣснимый Наполеономъ, ни за что не соглашался утвердить этого кандидата, и, чтобы выйти изъ затруднительнаго положенія, возбудилъ вопросъ, давно рѣшенный и отошедшій уже въ область исторіи—о законности магистратуры имп. Павла, такъ какъ онъ былъ не католикъ, отсюда—о законности его распоряженій въ этомъ званіи, о законности существованія орденскихъ пріорствъ русскаго и русско-католическаго, и, слѣдовательно, о законности самаго священнаго соѣвѣта и его правъ на избраніе кандидата въ званіе магистра Мальтійскаго ордена.

Много заботъ правительство императора Александра положило на поднятiе просвѣщенiя среди католическаго населенiя и главнымъ образомъ—католическаго духовенства. Первый разсадникъ духовныхъ лицъ—католическая духовная семинарiя была учреждена еще во времена императрицы Екатерины при каедрѣ моголевскаго архiепископа. Она носила названiе „Генеральной семинарiи“, и между прочимъ имѣла своей задачей готовить кандидатовъ къ приходамъ, въ которыхъ требовалось отъ священниковъ знанiе иностранныхъ языковъ, и такимъ образомъ освобождала правительство и католическое общество отъ тяжелой необходимости выписывать духовныхъ лицъ изъ-заграницы ¹⁾. Содержанiемъ этой семинарiи служилъ сборъ съ монастырей. Моголевская семинарiя не была единственнымъ явленiемъ въ своемъ родѣ—по примѣру ея учреждались семинарiи и въ другихъ епархiяхъ. Императоръ Павелъ въ 1797 году издалъ указъ объ учрежденiи семинарiй при церквахъ и монастыряхъ католическихъ ²⁾. Указъ этотъ впрочемъ не былъ приведенъ въ исполненiе, потому что въ слѣдующемъ же году новымъ именованнымъ указомъ было предписано оставить учрежденiе семинарiй до устроенiя для Курляндскаго, Эстляндскаго и Лифляндскаго рыцарствъ университета ³⁾.

Въ 1803 году императоръ Александръ особымъ актомъ утвердилъ существованiе Виленскаго университета, основаннаго еще въ 1578 году, а въ 1781 году „возобновленнаго сообразно настоящей степени познанiй у просвѣщеннѣйшихъ народовъ

Такое отношенiе папы къ памяти имп. Павла было оскорбительно для русскаго правительства. Благодаря усиленнымъ хлопотамъ чрезвычайнаго русскаго посланника, папа призналъ Павла законнымъ магистромъ мальтiйскаго ордена и утвердилъ всѣ его распоряженiя, но признанiя новымъ магистромъ представленнаго Россiи и избраннаго большинствомъ голосовъ такъ русскiй уполномоченный и не достигъ. Папа утвердилъ въ званiи магистра человека нейтральнаго по отношенiю къ Россiи и Францiи, избраннаго римскимъ приорствомъ (Морошквинъ, I, 86—85). Изъ послѣдующихъ распоряженiй видно, что домъ, принадлежавшiй ордену, былъ взятъ подъ пажескiй корпусъ, оставлена только въ немъ церковь и квартира для духовенства. Двумъ орденскимъ священникамъ было назначено жалованье по 600 руб. въ годъ, на церковнослужителей 800 руб., и на содержанiе церкви 3 тыс. руб. (2-е Пол. Соб. Зак. IV, 2629).

¹⁾ П. С. З. XXIII, 16820.

²⁾ П. С. З. XXIV, 18286.

³⁾ П. С. З. XXV, 18650.

Европы¹⁾. На содержаніе его было ассигновано 105 тыс. руб. сер. изъ доходовъ съ поіезунтскихъ имѣній. Между предметами, преподаваемыми въ немъ, было и богословіе; въ пользу профессоровъ университета были предоставлены въ капи-тулахъ нѣкоторыя мѣста канониковъ и настоятелей церковныхъ бенефицій. При этомъ то университетъ и была учреждена главная семинарія для католическаго духовенства. Она была высшимъ духовно-учебнымъ заведеніемъ, какъ бы духовной Академіей, въ которой получали высшее богословское образованіе кандидаты на всѣ, главнымъ же образомъ на высшія церковныя должности, не только католическихъ, но и униатскихъ епархій. Она стояла въ самой тѣсной и неразрывной связи съ университетомъ, такъ что ректоръ послѣдняго былъ вмѣстѣ предсѣдатель семинарскаго совѣта и главный управитель ея. Средства для содержанія этой семинаріи доставляли монастыри всѣхъ епархій; освобождались отъ платы на семинарію только монастыри іезуитовъ, піаровъ, миссіонеровъ и бонифратровъ и женскіе—визитокъ и сестеръ милосердія, такъ какъ они сами занимались воспитаніемъ юношества, а также тѣ монастыри, которые съ вѣдома попечителя университета имѣли особыя училища, или же содержали на свой счетъ молодыхъ монаховъ, проходящихъ съ успѣхомъ курсъ въ самомъ университетѣ. Содержаніе семинаріи было опредѣлено въ 15 тыс. сер.²⁾ Высшій надзоръ за семинаріей принадлежалъ католической коллегіи, которая ежегодно снаряжала ревизію; министръ народнаго просвѣщенія въ своихъ распоряженіяхъ относительно семинаріи долженъ былъ дѣйствовать по предварительному сношенію съ коллегіей, попечитель же университета, обзрѣвая этотъ послѣдній, вникалъ и въ состояніе семинаріи. Ближайшимъ образомъ завѣдывалъ семинаріей ея Совѣтъ, въ составъ котораго входили, подъ предсѣдательствомъ ректора университета, шесть членовъ—три профессора богословія, два члена Виленскаго каедральнаго капитула и одинъ униатскій прелатъ. Совѣтъ избиралъ чрезъ каждыя три года регенса семинаріи—непремѣнно духовное лицо, который утверждался

¹⁾ П. С. З. XXVII, 20701, гл. V. XVIII, XXI.

²⁾ П. С. З. XXVII, 20853.

въ своей должности коллегіей. Виленскій католическій епископъ былъ совершенно отстраненъ отъ начальствованія въ Главной Семинаріи. Курсъ наукъ въ ней былъ четырех-лѣтній. Всѣ обучающіеся должны были поступать непременно въ духовное званіе, „развѣ бы кто только представилъ весьма важныя и справедливыя причины“ для отказа. Воспитанники могли принимать духовный санъ и прежде окончанія, но не иначе, какъ послѣ особаго экзамена въ совѣтѣ семинаріи ¹⁾). На Главную семинарію возлагались правительствомъ большія надежды въ дѣлѣ поднятія уровня просвѣщенія среди по крайней мѣрѣ высшаго класса духовенства. При учрежденіи ея было сдѣлано распоряженіе, чтобы чрезъ десять лѣтъ никто изъ неокончившихъ въ ней курса не былъ возводимъ въ епископы, прелаты, каноники, ассесоры католической коллегіи, офиціалы, проповѣдники при соборахъ и другихъ городскихъ приходахъ. Но фанатичное католическое духовенство, боящееся свѣта истиннаго просвѣщенія, сразу же вооружилось противъ новаго высшаго учебнаго заведенія и употребляло всѣ мѣры къ тому, чтобы добиться ея закрытія. Монашествующее духовенство уже по тому одному съ непріязнію встрѣтило учрежденіе главной семинаріи, что содержаніе ея было отнесено на счетъ монастырскихъ доходовъ. Августинскій монастырь, въ которомъ, по Высочайшему указу, должна была помѣститься семинарія, ни за что не хотѣлъ имѣть ее у себя. Только послѣ многихъ хлопотъ, послѣ уплаты этому монастырю требуемой имъ суммы денегъ и отдачи ему ковенскаго настоятельства съ костеломъ, главная семинарія заняла монастырское помѣщеніе. Не совсѣмъ одобрительное поведеніе нѣкоторыхъ воспитанниковъ перваго курса, вслѣдствіе чего семинарское начальство поставлено было въ необходимость подвергнуть исключенію нѣсколькихъ ²⁾), было поводомъ къ новымъ злораднымъ напад-

¹⁾ См. Уставъ Главной Семинаріи. П. С. З. XXIX, 22264.

²⁾ Главными виновниками этихъ прискорбныхъ для семинаріи явленій были опять же монахи: не безъ основанія полагая, что воспитанники Главной семинаріи будутъ опасными конкурентами на начальническія мѣста въ епархіальныхъ семинаріяхъ, монашествующіе начальники этихъ семинарій съ намѣреніемъ рекомендовали для отправленія въ Главную Семинарію учениковъ менѣе способныхъ или не совсѣмъ благонадежныхъ.

камъ на семинарію. Даже сама католическая коллегія въ одно время согласилась съ мнѣніемъ ревизовавшаго ее епископа, что она только искореняетъ духъ церковности среди духовенства, и готова была издать распоряженіе о прекращеніи ея существованія. Только благодаря заступничеству Чарторійскаго, попечителя Виленскаго учебнаго округа, по мысли и плану котораго она и была учреждена, эта семинарія не была закрыта. Заслуги этой семинаріи въ исторіи западно-русской католической, въ особенности же униатской, церкви были несомнѣнны. Съ 1816 года, къ каковому времени она успѣла одержать побѣду надъ всѣми кознями противъ нея, направленными съ разныхъ сторонъ, и когда она снова начала свою дѣятельную жизнь послѣ 4-хъ лѣтняго перерыва по случаю нашествія французовъ на Россію, съ 1816 года начался блестящій и цвѣтущій періодъ въ жизни этой семинаріи, продолжавшійся до самаго закрытія ея въ 1832 году. Въ это-то время она и выпустила изъ своихъ стѣнъ многихъ знаменитыхъ и полезныхъ русской церкви и обществу дѣятелей. Если не всѣ, то большая часть епископовъ, послужившихъ дѣлу воссоединенія западно-русскихъ униатовъ съ православною церковію въ 1839 году были питомцами этой семинаріи ¹⁾.

Другимъ высшимъ учебнымъ заведеніемъ, гдѣ бы могло получать образованіе католическое духовенство, была Полоцкая іезуитская Академія. Настоящее свое названіе (Академія) и характеръ высшаго учебнаго заведенія она получила только при Александрѣ же I-мъ въ 1812 году, до этого же времени она съ самаго своего основанія еще при польскомъ правительствѣ существовала подъ наименованіемъ коллегіи. „Желая торжественно ознаменовать, сказано было въ Высочайшей грамотѣ этой Академіи, особое благоволеніе наше къ Полоцкой іезуитской коллегіи, толикую пользу принесшей воспитаніемъ юношества, Мы предназначили возвести заведеніе сіе на степень

¹⁾ Подробнѣя свѣдѣнія объ устройствѣ Главной Семинаріи, организаціи и составѣ ея управленія, о преподавателяхъ, внутреннемъ бытѣ ея воспитанниковъ и значеніи ея въ исторіи духовнаго просвѣщенія западнаго края см. въ статьѣ г. П. Жуковича: „Объ основаніи и устройствѣ главной духовной семинаріи при Виленскомъ университетѣ“. Христ. Чтеніе, 1887 г. Мартъ—Апрѣль.

Академія“¹⁾. Въ другомъ указѣ мотивомъ для возведенія іезуитской коллегіи въ высшее духовно-учебное заведеніе указывается высказанное желаніе бѣлорусскаго дворянства“²⁾. По своимъ правамъ Полоцкая Академія равнялась университетамъ; въ ея вѣдѣніи находились всѣ іезуитскія училища имперіи; по учебной части она находилась въ вѣдѣніи министерства народнаго просвѣщенія, по административной же генерала іезуитскаго ордена, который управлялъ ею чрезъ ректора. Въ ней было три факультета: первый—языковъ, второй—свободныхъ художествъ (поэзія, риторика и пр.) и наукъ философскихъ, третій—наукъ богословскихъ. Подобно университетамъ, она имѣла свою собственную типографію. Относительно матеріальнаго содержанія въ указѣ объ ея учрежденіи было сказано: „орденъ іезуитскій, имѣя достаточныя фондуши для содержанія своихъ училищъ, никакихъ сверхъ того пособій отъ правительства на Полоцкую академію получать не будетъ“³⁾. Съ изгнаніемъ іезуитовъ вовсе изъ предѣловъ Россіи въ 1820 году прекратила свое существованіе и ихъ академія.

Общимъ же и, такъ сказать, обычнымъ мѣстомъ, гдѣ получало образованіе католическое духовенство, были епархіальныя семинаріи, объ устройствѣ которыхъ много заботился просвѣщенный митрополитъ Сестренцевичъ. Онъ еще въ 1797 году представилъ на утвержденіе правительства проектъ устройства этихъ учебныхъ заведеній, которымъ всѣ они приводились къ единообразію въ управленіи и обученіи, но правительство, долго протянувъ дѣло, въ 1803 году кончило тѣмъ, что предоставило право учреждать семинаріи епархіальнымъ архіереямъ подъ высшимъ надзоромъ коллегіи. Епископы, пользуясь своимъ правомъ, безъ нужды увеличивали количество семинарій, что вреднымъ образомъ отзывалось на ихъ внутреннемъ благоустройствѣ. Въ шести католическихъ епархіяхъ во времена Александра I было 14 семинарій. Самое большее количество воспитанниковъ—62 человекъ падало на Ворненскую семинарію (въ Самогитской епархіи); изъ двухъ семинарій, находив-

¹⁾ П. С. З. XXXII, 25019.

²⁾ П. С. З. XXXII, 24952.

³⁾ П. С. З. XXXII, 24952, п. 6.

шихся въ самомъ городѣ Вильнѣ, въ одной было 50, въ другой—22 воспитанника; нѣкоторыя же семинаріи имѣли шесть, пять, три, даже одного воспитанника ¹⁾. Въ матеріальномъ отношеніи большая часть семинарій была недостаточно обеспечена, и происходило это не отъ того, чтобы они имѣли въ своемъ распоряженіи мало имѣній, на доходы съ которыхъ могли содержать себя, а отъ того, что имѣнія эти эксплуатировались самимъ духовенствомъ, многочисленными членами капитуловъ, денежнаго же пособія отъ правительства въ пользу этихъ семинарій не было назначено. Въ порядкѣ завѣдыванія семинаріями, равно какъ и курсъ семинарскихъ наукъ, однообразія не было. Большая часть ихъ находилась въ вѣдѣніи епископовъ, но нѣкоторыя въ вѣдѣніи монаховъ викентіевскаго общества, а двѣ виленскія семинаріи—въ вѣдѣніи особаго комитета. Относительно курса наукъ хотя и существовало постановленіе, чтобы епархіальныя семинаріи въ этомъ отношеніи сообразовались съ главной семинаріей ²⁾, но оно въ дѣйствительности не исполнялось. Преподаватели, назначаемые по усмотрѣнію епархіальнаго начальства, часто недостойно носили свое званіе. Даже верховное правительство вынуждено было обратить вниманіе на это, вслѣдствіе чего въ 1822 году главное управленіе и постановило, чтобы въ учителя семинарій назначались только лица, получившія степень доктора или магистра богословія ³⁾. Вслѣдствіе всѣхъ указанныхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ епархіальныя семинаріи выпускали своихъ питомцевъ съ очень невысокимъ уровнемъ образованія. Если бы нѣсколько семинарій были соединены въ одну, то тогда получилась бы двойная выгода—и въ содержаніи, и въ обученіи, но это было негодно католическимъ епископамъ, которыхъ въ свою очередь правительство, желавшее сохранять въ цѣлости каноническія постановленія римской церкви, стѣснять не хотѣло.

Что касается низшихъ школъ, находившихся въ вѣдѣніи католическаго духовенства, то ихъ было весьма много. Прежде всего, монастыри считали своею обязанностію давать духов-

¹⁾ Толстой, II, 252—253.

²⁾ П. С. З. XXVII, 21089

³⁾ Толстой, II, 256.

ное образованіе какъ всѣмъ вновь поступающимъ новиціямъ, такъ и прочимъ, желающимъ получить образованіе, и для этого имѣли какую-нибудь школу, на которую выдѣлялась известная часть отъ монастырскихъ доходовъ. Особенно много такихъ школъ было у іезуитовъ. Они кромѣ начальныхъ школъ имѣли много коллегій, пансіоновъ, училищъ, основанныхъ частными лицами, но находящихся въ ихъ завѣдываніи. Съ изгнаніемъ іезуитовъ изъ Россіи и закрытіемъ Полоцкой Академіи рѣшено было уничтожить и всѣ іезуитскія училища, только послѣ сношеній министра духовныхъ дѣлъ съ митрополитомъ оставлены были училища въ Полоцкѣ, Оршѣ, Мстиславлѣ и Витебскѣ съ порученіемъ ихъ піарамъ, доминиканамъ, бернардинамъ и базилианамъ и съ выдачею на каждое по 52 тыс. руб. изъ доходовъ съ іезуитскихъ имѣній ¹⁾. Второе послѣ іезуитовъ мѣсто по степени своего просвѣтительнаго вліянія занимали піары и миссіонеры, изъ женскихъ монашескихъ орденовъ — маріавитки, бенедиктинки и бернардинки. Нѣкоторые монастыри, не занимаясь сами образованіемъ юношества, приносили обильныя матеріальныя жертвы на это дѣло. Такъ въ 1803 году тринитары просили у правительства разрѣшенія употребить находящуюся у нихъ сумму, предназначенную для искупленія изъ неволи, въ количествѣ 96 тыс. золотыхъ, на заведеніе вновь и содержаніе приходскихъ училищъ въ Волынской, Подольской и Кіевской губерніяхъ, съ выдѣленіемъ 20 тыс. на Луцкую епархіальную семинарію; правительство дало свое согласіе на просьбу тринитаровъ ²⁾. Монахи кармелиты съ разрѣшенія правительства дали обѣщаніе ежегодно отпускать изъ доходовъ своего монастыря 10 тыс. польскихъ золотыхъ на содержаніе въ училищахъ десяти бѣдныхъ дворянскихъ дѣтей ³⁾. Всѣ остальные монашескіе ордена, не содѣйствуя развитію образованія денежными пособіями, и сами мало занимались школьнымъ дѣломъ. Но о послѣднемъ, какъ справедливо замѣчаетъ гр. Д. А. Толстой, и сожалѣть особенно нечего ⁴⁾, потому что

¹⁾ П. С. З. XXXVIII, 28863.

²⁾ П. С. З. XXVII, 21089.

³⁾ П. С. З. XXVIII, 21208.

⁴⁾ „Рим. кат.“ II, 292.

невѣжественные монахи своимъ учительствомъ на только не могли содѣйствовать развитію истиннаго просвѣщенія, но укореняли многія суевѣрія и заблужденія. Было много учреждено училищъ при приходскихъ церквахъ. Въ луцкой епархіи духовенство на общемъ своемъ собраніи въ 1803 году постановило, чтобы при каждой приходской церкви существовало училище ¹⁾. Въ 1819 году, по представленію министра духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія, была учреждена при Виленскомъ университетѣ и особая семинарія для приготовления приходскихъ учителей. Она рассчитана была на 20 человекъ, съ четырехлѣтнимъ курсомъ, по окончаніи котораго воспитанники обязаны были прослужить по назначенію университета извѣстное количество лѣтъ; эти учителя, по мысли учредителей семинаріи, должны быть вмѣстѣ органистами при церквахъ и управителями церковнаго пѣнія ²⁾.

Для уясненія нѣкоторыхъ реформъ Александровскаго царствованія нужно сказать нѣсколько словъ объ отношеніи императора къ власти, папы.

Императоръ Александръ во взглядѣ на отношеніе папы къ католическимъ русскимъ подданнымъ въ сущности не отличался отъ своихъ предшественниковъ. Подобно имъ, онъ признавалъ за папою только духовную власть надъ русскою католическою церковію и требовалъ, чтобы всѣ присылаемыя имъ буллы были передаваемы по назначенію чрезъ посредство правительства. Первую мысль онъ очень ясно высказалъ въ рескриптѣ графу Бутурлину, назначенному полномочнымъ министромъ въ Римъ (по обстоятельствамъ не отправившемуся). „Если тѣ государства, писалъ Александръ въ этомъ рескриптѣ, гдѣ католическая религія есть господствующая, почли необходимымъ и позволительнымъ поставить предѣлы папской власти у нихъ, тѣмъ болѣе прилично ограничить ее въ Россіи, гдѣ католицизмъ только терпимъ.... Власть папы должна быть чисто духовною и не касаться свѣтской власти подъ какимъ бы то ни было предлогомъ“ ³⁾. Что же касается второй мысли,—о передачѣ

¹⁾ П. С. З. XXIX, 22605, § 2.

²⁾ П. С. З. XXXVI, 27875.

³⁾ Толстой, II, 404—406.

папскихъ буллъ чрезъ посредство русскаго правительства, то она была неоднократно подтверждаема въ спеціальныхъ Высочайшихъ указахъ ¹⁾).

Но признавая пужнымъ, въ видахъ государственныхъ, оставить за папой только исключительно духовную власть надъ русскою католическою церковію, императоръ Александръ надѣлъ произвольно расширялъ предѣлы этой власти и придавалъ папѣ авторитетъ гораздо большій, чѣмъ всѣ его предшественники. Слѣдуя въ своихъ отношеніяхъ къ иновѣрнымъ подданнымъ началамъ самой широкой вѣротерпимости, руководствуемый молодыми, хотя умными и энергичными, но мало опытными и увлекающимися правителями, императоръ, самъ молодой и увлекающійся, въ самомъ же началѣ своего царствованія прямо и сознательно отказался отъ нѣкоторыхъ своихъ правъ въ пользу папы. Задумавъ привести дѣла по управленію католической церкви къ большому благоустройству, онъ въ основу предпринимаемыхъ реформъ положилъ новый, неизвѣстный дотошъ принципъ—согласованіе постановленій правительства съ каноническими правилами римской церкви. Первое его „Положеніе для духовнаго и церковнаго правительства римско-католическаго закона“ носило уже отпечатокъ этого принципа. По разсмотрѣніи его Сенатъ выразился о немъ, что оно „сближается къ образу государственнаго правленія и къ каноническимъ правамъ“ ²⁾, и поставилъ это свойство не въ число недостатковъ, а достоинствъ новаго положенія. И дѣйствительно, вся система управленія католическою церковію при императорѣ Александрѣ носила двойственный характеръ. Съ одной стороны, въ ней находились пункты, составленные прямо въ интересахъ русскаго государства и государственной власти, съ другой—такіе, которые стояли въ прямомъ противорѣчій съ ними и имѣли въ виду очевидно католическіе церковные законы. Вотъ нѣкоторые примѣры. Коллегіальная форма управленія католическою церковію въ Россіи была учреждена въ видахъ чисто государственныхъ и стояла въ противорѣчій съ правилами римской церкви, по которымъ власть въ церкви

¹⁾ П. С. З. XXVІІ, 20989, 21078.

²⁾ П. С. З. XXVІ, 20053.

можетъ принадлежать только епископамъ, но назначеніе въ коллегію большинства членовъ не правительствомъ, а посредствомъ выбора самимъ же духовенствомъ было очень выгодно для папъ, потому что духовенство являлось всегда защитникомъ своихъ собственныхъ интересовъ, а вмѣстѣ и папскихъ, противъ притязаній на нихъ со стороны власти государственной. Митрополитъ Сестрэнцевичъ, дѣйствовавшій всегда въ интересахъ государства, какъ извѣстно, протестовалъ противъ выборнаго начала въ католической коллегіи, но безуспѣшно. Главное же управленіе, во главѣ котораго было поставлено свѣтское лицо, было учрежденіемъ опять чисто государственнымъ и совершенно противоканоническимъ, съ которымъ вслѣдствіе этого совсѣмъ никогда не могъ примириться Римъ. Другой примѣръ. Монашескіе ордена правительство не подчинило епархіальнымъ архіереямъ—это согласно съ канонами римской церкви, но въ то же самое время монахамъ не дозволено было сношаться со своими заграничными генералами,—это сдѣлано въ видахъ чисто государственныхъ. Или: всѣ епархіальныя семинаріи (кромѣ двухъ виленскихъ) были поставлены въ исключительную зависимость отъ своихъ епархіальныхъ архіереевъ, хотя для лучшаго благоустройства они нуждались въ специальныхъ органахъ. Главная же семинарія при Виленскомъ университетѣ управлялась особымъ совѣтомъ, совершенно независимо отъ Виленскаго епископа,—первое согласно съ практикой Рима, что же касается втораго, то какъ самое учрежденіе Главной семинаріи, такъ и управленіе ею было прямо противоканоническимъ. Не приводимъ другихъ примѣровъ, потому что, думаемъ, и изъ приведенныхъ достаточно ясно вытекаетъ та мысль, которую и слѣдовало доказать ими, именно, что результатомъ стремленій правительства сообразовать свои интересы съ требованіями римскаго двора явилась не дѣйствительно примирительная система, а простое лавированіе между двумя указанными крайностями. Да иначе и быть не могло. Правительство въ данномъ случаѣ задавалось цѣлями очевидно недостижимыми. Чтобы русская католическая церковь получила истинно каноническое устройство, для этого правительство должно было совершенно отказаться отъ своей законода-

тельной роли по отношенію къ ней, должно было предоставить ее себѣ самой, или, что то же, отдать въ безконтрольное распоряженіе римскаго первосвященника. Но такое самопожертвованіе со стороны русскаго правительства было уже невозможнымъ. Это было уже для него раздѣленіемъ на ся и опаснымъ подкопомъ подъ самаго себя. Самый прямой и послѣдовательный исходъ изъ этого положенія—совершенное отстраненіе чуждой для Россіи папской власти. Такъ поступала по отношенію къ папству Мудрая устроительница католической церкви въ русскомъ государствѣ, такъ же по примѣру ея дѣйствовалъ и Павелъ I, пока не увлеченъ былъ іезуитами. Но императоръ Александръ, вопреки своему слову царствовать по духу и по сердцу своей бабки, въ данномъ случаѣ, будучи увлеченъ началами широкой вѣротерпимости, не послѣдовалъ ей.

Желаніемъ Александровскаго правительства согласовать свои дѣйствія съ интересами папскаго двора объясняются и всѣ частныя случаи изъ области ихъ взаимныхъ отношеній, на первый взглядъ странные и непонятные. Такъ, здѣсь находятъ свое объясненіе то обстоятельство, что правительство обращалось за согласіемъ папы въ рѣшеніи такихъ вопросовъ, какіе могли бы быть рѣшены исключительно имъ самимъ. Выше было сказано, что пользуясь пребываніемъ въ Петербургѣ папскаго нунція (въ 1803 году) правительство возбудило вопросъ объ усиленіи правъ митрополита и епископовъ. Такъ какъ всѣ испрашиваемыя полномочія относились къ области административнаго управленія католическимъ духовенствомъ, то само правительство и могло бы предоставить ихъ митрополиту и епископамъ, не нуждаясь въ согласіи нунція и папы. Но лица, стоящія во главѣ управленія католическою церковію, не хотѣли рѣшиться на это. Когда въ первый разъ чрезъ нунція Ареццо папа отказалъ въ ихъ просьбѣ, то они продолжали беспокоить папу уже чрезъ пословъ въ Римѣ и только чрезъ много лѣтъ добились выполненія очень небольшой доли своихъ желаній¹⁾.

¹⁾ Интересно, какъ оправдывали Александровскіе правители свои отношенія къ папѣ. Вотъ слова одного изъ нихъ: „Государь императоръ изволилъ согласиться съдѣлать нѣкоторыя справедливыя измѣненія въ нашихъ требованіяхъ (относительно новыхъ правъ епископовъ), потому что онъ не имѣлъ никогда намѣре-

Признаніемъ за папой значительной доли вліянія на дѣла русской католической церкви объясняются, далѣе, и всѣ тѣ явленія, когда папа рѣшался не только присылать въ Россію буллы незаконнымъ путемъ—безъ вѣдома правительства, но и въ буллахъ, присылаемыхъ чрезъ правительство, помѣщаль такія мысли и дѣлалъ такія распоряженія, которыя были не совмѣстимы съ достоинствомъ государственной власти и противорѣчили основнымъ государственнымъ законамъ. Буллы, присылаемыя контрабанднымъ путемъ, были нерѣдки въ царствованіе Александра I. Онѣ адресовались на имя разныхъ католическихъ епископовъ, монаховъ и даже частныхъ лицъ. Появленіе ихъ было между прочимъ поводомъ къ изданію указовъ, запрещающихъ непосредственныя сношенія съ папой. Что же касается тѣхъ буллъ, которыя хотя и присылались чрезъ посредство правительства, но наполнялись незаконными распоряженіями, то онѣ хотя при прохожденіи чрезъ правительственную редакцію были уже очищаемы отъ всѣхъ неугодныхъ правительству добавленій, но важно то, что папа осмѣливался присылать такія буллы и правительство принимало ихъ. Такъ, въ 1814 году въ буллахъ на поставленіе Полоцкаго епископа и его суффрагановъ папа дерзнулъ измѣнить формулу присяги, утвержденную императрицей Екатериной. Онъ самовольно включилъ въ нее клятвенное обѣщаніе преслѣдовать всѣхъ, не принадлежащихъ къ латинской церкви, не распоряжаться духовными имѣніями безъ воли папы; слова, вставленныя Екатериной, что всѣ обязательства, даваемыя новопоставляемымъ епископомъ папѣ, не противорѣчатъ обязанностямъ вѣрноподданнаго, были вычеркнуты, а вмѣсто нихъ поставлены слѣдующія: „если бы какой епископъ рѣшился посвятить во епископа безъ принятія присяги по формѣ, теперѣ доставленной, и они на то согласились бы, то какъ посвятившій епископъ, такъ и но-

нія нарушать то, что составляетъ дѣло совѣсти, этого священнаго источника правды и порядка какъ въ общественномъ быту, такъ и въ политическихъ отношеніяхъ (Толстой, II, 172). Такъ обр., устройство администраціи кат. ц. въ Россіи безъ вмѣшательства папы русскіе правители считали противнымъ совѣсти. Конечно, слѣдовать въ своихъ поступкахъ голосу совѣсти очень похвально, но въ данномъ случаѣ благородные русскіе правители впадали уже въ крайность.

вопосвященные подвергнутся отлученію отъ церкви“¹⁾). Русское правительство, какъ и слѣдовало ожидать, не дало хода такой буллѣ и отослало ее обратно, а вмѣсто нея папа прислалъ другую, въ которой уже не было вышеуказанныхъ мѣстъ. Въ 1824 году папа Левъ XII прислалъ буллу, въ которой, извѣщая русскихъ католиковъ о своемъ избраніи на папскій престолъ, поучалъ ихъ, что вѣротерпимость есть слѣдствіе ложной философіи. Эта булла также не была допущена въ Россіи²⁾). Въ другихъ буллахъ на поставленіе епископовъ папы наказывали имъ разсылать миссіонеровъ для привлеченія невѣрныхъ и искорененія ересей, дозволяли епископамъ владѣть нѣсколькими бенефіціями и пр. Всѣ такія мѣста вычеркивались изъ буллъ, если они находились въ самомъ текстѣ ихъ, или же оставлялись въ архивахъ, когда помѣщались въ отдѣльныхъ посланіяхъ, присоединяемыхъ къ булламъ.

Наконецъ, во взаимныхъ отношеніяхъ русскаго правительства къ римскому двору при Александрѣ I явилась еще совершенно новая особенность, это учрежденіе посольствъ русскаго въ Римѣ и папскаго въ Петербургѣ. „Его Императорское величество, сказано было въ указѣ 1803 года, послѣдую неослабной бдительности, съ каковою печется о благоденствіи всѣхъ своихъ подданныхъ безъ различія вѣры, соизволилъ назначить министра къ римскому двору, для ходатайства во всѣхъ случаяхъ, касающихся до духовныхъ потребъ римскихъ католиковъ имперіи его“³⁾). Графъ Кассини, жившій въ Римѣ въ качествѣ генеральнаго консула, былъ назначенъ повѣреннымъ при римскомъ дворѣ, а въ то же время аббатъ Бенвенutti, находившійся въ Россіи, былъ признанъ повѣреннымъ въ дѣлахъ римскаго престола при русскомъ дворѣ⁴⁾). Въ 1804 году официальные сношенія между дворами совершенно прекратились⁵⁾, по вѣнѣ папы, выдавашаго Наполеону Вернега, француза, принявшаго русское подданство. Послѣ десятилѣтняго перерыва сношенія возобновились. Въ 1814 году баронъ Тюльль былъ на-

1) Толстой, II, 333.

2) Толстой, II, 334.

3) П. С. З. XXVII, 21078.

4) Толстой, II, 400—401.

5) П. С. З. XXVIII, 21421.

значенъ полномочнымъ министромъ при римскомъ дворѣ, а въ 1817 году его смѣнилъ Италинскій.

Цѣлю учрежденія посольствъ, по смыслу вышеприведеннаго указа, было желаніе правительства облегчить сношенія съ папой католиковъ, живущихъ въ Россіи. Правительство въ данномъ случаѣ брало на себя посредничество въ сношеніяхъ съ Римомъ и вмѣстѣ возлагало на свои плечи всѣ тѣ труды и хлопоты, которыя необходимо соединялись съ этимъ дѣломъ. Кромѣ этого, при учрежденіи посольствъ правительство могло имѣть и другую цѣль, именно положить конецъ непосредственнымъ сношеніямъ русскихъ католиковъ съ римскимъ дворомъ. Теперь всякій, нуждающійся въ папѣ, долженъ былъ заявлять о своей нуждѣ чрезъ католическую коллегію министерству иностранныхъ дѣлъ, оно же поручало удовлетвореніе ея посламъ, которые, имѣя своимъ спеціальнымъ дѣломъ взаимныя сношенія между дворами, выполняли порученія безъ всякаго замедленія. Поэтому можно думать, что посольства были учреждены въ видахъ чисто государственныхъ. Папскій посолъ не имѣлъ никакой власти надъ русскою католическою церковію. Поэтому то папы и недовольны были этимъ новымъ учрежденіемъ,—они желали имѣть не простаго посла при русскомъ государѣ, а нунція, т. е. представителя своей власти для русскихъ католиковъ. Желаніе папы въ одно время едва даже не осуществилось. Императоръ Александръ далъ было уже и свое согласіе на учрежденіе нунціатуры, уже выѣхалъ изъ Рима и папскій нунцій на новое мѣсто служенія—въ Петербургъ, но все таки не устроилось такъ, какъ хотѣлъ папа. Дѣло въ томъ, что Александръ, соглашаясь на принятіе нунція, хорошо не зналъ истиннаго назначенія папской нунціатуры въ иностранныхъ государствахъ, и выведенъ былъ изъ своего невѣдѣнія только тогда, когда нунцій Ареццо, архіепископъ севелкійскій, былъ въ Вѣнѣ на пути въ Петербургъ. Теперь Александръ отказался отъ своего согласія, и только потому, что нунцій былъ на пути, рѣшилъ принять его въ качествѣ простаго временнаго посла, прибывшаго поздравить императора съ вступленіемъ на престолъ.—Такъ папы и въ рассматриваемое, благоприятное для нихъ время, не успѣли достигнуть выпол-

ненія своего давнишняго желанія имѣть свою нунціатуру въ Россіи и должны были довольствоваться простымъ посольствомъ. Русское правительство своимъ посламъ, назначаемымъ въ Римъ, давало предписанія въ духѣ уваженія къ началамъ Ватикана. Въ депешѣ гр. Нессельроде было сказано напр. (въ 1822 г.): „никогда ваше превосходительство не будете стараться о достиженіи успѣха въ своихъ переговорахъ во вредъ внутреннимъ расположеніямъ достопочтеннаго первосвященника, главнаго властителя и распорядителя судебъ римско-католической церкви во всемъ мірѣ“¹⁾.

Итакъ, все, повидимому, говоритъ за то, что отношеніе императора Александра къ католической церкви было не только свисходительнымъ, но даже покровительственнымъ. Въ организаціи управленія ею онъ старался сохранить неприкосновенными каноническія начала римской церкви, а въ личныхъ сношеніяхъ съ папой выражалъ почти искреннее дружественное расположеніе къ нему. Но не отрицая совершенно этого, мы однако должны сказать, что въ общемъ политика императора Александра въ отношеніи къ католичеству имѣла свои совершенства, но во многомъ уступала политикѣ Екатерины Великой и была ничуть не ниже политики императора Павла. Александровское правительство все время стояло на высотѣ своего положенія и при своей уступчивости вполнѣ сохранило свое достоинство и авторитетъ предъ папой и католическою церковію. Очень много въ его пользу говоритъ уже то одно, что оно сохраняло и нѣсколько разъ подтверждало основное положеніе—о сношеніяхъ папы съ русскими католиками не иначе, какъ чрезъ посредство правительства. Католическая церковь въ предѣлахъ Россіи по прежнему изолировалась отъ всего католическаго міра, освобождена была отъ непосредственнаго вліянія папы и находилась въ исключительной зависимости отъ русскаго правительства. Поводовъ для вмѣшательства папы въ дѣла русскихъ католиковъ было указано очень мало, именно—посвященіе епископовъ, сложеніе монашескихъ обѣтовъ и браки въ близкихъ степеняхъ родства. Организація управленія като-

¹⁾ Толстой, II, 183.

лическою церковію въ общемъ была такою, какая вполне соотвѣтствовала интересамъ русскаго государства и православной церкви. Наконецъ, убѣдительнымъ доказательствомъ того, что русское правительство временъ Александра I покровительствовало католичеству очень умѣренно, въ предѣлахъ благоразумія, а самъ императоръ вовсе не ставилъ католичество выше православія, какъ думаютъ утверждать нѣкоторые ¹⁾, является то, что католическая пропаганда какимъ бы то ни было способомъ строго преслѣдовалась. Запрещалась совращать въ католичество не изъ православія только, но изъ всѣхъ вѣроисповѣданій христіанскихъ ²⁾ и нехристіанскихъ ³⁾. Изгнаніе іезуитовъ главнымъ образомъ за пропаганду было однимъ изъ проявленій строгаго отношенія правительства къ католичеству. Если можно въ чемъ обвинять Александровское правительство, такъ развѣ только въ томъ, что оно въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ представителей, напр., министра духовныхъ дѣлъ, кн. Голицына, холодно относилось къ своей обязанности сдерживать дѣятельность представителей католичества въ предѣлахъ законности и, такимъ образомъ, само же подавало поводъ къ злоупотребленіямъ со стороны ихъ.

Итакъ, Александровское правительство безъ всякой нужды допустило въ русской католической церкви дѣйствіе римскихъ канонѣвъ, но не въ этомъ его главная ошибка, — оно слишкомъ ослабило свой собственный надзоръ за католическимъ духовенствомъ.

К. Богословскій.

¹⁾ Въ 1860 году вышла брошюрка на французскомъ языкѣ подъ заглавіемъ: „О стремленіяхъ къ католицизму русскаго общества“. Неизвѣстный авторъ высказываетъ въ ней обидную для памяти Александра Благословеннаго клевету, будто онъ хотѣлъ перейти въ католичество и только смерть помѣшала ему осуществить свое желаніе. Генералъ Мишо, рассказывается въ ней, отъ имени Александра I явился къ папѣ Льву XII и просилъ его прислать въ Россію уполномоченнаго священника для присоединенія его къ римской церкви. Папа для этой цѣли назначилъ сначала аббата Мавра Капеллари, но когда тотъ отказался, избранъ былъ францисканецъ Оріоли. Но во время сборовъ этого священника въ путь въ Петербургъ получено было извѣстіе о смерти Государя. Письменные документы, по словамъ этой же статьи, генералъ Мишо передалъ пьемонтскому епископу Кюнео, а потомъ, по смерти Мишо, были отосланы имп. Николаю. (Русскій Архивъ 1870 г. стр. 1811—1818).

²⁾ П. С. З. XXXIII, 26043; XXVII, 20837 и др.

³⁾ П. С. З. XXVI, 19987.

О СПЕЦИАЛИЗАЦИИ ДУХОВНЫХЪ АКАДЕМІЙ.*)

Въ Январской книжкѣ „Христіанскаго Чтенія“ появилась статья, настаивающая на возвращеніи къ спеціализаціи академическаго образованія въ духѣ Толстовскаго Устава, когда меньшинство предметовъ читалось всѣмъ студентамъ академіи, а большая часть ихъ распредѣлена была по тремъ группамъ. Самое распредѣленіе въ помянутой статьѣ предполагается иное, нежели въ 69-мъ году; предметы философскіе должны въ ней получить характеръ спеціальности, а большинство историческихъ (даже библейская археологія)—сдѣлаться общеобязательными. Основаніемъ къ такому проекту предлагается понятіе о поступающихъ въ академіи студентахъ, какъ совершенно сложившейся умственной силѣ, направленной къ изученію извѣстныхъ, опредѣленныхъ отраслей академической науки и уже перерѣвшею для того, чтобы подчинять свою мысль усвоенію всей полноты разнообразныхъ богословскихъ курсовъ. Теперешній уставъ, взирающій на студентовъ, какъ на учащихся, а не какъ на изучающихъ, не какъ на молодыхъ ученыхъ, является по мысли автора причиной тому, что студенты, не подчиняясь его насилію надъ желательнымъ для каждаго направленіемъ учебной дѣятельности, становятся равнодушны къ академической наукѣ и, теряя уравновѣшенную настроенность, не могутъ уже

*) Предлагаемая статья затрогиваетъ весьма важный вопросъ въ нашей духовно-учебной жизни и можетъ вызывать разнообразныя сужденія. Мы помѣщаемъ ее именно въ виду важности вопроса и серьезности основной мысли писателя, хотя и не можемъ принять на себя отвѣтственности относительно нѣкоторыхъ частныхъ мнѣній предлагаемой статьи. *Ред.*

такъ усердно готовится въ учителя предъизбраннаго ими предмета семинарскаго преподаванія.

Статья эта насъ страшно поразила своею совершенною неприспособленностью къ современной академіи. Можно подумать, что она написана воскресшимъ мертвецомъ, погребеннымъ въ концѣ шестидесятыхъ годовъ, или человѣкомъ, прилетѣвшимъ къ намъ съ луны. Благодаря Бога, идеи автора этой статейки очень далеки отъ мыслей Святѣйшаго Синода, который на дняхъ разослалъ по академіямъ распоряженіе, чтобы еще двѣ спеціальности историческаго отдѣленія (обличенія раскола и инославія) сдѣлались общеобязательными предметами академическаго курса и такимъ образомъ все менѣе и менѣе оставляетъ мѣста для спеціализаціи предметовъ.

Въ статьѣ „Христіанскаго Чтенія“ болѣе всего поражаетъ или лучше сказать возбуждаетъ улыбку взглядъ на студентовъ, какъ на молодыхъ ученыхъ съ совершенно сложившимся спеціальнымъ ученымъ интересомъ. Мы хорошо знаемъ студентовъ академіи въ продолженіи 16-ти послѣднихъ лѣтъ и можемъ смѣло увѣрить автора статьи, что такого отзыва нельзя дать не только о тѣхъ юношахъ, которые поступаютъ въ академію, но и о тѣхъ, которые оканчиваютъ академическій курсъ. Развѣ трое, четверо кандидатовъ богословія въ каждомъ курсѣ выходятъ съ опредѣленнымъ ученымъ интересомъ, а большинство ихъ, прощаясь съ академіей, прощаются вообще со всякой наукой и при томъ вовсе не по той причинѣ, что попадаютъ въ безкнижныя захолустья, ибо и тѣ, которые остаются въ столичныхъ городахъ, очень рѣдко представляютъ собою исключенія изъ общаго ученаго индифферентизма, который объясняется тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что съ прекращеніемъ спроса на какую нибудь работу, прекращается и эта послѣдняя. Пора знать автору и то обстоятельство, что изъ 50—70 оканчивающихъ курсъ кандидатовъ богословія едва десятая часть поступаетъ въ учителя семинарій, да еще половина въ учителя духовныхъ училищъ мужскихъ и женскихъ, а четыре десятыхъ распределяются на мѣста іерейскія или совершенно свѣтскія.

Но можетъ быть сотрудникъ „Христіанскаго Чтенія“ не же-

лаеть вѣрить нашей характеристикѣ? Въ такомъ случаѣ пусть онъ войдетъ въ общество студентовъ третьяго курса весною и посмотритъ, какую кто тему взялъ для курсоваго сочиненія. Здѣсь представляется полная свобода личному почину каждаго. И что-же? Двѣ трети студентовъ бѣгаютъ отъ профессора психологіи къ профессору догматическаго богословія, отъ этого, къ преподавателю еврейскаго языка или исторіи русской церкви и уговариваются съ каждымъ относительно курсовой темы, пока, наконецъ, какая нибудь случайность не опредѣлитъ для студента выбора между работой о Ефремѣ Сиринѣ, или о протопѣ Аввакумѣ, или объ ассоціаціи представлений въ связи съ вопросомъ о свободѣ воли, или объ исторіи еврейскаго алфавита.

Когда мы учились въ академіи, то дѣйствовалъ еще Уставъ 69-го года и господствовало, такъ называемое, *историческое направленіе*. Сущность этого направленія заключалась въ томъ, что представители его издѣвались надъ богословіемъ и философій и слегка перемигивались съ Тюбингенской школой. При наименѣе религіозномъ настроеніи юношества въ то время, исторія занимала ихъ по слѣдующимъ причинамъ: во первыхъ, изучая какіе-нибудь акты по исторіи Западнаго Края или Церковныхъ Имуществъ, можно было быть наименѣе богословомъ и почти сливаться съ работавшими на двухъ факультетахъ университета; а во вторыхъ, можно было представить изъ себя маленькаго Штрауса, если не въ исторіи жизни Спасителя, то въ исторіи Нерукотвореннаго Образа, или Іоанна Архіепископа Новгородскаго, или, наконецъ, представить какаго-нибудь русскаго расколоучителя Іоанномъ Гусомъ, либо Лютеромъ. Но главная приманка подобныхъ работъ заключалась въ дешевомъ достиженіи магистерства или сотрудничества въ историческомъ или хотя бы провинціальномъ изданіи. Такимъ образомъ нѣкоторые дальновидные юноши, особенно изъ Западнаго Края, едва ли не съ перваго курса обзаводились огромными польскими старыми книгами или актами и съ чрезвычайно важнымъ видомъ копались четыре года надъ исторіей какаго-нибудь никому ненужнаго польскаго сейма. Это

были представители того, довольно популярнаго въ то время типа, который на вопросъ:

Ты хочешь-ли быть генераломъ,
Иль скромнымъ русскимъ либераломъ?

отвѣчаютъ: „и то, и другое, и то, и другое!“ И потомъ сравнительно скоро исполняютъ свое благочестивое желаніе. Эти очевидно юноши и представляютъ собою предметъ нѣжныхъ заботъ разбираемой статьи.

Мы, собственно, ничего не имѣли бы противъ такого совмѣщенія генеральства и либерализма, но подъ тѣмъ условіемъ, чтобы эти будущія Превосходительства не совмѣщали богословской степени съ тѣмъ вопіющимъ невѣжествомъ во всякомъ богословіи, въ которомъ въ значительной степени были повинны почти все академисты Толстовской эпохи, а эти скороспѣлые спеціалисты въ особенности. Отъ подобнаго невѣжества академисты только отчасти избавлены Уставомъ 84-го года, сдѣлавшимъ общеобязательными такія необходимыя для богослова науки, какъ патристика, догматика, нравственное богословіе и пр.; предметы эти сотрудникъ „Христ. Чтенія“ опять желаетъ сдѣлать спеціальными и возвратитъ академіи къ прежнему невѣжеству въ богословіи. Позволяемъ себѣ высказать эту мысль со всей малороссійской простотой, потому что нами руководитъ въ данномъ случаѣ одна только благожелательность.

Мы сказали, что отъ помянутаго невѣжества академіи освобождены лишь отчасти. И это совершенно вѣрно, къ сожалѣнію. Невѣжество это сказывается въ области первоисточниковъ христіанской вѣры и богословской науки, а незнаніе первоисточниковъ всегда является причиной ученаго безсилія, неспособности ни къ какому ученому творчеству, которое наблюдается въ добрыхъ трехъ четвертяхъ всего печатнаго богословскаго добра.

Какіе же первоисточники мы разумѣемъ? Во-первыхъ, Священное Писаніе, а во-вторыхъ—Святоотеческія творенія. Дальше можно вести рѣчь о церковныхъ канонахъ, о твореніяхъ богослужебныхъ, о древнихъ церковныхъ историкахъ, объ учительской древне-русской письменности и т. д. Правда соответствующую

щѣ этимъ познаніямъ предметы преподаются въ академіяхъ, но во-первыхъ въ слишкомъ малыхъ дозахъ, при коихъ и наименовать-то не успѣешь священныхъ или особенно святоотеческихъ книгъ, а во-вторыхъ не содержаніе послѣднихъ, а либо апологія, либо ихъ внѣшняя библиографическая и палеографическая исторія бываетъ предметомъ преимущественнаго вниманія преподавателя.

А между тѣмъ молодые люди, слушающіе, напр., подробнѣйшую исторію полемики между разными Карлывановичами о томъ, два-ли было пророка Исаяи, или одинъ, самаго-то содержанія пророческой книги вовсе не знаютъ, кромѣ двухъ ея изреченій: „се дѣва во чревѣ приметъ“, да: „яко овча на за-коленіе ведеса“, и пр., при чемъ послѣднее изреченіе многіе студенты спутаютъ со словами пророка Іереміи. О невѣжествѣ нашемъ въ твореніяхъ святоотеческихъ и говорить не стоитъ; изъ Мужей Апостольскихъ и Апологетовъ еще кое—что знаютъ, а какъ дойдетъ дѣло до догматистовъ, экзегетовъ и аскетовъ, то хопъ шаромъ покати. Отсюда бѣдность религіозныхъ представленій, отсюда малоспособность къ проповѣдничеству и молченіе на возраженія толстовцевъ и сектантовъ. Откровенное признаніе въ богословскомъ невѣжествѣ Толстовской эпохи можно читать въ рефератѣ предсѣдателя общества Р. Правств. Просвѣщенія, свящ. Орнатскаго въ Церковномъ Вѣстникѣ за 91-й или 92-й годъ. А о значеніи святоотеческой *на-читанности* см. послѣднія книжки „Миссіонерскаго Обзорнія“, гдѣ Тамбовскій миссіонеръ Д. Боголюбовъ рассказываетъ, какъ онъ на голову разбилъ баптистовъ, *прочитавъ* имъ ученіе о благодати преп. Іоанна Кассіана.

Куда же клонится наша рѣчь? Конечно въ совершенно противоположную сторону, чѣмъ статья „Христіанскаго Чтенія“. Не о спеціализаціи академическихъ курсовъ должна быть наша забота, но о повышеніи общаго богословскаго образованія, о замѣнѣ множества наукъ, усвоенныхъ отъ нѣмцевъ, болѣе солиднымъ изученіемъ Св. Писанія и Св. Преданія. Такъ, замѣнъ Библейской Археологіи и Библейской Исторіи можно было бы устроить нѣсколько кафедръ по истолкованію Библии, такъ чтобы преподаваніе ея продолжалось—на всѣхъ четырехъ курсахъ

по 4 лекціи въ недѣлю и такимъ образомъ усвоивался бы подробно весь Канонъ свящ. книгъ. Также точно и святоотеческія творенія должно изучать при такомъ же количествѣ лекцій и учебныхъ годовъ при помощи нѣсколькихъ профессоровъ, отдѣливъ большую часть лекцій отъ Церковной Исторіи и церковно-практическихъ наукъ, которыя все равно никакого практическаго значенія въ академіяхъ не имѣютъ. Можно бы и преподавателямъ богословскихъ системъ часть лекцій своихъ уступить въ пользу патрологовъ, ибо эта область науки, т. е. систематизація такъ застыла въ несродныхъ нашему православію схоластическихъ формахъ, что и самый талантливый умъ профессора ничего почти не прибавитъ къ семинарскому учебнику.

Но можетъ быть насъ обвинять въ желаніи сдѣлать изъ академистовъ начетчиковъ? Напротивъ, мы надѣемся, что при такомъ изученіи первоисточниковъ богословской науки наши академисты изъ начетчиковъ въ области нѣмецкихъ бездарныхъ компиляцій достигнутъ самодѣтельности въ богословствованіи православномъ, а не полулютеранскомъ,—если только академія *сохранитъ* интересъ къ философскимъ наукамъ, *подыметъ* интересъ къ изученію литературы, особенно отечественной, по которой лучше всего можно ознакомиться съ нравственными нуждами общества, — если, далѣе, *усвоитъ* принципъ самодѣтельнаго практическаго участія студентовъ въ церковномъ учительствѣ и церковной жизни, какъ весьма разумно предлагалъ нѣкій г. Посторонній въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ за прошлый годъ,—и, наконецъ, если *освободится* отъ совершенно ненужнаго балласта лекцій по классическимъ языкамъ и иностраннымъ, гражданскимъ исторіямъ, существующимъ только для проформы, при полномъ безучастіи къ нимъ *предполагаемыхъ* слушателей.

Тогда не понадобится никакихъ Отдѣленій и Группъ, кромѣ развѣ Миссіонерской при Казанской Академіи, о которой, впрочемъ, не берусь судить, потому что ничего не знаю о ней.

Старобольскій.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17
1897.

Піснѣи вооубен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1897 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе Канта.

Изъ ученій о добрѣ и злѣ, предложенныхъ мыслителями XIX вѣка, безъ сомнѣнія, заслуживаетъ особеннаго вниманія ученіе знаменитаго критика—философа *Эммануэла Канта* (1724—1804 г.). Свои воззрѣнія на этотъ предметъ Кантъ изложилъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ,—„Критика практическаго разума“ и „Религія въ границахъ простаго разума“¹⁾.

Что же такое, по Канту, добро и что такое зло? По мнѣнію Канта²⁾, добро и зло суть предметы, относящіеся единственно только къ практическому разуму, ибо подъ первымъ (т. е. добромъ) разумѣется всегда необходимый предметъ желанія, а подъ вторымъ (т. е. зломъ) необходимый предметъ отвращенія, но оба по принципу разума. Понятіе добра не можетъ быть выведено изъ предшествующаго практическаго закона; напротивъ оно должно еще служить основаніемъ для него. Поэтому оно должно быть только понятіемъ о чемъ-либо такомъ, существованіе чего общааетъ удовольствіе и такимъ образомъ опредѣляетъ побужденіе субъекта къ произведенію его, т. е., опредѣляетъ способность желанія. Но такъ какъ а priori невозможно усмотрѣть, какое представленіе будетъ сопровож-

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 7.

1) Мы пользуемся этими сочиненіями Канта по изданію *И. Г. Кирхмана*: 1) *Kritik der praktischen Vernunft*, 2-te Aufl. Berlin. 1870; 2) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin. 1869.

2) *Krit. d. prakt. Vernunft*. Стр. 69 в слѣд.

даться удовольствіемъ, а какое напротивъ—неудовольствіемъ, то только опытъ могъ бы рѣшить, что непосредственно добро или зло. Свойство субъекта, по отношенію къ которому только и можетъ быть установленъ этотъ опытъ, есть *чувство* удовольствія и неудовольствія, какъ способность воспріятія, относящаяся къ внутреннимъ ощущеніямъ, а такимъ образомъ понятіе о томъ, что непосредственно добро, должно было бы относиться только къ тому, съ чѣмъ непосредственно соединяется ощущеніе *удовольствія*, а понятіе о просто—зломъ—къ тому, что непосредственно возбуждаетъ огорченіе. Но такъ какъ это противорѣчитъ уже словоупотребленію, которое отличаетъ *пріятное* отъ *добраго*, *непріятное* отъ *злого*, и требуетъ, чтобы добро и зло всегда были предметомъ сужденія разума, слѣдовательно выражались въ понятіяхъ, которыя сообщаютъ общее, а не предметомъ простого ощущенія только, ограничивающагося лишь отдѣльными объектами и ихъ впечатлительностию, а съ другой стороны такъ какъ само по себѣ съ представленіемъ объекта а priori не могутъ быть непосредственно соединяемы удовольствіе или неудовольствіе, то философъ, который посчиталъ бы себя вынужденнымъ чувство удовольствія положить въ основу своего практическаго сужденія, назвалъ бы *добрымъ* то, что является *средствомъ* пріятнаго, а *зломъ*—то, что служитъ *причиною* непріятностей и огорченія; ибо сужденіе объ отношеніи средствъ къ цѣлямъ во всякомъ случаѣ есть дѣло разума. Но хотя одинъ только разумъ можетъ усматривать связь средствъ съ ихъ цѣлями (такъ что и волю можно было бы опредѣлять по достоинству цѣлей, потому что онѣ всегда являются опредѣлительными побужденіями для способности хотѣнія по принципамъ), все таки практическія правила, вытекающія изъ вышеуказаннаго понятія о добрѣ только какъ средствѣ, предметомъ воли никогда не полагали бы нѣчто само по себѣ, а только доброе *для чего либо*; добро такимъ образомъ было бы только полезнымъ, а то, для чего оно полезно, всегда должно было бы находиться внѣ воли въ ощущеніи. Но если это ощущеніе, какъ пріятное ощущеніе, должно быть отличаемо отъ понятія добра, то нигдѣ непосредственно не существовало бы ничего добраго, но доброе долж-

но быть отыскиваемо только въ средствахъ для чего-то друго-го, именно для нѣкоторой пріятности.

Съ этой точки зрѣнія Кантъ, очевидно, не могъ удовлетво-ряться тѣмъ опредѣленіемъ добра и зла, какое предлагала схо-ластика: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversumus, nisi sub ratione mali*. Эта школьная формула, говоритъ Кантъ,—часто употребляется правильно, но часто также при-чиняетъ и весьма чувствительный ущербъ философіи, потому что выраженія *boni* и *mali* двусмысленны, въ чемъ, конечно, виновата ограниченность языка, по причинѣ которой они за-ключаютъ въ себѣ двоякій смыслъ, а потому являются двусмы-сленными и практическіе законы, а философія хотя и усмат-риваетъ различіе въ понятіи, обозначаемомъ однимъ и тѣмъ же словомъ, не находитъ однако-же возможности точно опредѣлить это различіе. Кромѣ того, говоритъ Кантъ, двусмысленно и вы-раженіе: *sub ratione boni*. Ибо оно можетъ означать: мы пред-ставляемъ себѣ нѣчто добрымъ, когда и поелику мы *желаемъ* его; но оно можетъ означать и слѣдующее: мы *желаемъ* чего-либо потому, что представляемъ его себѣ *добрымъ*, такъ что или желаніе опредѣляетъ понятіе объекта какъ добраго, или понятіе добраго опредѣляетъ желаніе; такимъ образомъ выра-женіе *sub ratione boni* въ первомъ случаѣ означало бы: мы хотимъ чего либо *подъ идею добраго*; во второмъ: *вслѣдствіе этой идеи*, которая должна предшествовать хотѣнію какъ осно-ваніе его опредѣленія. Нѣмецкій языкъ, по увѣренію Канта, счастливѣе латинскаго, потому что онъ обладаетъ выраженіями, достаточными для того, чтобы обозначить различіе этихъ понятій. Для того, что по латынѣ называется однимъ только словомъ *bonum* у нѣмцевъ есть два весьма различныхъ поня-тія и два различныхъ выраженія. Для *bonum*—*das Gute* (добро) и *das Wohl* (благо), для *malum*—*das Böse* (зло) и *das Uebel* или *Weh* (бѣдствіе, бѣда, горе); такъ что пред-ставляются возможными два совершенно различныя сужде-вія, смотря по тому будемъ ли мы при извѣстномъ дѣйствіи разсматривать *додро* и *зло* этого дѣйствія или наше *благо* и *бѣдствіе* (вредъ). Отсюда уже слѣдуетъ,—говоритъ Кантъ,—что вышеприведенное психологическое положеніе по мень-

шей мѣрѣ еще весьма неточно, когда оно переводится такъ: мы ничего не желаемъ, кромѣ относящагося къ нашему благу или горю; напротивъ оно выражается несомнѣнно точно и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно ясно, когда его передаютъ такъ: мы ничего не хотимъ, по указанію разума, кромѣ того, что мы считаемъ добрымъ или злымъ.

Благо или *бѣдствіе*, по ученію Канта, всегда означаютъ только отношеніе къ нашему состоянію *пріятности* или *непріятности*, удовольствія или скорби, и если мы повтому желаемъ какого либо объекта или питаемъ къ нему отвращеніе, то это случается лишь настолько, насколько онъ (объектъ) относится къ нашей чувственности и чувству удовольствія или неудовольствія, которое онъ производитъ. Но *добро* или *зло* всегда означаетъ отношеніе къ *воли*, насколько она опредѣляется *закономъ разума*—дѣлать себѣ нѣчто своимъ объектомъ, потому что она никогда непосредственно не опредѣляется чрезъ объектъ и его представленіе, а есть способность—правило разума дѣлать побудительною причиною дѣйствія (чрезъ что объектъ можетъ стать дѣйствительнымъ). Такимъ образомъ добро или зло относятся собственно къ дѣйствіямъ, а не къ состоянію ощущенія лица, и если бы что либо просто (во всякомъ отношеніи и безъ дальнѣйшихъ условій) должно было быть добрымъ или злымъ и должно было бы считаться таковымъ, то это былъ бы только образъ поведенія, правила воли, а слѣдовательно и лицо можетъ быть добрымъ или злымъ человекомъ, но не вещь, которая такъ могла бы называться. Пусть, сколько угодно, говоритъ Кантъ,—смѣются надъ тѣмъ стоикомъ, который, въ жесточайшемъ припадкѣ ревматизма, воскликнулъ: „о боль, какъ бы ты меня сильно ни терзала, я никогда не соглашусь, что ты—нѣчто злое (*κακόν, malum*)!—но онъ былъ правъ. Бѣдствіе было то, что онъ чувствовалъ, и что заставило его закричать; но чтобы имъ было причинено ему зло, допустить этого—онъ не имѣлъ никакой причины; потому что эта болѣзнь нисколько не уменьшила достоинства его личности, а уменьшила только достоинство его состоянія. Лишь одна сознательная ложь унизила бы его духъ. Но эта болѣзнь послужила только поводомъ къ его возвышенію, когда

онъ созналъ, что онъ не вызвалъ ее несправедливымъ поступкомъ и не заслуживаетъ поэтому наказанія. Что мы должны называть добрымъ, то въ сужденіи каждаго разумнаго чело-вѣка должно быть предметомъ желанія, а зло въ глазахъ каждаго должно быть предметомъ отвращенія; слѣдовательно, кромѣ чувства въ этомъ сужденіи нуженъ еще и разумъ. Такимъ образомъ правдѣ противопоставляется ложь, правосудію насилие и т. д. Но мы можемъ называть бѣдствіемъ нѣчто такое, что всякій долженъ въ то же время считать добрымъ, иногда посредственно, иногда непосредственно добрымъ. Кто дозволилъ подвергнуть себя хирургической операціи, тотъ чувствуетъ ее безъ сомнѣнія какъ зло (бѣдствіе); но разумомъ онъ и каждый признаютъ ее добромъ. Вообще же говоритъ Кантъ, добромъ слѣдуетъ признавать только то, что оказывается таковымъ по указанію разума и что посредственно или непосредственно вытекаетъ изъ нравственнаго долга; съ другой стороны только разумъ опредѣляетъ и то, что должно быть признаваемо зломъ а таковымъ является все противное нравственному долгу и несообразное съ нимъ.

Изъ приведенныхъ разсужденій ясно, что Кантъ признаетъ зло лишь въ области нравственной дѣятельности чело-вѣка; что же касается зла физическаго, то онъ не считаетъ его зломъ въ собственномъ смыслѣ, и даже съ телеологической точки зрѣнія охотно старается обратить его въ добро. Хирургическая операція, по его мнѣнію, есть добро. Зломъ слѣдуетъ считать только дѣйствія и при томъ не тѣ, которыя причиняютъ вредъ нашему здоровью и благосостоянію, а лишь тѣ, которыя непосредственно относятся къ волѣ чело-вѣка и идутъ въ разрѣзъ съ требованіями нравственнаго закона, оказываются безчестными и безнравственными.

Съ этимъ разсужденіемъ нельзя согласиться вполнѣ. Если физическое зло не есть зло въ собственномъ смыслѣ и даже легко переходитъ въ добро, то оно, какъ и добро, уже есть то, что должно быть; а если оно есть то, что должно быть, то неразумно вести съ нимъ борьбу. Пусть больной скептикъ кричитъ,—такъ слѣдуетъ, такъ должно быть. Больному не слѣдуетъ дѣлать никакихъ операцій, не слѣдуетъ даже совсѣмъ и

лѣчить его, потому что болѣзнь не унижаетъ, а только возвышаетъ человѣка. Борьба съ болѣзнію лишь отыметъ у человѣка удобный случай проявить величіе своего духа!

Цѣль добрыхъ дѣйствій, по Канту, удовольствіе; злодѣй находитъ удовольствіе въ удачно совершенномъ имъ преступленіи. Но такъ ли *должно быть*? Ясно, что отрицая физическое зло, Кантъ неминуемо становится на точку зрѣнія оптимизма и раздѣляетъ всё его недостатки.

Но отвергая зло физическое, Кантъ въ широкихъ размѣрахъ признаетъ существованіе зла въ нравственной жизни и дѣятельности человѣка; это зло въ человѣческой природѣ онъ называетъ прямо *радикальнымъ*, кореннымъ и изначальнымъ. Что человѣкъ оказывается способнымъ къ добру, это, по мнѣнію Канта, ничего не говоритъ противъ признанія радикальнаго зла въ его природѣ. Рѣчь идетъ не объ отдѣльныхъ злыхъ дѣйствіяхъ, но о томъ, что моральное настроеніе человѣка должно быть признано злымъ, о томъ, что зло есть коренной принципъ нравственной дѣятельности человѣка, составляетъ основную причину всего поведенія и всѣхъ поступковъ его. „Человѣка называютъ злымъ,—говоритъ Кантъ ¹⁾, не потому, что онъ совершаетъ дѣйствія злыя (противныя закону), а потому, что отъ этихъ дѣйствій необходимо заключать къ злымъ максимамъ въ человѣкѣ“ (т. е. правиламъ поведенія, избраннымъ самимъ человѣкомъ). Конечно, на противузаконныя дѣйствія указываетъ и опытъ; но максимы въ опытѣ непосредственно не даются; поэтому на основаніи данныхъ лишь опыта съ увѣренностію нельзя дѣлать сужденія о томъ, что совершающій противузаконныя дѣйствія—человѣкъ *злой*. Для такого сужденія мы можемъ находить основаніе лишь въ максимахъ, постигаемыхъ чрезъ умозаключеніе. А потому достаточно нѣсколькихъ или даже только одного сознательно совершеннаго злого дѣйствія. чтобы а priori сдѣлать заключеніе къ злой максимѣ, лежащей въ основѣ этихъ дѣйствій, а отсюда и къ присущему субъекту основанію всѣхъ особенныхъ морально-злыхъ максимъ,—что въ свою очередь совершенно достаточно

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1872, стр. 20.

для того, чтобы назвать человѣка злымъ“. Эпиграфомъ для своего разсужденія о томъ, что человѣкъ золь отъ природы. Кантъ избралъ даже извѣстное изреченіе Горація: *Vitiis nemo sine nascitur* (никто не рождается безъ пороковъ). Выраженіе: „человѣкъ золь“ онъ понимаетъ такъ: хотя человѣкъ и сознаетъ требованія нравственнаго закона, но уклоненіе (случайное) отъ нихъ онъ принялъ въ свою максиму. Что человѣкъ золь *отъ природы*, это не значитъ того, что зло выводится изъ его родового понятія (человѣка вообще), иначе оно было бы необходимымъ, а слѣдовательно человѣкъ не могъ бы подлежать за него и отвѣтственности, но это значитъ, что всѣ люди—даже и наилучшіе изъ нихъ—имѣютъ естественную склонность къ злу. Въ этомъ смыслѣ Кантъ и называетъ зло въ человѣческой природѣ и радикальнымъ или прирожденнымъ, но все таки привлеченнымъ на насъ нами самими.

Въ доказательство своего положенія Кантъ приводитъ много поразительныхъ примѣровъ изъ людскихъ дѣлъ и поведенія: хладнокровныя, безъ всякаго повода и всякой нужды, убійства на Тофоа, въ Новой Зеландіи, Навигаторскихъ островахъ, въ обширныхъ пустыняхъ Сѣверной Америки; безпрерывныя скорби и жалобы всего человѣчества; вѣроломство при искренней, повидимому, дружбѣ; отсутствіе довѣрія во взаимной откровенности даже у лучшихъ друзей; ненависть къ тому, кому мы обязаны, къ чему нашъ благодѣтель всегда долженъ быть подготовленъ, общеприложимость замѣчанія, что „въ несчастіи нашихъ лучшихъ друзей есть вѣчто, что намъ не совсѣмъ не нравится“. Послѣ этого Кантъ уже находитъ просто излишнимъ говорить о явныхъ порокахъ и злодѣяніяхъ, враждебности цѣлыхъ народовъ, интригахъ дипломатіи, войнахъ, человѣконенавистничествѣ, порокахъ культуры и цивилизаціи и т. д. и т. д.

Склонность человѣка къ злу Кантъ разсматриваетъ подробно въ трехъ главныхъ ея видахъ: 1) склонность къ злу, какъ слабость человѣческаго сердца въ слѣдованіи разъ принятымъ максимамъ вообще или *порочность* человѣческой природы, 2) склонность къ смѣшенію не моральныхъ побужденій съ моральными (даже когда это смѣшеніе происходитъ по доброму на-

мѣренію и подѣ видомъ максимъ добра) это—*нечистота* и 3), склонность къ принятію злыхъ максимъ т. е., *злостность*, развращенность человѣческой природы или человѣческаго сердца.

Моральная слабость или порочность (*fragilitas*) человѣческаго сердца прекрасно выражена уже въ сѣтованіи ап. Павла: „хотѣть добраго я могу, а для совершенія его у меня не хватаетъ силъ“. Моральная нечистота (*impuritas, improbitas*) человѣческаго сердца, по ученію Канта, состоитъ въ томъ, что максима по объекту (по намѣренному слѣдованію закону) хотя и добра, и, быть можетъ, достаточно сильна для поведенія, но не чисто моральна, т. е., не приняла въ себя, какъ слѣдовало бы, только одного нравственнаго закона, какъ вполнѣ *достаточное* побужденіе, а большею частію (быть можетъ, даже всегда), кромѣ его, нуждается еще и въ другихъ побужденіяхъ, чтобы при посредствѣ ихъ опредѣлить волю къ тому, чего требуетъ обязанность; другими словами: моральная нечистота человѣческаго сердца состоитъ въ томъ, что требуемая обязанностію дѣйствія совершаются не въ силу только одной обязанности. Наконецъ, моральная *злостность* (*vitiositas, gravitas*) или, если угодно, *поврежденность* (*corruptio*) человѣческаго сердца есть склонность воли къ максимамъ—изъ моральнаго закона слѣдовать инымъ побужденіямъ (неморальнымъ). Она, по ученію Канта, можетъ быть названа также *развращенностью* (*perversitas*) человѣческаго сердца, потому что она извращаетъ нравственный порядокъ относительно побужденій свободной воли.

Со всѣмъ приведеннымъ разсужденіемъ Канта объ извращенности человѣческой природы и объ универсальности радикальнаго зла, очевидно, нельзя не согласиться. Оно вполнѣ согласно и съ ежедневнымъ свидѣтельствомъ опыта, и съ доводами разсудка, и съ непосредственнымъ общечеловѣческимъ сознаніемъ. Но какъ рѣшаетъ Кантъ вопросъ: откуда это радикальное зло въ человѣческой природѣ? Причину этого зла, по ученію Канта, нельзя полагать, какъ думаютъ, въ *чувственности* и въ вытекающихъ изъ нея естественныхъ склонностяхъ. Чувственность и ея склонности не имѣютъ

никакой внутренней связи съ моральнымъ зломъ; а съ другой стороны, если бы моральное зло вытекало изъ чувственной природы нашей, то мы не могли бы сознавать себя отвѣтственными за него, потому что не мы виновники нашей чувственной природы и вытекающихъ изъ нея склонностей. Но Кантъ не признаетъ возможнымъ полагать причину зла и въ поврежденности морально законодательствующаго разума, съ чѣмъ неизбежно соединялось бы невозможное предположеніе, что морально—законодательствующій разумъ будто бы можетъ уничтожить въ себѣ самомъ авторитетъ нравственного закона и отвергнуть его обязательность для человѣка. Мыслить себя свободно дѣйствующимъ существомъ и въ то же время освобожденнымъ отъ моральнаго закона, присущаго моральной личности, значило бы то же, что мыслить причину дѣйствующую безъ всякаго закона,—что заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Слѣдовательно, *чувственность* содержать въ себѣ *слишкомъ мало*, чтобы быть причиною моральнаго зла въ человѣкѣ; ибо устраивая побужденія, вытекающія изъ свободы, она обратила бы человѣка въ простое *животное*. Напротивъ освобожденный отъ моральнаго закона, слѣдовательно, *злой* разумъ (*проще—злая воля*) содержитъ въ себѣ *слишкомъ много*; ибо при этомъ предположеніи побужденіемъ явилось бы лишь одно противодѣйствіе моральному закону, и человѣкъ такимъ образомъ превратился бы въ какое-то сатанинское существо. Но ни при какихъ максимахъ человѣкъ (даже самый злой) не освобождается совершенно отъ моральнаго закона: и разбойники находятъ нужнымъ послушаніе. Этотъ законъ является для человѣка всегда настойчиво обязательнымъ,—и если бы кромѣ него у человѣка не было никакихъ другихъ побужденій къ дѣятельности, то человѣкъ былъ бы безусловно морально—добрымъ существомъ, точно такъ же, какъ и съ другой стороны: если бы человѣкъ (по субъективному принципу самолюбія) принялъ въ свою основную максиму только чувственность, какъ начало само по себѣ достаточное для опредѣленія воли, руководствуясь только естественными склонностями и не слѣдуя моральному закону, который все таки ему присущъ,—то онъ было бы морально—злымъ существомъ. Будучи не въ силахъ уничтожить

въ себѣ ни одного изъ этихъ принциповъ—ни чувственности, ни моральнаго закона—человѣкъ ставитъ ихъ однако-же въ извѣстное соподчиненіе, одинъ дѣлаетъ условіемъ другого, отдаетъ преимущество въ качествѣ побужденія или моральному закону, или самолюбію, и отъ этого-то происходитъ, что самъ человѣкъ оказывается добрымъ или злымъ. Послѣ сказаннаго дуализмъ, повидимому, неизбѣженъ: моральный законъ есть источникъ добра; чувственность или самолюбіе—источникъ зла. Древніе, какъ мы видѣли, иногда и останавливались на этомъ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла. Но Кантъ идетъ далѣе. Онъ хочетъ достигнуть такого рѣшенія этого вопроса, которое вполне удовлетворяло бы всѣмъ требованіямъ его строго—критическаго ума.

Начало (первое),—говоритъ Кантъ,—есть происхожденіе дѣйствія отъ его первой причины, т. е., отъ такой причины, которая уже не есть дѣйствіе другой причины того же рода. Поэтому оно можетъ быть разсматриваемо или какъ начало умопредставляемое или какъ начало во времени. Въ первомъ смыслѣ предметомъ разсмотрѣнія является только *бытіе* дѣйствія, во второмъ—его *бываніе*, т. е., какъ событіе въ его отношеніи къ *причинѣ во времени*. Если дѣйствіе относится къ причинѣ, которая соединена съ нимъ по законамъ свободы, какъ это предполагается въ моральномъ злѣ, то опредѣленіе воли къ ея дѣйствію не можетъ быть мыслимо соединеннымъ съ основаніемъ этого опредѣленія во времени, но только въ умопредставленіи, и потому не можетъ быть выводимо изъ какаго либо *предшествовавшаго* состоянія, что наоборотъ всегда случается, когда рѣчь идетъ о зломъ дѣйствіи, какъ событіи во внѣшнемъ мірѣ, и объ его отношеніи къ его обыкновенной, ближайшей или естественной причинѣ. Такимъ образомъ, по ученію Канта, уже самое стремленіе отыскать начало происхожденія во времени для свободныхъ дѣйствій, какъ таковыхъ, (подобно тому, какъ это мы дѣлаемъ при сужденіяхъ о дѣйствіяхъ природы), заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Начало моральныхъ свойствъ человѣка Кантъ, вслѣдствіе этого, находитъ возможнымъ отыскать только въ умопредставленіи. Съ этой точки зрѣнія ему кажется совершенно неосновательнымъ

то предположеніе, по которому распространеніе зла думаютъ объяснять *наслѣдственностію* извращенной природы; ибо и о морально — зломъ, говоритъ Кантъ, — можно сказать то же, что сказалъ поэтъ о добромъ: *genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto* (что сдѣлали родъ и предки, а не мы сами, то не можетъ считаться нашимъ).

Само собою понятно, что рассуждая о происхожденіи зла, мы не должны съ самаго начала имѣть въ виду склонность къ нему (какъ *peccatum in potentia*), но должны имѣть въ виду только дѣйствительное зло данныхъ дѣйствій, по его внутренней возможности, а равно и по тому, что могло побудить волю къ его совершенію. Каждое злое дѣйствіе, какъ скоро отыскивается его происхожденіе въ умопредставленіи, по мнѣнію Канта, должно быть понимаемо такъ, какъ будто-бы человекъ пришелъ къ нему непосредственно изъ состоянія невинности. Ибо каково бы ни было его предшествовавшее поведеніе, каковы бы ни были вліяющія на него естественныя причины, находятся ли онѣ въ немъ или внѣ его, — злое дѣйствіе его все таки свободно и не опредѣляется ни одною изъ этихъ причинъ, а потому можетъ и должно быть рассматриваемо всегда какъ *первоначальное* проявленіе свободы воли. Человекъ не долженъ бы дѣлать его, въ какихъ бы временныхъ обстоятельствахъ онъ ни находился, ибо ни въ какомъ случаѣ онъ не можетъ перестать быть свободно дѣйствующимъ существомъ. Въ виду этого, говоритъ Кантъ, мы даже не можемъ спрашивать о *временномъ* происхожденіи, но должны спрашивать только объ *умопредставляемомъ* происхожденіи этого дѣйствія, чтобы опредѣлить и, насколько возможно, объяснить этимъ путемъ склонность, т. е., субъективное всеобщее основаніе для принятія отступленія отъ моральнаго закона въ нашу максиму, если таковое основаніе существуетъ.

Съ вышесказаннымъ, говоритъ Кантъ, вполне согласенъ и тотъ способъ представленія, который предлагаетъ Св. Писаніе, изображая происхожденіе зла, какъ *начало* его въ человѣчскомъ родѣ, потому что представляетъ его въ исторіи, гдѣ то, что по природѣ самаго дѣла должно быть мыслимо какъ первое, является таковымъ во времени. По Св. Писанію, зло на-

чается не склонностію къ нему, лежащею въ основѣ чело-
вѣческой дѣятельности, потому что иначе начало его не про-
изошло бы изъ свободы, но *грѣхомъ* (подъ которымъ разумѣется
нарушеніе моральнаго закона какъ *Божественной заповѣди*);
а состояніе человѣка, предшествовавшее склонности къ злу,
называется состояніемъ *невинности*. Моральный законъ пред-
шествовалъ какъ заповѣдь (Быт. II., 16, 17), какъ это должно
быть даже и у теперешнаго человѣка, какъ существа уже не-
чистаго, обуруемаго склонностями. Въмѣсто того, чтобы пря-
мо слѣдовать этому закону, какъ достаточному побужденію
(которое только одно является безусловно добрымъ), человѣкъ,
говоритъ Кантъ, искалъ вокругъ себя другихъ побужденій
(Быт. III, 6), которыя могутъ быть добрыми только условно
(именно—насколько чрезъ нихъ не причиняется ущерба закону)
и принялъ себѣ максимумъ—слѣдовать закону обязанности не
изъ обязанности только, но по побужденію другихъ цѣлей.
Этимъ онъ обнаружилъ, слѣдовательно, свое недовѣріе къ до-
стоинству заповѣди, исключаящей вліяніе всѣхъ другихъ по-
бужденій; послушаніе закону онъ низвелъ просто на степень
условнаго побужденія, какъ средства, и такимъ образомъ въ
максимѣ своего поведенія предоставилъ преимущество чув-
ственному побужденію (принципу самолюбія) надъ побужденіемъ
моральнаго закона, т. е., согрѣшилъ. *Mutato nomine de te fa-
bula narratur* (исторія касается тебя—только подъ другимъ
именемъ). Что мы такъ поступаемъ ежедневно, т. е., „въ Адамѣ
всѣ согрѣшили“ и еще будемъ грѣшить,—говоритъ Кантъ,—
это ясно изъ выше сказаннаго: только у насъ предполагается
прирожденная склонность къ нарушенію нравственнаго закона,
а въ первомъ человѣкѣ нельзя предполагать таковой склон-
ности, напротивъ, онъ находился въ состояніи невинности, а
потому у него нарушеніе требованія моральнаго закона и на-
зывается *грѣхопадениемъ*.

Что мы не можемъ постигнуть происхожденія зла во вре-
мени, не признавая виновникомъ этого зла самаго Бога, какъ
Творца міра и человѣка, и не отстраняя отъ человѣка отвѣт-
ственности за его дѣйствія,—это, по мнѣнію Канта, признаетъ
будто-бы и Св. Писаніе. По содержащемуся въ немъ повѣст-

вованію, зло хотя и полагается въ началѣ міра, но не въ человѣкѣ, а въ *духѣ* высшаго порядка. И если мы можемъ еще понять грѣхопаденіе человѣка какъ слѣдствіе искушенія отънѣ, то Св. Писаніе оставляетъ неразрѣшимымъ вопросъ: какъ могъ пасть ангель? откуда зло у діавола?

И такъ, результатъ изслѣдованія, къ которому приходитъ Кантъ, можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ положеніяхъ. Склонность къ злу присуща нравственной природѣ каждого человѣка; въ этомъ случаѣ нарушеніе требованій нравственнаго закона, по всей справедливости, должно быть обозначено какъ радикальное зло. Но начала или происхожденія этого зла, какъ дѣйствія одной только свободной воли, во времени указать нельзя; оно должно быть только умопредставляемо, т. е., отнесено за тѣ трансцендентальныя предѣлы бытія, которые отодвигаются даже за самый моментъ творенія и гдѣ господствуетъ одна безусловная, ни чѣмъ не стѣсняемая свобода; но и здѣсь процессъ происхожденія зла для насъ долженъ остаться непостижимымъ. Не подлежитъ сомнѣнію только одно, что въ той трансцендентальной области бытія палъ каждый человѣкъ, почему каждый человѣкъ и является злымъ уже вмѣстѣ съ своимъ рожденіемъ. Въ этомъ смыслѣ присущая человѣку склонность къ злу обыкновенно называется врожденною.

Что это рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла въ области человѣческой жизни и дѣятельности неосновательно само въ себѣ и никого не могло удовлетворить, это ясно видно уже изъ того, что въ настоящее время оно представляетъ только историческій интересъ. У Канта было много послѣдователей,— и даже въ настоящее время можно назвать мыслителей, которые охотно слѣдуютъ его методу и защищаютъ его основное мировоззрѣніе. Но между ними почти никто не раздѣляетъ мнѣнія Канта о томъ, какъ нужно представлять себѣ начало морально—злыхъ дѣйствій. За то много можно указать такихъ мыслителей, которые по *этому* вопросу объявляютъ себя непримиримыми противниками Канта.

Не подлежитъ сомнѣнію, что въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла Кантъ былъ близокъ къ дуалистическому миро-

воззрѣнію Платона, и источникомъ зла признавалъ чувственность, какъ только она становится побужденіемъ для человѣка въ его дѣятельности, получая перевѣсъ надъ требованіями моральнаго закона. Такъ понимаютъ Канта и лучшіе изъ его отечественныхъ мыслителей. „Онъ, говоритъ Тейхмюллеръ ¹⁾, представляетъ человѣка состоящимъ изъ чувственности и разума, формы и матеріи. *Чувственность* есть постоянная составная часть и остается *существенною причиною зла*, которое поэтому необходимо должно быть *радикальнымъ*, потому что чувственность принадлежитъ къ *сущности* человѣка. Но разумъ какъ формальный принципъ также имѣетъ существенное значеніе и требуетъ логической всеобщности мотива. Поелику же чувственность съ своими побужденіями представляетъ лишь частное и индивидуальное, то всеобщее въ противоположность ей является какъ законъ, а воля поэтому подъ вліяніемъ чувственности—какъ несвободная и злая, подъ вліяніемъ закона—какъ свободная. Слѣдовательно, происходитъ вѣчный процессъ, поелику разумъ вѣчно требуетъ подчиненія его всеобщему закону, чувственность вѣчно предлагаетъ побужденіе частное, независимое отъ закона“. Рѣшенію вопроса о злѣ и его происхожденіи предложенному Кантомъ Тейхмюллеръ не приписываетъ объективно—научнаго значенія; онъ называетъ его только *балансируваніемъ* между чистымъ религіознымъ ученіемъ и тѣмъ философскимъ міровоззрѣніемъ, которое Кантъ считалъ истиннымъ.

Въ самомъ дѣлѣ что такое это умопредставляемое, трансцендентальное происхожденіе зла изъ безусловной трансцендентальной свободы? По справедливому замѣчанію *Pote* ²⁾, „въ этой умопредставляемой и трансцендентальной области какъ до-временномъ дѣйствіи и въ до-временномъ состояніи прекращается не только представленіе, но и мышленіе“. Почитатели и защитники Канта, не раздѣляя его мнѣнія о происхожденіи зла, стараются оправдать Канта тѣмъ, что онъ будто-бы имѣлъ въ виду лишь формальную свободу вообще какъ способность

¹⁾ Religionsphilosophie. 1886, стр. 349.

²⁾ Ethik § 496. У Пфлейцера Das Wesen der Religion. Leipzig 1869. Стр. 315.

произвола—слѣдовать или отвергать тѣ или другія побужденія. Предлагаемое Кантомъ рѣшеніе вопроса о злѣ и его происхожденіи они поэтому обращаютъ въ простую игру отвлеченными логическими понятіями. Но игра такъ и остается игрою. Отъ нея, какъ утверждаетъ по другому, впрочемъ, поводу и самъ Кантъ, совершенно невозможно сдѣлать естественнаго перехода къ реальному обнаруженію воли въ злыхъ дѣйствіяхъ. Совершенно нельзя понять, какимъ образомъ человѣкъ, который, по непреложному требованію абсолютнаго нравственнаго закона, долженъ быть существомъ добрымъ, въ дѣйствительности могъ уклониться отъ слѣдованія этому закону.

Другіе ¹⁾ изъясняютъ ученіе Канта о происхожденіи зла въ области трансцендентальной свободы гораздо проще и естественнѣе. Они утверждаютъ прямо, что въ этомъ случаѣ Кантъ слѣдуетъ ученіямъ Платона и Оригена, допуская существованіе душъ и предполагая, что паденіе *каждаго* человѣка произошло еще раньше начала временной жизни, раньше раскрытія началъ свободы воли въ области настоящаго бытія. Это ученіе заключаетъ въ себѣ столько непримиримыхъ противорѣчій и приводитъ къ такимъ явно нелѣпнымъ выводамъ, что остановиться на немъ Кантъ могъ дѣйствительно, только тогда, если бы онъ стремился не къ разрѣшенію поставленнаго вопроса, а къ простому балансированію между непримиримыми воззрѣніями. Въ своей критикѣ космологическаго доказательства бытія Божія Кантъ, какъ извѣстно, безусловно утверждаетъ, что законы бытія феноменальнаго міра нельзя переносить въ область бытія довременнаго и трансцендентальнаго. Какимъ же образомъ здѣсь, въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла, онъ, въ явное противорѣчіе самому себѣ, обычныя разсудочныя категоріи, имѣющія свое значеніе лишь въ сужденіи о свойствахъ бытія временнаго и случайнаго, прилагаетъ къ сужденію о бытіи довременномъ и трансцендентальномъ? Ясно, что въ бытіи довременномъ нельзя полагать ни начала, ни измѣненія; а слѣдовательно, не можетъ быть и рѣчи о происхожденіи зла тамъ, гдѣ мыслимо только бытіе вѣчное и неизмѣнное.

¹⁾ Срв. Pfeleiderer Das Wesen der Religion. 1869. Стр. 314—315; Delitzsch, System der christlichen Apologetik, 1869, стр. 126; Тейхмюллеръ въ цитованномъ сочиненіи и мн. др.

Если допустить, что человекъ палъ раньше своего временнаго существованія, т. е., въ бытіи трансцендентальномъ и безвременномъ, то его нужно представлять существомъ вѣчно—злымъ, сатанинскимъ, неспособнымъ къ нравственному улучшенію, не могущимъ имѣть стремленія къ добру,—чему противорѣчить свидѣтельство ежедневнаго опыта. Какъ бы человекъ нравственно ни палъ, онъ никогда не утрачиваетъ способности къ улучшенію и исправленію. Совѣсть по временамъ возвышаетъ свой голосъ даже и въ душѣ самаго грубаго злодѣя. Стремленіе къ добру такъ-же присуще человеку, какъ и влеченіе къ злу. Все это признаетъ охотно и Кантъ. Но всѣ эти явленія съ его точки зрѣнія совершенно необъяснимы.

Относя начало зла только къ трансцендентальной свободѣ, Кантъ безъ сомнѣнія хотѣлъ не рѣшить, а лишь *обойти* этотъ роковой вопросъ. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и его выраженіе о томъ, что процессъ происхожденія зла долженъ остаться навсегда для насъ неразрѣшимою загадкою.

Кантъ отвергаетъ, какъ несостоятельныя, всѣ тѣ философскія ученія, по которымъ самъ всеблагій Богъ признается виновникомъ зла существующаго въ мірѣ. Но чему учить Кантъ? Если каждый человекъ палъ еще до своей временной жизни, то детерминизмъ неизбеженъ. Каждый человекъ уже отъ вѣчности предопредѣленъ къ злу и гибели. И кто же долженъ быть признанъ дѣйствительнымъ виновникомъ того зла, которое совершаетъ человекъ, злой отъ вѣчности и злымъ явившійся въ эту временную жизнь? Такимъ образомъ, Кантъ въ своемъ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла въ области умопредставленія становится въ непримиримое противорѣчіе со всѣмъ своимъ міровоззрѣніемъ, утверждая то, что въ другихъ случаяхъ онъ безусловно отрицалъ. Другія основанія противъ возможности предположенія о паденіи человека въ его мнимомъ трансцендентальномъ бытіи будутъ указаны нами ниже, при разборѣ ученія Ю. Мюллера.

У ч е н і е Ф и х т е.

Какъ ни противорѣчиво само по себѣ сужденіе Канта о злѣ и его происхожденіи, но оно было повторено еще разъ пред-

ставителями пантеизма нашего вѣка, обязаннаго своимъ происхожденіемъ ученію Канта. Впрочемъ, *Фихте* и *Шеллингъ* имѣли совершенно иное понятіе о злѣ, чѣмъ какое мы встрѣчаемъ у Канта. Какъ пантеисты, они не полагали существеннаго различія между добромъ и зломъ, хотя и высказывали свое мнѣніе по этому предмету въ такихъ смутныхъ и неясныхъ выраженіяхъ, что ихъ мысли съ правомъ можно уподобить трудно-понимаемымъ изреченіямъ языческихъ оракуловъ. Такъ *Фихте* (1762—1814), не признавая въ мірѣ существованія физическаго зла, не допускалъ, собственно говоря, возможности зла и въ нравственной дѣятельности человѣка, въ смыслѣ грѣха противъ нравственнаго міропорядка. Богъ есть самъ нравственный міропорядокъ (moralische Ordnung); человѣкъ—только орудіе его проявленія во времени. Каждому человѣку указано его опредѣленное мѣсто, цѣль и характеръ его дѣятельности. И если безъ непосредственнаго воздѣйствія нравственнаго міропорядка или Бога воробей не падаетъ съ крыши, волосы—съ головы нашей, то понятно, что всѣ дѣйствія человѣка просто необходимы, таковы именно, какими они *должны быть*.

Различіе между добромъ и зломъ съ этой точки зрѣнія можетъ имѣть лишь относительный и случайный характеръ. Кто добръ, для того существуетъ только одно добро. Нравственный законъ состоитъ въ томъ, что чистое Я выражается и объективируется въ Я индивидуальномъ. Отсюда понятно, что, коль скоро наше Я является единственнымъ носителемъ и выразителемъ нравственнаго закона и нравственнаго порядка, то мораль получаетъ не только субъективный, но и безусловно эгонстическій характеръ. Все имѣетъ цѣну только по отношенію къ нашему Я; что же относится къ тому, что не—Я, то не имѣетъ никакой цѣны, никакого значенія. Поэтому—во вѣдѣній природѣ и въ окружающемъ насъ мірѣ мы никогда не найдемъ ничего добраго, ничего хорошаго; тамъ мѣсто только тому, что принято называть зломъ, но что въ сущности составляетъ лишь отрицаніе нашего Я, какъ носителя нравственнаго закона. Ясно, что послѣ этого *Фихте* не оставалось ничего, какъ перейти въ пессимизмъ, чего однако же явно не

сдѣлалъ, хотя окружающій насъ міръ онъ и называетъ неоднократно „наихудшимъ (allerschlimmste) изъ всѣхъ міровъ, которые только могли бы существовать“. Такимъ образомъ, Фихте, первоначально отрицавшій всякое значеніе такъ называемаго физическаго зла, собственно говоря, только за нимъ однимъ и призналъ существенное или реальное значеніе.

Ученіе Шеллинга.

Шеллингъ (1775—1854), подобно Фихте, не признаетъ существеннаго различія между добромъ и зломъ. По его ученію, добро и зло—одно и то же. Если же они представляются какъ бы различными явленіями въ окружающемъ насъ мірѣ, то это происходитъ отъ того, что мы смотримъ на одно и то же явленіе съ различныхъ сторонъ. Разсматриваемое „въ корнѣ своего тождества“ зло есть вмѣстѣ съ тѣмъ и добро: между тѣмъ какъ добро, разсматриваемое въ своемъ раздвоеніи или нетождествѣ, есть зло. Недобро еще не есть дѣйствительное, но лишь возможное добро; зло является злымъ лишь настолько, насколько оно оставляетъ свою потенціальность; находясь же въ своемъ потенціальномъ состояніи, оно есть то, чѣмъ оно и *должно быть*—основаніемъ или базисомъ, изъ котораго можетъ развиться то, что мы называемъ зломъ.

Такимъ образомъ и Шеллингъ, подобно Канту, относитъ зло за предѣлы жизни во времени, въ область трансцендентальнаго, допуская предсуществованіе душъ. „Человѣкъ,—говоритъ онъ,—отъ вѣчности подпалъ эгоизму и потому всѣ рождающіеся уже рождаются съ принципомъ зла“¹⁾. Изъ сказаннаго ясно, что для Шеллинга, какъ и для Канта, было неизбежно закончить свое сужденіе о злѣ детерминизмомъ, т. е., ученіемъ о предопредѣленіи, противъ котораго оба философа вначалѣ своей философской дѣятельности выставляли неопровержимыя возраженія. По міровоззрѣнію Шеллинга, человѣкъ, какъ въ своихъ добрыхъ дѣлахъ, такъ и въ злыхъ, является лишь орудіемъ слѣпой абсолютной необходимости. Зло, какъ и добро,

¹⁾ Срв. *O. Pfleiderer*, Das Wesen der Religion. 1869. Стр. 314. *Delitzsch*, System der christlichen Apologetik. 1869. Стр. 127.

Шеллингъ признаетъ существенными членами въ процесѣ необходимаго развитія, въ которомъ, конечно, уже уничтожаѣтся и всякая тѣнь свободы ¹⁾).

Какъ пантеистъ, понимавшій жизнь міра въ смыслѣ развитія мірового принципа, или міровой души, какъ начала, организующаго и образующаго міръ въ систему, Шеллингъ въ своихъ „Философскихъ разысканіяхъ о сущности человѣческой свободы и о соединенныхъ съ нею предметахъ“ (въ 1809 г.), прямо пришелъ къ заключенію, что то несовершенство или зло, которое мы замѣчаемъ въ конечныхъ вещахъ, имѣетъ свою коренную основу въ самомъ Богѣ. Послѣ этого понятно, что все то, что было высказано нами въ опроверженіе буддизма, неоплатонизма и ученія Канта, имѣетъ свое полное значеніе и въ отношеніи къ міровоззрѣнію Шеллинга. Можно только удивляться, какимъ образомъ современники Шеллинга надѣялись увидѣть въ немъ непреодолимаго защитника христіанскихъ догматовъ и непобѣдимаго противника тогдашнихъ атеистовъ!

Ученіе Гегеля.

Особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе о злѣ, его сущности и происхожденіи, которое было предложено знаменитымъ вѣмецкимъ мыслителемъ Георгомъ Вильгельмомъ Фридрихомъ *Гегелемъ* (1770—1831) и изложенное въ его сочиненіяхъ: „Феноменологія духа“, „Философіи права“ и въ особенности— въ „Философіи религіи“.

Міровоззрѣніе Гегеля, какъ извѣстно, долгое время господствовало надъ умами мыслящихъ людей и потому представляетъ громаднй историческій интересъ. Къ сожалѣнію, его ученіе о злѣ отличается такою туманностію и неясностію, что оно допускало и допускаетъ до противорѣчія разнообразнаго пониманія и толкованія. Самое понятіе Гегеля о добрѣ и злѣ представляется слишкомъ смутнымъ и часто заключающимъ въ себѣ почти непримиримыя противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, по Гегелю, добро и что такое зло? „Добро, говоритъ Гегель ²⁾), есть идея, какъ единство *понятія* воли и *особенной*

¹⁾ Срв. Delitzsch, System der christlichen Apologetik. Leipzig. 1869. Стр. 97.

²⁾ Werke. 1840. Bd. VIII. Стр. 167.

воли,—реализированная свобода, абсолютная конечная цѣль воли“, т. е. добромъ Гегель называетъ согласіе частной воли въ ея обнаруженіи съ общою волею, совершенное повиновеніе требованіямъ закона.

Въ другомъ мѣстѣ ¹⁾ Гегель утверждаетъ, что добро есть то, что должно быть, добро—гармонично; зло есть противоположность добра, нарушеніе гармоніи, то, что не должно быть. Зло есть внутреннѣйшая рефлексія субъективности самой въ себѣ противъ объективнаго и всеобщаго“, т. е., по Гегелю, зло есть уклоненіе отъ общей воли, отъ добра, разрушеніе того, что признается порядкомъ и гармоніею, то, что не должно быть.

Въ этихъ опредѣленіяхъ *повидимому* вѣрно указаны существенные признаки какъ добра, такъ и зла. Но это—только *повидимому*. Во всякомъ случаѣ приведенныя опредѣленія добра и зла могутъ быть приняты развѣ съ значительными оговорками. Мы уже имѣли случай показать, въ какомъ смыслѣ Гегель понимаетъ зло, какъ то, что не должно быть. Оно, по Гегелю, не должно быть не потому, что отрицаетъ добро, вступаетъ съ нимъ въ борьбу и часто побѣждаетъ его, а потому, что оно само есть только недоразвившееся добро, низшая форма проявленія добра, несовершенство, которое не должно быть только потому, что должно перейти въ высшую форму добра, въ совершенство. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ полнымъ отождествленіемъ добра и зла.

Далѣе,—подъ добромъ Гегель разумѣетъ совершенное повиновеніе каждаго лица общей волѣ, закону, а подъ зломъ—уклоненіе частной воли отъ пути, указываемаго волею общою. Но всегда ли общее служить выраженіемъ вѣчной идеи и всякій ли законъ, какъ выраженіе общей воли, гарантирует достиженіе добродѣтели? Иудей, требовавшіе смерти Богочеловѣка, ссылались на повелѣніе закона: „мы имѣемъ законъ,—и по закону нашему Онъ долженъ умереть“. А между тѣмъ все человечество вотъ уже въ теченіи двухъ тысячелѣтій признаетъ судъ надъ Иисусомъ Христомъ и его приговоръ однимъ изъ несчастнѣйшихъ дѣлъ, какія знаетъ только исторія,—злодѣя-

¹⁾ Werke. 1845. Bd. XVII. Стр. 388—389.

ніемъ, подобнаго которому не было и не будетъ. „Общее, выраженіемъ котораго у Гегеля служить духъ времени, общіе интересы, цѣли и стремленія данной эпохи общечеловѣческаго развитія,—это общее само,—говоритъ В. Д. Кудрявцевъ ¹⁾),—можетъ быть подвержено заблужденію и быть порочнымъ въ самомъ существѣ своемъ, что мы и дѣйствительно видимъ во времена упадка общественной нравственности. Наше нравственное сознание не только отдѣльнымъ лицамъ, но и цѣлымъ народамъ и эпохамъ приписываетъ очень различный нравственный характеръ и никогда не смѣшиваетъ нравственное и историческое значеніе извѣстнаго лица или эпохи. Съ другой стороны и наоборотъ, отдѣльное лицо можетъ значительно возвышаться надъ уровнемъ общественной нравственности и индивидуальное въ нравственномъ отношеніи можетъ быть далеко выше и нравственнѣе своего времени, какъ потому, что по своему духу и убѣжденіямъ можетъ принадлежать болѣе нравственнымъ прежнимъ временамъ, такъ и потому, что оно можетъ уйти впередъ, возвыситься надъ уровнемъ современныхъ понятій и принадлежать, такъ сказать, будущему. Никто, напр., не ставеть считать безусловно нравственными даже для своего времени принципозъ общественной дѣятельности или господствующихъ нравовъ въ цвѣтушую даже эпоху Греціи и, конечно, отдасть предпочтеніе *личностямъ* Сократа и Платона, не смотря на то, что они были личностями исключительными, тогда какъ представителями духа того времени скорѣе можно назвать софистовъ“. И такъ, указываемое Гегелемъ опредѣленіе добра и зла не можетъ быть признано точнымъ и вполне научнымъ.

Но не выше стоятъ и другія опредѣленія, предложенныя Гегелемъ. Мы приведемъ еще только важнѣйшія изъ нихъ.

Зло, говоритъ Гегель ²⁾), не есть нѣчто положительное, но только отрицательное, не имѣющее существованія само для себя, но хотящее быть только само для себя, абсолютный призракъ отрицанія. Поэтому зло есть то, что не необходимо, должно быть уничтожено ³⁾). Зло есть нѣчто ничтожное, явленіе

¹⁾ Сочиненія т. II. Вып. 3. Стр. 96.

²⁾ Werke. Bd. VI. Стр. XVI—XIX.

³⁾ Werke. Bd. VIII. Стр. 152. 168—171.

только кажущееся, но не имѣющее истинной реальности ¹⁾. Зло есть произволь—возвысить собственную обособленность (Besonderheit) надъ всеобщимъ до значенія принципа и реаллизировать ее чрезъ дѣйствіе ²⁾. Зло есть конечное въ его широкомъ опредѣленіи, насколько оно не желаетъ обратиться въ безконечное и насколько оно утверждаетъ себя въ своемъ конечномъ бытіи именно какъ конечное по отношенію къ безконечному, всеобщему, къ единству бытія, которое есть добро, независимая духовная сила бытія самаго по себѣ ³⁾. Зло основывается на естественности, а естественность и есть именно то, что не должно быть. Зло есть необходимая переходная ступень, необходимый переходный моментъ въ развитіи бытія и добра и въ возвращеніи абсолютной идеи въ самое себя, необходимый моментъ въ развитіи самосознанія, ибо если человѣкъ ничего не зналъ бы о злѣ, онъ ничего не могъ бы знать и о добрѣ, а слѣдовательно онъ не могъ бы быть и существомъ нравственнымъ.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что ни одно изъ приведенныхъ опредѣленій зла не имѣетъ строго научнаго характера, а сопоставленныя между собою, они оказываются часто настолько противорѣчивыми, что взаимно отрицаютъ другъ друга и извращаютъ нравственныя понятія, достоинство которыхъ удостоверяется всеобщимъ сознаниемъ человечества. Что зло не есть только простое отрицаніе добра, а врагъ его,—это было уже нами доказано, равно какъ и то, что зло нельзя понимать только какъ несовершенство бытія или низшую ступень въ развитіи добра. Далѣе,—мы замѣтили уже въ свое время (при раскрытіи оптимистическаго понятія о злѣ), что указаніе на зло какъ на необходимое условіе для проявленія добра ведетъ не только къ отождествленію добра со зломъ и поставленію зла выше добра, но и къ совершенному извращенію основныхъ принциповъ нравственности, къ такъ называемому нигилизму, который, какъ свидѣтельствуемъ исторія, дѣйствительно есть не что иное какъ практическій выводъ изъ пантеистическаго мі-

¹⁾ Werke. Bd. II. Стр. 361—363.

²⁾ Werke. Bd. VIII. Стр. 152 и слѣд.

³⁾ Werke. Bd. I. Стр. 331; срв. Bd. II. Стр. 361—363.

ровозрѣнія. Наконецъ, что понятія Гегеля о злѣ находятся между собою въ непримиримомъ противорѣчїи,—это также очевидно для каждаго. Въ самомъ дѣлѣ,—если зло есть явленіе необходимое, какъ утверждаетъ Гегель, необходимый моментъ въ процессѣ развитія бытія и нравственной дѣятельности, то какъ же можно безъ противорѣчїа утверждать, что оно есть то, что не необходимо должно быть, что оно не есть бытіе для себя?

Какъ пантеистъ, понимающій жизнь міра въ смыслѣ развитія единого абсолютнаго начала, Гегель, очевидно, долженъ бы былъ или отрицать существованіе зла въ мірѣ или же, такъ сказать, узаконить его, отождествивъ его съ добромъ. Но и то, и другое противорѣчило бы прямому свидѣтельству опыта. Гегель предпочитаетъ скорѣе быть непослѣдовательнымъ, чѣмъ стать въ непримиримое противорѣчїе съ опытомъ и съ непосредственнымъ сознаніемъ всего человѣчества. Вслѣдствіе этого онъ ведетъ дѣло такъ, что въ одно и то же время и отрицаетъ существованіе зла въ мірѣ, признавая его только переходнымъ моментомъ бытія, и узаконяетъ его существованіе, объявляя его явленіемъ даже необходимымъ. Наконецъ, признавая зломъ конечное вслѣдствіе только его конечности, все естественное вслѣдствіе только его естественности, Гегель послѣдовательно долженъ бы былъ окончить крайнимъ пессимизмомъ. Но онъ и здѣсь предпочитаетъ остаться скорѣе непослѣдовательнымъ, чѣмъ впасть въ односторонность мировозрѣнія, которое тогда пропагандировалъ уже его непримиримый врагъ—*Артуръ Шопенгауэръ*. Поэтому онъ болѣе приближался къ оптимизму, чѣмъ къ пессимизму. Онъ отрицалъ всю область такъ называемаго физическаго зла. „Естественныя вещи, равно какъ и всѣ животныя—добры“, говоритъ Гегель ¹⁾. Не считаетъ онъ зломъ и всѣ тѣ физическія бѣдствія, которыя повлекло за собою грѣхопаденіе прародителей. Послѣ грѣхопаденія, говоритъ Гегель ²⁾, „человѣкъ подвергается наказанію, онъ изгоняется изъ рая, и Богъ говоритъ ему: „Проклята земля ради тебя, въ скорби ты долженъ ѣсть то, что она принесетъ тебѣ, тернія и волчцы она должна производить, и ты будешь

1) Werke, Bd. XII, Berlin, 1832. Philosophie der Religion, стр. 212.

2) Тамъ же стр. 65.

ѣсть полевую траву. Въ потѣ лица своего ты долженъ ѣсть свой хлѣбъ, и ты опять долженъ возвратиться въ землю, такъ какъ ты изъ нея взятъ, ибо прахъ—ты и въ прахъ возвратишься⁴. „Мы должны совнаться,—разсуждаетъ по этому поводу Гегель,—что ѣсть хлѣбъ въ потѣ лица, прибрѣтаетъ свое содержаніе своею дѣятельностію, трудомъ, разумомъ,—это, разумѣется, слѣдствіе конечности, но съ другой стороны это-то именно и составляетъ достоинство человѣка. Животнымъ представленъ тотъ счастливый жребій (если кому угодно такъ назвать его), что природа даетъ имъ все, въ чемъ они имѣютъ нужду; человѣкъ же напротивъ самъ достигаетъ того, что ему необходимо, естественнымъ образомъ, благодаря своей свободѣ“. Далѣе,—Гегель не считаетъ зломъ не только болѣзней и скорбей, но даже и самой смерти, по поводу которой онъ будто бы находитъ достаточно утѣшенія въ своемъ пантеистическомъ пониманіи смысла міровой жизни.

Что неосновательно отрицать реальность такъ называемаго физическаго зла,—объ этомъ мы уже говорили и повторять сказаннаго не будемъ. Здѣсь мы отмѣчаемъ лишь то, что Гегель не признаетъ зломъ всѣхъ тѣхъ бѣдствій и скорбей, горя и болѣзней, трудовъ и лишеній, которыя входятъ въ понятіе физическаго зла. Онъ ограничивается только признаніемъ зла, проявляющагося въ дѣйствіяхъ и поведеніи человѣка. Но какъ онъ понимаетъ это зло? Должно ли его вмѣстѣ съ Кантомъ признавать зломъ радикальнымъ или же оно есть только явленіе случайное, зависящее отъ внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствъ?

Разсматривая природу и назначеніе человѣка и опредѣляя, какъ нужно понимать человѣческую природу, какъ самъ человѣкъ долженъ смотрѣть на нее и что онъ вообще долженъ знать о ней, Гегель приходитъ ¹⁾ къ двумъ совершенно противоположнымъ заключеніямъ: 1) что человѣкъ *добръ* отъ природы, не раздвоенъ самъ въ себѣ, гармониченъ съ собою, миренъ въ самомъ существѣ своемъ, и 2) что человѣкъ *золъ* отъ природы. Что человѣкъ добръ отъ природы, это значить, что добрымъ признается его общее, субстанціальное суще-

¹⁾ Werke. Bd. XII. стр. 109—110.

ство. Противоположнымъ этому заключенію является второе, — что человѣкъ отъ природы есть существо злое. Но эти противоположенія ближайшимъ образомъ имѣютъ значеніе только для насъ, для внѣшняго разсмотрѣнія. Что человѣкъ добръ отъ природы, это значить, что онъ есть нѣчто самъ въ себѣ единое, неразвоенное, а слѣдовательно, и не имѣющее нужды въ примиреніи. Что человѣкъ отъ природы добръ, это въ сущности все равно, — говоритъ Гегель, — что сказать: самъ по себѣ человѣкъ есть духъ, разумность; онъ созданъ по образу Божию, а Богъ есть добро; съ другой стороны онъ, какъ духъ, есть отображеніе Божіе, а потому самъ въ себѣ и онъ есть добро. Но въ его самобытіи (Ansich) заключается для него и возможность примиренія. Что человѣкъ добръ самъ въ себѣ, — этимъ еще не все сказано. Его самобытіе (Ansich) есть во всякомъ случаѣ односторонность. Что человѣкъ добръ въ себѣ, это значить только то, что онъ таковъ лишь внутреннимъ образомъ, *по своему понятію, но не по своей дѣйствительности*. Въ томъ, что онъ есть духъ, и заключается для него возможность быть злымъ. Какъ духъ, онъ долженъ выступить изъ своей непосредственности, изъ своего бытія въ себѣ, ибо онъ не долженъ оставаться такимъ, каковъ онъ есть въ себѣ въ своей естественности. Это — законъ необходимости, законъ самой пророды духа. Такое выступленіе изъ своей естественности, изъ своего бытія въ себѣ, и есть именно то, что прежде всего обосновываетъ развоеніе и производитъ разладъ или зло. Но это развоеніе не причиняетъ человѣку ущерба, а напротивъ возвышаетъ его, выводя его изъ состоянія чистой *животности*, которая была свойственна его изначальной или райской невинности.

Но кромѣ духовной природы у человѣка есть еще физическая природа, которая хотя и есть сама въ себѣ *понятіе*, но въ которой понятіе не восходитъ до своего бытія для себя. Она подчинена неизмѣннымъ законамъ и остается имъ всегда вѣрною, не выступаетъ изъ нихъ, въ чемъ и состоитъ ея субстанціальность и чрезъ что она подчинена безусловной необходимости. Ясно, что эта природа навсегда *должна быть* тѣмъ, чѣмъ она *должна быть*. Она поэтому никогда не можетъ быть

причиною, но всегда можетъ быть поводомъ къ тому, чтобы человѣкъ вышелъ изъ своего состоянія единства и перешелъ въ раздвоеніе или состояніе зла, ибо, какъ духъ, человѣкъ прежде всего противопоставляетъ себя этой своей природѣ, т. е., своему ближайшему бытію въ себѣ, вступаетъ въ раздѣленіе, такъ какъ сму, какъ духу, принадлежитъ способность выступить изъ своей непосредственности и установить раздѣленіе своего понятія отъ своего непосредственнаго существованія.

Но что такое это раздѣленіе? это, очевидно, есть не что иное, какъ наше познаніе себя, отліченіе своего понятія отъ своего бытія; а такъ какъ раздвоеніе или раздѣленіе есть зло, то ясно, что источникомъ зла является знаніе. Выступленіе изъ своей непосредственности есть отпаденіе отъ своего бытія и переходъ въ ту форму бытія которую мы называемъ естественнымъ существованіемъ. Отсюда то Гегель и выводитъ свое второе заключеніе,—что человѣкъ отъ природы есть существо злое, т. е., если человѣкъ живетъ только по природѣ, то онъ непремѣнно долженъ быть злымъ. „Естественный человѣкъ, говоритъ Гегель ¹⁾, есть тотъ, который добръ самъ по себѣ, по своему понятію; по естественнымъ въ конкретномъ смыслѣ является тотъ человѣкъ, который слѣдуетъ своимъ страстямъ и побужденіямъ, который подчиненъ похотямъ, для котораго естественная непосредственность составляетъ законъ. Онъ естественъ, и въ этомъ своемъ естественномъ бытіи онъ есть существо хотящее; а такъ какъ содержаніе его хотѣнія составляютъ побужденія и склонности, то онъ—злой. По формѣ, обладая волею, онъ не есть уже животное; но содержаніе и цѣль его хотѣнія суть еще нѣчто естественное. Что человѣкъ есть существо злое отъ природы, это значить, что онъ золъ потому, что естественъ. Состояніе, называемое обыкновенно состояніемъ невинности, есть состояніе естественности, животности. Человѣкъ долженъ быть виновнымъ, на сколько онъ добръ, онъ не долженъ быть добрымъ, какъ естественное существо. Онъ долженъ быть виною, волею, онъ долженъ быть вмѣняемымъ. Виною называется вообще вмѣняемость. „Абсолютное требованіе, предъявляемое Гегелемъ къ человѣку, состоитъ въ томъ, что-

¹⁾ Тамъ же стр. 212.

бы человѣкъ не оставался существомъ природы, насколько естественное составляетъ цѣль, содержаніе, опредѣленіе его хотѣнія. Человѣкъ, какъ человѣкъ, есть субъектъ, а какъ естественный субъектъ, онъ есть именно отдѣльный субъектъ, и его воля есть именно частная, обособленная воля, она наполнена содержаніемъ обособленности; вотъ почему естественный человѣкъ неизбѣжно эгоистиченъ. Отъ добраго человѣка мы требуемъ, говоритъ Гегель, по крайней мѣрѣ того, чтобы онъ поступалъ по общимъ опредѣленіямъ, по законамъ. Естественность же воли прежде всего есть эгоизмъ воли, она отлична отъ всеобщности воли и противоположна разумности воли, развившейся до всеобщности. Это зло, олицетворенное во всеобщихъ чертахъ, есть діаволь. Но тѣмъ, что человѣкъ есть существо злое, насколько онъ есть естественная воля, еще вовсе не уничтожается въ немъ, по увѣренію Гегеля, другая сторона, именно,—что онъ добръ самъ въ себѣ: таковымъ онъ остается всегда по своему понятію: въ дѣйствительности человѣкъ только отличенъ отъ своего понятія, не составляетъ единства съ своимъ понятіемъ въ своей субъективности, а потому—то его естественная дѣйствительность и есть эгоизмъ.

И такъ, по ученію Гегеля, человѣкъ, по своей идеѣ, по своему понятію, есть существо доброе отъ природы. Но въ дѣйствительномъ, конкретномъ бытіи каждый человѣкъ является злымъ, и потому можетъ быть признанъ также злымъ отъ природы. Злымъ въ дѣйствительномъ своемъ существованіи человѣкъ становится потому, что онъ естественъ и индивидуаленъ, обособляется отъ своего общаго понятія, является существомъ личнымъ, имѣющимъ самосознаніе и собственную частную волю. Зло, по ученію Гегеля, состоитъ въ раздвоеніи, въ обособленіи, въ отдѣльности, субъективности, конечности, конкретности, личности, потому что естественная обособленность есть эгоизмъ. Выраженіе: „быть злымъ“ для Гегеля тождественно съ выраженіемъ: „быть дѣйствительнымъ, естественнымъ человѣкомъ“.

Но съ такимъ ученіемъ Гегеля о сущности зла въ области человѣческой жизни и дѣятельности согласиться нельзя, такъ какъ въ немъ отождествляются совершенно различныя понятія индивидуальность и эгоизмъ, конкретность и зло. „Ошибка те-

оріи Гегеля, по справедливому замѣчанію В. Д. Кудравцева ¹⁾, состоитъ въ томъ, что она эгоизмъ, какъ извѣстное нравственное качество, отождествляетъ съ индивидуальностію. Желаніе отстоять свою индивидуальность, противопоставить ее даже общему, иногда не имѣетъ ничего общаго съ эгоизмомъ и это желаніе не только не можетъ быть порочнымъ, но иногда должно быть признано добрымъ, потому что, вопреки мнѣнію Гегеля, отождествляющаго общее съ добрымъ, бываютъ случаи, когда общее носитъ противунравственный характеръ, а индивидуальное—противоположный. Дѣйствительно, мы видимъ, что противоположность общаго и отдѣльнаго не соответствуетъ противоположности добра и зла; потому что общее, точно также какъ и отдѣльное, само можетъ подлежать нравственной оцѣнкѣ, быть правымъ и неправымъ, добрымъ и злымъ“.

Кромѣ того, нельзя согласиться съ Гегелемъ и въ томъ, что добрымъ человѣкомъ слѣдуетъ называть того, кто слѣдуетъ общимъ предписаніямъ, законамъ. Въ этомъ отношеніи необходимо принимать во вниманіе не только то, каковы эти общія предписанія и законы, но и то, съ какимъ настроеніемъ и по какимъ побужденіямъ человѣкъ слѣдуетъ имъ. Опытъ свидѣтельствуетъ, что изъ страха наказанія, изъ опасенія за свое благосостояніе, т. е., по чисто *эгоистическимъ* побужденіямъ, законамъ подчиняются и явно злые и порочные люди; но становятся ли они чрезъ это добрыми?

Наконецъ, нельзя не замѣтить, что говоря о сущности добра и зла въ человѣческой жизни и природѣ, Гегель обращаетъ иеику духа въ физику духа, сущность нравственности отождествляетъ съ процессами развитія человѣческаго сознанія, говоритъ о добрѣ и злѣ, а имѣетъ въ виду только способность противоположенія понятій, добро и зло превращаетъ лишь въ необходимые моменты самосознанія. Это замѣчаніе наше не могъ бы назвать несправедливымъ и самъ Гегель. По крайней мѣрѣ онъ самъ такъ характеризуетъ сущность своего ученія о добрѣ и злѣ. „Существованіе зла, говоритъ онъ ²⁾,—предполагаетъ лишь отношеніе дѣйствительности къ понятію: имъ

¹⁾ Сочиненія т. II. вып. 3. Стр. 95.

²⁾ Werke. Bd. XII. Стр. 219.

только опредѣляется противоположеніе бытія самаго по себѣ, понятія и обособленности, какъ добра и зла. Поэтому несправедливо спрашивать: добръ ли человекъ отъ природы или нѣтъ? такъ какъ это предположеніе—ложное. Съ другой стороны легкомысленно и говорить, что онъ столько-же добръ, сколько и золъ“.

Имѣя невѣрное представленіе о добрѣ и злѣ, Гегель очевидно, не могъ указать вѣрно и того источника, изъ котораго зло происходитъ. Злобытіе, говоритъ онъ ¹⁾, состоитъ въ разложеніи понятія на противоположные элементы, т. е., въ разсмотрѣніи, изслѣдованіи, познаніи. Такимъ образомъ познаніе и есть именно то, что дѣлаетъ человека злымъ, потому что познаніе само есть зло, оно есть то, что не должно быть, что есть источникъ зла. Человекъ становится злымъ чрезъ познаніе, ибо вслѣдствіе познанія интеллектъ и воля вступаютъ въ болѣе близкое отношеніе между собою, природа зла обнаруживается яснѣе. Поэтому, продолжаетъ Гегель, и слѣдуетъ признать, что въ дѣйствительности именно познаніе есть то, что является источникомъ всякаго зла, ибо вѣдѣніе, сознание есть тотъ актъ, которымъ полагается раздѣленіе, отрицаніе, зло, раздвоеніе бытія для себя. Природа человека не такова, какою она должна быть, а познаніе и есть то, что открываетъ человеку это и такимъ образомъ производитъ бытіе, какимъ оно не должно быть. Познаніе состоитъ въ положеніи противнаго, въ чемъ и выражается самая сущность зла. Но указывая на бытіе, какимъ оно не должно быть, только познаніе можетъ разъяснить намъ и то, какимъ бытіе должно быть. Такимъ образомъ если познаніе производитъ раздвоеніе, противоположеніе, зло, то лишь при помощи только его можетъ быть достигнуто и примиреніе. Въ познаніи, говоритъ Гегель ²⁾, начало болѣзни, но въ немъ же—и источникъ выздоровленія.

Подтвержденіе своей теоріи о происхожденіи зла въ мірѣ Гегель думаетъ найти въ библейскомъ разсказѣ о грѣхопадѣніи прародителей. Впрочемъ, самое грѣхопадѣніе онъ не признаетъ историческимъ фактомъ, а лишь мифомъ или притчею, разсказанною въ формѣ историческаго событія. Въ библейскомъ

¹⁾ Тамъ же стр. 215.

²⁾ Тамъ же, стр. 216.

разсказѣ онъ находитъ нѣкоторыя мысли невѣрныя, но этотъ мнимый недостатокъ объясняетъ образностью рѣчи, что случилось и съ Платономъ въ его изложеніи ученія объ идеяхъ. Подъ Адамомъ Гегель разумѣетъ не отдѣльнаго человѣка, а *человѣка вообще*. Подъ древомъ познанія добра и зла бытоснатель представляетъ будто бы только присущую человѣку способность познанія изъ противоположенія. Сущность библейскаго разсказа состоитъ будто-бы въ томъ, что чрезъ познаніе добра и зла человѣкъ палъ. Такимъ образомъ Гегель думаетъ, что, по свидѣтельству Библіи, источникомъ зла было вообще познаніе. Недоумѣваетъ Гегель лишь относительно того, какимъ образомъ Богъ могъ запрещать человѣку достигать познанія, когда познаніе и есть именно то, что составляетъ характеръ духа.

Ученіе Гегеля на первый разъ можетъ показаться чрезвычайно страннымъ и легкомысленнымъ: познаніе есть зло само по себѣ и источникъ всякаго зла вообще! Неужели же—остается спросить—источникомъ добра слѣдуетъ признавать умственное невѣжество? Неужели науки и просвѣщеніе приносятъ лишь вредъ, причиняютъ зло? Но такимъ страннымъ—чтобы не сказать болѣе—ученіе Гегеля, о происхожденіи зла можетъ показаться, какъ мы сказали, лишь на первый разъ. Не нужно забывать, что въ основу своего мировоззрѣнія Гегель положилъ ученіе о тождествѣ бытія и мышленія; процессъ развитія міровой жизни для него есть только процессъ развитія самосознанія, законы бытія для него тождественны съ законами нашего мышленія. И это тождество бытія и мышленія должно быть признано какъ *πρότων φεῶδος* Гегеля, откуда уже сама собою вытекаетъ и невѣрность его ученія о происхожденіи зла. Но съ *своей* точки зрѣнія Гегель былъ правъ. Дѣйствительно, *въ нашемъ сознаніи представленіе* о злѣ устанавливается только чрезъ раздвоеніе, противоположеніе, анализъ или—что то же—чрезъ познаніе. И въ этомъ отношеніи, конечно, справедливо утверждать, что познаніе есть источникъ нашего *помятія* о злѣ. Послѣ этого само собою очевидно, что для разоблаченія научной несостоятельности ученія Гегеля о происхожденіи зла слѣдуетъ только доказать невѣрность его основнаго положенія о тождествѣ бытія и мышленія. Впрочемъ, непосредственный

опытъ и единодушное свидѣтельство общечеловѣческаго сознанія освобождаютъ насъ отъ этой задачи, прямо не относящейся къ нашему труду.

Не считаемъ нужнымъ останавливать вниманіе читателей и на томъ, насколько Гегель искаженно понимаетъ библейскій рассказъ о грѣхопадении прародителей и что не въ Библии искать ему опоры для своего философскаго міровоззрѣнія. Что библейскій рассказъ о грѣхопадении прародителей имѣетъ своимъ содержаніемъ историческій фактъ, что его нельзя считать мѣомъ, притчею или аллегоріею, — объ этомъ мы уже говорили въ свое время. Но для каждаго, знакомаго съ содержаніемъ этого библейскаго повѣствованія, до очевидности ясно, что, по ученію Божественнаго Откровенія, не стремленіе къ знанію и не познаніе были источникомъ зла и причиною паденія чело-вѣка, а *свободное* нарушеніе заповѣди Божіей, противленіе волѣ Божіей, эгоизмъ, зависть, гордость, высокомеріе, оскорбленіе Бога, Который будто бы можетъ быть завистливымъ къ людямъ и т. д. Стремленіе къ знанію было лишь *однимъ* изъ мотивовъ къ нарушенію Божественной заповѣди. Библейскій рассказъ ясно указываетъ на то, что не въ познавательной способности, а въ свободной волѣ чело-вѣка, ставшей подъ внѣшнее вліяніе, противное Богу, слѣдуетъ усматривать источникъ зла, господствующаго въ мірѣ. Для каждаго очевидно также и то, что Богъ, создавшій чело-вѣка по Своему образу и давшій ему разумъ не запрещалъ чело-вѣку знанія, развитію котораго Онъ Самъ же содѣйствовалъ Своими бесѣдами съ чело-вѣкомъ въ раю и своимъ руководствомъ при нареченіи именъ животныхъ, что Онъ запретилъ только *дѣйствіе*, поведеніе, противное Его святой и благой волѣ. Такъ какъ Гегель отождествляетъ познаніе съ зломъ, то мы считаемъ излишнимъ опровергать его разсужденіе о томъ, что грѣхопаденіе и его послѣдствія не причинили чело-вѣку никакого вреда, что напротивъ они будто бы даже возвысили его предъ безсловесными животными, составляютъ его достоинство и т. д. Спорить съ Гегелемъ въ этомъ случаѣ — то же что играть пустыми словами. Напомнимъ читателямъ лишь то прекрасное замѣчаніе, которое сдѣлано Хр. Э. Лютардтомъ по поводу этого ученія Гегеля о значеніи и

достоинствѣ грѣха. Нѣтъ,—говоритъ Лютардтъ ¹⁾, грѣхъ не есть возвышеніе человѣка, а его паденіе; онъ не есть достоинство человѣка, а его безчестіе; онъ не дѣлаетъ его изъ животнаго человѣкомъ, а наоборотъ—изъ человѣка животнымъ. Онъ не есть актъ его свободы, но въ собственномъ смыслѣ—злоупотребленіе свободы“.

Извѣстно, какимъ обширнымъ вліяніемъ пользовалось вообще мировоззрѣніе Гегеля. Такою же обширною популярностью въ частности пользовалось и его ученіе о злѣ. *Зимартъ*, *Вотке* и *Бастіанъ*, слѣдуя Гегелю, также учили, что зло есть явленіе естественное, необходимое и обуславливающее правильность развитія жизни. Впрочемъ, ученики Гегеля пошли даже дальше своего учителя, утверждая совершенно открыто, что „добродѣтель, которая никогда не грѣшила, есть только возможность къ добру, но не истинная и дѣйствительная добродѣтель, что только чрезъ дѣйствительный грѣхъ человѣческое поведеніе становится дѣйствительною добродѣтельною“ ²⁾. Въ самомъ мировоззрѣніи Гегеля глубоко коренились сѣмена нигилизма, смѣшавшаго впоследствии добро со зломъ, честное съ безчестнымъ, добродѣтель съ порокомъ. „Для пантеизма, впрочемъ,—справедливо говоритъ *Вейссъ* ³⁾,—и невозможно иное ученіе о добродѣтели. Гдѣ міръ и исторія, гдѣ человѣкъ и его свойства суть не что иное, какъ раскрытіе божескаго существа, тамъ добро и зло не могутъ быть существенно различаемы, тамъ зло не можетъ быть уже даже несовершенствомъ, тамъ оно можетъ быть только переходною ступенью, приготовленіемъ къ добру, тамъ всякая ступень бытія, отвратительное и прекрасное, доброе и злое, должны быть одинаково добрыми, одинаково необходимыми, одинаково божественными“. И такъ, философія Гегеля стремившаяся, повидимому, къ раціональному постиженію Божественнаго откровенія, послѣдовательно должна была перейти въ самый безграничный нигилизмъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Вуткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Анологія Христіанства. Перев. А. П. Лопухина. Сиб. 1892. Стр. 230.

²⁾ Weiss, Apologie des Christenthums V. II. Стр. 427.

³⁾ Тамъ-же Bd. II. Стр. 429.

Св. священномученикъ и всяя Россіи чудотворецъ Макарій I-й, митрополитъ Кіевскій и Галицкій и его время.

По поводу 400-лѣтія со дня мученической кончины (1497¹_{Маг}—1897).

Святитель Макарій, нетлѣвныя мощи котораго вотъ уже 400 лѣтъ открыто почиваютъ въ Кіево-Софійскомъ кафедральномъ соборѣ (1-го мая нынѣшняго года исполнится ровно 400 лѣтъ со времени мученической кончины святителя), принадлежитъ къ сонму тѣхъ святыхъ въ Русской церкви, время установленія празднованій которымъ остается точно неизвѣстнымъ. Мощи священномученика Макарія были обрѣтены и празднованіе ему по причинѣ чудесъ отъ нихъ было установлено когда-то до 1625 года ¹⁾, когда совершилось у мощей святителя первое изъ двухъ чудесъ описанныхъ Кальнофойскимъ ²⁾.

1) „Богословскій Вѣстникъ“ 1894 г. Августъ стр. 226.

2) Нѣкоторые причисляютъ къ настоящимъ святымъ только тѣхъ, время канонизаціи которыхъ извѣстно положительнымъ образомъ. Но это совершенно неосновательно. Канонизованный или настоящій святой есть всякій святой, которому установлено и совершается церковію празднованіе, будь ли извѣстно или неизвѣстно время установленія празднованія ему. Обыкновенно колеблются признать канонизованными или настоящими святыми тѣхъ святыхъ, время установленія празднованій которымъ точнымъ образомъ неизвѣстно,—потому, что при этой неизвѣстности времени установленія празднованій возможно предположеніе объ ихъ неправомерности, именно объ установленіи празднованій самовольно-народнымъ, помимо и безъ вѣдома подлежащей церковной власти. Но если это такъ, то и допуская возможность случаевъ неправильнаго или самовольнаго установленія празднованій, должно тѣмъ не менѣе признавать всѣхъ святыхъ, которымъ совершаются церковію празднованія, за настоящими святыми. Ибо, если и допустить, что нѣкоторые празднованія были по своему начальному установленію неправильными или самовольными, то онѣ перестали быть таковыми послѣ того, какъ были признаны и приняты церковію. Однимъ словомъ, всякій святой, котораго

Историческія свѣдѣнія о жизни и служеніи священномученика Макарія, митрополита Кіевского, дошедшія до насъ, въ высшей степени скудны и кратки. О происхожденіи его передаютъ только, что онъ родился въ Литвѣ отъ православныхъ русскихъ родителей ¹⁾ дворянскаго рода и воспитанъ въ правилахъ благочестія. По достиженіи юношескаго возраста, блж. Макарій принялъ иночество и, проходя достойнымъ образомъ разныя монастырскія послушанія въ кіевскихъ и литовскихъ обителяхъ, снискалъ къ себѣ общее уваженіе не только среди монашествующей братіи, но и среди мірянъ. Около 1478 года, кіевскій митрополитъ Симеонъ (1477—1488 г.), по единодушному желанію всѣхъ, возвелъ его въ санъ архимандрита съ званіемъ настоятеля святотроицкаго монастыря въ Вильнѣ ²⁾.

Уніатскіе писатели, желая видѣть въ немъ уніата, признававшаго папскую власть, утверждаютъ, что онъ-то и былъ тотъ самый виленскій, троицкій архимандритъ Макарій, который въ 1476 году подписалъ, вмѣстѣ съ другими русскими, посланіе митрополита кіевского Мисаила (1474—1477 г.) къ папѣ Сиксту IV ³⁾, какъ будто въ обители не могло быть другого настоятеля съ именемъ Макарія же ⁴⁾. Это послѣднее

церковь формально признаетъ святымъ, есть настоящій святой, такъ какъ всякій такой святой есть именно канонизованный святой. («Богословскій Вѣстникъ» 1894 г. Октябрь стр. 67—69). Въ честь нѣкоторыхъ изъ тѣхъ святыхъ, время установленія празднованій которымъ остается точно неизвѣстнымъ, устроены придѣлы въ церквяхъ и построены самыя церкви. Такъ по восстановленіи въ г. Вильнѣ древнаго Пречистенскаго собора изъ развалинъ виленскимъ генералъ-губернаторомъ гр. М. Н. Муравьевымъ и высокопр. Іосифомъ, митрополитомъ литовскимъ и виленскимъ въ 1865 году, въ правомъ придѣлѣ его престолъ освященъ въ честь святителя Макарія. Странно было бы поэтому возбуждать вопросъ о томъ, настоящій это святой или не настоящій.

¹⁾ Уніатъ Стебельскій (Stebelski)—Zbiór metropolitów, car. 184).

²⁾ „Вѣстникъ Западной Россіи“. Т. I, стр. 70.

³⁾ Писатели уніатскіе, стараясь во что бы то ни было доказать непрерывность уніи Русской церкви съ римскою, по крайней мѣрѣ съ Флорентійскаго собора, рассказываютъ о Мисаилѣ, будто бы онъ въ 1476 г. отправлялъ нарочитое посольство въ Римъ отъ имени всей Руси, съ посланіемъ къ папѣ Сиксту IV, въ посланіи признавалъ его намѣстникомъ Христа, преемникомъ Петра и главою католической церкви, и просилъ прислать пословъ для соглашенія нѣкоторыхъ разностей въ обрядахъ римской и греческой церкви.

⁴⁾ Dubowicz, Hieracch. 183. Kulesz, Wiara Prawosławna, kar. 183. 4. Kulezynski, Specimen Ecclesial. Ruthenikal. pag. 123 и др. ср. 214—216. Stebelski, Chronologii rozdział I, kar. 50, 51, 71. Niesiecki, Korona polska, kar. 90.

дѣйствительно и подтвердилъ самъ Макарій, когда, будучи уже митрополитомъ, сказалъ жителямъ Вильны: „дѣти милые, я тотъ (троицкій) монастырь держалъ отъ Симеона митрополита“; слѣдовательно не отъ Мисаила, предшественника Симеона, а значитъ, въ 1476 году держалъ троицкій монастырь въ Вильнѣ другой архимандритъ Макарій, который и могъ подписаться съ Мисаиломъ въ названномъ выше посланіи ¹⁾.

Но нелѣпость этой уніатской выдумки становится еще болѣе очевидно въ виду свидѣтельствъ современныхъ уніи православныхъ писателей о несомнѣнной подложности самаго посланія Мисаила, этого извѣстнаго защитника древняго православія ²⁾, къ папѣ Сиксту IV. Такъ, современный составитель исторіи уніи въ своей Перестрогѣ ³⁾ такимъ образомъ изобличаетъ этотъ грубый подлогъ уніатовъ: „книги замышляютъ (уніаты) пишучи подъ датою старою, письмомъ старымъ, какобы колись тая згода трвати мѣла, (какъ будто когда-либо оное согласіе на унію существовало): але присмотрись пильно (пристально) въ самую рѣчь, и знайдешъ, же хоть такія письма старыє змышляють, але рѣчь вся Потѣва (Ипатія Поцѣя), якъ бы усты самъ мовиль; притомъ знайдешъ слова вѣка теперешнего людьми уживаемыя (употребляемыя), которыхъ старыє предки наши не уживали“. Но уніаты не хотѣли присматриваться „пильно“ въ эту рѣчь, а схватились за нее со всею радостію, и стали повторять одинъ за другимъ, будто бы м. Мисаилъ точно послалъ посланіе въ Римъ. Кромѣ того Мелетій Смотрицкій, писавшій спустя пять лѣтъ послѣ обнаруженія этого подложнаго посланія, на славянскомъ и польскомъ языкѣ, Ипатіемъ Поцѣемъ, прямо называетъ его выдумкою Поцѣя ⁴⁾. Наконецъ, Захарія Копыстанскій писатель на-

1) Виленскій Археографическій сборникъ VI № 4 стр. 8.

2) За ревность м. Мисаила о православіи похвалялъ его митрополитъ Московскій св. Іона въ 1458 году: „а что снну, по своему святительскому долгу, писалъ къ нему м. Іона, побораешь и стояшь за православіе, я вѣрую Христу моему Владциѣ, что не далече будешь небеснаго и безконечнаго его царствія“. (Азты Исторіи, т. I. № 62, стр. 112).

3) А. З. т. IV, № 149, стр. 229.

4) Въ своемъ сочиненіи Орґуоу изд. на польскомъ языкѣ въ 1610 году, лист. 67 в 68.

чала XVII в. въ своей Полинадіи ¹⁾ дѣлаетъ такое возраженіе: если кievляне долгое время не хотѣли принять къ себѣ воеводу Гаштольда (въ 1471 г.) по той причинѣ, что онъ былъ латинянинъ, то какъ могли они въ то же время признавать своимъ митрополитомъ паписта Мисаила?

Спустя нѣкоторое время послѣ смерти кievскаго митрополита Іоны I ²⁾ Глезны, послѣдовавшей около 1492 года ³⁾, виленскій архимандритъ Макарій былъ „взведенъ“ духовными и шляхетствомъ „на митрополичье мѣсто“ и „нареченъ митрополитомъ кievскимъ“ ⁴⁾. „Возведенный на митрополичье мѣсто“ значитъ „преемникъ“ митрополита, возведенный на его престолъ или кафедру, а „не намѣстникъ“. А потому несправедливо называютъ Макарія намѣстникомъ кievскаго митрополита ⁵⁾. Въ то время, когда митрополиты жили въ Москвѣ, власть ихъ кievскихъ намѣстниковъ простиралась не только на Кіевъ, а и на Вильну, Новогородкъ, Гродно и вообще на всѣ мѣста, которыя принадлежали къ митрополичьей епархіи ⁶⁾. Но съ раздѣленія митрополіи въ Вильнѣ и другихъ городахъ мы видимъ уже своихъ особыхъ намѣстниковъ. Намѣстникъ же кievскій съ этого времени завѣдуетъ только однимъ Кіевомъ. При этомъ до половины XV в. кievское намѣстничество отдавалось исключительно лицамъ духовнымъ. Съ половины же этого вѣка въ числѣ кievскихъ намѣстниковъ мы видимъ боль-

1) Ч. III, разд. II, арт. 1.

2) Называютъ его первымъ въ счетѣ митрополитовъ кievскихъ, отдѣльно отъ московскихъ, по раздѣленіи митрополіи.

3) А не въ 1490 г., какъ полагаютъ униатскіе писатели и не въ концѣ 1494 или въ началѣ 1495, какъ думаютъ другіе. „Русскія хроникки, бывшія подъ руками у писателя начала XVII в. Льва Кревзы, отмѣчаютъ фактъ смерти польскаго короля Казимира IV Ягайловича, замѣчаютъ, что это случилось „при кievскомъ митрополитѣ Іонѣ Глезнѣ“ (Русск. Ист. Б. т. IV столб. 236); а Казимиръ Ягайловичъ, какъ извѣстно, скончался въ 1492 году.

4) Древн. Русс. Визліое. т. XIV ст. 13; А. В. Р. № 1, стр. 234.

5) Карамзинъ (VI, 157), а за нимъ и другіе.

6) Митрополитъ Іона въ грамотѣ, данной 8 февраля 1451 г. въ Новогородкѣ своему кievскому намѣстнику Михаилу, говоритъ между прочимъ такъ: „приказалъ есмь ему держати намѣстничество свое на Кіевѣ, и въ Вильнѣ, и въ Новогородкѣ, и въ Гроднѣ и ко всѣмъ градамъ и мѣстамъ и ко селомъ, гдѣ ни есть мои митропольскія церкви, которыя изъ старины потягли при моемъ братѣ при Фотѣи митрополитѣ къ тому нашему намѣстничеству“. (А. И. т. I, № 48).

шею частію лицъ свѣтскихъ, протопоповъ и не встрѣчаемъ ни одного архимандрита ¹⁾. И въ Вильнѣ собственно, всѣ митрополичьи намѣстники до м. Макарія были изъ протопоповъ соборной Пречистенской церкви, а не изъ архимандритовъ троицкаго монастыря ²⁾, какъ думаютъ нѣкоторые, и значить св. Макарій не могъ быть намѣстникомъ митрополита.

Въ 1495 году совершилось и рукоположеніе архимандрита Макарія въ санъ епископа—митрополита въ виленскомъ Успенскомъ соборѣ, называемомъ Пречистенскимъ и митрополитальнымъ ³⁾. Замѣчательны обстоятельства поставленія блаж. Макарія въ митрополичій санъ, описанныя современнымъ лѣтописцемъ ⁴⁾. „Собрались тогда (въ 1495 г.) ⁵⁾, говоритъ лѣтописецъ, епископы: Владимірскій (на Волыни) Вассіанъ, полоцкій Лука, туровскій Вассіанъ, луцкій Иона, и поставили архимандрита Макарія митрополитомъ Кіеву и всея Руси; а къ патріарху (константинопольскому) за благословеніемъ послали старца Діонисія и Германа діакона—инока“. Вскорѣ за тѣмъ (въ томъ же году) одинъ изъ названныхъ епископовъ Иона луцкій скончался отъ свирѣпствовавшего мороваго повѣтрія и новопоставленный митрополитъ произвелъ для Луцка во епископа архимандрита Кирилла. Посланные въ Царьградъ старецъ Діонисій и іеродіаконъ Германъ возвратились лишь осенью слѣдующаго 1496 года, а съ ними пришелъ отъ патріарха Нифонта посоль, келейный его старецъ Іоасафъ, и принесли они благословенные листы, подъ большими оловянными печатя-

¹⁾ В. Рыбинскаго „Кіевская митрополичья каедрa съ половныи XIII до конца XVI вѣка“, Кіевъ, 1891 г., стр. 52.

²⁾ А. З. Р. т. I, № 152.

³⁾ „Исторія г. Вильнѣ“ Васильевскаго, стр. 90. Всѣ права на соборную Пречистенскую церковь принадлежали митрополиту, который имѣлъ при ней свое пребываніе. Послѣ Кіево-Печерскаго монастыря, „домъ Пречистыя“ въ Вильнѣ пользовался наибольшимъ уваженіемъ у православныхъ западной Россіи. (Тамъ-же, стр. 80).

⁴⁾ Супрасльскія лѣтописи, стр. 141—143.

⁵⁾ Въ такъ называемой Густынской лѣтописи (П. С. Р. Д. т. II, стр. 860) рукоположеніе св. Макарія въ митрополита неправильно отмѣчено подъ 1490 годомъ. Точно также Л. Кривза (Русск. Ист. В. т. IV, столб. 256) и З. Копыстенскій (тамъ-же, столб. 1038) въ составленныхъ ими спискахъ кіевскихъ митрополитовъ этотъ фактъ ошибочно относятъ къ тому же 1494 году.

ми, великому князю и княгинѣ, митрополиту и епископамъ, князьямъ и боярамъ и всѣмъ православнымъ христіанамъ. Только посолъ патріаршій замѣтилъ епископамъ: „впредь не поставляйте митрополита прежде нежели получите благословеніе отъ насъ; развѣ будетъ великая нужда“. Епископы отвѣчали: „мы не отвергаемся древнихъ обычаевъ соборной цареградской церкви и благословенія отца нашего патріарха; но сотворили это по нуждѣ, какъ и прежде насъ сотворили наши братья епископы при великомъ князѣ Витовтѣ, поставившіе митрополитомъ Григорія Цемивлака; да и въ правилахъ св. апостоловъ и св. отцовъ написано: два или три епископа, безъ всякаго сомнѣнія, да поставляютъ епископа“. Послы сказали: „вы поступили хорошо; по нуждѣ и измѣненіе закона бываетъ“. Такъ заботились съ той и другой стороны о соблюденіи прочнаго союза между престоломъ патріаршимъ и митрополіею! По отдѣленіи отъ Москвы, кievская митрополія поставлена была лицомъ къ лицу съ опаснымъ врагомъ православія—латинствомъ. Опасеніе за православіе вызвало нужду въ юго-западной митрополіи стать въ болѣе тѣсныя связи съ цареградскимъ патріархомъ. Хотя во время споровъ за раздѣленіе русской митрополіи юго-западные епископы повидимому не хотѣли оказывать патріарху надлежащаго повиновенія, но какъ только совершился фактъ раздѣленія, кievскіе митрополиты стали поставяться не иначе, какъ съ благословенія патріарха. Съ теченіемъ времени права юго-западныхъ епископовъ и патріарха по отношенію къ избранію митрополита разграничены были такимъ образомъ. Епископы избирали изъ своей среды кандидата въ митрополиты, а патріархъ давалъ благословеніе избранному, и послѣдній, смотря по обстоятельствамъ, или посвящался своими епископами, или самимъ патріархомъ. Нарушенія этихъ правъ какою-либо стороною вызывали протесты другой стороны. Такъ митрополитъ Спиридонъ изъ тверитянъ, поставленный патріархомъ (въ 1476 г.), не былъ принятъ на Руси, потому что избраніе его состоялось безъ вѣдома короля и епископовъ. Равно и патріархъ не оставлялъ епископовъ безъ замѣчанія, когда они обнаруживали полную самостоятельность въ поставленіи митрополита. Примѣръ этого послѣдняго

мы видимъ именно въ вышеизложенной исторіи избранія и поставленія въ митрополиты блаж. Макарія.

По примѣру своихъ предшественниковъ, св. Макарій имѣлъ свое мѣстопробываніе частію въ Вильнѣ, при великомъ князѣ литовскомъ, частію въ Новогродкѣ литовскомъ, хотя катедралъ кievскихъ митрополитовъ всегда считалась въ Киевѣ. Высокое религіозно-политическое значеніе Кіева, которымъ пользовался онъ при св. Владимірѣ и Ярославѣ, уже во второй половинѣ XII в. склоняется къ упадку. Русская жизнь отливаетъ съ юга Россіи на сѣверо-востокъ и Киевъ перестаетъ, такимъ образомъ, быть стольнымъ городомъ русскихъ великихъ князей. Нашествіе Батя (1240 г.) и поселеніе татаръ по сосѣдству съ кievскою областію надолго оставили Киевъ въ состояніи политическаго упадка. Отдѣлившееся въ началѣ XIV в. отъ сѣверо-восточной половины Руси и вошедшее въ составъ Литовскаго государства, кievское княжество и теперь, какъ и прежде, не играло видной религіозно-политической роли. А въ концѣ XV в., посмерти Симеона Озельковича Слуцкаго (1471 г.), оно было низведено на степень простого воеводства и Киевъ обращенъ въ повѣтовый городъ. Всѣ эти обстоятельства и вызвали удаленіе митрополита изъ Кіева. Это было тѣмъ болѣе необходимо, что въ своемъ опустѣломъ и полуразрушенномъ катедральномъ городѣ они не могли найти себѣ удобнаго пристанища. А между тѣмъ митрополиты, проживая въ Вильнѣ или Новогродкѣ, личными своими сношеніями съ великими князьями литовскими легко могли предупреждать происки и насилія папизма, равно помогать православнымъ и въ другихъ нуждахъ.

Самымъ важнымъ событіемъ во дни святителя Макарія было бракосочетаніе дочери московскаго государя и великаго князя Іоанна III Васильевича, Елены Іоанновны, съ великимъ княземъ литовскимъ Александромъ Казимировичемъ. Событіе это важно въ томъ отношеніи, что съ этого главнымъ образомъ момента русскіе цари считаютъ себя вправѣ вмѣшиваться во внутреннія дѣла Литвы на почвѣ защиты гонимаго въ ней папистами исконнаго православія.

Первыя наступательныя дѣйствія папизма противъ православной церкви въ литовско-русскомъ княжествѣ относятся ко

времени Казимира Ягайловича, отца Александрова. Не успѣвъ чрезъ флорентійскую унію подчинить себѣ всю церковь русскую, римскій папа рѣшился ограничиться одною частію ея—церковію литовско-русскою, и, благосклонно принявъ Исидора, убѣжавшаго изъ Россіи, послалъ вмѣсто него на кievскую митрополию Григорія Булгара, „ученика Сидорова“, т. е. приверженца флорентійскаго соединенія. Король Казимиръ, какъ ревностный латинянинъ, старавшійся ввести въ литовскую Русь церковную унію, принялъ его подъ свое покровительство и объявилъ кievскимъ митрополитомъ. Григорій, поддерживаемый королемъ, вскорости по приѣздѣ своемъ въ Литву, „воздвигъ бурю и развращеніе на церковь Божію, и великій налогъ православному христіанству и злое гоненіе“¹⁾, т. е. вѣроятно онъ потребовалъ отъ епископовъ и всего духовенства подчиненія себѣ и вмѣстѣ съ собою—папѣ. Король Камизиръ, съ своей стороны, старался всѣми возможными средствами преслѣдовать православныхъ, не вступившихъ въ союзъ съ папою, извѣстныхъ подъ именемъ „дизунитовъ“. Самою надежною мѣрою для привлеченія „схизматиковъ“, т. е. православныхъ къ уніи съ римскою церковію было признано учрежденіе монастырей бернардинскаго ордена (*fratres minores de observantia*)²⁾. Въ 1453 г. дѣйствительно пришелъ въ Польшу бернардинскій орденъ по приглашенію короля³⁾, а въ 1469 г. основанъ былъ въ Вильнѣ и первый монастырь этого ордена. Вслѣдъ за тѣмъ, около 1480 г., послѣдовало запрещеніе строить новыя православныя церкви въ Вильнѣ и Витебскѣ и даже возобновлять и поправлять старыя. Эта мѣра отзывается уже явнымъ гоненіемъ.

Но православіе не могло погибнуть въ странѣ, гдѣ оно искони утвердилось. Защиту православной вѣры противъ посягательства Казимира приняли на себя русско-литовскіе служилые князья, остававшіеся еще въ великомъ княжествѣ литовскомъ и державшіеся древняго православія. Въ 1488 г. они жаловались на гоненія за вѣру константинопольскому патриар-

1) Дополненія къ Авт. Истор. т. I, № 13.

2) Орденъ бернардиновъ былъ преобразованъ въ XV в. Бернардомъ Сіенскимъ и Іоанномъ Капистраномъ изъ ордена нищенствующихъ, или францискановъ.

3) *Diugosz, Annales Polon. lib. XIII, pg. 122.*

ху ¹⁾. Притомъ же въ это время утвердилась Москва, и туда начали обращать свои взоры православные жители великаго княжества Литовскаго, ожидая помощи и защиты. Гоненія на православную вѣру произвели то, что при Казимирѣ цѣлыя литовско-русскія области съ своими князьями стали отпадать отъ Литвы и переходить къ государю московскому, Іоанну III Васильевичу, который открыто провозгласилъ себя „государемъ всея Руси“, а слѣдовательно и Руси литовской ²⁾, и объявилъ свое право на вмѣшательство за своихъ единовѣрцевъ въ Литвѣ ³⁾. Въ продолжительной борьбѣ, завязавшейся по этому поводу между Москвою и Литвой, Литва оказалась слабѣе. По смерти Казимира IV (въ 1492 г.), литовскіе паны, увидавъ невозможность бороться съ противникомъ, который былъ силенъ сверхъ всего прочаго сочувствіемъ православнаго населенія въ княжествѣ, начали думать о мирѣ съ Москвою, и чтобы склонить московскаго царя къ уступкамъ, рѣшили предложить ему брачный союзъ одной изъ дочерей его съ своимъ великимъ княземъ Александромъ, сыномъ Казимира.

Однако, въ Москвѣ тотчасъ же поняли, зачѣмъ было начато это сватовство, и великій князь московскій повелѣлъ сказать, что до мира нельзя толковать о бракѣ. Тѣмъ не менѣе, литовскіе паны продолжали настаивать на сватовствѣ, хотя по прежнему неудачно; а между тѣмъ московскіе полки на литовской границѣ отъ успѣха переходили къ успѣху. Наконецъ, литовскій великій князь Александръ, въ январѣ 1494 г. прислалъ въ Москву великое посольство, которому было довѣрено заключить миръ съ Іоанномъ III и, для укрѣпленія вѣчной пріязни между обоими государями и ихъ государствами, просить для великаго князя Александра руки одной изъ княженъ. Дѣло кое какъ уладилось; миръ былъ заключенъ, и затѣмъ великій князь Іоаннъ, надѣясь, что его дочь, по выходѣ замужъ

¹⁾ Валескій „Археографическій Сборникъ“, т. I, стр. 8. „Вѣстн. юго-западн. и западн. Россіи“ Говорскаго, 1868, кн. 2, отд. I, стр. 35—38.

²⁾ Іоаннъ говорилъ посланъ польскаго короля: „не тѣ одни города и волости русскіе, которые нынѣ за вами—наша отчина; и вся русская земля, съ Божією волею, въ старину, отъ нашихъ прародителей—наша отчина“. (Акты Западной Росс., т. I, стр. 280).

³⁾ Исторія Россіи Соловьева, т. V, стр. 137.

за католика, принесеть съ собою „окръпленіе“ всей Руси, а главное греческому закону, объявилъ посламъ, что соглашается выдать одну изъ дочерей за Александра, если только, какъ говорили послы и ручались головою, „неволи ей въ вѣрѣ не будетъ“. На другой день послы отправились къ великой княгинѣ Софіи (Палеологъ) и увидѣли тутъ невѣсту, старшую княжну Елену, послѣ чего въ тотъ же день было и обрученіе: кресты съ цѣпами и перстни мѣняли. Однако, не всѣ еще затрудненія были устранены, и готовившійся бракъ грозилъ уже разстроиться изъ-за того, что великій князь Іоаннъ требовалъ отъ своего будущаго зятя грамоты, которою послѣдній обязался бы „не нудить“ жены „къ римскому закону, да держитъ она свой греческій законъ“; Александръ же приказалъ написать грамоту въ иной формѣ, оговоривъ въ ней, что если жена его „захочетъ принять римскій законъ, то ея воля“. Александръ въ концѣ концовъ уступилъ, прислалъ требуемую грамоту, и Іоаннъ назначилъ срокъ пріѣзда за Еленою Рождество Христово, „чтобы нашей дочери быть у великаго князя Александра за недѣлю до нашего великаго заговѣнья мяснаго“¹⁾.

Православные, жившіе въ Литвѣ, также могли ожидать отъ этого брака благодѣтельныхъ для себя послѣдствій въ религіозно-исповѣдномъ отношеніи, могли надѣяться, что отселѣ они будутъ имѣть для своей вѣры высокую защитницу и покровительницу въ лицѣ самой великой княгини и что ради ея ходатайствъ, великій князь, по крайней мѣрѣ, будетъ къ нимъ болѣе снисходительнѣе и благосклоннѣе, чѣмъ его покойный отецъ. Но вскорѣ надежды православныхъ должны были поколебаться: при самомъ вѣнчаніи Елены съ Александромъ они увидѣли уже униженіе и оскорбленіе для своей вѣры и церкви. Когда Елена Іоанновна вѣхала въ Вильну (15 февраля 1495 г.) и приблизилась къ вратамъ „русской церкви Рождества Пречистыя“, здѣсь встрѣтилъ ее, какъ и приличествовало, блж. Макарій, въ то время еще только „нареченный“ митрополитъ кievскій, съ православнымъ чернымъ и бѣлымъ духовенствомъ и совершилъ для нея торжественно-благодарственный молебенъ.

1) Исторія Россіи, Соловьева, т. V, стр. 128—132.

Но когда изъ православной церкви Елену повели въ костель св. Станислава для вѣнчанія, ей предшествовалъ съ крестомъ въ рукахъ одинъ попъ Оома, прїѣхавшій съ нею изъ Москвы, а не Макарій съ соборомъ духовенства. При входѣ въ католическій храмъ ее встрѣтилъ виленскій бискупъ Альбертъ Войцехъ Таборъ, съ крестомъ въ рукѣ, но крестомъ ее не благословилъ. Предъ началомъ вѣнчанія бискупъ и самъ Александръ крѣпко настаивали, чтобы русскій священникъ, прибывшій съ Еленою, не говорилъ молитвъ, и княгиня Марія Ряполовская не держала вѣнца,—но князь Семень Ряполовскій, главный изъ бояръ, провожавшихъ Елену, настоялъ на томъ, чтобы было все исполнено по православному обряду. Молитвы для жениха читалъ бискупъ, а для невѣсты попъ Оома, а вѣнецъ держала княгиня Ряполовская ¹⁾. Избранный на митрополию св. Макарій не смѣлъ участвовать въ вѣнчаніи русской княжны по приказу великаго князя, хотя былъ тутъ же въ качествѣ свидѣтеля совершенія священнаго обряда, и, провидя пагубные замыслы со стороны папистовъ касательно совращенія Елены въ латинство, возносилъ къ Богу тихую молитву объ утвержденіи ея въ прародительской вѣрѣ. Все это не могло не огорчать православныхъ, и въ особенности отца Елены Іоанна Васильевича, тѣмъ болѣе, что здѣсь было и нарушеніе даннаго слова со стороны Александра. Послы литовскаго князя, какъ жаловался впоследствии самъ Іоаннъ, условились съ московскими боярами, что когда, „какъ дастъ Богъ, наша дочь будетъ у него (у Александра) въ Вильнѣ ино ее вѣнчати митрополиту, а не будетъ митрополита, ино владыцѣ нашего греческаго закона; ²⁾ но когда „наша дочь къ нему прїѣхала, онъ въ ту пору владыцѣ некоторому не велѣлъ у себя въ Вильнѣ быти, а нареченному митрополиту Макарію, архимадри-ту троицкому, нашей дочери вѣнчати не велѣлъ“ ³⁾.

Трудно было служеніе св. Макарія въ это время на митрополичьей кафедрѣ. Ему судилъ Промыслъ быть свидѣтелемъ

¹⁾ Польскія дѣла, № 1, стр. 317—442.

²⁾ А. З. Р. т. I, стр. 234.

³⁾ Поля. Собр. Р. Лѣт., т. IV; стр. 105; т. VIII. стр. 229; Ник. Лѣт., т. VI, стр. 143.

великаго гоненія на православную вѣру, которое въ первый разъ и съ особенною силою обнаружилось въ Литвѣ именно при немъ. Частыя сношенія Литвы съ Москвою, установившіяся по случаю бракосочетанія Александра съ Еленою, открыли предъ цѣлымъ свѣтомъ бѣдственное состояніе православія въ литовско-русскомъ государствѣ. Притѣсненіе въ вѣрѣ первѣе всего испытала на себѣ великая княгиня литовская Елена. Александръ, извѣщая Римскій дворъ о бракѣ своемъ съ Еленою, обманулъ его насчетъ грамоты о вѣрѣ, данной Іоанну III, писалъ, что онъ обѣщаль тестю не принуждать жены къ принятію католичества, если она сама не захочетъ принять его, слѣдовательно указывалъ на свою прежнюю грамоту, которая была отвергнута Іоанномъ ¹⁾. Но что значила для папы присяга, данная не католику? и папа Александръ VI (11 августа 1492 г.—18 августа 1503 г.), какъ это извѣстно изъ письма (отъ 18 мая 1505 г.) преемника его Юлія II къ Александру, отвѣчалъ литовскому князю, что совѣсть его останется совершенно чиста, если онъ употребитъ всѣ мѣры и усилія, какія могли бы супругу его Елену побудить къ отреченію отъ русской секты (т. е. православія) и къ принятію католической вѣры ²⁾. Александръ, великій князь литовскій, какъ послушный сынъ римской церкви, не хотѣлъ, или не могъ противостоятъ требованіямъ папы и потому началъ сильно стѣснять свою супругу въ свободномъ исповѣданіи ея православной вѣры. Отпуская изъ Москвы литовскихъ пословъ, Іоаннъ Васильевичъ, когда уже рѣшился выдать свою дочь за Александра, между прочимъ наказывалъ имъ: „да скажите великому князю Александру, чтобы онъ сдѣлалъ для насъ, велѣлъ бы нашей дочери поставить церковь нашего греческаго закона на переходахъ, у своего дворца, у ея хоромъ, чтобы ей близко было къ церкви ходить“. Это самое повторили отъ лица великаго князя московскаго и бояре его въ Вильнѣ лично Александру, по заключеніи брака. Но Александръ, не желая исполнить желанія своего тестя, отвѣчалъ: „князья наши и паны—вся земля имѣютъ право и записи отъ пред-

¹⁾ Ист. Россіи Соловьева, т. V, стр. 140.

²⁾ А. З. Р. т. I, примѣч. 115.

ковъ нашихъ, отца нашего и насъ самихъ, а въ правахъ написано, что церковей греческаго закона больше не прибавлять; такъ намъ этихъ правъ рушить не годится“¹⁾. Вскорѣ за тѣмъ онъ велѣлъ выслать изъ Вильны русскихъ бояръ и боярынь, оставленныхъ на время отцемъ при великой княгинѣ Еленѣ, „пока попривыкнетъ къ чужой сторонѣ“, и окружилъ ее латинскою прислугою, хотя въ Литвѣ нашлось бы много и православной²⁾. Кромѣ того, до великаго князя московскаго доходили слухи, что его зять началъ принуждать свою супругу къ переходу въ католичество. По этимъ слухамъ, братъ великаго князя литовскаго, Краковскій кардиналъ Фридрихъ, не отличавшійся строгостію жизни, но усердный католикъ, виленскій бискупъ Войцехъ Таборъ, выпросившій себѣ у папы Александра VI право казнить смертію (*seculare jus gladis*) еретиковъ и язычниковъ своей епархіи³⁾, и католическіе монахи приходили къ великой княгинѣ, говорили ей „укоризны“, называли „некрещенною“, произносили рѣчи недобрыя въ укоръ греческаго закона⁴⁾. И Александръ, хотя и запирался въ этомъ предъ своимъ тестемъ, или сваливалъ съ себя вину на другихъ, на самомъ же дѣлѣ потакалъ „чернцамъ бернардинамъ“ и покровительствовалъ имъ. Онъ учредилъ въ Полоцкѣ бернардинскій монастырь. Православнымъ жителямъ Литвы—тѣмъ, которые ожидали лучшихъ дней съ появленіемъ на самомъ престолѣ православной русской княгини, бернардины спѣшили доказать противное. Они приходили къ „мѣстичамъ“ (мѣщанамъ) виленскимъ, къ князьямъ и боярамъ русскимъ и „ко всей Руси“, т. е. къ простому русскому народу, вездѣ предлагая католическое крещеніе и употребляя даже насилія для обращенія⁵⁾.

Твердость Елены Иоановны, угрозы ея отца и опасное волненіе, поднявшееся въ областяхъ русско-литовскихъ, застави-

1) Ист. Россіи Соловьева т. V, стр. 132—134.

2) А. З. Р. т. I, № 136.

3) А. З. Р. т. I, прилѣж. 115.

4) Исторія Бестужева Рюмина, т. II, стр. 169. Исторія г. Вильны, Васильевскаго, стр. 24.

5) Воскресенская лѣтопись, Полное собраніе лѣтописей, т. VIII, стр. 238.

ли ревнителей католичества умѣрить свою ревность. Увидѣвъ невозможность обратить великую княгиню и ея единовѣрцевъ въ католичество, они задумали возстановить забытую флорентійскую унію и нашли себѣ въ средѣ православной іерархіи усерднаго пособника, въ лицѣ смоленскаго епископа Іосифа Болгариновича, обѣщавъ ему митрополию при живомъ митрополитѣ Макаріи, если онъ согласится признать флорентійское соединеніе и убѣдить великую княгиню признать папскую власть. Іосифъ Болгариновичъ согласился на предложеніе папистовъ и, вмѣстѣ съ виленскимъ бискупомъ Войцехомъ и бернардинами, „нудилъ“ Елену Іоанновну къ „римскому закону“. Хотя этотъ „отмѣтникъ греческаго закона“ и не успѣлъ въ своихъ стараніяхъ, но, по кончинѣ св. Макарія, получилъ санъ митрополита, пробывъ на митрополіи всего только одинъ годъ ¹⁾).

Живя въ такое тяжелое для православной вѣры время, какимъ было правленіе литовскаго князя Александра Казимировича, митрополитъ Макарій, твердо преданный православію, конечно не могъ равнодушно смотрѣть на религіозное насиліе папистовъ и всячески старался противодѣйствовать имъ. Къ счастью старанія его были не безуспѣшны. Онъ удержалъ великаго князя литовскаго отъ крайнихъ мѣръ противъ православной церкви. При всякомъ удобномъ случаѣ онъ ходатайствовалъ предъ великимъ княземъ московскимъ о защитѣ гонимаго въ Литвѣ православія и его ходатайства имѣли успѣхъ ²⁾. Іоаннъ III не разъ требовалъ отъ своего зятя прекратить притѣсненіе православныхъ и не стѣснять свободы вѣры русской княгини, и когда его требованія не были уважены, между Москвою и Литвою возгорѣлась грозная опустошительная для послѣдней война ³⁾. Побѣдоносное вмѣшательство московскаго князя въ положеніе его единовѣрцевъ, жившихъ въ Литвѣ, показало польско-литовскому правительству, какого сильнаго защитника

¹⁾ Ист. г. Вильны, Васильевскаго, стр. 24—26. Около 1503 года, по желанію и указанію Елены Іоанновны, на мѣсто Іосифа Болгариновича поставленъ былъ въ митрополиты Іона II, котораго уніатскіе писатели называютъ „основателемъ“ схизмы въ великомъ княжествѣ литовскомъ, что указываетъ только на усердіе Іоны къ православію. (Тамъ же стр. 25—26).

²⁾ Киев. Епарх. Вѣд. 1867 г., № 10, стр. 309.

³⁾ А. З. Р. т. I, стр. 228—343.

имѣть православіе въ московскомъ князѣ и вынудило его отказаться отъ насильственныхъ мѣръ къ пропагандѣ латинства. Дѣйствительно, при преемникахъ Александра вѣдшее положеніе юго-западной церкви сдѣлалось несравненно лучше и спокойнѣе.

Но святитель Макарій не только удержалъ литовскаго князя Александра отъ рѣшительныхъ мѣръ противъ православной вѣры, но и супругу его Елену Іоанновну настолько утвердилъ въ православіи, являясь къ ней, какъ Ангелъ хранитель, съ словомъ утѣшенія и ободренія при всѣхъ притѣсненіяхъ ея со стороны супруга и папистовъ, что она въ теченіе 18-лѣтняго своего пребыванія въ Литвѣ ¹⁾ служила твердою опорой православной вѣры, обновляя и устроая церкви и монастыри и снабжая ихъ имѣніями. Такъ, между прочимъ, въ 1496 году она подарила Пречистенскому собору имѣніе Жагоры, расположенное въ Троцкомъ воеводствѣ и купленное ею у Петра Ядвигнича ²⁾. Въ этотъ же соборъ Елена Іоанновна пожертвовала драгоценный образъ Богоматери-Одигитріи, привезенный ею изъ Москвы и потомъ доставшійся виленскому Троицкому монастырю, гдѣ находится и понынѣ. Этотъ чудотворный образъ, писанный, по преданію, св. ев. Лукою, былъ семейною святынею греческихъ царей. Его привезла въ Москву Софія Палеологъ, жена Іоанна III Васильевича, который благословилъ имъ свою дочь Елену при выходѣ ея замужъ за литовскаго князя Александра ³⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что только при такомъ бдительномъ смотрѣніи св. Макарія за православіемъ литовской княгини могли имѣть настоящее свое дѣйствіе тѣ сильныя „наказы“ о сохраненіи православной вѣры, которые неоднократно получала она отъ своего отца. Въ одномъ изъ этихъ наказовъ Іоаннъ Васильевичъ отъ себя и отъ своей жены убѣждаетъ и закли-

¹⁾ Елена Іоанновна скончалась въ январѣ 1513 года и погребена въ виленскомъ Пречистенскомъ храмѣ кievскимъ митрополитомъ Іосифомъ Солтаномъ. (А. З. Р., т. II, № 83).

²⁾ Исторія г. Вильны. Васильевскаго, стр. 90.

³⁾ „Историческій очеркъ православія, католичества и уни въ Бѣлоруссіи и въ Литвѣ“, Г. Киприановича, Вильна 1895 г., стр. 32.

наетъ Елену Іоанновну „пострадать до крови и до смерти, а вѣры греческаго закона не оставлять“¹⁾). Другой разъ онъ отправилъ къ Еленѣ посла съ такими словами: „скажи отъ насъ нашей дочери: Дочка! помятуй Бога, да наше родство, да нашъ наказъ, держи свой греческій законъ во всемъ крѣпко, а къ римскому закону не приступай никоторымъ дѣломъ; церкви римской и папѣ ни въ чемъ послушна не будь, въ церковь римскую не ходи, душею никому не норови, мнѣ и всему нашему роду безчестья не учини; а только по грѣхамъ что станется, то намъ и тебѣ и всему нашему роду будетъ великое безчестье и закону нашему греческому укоризна. И хотя бы тебѣ пришлось за вѣру и до крови пострадать, и ты бы пострадала. А только; дочка, поползнешься приступить къ римскому закону, волею или неволею: то ты отъ Бога душею погибнешь, а отъ насъ будешь въ неблагословеннѣ, я тебя за это не благословлю, и мать не благословитъ; а зятю своему мы того не спустимъ: будетъ у насъ съ нимъ за то безпрестанно рать“²⁾).

Не одни паписты тревожили святителя Макарія; среди самой паствы его было не мало такихъ, которые сильно огорчали своего владыку и вызывали его на энергическую дѣятельность. Эти огорченія причинялись митрополиту на почвѣ особаго отношенія мірянъ въ кievской митрополіи къ дѣламъ церковнаго управленія. Одною изъ характеристическихъ особенностей управленія въ юго-западной митрополіи, какъ извѣстно, было широкое участіе мірянъ въ церковныхъ дѣлахъ. Православная церковь въ сѣверо-восточной митрополіи, имѣя покровительство въ верховной власти православнаго царя московскаго, не имѣла нужды въ привлеченіи мірянъ къ церковнымъ дѣламъ. Здѣсь же, въ кievской митрополіи, при ненадежномъ покровительствѣ церкви со стороны католической власти, она нашла себѣ поддержку въ православномъ народѣ, который принималъ живѣйшее участіе во всѣхъ ея дѣлахъ. Онъ участво-

¹⁾ Історія Россіи, Соловьева, т. V, стр. 140.

²⁾ А. З. Р., т. I, стр. 295.

валъ въ избраніи митрополитовъ, представлялъ (*jus praesendi, praesentationis*), или рекомендовалъ извѣстныхъ лицъ на должность священниковъ и настоятелей монастырей, слѣдилъ за употребленіемъ и цѣлостью церковныхъ имуществъ и доходовъ, принималъ нѣкоторое участіе въ дѣлахъ церковнаго управленія и суда, протестовалъ противъ злоупотребленій владыкъ и другихъ духовныхъ лицъ, снабжалъ церкви и монастыри всѣмъ необходимымъ для ихъ содержанія и благолѣпія и защищалъ церковные интересы отъ всякихъ посягательствъ на нихъ съ чьей бы то ни было стороны (*jus patronatus*). Православные паны имѣли право патроната надъ церквами и монастырями въ своихъ имѣніяхъ, свободныя городскія общины имѣли патрывать надъ своими приходскими церквами и монастырями своей постройки. И панскій, и общинный патронаты составляли силу юго-западной церкви въ борьбѣ съ папистами и самимъ правительствомъ, но въ нихъ же коренились и весьма вредныя послѣдствія для церкви. Міряне часто слишкомъ злоупотребляли правомъ патроната; въ своемъ вліяніи на церковныя дѣла они нерѣдко переходили должныя границы, стѣсняли дѣятельность не однихъ дурныхъ іерарховъ, а вмѣстѣ съ ними и вполне благонадежныхъ, вызывая тѣмъ ихъ недовольство и желаніе ограничить мірянъ въ ихъ дѣйствіяхъ. Въ числѣ другихъ достойныхъ святителей и блаж. Макарій сильно тяготился правомъ широкаго участія мірянъ въ дѣлахъ церкви и мужественно старался ограничить его, какъ по церковно-имущественнымъ дѣламъ, такъ и по дѣламъ духовнаго суда и управленія.

„Нѣкоторые православные литовскіе воеводы, старосты, наѣстники и тіуны“, говоритъ современный лѣтописецъ, „чинили кривду церкви Божіей, митрополиту и епископамъ и вступались въ доходы ихъ и суды духовные, и тые sprawy ихъ митрополю и епископскіи сами справляли“¹⁾. Но святитель Макарій твердостью своего характера на первыхъ же порахъ постарался защитить неприкосновенность духовнаго суда и церковныхъ имуществъ отъ посягательствъ на нихъ со сто-

1) А. З. Р., т. I, стр. 189. 90.

роны всѣхъ этихъ чиновниковъ ¹⁾. Подобнымъ образомъ, виленскіе мѣщане домогались у митрополита права ежегодно свидѣтельствовать церковное имущество, избирать священниковъ церквей и настоятелей монастырей и, при введеніи ихъ въ должности, передавать имъ изъ своихъ рукъ церковные ключи. Такъ какъ право ежегоднаго свидѣтельствованія церковнаго имущества не стѣсняло святительской власти и въ то же время содѣйствовало сбереженію церковной собственности, то митрополитъ Макарій предоставилъ имъ это право, какъ объ этомъ съ удовольствіемъ вспоминали, по смерти митрополита, сами виленскіе мѣщане: „когда покойный митрополитъ Макарій допустилъ насъ смотрѣть и записывать, что на которомъ году и за котораго священника прибудетъ, або убудетъ, то уже тымъ накладомъ шкоды не бывало“ ²⁾. Что же касается опредѣленія приходскихъ священниковъ и монастырскихъ настоятелей и врученія имъ церковныхъ ключей, то это право, какъ несогласное съ практикою древней церкви, святитель Макарій только отчасти уступилъ мѣщанамъ. Такъ, когда освободилось мѣсто настоятеля виленскаго Свято-Троицкаго монастыря, онъ, не спрашивая согласія мѣщанъ, самъ избралъ архимандритомъ этого монастыря нѣкоего Зосиму и только, при введеніи его въ должность, „изъ чести“ пригласилъ мѣщанъ для передачи ему церковныхъ ключей изъ ихъ рукъ ³⁾. Въ другихъ подобныхъ случаяхъ не было и этого. Харитона священника виленской Воскресенской церкви ввели въ должность, безъ всякаго участія мѣщанъ, митрополичій подскарбій писарь Ивашка и діаконъ Семень ⁴⁾.

Памятникомъ заботливости митрополита Макарія собственно о неприкосновенности церковныхъ имуществъ, между прочимъ, служить и грамота его, датированная такимъ образомъ: „Подписанъ въ Новогородку, Декабря 24 индыкта 13 ⁵⁾. Во-

1) Киев. Епарх. Вѣд. 1867 г., № 10, стр. 311.

2) Вѣстн. Западн. Росс. 1865, 1866 г.г. кн. 12, отд. I, стр. 66.

3) Вѣстн. Западн. Россіи, 1865, 1866 г.г. кн. 12, отд. I, стр. 69.

4) Тамъ же, стр. 72.

5) А не 3, какъ ошибочно показано въ печатномъ изданіи грамоты (Вилен-

лею Божею Макаріи архієпископъ, митрополитъ Кіевскій и Галицкій и всея Руси“. Грамота эта написана по слѣдующему поводу. Около 1480 года нѣкто Гринко Хадкевичъ „записалъ въ пользу Городненскаго коложскаго монастыря нѣкоторое ежегодное пособіе“; но вносить его, по смерти Гринка, дѣти отказались. Тогдашній архимандритъ названнаго монастыря Арсеній обратился съ жалобой къ митрополиту Макарію. По сему случаю св. Макаріи отправилъ на имя Гринкевичей грамоту или посланіе, въ которомъ увѣщевалъ ихъ не отказывать монастырю въ пособіи и тѣмъ не нарушать воли отца.

Не менѣе мірянъ досаждали своему архипастырю и тѣ изъ подвѣдомственнаго ему духовенства, которые не соотвѣтствовали своему назначенію. Будучи весьма строгъ по отношенію къ самому себѣ, святитель Макаріи требовалъ, чтобы и пастыри церкви были безукоризненнаго поведенія и въ точности исполняли свои обязанности. Въ противномъ случаѣ онъ подвергалъ ихъ строгому наказанію. Такъ, когда онъ узналъ, что избранный виленскими мѣщанами и рукоположенный предшественникомъ его священникъ Николаевской церкви г. Вильны „велъ себя не въ покой и былъ не устроинъ и пьянъ“, то, не смотря на усиленное ходатайство мѣщанъ, лишилъ виновнаго прихода и поставилъ на его мѣсто другого—уставщика Θεодора¹⁾.

Такая строгая бдительность за поведеніемъ духовенства, вмѣстѣ съ заботливостію о неприкосновенности митрополичьихъ доходовъ въ виду посягательствъ на нихъ со стороны того же духовенства²⁾, было причиною того, что св. Макаріи нажилъ себѣ не мало враговъ среди современныхъ ему духовныхъ лицъ, не отличавшихся благонравіемъ. При жизни доблестнаго святителя враги молчали, не будучи въ состояніи противостоять его святой ревности. По смерти же угодника

скій Археограф. Сборникъ, т. IX, стр. 409—415). Тринадцатый годъ 466 индикта, на который падаетъ время правленія Макарія Кіевской митрополіей, въ переводѣ года индикта на годъ отъ Рождества Христова, соотвѣтствуетъ 1495 году (см. Труды Кіев. Дух. Академіи, 1890 г. № I, стр. 151—53).

1) Вѣстн. Западн. Росс. 1865—66 г.г., кн. 12, отд. I, стр. 70.

2) А. З. Р., т. I, стр. 174—175.

Божія они вздумали прибѣгнуть къ клеветѣ (обыкновенное орудіе низкой слабости) и дерзнули обвинить его предъ литовскимъ княземъ Александромъ въ лихоимствѣ ¹⁾.

Но не долго пришлось святительствовать митрополиту Макарію. Промыслъ Божій судилъ ему печальный конецъ жизни. Во весь періодъ отдѣльнаго существованія Кіевской митрополіи до самаго конца XVI в. ни одинъ изъ предшественниковъ его не посѣтилъ Кіева. Опустѣлый и полуразрушенный древнерусскій, стольный городъ не привлекалъ ихъ вниманія. При томъ, и самое путешествіе изъ Литвы, гдѣ они постоянно жили, въ Кіевъ было тяжело по дальности разстоянія, а главное небезопасно отъ нападений со стороны татарскихъ шаекъ, разгуливавшихъ въ то время съ цѣлью грабежа по юго-западной Руси. Такъ 1 сентября 1482 г. крымскій ханъ Менгли-Гирей сжегъ и ограбилъ Кіевъ съ его церквами и монастырями, не пощадивъ ни Печерскаго монастыря, ни св. Софіи, изъ которой взялъ золотую чашу и дискосъ и отослалъ въ подарокъ московскому князю Іоанну III; при этомъ въ числѣ множества плѣнныхъ онъ захватилъ печерскаго архимандрита Теодосія Войколовича или Войнкловича и кіевскаго православнаго воеводу Ивана Ходкевича со всѣмъ семействомъ ²⁾. Въ 1491 году татары во время своего набѣга на Волынскую землю сожгли во Владимірѣ всѣ церкви и великую церковь Пречистыя мурованную ³⁾. Въ 1493 г., не смотря на жестокость зимы и лошадиный падежъ, Менгли-Гирей вновь ходилъ подъ Кіевъ, а оттуда посылалъ свои отряды для опустошенія земель возлѣ Чернигова. Въ сентябрѣ того-же 1493 г. опять отправился къ Кіеву ⁴⁾. Въ концѣ ноября 1496 г. прошелъ мимо Кіева на Волынскую землю братъ Менгли-Гирея, Епончакъ „солтанъ“, со многочисленною ордою „окаянныхъ Агарянъ“ и „множество безчисленное христіанъ плѣнниша, а иныхъ различ-

¹⁾ Тамъ-же.

²⁾ П. Собр. Р. Лѣт. VI, стр. 234—35; VIII, стр. 215; Супрасльская лѣт. стр. 138, 147. Москва 1836 г. Никон. Лѣт. VI, стр. 118; Воскрес. 215.

³⁾ Ист. Русс. Церкв., Макарія, т. IX, стр. 80.

⁴⁾ Зал. Одес. Истор. Общ. Исторія и Древности, т. V, стр. 218.

ными смертми умориша“, по словамъ лѣтописи, „и возвратишася во свояси, Богу попустившу грѣхъ ради нашихъ“¹⁾. Весною слѣдующаго 1497 г. татары возобновили свой набѣгъ на ту же Волынскую землю, пройдя и въ область Мозырскую²⁾. Около того же времени татары, подъ предводительствомъ Менгли-гирея и его сына, опустошивши земли подъ Виліей, угрожали самой Вильнѣ. Войтъ, бургомистръ и радцы мѣста виленскаго „били челомъ“ своему князю, что необходимо принять мѣры для безопасности города, чтобы не было ему никакого вреда „отъ поганства“, вслѣдствіе чего рѣшено было общести городъ стѣною, къ постройкѣ которой приступили въ 1498 году³⁾. Путешествіе при такихъ обстоятельствахъ изъ Литвы въ Кіевъ было для митрополитовъ дѣломъ крайне рискованнымъ, и если, не смотря на все это, святитель Макарій рѣшился отправиться въ Кіевъ, то на столь самоотверженный подвигъ могли вызвать его лишь высокое сознаніе святости пастырскаго долга и искреннее радѣніе объ интересахъ всѣми оставленной и забытой „Матери городовъ русскихъ“ съ ея опустѣлымъ первопрестольнымъ храмомъ св. Софіи. Ему говорили о возможныхъ опасностяхъ пути, но добрый пастырь, не бѣгавшій словеснаго стада своего, когда волки нападали на него, и всегда готовый положить душу за овцы свои, въ непреклонномъ рѣшеніи своемъ предалъ себя волѣ Божіей. Современный лѣтописецъ, конечно, хорошо знавшій жизнь святителя Макарія, оплакиваетъ насильственную смерть его, послѣдовавшую на пути въ Кіевъ, какъ наказаніе Божіе за грѣхи паствы и утѣшается ею, какъ залогомъ награды за святую ревность его.

„Въ 1497 году“—говоритъ лѣтописецъ⁴⁾, —„мая 1-го, на шестой недѣлѣ послѣ великаго дня (пасхи) въ понедѣльникъ, безбожные перекопскіе татары убили преосвященнаго митрополита Кіевскаго и всея Руси, архіепископа Макарія. Втор-

1) Супрасльск. Лѣт., стр. 143.

2) Тамъ же, стр. 144.

3) Исторія г. Вильни, Васильевскаго, стр. 29

4) Супрасльская лѣтопись, стр. 143, 145.

глись они въ нашу землю скрытно отъ всѣхъ и настигли его въ селѣ Скриголовѣ (Минской губерніи) на рѣкѣ Бичѣ за пять миль отъ Мозыря, ¹⁾ и изъ бывшихъ съ нимъ однихъ убили, а другихъ взяли въ плѣнъ; много иныхъ волостей и мѣстъ ограбили и выжгли и, взявъ въ плѣнъ множество людей, возвратились во свояси, Богу попускающу грѣхъ ради нашихъ. Грѣшники мы отъ ногъ до головы, но я уповаю на Господа Бога, что такая смерть случилась архіерею Божію для большаго ему воздаянія и для нашего наказанія, ибо онъ поѣхалъ въ Кіевъ, желая помочь церкви Божіей—Софін, разоренной прежде того тѣми же Агарянами... Ужасно, братія, если такъ случилось съ архіереемъ Божіимъ, по попусценію Божію: то мы какъ избѣжимъ гнѣва Божія за наши дѣла? Предъ кончиною его, за 8 дней, нѣкто открылъ ему близкое разлученіе души его съ тѣломъ, но онъ, какъ человекъ, нѣсколько усумнился. Съ самаго того времени, какъ приняли мы

¹⁾ Это показаніе Супрасльской лѣтописи относительно мѣста мученической кончины св. Макарія отличается неточностію. Дѣло въ томъ, что село Скриголово расположено на Припети, а не на Бичѣ, впадающей въ Припеть въ разстояніи пяти верстъ ниже Скригорова. Гораздо точнѣе свидѣтельство Густинской лѣтописи, по которой святитель Макарій „усыченъ бысть отъ татаръ надъ рѣкою Припетью, въ селѣ Скригоровахъ“ (Поли. Собр. Лѣт., т. II стр. 360). Почти буквально эти слова повторяетъ и Л. Крезза: „ten metropolit Makary, gdy iachal do Kiiewa, we wsi Skryholowach nad Prupiccia od Tatarow sciety iest a szeladz w piwola robrano“. (Р. И. В., т. IV, столб. 236). Это послѣднее свидѣтельство подтверждается мѣстнымъ народнымъ преданіемъ, съ замѣчательною свѣжестію сохранившимся доселѣ въ Скриголовѣ. Оно говоритъ, что мѣстомъ мученической кончины св. Макарія было урочище „Гричина“, расположенное на возвышенномъ берегу лугового пространства, заливаемого въ весеннее время полою водою р. Припети. По преданію, на урочищѣ этомъ въ старину находилось с. Скриголово; но появившееся здѣсь необыкновенное количество муравьевъ заставило жителей оставить Гричину и перенести свой поселокъ на другое (нынѣшнее) мѣсто. Найденные здѣсь черенки отъ древней посуды, куски кирпича и такіе предметы, какъ старинный мѣдный крестъ (тѣльничъ),—свидѣтельствуютъ, что Гричина была дѣйствительно когда-то населена и слѣд. подтверждаютъ народное преданіе о расположеніи на этой мѣстности древняго Скригорова. Гричина отстоитъ отъ Припети приблизительно на версту, но весной, когда весь лугъ покрывается водою, послѣдняя подступаетъ къ самому урочищу, такъ что плывущія по Припети судна совершенно свободно могутъ приставать къ нему. (См. Труды Кіев. Дух. Акад. 1890 г., стр. 153—155).

крещеніе, никогда не случалось на русской землѣ того, что случилось съ этимъ архіереемъ Божиимъ. Въ судъ и позоръ обратились мы за грѣхи наши.“ Это лѣтописное извѣстіе объ обстоятельствахъ мученической кончины св. Макарія мѣстное народное преданіе восполняетъ слѣдующими подробностями. Подѣзжая къ Скриголову, святитель захотѣлъ помолиться въ здѣшней церкви и сталъ служить въ ней литургію. Во время службы получена была вѣсть о внезапномъ набѣгѣ татарскаго отряда. „Что дѣлать“, спросили Скриголовцы. „Спасайтесь, дѣтки“, сказалъ святитель, „а мнѣ нельзя скрываться; я отдаю себя на волю Божию“. Бывшіе въ церкви христіане тотчасъ же разбѣжались, а появившіеся татары схватили стоявшаго у престола служителя Божія и обезглавили ¹⁾.

Современный лѣтописецъ не должно утѣшался за блаженнаго Макарія при мысли о кончинѣ его. Обезглавленное, святое тѣло его ²⁾ набожными жителями Скриголова, по удаленіи татаръ, привезено въ Кіевъ, куда священномученикъ стремился въ послѣдніе дни своей жизни, и положено въ Кіево-Софійскомъ соборѣ, древней каедрѣ кіевскихъ митрополитовъ, гдѣ и донынѣ открыто и нетлѣнно печиваетъ за столбами на правой сторонѣ, въ придѣлѣ архистратига Михаила, источая исцѣленія и чудеса всѣмъ съ вѣрою и надеждою къ нему притекающимъ. Тутъ же хранится и кипарисный крестъ святителя ³⁾.

Послѣ пагубной уніи, съ 1596 года терзавшей русскую церковь, уніаты захватили (въ 1610 году) и Кіево-Софійскій соборъ; но и они сохранили мощи священномученика неприкосновенными и даже оставили ихъ на первоначальномъ мѣстѣ. Здѣсь же покоились они и при кіево-печерскомъ монахѣ Аванасіи Кальнофойскомъ, который въ своей книгѣ „Тератургимѣ“ (стр. 195—199), (напечатанной въ 1638 г. въ печерской типографіи на польскомъ языкѣ), записалъ и болѣе замѣчатель-

1) Труды Кіев. Дух. Акад. 1890 г., № I, стр. 155.

2) При мощахъ его не находится и кисти правой руки, быть можетъ, также отсѣченной татарами.

3) См. о немъ Фундуклея „Кіевъ“ стр. 48, гдѣ помѣщено и изображеніе креста.

ныя чудеса, совершившіяся въ его время въ Софійскомъ соборѣ и при мощахъ святителя. Вотъ эти чудеса, какъ они описаны Кальнофойскимъ:

„Лѣта 1625, сентября 5, при владѣніи польскаго короля Сигизмунда III, при тогдашнемъ воеводѣ кievскомъ Ѳомѣ Замойскомъ; нынѣ канцлерѣ коронномъ, при Іовѣ Борецкомъ, митрополитѣ кievскомъ и всея Россіи, господа Андрей Борецкій и Стефанъ Шимановичъ, одинъ изъ деревни Глевахи, а другой изъ Юровки ѣхали рано къ Кіеву за своими тогдашними дѣлами и предъ разсвѣтомъ прибыли къ вратамъ именуемымъ „Златыми“, изъ коихъ выѣзжая, увидѣли въ Софійской церкви великій свѣтъ, свѣчи зажженныя и услышали весьма пріятное пѣніе и, удивясь сей новости, сказали между собою: что бы это такое, что въ пустой церкви кто то такъ рано отправляетъ съ такою гармонією службу Божію! Слѣзши съ повозокъ своихъ, пришли къ самой церкви, но войти въ нее не могли, ибо двери были замкнуты и „большою грудой стѣны и немалою кучею развалинъ завалены“. Сквозь трещины, которыя въ стѣнахъ непріязненная рука и небесная непогода надѣлали, увидѣли они на хорахъ небесныхъ пѣвцовъ въ бѣлыя ризы одѣтыхъ, а встревожась и испугавшись сего видѣнія, поспѣшили къ преосвященному митрополиту и ему о томъ, что видѣли и слышали, донесли. На сіе онъ задумавшись, началъ имъ сказывать также и то, что самъ видѣлъ слѣдующимъ порядкомъ: вышедши, говорилъ онъ, предъ пріѣздомъ вашимъ изъ утрени и начавъ свои размышленія, прохаживался я въ саду, и когда случилось мнѣ возрѣть на святую Софійскую церковь, увидѣлъ я въ большомъ куполѣ ея огонь, и желая вѣдать причину, кто бы такъ рано ходилъ по этой церкви, послалъ сего малаго (указавъ на слугу своего именемъ Ѳеодора), чтобы у сторожа тамъ жившаго о всемъ разспросилъ. Сей слуга пришедши туда, спросилъ старика, кто такъ рано былъ въ церкви съ огнемъ? Тотъ ему отвѣтствовалъ, что я никого не впускалъ. Когда Ѳеодоръ возвратясь донесъ о семъ господину своему, то святой отецъ тѣмъ двумъ и другимъ тогда присутствовавшимъ рекъ: помните, милыя дѣтки, слова мои, что если я самъ, по-

жилой уже человекъ, не дождусь, то по мнѣ будущіе ясно увидятъ, что сія церковь паки туда возвратится, откуда она отнята, и что Господь утѣшитъ свой народъ, который теперь опечалилъ“ ¹⁾.

„Въ скоромъ времени, т. е. лѣта 1633, мѣсяца іюля 2 дня, во вторникъ въ 13 часу ²⁾ исполнилось то, что Духомъ Святымъ предсказалъ святоусопшій преосвященный отецъ митрополитъ Іовъ Борецкій. Ибо въ это время, по волѣ его королевскаго величества и всей Рѣчи Посполитой, отобрали святую Софійскую церковь у униатовъ преподобный отецъ Исаія Трофимовичъ, тогдашній коллегіи могилеанской въ Кіевѣ ректоръ, нынѣ игуменъ монастыря святителя Николая Пустынскаго, и отецъ Анатолій Мужилевскій, проповѣдникъ печерскій, игуменъ Кирилловскій, и возвратили къ тому же тѣлу православія, отъ котораго она отторгнута была, и она чрезъ нѣсколько лѣтъ значительно стараніемъ преосвященнаго Кіевского митрополита Петра Могилы и милостынею православныхъ людей поправлена, какъ каждый видитъ“.

„Въ лѣто 1634, дабы въ сей церкви другой день всему свѣту радостнаго Воскресенія Христа Господа, побѣдителя смерти, пристойно отпраздновать, въ понедѣльникъ того праздника рано благочестивый отецъ Антоній Святогорець, тогда бывший софійскимъ пономаремъ, пошелъ по порядку Восточнаго благочестія къ митрополичьему намѣстнику тогдашнему, преподобному отцу Константію Негребецкому, принять благословеніе къ благовѣсту, зажженію свѣчей и приуготовленію на утреню принадлежащихъ потребъ, и взявши младшаго брата, послалъ его благовѣстить для возвѣщенія народу времени службы Божіей, а самъ съ некрещенымъ еще тогда татаринѣмъ пошелъ въ самую церковь съ зажженною свѣчею, и входа увидѣлъ огонь, выходящій изъ гроба Макарія, митрополита кіевскаго и всея

¹⁾ Софійскій соборъ, захваченный униатами 1610 г., до 1633 года находился въ рукахъ униатовъ, которые заперши его, пользовались только его угольями.

²⁾ По старинному часу считались отъ восхожденія солнца до заходженія, и отъ заходженія до восхожденія, а не по полусуткамъ.

Россіи, и церковь ясно освѣщающій. Сямъ видѣніемъ встревоженный побѣжалъ онъ къ начальнику и донесъ ему. Сей, собравши благочестивую братію, желая имъ показать такое Божіе чудо и знакъ особенной Божіей благодати, пошелъ съ ними въ молитвенный домъ и увидѣвши нѣсколько огня того, подошелъ къ гробу святаго отца и мученика, татарскимъ мечемъ за исповѣданіе Господа Христа обезглавленнаго, и съ ними облобызалъ его и восхвалялъ Господа, разными способами возвеличивающаго своихъ угодниковъ“.

„Лѣта 1656, на день Введенія Богородицы во храмъ, предъ иконостасомъ рукою и огнемъ небеснымъ зажженная свѣча цѣлую ночь горѣла къ удивленію всѣхъ сего храма благочестивыхъ отцовъ и братіи.

„Лѣта 1638, въ самый праздникъ святаго архангела Михаила, предъ образомъ Избавителя міра, въ той церкви найдена горящая свѣча, огнемъ горняго Іерусалима зажженная“.

Память священномученика Макарія со времени его кончины праздновалась 19 января, въ день тезоименитства ему преподобнаго Макарія Египетскаго, службою общею священномученикамъ. Съ 1827 года празднованіе святителю Макарію совершается въ самый день преставленія его—1 мая ¹⁾, съ обнесеніемъ мощей его вокругъ Софійскаго собора по окончаніи литургіи, при молебномъ ему пѣніи. При ракъ священномученика на таблицахъ имѣются составленные ему издавна особый тропарь, кондакъ и молитва.

Тропарь, гласъ 8.

Божественныя безкровныя совершая жертвы, кровь твою отъ безбожныхъ Агарянъ излиянную въ жертву непорочную принеслъ еси Владыцѣ твоему, Пастыреначальнику Христу; Его же моли, молимъ тя, пролити гнѣвъ на языки, хотящія браней. Благовѣрнаго же Императора нашего на вся враги укрьпи и стадо твое отъ всякихъ бѣдъ неврежденно соблюди. Тебе бо крѣп-

¹⁾ Сказаніе о священномученикѣ Макаріи, православномъ митрополитѣ Киевскомъ, Галицкомъ и вся Россіи. (м. Евгенія), Киевъ, 1848 г., стр. 7.

каго заступника почитаемъ, новый Священномучениче Россійскій, святителю блаженный Макаріе!

Кондакъ, гласъ 8.

Веселится градъ Кіевъ, великое сокровище стяжавъ, твое тлѣнію непричастное тѣло, Святителю блаженный Макаріе! твой бо престоль даже до крове отъ лютыхъ враговъ нашествія хранилъ еси, и нынѣ небесному предстоиши престолу, идеже молитвенно предъ Творцомъ поминай насъ, Отче нашъ! да во всѣхъ бѣдахъ имѣемъ тя прибѣжище и тобою хвалимся, зовуще: радуйся Макаріе, Архіереомъ честное украшеніе.

Молтва.

Владыко, Господи Боже нашъ! неизреченнымъ твоимъ промысленіемъ и многою благодатию, предуставляя святыя своя, предвидѣвый измлада богоугодное житіе избраннаго во Іерарсѣхъ, дивнаго въ мученицѣхъ, святительство свято, всеожженіе словесное, истиннаго Евангелію Христову послѣдователя прославилъ еси. Тѣмъ же, по предвидѣнію добраго изволенія, тебѣ, Святителю Макаріе! Богъ устрои путь страданія, во еже сообразну ти быти Сыну Его смертію, и проліати священную кровь твою, Ему же усердно отъ юности послѣдовалъ еси, легкой яремъ Христовъ на раму свою понеслъ еси, и смертную отъ руку агарянску испивъ чашу. Подвигоположникъ же Христовъ Богъ, видяй подвигъ страданія твоего, яко всеплодіе жертвенно пріять ты въ вышняя обители, идѣже со дерзновеніемъ предстоя и въ лицѣ святыхъ водворяяся священномучениче Макаріе, поминай насъ поклоняющихся всечестнымъ мощамъ твоимъ и моли избавитися отъ врагъ видимыхъ и невидимыхъ, и получить благодать и милость отъ Господа, Ему же со Отцемъ и святымъ Духомъ слава, честь и поклоненіе, во вѣки вѣковъ, аминь.

Первоначально мощи св. Макарія почивали въ деревянномъ гробѣ, но въ 1833 году для нихъ устроена серебряная, по мѣстамъ золоченная рака съ такою же крышкою, на верхней сто-

ронѣ которой чеканкою изображенъ во весь ростъ святитель съ накладнымъ золоченымъ вѣнцемъ. На правой сторонѣ раки, въ длину ея, по срединѣ изображена св. Софія—премудрость Божія, а по краямъ посвященіе Макарія и убіеніе его; на лѣвой сторонѣ—по срединѣ Рождество Богородицы, а по краямъ перенесеніе священномученика Макарія и ликъ его въ полномъ святительскомъ облаченіи; въ головахъ изображенъ Кіево-Софійскій соборъ, а въ ногахъ архіерейскія регаліи. Для этой раки употреблено 84-й пробы церковнаго серебра 18 фунт. и 82 золотника. Сооруженіе ея обошлось 16,103 руб. 80 коп. ¹⁾.

Свящ. Н. Стеллецкій.

¹⁾ Сказаніе о Макаріи, стр. 10.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе *).

Переписка Иоанна Грознаго съ Курбскимъ. Среди памятниковъ письменности XVI вѣка видное мѣсто, какъ сказано было раньше, занимаютъ также литературные труды царя Ивана Васильевича Грознаго и князя Андрея Курбскаго. Изъ нихъ рассмотримъ сначала знаменитую переписку Грознаго съ Курбскимъ. Переписка эта представляетъ прежде всего интересъ историческій: она выражаетъ исторически разившійся идеаль безграничной царской власти и отношеніе къ этому идеалу старыхъ дружинниковъ. По мѣрѣ того какъ раздробленная въ удѣльно-вѣчевой періодъ Русь начинаетъ мало-по-малу собираться около Москвы, постепенно усиливается и значеніе Московскаго князя, который наконецъ становится единодержавнымъ правителемъ всей земли Русской. Уже Иоаннъ III чувствуетъ себя настолько сильнымъ носителемъ идеи самодержавія, что не довольствуется титуломъ „великаго князя“, а называетъ себя „царемъ“, соединяя съ этимъ именемъ византийскій взглядъ на цезаря, какъ представителя самодержавной власти. Бояре, занимавшіе прежде важное положеніе совѣтниковъ при князѣ, отъ котораго, въ случаѣ недовольства, всегда могли свободно „отѣхать“ къ другому, — постепенно теряютъ свои права и свое значеніе. Наконецъ Иванъ Васильевичъ Грозный уже вполне является царемъ съ тѣмъ идеаломъ, который онъ принялъ отъ отца и дѣда и который освятилъ торжествен-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 4, за 1897 г.

нымъ церковнымъ коронованіемъ. Въ боярахъ онъ видитъ не добровольныхъ совѣтниковъ, служащихъ по какому-то договору, а рабовъ, которые должны безпрекословно подчиняться его самодержавной волѣ. Но, съ другой стороны, бояре неохотно уступали свои старинныя права; какъ бывшая княжеская дружина, они еще считали за собою право совѣтниковъ и свободного перехода отъ одного князя къ другому. Отсюда возникла та борьба между царскою властью и боярствомъ, которая составляетъ одну изъ важныхъ характеристическихъ чертъ эпохи Грознаго. Борьба эта отразилась и въ литературѣ того времени— и прежде всего въ знаменитой перепискѣ Грознаго съ Курбскимъ.

Князь Андрей Михайловичъ Курбскій происходилъ изъ рода Мономаховичей и былъ внукомъ удѣльнаго Ярославскаго князя, который, лишившись удѣла, перешелъ на службу къ Іоанну III. Какъ ученикъ Максима Грека, онъ принадлежалъ къ числу образованнѣйшихъ людей своего времени. Въ очень молодые еще годы онъ выказалъ при осадѣ Казани блестящія военныя дарованія, сдѣлался любимцемъ юнаго царя Ивана Васильевича и вмѣстѣ съ Сильвестромъ и Адашевымъ былъ сначала въ числѣ мудрыхъ и добрыхъ его совѣтниковъ. Курбскій участвовалъ также въ походахъ противъ Крымскихъ Татаръ, Литвы и Ливонскихъ рыцарей; онъ получилъ нѣсколько ранъ и могъ рассчитывать на полную признательность и довѣріе со стороны Іоанна. Но не миновала и его царская опала. Въ Грозномъ произошла перемѣна: онъ сталъ подозрительно смотрѣть на бояръ и началъ очищать Москву отъ „измѣнъ“; Сильвестръ и Адашевъ были удалены и многіе изъ прежнихъ любимцевъ подверглись опалѣ и казни. Послѣ одного проиграннаго сраженія пало подозрѣніе въ измѣнѣ и на Курбскаго, который находился въ то время въ Юрьевѣ (Дерптѣ). Извѣщенный объ этомъ московскими друзьями, Курбскій рѣшился, по старинному обычаю дружинниковъ, какъ бы „отъѣхать“ на службу къ другому князю, и бѣжалъ отъ царскаго гнѣва въ занятый Литовцами городъ Вольмаръ, гдѣ и предался польскому королю Сигизмунду Августу.

Горячее желаніе объясниться съ Грознымъ и высказать все, что накипѣло на сердцѣ и чего безваканно не посмѣлъ бы

сказать ни одинъ въ предѣлахъ Московскаго государства, побудило Курбскаго изъ Вольмара же отправить, полное горькихъ укоризнъ, письмо къ Иоанну. Въ этомъ письмѣ Курбскій прежде всего упрекаетъ Грознаго въ избіеніи бояръ и воеводъ, и спрашиваетъ его: чѣмъ провинились они? „Царю отъ Бога препрославленному—пишетъ онъ—паче въ православіи пресвѣтлу явившуся, нынѣ же, грѣхъ ради нашихъ, супротивъ насъ обрѣтшемуся. Про что, царю, сильныхъ во Израили побилъ еси, и воеводъ, отъ Бога данныхъ ти, различнымъ смертемъ предалъ еси?... Что провинили предъ тобою, о царю! и чимъ прогнѣвали тя христіанскіе предстатели? Не прегордыя ли царства разорили и подручныхъ во всемъ тебѣ сотворили мужествомъ храбрости ихъ, у нихъ же прежде въ работѣ быша протцы наши? Не претвердые ли грады германскіе тцаніемъ разума ихъ отъ Бога тебѣ даны бысть? Сія ли намъ бѣднымъ воздалъ еси, всеродно погубляя насъ? Или безсмертенъ, царю, мнишися? Или въ небытную ересь прельщенъ, аки не хотя уже предстати неумытному Судіи, богоначальному Иисусу?“ Указавъ потомъ на убитыхъ и заключенныхъ Грознымъ, онъ въ концѣ письма обращается къ нему съ такими словами: „убитые тобою стоятъ у престола Господня и просятъ на тебя отмщенія; заключенные и прогнанные тобою безъ правды, мы день и ночь вопіемъ отъ земли къ Богу... и сіе писаніе, слезами измоченное, въ гробъ съ собою велю положить, градуци съ тобою на судъ Бога моего, Иисуса Христа“.

Понятно, какъ долженъ былъ принять Грозный это посланіе. Его страстная натура въ мигъ охватила безпредѣльнымъ гнѣвомъ, страстью, которая не находила себѣ границъ, кипѣла, жгла его сердце, требовала себѣ жертвъ. Дрожа каждый мигъ за свое царское достоинство, какъ за святыню, къ которой онъ относился съ религіознымъ чувствомъ, онъ считалъ оскорбленіемъ ея каждый взглядъ, каждое слово, какіе могли ему только не понравиться, показаться подозрительными, и жестоко каралъ такихъ оскорбителей. А теперь онъ долженъ былъ слушать самыя дерзкія слова, по его взгляду, отъ „измѣнника“, который вознамѣрился стать его совѣтникомъ и обличителемъ, и его царь не только не могъ сейчасъ же предать лютой казни, но

даже долженъ былъ отказаться отъ надежды когда либо потѣшить надъ нимъ свою страсть. Но при такихъ вспышкахъ грознаго царя безъ жертвъ не обходилось. На этотъ разъ жертвою сталъ слуга Курбскаго Василій Шибановъ, съ которымъ князь отправилъ Грозному свое посланіе. Желая оправдать свои подозрѣнія на Курбскаго, царь вздумалъ вымучить у Шибанова обвиненія отсутствующаго господина; но вѣрный слуга и подѣянную не передалъ ни одного факта, на которомъ можно было основать хоть какое-нибудь обвиненіе. Онъ только хвалилъ своего господина и своимъ поступкомъ удивилъ самого Іоанна ¹⁾. Въ его лицѣ Грозный увидѣлъ полное выраженіе идеала раба, идеала, подѣянную царь хотѣлъ подвести всѣхъ своихъ подданныхъ; и поставилъ онъ Курбскому въ примѣръ слугу его, Шибанова, возводя рабство въ какой-то религиозный догматъ, которому Курбскій не хотѣлъ послѣдовать, чѣмъ, по взгляду царя, и погубилъ свою душу. Эту идею Иванъ Васильевичъ и выражаетъ въ своемъ обширномъ отвѣтномъ письмѣ Курбскому ²⁾. Изложивъ свои права на престолъ, Грозный прежде всего упрекаетъ Курбскаго въ измѣнѣ и доказываетъ ему, что перешедши на сторону враговъ, онъ самъ сдѣлался врагомъ отечеству. „Ты тѣла ради—пишетъ Іоаннъ—душу погубилъ еси, и славы ради мимотекущая, нелѣпотную славу приобрѣлъ еси, и не на человека возъярився, но на Бога возсталъ еси. Разумѣй же; бѣдникъ, отъ каковы высоты и въ какову пропасть душею и тѣломъ спелъ еси! Сбытся на тебѣ реченное: и еже имѣя мнится, взято будетъ отъ него. Се твое благочестіе, еже самолюбія ради, погубилъ еси, а не Бога ради!... Аще праведенъ и благочестивъ еси, по твоему гласу, почто убоялся еси неповинныи смерти, еже нѣсть смерть, но приобретеніе? Послѣди всяко умрети же!... Почто и Апостола Павла презрѣлъ еси, яко же рече: *Всяка душа владыкамъ предвладующимъ да повинуется: никакая же бо владычествуетъ, еже не отъ Бога учинена есть; тѣмъ же противляйся вла-*

¹⁾ Художественное изображеніе этой потрясающей сцены, героической личности Шибанова и его мученической кончины см. въ прекрасной поэмѣ г. А. Толстого „Василій Шибановъ“.

²⁾ Стоюничъ. Истор. Русск. Лит. 46—47. стр.

сти—Божію повелѣнію противится? ¹⁾ Смотри же сего и разумѣвай, яко противляйся власти—Богу противится; и аще кто Богу противится, сей отступникъ именуется, еже убо горчайшее согрѣшеніе. И сіе же убо речено есть о всякой власти, еже убо кровыми и браными пріемлють власть: разумѣй же вышереченное ²⁾, яко не восхищеніемъ пріяхомъ царство; тѣмъ же наипаче противляйся власти—Богу противится. Тако же, яко же индѣ рече Апостолъ Павелъ, иже ты сія словеса презрѣлъ еси: *Раби! послушайте господей своихъ, не предъ очима точію работающе, яко челоуѣкоугодницы, но яко Богу, и не токмо блзимъ, но и строптивымъ, не такмо за гнѣвъ, но и за совѣсть.* Се бо есть воля Господня, еже, благое творяще, пострадати! И аще праведенъ еси и благочестивъ, почто не изволилъ еси отъ меня, строптиваго владыки, страдати и вѣнецъ жизни наслѣдита?... Указывая, въ укоризну Курбскому, на доблестную преданность его вѣрнаго слуги, Грозный продолжаетъ: „Какъ же не усрамишися раба своего Васьки Шибанова? Еже бо онъ благочестіе свое соблюде, и предъ царемъ, и предъ всѣмъ народомъ, при смертныхъ вратѣхъ стоя, и, ради крестнаго цѣлованія, тебѣ не отвержеса, и похваляя и всячески за тя умрети тщашеса. Ты же убо сего благочестія не поревновалъ еси: одинаго ради моего слова гнѣвна, не токмо свою едину душу, но и всѣхъ прародителей души погубилъ еси: понеже, Божіимъ изволеніемъ, дѣду нашему, великому государю, Богъ ихъ поручилъ въ работу, и они, давъ свои души и до смерти своей служили, и вамъ, своимъ дѣтемъ, приказали служить и дѣда нашего дѣтемъ и внучатамъ. И ты то все забылъ, собацкимъ измѣннымъ обычаемъ преступилъ крестное цѣлованіе, ко врагамъ христіанскимъ соединилъ еси, и къ тому, своя злобы не разсмотря, сицевыми и скудоумными глаголы, яко на небо каменіемъ меча, нелѣпая глаголеши, и

¹⁾ Грозный, очевидно, приводитъ тексты по памяти. Этимъ объясняется ихъ неточная передача.

²⁾ Т. е., сказанное выше въ этомъ посланіи, гдѣ Іоаннъ такъ говоритъ о своихъ природныхъ правахъ на престолъ: „не восхитихомъ ни подъ камъ же царство, по Божіимъ изволеніемъ и прародителей и родителей своихъ благословеніемъ, яко же родихомся во царствіи, тако и возрастахомъ и воцарихамся, Божіимъ велѣніемъ и родителей своихъ благословеніемъ свое взяхомъ, а не чужое восхитихомъ“.

раба своего во благочестіи не стыдишися и подобная тому сотворити своему владыцѣ отверглся еси“. Защищаясь противъ обвиненій со стороны Курбскаго въ жестокостяхъ, Грозный говоритъ, что во всемъ этомъ виновны Сильвестръ и бояре, которые хотѣли данную ему Богомъ прародительскую державу взять подъ свою власть и тѣмъ вызвали его на гнѣвъ и жестокость. „Или убо сіе свѣтло—пишетъ онъ далѣе Курбскому—попу и прегордымъ, лукавымъ рабомъ владѣти; царю же—только предсѣданіемъ и царствія честію почтенну быти, властію же ничимъ же лучше быти раба?... Какое же и самодержецъ наречется, аще не самъ строить? Яко же рече апостоль Павелъ, къ Галамъ пиша: *Въ нѣсколько лѣтъ наслѣдникъ есть младенецъ, ничимъ же есть лучше раба, но подъ повелительми и приставники есть, до нарока отча.* Мы же, благодатію Христовою, дойдохомъ лѣтъ нарока отча, и подъ повелительми и приставники быти намъ не пригоже“. Разбирая конецъ письма Курбскаго, Грозный говоритъ ему, что онъ, какъ видно, „отложилъ послѣднее свое христіанство“, если „обычное послѣднее прощеніе отвергъ“ и хочетъ свое посланіе положить во гробъ съ собою; тогда не должно быть надъ нимъ и надгробнаго пѣнія.

Въ отвѣтъ на это обстоятельное посланіе, съ обширными выписками изъ Священнаго Писанія, Грозному послано было „Краткое отвѣщаніе Андрея Курбскаго на зѣло широкую епистолю великаго князя Московскаго“. Въ этомъ „Отвѣщаніи“ Курбскій, не находя, очевидно, болѣе серьезныхъ возраженій противъ письма Іоанна, съ ѣдкой ироніей ставитъ ему въ укоръ неумѣнье выражать свои мысли въ краткой, складной и правильной рѣчи. Онъ смѣется надъ посланіемъ Грознаго и называетъ его „широковѣщательнымъ и многшумящимъ“. „Широковѣщательное и многшумящее“ твое писаніе—говоритъ Курбскій—пряхъ и выразумѣхъ и познахъ, иже отъ неукротимаго гнѣва съ ядовитыми словесы отрыгано, еже не токмо цареви такъ великому и во всей вселенной славимому, но и простому убогому воину сіе было недостойно; а наипаче такъ отъ многихъ священныхъ словесъ хватано, и тѣ со мною яростію и лютостію, ни строками и ни стихами, яко обычай искуснымъ и ученымъ, аще о чемъ случится кому будетъ

писати въ краткихъ словесѣхъ многъ разумъ замыкающе; но зѣло паче мѣры преизлишно и звязливо (запутано) цѣлыми книгами и паремьями цѣлыми и посланьями.... И такъ варварски яко не токмо ученымъ и искуснымъ мужемъ, но и простымъ и дѣтемъ со удивленіемъ и смѣхомъ, наипаче же въ чужую землю, идѣже нѣкоторые челоувѣци обрѣтаются не токмо въ грамматическихъ и риторскихъ, но и въ діалектическихъ и философскихъ ученіяхъ искусные“. Письмо Грознаго, видимо, задѣло за живое князя Курбскаго: онъ говоритъ про себя, что, оскорбленный и изгнанный онъ нуждается въ утѣшеніи и что не хорошо „грызти такъ кусательно“ за глаза невиннаго челоувѣка. Въ заключеніе Курбскій прибавляетъ, что хотѣлъ было отвѣчать на каждое слово Іоанново, но разсудилъ молчать и отдать все на суль Божій.

Прерванная на время переписка возобновилась снова, когда Грозный въ 1577 году взялъ Вольмаръ. Отсюда онъ отправилъ къ Курбскому грамоту, въ которой выражаетъ главнымъ образомъ ту мысль, что Богъ даетъ ему побѣду и безъ пособія бояръ. Когда же обстоятельства измѣнились, и успѣхъ въ войнѣ перешелъ на сторону Литвы, настала очередь писать Курбскому. Изъ завоеваннаго Баторіемъ Полоцка онъ послалъ Іоанну два письма, въ которыхъ доказываетъ, что прежними побѣдами онъ обязанъ доблестнымъ мужамъ, которыхъ теперь при царѣ нѣтъ, а потому нѣтъ и успѣха въ войнѣ.

Переписка эта обнимаетъ періодъ времени съ 1563 года по 1579 г. и состоитъ, какъ видно, изъ шести писемъ, изъ которыхъ два принадлежатъ Грозному и четыре Курбскому. „Въ письмахъ Курбскаго могущественнѣйшему изъ правителей Московскаго государства пришлось услышать голосъ отдѣльной личности, отстаивавшей свои права противъ всепоглощавшей власти его,—личности, которая точно также основывала ихъ на преданіи, какъ на преданіи же самъ Грозный основывалъ свое безпредѣльное и страшное могущество“¹⁾. Въ этомъ историческій интересъ переписки. Что касается личнаго значенія этой литературной борьбы, то кромѣ выраженія взаимнаго отношенія противниковъ, она интересна вообще какъ отраженіе

1) П. Полевой. Истор. Русск. лит. 1878 г. 164 стр.

личныхъ особенностей обоихъ авторовъ. Въ посланіи Грознаго сказалась сильная и оригинальная личность. Онъ имѣлъ большія свѣдѣнія въ Священномъ Писаніи, писаніяхъ отеческихъ, лѣтописяхъ и хронографіяхъ; но эти свѣдѣнія онъ употреблялъ почти безъ всякой переработки, а прямо, какъ вычиталъ, „не строками и стихами, по выраженію Курбскаго, но цѣлыми книгами, паремьями и посланіями“. Въ слогѣ Грознаго отражается его страстная натура и, въ частности, то возбужденное состояніе духа, въ какомъ онъ писалъ; его разсужденія слишкомъ многорѣчивы и пространны; это особенно надо сказать о первомъ его посланіи, которое Курбскій справедливо называетъ „широковѣщательнымъ и многошумящимъ“. Другой недостатокъ составляетъ беспорядокъ въ изложеніи. Грозный не излагаетъ предмета, а безпокойно бросается отъ одного предмета къ другому, причѣмъ иногда нѣсколько разъ начинаетъ говорить объ одномъ и томъ же. Но, не смотря на эти недостатки, слогъ его отличается необыкновенною силою; его выраженія часто чрезвычайно оригинальны и прямо и мѣтко попадаютъ въ цѣль. Особенно замѣчательна способность Грознаго глубоко проникнуть въ душу своего противника, также умѣнье поймать его на словѣ и обратить противъ него его же собственное оружіе и, наконецъ, ѣдкая пропія, которая составляетъ отличительную черту его слога и придаетъ его сочиненіямъ ту силу, за которую Курбскій называетъ ихъ „кусательными“. Письма Курбскаго, какъ человѣка не просто начитаннаго, но систематически образованнаго и знакомаго съ словесными науками, отличаются значительною правильностію и стройностію изложенія; но со стороны внутренней силы они, несомнѣнно, уступаютъ письмамъ Іоанна. Кромѣ того, въ языкѣ Курбскаго не мало словъ и оборотовъ польскихъ и латинскихъ.—Въ этой перепискѣ замѣчательно еще то обстоятельство, что оба противника признаютъ важнымъ оружіемъ для борьбы *слово*. Такимъ образомъ письменное слово, которое до того въ древней Руси служило исключительно почти религіознымъ и правительственнымъ цѣлямъ, становится теперь важнымъ оружіемъ для защиты частныхъ интересовъ и выясненія личныхъ отношеній.

Посланіе Грознаго въ Кирилло-Бѣлозерскій монастырь.
Другимъ замѣчательнымъ памятникомъ литературной дѣятельности царя Ивана Васильевича является его „Посланіе“ въ Кирилло-Бѣлозерскій монастырь. Письма къ Курбскому опредѣляютъ отношеніе Московскаго царя къ боярамъ, „Посланіе“ выражаетъ взглядъ Грознаго на иноческое житіе и новыя отношенія великаго князя къ монастырской братіи: царь беретъ на себя руководство жизнью иноковъ. Написано оно около 1578 года по слѣдующему поводу. Иноческая жизнь въ этой обители далеко не соответствовала строгому монастырскому уставу. Какъ мѣсто ссылки опальныхъ бояръ, какъ притонъ лицъ, недовольныхъ правленіемъ Грознаго, Кирилло-Белозерскій монастырь заключалъ въ стѣнахъ своихъ много такихъ, иноковъ, которые принимали ангельскій образъ далеко не изъ желанія отречься отъ міра. Эти люди и въ иноческомъ санѣ не хотѣли разстаться съ мірскою роскошью и позволяли себѣ плотоугодіе и разныя погѣхи, къ немалому соблазну остальной братіи. Игуменъ монастыря Косма, боясь царской немилости за такое извращеніе монастырской жизни, позаботился о томъ, чтобы предупредить гнѣвъ Грознаго, и просилъ царя дать монахамъ наставленіе. Въ отвѣтъ на эту просьбу и написано „Посланіе игумену Кирилло-Бѣлозерскаго монастыря Космѣ съ братією“.

Посланіе начинается приступомъ. Здѣсь Іоаннь, прикрываясь смиреніемъ и признавая себя великимъ грѣшникомъ, сначала какъ бы уклоняется отъ исполненія просьбы игумена Космы; но затѣмъ рѣшаетъ, что онъ даже не въ правѣ отказаться отъ поученія иноковъ, такъ какъ когда то далъ обѣтъ постричься въ Кирилло-Бѣлозерскомъ монастырѣ и потому считаетъ себя теперь получернецомъ. „Въ пречестную обитель пречистыя Владычицы Богородицы честнаго и славнаго ея Успенія, и преподобнаго богоноснаго отца нашего Кирилла чудотворца,—такъ начинаетъ Грозный свой приступъ—иже о Христѣ божественнаго полка наставнику и вожу и руководителю къ пренебесному селенію, преподобному игумену Космѣ, иже о Христѣ съ братією, царь и великій князь Иванъ Васильевичъ всея Руси челомъ бьетъ“. И далѣе такъ изображаетъ свое недостоинство: „Увы мнѣ грѣшному! горе мнѣ окаянному! охъ

мнѣ скверному! кто таковъ я дерзающій на такую высоту? Бога ради, господа и отцы, молю васъ престаньте отъ такового начинанія (т. е. не требуйте отъ меня наставленія). Я недостойнъ назваться вашимъ братомъ; но, по евангельскому слову сотворите меня, какъ одинаго отъ наемникъ своихъ. Тѣмъ же припадаю къ стопамъ чествыхъ ногъ вашихъ и миль ся дѣю (умоляю васъ): Бога ради, престаните отъ такового начинанія. Писано: свѣтъ инокамъ ангелы, свѣтъ же мірянамъ иноки. Поэтому вамъ, нашимъ государямъ, подобаеъ просвѣщать насъ, заблудившихся во тѣмъ гордости и сѣни смертной. А мнѣ... кого учить, чему наставлять, чѣмъ просвѣщать? Самъ я всегда въ пьянствѣ, сквернѣ, убійствѣ, грабленіи, хищеніи, ненависти, всякомъ злодѣйствѣ. Если хотите, есть у васъ дома учитель, великій свѣтильникъ Кирилль: отъ него учитесь, отъ него наставляйтесь, отъ него просвѣщайтесь, о немъ утверждайтесь; да и насъ, убогихъ духомъ и нищихъ благодатию, просвѣщайте, а за дерзость Бога ради простите“.

Посланіе самое можетъ быть раздѣлено на двѣ части: общую и частную. Общая изображаетъ идеалъ монастырской жизни, частная указываетъ на противорѣчія этому идеалу въ жизни иноковъ Кириллова монастыря. Въ первой части многое заимствовано изъ житій святыхъ и свято-отеческихъ твореній, вторая—самостоятельная. „Какъ апостолы были сораспинаемы и соумерщвляемы Христу—пишетъ Грозный во второй части своего „Посланія“—такъ и вамъ подобаеъ усердно слѣдовать великому чудотворцу Кириллу, твердо держать его преданія и крѣпче подвизаться за истину; не будьте бѣглецами, бросающими щитъ свой, но воспримите все божественное оружіе и не предавайте ради сластолюбія чудотворцево преданіе, подобно Іудѣ, предавшему Христа сребра ради. Есть у васъ и Анна съ Каіафой—Шереметевъ и Хабаровъ ¹⁾, есть Пилать—Варлаамъ Сабакинъ, присланный отъ царской власти; и есть Христось распинаемый—чудотворцево преданіе преобидимое“. Затѣмъ, послѣ выписки изъ посланія Иларіона Великаго къ нѣкому брату-иноку объ уклоненіи монастырскаго быта въ

¹⁾ Опальные бояре.

мірскіе соблазны, Грозный такъ продолжаетъ свое обличительное наставленіе: „Видите ли—пишетъ онъ—какого плача и скорби достойно послабленіе иноческому житію! По тому вашему ослабленію, ради Шереметева и Хабарова, преступили вы чудотворцево преданіе. И какъ только Богъ благоволить намъ постричься, то монастыря у васъ уже не будетъ, а будетъ царскій дворъ. За чѣмъ послѣ этого идти въ чернецы? Какъ молвить: „Отрицаюсь міра и всего, что въ мірѣ“, когда міръ весь въ очахъ? Шереметеву нельзя назвать васъ братією: у него и десятый холопъ, живущій съ нимъ въ кельѣ, ѣсть лучше братіи. Великіе свѣтильники: Сергій, Кириллъ, Варлаамъ, Димитрій, Пафнутій—установили крѣпкіе уставы иноческому житію, а бояре, пришедъ къ вамъ ввели свои любострастные уставы: не они у васъ постриглись—вы постриглись у нихъ; не вы имъ учителя и законоположители—они вамъ учителя и законоположители. Да, Шереметева уставъ добръ—держите его; а Кирилловъ уставъ не добръ—оставьте его. Сегодня тотъ бояринъ введетъ одну страсть, завтра другой бояринъ введетъ другую слабость: и мало-по-малу весь монастырскій крѣпостной обиходъ испразднится и всѣ обычаи будутъ мірскіе. Вотъ вы надъ Воротынскимъ церковь поставили, а надъ чудотворцемъ нѣтъ церкви. Воротынскій въ церкви, а чудотворецъ за церковью. И на страшномъ судѣ Воротынскій да Шереметевъ стануть выше: Воротынскій церковью, а Шереметевъ закономъ, который крѣпче Кириллова... Нынѣ у васъ Шереметевъ сидитъ въ кельѣ что царь, а Хабаровъ къ нему приходитъ съ чернецами, ѣдятъ и пьютъ что въ міру. Словно со свадьбы, Шереметевъ разсылаетъ по кельямъ постилы, коврижки и иные пряные составные овощи; а за монастыремъ дворъ и на немъ всякіе запасы годовые—и вы молчите ему о такомъ великомъ, пагубномъ монастырскомъ безчиніи. Говорятъ, будто и вино горячее потихоньку приносили въ келью: въ монастыряхъ и фряжскія вина зазоръ, не только что горячее. Въ этомъ ли путь спасенія? это ли иноческое пребываніе? Или вамъ нечѣмъ было кормить Шереметева, что онъ завелъ особые годовые запасы? Милые мои! Кирилловъ монастырь до сихъ поръ многія страны прокармливалъ и въ голодъ

ныя времена; а нынѣ, въ хлѣбное время, вамъ не только нечѣмъ прокормить Шереметева, но и самимъ приходится помереть съ голоду!... То не путь спасенія, когда въ чернецѣ бояринъ боярства не острижетъ, а холопъ холопства не избудетъ. Въ вашемъ монастырѣ по сіе время держалось равенство холопамъ и боярамъ, и мужикамъ торговымъ. А нынѣ только и слово: тотъ великъ, а этотъ больше. Значить, и братства нѣтъ. Вѣдь братство тогда бываетъ, когда всѣмъ равно; а коли неравно, какому быть братству, какому иноческому житію?.. Когда двѣнадцать убогихъ (апостоловъ) начнутъ судить людей, кого тогда поставите выше: Кирилла или Шереметева? Шереметевъ постригся изъ боярства, а Кириллъ и въ приказѣ у государя не былъ. Видите ли, куда васъ слабость завела. Святые не гонялись за боярами, а бояре за ними гонялись; отъ этого обители ихъ распространялись: ибо монастыри стоятъ и неоскудны бываютъ благочестіемъ“.

Въ заключеніи Грозный принимаетъ снова смиренный тонъ: „отъ многаго написалъ вамъ малая, ради иноческаго житія и любви моей къ вамъ. Но вы сами знаете больше, и если захотите—найдете въ Божественномъ Писаніи... Богъ же міра, и Пречистая Богородица милость, и чудотворца Кирилла молитвы буди со всѣми вами и нами. А мы вамъ, господа мои и отцы, челомъ бьемъ до лица земного“.

„Посланіе“ представляетъ особенный интересъ яркимъ изображеніемъ недостатковъ монастырской жизни, возбуждавшихъ негодованіе въ средѣ самихъ иноковъ; рѣзкимъ обличеніемъ боярскаго своеволія и недовольства на ряду съ поблажкою, которую монастырь оказывалъ опальнымъ боярамъ въ угоду собственнымъ слабостямъ; наконецъ, характернымъ выраженіемъ личныхъ особенностей автора—его язвительной ироніи, его блестящей діалектики, его искусства опредѣлять предметы и лица мѣткою рѣчью, въ которой церковно-славянскій элементъ соединенъ съ простыми, но характерными русскими выраженіями ¹⁾).

Исторія Курбскаго. Лѣтописи и лѣтописные сборники XV и XVI столѣтій очень скудны историческими свѣдѣніями, от-

¹⁾ Галаховъ. Исторія Русск. Слов. I т. 346—348.

носящимися къ изображенію внутренней стороны жизни на Руси за это время. Тѣмъ большій интересъ и цѣнность представляютъ записки Курбскаго о царствованіи Грознаго подъ заглавіемъ: „Исторія князя великаго Московскаго о дѣлѣхъ, яже слышашомъ у достовѣрныхъ мужей и яже видѣхомъ очима нашими“. Сочиненіе это, извѣстное также подъ именемъ „Сказанія князя Курбскаго“, написано въ Литвѣ. Оно заключаетъ въ себѣ 9 главъ и содержитъ исторію Грознаго отъ самаго дѣтства его до 1578 года. Поводомъ къ составленію „Исторіи“ послужили многократные вопросы именитыхъ людей въ Литвѣ: „отъ чего произошла такая переменна въ царѣ, прежде столь добромъ и нарочитомъ, не щадившемъ своего здоровья за отечество, перенесшемъ въ войнѣ съ врагами христіанства тяжкіе труды и отъ всѣхъ прославленномъ?“ Этими вопросами опредѣляется задача „Исторіи“—выясненіе причинъ этой непонятной для многихъ перемены въ Иоаннѣ. Для этой цѣли Курбскій, начавши повѣствованіе съ самаго дѣтства Грознаго, описываетъ воспитаніе царя, затѣмъ, какъ современникъ и соучастникъ многихъ событій, изображаетъ свѣтлое время Сильвестра и Адашева, завоеваніе Казани, Астрахани, Ливонскую войну; наконецъ, съ особенною подробностію повѣствуетъ о жестокости и казняхъ Грознаго послѣ удаленія добрыхъ совѣтниковъ и даже перечисляетъ число его жертвъ. Общій планъ рѣшенія Курбскимъ указанной исторической задачи получается такой: дурно воспитанный Иоаннъ совершенно исправляется подъ вліяніемъ добрыхъ совѣтниковъ и царствуетъ со славою, пока внимаетъ ихъ мудрымъ совѣтамъ; когда же царь прогоняетъ ихъ отъ себя, начинается „гоненіе великое“ и „пожаръ лютости“ возгорается въ землѣ Русской. Очевидно, въ этомъ сочиненіи Курбскій стремится оправдать историческими фактами ту же мысль, которую онъ проводилъ и въ перепискѣ съ Іоанномъ, мысль о важномъ значеніи для царя его совѣтниковъ. Онъ старается, во что бы то ни стало, обвинить Грознаго и оправдать себя и свою партію. Такимъ образомъ „Исторія великаго князя Московскаго“ есть сочиненіе, написанное съ предвзятою цѣлію. Пушкинъ называетъ ее *злбною* лѣтописью. Поэтому записками Курбскаго нужно пользоваться съ осторожностію.

Пребываніе на чужбинѣ наложило печать иноземнаго вліянія на мысль и языкъ Курбскаго. Въ его „Исторіи“ встрѣчается странное для русскаго писателя выраженіе: „по *ихъ* языку“ вмѣсто „по-русски“, какъ будто Русскіе стали Курбскому чужими; на примѣръ: „паны—по *ихъ* языку боярове“, „съ стремнинъ высокихъ мечуще ихъ, а по *ихъ* языку—съ крылецъ, або съ теремовъ“. Не мало тамъ и варваризмовъ, взятыхъ изъ польскаго и латинскаго языковъ: або (или), якъ (какъ), плювіа (дождь), аеръ (воздухъ), фабула (басня) и др. Князь Андрей Михайловичъ былъ человѣкъ просвѣщенный, но не смотря на образованіе, возвышавшее его надъ современниками, онъ не былъ свободенъ отъ нѣкоторыхъ суевѣрій и предрасудковъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательнъ его слѣдующій разсказъ объ осадѣ Казани. „Достойно кратко вспомнать, какъ они (Татары) чары творили и на христіанское войско великій дождь наводили: какъ начнетъ восходить солнце, выйдутъ на стѣну, въ виду нашемъ, старики или бабы, и начнутъ вопіять сатанинскія словеса, махая своими одеждами на наше войско и вертятся неблагочинно. Тогда вдругъ начнетъ вѣтеръ, появятся облака, и хотя-бы начинался ясный день, сдѣлается такой сильный дождь, что сухія мѣста обратятся въ болото и наполнятся мокроты; и это было надъ войскомъ, а по сторонамъ этого не было“. По обработкѣ и изложенію фактовъ „Исторія“ рѣзко отличается отъ всѣхъ лѣтописныхъ и вообще историческихъ сочиненій, появившихся на Руси до того времени. Она написана подъ вліяніемъ европейской образованности и представляетъ собою систематическое изложеніе фактовъ. Авторъ вездѣ старается объяснить причины явленій и указать на значеніе описываемыхъ имъ историческихъ событій. Въ этомъ отношеніи „Исторія“ Курбскаго явленіе замѣчательное въ русской литературѣ того времени.

Н. Протопоповъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Пістат: вооб'яз.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1897 года.

Временно-исправл. должность цензора
Протоіерей *Павелъ Солтцевъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієписнопа Харьковскаго,

ВЪ ДЕНЬ СВЯТИТЕЛЯ И ЧУДОТВОРЦА НИКОЛАЯ.

**О неприкосновенности священныхъ догматовъ православной
вѣры.**

*О Тимоѳее! преданіе сохрани,
уклоняяся скверныхъ суесловій и пре-
кословіи лжеименнаго разума, о немъ
же нѣтъ хвалящася, о вѣрѣ поурт-
шиша (I Тим. 6, 20—21).*

Въ послѣднее время наши свободные мыслители, вслѣдъ за новыми учеными христіанскаго запада, стали не только не благоговѣйно, но и не уважительно относиться къ догматамъ православной вѣры. Одни изъ нихъ отрицаютъ догматы, какъ вѣрованія принимаемыя безъ разсужденія и неизмѣющія для себя научныхъ основаній. Другіе принимаютъ ихъ по выбору, съ ограниченіями, произвольными толкованіями, и пытаются примѣнить ихъ къ современнымъ условіямъ знанія и жизни и въ этомъ направленіи пополнять и *развивать* ихъ. Иные, наконецъ, смѣшивая ихъ съ религіозно-философскими ученіями индійской и вообще языческой древности, вводятъ ихъ по частямъ въ свои историческія и философскія изслѣдованія и системы. Мы не имѣемъ намѣ-

ренія убѣждать возвратиться къ вѣрѣ мыслителей, совершенно отказавшихся отъ нея, или утратившихъ благоговѣніе къ Божественному Откровенію, и препираться съ ними; это дѣло богослововъ, принимающихъ на себя обширныя изслѣдованія въ области вѣры. Намъ желательно только предостеречь неосторожныхъ православныхъ христіанъ, которые, сами не имѣя достаточныхъ познаній о догматахъ вѣры, съ чужого голоса повторяютъ ложныя о нихъ мысли и тѣмъ вредятъ цѣлости своей вѣры и лишаютъ себя спасительнаго руководства божественной истины.

Св. Павелъ, не только боговдохновенный Апостоль, но и ученѣйшій челоувѣкъ своего времени, знакомый съ классическою литературою, говорилъ епископу Тимоѳею, также мужу ученому: „О, Тимоѳею! храни преданное тебѣ, отвращайся негоднаго пустословія и прекословія лжеименнаго знанія, которому предавшись, нѣкоторые уклонились отъ вѣры“.

Что заповѣдано Апостоламъ епископу Тимоѳею, то сказано всѣмъ намъ—„слугамъ Христовымъ и строителямъ тайнъ Божіихъ“ (1 Кор. 4, 1) и конечно не для насъ только самихъ, но и для всѣхъ христіанъ, ввѣренныхъ нашему попеченію. Въ исполненіе этой великой заповѣди я и предлагаю вамъ, братія, размышленіе *о неприкосновенности священныя догматовъ православной вѣры*.

Но прежде чѣмъ приступить къ изъясненію *преданія*, о которомъ говоритъ Апостоль, мнѣ желательно обратить ваше вниманіе на двѣ особенныя черты въ его изреченіи.

Первая,—что онъ разумѣетъ подъ именемъ „лжеименнаго знанія“? Вторая—почему это знаніе онъ называетъ „негоднымъ пустословіемъ и прекословіемъ“?

Первымъ названіемъ знанія „лжеименнымъ“ Апостоль даетъ понять, что напрасно люди объявляютъ притя-

занія на всезнаніе, которое думаютъ имѣть, или надѣются когда либо достигнуть. *Знаніе* полное и совершенное принадлежитъ только Богу всевѣдущему, вѣновнику всего Имъ созданнаго по Его творческой мысли, плану и цѣли. Люди могутъ имѣть обо всемъ этомъ только нѣкоторыя *познанія*, ограниченныя, нетвердыя, колеблющіяся и измѣняющіяся. Слѣдовательно, люди напрасно, несправедливо, или „лжеименно“ называютъ *знаніемъ* свои ограниченныя познанія. Это понимали и лучшіе философы языческіе. И самъ Апостоль,—обладавшій вѣдѣніемъ сверхъестественнымъ, боговдохновеннымъ,—не называлъ своего знанія полнымъ: *нынѣ разумѣемъ отчасти*, говорилъ онъ, ожидая полного просвѣщенія въ будущей жизни (1 Кор. 13, 12).

Вторая черта,—это гнѣвный тонъ въ выраженіи св. Апостола, называющаго покушенія „лжеименнаго“ знанія на чистоту и цѣлость священныхъ догматовъ „негоднымъ пустословіемъ и прекословіемъ“. Такое выраженіе можетъ показаться оскорбительнымъ для слуха современныхъ людей, гордящихся своимъ знаніемъ. Но вспомните первое время апостольской проповѣди!... Ученіе Христово, сопровождаемое чудесными дѣйствіями св. Духа, восторженные порывы къ вѣрѣ во Христа истомленныхъ въ невѣдѣніи истиннаго Бога язычниковъ и подавленныхъ фарисейскими заповѣдями и суевѣріями іудеевъ, труды Апостоловъ, страданія исповѣдниковъ и мучениковъ, быстрые успѣхи распространенія вѣры во всемъ мірѣ,—и вы поймете гнѣвъ св. Апостола на этихъ пустослововъ, которые, не обращая вниманія на проявляемую въ событіяхъ волю и силу Божию, старались вредить своими словопреніями великому и святому дѣлу просвѣщенія міра истиннымъ богопознаніемъ.

Но посмотрите,—не подобную ли этой картину представляетъ намъ и современное положеніе нашего право-

славнаго отечества въ религіозномъ и нравственномъ отношеніи? Народъ нашъ любитъ свою святую вѣру, создавшую его нравственную силу и величіе его государства, онъ жаждетъ просвѣщенія въ духѣ вѣры и церкви,—и вотъ люди образованные, вышедшіе изъ него самаго, долженствующие быть его учителями и руководителями въ дѣлѣ истиннаго христіанскаго просвѣщенія, утративъ сами вѣру, и для него хотятъ замѣнить ее человѣческою наукою. Они нарочито запутываютъ его религіозныя понятія, покровительствуютъ сектамъ, въ корнѣ подрывающимъ православныя вѣрованія и обычаи, и даютъ просторъ и свободу распространенія такимъ воззрѣніямъ, какими особенно ославилъ себя на весь міръ, какъ врагъ христіанства и государственнаго благоустройства, нашъ извѣстный самозванный богословъ, сочинившій свою собственную вѣру, составившій свое евангеліе, свой катихизисъ и свои заповѣди, проповѣдующій *противленіе всему, кромѣ зла*, всему, что дорого православному русскому человѣку. Его единомышленники, соединяющіеся съ такъ называемыми *штундистами, пашковцами* и иностранными сектантами, разсыпаны по всей Россіи,—и вотъ, уже мы знаемъ, что тысячи нашихъ крестьянъ порицаютъ и хулятъ церковь и ея святыни, отрицаютъ святая таинства, между прочимъ, даже не крестятъ дѣтей, отказываются приносить присягу на вѣрность царю, защищать оружіемъ отечество, признавать права властей и судебныхъ учрежденій и т. под. Во всемъ этомъ, подъ видомъ образованія, видны преступныя попытки переучить и переродить нашъ великій народъ и сдѣлать его изъ христіанскаго языческимъ, наконецъ—извратить его жизнь, такъ благотворно поставленную и въ теченіе тысячи лѣтъ направляемую Промысломъ Божиимъ. При видѣ этого бѣдствія мы почитаемъ себя обязанными повѣдать скорбь нашу

всей церкви Божіей по упованію на ея молитвы, и предложить каждому изъ ея членовъ *очистить чувства* духовнаго зрѣнія и слуха и понять, что „пустословіе и прекословіе современнаго лжеименнаго знанія“, какъ въ древнемъ язычествѣ, превращается въ демонскую силу, угрожающую нашей вѣрѣ, нашему спасенію и благосостоянію.

При безспорномъ современномъ могуществѣ и величіи нашего государства, составляющаго предметъ удивленія для иностранцевъ (чѣмъ особенно мы должны дорожить и что должны заботливо охранять), въ увлеченіи развитіемъ всѣхъ великихъ и малыхъ отраслей нашей общественной жизни,—мы не обращаемъ вниманія на угрожающую намъ опасность. Пояснимъ ее примѣромъ изъ природы видимой. Стоялъ на одной равнинѣ прекрасный вѣковой дубъ; предъ нимъ останавливались и любовались на него прохожіе. Но вотъ на его вершинѣ, среди лѣта, стали появляться желтые листья, на другой годъ—сухія вѣтви, потомъ появились толстые голые сучья, какъ кости скелета, затѣмъ спала съ него вся кора, онъ засохъ—и буря съ трескомъ повалила его на землю. Кто его сгубилъ? Едва замѣтныя для глаза наѣкомыя, извѣстныя садоводамъ, источили его кору и одолѣли великана своею многочисленною и неустанною работою. Таковы же и эти распространители сектъ и лжеученій, устно и письменно развращающіе народъ нашъ. Мы, поднявши головы, смотримъ по верхамъ и не замѣчаемъ, какую пропасть враги наши роютъ намъ подъ нашими ногами.

Но поищемъ утѣшенія въ исполненіи нашей обязанности, возложенной на насъ св. Апостоломъ. Не сомнѣваемся, что найдемъ сочувствіе нашей скорби и заботѣ о благѣ церкви и народа во всѣхъ нашихъ со-

отечественникахъ, сохранившихъ вѣрность своей вѣрѣ и твердыхъ въ ея исповѣданіи.

О Тимоеве! преданіе сохрани. Подъ именемъ преданія здѣсь Апостолье разумѣеть все ученіе христіанское; такъ какъ въ другомъ мѣстѣ говорить тому же Тимоеву: „держишь образа здраваго ученія, которое ты слышалъ отъ меня съ вѣрою и любовію о Христѣ Иисусѣ“ (2 Тим. 1, 13). А этотъ образецъ здраваго ученія и есть совокупность *догматовъ вѣры*, каковую мы имѣемъ, между прочимъ, въ *Символъ Вѣры*, заучиваемомъ нами съ дѣтства. Почему Апостолье догматы вѣры называетъ *преданіемъ*? Потому что они заключаютъ въ себѣ не какое либо, отъ времени до времени измышляемое, человеческое ученіе и проповѣдуемое самими его изобрѣтателями, а ученіе божественное, преподаваемое Самимъ Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, до Его воплощенія патріархамъ и пророкамъ, а по воплощеніи—апостоламъ, которое потому и называется *Божественнымъ Откровеніемъ*. И въ этомъ прежде всего мы должны находить для себя побужденіе къ благоговѣйному его усвоенію, точному разумѣнію и храненію во всей цѣлости и неизмѣнности для преданія, или передачи его грядущимъ поколѣніямъ до конца міра, пока въ немъ стоитъ и дѣйствуетъ церковь Божія. Вотъ изъясненіе этой истины, данное Самимъ Иисусомъ Христомъ и Его Апостолами. Св. Евангелистъ Іоаннъ говоритъ: „Бога не видалъ никто, никогда: Единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ“ (Іоан. 1, 18). И Самъ Иисусъ Христосъ сказалъ: „Мое ученіе—не Мое, но пославшаго Меня“ (Іоан. 7, 16). „Ибо я говорилъ не отъ Себя, но пославшій Меня Отець, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, что сказать, и что говорить“ (Іоан. 12, 42). Въ чемъ же состояло служеніе пророковъ и Апостоловъ въ дѣлѣ сообщенія Божественнаго Откровенія? Какое

отношеніе къ возвѣщаемому ими ученію имѣли ихъ умъ, сердце, совѣсть и всѣ духовныя способности? Они были только вѣрными и твердыми орудіями Слова Божія; они были свидѣтелями дѣлъ Божіихъ и передавателями ученія Божественнаго. Пророки говорили: *сице глаголетъ Господь Богъ* (Ис. 28, 16) или: *уста Господни глаголаша сія* (Ис. 1, 20). А Апостоламъ заповѣдалъ Самъ Иисусъ Христосъ предъ Своимъ вознесеніемъ на небо: „вы примете силу, когда сойдетъ на васъ Духъ Святыи; и будете Мнѣ свидѣтели въ Иерусалимѣ, и по всей Іудеѣ, и Самаріи и даже до края земли“ (Дѣян. 1, 8). И вотъ сами служители Божественнаго Откровенія говорятъ о себѣ не иначе, какъ о свидѣтеляхъ. Св. Іоаннъ Креститель сказалъ по совершеніи крещенія Господня: „я видѣлъ и свидѣтельствую, что сей есть Сынъ Божій“ (Іоан. 1, 34). Св. Евангелистъ Іоаннъ, бывшій при крестѣ во время страданій Господа, говорить: „и видѣвшій свидѣтельствовалъ, и истинно свидѣтельство его; онъ знаетъ, что говоритъ истину, дабы вы повѣрили“ (Іоан. 19, 35). А что это были свидѣтели вѣрные, честные, неподкупные, съ благоговѣйнымъ страхомъ соблюдавшіе точность и совершенную правдивость въ словахъ своихъ, въ этомъ за всѣхъ ихъ довольно удостовѣренія св. Апостола Павла: „я ни на что не взираю, говоритъ онъ, и не дорожу своею жизнію, только бы съ радостію совершить поприще свое и служеніе, которое я принялъ отъ Господа Иисуса, проповѣдать евангеліе благодати Божіей“ (Дѣян. 20, 21). И онъ въ благоговѣйномъ страхѣ и опасеніи за то, что истина можетъ быть когда нибудь и кѣмъ нибудь измѣнена, искажена, или невѣрно истолкована, произнесъ эту знаменательную угрозу: „есть люди смущающіе васъ и желающіе превратить благовѣствованіе Христово, но если бы даже мы (апостолы), или Ангель съ

неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благо-
вѣствовали вамъ, да будетъ анаеема!“ (Гал. 1, 7—8).

Поэтому, всякому ученому христіанину, испытующему Писанія согласно съ указаніемъ Самаго Иисуса Христа: *Испытайте писаній,—и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ*, (Іоан. 5, 39) и изучающему Божественное Откровеніе, надобно прежде всего помнить, что онъ имѣетъ дѣло не съ филосогами, не съ писателями разныхъ вѣковъ, по разнымъ отраслямъ знанія, но съ Самимъ Богомъ, глаголющимъ ему небесную истину чрезъ своихъ избранныхъ посланниковъ, руководимыхъ и просвѣщенныхъ Духомъ Святымъ для нашего вѣчнаго спасенія и счастія земнаго. Любознательному христіанину позволительно искать разрѣшенія своихъ недоумѣній, но—способами Богомъ же указанными въ св. Его церкви, подъ руководствомъ „вѣрныхъ свидѣтелей“ Христовыхъ (Апок. 2. 13; 1 Тим. 6, 12), или передавателей чистой истины изъ всѣхъ вѣковъ и народовъ, т. е. пастырей церкви, для сего и назначенныхъ Самимъ Иисусомъ Христомъ (Еф. 4, 11) и преемственно изъ рода въ родъ „поставляемыхъ Духомъ Святымъ“ (Дѣян. 20, 28). Итакъ, если ученый человѣкъ желаетъ остаться христіаниномъ, то онъ не долженъ что либо отрицать по произволу, толковать слова священнаго писанія по своему взгляду и вкусу, ставить вопросы о предметахъ лежащихъ за предѣлами его созерцанія, такъ какъ и сами Апостолы склонялись со смиреніемъ предъ тѣмъ, что имъ не было открыто и говорили: „кто позналъ умъ Господень, или кто былъ совѣтникомъ Ему?“ (Рим. 11, 34).

Что же?—Не значить ли это принимать ученіе Христово на слово,—отречься отъ свободы мысли и совѣсти въ ущербъ самосознанію и чувству своего человѣческаго достоинства? Не значить ли это жить до ста-

рости и смерти подобно дитяти, думающему умомъ своихъ родителей и говорящему ихъ словами? Именно такъ, по слову Самого Иисуса Христа: „истинно говорю вамъ, если не обратитесь, и не будете какъ дѣти: не войдете въ царство небесное; кто умалится, какъ это дитя (поставленное Иисусомъ Христомъ среди слушателей), тотъ и больше въ царствѣ небесномъ“ (Мате. 18, 3—4). Но кого мы слушаемъ и у кого учимся?—У Бога. А что мы предъ Нимъ? Менѣе, чѣмъ младенцы, мы—*земля и пепелъ*, какъ выразился о себѣ Авраамъ, бесѣдуя съ Богомъ (Быт. 18, 27).

Итакъ, неужели въ христіанствѣ, понимаемомъ въ такомъ строгомъ смыслѣ, нѣтъ совсѣмъ мѣста человеческой науки? Напротивъ, здѣсь наиболѣе приложимы всѣ сокровища природныхъ дарованій, всѣ богатства научныхъ познаній, всѣ требованія любознательности, всѣ труды любителей уединенныхъ размышленій, всѣ способы изслѣдованія, кромѣ одного. Какого же? Кромѣ смѣшенія христіанскихъ истинъ съ философскими тамъ, гдѣ онѣ соприкасаются. Гдѣ же они соприкасаются? Въ вопросахъ о Верховной Причинѣ бытія, о происхожденіи міра, о судьбѣ человѣка и его назначеніи, о вѣчной жизни, объ истинномъ совершенствѣ нашего духа и т. под. Здѣсь именно мыслителями, утратившими благоговѣніе къ священнымъ догматамъ, они отрываются отъ своихъ основаній, кощунственно обращаются въ игру хитросплетаемыхъ умозаключеній и направляются къ цѣлямъ человѣческимъ и даже преступнымъ (какъ у социалистовъ и анархистовъ), а не къ единой Богомъ поставленной цѣли спасенія падшаго человѣчества. И для ученыхъ нашего времени, руководимыхъ однимъ опытомъ и вѣрящихъ только тому, что они видятъ и осязаютъ, открыто неограниченное поле самыхъ очевидныхъ и поучительныхъ опытовъ, но не надъ силами природы, не надъ живот-

ными, не надъ мертвыми, или живыми тѣлами человѣческими, даже не надъ здоровыми повидимому людьми, приводимыми въ умоизступленіе чрезъ искусственное возбужденіе, или усыпленіе нервной системы, а надъ духомъ человѣческимъ, въ его самостоятельной жизни, раскрываемой христіанствомъ, съ изумительнымъ разнообразіемъ происходящихъ въ немъ явленій—свѣтлыхъ и мрачныхъ, бурныхъ и тихихъ, печальныхъ и радостныхъ. Духа нашего, скажемъ кстати матеріалистамъ, нельзя заморить въ тѣлѣ никакими усыпляющими средствами; нельзя вытравить никакими ядовитыми веществами. Онъ при своемъ самодѣятельномъ умѣ и свободной волѣ скажется всегда и вездѣ,—если не въ истинѣ, то въ заблужденіяхъ; если не въ добродѣтеляхъ, то въ порокахъ и преступленіяхъ; если не въ мирѣ и счастіи, то въ борьбѣ и страданіяхъ; если не въ вѣрѣ и благоговѣніи предъ Создателемъ, то въ противленіи Ему, въ невѣріи и богохульствѣ.

Въ какомъ же положеніи при этомъ остаются священные догматы вѣры?—Въ положеніи истинъ точныхъ, точно выраженныхъ, которыя довлѣютъ сами въ себѣ, не требуютъ логическихъ доказательствъ отъ наукъ человѣческихъ, не нуждаются въ пополненіи нашими собственными мыслями и въ исправленіи по нашему усмотрѣнію примѣнительно къ духу того, или другого времени. Они могутъ быть сближаемы съ нашими науками и освѣщать ихъ, охраняя умы вѣрующихъ отъ заблужденій. Они могутъ въ нашихъ наукахъ находить себѣ подтвержденіе и оправданіе, но сами остаются для насъ въ положеніи солнца, которое мы можемъ изучать, къ которому можемъ примѣняться, ставя предметы, требующіе освѣщенія, въ болѣе удобное для этого положеніе; но которое само въ себѣ не можетъ быть ни измѣняемо, ни переставляемо, ни улучшаемо нашими

усиліями, такъ какъ оно безконечно превышаетъ наши силы.

Таковъ единственно вѣрный взглядъ на священные догматы вѣры по отношенію къ наукамъ человѣческимъ, установленный съ первыхъ вѣковъ христіанства великими, богопросвѣщенными и ученѣйшими отцами и учителями церкви вселенской, свято сохраняемый ею доселѣ. Онъ же, и только онъ, совершенно соотвѣтствуетъ особеннымъ свойствамъ догматовъ, отличающимъ ихъ отъ всякихъ мыслей и ученій человѣческихъ. Укажемъ эти особенности священныхъ догматовъ.

Прежде всего, какъ мы сказали, надобно помнить, что они суть вѣщанія Самаго Бога, обращенныя къ намъ не для удовлетворенія нашего любопытства, не для испытанія, не для употребленія по нашему усмотрѣнію, а согласно съ цѣлію, для которой даны, т. е. для нашего спасенія чрезъ усвоеніе ихъ вѣрою сердца, съ покорностію ума, и для постановленія ихъ въ начала и основанія нашей нравственной жизни. Такъ заповѣдалъ Іисусъ Христосъ Апостоламъ предъ Своимъ вознесеніемъ на небо: „идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ“ (Матѣ. 28, 19—20). Этотъ характеръ „повелѣній“, отличающій истины вѣры отъ неувѣренно предлагаемыхъ мыслей человѣческихъ замѣтили и Іудеи, слушавшіе Спасителя: „и дивились ученію Его, ибо слово Его было со властію“ (Лук. 4, 31), „ибо Онъ училъ ихъ какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи“ (Мат. 7, 29).

Далѣе,—священные догматы вѣры говорятъ намъ о Богѣ невидимомъ и непостижимомъ, о закрытомъ для нашего зрѣнія необъятномъ мірѣ чистыхъ духовъ, о внутренней природѣ, такъ мало извѣстной намъ, собственной души нашей, ея состояніи въ поврежденіи

грѣхомъ и дѣйствіяхъ въ ней возрождающей ее благодати Божіей, о загробной жизни нашей и пр. Слѣдовательно, они *преисполнены таинъ*, которыя и приѣмлются и исповѣдуются только безусловно вѣроу. Поэтому покушенія на постиженіе и произвольное объясненіе таинъ: внутренней природы Тріедиаго Божества, воплощенія Сына Божія, соединенія въ Его Лицѣ Божества съ человѣчествомъ, обоготворенія природы человѣческой во Христѣ, сѣдящемъ одесную Бога Отца,—силы крестной жертвы Искупителя, всеобщаго воскресенія мертвыхъ, страшнаго суда и т. под.,—могутъ быть названы не иначе, какъ *святотатствомъ*. Эту неприкосновенную таинственность догматовъ вѣры Самъ Господь объяснилъ Никодиму. „Учитель Израилевъ“, какъ называлъ его Господь, не понялъ Его ученія о возрожденіи души благодатию Святаго Духа и спрашивалъ: „какъ можетъ родиться человѣкъ, будучи старъ?“ Господь сказалъ на его сомнѣніе: „если Я сказалъ вамъ о земномъ (т. е. что совершается на землѣ въ виду вѣшемъ, въ Богомъ устроенной у васъ церкви) и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если Я буду говорить вамъ о небесномъ?“ (Іоан. 3, 4. 12).

Посягательство на цѣлость и неприкосновенность догматовъ вѣры есть такое же нарушеніе воли Божіей, т. е. такой же грѣхъ, какъ и нарушеніе закона нравственнаго, только еще болѣе тяжкій и опасный. Почему? Потому что послѣ нарушенія заповѣди Божіей и грѣхопаденія есть возможность раскаянія и исправленія по возвращеніи къ богодарованнымъ и содержимымъ вѣроу средствамъ спасенія; а съ утратою истиннаго исповѣданія вѣры, изъ тьмы грѣха нѣтъ выхода къ свѣту истины, когда она сама затемнена заблужденіями ума. Для человѣка, отвергшаго цѣлость вѣры въ спасительную силу жертвы Христовой, по Апостолу, дру-

гая за грѣхи *не обрѣтается жертва* (Евр. 10, 26). И какъ отъ нарушенія одной заповѣди Божіей, вслѣдствіе утраты страха Божія, является опасность нарушенія другихъ и развращенія: такъ и за искаженіемъ одного догмата, по той же причинѣ утраты благоговѣнія къ божественному ученію, слѣдуетъ искаженіе или отверженіе и другихъ. Взгляните въ исторію возникновенія различныхъ христіанскихъ исповѣданій. Тамъ увидите, что сначала въ одной половинѣ вселенской церкви появилось неправое ученіе о взаимномъ отношеніи Упостасей Пресвятыя Троицы, потомъ о видимой главѣ церкви, вопреки догмату о Единой невидимой Главѣ—Иисусѣ Христѣ; затѣмъ присвоеніе однимъ Епископомъ власти устанавливать новые догматы и вводить въ церкви произвольные законы и стѣснительныя для вѣрующихъ учрежденія. Отъ этихъ произвольныхъ учрежденій стало тѣсно и душно христіанамъ,—и вотъ явились требованія освобожденія отъ рабства власти человѣческой и исканіе евангельской свободы. Невѣрно понятая свобода отразилась произвольнымъ толкованіемъ Слова Божія, отверженіемъ церковнаго преданія, пресѣченіемъ преемственнаго рукоположенія въ таинствѣ священства, наконецъ превращеніе религіи въ науку и распаденіе христіанскихъ исповѣданій на безчисленныя религіозныя общины и секты.

Одно изъ величайшихъ заблужденій современныхъ ученыхъ христіанъ состоитъ въ томъ, что они требуютъ для догматовъ вѣры научныхъ, логически построенныхъ доказательствъ. Въ наукѣ человѣческой требуется, чтобы прежде всего были поставлены ея начала и основанія, потомъ указаны главнѣйшія ея части, затѣмъ, чтобы дальнѣйшее развитіе ея шло путемъ строгихъ выводовъ частныхъ и второстепенныхъ мыслей изъ главныхъ и высшихъ. Но ни пророки, ни Апостолы, ни Самъ

Иисусъ Христосъ, возвѣщая истину отъ имени Божія, не доказывали ни одной части ученія по законамъ нашей человѣческой науки. Библия—не система, а совокупность истинъ, имѣющихъ внутреннюю, духовную, а не внѣшнюю, логическую связь. Гдѣ высшія основанія Откровенія, изъ которыхъ мы могли бы развивать ученіе вѣры? Въ тайнѣ Ума Божія. Какія части ученія и въ какой полнотѣ намъ открыты? Такія и въ такой степени, какъ это угодно было Богу. Потому богомудро св. церковь назвала части божественнаго ученія *членами вѣры*, изъ которыхъ каждый имѣетъ самостоятельное значеніе, и какъ исповѣдуются въ смыслѣ ученія, такъ и содержится въ смыслѣ *правила вѣры*. Какъ опасны философскіе приемы въ изъясненіи догматовъ вѣры—укажемъ въ примѣрахъ. Въ Божественномъ Откровеніи говорится, что каждый вѣрующій просвѣщается Духомъ Святымъ, что молитва есть путь къ Самому Богу, для каждаго открытый. Изъ этого нѣкоторые сектанты вывели заключеніе, что каждый можетъ и учиться, и быть учителемъ вѣры, и молиться, и священнодѣйствовать. Между тѣмъ есть особые догматы о богопоставленныхъ учителяхъ, священникахъ и пастыряхъ церкви. Такимъ образомъ послѣдній догматъ отрицается. А въ церкви православной священнодѣйствующій, въ сознаніи своихъ грѣховъ, дерзаетъ на совершеніе великихъ таинствъ только потому, что *облеченъ благодатію священства* ¹⁾. Въ Словѣ Божіемъ говорится, что одинъ Богъ прощаетъ грѣхи; изъ этого нѣкоторые вывели заключеніе, что каждый для испрошенія прошенія грѣховъ можетъ обращаться непосредственно къ Богу, не нуждаясь въ человѣческой помощи. Между тѣмъ есть догматъ, что

¹⁾ Тайная молитва священнодѣйствующаго на литургіи св. Іоанна Златоуста во время херувимской пѣсни.

грѣхи разрѣшаются кающемся священникомъ по власти, данной Иисусомъ Христомъ Апостоламъ и ихъ преемникамъ. Въ Словѣ Божіемъ читаемъ, что вѣрующіе дѣлаются причастниками *божественнаго естества* и входятъ въ общеніе съ Богомъ путемъ очищенія сердца и молитвою (2 Петр. 1, 4). На этомъ основаніи нѣкоторые христіане таинство Евхаристіи обратили въ знакъ, или символъ Тѣла и Крови Христовой, изображаемый посредствомъ хлѣба и вина. Между тѣмъ высочайшій догматъ учить, что въ этомъ таинствѣ вѣрующій существенно соединяется со Христомъ въ приобщеніи истиннаго Тѣла и Крови Его. Такимъ образомъ мыслители, рассуждающіе о догматахъ по философски, по слову Апостола, „въ вѣрѣ погрѣшили.“

Какіе же способы убѣжденія въ своей истинѣ предлагаетъ вѣра для ума нашего, который по самой природѣ своей не можетъ принять ученіе безъ доказательства? Два способа, ей преимущественно принадлежащіе. Во-первыхъ, сопоставленіе и объясненіе догматовъ однихъ другими, при чемъ составляется полное ученіе и самое удовлетворительное для сердца *христіанское міросозерцаніе*. Ученый православный христіанинъ знаетъ по опыту, какъ съ высоты этого созерцанія, какъ будто съ высокой горы при чистомъ воздухѣ, видны всѣ расходящіяся тропы заблужденій въ вѣрѣ и всѣ пропасти невѣрія. Во-вторыхъ, догматы имѣютъ самый убѣдительный и признаваемый во всѣхъ наукахъ безспорнымъ и окончательнымъ, способъ доказательствъ,—въ опытѣ, т. е. въ *оправданіи ученія* чрезъ приложеніе его къ жизни, какъ сказалъ Самъ Иисусъ Христосъ: „слова, которыя Я говорю вамъ, суть духъ и жизнь“ (Іоан. 6, 63). Мы раньше сравнили совокупность догматовъ вѣры съ солнцемъ, освѣщающимъ пути человѣческаго знанія; удержимъ это сравненіе и здѣсь. Вы не можете въ самый

ясный день доказать научнымъ образомъ, что солнце свѣтитъ, но убѣждаетесь въ этомъ несомнѣнно тогда, когда видите его свѣтъ и ощущаете теплоту его. Такъ же мы убѣждаемся и въ истинѣ догматовъ вѣры. Откройте ваши духовныя очи на свѣтъ Христовъ, просвѣщающій всякаго человѣка грядущаго въ мѣръ (Іоан. 1, 9); примите Его ученіе, какъ Онъ говоритъ, *простымъ сердцемъ и блазимъ* и проводите его въ жизнь, творя *плоды его въ терпѣніи* (Лук. 8, 15), и вы почувствуете его живительную теплоту и силу; не будете требовать философскихъ на него доказательствъ; всѣ попытки доказывать его философскими приемами и сближать съ выводами наукъ человѣческихъ, въ видахъ сравненія и проверки его, покажутся вамъ дѣтскою забавою.

Вотъ нѣкоторыя черты изъ жизненнаго опыта, доказывающія безконечное превосходство ученія вѣры предъ ученіями человѣческими. Наука всѣхъ временъ ищетъ Бога, и, какъ древніе Аѳиняне, ставитъ алтари „Богу невѣдомому“ (Дѣян. 17, 23), стараясь открыть Его въ области идей и въ законахъ вещества: вѣра во всѣ времена съ торжествомъ провозглашала: „вѣдомъ во Іудеи Богъ; у Израиля (въ церкви Божіей) велико имя Его“ (Пс. 75, 9). Наука не находитъ всемогущаго Покровителя и Попечителя о бѣдствующемъ человѣчествѣ: вѣра указываетъ намъ въ личномъ всесовершенномъ Богѣ—Отца и Промыслителя. Наука не находитъ идеала совершенства, соответствующаго высшимъ стремленіямъ духа нашего—ни въ лучшихъ представителяхъ человѣческихъ дарованій и добродѣтелей, какъ ограниченныхъ и поврежденныхъ, ни въ окружающемъ насъ мѣрѣ вещественномъ; вѣра указываетъ намъ воплощенныя во Христѣ совершенства Самого Божества: ибо въ Немъ, говоритъ Апостоль, обитаетъ вся полнота Божества „тѣлесно“, т. е. существенно и совершенно согласно съ

законами природы человѣческой, являясь намъ для по-
дражанія въ высочайшихъ добродѣтеляхъ, какъ степеняхъ
возвышенія къ богоподобию (Кол. 2, 9). Наука не на-
ходитъ счастья для человѣка на землѣ и оставляетъ
его безпомощнымъ въ страданіяхъ, ввергая въ уныніе
и отчаяніе (что проповѣдуютъ *пессимисты*); вѣра даетъ
ему успокоеніе въ любви Божіей, въ мирѣ сердца и со-
вѣсти и сообщаетъ ему, бодрость и мужество во всѣхъ
обстоятельствахъ жизни по упованію жизни вѣчной.
Наука, какъ особенно ясно видимъ въ наше просвѣ-
щенное время, затрудняется установить обезпечиваю-
щій общее благосостояніе порядокъ общественной и
государственной жизни въ виду неукротимыхъ порывовъ
развращенныхъ людей къ своеволю, подъ именемъ сво-
боды, и къ плотскимъ наслажденіямъ, подъ видомъ обще-
человѣческихъ правъ на всѣ блага жизни; вѣра указываетъ
въ законоположеніяхъ божественныхъ твердыя основы
для мощной государственной власти, для подчиненія людей
слабыхъ духовными дарованіями сильнѣйшимъ, для слу-
женія каждому на соотвѣтствующемъ его достоинствамъ
мѣстѣ, съ сознаніемъ долга и правоты совѣсти, требуемыхъ
самою природою нашего духа. Наука не находитъ до-
статочно средствъ для облегченія участи бѣдныхъ и
страждущихъ и прибѣгаетъ къ разнымъ искусственнымъ
способамъ и ухищреніямъ; вѣра указываетъ неизсякаю-
щій источникъ благотворительности въ уничтоженіи
преступной роскоши богатыхъ, въ умѣренности и сми-
ренномудріи всѣхъ и въ любви, радующейся благу ближ-
няго болѣе, чѣмъ своему собственному. Наука не на-
ходитъ надежныхъ средствъ не только къ уничтоженію,
но и къ уменьшенію преступленій, особенно умножаю-
щихся въ наше время; вѣра указываетъ прямой путь
къ этой цѣли въ обузданіи чувственности, въ отрезвлен-
ніи совѣсти, въ исполненіи религіозныхъ обязанностей.

Не наука, а вѣра можетъ спасать людей отъ того погруженія въ чувственность, при которомъ они становятся неспособными послѣдовать званію Божію, о которомъ съ такою скорбію говоритъ Господь: „огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышать, и очи свои сомкнули, да не узрятъ очами, и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ (Матѣ. 13, 15).

Святѣйшій Апостолъ Павелъ не только учитъ насъ тщательному храненію святыхъ догматовъ вѣры, но и молится о насъ Богу, да даруетъ намъ силу и къ оправданію правой вѣры богоугодною жизнію. Заклучимъ наше слово его вдохновенною молитвою: „Для сего преклоняю колѣна мои предъ Отцемъ Господа нашего Іисуса Христа, отъ Котораго именуется всякое отечество на небесахъ и на землѣ, да дастъ вамъ, по богатству славы Своей, крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ чловѣкѣ, вѣрою вселиться Христу въ сердца ваши... Тому слава въ церкви во Христѣ Іисусѣ во всѣ роды, отъ вѣка и до вѣка. Аминь“. (Еф. 3, 14—17, 21).

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе Шопенгауэра.

Почти одновременно съ Гегелемъ развивалъ свое міровоззрѣніе другой нѣмецкій мыслитель *Шопенгауэръ*. Но на пессимистическое ученіе *Шопенгауэра* о злѣ мы уже имѣли случай и раньше обратить вниманіе читателей. Шопенгауэръ, какъ пессимистъ, охотно соглашается съ тою истиною Божественнаго Откровенія, что весь міръ во злѣ лежитъ, и потому жизнь міра и человѣчества онъ описываетъ самыми мрачными красками, дабы доказать свое основное положеніе, что міръ, въ которомъ мы живемъ, исполненный зла, бѣдствій, скорбей и страданій, есть самый худшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Но какъ пантеистъ Шопенгауэръ, подобно всѣмъ своимъ предшественникамъ и въ полномъ согласіи съ Спинозою, признаетъ различіе между добромъ и зломъ не существеннымъ, тѣмъ болѣе—не абсолютнымъ, а только *относительнымъ*. Понятіе добраго, говоритъ онъ ¹⁾, по существу относительно, и обозначаетъ *соотвѣтствіе объекта какому либо опредѣленному стремленію воли*. Слѣдовательно, все, что нравится волѣ въ какомъ либо изъ ея проявленій, что исполняетъ ея цѣль, мыслится подъ понятіемъ *добрый*, какъ бы различно ни было оно въ остальномъ. Поэтому говоримъ мы доброе вино, добрый путь,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 8.

¹⁾ Welt als Wille und Vorstellung. В. I. Стр. 427—431; Срв. рус. перев. А. Фета. М. 1888. Стр. 441—446.

добрый урожай, доброе оружіе, доброе предзнаменованіе и т. д. словомъ, называемъ добрымъ все, что прямо таково, какъ мы его именно желаемъ, почему для одного можетъ быть добрымъ то, что для другого оказывается прямо противоположнымъ. Понятіе добраго распадается на два подраздѣленія: именно—на имѣющее въ виду непосредственно настоящее и на посредственное только, обращенное на будущее удовлетвореніе воли, т. е., на пріятное и полезное. Понятіе противоположнаго, пока рѣчь идетъ о несознающихъ существахъ, выражается словомъ *дурной* (*schlecht*), рѣже и абстрактнѣе—словомъ *злой* (*böse*), что, слѣдовательно, выражаетъ все непріятное каждому отдѣльному стремленію воли. Подобно всѣмъ другимъ существамъ, могущимъ вступить въ соотношеніе съ волею, назвали *добрыми* и людей благопріятныхъ, споспѣшествующихъ, дружественныхъ прямо желаемымъ цѣлямъ, въ томъ же значеніи и постоянно съ сохраненіемъ относительности, которая, напр., высказывается въ словахъ: „Такой-то ко мнѣ *добръ*, а къ тебѣ—нѣтъ“. Но тѣ, у которыхъ въ характеръ вообще не мѣшати чужимъ стремленіямъ воли какъ таковымъ, а скорѣе помогать имъ, которые, слѣдовательно, постоянно услужливы, благосклонны, любезны, благодѣтельны, названы, ради такового отношенія ихъ образа дѣйствій къ чужой волѣ вообще, *добрыми* людьми. Противоположное понятіе обозначаютъ въ нѣмецкомъ, и въ теченіи почти ста лѣтъ и во французскомъ, у познающихъ существъ (животныхъ и людей) другимъ словомъ, чѣмъ у безсознательныхъ, именно словомъ *злой* *mechant*, тогда какъ почти во всѣхъ другихъ языкахъ такое различіе не существуетъ и *κακός*, *malus*, *cattivo*, *bad* употребляютъ о людяхъ точно также, какъ о неодушевленныхъ предметахъ противоположныхъ цѣлямъ опредѣленной индивидуальной воли... Согласно вышесказанному, заключаетъ Шопенгауэръ,—*добро*, по понятію своему, τὸν πρός τι, слѣдовательно, всякое добро,—по существу относительно: ибо существо его заключается лишь въ его отношеніи къ желающей волѣ. *Абсолютное добро* поэтому есть противорѣчіе. Итакъ, признавая добро и зло понятіями только относительными, Шопенгауэръ опредѣляетъ ихъ въ смыслѣ утилитарно—эвдемонистическомъ, именно добро—какъ полезное и

пріятное, зло—какъ вредное и непріятное. Но въ свое время мы уже показали, что такое понятіе о добру и злѣ односторонне, субъективно, а потомъ шатко и невѣрно.

Такъ какъ, по ученію Шопенгауэра, между добромъ и зломъ нѣтъ существеннаго различія и самыя понятія о нихъ лишь относительно, установились въ сознаніи человѣчества путемъ чисто субъективной оцѣнки того отношенія, въ которомъ находится данный объектъ къ опредѣленному стремленію нашей воли, то, конечно и вопросъ о происхожденіи зла съ этой точки зрѣнія нужно признать просто неумѣстнымъ и празднымъ. Нужно спрашивать не о томъ,—откуда зло въ мірѣ, а о томъ, почему люди стали считать извѣстные предметы и явленія злыми? Но въ этомъ случаѣ Шопенгауэръ впадаетъ въ непримиримое противорѣчіе съ самимъ собою: признавая зло явленіемъ только относительнымъ и случайнымъ, онъ въ то же время все содержаніе міровой жизни ограничиваетъ лишь страданіями, скорбями, бѣдствіями, проявленіями людской ненависти, гнѣва, вражды, зависти, несправедливости, обнаруженіями крайняго и всепожирающаго эгоизма; а такъ какъ за этими явленіями онъ признаетъ не субъективное только, но и объективное значеніе, то очевидно, ему уже нельзя было ограничиться рѣшеніемъ вопроса,—почему люди считаютъ злыми тѣ или другія явленія и предметы, но онъ долженъ былъ отвѣтить и на вопросъ: откуда же явились въ мірѣ указываемыя имъ бѣдствія, скорби, страданія, ненависть, гнѣвъ, несправедливость и т. д.? И дѣйствительно онъ даетъ отвѣтъ на этомъ вопросѣ, который, собственно говоря, концентрируетъ въ себѣ весь интересъ его философскаго міровоззрѣнія. По его ученію, какъ извѣстно, міръ есть объективация абсолютной воли, какъ единаго универсальнаго и абсолютнаго начала. Воля къ жизни, утвержденіе воли къ жизни, принципъ обособленности и индивидуальности (*principium individuationis*) выражающійся у человѣка въ крайней формѣ эгоизма,—вотъ причина, производшая этотъ феноменальный міръ, худшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, вотъ и тотъ источникъ, изъ котораго произошло зло, царствующее въ этомъ мірѣ въ видѣ скорбей, бѣдствій, страданій, людской несправедливости, гнѣва, вражды и зависти.

„Если человекъ, какъ только есть поводъ и никакая внѣшняя власть не удерживаетъ его, постоянно склоненъ совершать *несправедливость*, говорить Шопангауэръ ¹⁾),—мы называемъ его *злымъ*. По нашему объясненію несправедливости, это значить, что такой не только подтверждаетъ *волю къ жизни*, какъ она проявляется въ его тѣлѣ, но въ такомъ подтвержденіи заходитъ такъ далеко, что отвергаетъ волю, проявляющуюся въ другихъ индивидуумахъ,—что выражается тѣмъ, что онъ требуетъ ихъ силъ къ услугамъ своей воли и старается уничтожить ихъ бытіе, если они сопротивляются стремленіямъ его воли. Послѣдній источникъ этого—высокая степень эгоизма. Здѣсь очевидны двѣ вещи: *во первыхъ*: что въ такомъ человекѣ высказывается черезъ мѣру сильная, далеко за подтвержденіе собственнаго тѣла переходящая воля; и *во вторыхъ*, что познаніе его, вполне преданное закону основанія и объятое *principio individuationis* остановилось упорно на полагаемомъ послѣднимъ полнѣйшемъ различіи между его собственнымъ лицомъ и всѣми другими. Поэтому онъ ищетъ только своего собственнаго благополучія, совершенно равнодушный къ благополучію всѣхъ другихъ, коихъ существо ему кажется вполне чуждымъ, отдѣленнымъ отъ его собственнаго широкой пропастью, на которыхъ онъ даже смотритъ только какъ на тѣни безъ всякой реальности. И эти два качества составляютъ основныя стихіи злаго характера.“ „Такъ, замѣчаетъ Шопенгауэръ въ другомъ мѣстѣ ²⁾), возникаетъ явленіе настоящей жестокости, жажды крови, которую часто указываетъ исторія въ Перонахъ и Домиціанахъ, въ африканскихъ Деяхъ, въ Робеспьерѣ и т. д.“

Итакъ, по ученію Шопенгауэра, источникомъ зла оказываются съ одной стороны чрезмѣрная, сильная воля къ жизни, съ другой—индивидуальность, обособленность, отдѣльность, отождествляемая съ эгоизмомъ. Но что индивидуальность нельзя смѣшивать съ эгоизмомъ, объ этомъ мы уже говорили при разсмотрѣніи міровоззрѣнія Гегеля. Что же касается воли, только не абсолютной и универсальной, какъ начала міровой жизни, а воли

¹⁾ Миръ, какъ воля и представленіе. М. 1888. Стр. 443 и слѣд.

²⁾ Тамъ-же, стр. 446.

каждаго человѣка, то за нею дѣйствительно слѣдуетъ признать инициативу человѣческихъ дѣйствій, а въ томъ числѣ и дѣйствій злыхъ. При этомъ однако-же рождается вопросъ, котораго нельзя обойти молчаніемъ: почему эта воля оказывается склонною по-преимуществу къ дѣйствіямъ злымъ? Откуда у нея, эта склонность? Божественное Откровеніе вполне удовлетворительно рѣшаетъ этотъ вопросъ, указывая на фактъ грѣхопаденія прародителей и его послѣдствіе—поврежденность человѣческой природы. Но какъ рѣшаетъ этотъ вопросъ Шопенгауэръ? Собственно говоря, у Шопенгауэра нѣтъ рѣшенія интересующаго насъ вопроса. Онъ указываетъ на то, что воля, объективировавшаяся въ феноменальный міръ, есть воля *слѣпая, неразумная*, почему этотъ міръ и является самымъ худшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Только разумъ раскрываетъ слѣпой волѣ всѣ тѣ скорби бытія, которыя ею причинены. Это объясненіе, очевидно, ничего не объясняетъ. Оно почти тождественно съ предположеніемъ, что міръ есть дѣло простого случая. Но цѣлесообразность и планообразность устройства видимаго міра, законсообразность, разумность, красота и гармонія, замѣчаемая въ явленіяхъ міровой жизни, ясно говорятъ о томъ, что міръ не могъ быть дѣломъ простого случая, а есть разумное твореніе всеблагаго, премудраго и всемогущаго Бога. Въ этомъ отношеніи нельзя не согласиться съ Цицерономъ, что объяснять случайностию устройство міра то же, что допускать возможность, чтобы сама собою составила лѣтопись Эвнія изъ брошенныхъ въ безпорядкѣ на землю двадцати одной буквы алфавита. Да и у самаго Шопенгауэра можно найти указанія на то, что его „абсолютная слѣпая, безотчетная“ воля не всегда дѣйствуетъ слѣпо и безотчетно. „Воля безъ представленія, безъ основы въ побужденіи, безъ цѣли предъ глазами, будутъ ли они ясно мыслимы или смутно ощущаемы,—говоритъ *Тренделенбургъ* ¹⁾, не есть воля... Эта слѣпая воля есть воля безразличная, а между тѣмъ все-таки она *проявляется* (по ученію Шопенгауэра) въ законахъ и цѣляхъ... Чего же однако—хочетъ эта слѣпая воля (*blinde Wille*), эта вещь сама въ

1) Logische Untersuchungen. Bd. II. Leipzig. 1870. Стр. 129.

себѣ? Видно, она не такъ слѣпа, какъ кажется, потому что она хочетъ платоновской идеи!... А такая воля, конечно, должна бы дать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Относительно такой воли мы, безъ сомнѣнія, въ правѣ спросить: почему „слѣпота“ побуждаетъ ее именно къ злу, а не къ добру? Ясно, что объяснять зло, существующее въ мірѣ, слѣпотою и безотчетностію того абсолютнаго начала, изъ котораго оно будто бы произошло, значить—просто уклоняться отъ объясненія.

Ученіе Гартмана.

Ученикъ и послѣдователь Шопенгауэра—*Эдуардъ Гартманъ* ясно видѣлъ недостатки въ ученіи своего учителя и, желая избѣжать ихъ, старается проложить себѣ новый путь въ рѣшеніи этого рокового вопроса. Онъ, какъ пессимистъ, согласно съ Шопенгауэромъ, признавалъ въ мірѣ исключительное господство зла, считая таковымъ лучшія проявленія духа человѣческаго и не находя въ жизни не только счастья, но даже и чего либо отраднато и утѣшительнаго. Свое міровоззрѣніе онъ резюмировалъ ¹⁾ словами: „все совершенно суетно“, т. е. ничтожно, дѣло иллюзіи. Онъ считаетъ зломъ даже здоровье, юность, свободу, состраданіе, дружбу, любовь. Вотъ, напр., что онъ говоритъ о любви ²⁾. „Любовь сама по себѣ и для индивидуума есть зло“ (ein Uebel). Но въ 1882 году Гартманъ издалъ въ свѣтъ свое сочиненіе—*„Die Religion des Geistes“* въ которомъ онъ предлагаетъ такое понятіе о злѣ, съ которымъ слѣдуетъ согласиться. Оказывается, что Гартманъ не доволенъ ученіемъ абстрактнаго монизма или пантеизма, по которому всякое индивидуальное бытіе, а слѣдовательно и зло признается пустымъ призракомъ; но онъ не удовлетворяется и ученіемъ фаталистическаго теизма, по которому опредѣленіе дѣйствій каждаго индивидуума понимается какъ нѣчто данное отвнѣ; наконецъ, онъ объявляетъ свое несогласіе и съ ученіемъ индетерминистическаго теизма, по которому рѣшенія воли индивидуума представляются совершенно независимыми отъ абсо-

¹⁾ Philosophie des Unbewussten. Berlin. 1872. Стр. 699.

²⁾ Тамъ-же, стр. 660.

лютой воли Божіей. Что же такое, по Гартману, зло? „Зло (das Böse), говоритъ Гартманъ ¹⁾, есть всякое настроеніе или дѣйствіе, противное нравственному міропорядку или объективнымъ цѣлямъ или—что то же божественной волѣ“.

Съ этимъ опредѣленіемъ зла, какъ мы сказали выше, нельзя не согласиться, но подѣ условіемъ признанія бытія личнаго Бога и свободы человѣческой воли; къ сожалѣнію, Гартманъ согласно своему общему пантеистическому міровоззрѣнію подѣ Богомъ разумѣетъ только свое безсознательное начало мировой жизни, а отрицая свободу воли человѣческой, признаетъ необходимымъ и бытіе зла, сближаясь въ этомъ отношеніи съ ученіемъ Гегеля и его школы.

Объ источникѣ, изъ котораго происходитъ зло въ области нравственной жизни и дѣятельности человѣка, Гартманъ разсуждаетъ такимъ образомъ. „Если зло должно быть возможнымъ безъ ограниченія абсолютности Бога, то, во-первыхъ, индивидуумъ не долженъ быть пустымъ призраккомъ (какъ въ абстрактномъ монизмѣ), но реальностью, во-вторыхъ, опредѣленіе дѣйствій индивидуума не должно слѣдовать отвнѣ (какъ въ фаталистическомъ теизмѣ), въ-третьихъ, индивидуумъ съ рѣшеніями своей воли долженъ находиться не внѣ области абсолютной воли Бога (какъ въ индетерминистическомъ теизмѣ), а внутри ея... Если зло должно быть возможнымъ, не противорѣча безусловно божественной волѣ, то все таки въ извѣстномъ отношеніи оно должно быть противно содержанію божественной воли, т. е., нравственному міропорядку, а въ другомъ отношеніи оно должно соответствовать ей; другими словами: Богъ съ одной стороны долженъ не только допускать то, что слѣдуетъ называть зломъ, но Онъ долженъ положительно хотѣть его потому, что только то имѣетъ бытіе, чего Онъ хочетъ,—а съ другой стороны Онъ не долженъ хотѣть его какъ чего-то такого, что должно быть и оставаться, но Онъ долженъ хотѣть его какъ чего-то такого, что должно быть побѣждено, что должно имѣть свое бытіе лишь для того, чтобы быть отрицаемымъ“.

¹⁾ Стр. 184.

Это мировоззрѣніе называется *конкретнымъ монизмомъ*, т. е., оно есть въ сущности пантеизмъ, но отличается отъ послѣдняго тѣмъ, что индивидуумовъ признаетъ не простыми призраками, а реальностями. Но что сказать объ этомъ мировоззрѣніи? Удовлетворительнѣе ли другихъ философскихъ ученій оно рѣшаетъ вопросъ о злѣ и его происхожденіи? Нельзя отвѣтить на это утвердительно, потому что Гартманъ не только не разъясняетъ, а напротивъ лишь запутываетъ этотъ роковой вопросъ. По его мнѣнію, Самъ Богъ является источникомъ зла. Уже въ этомъ заключается противорѣчіе совершенно непримиримое, если подъ Богомъ разумѣть всеовершенство личное Существо, обладающее премудростію и благостію, а не то пантеистическое бессмысленное и безразличное начало, которое недостойно имени Бога. Абсолютное добро и всеовершенная святость не могутъ быть источникомъ зла, какъ своего отрицанія и противоположенія. Другое противорѣчіе состоитъ въ томъ, что по ученію Гартмана, одинъ и тотъ же Богъ въ одно и то же время и хочетъ, и не хочетъ зла, или,—что одно и то же зло и противорѣчитъ волѣ Божіей, и согласно съ нею. Наконецъ, мировоззрѣніе Гартмана не можетъ быть признано удовлетворительнымъ и потому, что всю мировую жизнь оно представляетъ какою-то бессмысленною и пустою игрою. Богъ хочетъ зла, говоритъ Гартманъ. Для чего? Для того, чтобы зло существовало въ мірѣ, потому что бытіе имѣетъ только то, чего хочетъ Богъ. А для чего нужно существованіе зла? Для того, чтобы оно было уничтожаемо Богомъ. Какой же послѣ этого смыслъ имѣетъ жизнь этого міра?—Выводъ одинъ: міръ существуетъ лишь для того, чтобы всеблагой Богъ могъ играть въ немъ со зломъ, то желая его, то не желая, то производя, то уничтожая! Можетъ ли такое мировоззрѣніе удовлетворить самымъ затаеннымъ и насущнымъ потребностямъ человѣческаго духа и сердца?

Ученіе Шлейермахера.

Шлейермахеръ (1768—1834), стремившійся къ примиренію противорѣчивыхъ мировоззрѣній вообще, въ рѣшеніи вопроса

о злѣ и его происхожденіи становится однако-же почти всецѣло на сторону пантеизма. По этой причинѣ онъ посвящаетъ свое вниманіе исключительно изслѣдованію зла въ области нравственной природы человѣка. Подъ зломъ онъ разумѣетъ противодѣйствіе со стороны низшихъ душевныхъ силъ или чувственности опредѣляющей силъ нашего духа. По ученію Шлейермахера, Богъ и міръ взаимно нуждаются другъ въ другѣ, такъ что ни внѣ міра, ни безъ міра Богъ не можетъ существовать. Богъ есть живое единство міра. Съ этой точки зрѣнія фактъ грѣхопаденія прародителей, какъ нарушеніе этого абсолютнаго единства, для Шлейермахера остается совершенно непонятнымъ. Шлейермахеръ находитъ невозможнымъ, чтобы грѣхъ могъ выйти изъ первоначально невиннаго и безгрѣшнаго состоянія человѣка. По его ученію, уже съ самаго начала человѣкъ былъ созданъ со способностію къ грѣху и смертнымъ. Поэтому грѣхъ есть не только явленіе естественное, вытекающее изъ первоначальной природы человѣка, но и совершенно необходимое. Онъ необходимъ какъ существенное условіе для развитія нравственной личности человѣка, ибо кто не знаетъ грѣха, тотъ не можетъ имѣть ни какого представленія и о добрѣ, кто не былъ грѣшникомъ, тотъ не можетъ быть и праведникомъ. Универсальность зла и его происхожденіе понять легко, утверждаетъ Шлейермахеръ,—потому что природа всѣхъ людей одинакова. Главнымъ факторомъ грѣха, по ученію Шлейермахера, является не духъ, который по существу своему всегда добръ, а наши низшія душевныя силы или чувственность. Впрочемъ, Шлейермахеръ не утверждаетъ, что чувственность сама въ себѣ есть зло и источникъ зла. Онъ признаетъ только постоянный неизбѣжный процессъ борьбы между чувственностію и духомъ и изъ этой борьбы старается объяснить происхожденіе зла въ жизни и дѣятельности человѣка. По его ученію, грѣхъ является тогда, когда побѣда остается на сторонѣ чувственности. А такъ какъ чувственность пробуждается и развиваетъ свои силы раньше духа, то этимъ,—думаетъ Шлейермахеръ,—и объясняется вполне какъ универсальность, такъ и господство грѣха въ человѣческой жизни.

Несостоятельность этого ученія очевидна. Впрочемъ, мы не

будемъ говорить о тѣхъ коренныхъ недостаткахъ его, которые свойственны всякому вообще пантеистическому міровоззрѣнію. Мы укажемъ лишь на противорѣчіе его свидѣтельству опыта и на его неудовлетворительность въ отношеніи къ существеннымъ потребностямъ человѣческаго духа. Ученіе Шлейермахера не ново. Его начала можно усматривать уже въ пантеистическихъ системахъ неоплатониковъ, Джіордано Бруно, Спинозы и даже Гегеля. Что человѣкъ созданъ съ способностію къ грѣху и что какъ грѣхъ, такъ и смерть должны быть отнесены къ необходимымъ слѣдствіямъ тварной конечности человѣка,—объ этомъ раньше Шлейермахера учили всѣ нѣмецкіе деистическіе рационалисты и въ особенности *Вейсшайдеръ* ¹⁾). Шлейермахеръ только систематичнѣе и полнѣе изложилъ это ученіе. Но что оказалось неудовлетворительнымъ у рационалистовъ, то, конечно, должно остаться таковымъ и у Шлейермахера. Если, по мнѣнію Шлейермахера, грѣхъ, какъ зло въ области нравственной жизни, есть только результатъ превосходства низшихъ душевныхъ силъ надъ духомъ и богосознаніемъ, то непонятно прежде всего самое это превращеніе низшаго въ высшее и вышаго въ низшее; не понятна самая возможность побѣды чувственности надъ духомъ въ естественной неиспорченной природѣ человѣческой. Далѣе,—если грѣхъ вытекаетъ изъ побѣды чувственности надъ духомъ и если, какъ утверждаетъ и Шлейермахеръ, чувственность развиваетъ свои силы раньше и быстрѣе духа, то слѣдовало бы предполагать, что наиболѣе грѣшными существами должны быть дѣти и юноши, а у людей умственно-развитыхъ грѣхъ долженъ составлять только непонятную аномалію. Но согласно ли это предположеніе съ ежедневнымъ свидѣтельствомъ опыта? Не противное ли говорить намъ дѣйствительная жизнь? Наконецъ, если Богъ создалъ человѣка съ способностію къ грѣху и смертнымъ, если грѣхъ есть необходимая ступень въ развитіи нравственной личности, если сама человѣческая природа такова, что люди должны грѣшнить *по необходимости*, то кто же виновникъ грѣха, какъ не Богъ? Но съ такимъ выводомъ здравый разумъ человѣческій

¹⁾ Срв. *ero Institutiones theol. christl. dogmatikae. Editio 8 1844. § 116.*

никогда не может примириться. Только пантеистъ, для котораго Богъ не личное всесовершенное, всеблагое и святое Существо, а лишь отвлеченный принципъ, можетъ успокоиться на мысли, что зло происходитъ отъ Бога; для человѣка же, вѣрующаго въ бытіе личнаго благого Бога, такая мысль есть возмутительная нелѣпость.

Ученіе Шенкеля.

Не смотря на очевидную несостоятельность, ученіе Шлейермахера о грѣхѣ, какъ злѣ въ области нравственной жизни человѣка, имѣло своихъ послѣдователей и защитниковъ. Такимъ послѣдователемъ Шлейермахера долженъ быть названъ *Шенкель*. Онъ повторяетъ и развиваетъ ¹⁾ ученіе Шлейермахера во всѣхъ его подробностяхъ. Онъ также понимаетъ грѣхъ какъ результатъ побѣды чувственности надъ духомъ, также отвергаетъ фактъ грѣхопаденія прародителей, также отказывается понять грѣхъ изъ состоянія первоначальной невинности, также признаетъ его необходимость и естественность, какъ условіе развитія добра, какъ изначальное свойство самой природы человѣческой и т. д. Удивительно, что Шенкель серьезно былъ увѣренъ въ томъ, что его ученіе о грѣхѣ вполне согласно съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Въ 1845 году, когда Гервинусъ объявилъ страхъ предъ наслѣдственнымъ грѣхомъ „боязнь призраковъ“ и пустымъ суевѣріемъ, Шенкель, опровергая его и намекая на свои прежнія рационалистическія увлеченія писалъ ²⁾: „Если теперь я думаю иначе о наслѣдственномъ грѣхѣ, то этимъ я обязанъ болѣе основательному усвоенію этого церковнаго догмата и болѣе зрѣлому ознакомленію съ человѣческимъ сердцемъ“. Но едва-ли нужно даже и доказывать, что между ученіемъ Шлейермахера или Шенкеля и ученіемъ Божественнаго Откровенія слишкомъ мало общаго ³⁾.

¹⁾ Срв. его Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewusstsein des Glaubens. Leipzig. 1877. §§ 164—174.

²⁾ Die protest. Geistlichkeit und die Deutschkatholiken. Eine Erwiderung auf die neueste Schrift von Gervinus. Стр. 15.

³⁾ Основательное опроверженіе приведеннаго мнѣнія Шенкеля можно читать въ сочиненіи В. Велитстова. „Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія“. М. 1885. Стр. 64—85.

Ученіе Ю. Мюллера.

Не всѣ однако-же представители *примирительнаго* или *посредствующаго* направленія такъ слѣпо слѣдовали ученію Шлейермахера о грѣхѣ и его происхожденіи, какъ Шенкель. Были и такіе, которые ясно видѣли всѣ недостатки этого ученія и старались найти, какъ имъ казалось, болѣе вѣрное рѣшеніе вопроса о злѣ, и достигнуть чрезъ это примиренія богооткровеннаго ученія съ философскимъ. Къ такимъ мыслителямъ принадлежатъ, напр., *Юлій Мюллеръ*, изложившій свой взглядъ на интересующій насъ предметъ въ своемъ сочиненіи „Die christliche Lehre von der Sünde“ въ 1839 году ¹⁾.

Мюллеръ не могъ примириться съ тою мыслию, что всеблагого Бога нужно признавать виновникомъ зла, господствующаго въ мірѣ, и въ частности—виновникомъ грѣха, но съ другой стороны, не признавая свободы воли человѣческой, онъ не могъ понять появленіе грѣха въ смыслѣ свободнаго перехода чело-вѣка изъ состоянія первоначальной невинности въ рабство грѣха. Кромѣ того, онъ не могъ отрицать вмѣняемости грѣха и общечеловѣческаго сознанія объ отвѣтственности чело-вѣка за свои дѣйствія, но онъ признавалъ и прирожденную наклонность его къ злу, наследственно передаваемую родителями дѣтямъ. Церковное ученіе о происхожденіи грѣха, какъ слѣдствіи грѣхопаденія прародителей и испорченности нравственной и физической природы чело-вѣка, не могло его удовлетворить, потому что оно именно предполагаетъ свободный переходъ отъ состоянія безгрѣшности въ грѣховность. Вотъ почему Ю. Мюллеръ и остановился на мысли, что паденіе чело-вѣка совершилось еще въ довременномъ бытіи его. „Если нравственное состояніе, въ которомъ мы эмпирически находимъ чело-вѣка, должно основываться въ немъ самомъ, въ его самоопредѣленіи, согласно свидѣтельству совѣсти, вмѣняющей намъ грѣхъ, и согласно свидѣтельству религіи, что Богъ не виновникъ, а противникъ грѣха,—то свобода чело-вѣка,—говоритъ Мюллеръ,—должна имѣть свое начало въ области вѣвременноаго, такъ какъ во временномъ развѣтіи чело-вѣка невозможно чистое начало самоопре-

¹⁾ Четвертое изданіе этого сочиненія вышло въ свѣтъ въ 1850 году.

дѣленія^а. Въ этомъ основномъ положеніи заключается вся сущность и весь интересъ міровоззрѣнія Мюллера, хотя справедливость требуетъ сказать, что въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ многихъ предшественниковъ (Платонъ, Филонъ, Оригенъ, Каявъ, Шиллингъ и др.).

Склонность къ злу, усвоенную чрезъ довременное паденіе, учитъ Ю. Мюллеръ, человѣкъ вмѣстѣ съ собою принесть и въ этотъ временный міръ. Въ первомъ человѣкѣ она, впрочемъ, находилась сначала въ недѣятельномъ, скрытомъ или покоящемся состояннн, только какъ возможность и основаніе будущей грѣховности, такъ что въ этомъ смыслѣ первобытное состояніе прародителей (до грѣхопаденія) можно назвать не только блаженнымъ, но и фактически безгрѣшнымъ или невиннымъ. Испушеніе сатаны лишь пробудило грѣховную природу человѣка и грѣхопаденіе было только простымъ обнаруженіемъ той грѣховности, которая пріобрѣтена была человѣкомъ въ его довременномъ бытіи. У послѣдующихъ поколѣній эта довременная грѣховность возбуждается уже не лично дьяволомъ, а склонностями, унаслѣдованными отъ родителей. Вотъ въ существенныхъ чертахъ ученіе Ю. Мюллера о происхожденіи грѣха, какъ зла въ области нравственной дѣятельности человѣка.

Что ученіе Ю. Мюллера несогласно съ Божественнымъ Откровеніемъ,—это очевидно. Св. Писаніе ничего не говоритъ о довременномъ паденіи человѣка, и даже ничего не знаетъ о его довременномъ существованіи. Оно прямо говоритъ, что грѣхъ вошелъ въ міръ чрезъ одного человѣка Адама, который, какъ созданный по образу и по подобію Божію, вначалѣ былъ безгрѣшенъ и невиненъ.

Разсматриваемое само въ себѣ ученіе Мюллера о грѣхѣ если и не можетъ быть названо прямо дѣломъ празднофантазіи, то во всякомъ случаѣ должно быть названо гипотезой, не имѣющею для себя ни какого фактическаго или научнаго основанія. Что въ довременномъ бытіи нельзя мыслить ничего временнаго, начинающагося или измѣняющагося,—объ этомъ мы уже говорили. Но ученіе Мюллера оказывается неудовлетворительнымъ еще и по слѣдующимъ основаніямъ: 1) въ нашемъ сознаніи не находится никакихъ слѣдовъ нашего довре-

мѣннаго существованія; 2) если трудно понять фактъ грѣхопаденія, совершившійся во времени, то совершенно невозможно понять причины такого факта въ бытіи до времени: какимъ образомъ созданное добрымъ твореніе могло отвратиться отъ своего Творца? 3) самость, индивидуальность, на что указываетъ Мюллеръ, какъ на причину паденія, нельзя смѣшивать, какъ мы видѣли, съ эгоизмомъ; 4) если въ довременномъ бытіи пали всѣ человѣческія души, то это паденіе не было дѣломъ свободы, а какой—то необходимости; если же пали только нѣкоторыя, а другія—нѣтъ, то необъяснима всеобщая грѣховность; 5) ученіе о предсуществованіи душъ и паденіи ихъ въ довременномъ бытіи неразрывно соединено съ ученіемъ о предопредѣленіи и съ отрицаніемъ отвѣтственности человѣка за его дѣйствія,—чего не допускаетъ и самъ Мюллеръ; 6) если души человѣческія пали въ довременномъ бытіи, то грѣховность должна быть мыслима необходимою и неизмѣнною, что противорѣчитъ опыту; 7) необъяснимо, почему довременная грѣховность вначалѣ была покоющеюся въ человѣкѣ, такъ что для обнаруженія ея потребовалось особое искушеніе, безъ чего могъ пасть (будто бы) чистый, духовный человѣкъ въ своемъ довременномъ бытіи. Вотъ важнѣйшія изъ основаній, по которымъ ученіе Мюллера о происхожденіи грѣха должно быть признано неудовлетворительнымъ.

Ученіе Д.-С. Милля.

Не удивительно, что Мюллеръ въ рѣшеніи вопроса о злѣ обратился къ міровоззрѣнію древнихъ. Въ этомъ отношеніи его поведенія нельзя назвать исключительнымъ. Были и другіе мыслители, которые, не найдя для себя удовлетворенія въ ученіяхъ западно-европейскихъ философовъ новаго времени, впадающихъ въ крайности одностороннихъ гипотезъ, искали истины въ древней мудрости. Къ такимъ мыслителямъ нужно причислить извѣстнаго представителя новѣйшаго утилитаризма *Д. С. Милля*. Но едва-ли въ философскихъ ученіяхъ древнихъ мыслителей онъ избралъ наилучшее. Подобно своему предшественнику по направленію Бентаму, онъ отождествляетъ

добро съ полезнымъ и пріятнымъ, зло—съ вреднымъ и отвратительнымъ. Что эта точка зрѣнія односторонняя, субъективна и эгоистична, т. е., противуправственна по самому существу своему,—объ этомъ мы уже говорили.

Вопросъ о происхожденіи зла Милль старается разрѣшить на почвѣ дуалистическаго міровоззрѣнія. Онъ признаетъ ¹⁾ Бога (въ своихъ „трехъ опытахъ о религіи“) не всемогущимъ Творцомъ міра, а только образователемъ данной отъ вѣчности міровой матеріи; Его всемогущество ограничивается будто-бы тѣми именно условіями, которыя присущи самой природѣ этой матеріи; а въ этой ограниченности Его силы и всемогущества и заключается, по мнѣнію Милля, причина разнообразныхъ несовершенствъ Его творенія, которое при очевидныхъ слѣдахъ мудрости и благодати своего устроителя, содержитъ однако-же въ себѣ такъ много зла всякаго рода, что не можетъ быть мыслимо какъ дѣло абсолютнаго всемогущества, мудрости и благодати. Только съ признаніемъ метафизической ограниченности Божества можно (будто-бы) удержать понятіе Его нравственной чистоты и возвышенности, потому что лишь такимъ образомъ причина недостатковъ и зла можетъ быть не приписываема Самому Богу.

Итакъ, по ученію Милля, какъ и у платониковъ, матерія является кореннымъ источникомъ зла, господствующаго въ мірѣ. Всемогущество Божіе ограничивается до такой степени, что Богъ представляется нуждающимся даже въ содѣйствіи челоуѣка, безъ котораго Онъ будто бы не можетъ ни вести борьбы со зломъ, ни выполнить своихъ цѣлей, предносившихся Ему при созданіи міра. Понятіе Бога, ограниченнаго матеріею, слѣдовательно—не всемогущаго, „допускаетъ,—говоритъ Милль ²⁾,—одно такое высокое чувство, которое недоступно вѣрующимъ во всемогущество добраго начала вселенной,—это—чувство того, что мы помогаемъ Богу, воздавая Ему за полученное отъ Него благо добродѣтельнымъ содѣйствіемъ Ему, въ чемъ Онъ, не будучи всемогущимъ, дѣйствительно нуждается и чѣмъ нѣсколько скорѣе достигается осуществленіе его пла-

¹⁾ Срв. Сочиненія В. Д. Кудрявцева. Т. II вып. 3. Стр. 34—36.

²⁾ Тамъ-же, стр. 36.

новъ. Условія человѣческаго бытія въ высшей степени благопріятны для возрастанія, усиленія такого чувства, потому что постоянно идетъ борьба между силой добра и силой зла, борьба, въ которой можетъ принять нѣкоторое участіе самое слабое человѣческое существо и въ которой даже малѣйшее пособіе правой сторонѣ, правда, медленно и часто совсѣмъ незамѣтно, но ведетъ къ прогрессу, къ преобладанію добра надъ зломъ, общается хотя и не близкое, но и не невѣрное, окончательное торжество добра“.

Только громкая популярность Д. С. Милля заставила насъ привести здѣсь столь пустое и легкомысленное сужденіе о происхожденіи зла и борьбѣ съ нимъ. Но оно положительно не заслуживаетъ того, чтобы на его разборѣ и опроверженіи останавливать вниманіе читателя. Въмѣсто совершенно ненужнаго разбора этого ученія Милля мы перейдемъ теперь къ изложенію болѣе серьезнаго міровоззрѣнія, извѣстнаго подъ именемъ *теистическаго рационализма*, или *умозрительнаго теизма*, представителями котораго были попреимуществу противники Гегеля: *Вейсе, I. Г. Фихте, Халибеусъ, Ульрици, В. Розенкранцъ, Тренделенбургъ, Морицъ Каррьеръ, Леопольдъ Шмидъ* и другіе.

Теистическій рационализмъ.

Сущность теистическаго рационализма состоитъ въ томъ, что фактическое состояніе нравственной жизни человѣчества не только не признается ненормальнымъ, но напротивъ удобнымъ Богу и Имъ установленнымъ при самомъ сотвореніи человѣка въ началѣ міровой жизни. Представители теистическаго рационализма утверждаютъ, что и въ настоящее время человѣкъ рождается точно такимъ же, какимъ онъ и первоначально выпелъ изъ рукъ Самаго Творца. Согласно волѣ Божіей человѣкъ долженъ развиваться подъ вліяніемъ природы, постепенно переходя отъ низшей ступени, на какой находятся дѣти, къ высшей. Такимъ образомъ онъ можетъ и долженъ достигать болѣе точнаго познанія истины лишь путемъ заблужденій и погрѣшностей, побуждаемый къ тому нуждою, научаемый и руководимый многими горькими опытами сдѣланныхъ

ошибокъ. Онъ можетъ и долженъ только постепенно достигать болѣе вѣрнаго познанія своего достоинства, какъ человѣка, и только путемъ неприятныхъ послѣдствій, неизбежно сопровождающихъ зло и потому кажущихся ему какъ бы наказаніемъ за зло, онъ долженъ, свыкаясь со зломъ, приобрѣтать добродѣтели и убѣжденіе, что лишь при благоразуміи въ жизни и дѣятельности онъ можетъ быть счастливымъ. Такимъ образомъ, если дѣйствительная жизнь людей еще часто находится на низкой степени нравственнаго развитія, подчиняется господству страстей, заблужденія, суевѣрія и т. д., если еще не могутъ быть отрицаемы преступленія, развратъ, пороки и бѣдствія всякаго рода какъ ихъ слѣдствія, то все это, конечно, явленія не отрадныя, не одобряемыя и не желаемыя прямо Богомъ, но въ то же время на нихъ нельзя смотрѣть и просто какъ на нѣчто ненормальное, какъ на то, что вообще не должно быть. Для конечнаго и ограниченнаго разумнаго существа они—неизбѣжные переходные пункты къ истинѣ, къ добродѣтели, къ счастью, потому что вслѣдствіе своей конечности и ограниченности это существо можетъ возвышаться, идти впередъ только постепенно—отъ несовершенства къ совершенству,—и на самомъ дѣлѣ оно дѣйствительно такъ идетъ впередъ, какъ это мы видимъ и у отдѣльныхъ лицъ, и у цѣлыхъ народовъ.

По ученію представителей умозрительнаго теизма, зло есть не что иное, какъ только простое несовершенство, которое всегда и легко можетъ быть обращено въ высшую форму бытія или совершенство. Вотъ какое разсужденіе по этому предмету мы встрѣчаемъ, напр., у *Ульрици* ¹⁾. „Міръ представляетъ необозримо великій процессъ развитія, который повсюду идетъ впередъ, отъ несовершеннаго къ совершенному, хотя, можетъ быть, и не вездѣ одинаково быстро. И если только въ достиженіи цѣли, наивозможнѣйшаго совершенства міровыхъ существъ, возможно полное удовлетвореніе, полное чувство наслажденія своимъ существованіемъ, вслѣдствіе полного согласія съ самимъ собою и цѣлымъ, то изъ этого слѣдуетъ, что на пути

¹⁾ Богъ и природа. Казань т. II. 1868, стр. 272—273.

къ совершенству чрезъ область еще несовершеннаго, негармоническаго, несоразмѣрнаго, именно *это несовершенство и должно быть чувствуемо* какъ непріятное, какъ зло, какъ страданія и боль. Такимъ образомъ зло, по своему общему понятію, въ которомъ оно *совпадаетъ съ понятіемъ несовершеннаго, заключается уже въ самомъ понятіи мірового*; вина заключается не въ вѣчныхъ истинахъ, не въ слѣпыхъ непреодолимыхъ законахъ, или апріорической возможности и невозможности,—*самая дѣятельность міра*, если его понимать, какъ твореніе, *требуетъ зла*. Если оно въ этомъ смыслѣ *необходимо, неизбежно*, т. е., если мы, вслѣдствіе законовъ, господствующихъ надъ нашимъ мышленіемъ, должны считать его неизбѣжнымъ, то мы должны видѣть знакъ божественной благодати и любви въ томъ, что оно для одушевленныхъ духовныхъ существъ служить вмѣстѣ и двигателемъ ихъ развитія, средствомъ воспитанія, средствомъ споспѣшествованія къ добру. Кромѣ того, при такомъ пониманіи зла представляется то утѣшеніе, что оно составляетъ только переходное состояніе, ведущее къ высшему, болѣе совершенному бытію,—утѣшеніе, которое, возвышая страданіе, облегчаетъ и смягчаетъ его“.

И такъ, противники Гегеля и Лейбница въ ученіи о злѣ оказываются ихъ вѣрнѣйшими учениками и послѣдователями, ибо и представители умозрительнаго теизма, подобно Гегелю и Лейбницу, понимаютъ зло, только какъ несовершенство, и обращаютъ его въ развивающееся добро или даже самый источникъ добра, называя его двигателемъ развитія міровой жизни, средствомъ воспитанія, средствомъ споспѣшествованія къ добру, знакомъ божественной благодати и любви. Но что признали мы ложнымъ у Гегеля и Лейбница, то, по тѣмъ же самымъ основаніямъ, мы должны признать ложнымъ и у теистическихъ рационалистовъ.

Понятно, что съ своей точки зрѣнія теистическій рационализмъ не можетъ согласиться съ церковно-библейскимъ ученіемъ объ уклоненіи настоящаго состоянія человѣчества отъ его первоначальной чистоты и невинности чрезъ первородный грѣхъ. По мнѣнію представителей этого философскаго направленія, въ настоящее время человѣкъ не хуже, чѣмъ какимъ

онъ былъ и первоначально; напротивъ онъ даже болѣе или менѣе возвысился во всѣхъ отношеніяхъ надъ своею первоначальною грубостью и невѣжествомъ; въ настоящее время онъ развѣ не лучше того, чѣмъ можетъ быть по своей природѣ и чѣмъ долженъ быть по первоначальному опредѣленію Божію. Конечно, достиженіе совершенной добродѣтели во всякомъ случаѣ есть цѣль жизни человѣчества; но не слѣдуетъ забывать, что совершенная добродѣтельная жизнь есть идеалъ, который въ безконечномъ прогрессѣ долженъ быть осуществляемъ только приблизительно. И если дѣйствительная жизнь человѣчества въ настоящее время еще не совпадаетъ съ этимъ идеаломъ, то это обстоятельство не только нельзя считать явленіемъ ненормальнымъ, но оно совершенно естественно и даже необходимо.

Ученіе индивидуализма.

Само по себѣ ученіе теистическаго рачіонализма не представляетъ викакого особеннаго интереса, потому что принятія имъ основныя положенія были высказываемы уже въ XVIII вѣкѣ—деистами и энциклопедистами (въ особенности—Руссо), въ XIX вѣкѣ—Гегелемъ, Шиллеромъ, Гете и многими другими. Теистическій рачіонализмъ для насъ тѣмъ интересенъ, что изъ него выдѣлилось *ученіе индивидуализма*, раздѣляемое въ настоящее время болѣе сдержанными и благоразумными мыслителями, или такъ называемая *индетерминистическая теорія*.

Защитники этой теоріи не признавая факта грѣхопаденія прародителей съ его послѣдствіями, считаютъ одно существованіе у человѣка свободной воли вполне достаточнымъ для того, чтобы понять происхожденіе зла. Вотъ какъ рассуждаетъ, напр., *Морицъ Каррьеръ* ¹⁾. „Въ виду существованія зла и его господства въ мірѣ религіозное глубокомысліе евреевъ искало объясненія, и нашло его въ грѣхопаденіи прародителей, которые, слѣдуя искушеніямъ чувственности ко вкушенію запрещеннаго плода, хотѣли будто-бы уподобиться Богу именно чрезъ преступленіе божественной заповѣди. Такъ явилось въ мірѣ зло, и отъ прародителей наслѣдственно перешло на все

¹⁾ Die sittliche Weltordnung. Leipzig. 1877. Стр. 229—230.

потомство. Разумный смыслъ въ этомъ ученіи о грѣхопадѣніи можно видѣть только тогда, когда мы пріймемъ во вниманіе, что каждое новорожденное дитя является на свѣтъ въ поврежденной атмосферѣ, гдѣ примѣръ зла и его одобреніе дѣйствуютъ заражающимъ, соблазняющимъ, отравляющимъ образомъ; но само по себѣ добро, какъ и зло не могутъ быть унаслѣдуемы, потому что, по своему понятію, сущность ихъ состоитъ въ настроеніи, въ направленіи воли, а настроеніе и направленіе воли суть дѣло свободы, самоопредѣленія. Невозможно, чтобы человѣкъ былъ добръ отъ природы, чтобы онъ былъ созданъ добрымъ, ибо созданное добрымъ, произведенное добрымъ отвлѣ было бы безвольнымъ, безличнымъ, ему было бы отказано въ осуществленіи добраго чрезъ собственное внутреннее рѣшеніе и свободу; точно также злое отъ природы или созданное злымъ въ дѣйствительности не было бы злымъ, но было бы естественно существующимъ безъ собственной вины, къ которому были бы непримѣнимы иеическія категоріи, потому что у него не доставало бы самоопредѣленія по нимъ. Каждый человѣкъ, какъ иеическое существо, начинаетъ свою жизнь, какъ библейскій Адамъ, въ состояніи невинности, и каждое дѣйствіе есть или грѣхопадѣніе или побѣжденіе зла въ возвышеніи воли до исполненія закона. Именно ради осуществленія добраго мыслима возможность злаго, потому что доброе является вслѣдствіе того, что по отношенію къ нему воля дѣлаетъ рѣшеніе въ пользу справедливаго, не смотря на всѣ искушенія". Изъ этого разсужденія ясно, что Каррьеръ повторяетъ только то, что раньше его было высказано Кантомъ; а потому все приведенное нами въ опроверженіе ученія Канта, имѣетъ свое полное значеніе и въ отношеніи къ разсужденію Каррера.

По ученію индетерминистовъ, первоначальная форма зла есть грѣхъ; а грѣхъ есть не что иное какъ возстаніе воли человѣческой противъ предначертаннаго ей Богомъ закона. Но возставать противъ закона наша воля можетъ только тогда, если она свободна. Такимъ образомъ съ самою идеею свободы каждаго сотвореннаго существа въ нашемъ представленіи оказывается неразлучною идея зла, потому что то существо, которое могло бы избирать, только одно добро, не могло бы

быть названо свободнымъ. Что люди склонны болѣе избирать зло чѣмъ добро,—это будто бы легко объясняется тѣмъ, что ихъ природа, какъ существъ сотворенныхъ, ограничена и конечна. Но грѣхъ влечетъ за собою разстройство какъ нравственной и умственной, такъ и физической природы. Заблужденія и физическія страданія всегда оказываются послѣдствіями грѣховности людей и распространяются путемъ наслѣдственной передачи. Такъ, путемъ индивидуальных грѣхопаденій думаютъ нѣкоторые мыслители объяснить происхожденіе зла въ мірѣ, не признавая факта грѣхопаденія прародителей въ томъ значеніи, какое ему приписываетъ Божественное Откровеніе.

Не трудно видѣть, что теистическій рационализмъ, какъ и индетерминизмъ или теорія индивидуализма не разрѣшаютъ намъ вполне вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи. „Какъ ни симпатично ученіе индивидуализма, справедливо говоритъ *Навилъ*, но, къ сожалѣнію, и оно не чуждо недостатковъ, которые явно обнаружатся, когда мы частіе разсмотримъ свойства зла. Главныя свойства зла это—его 1) *общность* и 2) *существенность*“. Раскрывъ затѣмъ, въ чемъ состоятъ эти свойства зла, *Навилъ* продолжаетъ: „Но о чемъ говорятъ намъ общность грѣха и общность скорби?—Они ясно говорятъ намъ о томъ, что міръ въ его дѣйствительномъ состояніи есть не то, чѣмъ онъ долженъ быть. А откуда этотъ безпорядокъ? Ученіе индивидуализма не даетъ намъ на этотъ вопросъ точнаго отвѣта. Что та или другая тварь, одаренная свободою, можетъ уклониться отъ начала добра и избрать злое,—это мы въ состояніи понять и представить себѣ. Но чтобы всѣ когда либо населявшія земной шаръ существа человѣческія, всѣ эти тысячи и миллионы разумно-свободныхъ тварей, всѣ, безъ исключенія, избирали всегда злое и чрезъ то подвергали себя неизбѣжно скорби и страданію,—и чтобы не нашлось въ этомъ неисчислимомъ множествѣ свободныхъ существъ ни одного, положительно ни одного, которое бы рѣшилось навсегда избирать и поставить началомъ своей дѣятельности добро,—это, безъ сомнѣнія, невозможно въ смыслѣ логическомъ и абсолютномъ,—но это во всякомъ случаѣ нѣчто весьма странное и необъяснимое. Ясно, что зло въ видѣ заблуж-

денія, стаданія и грѣха есть нѣчто неотдѣлимое отъ природы человѣческой, взятой, въ ея настоящемъ дѣйствительномъ состояніи,—нѣчто всегда присущее ей.“ Наклонность человѣка къ злу индетерминисты стараются вывести изъ его конечности и ограниченности; но такое заключеніе произвольно и неосновательно. Конечность не причина зла. Какъ конечное существо, человѣкъ не могъ бы вполнѣ достигнуть лишь осуществленія идеала добра,—онъ только дѣлалъ бы *меньше* добра, чѣмъ существо всеовершенное,—вотъ единственный выводъ, который можно сдѣлать изъ понятія конечности. Какъ существо конечное, человѣкъ могъ бы достигать осуществленія идеала добра лишь путемъ постепеннаго развитія. Но и понятіе развитія не включаетъ въ себя зла какъ существеннаго признака. Зла нельзя считать необходимымъ моментомъ въ процессѣ нравственнаго развитія, какъ по примѣру Гегеля утверждаютъ представители рационалистическаго теизма. Развитіе можетъ быть мыслимо совершающимся и однимъ положительнымъ путемъ, безъ ошибокъ и заблужденій. Если дѣйствительность говорить, повидимому, противъ этого, то въ этомъ случаѣ ея свидѣтельство неважно, такъ какъ она указываетъ намъ на ходъ развитія человѣческой природы уже испорченной первороднымъ грѣхомъ и ставшей наклонною болѣе къ злу, чѣмъ къ добру. Наконецъ, если тварная конечность человѣка, соединенная съ свободою воли, есть корень зла, то не человѣкъ виновникъ существованія его въ мірѣ, а Самъ Богъ, сотворившій человѣка конечнымъ. Но это предположеніе противорѣчило бы понятію о святости Бога и объ отвѣтственности человѣка за его дѣйствія. Кромѣ того—вмѣстѣ съ предположеніемъ, что корень зла находится въ конечной природѣ человѣка, исчезла бы и самая идея нравственно-добраго и злого, грѣха и наказанія! Вотъ основанія, по которымъ слѣдуетъ признать несостоятельными ученія какъ теистическаго рационализма, такъ и индетерминизма или теоріи индивидуализма.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ *).

Пятый вѣкъ одинъ изъ самыхъ смутныхъ и печальныхъ для римской имперіи; этотъ вѣкъ для нея былъ роковымъ: въ концѣ его, въ 476 году, она прекратила свое историческое существо-

*) При написаніи сочиненія авторъ имѣлъ подъ руками:

Творенія св. Льва по изданію Migne, *Patrologiae cursus completus ser. lat.* LIV—LVI, Paris 1846.

Du-Pin, *Nouvelle bibliothéque des auteurs ecclesiastiques* и пр. Mons M. D. CLXXXXI (1691) т. IV.

Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques*. Paris M. D. CCLVII (1747) т. XIV.

Tillemont, *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique de VI premiers siecles*, т. XV. Paris. 1710.

Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*. Mainz. 1835.

Perthel, *Papst Leo's I Leben und Lehren*. Iena. 1843.

Böhringer, *Die Väter des Pabsthums. Leo I und Gregor I*. Stuttgart 1879 (составляетъ XII томъ еро *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*).

Bowers, *Unpartheische Historie der Romischen Pápste*. Magdeburg und Leipzig. 1752. Th. II.

Langen, *Geschichte der Romischen Kirche von Leo I bis Nicolaus I*. Bonn. 1885.

Saint-Cheron, *Histoire du pontificat de Saint Leon-le-Grand et de son siècle*. Paris. 1846. 2 fol.

Bertani *Vita di S. Leone Magno*. Monza 1881 (трудъ не научный).

Gore, *Leo the Great*. London (годъ не названъ, трудъ тоже не научный).

Hefele, *Conciliengeschichte* (первое изданіе).

Walch, *Entwurf einer Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionstr. bis auf die Zeiten d. Reform*. Leipzig 1762—85.

Thury, *Nestorius et Eutiches*. Paris. 1872.

Дѣянія святыхъ вселенскихъ соборовъ (изданіе Казанской Духовн. Академіи).

Лебедевъ. *Вселенскіе соборы IV и V в.в.*

Делятинъ, св. Левъ Великій. Москва. 1847 г.

Пѣвницкій, св. Левъ Великій, какъ проповѣдникъ. (Труды Кіевской Духовной Академіи 1870, I).

Система церковной исторіи: Schröckh (1768 и дал.), Neander (1866), Gieseler (1831), Kurtz (1853) и др.

ваніе. Римская имперія давно уже страдала многими неизлечимыми недугами, которые и привели ее къ гибели. Θεодосій I, который своимъ талантомъ поддержалъ на время блескъ римской имперіи, раздѣлилъ ее послѣ своей смерти между своими сыновьями: Аркадіемъ, которому достался востокъ, и Гонорію, которому достался западъ. Западъ и востокъ и прежде этого не были особенно мирно настроены. Теперь малѣйшая непріязнь могла вызвать раздѣленіе Греко-римской имперіи на два самостоятельныхъ государства. Родственная связь между правителями, которая, въ сущности, теперь одна только соединяла половины имперіи, конечно, была слишкомъ слабымъ связующимъ началомъ. Между тѣмъ крѣпкая связь была необходима въ виду множества враговъ, которые постоянно стали нападать на Греко-римскую имперію.

Самыя большія бѣдствія Греко-Римская имперія потерпѣла отъ Готовъ, Гунновъ и Вандаловъ, которые одни за другими не переставали тревожить ее въ продолженіи всей первой половины V вѣка.

Поселившись въ предѣлахъ Греко-Римской имперіи, по рѣкѣ Дунаю, въ качествѣ мирныхъ подданныхъ, Готы въ скоромъ времени возстали противъ правительства. Вымогательства, которыя они терпѣли отъ Византійскихъ чиновниковъ, были причиною сильной ненависти Готовъ къ Грекамъ и Римлянамъ. Въ концѣ IV вѣка у нихъ явился даровитый вождь въ лицѣ Алариха, соединившаго всѣ Весть-Готскія племена подъ своей властію. Аларихъ прошелъ со своими войсками весь Иллирикъ, пока въ Пелопонезѣ не попалъ въ засаду, устроенную ему знаменитымъ римскимъ полководцемъ Стилихономъ. Счастливый случай помогъ Алариху выйти изъ засады и онъ отправился назадъ. Византійское правительство было такъ напугано этимъ страшнымъ нашествіемъ, что сдѣлало Алариха главнокомандующимъ всей Иллиріи, и фактически отдало ему въ руки все то, что онъ завоевалъ.

Эта удача побудила Алариха тоже самое, что онъ сдѣлалъ съ Иллиріей, сдѣлать и съ Италіей. Правительство въ Италіи было также ничтожно, какъ и въ Византіи, между тѣмъ какъ въ Италіи было еще болѣе богатствъ, чѣмъ въ Иллиріи. Этотъ

походъ не былъ удаченъ. Аларихъ былъ нѣсколько разъ разбитъ и удалился опять въ Иллирію ждать болѣе удобнаго случая. Случай этотъ скоро представился. Знаменитый Стилихонъ, поддерживавшій своимъ гениемъ увядающее величіе Рима, былъ обвиненъ своими завистниками предъ императоромъ Гоноріемъ въ сношеніяхъ съ врагомъ имперіи Аларихомъ, съ цѣлью достигнуть императорской власти въ Италіи. Императоръ Гонорій повѣрилъ этимъ навѣтамъ и Стилихонъ былъ предательски убитъ на порогѣ церкви, гдѣ онъ надѣялся найти себѣ спасеніе. Аларихъ не замедлилъ поспориться съ Римскимъ правительствомъ и двинулся въ Италію. Безъ особеннаго сопротивленія онъ дошелъ до Рима. На этотъ разъ, впрочемъ, Римъ не былъ взятъ; Аларихъ удовольствовался огромнымъ выкупомъ. Начались мирные переговоры съ императоромъ Гоноріемъ, которые ни къ чему не привели и Аларихъ, раздраженный упорствомъ Гонорія, рѣшилъ взять Римъ. Римъ былъ взятъ и подвергся всѣмъ ужасамъ хозяйничанья въ немъ дикарей. Во время этого похода Аларихъ умеръ и Готы удалились изъ Италіи. Преемникъ Алариха Атаульфъ женился на сестрѣ Гонорія, захваченной въ плѣнъ при взятіи Рима, и заключилъ съ Гоноріемъ миръ.

Нашествія Алариха на обѣ половины Греко-Римской имперіи, которыя управлялись отдѣльно одна отъ другой, безъ взаимной помощи, достаточно ясно показываютъ всю слабость, чтобы не сказать неспособность, Греко-римской имперіи къ отраженію воинственныхъ варваровъ, обрушившихся на нее въ V вѣкѣ. Дальнѣйшія событія еще болѣе подтверждаютъ это.

Въ тридцатыхъ годахъ V вѣка западная половина имперіи лишилась богатой Африки. Дѣло было такъ. Правитель Африки Бонифацій, человекъ честный, даровитый, другъ блаж. Августина, былъ обвиненъ своимъ соперникомъ Аэціемъ при императорскомъ дворѣ въ томъ, будто онъ замышляетъ отложиться отъ имперіи. Императрица Пластиція, управлявшая за малолѣтствомъ своего сына Валентиніана III, повѣрила этому и вызвала его въ Равенну, гдѣ со времени Гонорія была императорская резиденція. Хорошо понимая, что этотъ вызовъ ко двору долженъ кончиться очень дурно, Бонифацій счелъ болѣе

выгоднымъ для себя дѣйствительно отложиться. Онъ обратился къ Гейзериху, Вандальскому вождю и предложилъ ему треть африканскихъ земель въ награду за помощь противъ Римскаго правительства. Гейзерихъ согласился и съ огромными полчищами переправился въ Африку. Между тѣмъ Бонифацій, благодаря своимъ друзьямъ, оправдался предъ дворомъ и былъ прощенъ. Но уже было поздно. Гейзерихъ, вмѣсто помощи Бонифацію, долженъ былъ воевать съ нимъ. Послѣ четырнадцатимѣсячной осады Гайзерихомъ Иппона, Бонифацій, отчаявшись въ спасеніи Африки, отправился въ Равенну. Императрица приняла его милостиво и возвратила ему полное довѣріе. Аэцій, узнавши о такомъ приѣмѣ Бонифація со стороны императрицы, понялъ, что онъ очутился въ томъ самомъ положеніи, которое приготовилъ было Бонифацію и, въ свою очередь, поднялъ мятежъ. Въ это время онъ былъ въ Галліи, около Арелата. Бонифацій долженъ былъ его усмирять. Аэцій былъ разбитъ Бонифаціемъ, но эта побѣда стоила Бонифацію жизни. Аэцій бѣжалъ къ Гуннамъ.

Внѣшнія бѣдствія какъ бы нарочно преслѣдовали разрушающуюся римскую имперію. Въ 50 годахъ Западная имперія подверглась страшному нашествію Аттилы. Разбитый возвратившимся опять въ отечество Аэціемъ въ знаменитой битвѣ на Католаунскихъ поляхъ, Аттила явился въ верхней Италіи и сильно опустошилъ ее. Только подарки и разныя неблагопріятныя обстоятельства помѣшали ему опустошить и остальную Италію.

Не успѣла несчастная Италія поправиться отъ этого страшнаго несчастія, какъ ее постигло другое. Вдова убитаго вельможей Максимомъ, Валентиніана III, принужденная противъ своей воли выйти замужъ за убійцу своего мужа, обратилась за помощью къ Гейзериху. Гейзерихъ не замедлилъ исполнить ея просьбу, явился въ Италію, взялъ Римъ и увелъ въ качествѣ плѣнницы саму императрицу съ ея двумя дочерьми.

Послѣ смерти Валентиніана Третьяго престолъ въ западной половинѣ Римской имперіи долго представлялъ изъ себя игрушку иноземцевъ, пока Одоакръ не свергнулъ послѣдняго Римскаго Императора Ромула Августула и объявилъ себя государемъ Италіи (476 г.), или точнѣе „Германцевъ въ Италіи“.

Греко-Римская имперія страдала не отъ одного только раз-

дѣленія Θεодосіемъ I на двѣ половины и не отъ однихъ только варварскихъ нашествій; она и безъ того уже давно страдала отъ тяжелыхъ и неизлечимыхъ недуговъ, которые и безъ того привели бы ее къ гибели.

Раздѣленіе Θεодосіемъ Великимъ Греко-Римской имперіи на двѣ половины между двумя его сыновьями, какъ мы замѣтили выше, было вмѣстѣ и отдѣленіемъ другъ отъ друга двухъ враждебно настроенныхъ народовъ: Грековъ и Римлянъ. Это было началомъ другихъ отдѣленій. Такъ въ первой половинѣ V вѣка отдѣлились Африка, Галлія и Испанія. Римская имперія, какъ мы видѣли, не могла сопротивляться силѣ варварскихъ нашествій. Правительство было слабо и не могло объединить и крѣпко сплотить разнородные элементы государства; а завоеванныя провинціи не чувствовали большой потери отъ того, что они мѣняютъ одну худую администрацію на другую и одно рабство на другое. Въ лицѣ Рима завоеванныя провинціи ничего не теряли. Отсутствие національнаго единства, слабость центральной власти и испорченность администраціи дѣлали римскую имперію легкой добычей варваровъ.

Испорченность административнаго строя Западной римской имперіи была причиною того, что многія гражданскія должности отданы были духовенству. Христіанство, возведенное Константиномъ Великимъ съ эшафота на тронъ, замѣнило собой для Греко-Римской имперіи язычество, стало на его мѣсто и получило его права. Исповѣданіе религіи государства было въ древнемъ мѣрѣ обязательно для гражданина; религія была обязательнымъ для всѣхъ государственнымъ установленіемъ. Древній мѣръ не имѣлъ понятія о вѣротерпимости, о свободѣ совѣсти. Этими языческими преданіями вполнѣ объясняется то обстоятельство, что вслѣдъ за эдиктомъ 313 года, которымъ св. Константинъ объявилъ вѣротерпимость какъ въ отношеніи къ христіанству, такъ и въ отношеніи къ язычеству, вскорѣ, при ближайшихъ его преемникахъ, послѣдовали эдикты, объявляющіе язычество государственнымъ преступленіемъ. Христіанскіе императоры стали поступать съ язычествомъ точно также, какъ язычество прежде эдикта 313 года поступало съ христіанствомъ.

Эти языческія преданія, способствовавшія вліянію христіанства на государственныя дѣла, особенно были сильны въ Римѣ. Римскій епископъ въ значительной степени обязанъ своему возвышенію надъ всѣми епископами Запада именно этимъ языческимъ преданіемъ. Римъ былъ въ глазахъ всего Запада городомъ, куда всѣ обращались за всякаго рода дѣлами, которыхъ нельзя было рѣшить въ провинціи. Это-же, по старой привычкѣ, стали дѣлать и въ церковныхъ дѣлахъ. По всякимъ недоумѣніямъ, сомнѣніямъ обращались въ Римъ, къ римскому епископу. Этому возвышенію Рима не мало способствовало и то обстоятельство, что Римъ на Западѣ былъ единственнымъ городомъ, гдѣ проповѣдали апостолы Петръ и Павелъ, былъ единственнымъ городомъ, гдѣ хранилось апостольское преданіе. Римъ, кромѣ того, былъ богатѣйшимъ городомъ въ мірѣ и римская христіанская община принадлежала къ одной изъ самыхъ богатыхъ не только на Западѣ, но, пожалуй, во всемъ тогдашнемъ мірѣ. Всѣ эти обстоятельства естественно возвышали римскаго епископа изъ ряда другихъ, давали ему больше значенія въ рѣшеніи общецерковныхъ дѣлъ. Римскіе епископы понимали свое положеніе и всѣми мѣрами старались поддерживать авторитетъ своей кathedrѣ. Это ясно видно изъ притязаній папы Виктора во время спора съ восточными епископами о времени Пасхи, когда онъ требовалъ отъ другихъ соблюденія римской практики, и изъ притязаній папы Стефана, когда онъ, въ спорѣ съ Кипріаномъ о крещеніи еретиковъ, обратился къ нему съ такимъ же требованіемъ.

Борьба съ ересями, начиная съ IV вѣка, много способствовала возвышенію римской кathedры. Дѣятельность папы Юлія, послѣ перваго вселенскаго собора, Целестина, во время третьяго, были на глазахъ у всѣхъ; авторитетъ римской кathedры признавали всѣ. Сардикійскій соборъ 347 года далъ римскому епископу Юлію право принимать апелляціи на осужденныхъ епископовъ. Это опредѣленіе вызвано смутнымъ состояніемъ дѣлъ послѣ перваго вселенскаго собора и, конечно, имѣло только временное значеніе. Но послѣдующіе римскіе епископы стали пользоваться имъ и послѣ того, какъ прекратились аріанскіе споры и, при томъ, не какъ правилами помѣстнаго Сар-

дикійскаго собора, какъ правилами перваго вселенскаго собора (Gieseler, I, 5, 21—2).

Къ началу V вѣка римскіе епископы чувствовали себя настолько авторитетными, что заявляли притязанія на господство надъ всей западной церковью. Это, какъ увидимъ впоследствии, далеко не всегда имъ удавалось, но во всякомъ случаѣ римскіе епископы были убѣждены въ своихъ правахъ и твердо шли къ цѣли. Смутныя политическія обстоятельства Запада, заставлявшія всѣхъ обращать свои взоры къ Риму, много помогли римскимъ епископамъ въ достиженіи ихъ цѣлей. Правительство, не могшее сдерживать отдѣляющіяся народности, и общество, волнуемое постоянными смутами, видѣли въ церковномъ объединеніи подъ юрисдикціей римскаго епископа залогъ единенія политическаго и стояли за его притязанія.

Вообще во всей Западной имперіи росло сознаніе, что римскій епископъ есть средоточіе всей западной церкви. Величайшимъ свѣтиламъ западной церкви, св. Кипріану Карфагенскому, св. Амвросію Медиоланскому, Оптату Милевійскому и блаженному Августину обща мысль, что римскій епископъ хранитель апостольскаго преданія, преемникъ апостоловъ и римская церковь есть первая церковь (*ecclesia primipolis*), отъ которой получило начало единство священства (*in uide unitas sacerdotalis exorta est. Cypriani Ep. XV*). Это даетъ римскому епископу право на первое мѣсто между епископами (разумѣется, главнымъ образомъ Западной церкви). Но это, впрочемъ, не значитъ, что ему должно подчиняться во всѣхъ случаяхъ. „Церковь римская такая-же, какъ и другія... міръ больше, чѣмъ Римъ (*orbis maior est urbe*). Епископы другихъ городовъ, будь то Римъ, Константинополь, Регіумъ или Александрія имѣютъ одно и то же достоинство, одно и то же епископство (*eiusdem meriti eiusdem est et sacerdotii*)... всѣ они преемники апостоловъ (Hieron. Ep. CXLVI, I“). Изъ всѣхъ этихъ выраженій видно, что приматство римскаго престола понималось тогда совсѣмъ не въ такомъ смыслѣ, какъ понимаютъ его теперь римскіе папы.

Но тѣмъ не менѣе римскіе епископы, въ томъ числѣ и св.

Левъ, считали долгомъ поддерживать авторитетъ своей кафедры и часто шли далѣе, чѣмъ слѣдуетъ. По крайней мѣрѣ св. Лъву удалось на столько возвысить авторитетъ римской кафедры, что его считаютъ—„первымъ папой“. Запутанное состояніе церковныхъ дѣлъ въ Западной имперіи съ одной стороны, евтихіанскіе споры въ Восточной имперіи съ другой—способствовали св. Лъву въ значительной мѣрѣ въ этомъ дѣлѣ. Но обратимся къ разсказу!

Дѣятельность св. Лъва до посвященія въ санъ римскаго епископа.

Относительно дѣтства и юности свят. Лъва сохранилось очень мало свѣдѣній. Неизвѣстно даже съ достовѣрностію мѣсто рожденія его. Въ *Liber pontificalis* (у Migne, т. СХХVIII) говорится, что онъ родился въ Тусціи и отца его звали Квинтилианомъ. Но не всѣ вѣрятъ этому сообщенію. Кенель (Migne, LV, 183—185) думаетъ, что мѣстомъ его рожденія былъ Римъ. Основанія для этого предположенія слѣдующія: а) въ хроникѣ Проспера Аквитанскаго подъ 439 г. сказано: „діаконъ Левъ, приглашенный общественнымъ посольствомъ и представленный радующемуся отечеству (*gaudenti patriae*); ставится епископомъ Римской церкви“; б) въ Ер. XXXI с. 4, говоря о причинахъ, почему онъ не будетъ присутствовать на Ефесскомъ соборѣ 449 года, Левъ, между прочимъ, указываетъ на то, что онъ не можетъ оставить „отечество“ (*patriam*) и апостольскій престолъ вслѣдствіе церковныхъ дѣлъ. Подъ словомъ „отечество“ Кенель въ томъ и другомъ случаяхъ разумѣетъ Римъ. Но подъ „отечествомъ“ можно разумѣть не только Римъ, но вообще Италію или точнѣе „*loca suburbicaria*“—10 провинцій находящихся подъ юрисдикціей римскаго епископа, между которыми была и Тусція. Правда въ двухъ манускриптахъ (*Regius et Masarinus*) *liber pontificalis* вмѣсто *natione Tuscus* читается „*natione Romanus*“; но эти рукописи сравнительно поздняго происхожденія и можно думать, что поправка сдѣла-

на намѣренно, съ цѣлю приурочить мѣсто рожденія знаменитаго папы къ городу Риму (Perthel—стр. 10).

О дѣтствѣ и юности св. Льва извѣстно столь-же мало, какъ и о мѣстѣ его рожденія. Но во всякомъ случаѣ, на основаніи его дѣятельности въ качествѣ церковнаго администратора, проповѣдника и обличителя ересей, нужно признать за досто-вѣрное, что св. Левъ получилъ хорошее по тому времени образование. „Юность его протекла не безплодно“. Можно думать (и не безъ основанія), что мѣстомъ его образования былъ „городъ“ Римъ, гдѣ онъ и началъ свое служеніе съ низшихъ ступеней клира при кафедральной церкви, которою въ это время, вѣроятно, была Латеранская базилика (Migne, LV, 186). О его служеніи въ низшихъ степеняхъ клира извѣстно не много. Но есть нѣкоторые факты, на основаніи которыхъ можно думать, что св. Левъ по своему образованію, уму былъ однимъ изъ самыхъ выдающихся членовъ клира и пользовался большимъ уваженіемъ и вліяніемъ у епископовъ Целестина и Сикста ¹⁾. Такъ въ послѣдніе годы епископства Целестина (вѣроятно около 430—432) къ нему обратился св. Кириллъ Александрійскій съ письмомъ, въ которомъ просилъ его содѣйствія и ходатайства передъ папой Целестиномъ. Ходатайство и содѣйствіе это должно было заключаться въ томъ, чтобы Целестинъ воспрепятствовалъ съ своей стороны притязаніямъ (insolentes ausus) Ювеналія Иерусалимскаго на главенство надъ палестинскими епископами. Этотъ фактъ, сообщенный самимъ св. Львомъ (Ер. СХІХ, 4), показываетъ, что слава о немъ, о его умѣ и вліяніи была распространена далеко за предѣлами

¹⁾ Имя Льва упоминается еще при предшественникѣ Целестина Зосимѣ, въ 418 году, въ 104 письмѣ бл. Августина. Не извѣстно только былъ-ли это тотъ Левъ, который впоследствии сталъ знаменитымъ римскимъ епископомъ. Дѣло было такъ. Въ 418, акадоуеъ Левъ былъ посланъ папою Зосимомъ въ Карфагенъ съ порученіемъ отъ папы Зосима относительно Пелагіанскихъ споровъ въ Африкѣ. Съ нимъ-же послалъ письмо къ Аврелію, карфагенскому епископу, пресвитеръ Сикстъ, впоследствии преемникъ Зосима. Объ этомъ письмѣ Сикста къ Аврелію и упоминаетъ бл. Августинъ, называя по имени и того, съ кѣмъ оно было послано. Подлинныя слова:... „brevisssimam epistolam tuam“ (письмо Сикста къ Аврелію) quem ad beatissimum senem Aurelium per Leonem acoluthum direxisti...

Италіи. Это вліяніе было осуществлено какъ его выдающимися способностями, такъ и плодотворною дѣятельностію въ пользу церкви.

Особенно занимали св. Льва ереси, сильно волновавшія тогда церкви. На Востокѣ были во всей силѣ несторіанскіе споры, на Западѣ—пелагіанскіе.

Можно думать, что еще до 2 вселенскаго собора (вѣроятно около 430—431 г.) св. Левъ побудилъ Іоанна Кассіана писать въ защиту православнаго ученія противъ Несторія. Объ этомъ говорятъ самъ Кассіанъ въ посвященіи св. Льву своего труда: *De incarnatione Christi contra Nestorium*“ въ слѣдующихъ словахъ: „это твое дѣло, твое порученіе, плодъ твоей скромности“ (Migne, LV, 115). То обстоятельство, что св. Левъ не самъ выступилъ съ опроверженіемъ ереси, а поручилъ это Кассіану, объясняется тѣмъ, что Кассіанъ, какъ ученикъ Златоуста, знавшій хорошо положеніе дѣлъ на Востокѣ и пользовавшійся здѣсь извѣстностью ученаго и благочестиваго человѣка, былъ-бы болѣе полезенъ, чѣмъ самъ св. Левъ ¹⁾).

При Сикстѣ (432—440) св. Левъ пользовался не меньшимъ вліяніемъ и значеніемъ, чѣмъ при его предшественникѣ ²⁾. Св. Левъ продолжалъ неутомимо бороться съ господствовавшими тогда ересями, что видно изъ слѣдующаго факта, рассказаннаго Просперомъ въ его „хроникѣ“. Въ это время (439 г.), говорятъ Просперъ, пытался придти въ общеніе съ церковью Юліанъ Екланскій, тщеславнѣйшій приверженецъ Пелагіанской ереси, котораго мучило нетерпѣливое желаніе получить утерянное нѣкогда епископство. Съ этою цѣлію онъ, показывая видъ, что

¹⁾ Quesnel въ своей біографіи св. Льва (*Disertatio de vita et rebus gestis S. Leonis Magni*, Migne LV) полагаетъ, что приблизительно въ это время (т. е. въ правленіе Целестина) написаны были св. Львомъ 1) „золотыя книжки“ *De vocatione omnium gentium*; 2) *capitula seu auctoritates sedis apostolicae episcoporum de gratia et libero arbitrio*; 3) *Epistola ad Demetriadem*. Въ своемъ мѣстѣ мы покажемъ, что эти сочиненія не принадлежатъ св. Льву.

²⁾ Въ актахъ римскаго собора 483 г., гдѣ говорится о святомъ Львѣ, что онъ защищалъ Сикста передъ императоромъ Валентиніаномъ отъ обвиненія со стороны нѣкоего Аниція Басса (*Anitius Bassus*), бывшаго консуломъ, въ безчестіи нанесенномъ монахию.—Кенель полагаетъ, что акты собора до такой степени искажены, что имъ даже трудно вѣрить. Кустанціемъ доказано, что акты этого собора подложны (Migne LV, 188—192).

исправился, употреблялъ многія средства къ обману. Но Сикстъ папа, убѣжденный діаконъ Львомъ, дѣятельно предупреждалъ эти козни и не далъ возможности осуществиться гибельнымъ попыткамъ. Онъ такимъ образомъ заставилъ ликовать всѣхъ христіанъ по поводу отлученія обманчиваго звѣря (*fallacis bestiae*), какъ будто только тогда апостольскій мечъ отсѣкъ эту надменнѣйшую ересь (Migne, LI, pars secunda 598).

То всеобщее уваженіе, какимъ пользовался св. Левъ при Сикстѣ всего яснѣе показываетъ порученіе данное ему императоромъ Валентиніаномъ III примирить между собою полководцевъ Аэція и Альбина. Вражда Аэція и Альбина, готовая перейти въ междуусобную войну, при тогдашнемъ положеніи западной римской имперіи, угрожаемой отовсюду со стороны варваровъ, могла имѣть очень опасныя послѣдствія. Съ этимъ важнымъ порученіемъ св. Левъ долженъ былъ отправиться „въ далекое путешествіе“—въ Галлію, гдѣ въ это время находились Аэцій и Альбинъ. Св. Левъ вполне оправдалъ возложенное на него порученіе. „Это было его послѣднимъ дѣломъ въ санѣ діакона“. Во время путешествія св. Льва въ Галлію умеръ папа Сикстъ III ¹⁾.

Дѣятельность св. Льва на пользу церкви была настолько велика и всѣмъ извѣстна, что при избраніи новаго епископа. взоры всѣхъ были устремлены на него и онъ единогласно былъ избранъ въ преемники Сикста. Было снаряжено почетное посольство (*legatio publica Prosp. Chr.*) въ Галлію извѣстить св. Льва о павшемъ на него выборѣ въ епископа вѣчнаго города. Спустя около 40 дней послѣ смерти Сикста онъ былъ посвященъ къ общей радости своего отечества (*gaudenti patriae*).

Радость „отечества“ была понятна: въ лицѣ св. Льва оно приобрѣло одного изъ замѣчательныхъ дѣятелей на протяженіи всего V вѣка. Богатыя дарованія св. Льва, получивъ такой обширный кругъ дѣятельности, какой принадлежалъ римскому епископу, имѣли возможность развернуться вполне.

¹⁾ Сикстъ умеръ въ 440 году, по свидѣтельству Проспера въ его хроникѣ, но мѣсяцъ и день опредѣляютъ различно.

Для удобства обзорѣнія обширной дѣятельности святаго Льва мы раздѣлимъ ее на два большихъ отдѣла: въ первомъ отдѣлѣ мы займемся обзорѣніемъ церковно-правительственной дѣятельности св. Льва, во второмъ—обзорѣніемъ борьбы св. Льва съ ересями.

I.

Церковно-правительственная дѣятельность св. Льва.

а) Иллирійскій викаріатъ.

Есть основанія думать, что подчиненіе Иллиріи апостольскому престолу относится ко времени папы Дамаса (367—384). Папа Дамасъ назначилъ Θεссалоникійскаго епископа Ахолія своимъ викаріемъ надъ церквами Иллиріи. Ахолій охотно принялъ это; викаріатство избавляло его отъ необходимости стать въ зависимость отъ константинопольскаго епископа и давало возможность ему подчинить всю Иллирію. Преемники Ахолія видимо не отказывались быть папскими викаріями и папы, въ свою очередь, не оставляли своей политики. Папа Сирицій назначилъ преемникомъ Ахолію Анисія. Иннокентій I (402—417) смотрѣлъ уже на свои отношенія къ Иллиріи, какъ на благопріобрѣтенное право. Но папамъ пришлось встрѣтиться съ оппозиціей иллирійскихъ епископовъ, считавшихъ за болѣе удобное подчиниться константинопольскому епископу, какъ къ близкому и болѣе вліятельному при Византійскомъ дворѣ, чѣмъ Θεссалоникійскому митрополиту. Они обратились даже съ просьбою къ Θεодосію II о подчиненіи ихъ епископу новаго Рима. (Въ гражданскомъ отношеніи Иллирія съ 379 г. принадлежала Восточной половинѣ Имперіи). Θεодосій уважилъ ихъ просьбу и въ своемъ эдиктѣ (14 іюня 421 г.) объявилъ, что верховное главенство надъ Иллиріей должно принадлежать Константинопольскому епископу. Но папѣ Бонифацію удалось при помощи Западнаго императора Гонорія добиться того, что Θεодосій хотя уничтожилъ силу этого эдикта—новымъ, но не внесъ этотъ послѣдній въ свой извѣстный „Codex Theodosianus“, тогда какъ первый, дающій главенство надъ Иллиріей Констан-

тинопольскому епископу, былъ внесенъ (Gieseher, I, 516—17). Папамъ, поэтому, еще долго приходилось вести борьбу съ епископами, не хотѣвшими подчиняться римскому викарію и тяготѣвшими болѣе къ Константинополю, чѣмъ къ Риму. Сами викаріи не вѣрили въ свою силу, тѣмъ болѣе, что викаріатство не было пожизненнымъ и вновь вступившій папа могъ передать его другому (Tillemont, XV, 432). Поэтому викаріи на первыхъ порахъ обращались къ вновь вступившему папѣ съ просьбою объ утвержденіи. Такъ Анастасій, поставленный викаріемъ Сикстомъ III, обратился по смерти послѣдняго къ св. Льву за утвержденіемъ въ викаріатствѣ. Св. Левъ охотно исполнилъ эту просьбу, „слѣдуя примѣру блаженной памяти Сириціи“. При этомъ св. Левъ даетъ Анастасію рядъ наставленій касательно церковной практики и его полномочій, какъ викарія. При избраніи въ епископы, говоритъ онъ, должно обращать главное вниманіе на достоинства избираемаго лица; при этомъ не должно быть ни какихъ интригъ (*nihil ambitioni*), ни какихъ подкуповъ (*nihil redemptis*). Должно наблюдать, чтобы избираемы были „мужья одной жены и при томъ, дѣвицы, какъ этого требуетъ самъ божественный законъ“. „Ординація епископовъ должна быть производима митрополитомъ, но съ вѣдома викарія; въ противномъ случаѣ апостольскій престолъ не признаетъ ихъ сана, будетъ считать его „узурпаціей“. Митрополитовъ долженъ посвящать только викарій. Какъ епископы, такъ и священники съ діаконами должны быть посвящаемы въ день воскресный. По приглашенію на соборъ должны всѣ являться; никто не долженъ отказываться, особенно когда извѣстно, что предметомъ соборнаго разсужденія будетъ церковная дисциплина“. При возникшихъ недоразумѣніяхъ должно стараться все уладить мирнымъ путемъ, „чтобы между братьями произрастала одна любовь“. При этомъ менѣе важныя дѣла должны быть рѣшаемы самимъ викаріемъ; о болѣе же важныхъ дѣлахъ должно доносить въ Римъ (Ер. VI отъ 12 Января 444 г.).

Но св. Левъ, очевидно, беспокоило состояніе дѣлъ въ Иллиріи. Епископы все продолжали стоять на своемъ, все еще не вполне признавали надъ собою власть викарія апостольскаго пре-

стола. Поэтому св. Левъ вмѣстѣ съ посланіемъ къ Анастасію посылаетъ еще особое посланіе къ „Иллирійскимъ митрополитамъ“. „Всякое увѣщаніе ко спасенію“, говоритъ здѣсь св. Левъ, „приноситъ пользу какъ увѣщающему, такъ и тому кого увѣщиваютъ... Поэтому, и вашей любви, любезнѣйшіе братья, да будетъ сладко и пріятно наставленіе, истекающее, какъ вы знаете, изъ власти апостольскаго престола и только въ соединеніи съ любовью. Вѣрьте, что ваши права нисколько не уменьшатся, если, какъ въ настоящемъ, такъ и въ будущемъ, прекратится доступъ непозволительнымъ притязаніямъ. Безопаснѣе противостать злоупотребленіямъ, невошедшимъ еще въ употребленіе, чѣмъ бороться съ укоренившимися. Такъ какъ наша забота, по повелѣнію Божію, простирается на всѣ церкви..., то мы, слѣдуя примѣру тѣхъ, память которыхъ для насъ священна, сдѣлали нашимъ викаріемъ нашего брата и соепископа Анастасія и поручили ему заботиться о томъ, чтобы не было ничего непозволительнаго. Мы напоминаемъ, чтобы ваша любовь повиновалась ему во всемъ, что касается церковной дисциплины. Вы будете повиноваться не столько ему, сколько намъ... возложившимъ на него наши заботы относительно вашихъ провинцій... Мы желаемъ, что-бы вы относились къ нему такъ-же, какъ относятся къ вамъ священники вашихъ провинцій...“ Впрочемъ св. Левъ, подчиняя митрополитовъ своему викарію, старался ограничить его произволь. Ограниченіе это состояло въ томъ, что митрополиты давали отчетъ о состояніи своихъ епархій не викарію, а самому папѣ. Далѣе они могли апеллировать къ нему на всякую несправедливость викарія. При томъ важнѣйшія дѣла викарій не имѣлъ права рѣшать, а долженъ былъ посылать папѣ (Ер. V отъ 12 янв. 144 г.). Св. Левъ поступилъ съ большимъ тактомъ. Онъ могъ господствовать надъ митрополитами посредствомъ викарія, надъ викаріемъ посредствомъ митрополитовъ.

Не смотря на увѣщанія св. Льва, настроеніе не прекращалось, что видно изъ дальнѣйшей переписки св. Льва съ своимъ викаріемъ и митрополитами. Многіе епископы не являлись на соборы и св. Левъ осуждалъ „надменныхъ“. Митрополитъ

Ахайя ¹⁾ часто производилъ незаконныя постановленія, запрещенныя, какъ постановленіями отцевъ, такъ и св. Львомъ. Такъ означенный митрополитъ „осмѣлился посвятить епископа въ Фестю, не смотря на нежеланіе и сопротивленіе гражданъ“. Многіе клирики переходили на служеніе изъ одной епархіи въ другую, противъ желанія своихъ епископовъ (Ер. XIII). Но всего болѣе доставилъ хлопотъ св. Лву самъ викарій— Анастасій своимъ поступкомъ съ Атиккомъ, епископомъ Никопольскимъ. Послѣдній по болѣзни не явился на Фессалоникійскій соборъ. Не смотря на болѣзнь Атика и зимнее время, Анастасій, при помощи префекта и солдатъ, заставилъ его явиться въ Фессалонику и подписать соборныя постановленія. Постановленія эти Анастасій послалъ св. Лву. Въ письмѣ, посланномъ вмѣстѣ съ ними, Анастасій говоритъ между прочимъ и о позднемъ прибытіи Атика на Соборъ, но умолчалъ при какихъ обстоятельствахъ произошло это прибытіе. Между тѣмъ Атикъ обратился къ св. Лву съ жалобой, въ которой изложилъ поступокъ съ нимъ Анастасія въ надлежащемъ свѣтѣ. Истинность того, что было сообщено въ жалобѣ, подтвердилъ между прочимъ діаконъ, съ которымъ Анастасій послалъ соборныя акты.

Св. Левъ былъ поставленъ этимъ поступкомъ Анастасія въ довольно затруднительное положеніе. Съ одной стороны, ему не хотѣлось опечалить Анастасія своимъ выговоромъ изъ боязни, что тотъ перейдетъ на сторону константинопольскаго епископа; съ другой стороны, онъ не могъ оставить это дѣло безъ вниманія: это оттолкнуло бы отъ него митрополитовъ и безъ того сильно тяготѣвшихъ къ Константинополю. Поэтому письмо св. Льва къ Анастасію, по дѣлу Атика, отличается очень большою сдержанностью (Ер. XIV). Св. Левъ начинаетъ нѣсколько издалека. Онъ говоритъ о цѣли назначенія Анастасія викаріемъ, которая состоитъ въ томъ, чтобы онъ помогалъ св. Лву въ его заботахъ о всѣхъ церквахъ, которыя онъ дол-

¹⁾ Вѣроятно Еразистратъ, присутствовавшій на разбойничьемъ соборѣ 449 г. (Migne, LIV, 665).

женъ имѣть согласно божественному постановленію. Анастасій долженъ „приводить порученныя ему Христовы церкви къ здравому повиновенію посредствомъ любовныхъ увѣщаній“; „онъ долженъ наблюдать и умѣренность во всѣхъ поступкахъ“. Въ отношеніи „къ нерадивымъ и лѣнивымъ братьямъ нужно употреблять исправленіе, но соединенное съ любовью“.... Вообще при исправленіи епископовъ (in sacerdotalibus personis) должно употреблять болѣе снисхожденія, чѣмъ суровости, болѣе увѣщанія, чѣмъ гнѣва, болѣе любви, чѣмъ власти.....“. Въ неумѣренномъ отступленіи отъ данныхъ ему, Анастасію, правилъ, св. Левъ считаетъ виновнымъ нѣкоторымъ образомъ какъ-бы себя самага. „Если, продолжаетъ св. Левъ, ты мало заботишься о своемъ достоинствѣ, то ты по крайней мѣрѣ долженъ пощадить мою честь, чтобы дѣло, совершенное тобой, не казалось совершеннымъ по моему опредѣленію“... Послѣ такого введенія св. Левъ рассказываетъ уже извѣстный намъ поступокъ Анастасія и далѣе продолжаетъ: „много изумляюсь, любезнѣйшій братъ, и чрезвычайно скорблю, что тебя такъ скоро и сильно возмутило только то, что онъ (Аттикъ) рѣшился не являться на твое приглашеніе, извиняясь болѣзнію, по крайней мѣрѣ ты ничего болѣе не показалъ; но если онъ даже заслуживалъ нѣчто подобное, то и тогда тебѣ должно было бы ждать, что я предписалъ на твои представленія... Мы вѣрили твоей любви викаріатство съ тѣмъ, чтобы ты былъ призванъ только къ части заботы, а не ко всей полнотѣ власти“....

Изъ приведенныхъ выдержекъ достаточно видно, что св. Левъ даетъ понятъ Анастасію всю необходимость выговора, при всемъ нежеланіи входить съ нимъ въ непріятности. Къ письму прибавляются нѣсколько различныхъ предписаній, частью новыхъ, частью старыхъ, извѣстныхъ Анастасію изъ его предыдущихъ писемъ. Новыя предписанія слѣдующія: митрополиты должны сохранять всѣ права, какія они имѣли издревле (это постановленіе вѣроятно вызвано поступкомъ Анастасія съ Атикомъ); субдіаконы (qui quartus a capite est) должны воздерживаться отъ брака; каждый годъ должно дважды собирать соборъ, для составленія котораго достаточно двухъ епи-

скоповъ изъ каждой провинціи; епископы не должны добиваться другой лучшей епархіи подъ опасеніемъ потерять ту, которую они управляютъ; митрополиты могутъ быть посвящаемы самими епископами провинціи, тогда какъ прежде посвящали ихъ только викарій ¹⁾.

Дальнѣйшій ходъ дѣлъ не извѣстенъ. Событія послѣ смерти св. Льва показываютъ, что ему не удалось прочно утвердить господство надъ Иллиріей; вліяніе Константинопольскаго епископа взяло верхъ. Вскорѣ послѣ 4 Вселенскаго собора викарій, Фессалоникійскій митрополитъ Андрей, прямо сталъ на сторону Константинопольскаго епископа Акакія, когда Феликсъ II предалъ послѣдняго отлученію.

в) Галльская церковь. Иларій Арелатскій.

Попытки подчинить Галльскую церковь папскому престолу были уже при предшественникахъ св. Льва, но они не имѣли большаго успѣха. Первая попытка была совершена папою Зосимой. Поводъ былъ слѣдующій. Епископъ Арльскій Патроклъ хотѣлъ утвердить свою власть надъ всею Галльскою церковію. Опасаясь сильнаго противодѣйствія со стороны Галльскихъ епископовъ, онъ обратился къ папѣ Зосимъ о содѣйствіи ему въ задуманномъ дѣлѣ. Папа постарался воспользоваться этимъ удобнымъ случаемъ подчинить Галльскую церковь, если не господству, то по крайней мѣрѣ своему вліянію. Онъ отправилъ (22 марта 417 г.) посланіе къ Галльскимъ епископамъ, въ которомъ онъ усволяетъ Арльскому епископу: а) право давать общительныя грамоты всѣмъ духовнымъ Галльской церкви, будетъ то епископъ, пресвитеръ, діаконъ или простой низшій клирикъ; б) право посвящать епископовъ (какое онъ всегда имѣлъ) въ провинціяхъ Віенской, Нарбониской 1-й и 2-й; с) всѣ же важнѣйшія дѣла должны быть представлены Римскому епископу (Migne, XX, 642—645). Такимъ образомъ попытка

¹⁾ Письмо это не имѣетъ даты ни въ одномъ манускриптѣ. Баллерини, руководствуясь датами другихъ писемъ св. Льва къ Анастасію и митрополитамъ Иллирійскимъ, полагаетъ, что оно написано зимою около 445 или 446 года.

сдѣлана. Но она встрѣтила чрезвычайно сильное противодѣйствіе во всей Галліи, особенно между епископами Виенскимъ и Нарбонны 1-й и 2-й. По смерти Зосимы (41), его преемникъ Бонифадій не рѣшился поддержать его притязаній, хотя и былъ къ тому поводъ въ апелляціи къ нему епископа Валевсіи Максима.

Эта неудача заставила Римскихъ первосвященниковъ на нѣкоторое время оставить Галлію въ покоѣ, пока не представится болѣе благопріятнаго случая. Этотъ благопріятный случай представился св. Льву. Къ нему обратился съ жалобой Целидоній, епископъ (по Кенелю, какой вибудь Виенской епископіи, по Баллерини—Везонтии (нынѣ Безансонъ)). Жалоба состояла въ томъ, что онъ будто неправильно былъ низложенъ Иларіемъ, епископомъ Арелаткимъ.

Въ дѣйствительности дѣло было такъ. Иларій объѣзжалъ свою епархію съ цѣлю устраненія различныхъ безпорядковъ. Когда онъ пріѣхалъ въ тотъ городъ, гдѣ былъ епископомъ Целидоній, жители принесли ему жалобу на своего епископа, что Целидоній до своего епископства женатъ былъ на вдовѣ и будучи гражданскимъ чиновникомъ произносилъ смертные приговоры. Выслушавъ жалобы и убѣдившись въ ихъ справедливости, Иларій составилъ соборъ, низложилъ Целидонія, какъ поставленнаго вопреки церковнымъ правиламъ, запрещающимъ ставить въ епископы лицъ женатыхъ на вдовѣ и произносившихъ, будучи на гражданской службѣ, смертные приговоры (Пр. ап. 18). Целидоній обратился къ св. Льву.

Св. Левъ принялъ его въ общеніе, дозволилъ ему служеніе и собралъ соборъ (445) въ Римѣ для рѣшенія его дѣла. Лишь только Иларій узналъ объ этомъ, онъ тотчасъ отправился въ Римъ пѣшкомъ, въ суровую зиму. Прибывши въ Римъ, Иларій сначала поклонился гробницамъ апостоловъ Петра и Павла и потомъ уже представился къ св. Льву. При личномъ свиданіи со св. Львомъ Иларій велъ себя какъ равный съ равнымъ. Онъ ясно далъ ему понять, что пришелъ въ Римъ совсѣмъ не для защиты себя отъ обвиненія. Онъ выразилъ также свое изумленіе относительно антиканоническаго принятія св. Львомъ въ

общеніе Целидонія, низложеннаго въ Галліи (Прав. ап. 12, 13, 16, 32. I Всел. Соб. 5).

Что происходило на Римскомъ соборѣ—неизвѣстно; извѣстно только то, что Целидоній былъ оправданъ, Иларій же не дождался соборнаго рѣшенія. „Видя“, говоритъ біографъ Иларія V вѣка, что онъ не можетъ заставить восторжествовать истину, Иларій удалился въ самую средину зимы и пѣшкомъ, точно такъ же, какъ и пришелъ“. (Patr. curs. compl. L. 1238). Это „бѣгство“ Иларія было объяснено въ томъ смыслѣ, что онъ не могъ представить никакихъ доводовъ въ свою пользу, чувствуя себя виноватымъ.

Когда стало извѣстно въ Галліи объ оправданіи Целидонія, враги Иларія воспользовались случаемъ досадить ему. Отовсюду посыпались въ Римъ доносы на Иларія. Доносы эти обвиняли его въ томъ, будто онъ часто рукополагалъ въ епископы противъ воли рукополагаемыхъ и, при томъ, часто ему только извѣстныхъ лицъ, а не всей паствѣ, которой они должны быть епископами; что онъ чрезмѣрно строгъ, часто, напр., лишалъ общенія за маловажныя вины. Но самое важное обвиненіе состояло въ томъ, что онъ во время болѣзни Проекта (вѣроятно епископа Галльской провинціи Narbonensis I), поставилъ ему преемника безъ согласія клира и народа. Незвѣстно, чѣмъ руководился въ данномъ случаѣ Иларій. Можно, впрочемъ, думать, что онъ имѣлъ какую нибудь уважительную причину. Нѣкоторый поводъ думать такъ даетъ намъ посланіе св. Льва. Онъ только ограничился признаніемъ неканоничности поступка Иларія и возвращеніемъ катедры Проекту. Отъ самого-же Иларія онъ не потребовалъ никакихъ объясненій своего поступка и вообще не обнаруживалъ ни какого желанія судить Иларія за него.

Такимъ образомъ и св. Левъ встрѣтилъ въ Галліи самое горячее и упорное сопротивленіе своимъ притязаніямъ на подчиненіе Галліи Римскому престолу. Но уже съ перваго взгляда видно, что св. Левъ находился въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ его предшественники. Противъ него былъ только одинъ Арелатскій митрополитъ, противъ тѣхъ почти

вся Галлія. Это давало св. Льву увѣренность въ своихъ дѣйствіяхъ, которая ясно видна изъ его письма къ Галльскимъ епископамъ по поводу его спора съ Иларіемъ. Въ этомъ письмѣ виденъ человекъ вполне убѣжденный въ своихъ правахъ на Галльскую церковь и искренно негодующій на сопротивленіе. Письмо это любопытно не только по взгляду на полномочія римскаго епископа, но и по своей страстности, которую обыкновенно ставятъ св. Льву въ вину. Но предоставимъ говорить ему самому: „Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Спаситель рода человѣческаго, учредивъ Божественную религію, поручилъ проповѣдь ея всѣмъ апостоламъ. Но особенно (*principaliter*) Онъ возложилъ ее на блаженнѣйшаго Петра, высшаго изъ апостоловъ (*apostolorum omnium summa*). Онъ восхотѣлъ, чтобы изъ него какъ бы изъ главы (*quasi quodam capite*) истекли на всѣхъ членовъ Божественные дары, такъ что тотъ, кто осмѣлился-бы отступить отъ твердыни Петра, не имѣлъ бы участія въ божественной тайнѣ. Принявъ его въ общеніе нераздѣльнаго единства (съ самимъ Собою, Господь) словами: „ты еси Петръ, и на семь каменъ созижду церковь мою (Мѡ. XVI, 18)“, восхотѣлъ его назвать тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ Самъ, такъ что строеніе вѣчнаго храма по дивному дару благодати Божіей заключается въ твердости (*in soliditate*) Петра. Господь такъ укрѣпляетъ свою церковь этой твердынею (*firmitate*), что ея не можетъ коснуться ни человѣческая дерзость, (ее не могутъ) одолѣть и врата ада. И всякій, кто попытается потрясти (*infringere*) священную твердыню этого камня, устроенную, какъ мы сказали, Богомъ, тотъ хочетъ, потворствуя своимъ страстямъ, не слѣдуя завѣтамъ древнихъ, не подчиняясь никакому закону, никакимъ Божественнымъ постановленіямъ, оскорбить (эту твердыню) слишкомъ нечестивымъ высокоуміемъ.

„По вдохновенію, какъ мы вѣримъ, Бога, мы не стараемся учредить при совмѣстномъ съ вами трудѣ въ вашей церкви новые законы; (напротивъ, мы стараемся) возстановить старыя, чтобы, пребывая въ томъ обычномъ состояніи, которое передано намъ отцами, мы угождали Богу чрезъ служеніе добру и

чрезъ удаленіе соблазнительныхъ замѣшательствъ (*perturbati-
onum scandalis*). Мы и ваше братство знаемъ, что апостоль-
скій престолъ, вслѣдствіе оказываемаго ему почтенія со сто-
роны священниковъ (*sacerdotibus*) вашей провинціи, находился
съ вами въ безчисленныхъ сношеніяхъ; (ему посылались) со-
гласно древнему обычаю (*quemadmodum vetus consuetudo pos-
cebat*) для разсмотрѣнія или утвержденія апелляціи по раз-
личнымъ дѣламъ. Это способствовало (поддержанію) постоянной
любви (между нами). Но Иларій выступилъ съ намѣреніемъ оста-
вить тотъ путь, котораго держались предки и возмутить свято хра-
нимый церковный порядокъ и согласіе священниковъ новыми
притязаніями. Онъ такъ хочетъ подчинить васъ своей власти,
что не терпитъ подчиненія блаженному Петру. Онъ присвоаетъ
себѣ (право производить) посвященія во всѣхъ церквахъ Галліи
и присвоаетъ своему достоинству права, которыя должны (при-
надлежать) митрополитамъ (*metropolitanis sacerdotibus*)“.

Далѣе, св. Левъ сообщаетъ свои, уже извѣстныя намъ, рѣше-
нія по дѣламъ Целидонія и Проекта. Затѣмъ св. Левъ требу-
етъ, чтобы епископы избирали „въ міръ тѣхъ, которые должны
быть избраны“ на епископство. Избраніе должно быть съ вѣ-
дома и согласія клира и народа (св. Левъ имѣетъ здѣсь въ
виду извѣстные поступки Иларія)“.

Далѣе, св. Левъ запрещаетъ Иларію „назначать соборы и
вмѣшиваться въ суды священниковъ Господнихъ, съ цѣлію
производить тамъ смятеніе“... Онъ долженъ знать, что онъ ли-
шенъ не только права надъ чужими провинціями, но и надъ
Віенскою (митрополитомъ которой считался Арльскій епископъ
съ 314 г.). Онъ не долженъ совершать рукоположенія во епи-
скопы и ему запрещается даже присутствовать при немъ“.

Всѣ привилегіи, какія усвоилъ себѣ Иларій, св. Левъ пе-
редаетъ Леонтію изъ уваженія къ его преклоннымъ лѣтамъ.

Но св. Левъ, повидимому, не особенно рассчитывалъ на это
посланіе. Онъ зналъ, что Иларія очень многіе уважаютъ въ
Галліи за его ревность къ вѣрѣ и строгую подвижническую
жизнь. Поэтому св. Левъ обратился къ помощи свѣтской вла-
сти. Онъ склонилъ на свою сторону западнаго императора Ва-

лентиніана III, что, вѣроятно, не стоило большого труда. Валентиніанъ былъ человѣкъ слабохарактерный и легко поддавался чужому влиянію, особенно такого человѣка, какъ св. Левъ. Въ 445 году вышелъ указъ въ духѣ св. Льва, что дало нѣкоторымъ даже поводъ думать, что онъ написанъ самимъ св. Львомъ (Böhling, 26—27). „Такъ какъ приматство апостольскаго престола“, говорится въ этомъ указѣ, „утвердили и заслуга св. Петра, перваго въ епископской митрѣ и достоинство римскаго государства и даже власть собора ¹⁾, то помимо власти этого престола надменность не должна ничего дѣлать непозволительнаго... До сихъ поръ все это сохранялось невредимо. Но Иларій Арелатскій, какъ мы узнали изъ вѣрнаго извѣстія почтеннаго мужа Льва, римскаго папы, позволилъ себѣ въ своихъ надменныхъ и притязательныхъ поступкахъ нѣчто непозволительное... Безъ совѣта съ епископомъ римской церкви, по одному безразсудству, онъ въ одномъ мѣстѣ посвящалъ, въ другомъ низлагалъ и ставилъ другихъ, не смотря ни на желаніе, ни на сопротивленіе гражданъ. Онъ ходилъ съ вооруженнымъ отрядомъ ²⁾, причиняя беспокойство въ мирныхъ мѣстахъ... Поэтому утверждаемъ вполне справедливое рѣшеніе благочестиваго мужа епископа города (Рима), какъ относительно его самаго, такъ и относительно неправоуверенныхъ имъ лицъ. Впрочемъ, это рѣшеніе должно имѣть силу и безъ императорскаго утвержденія. Ибо что непозволительно дѣлать въ церквяхъ власти такого первосвященника? (Quid enim tanti pontificis auctoritati in Ecclesiis non liceret?) Поэтому не должно позволять противиться рѣшеніямъ римскаго епископа не только Иларію, но и всѣмъ вообще епископамъ Галліи... Если кто изъ епископовъ не явится по требованію римскаго епископа къ нему на судъ, того долженъ принудить къ этому правитель (per moderatorem) той провинціи. Всякое должностное лицо, допускающее нарушеніе этого рескрипта, подвергается штрафу въ 10 фунтовъ золота (римскій фунтъ = 0,8 нашего фунта). Слѣдить за исполненіемъ этого закона поручено было Аэцію.

¹⁾ Вѣроятно, здѣсь разумѣются испорченные каноны перваго вселенскаго собора.

²⁾ Вѣроятно, вслѣдствіе тогдашнихъ беспокойныхъ обстоятельствъ.

При такихъ обстоятельствахъ Иларій дѣлалъ неоднократную попытку къ примиренію съ св. Львомъ. (*Ad placandum animum S. Leonis inclinata humilitate se convertit*). Первая попытка была неудачна. Бывшій префектъ Галліи Авксиліарій (*Auxiliaris*), къ которому, какъ лично знавшему его, Иларій обратился за посредничествомъ въ дѣлѣ примиренія со св. Львомъ, писалъ Иларію: „говорилъ со св. папой Львомъ... но на этомъ мѣстѣ (письма), ты, думаю, возмутишься духомъ;... люди нетерпѣливо переносятъ, когда мы говоримъ такъ, какъ знаемъ. Кромѣ того уши Римлянъ болѣе трогаются нѣкоторымъ ласкательствомъ (*auges graeterea Romanorum quadam teneritudine plus trahuntur*). Если твоя святость тотчасъ снизойдетъ до него (ласкательства), то ты пріобрѣтешь очень много, ничего не потерявъ“. (*Migne, L. 1239*). Примиреніе при жизни Иларія повидимому не состоялось. Впрочемъ св. Левъ въ послѣдствіи перемѣнилъ свое мнѣніе объ Иларіи и въ одномъ письмѣ къ Галльскимъ епископамъ, написанномъ послѣ смерти его (Иларія), называетъ его „святой памяти“ (*Ep. XL*).

По смерти Иларія былъ избранъ ему преемникомъ Равенній. Двѣнадцать избравшихъ его епископовъ обратились къ св. Льву съ просьбой объ утвержденіи Равенніи въ тѣхъ правахъ, какими пользовался до столкновения со св. Львомъ Иларій. Св. Левъ уважилъ просьбу (*Ep. XL и XLI*), не смотря на то, что Равенній вступилъ въ отправленіе обязанностей митрополита Виенской провинціи безъ его разрѣшенія, о чемъ своевременно и былъ увѣдомленъ Виенскимъ епископомъ. Св. Левъ въ это время былъ занятъ борьбой съ монофизитами и потому ему неудобно было входить въ непріятности съ Галльскими епископами. Впрочемъ Виенскій епископъ не переставалъ стремиться къ освобожденію изъ подъ власти Арльскаго митрополита пока, наконецъ, не достигъ своей цѣли. Воспользовавшись тѣмъ, что Равенній однажды поставилъ епископа въ городъ подлежащій вѣдѣнію Виенскаго епископа, этотъ послѣдній отправился съ жалобой къ св. Льву. Объ этомъ узнали и Равенній съ приверженцами. Они, въ свою очередь, просили св. Льва утвердить за Арлемъ прежнія права и не об-

ращать вниманія „на неблагоразумныя и заслуживающія порицанія“ домогательства приматства, на которое Виенскій епископъ „не имѣетъ права“ (Ер. LXV, 2). Но св. Левъ все таки склонился на сторону Виенскаго епископа. Для него, конечно, гораздо выгоднѣе было раздѣлить Арльскую митрополию на двѣ независимыхъ другъ отъ друга митрополи. Св. Левъ помнилъ „чрезмѣрныя притязанія“ Иларія и потому радъ былъ случаю, довавшему ему возможность подчинить себѣ Южную Галлію, раздѣливъ Арльскую митрополию на двѣ независимыхъ другъ отъ друга митрополи. Чтобы Виенская каедрa „не казалась ниже“, чѣмъ Арльская, св. Левъ отнялъ отъ послѣдней четыре города (Валенсію, Женеву, Тарентазію и Граціанополь) и присоединилъ ихъ къ Виенской епископіи. Такъ возникли въ Галліи двѣ независимыхъ другъ отъ друга, но зависимыхъ отъ Рима епархіи (Ер. LXVI).

И. Дроздовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17
1897.

Πίστει νοοῦμεν.
Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Мая 1897 года.
Временно-исправл. должность цензора
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

С Л О В О

на день рожденія Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА, 6-го Мая.

Въ нынѣшній день, когда Православная Церковь Русская призываетъ чадъ своихъ для празднованія дня рожденія православнаго Царя, Благочестивѣйшаго Государя Нашея, Императора Николая Александровича, прилично намъ, братіе, побесѣдовать о значеніи православія для дорогого всѣмъ намъ Отечества нашего,—именно о томъ, какими великими благами обязана православію Россія, и какія обязанности налагаетъ это на Русское Государство вообще и на каждого изъ насъ въ частности.

Удостоившись принять вѣру христіанскую въ самомъ чистомъ ея видѣ, вѣру православную, Россія чрезъ это издревле предназначена была сдѣлаться особеннымъ селеніемъ Божиимъ, достояніемъ, т. е. избраннымъ жребіемъ Спасителя міра, Иисуса Христа, и дѣйствительно въ послѣдствіи, послѣ паденія православнаго царства греческаго, сдѣлалась охранительницею Православія и покровительницею исповѣдующихъ его народовъ. Чрезъ это самое надъ нею исполнились высокія обѣтованія, данныя нѣкогда Отцу вѣрующихъ, Аврааму: умножить сѣмя его, какъ песокъ морской, и быть его Богомъ, т. е. всегдашнимъ защитникомъ и покровителемъ (Быт. XVII, 8); исполнились и слова, изреченныя Богомъ чрезъ пророка: *Рабъ Мой еси ты, Израилю, и въ тебѣ прославлюся* (Исаи XLIX, 3). Несчислимы случаи, въ которыхъ проявилось высокое покровительство Божіе и Русскому Государству, и князьямъ, и Ца-

рямъ его, и народу русскому. Просвѣтитель Россіи, благовѣрный князь Владиміръ, чудеснымъ образомъ исцѣляется отъ слѣпоты тѣлесной, едва только сподобился просвѣтить очи ума и сердца своего въ водахъ крещенія; благовѣрный князь Александръ Невскій, малыми силами своего войска, но мощнымъ пособіемъ свв. угодниковъ Божіихъ, Бориса и Глѣба, побѣждаетъ могущественныхъ враговъ Россіи и православія; князь Андрей Боголюбскій, силою креста Христова, предносимаго предъ его войскомъ и сіяніемъ своимъ ослѣплавшаго враговъ, побѣждаетъ невѣрныхъ агарянъ; великій князь Димитрій Донской, заступленіемъ Божіимъ и молитвами преп. Сергія, на Куликовомъ полѣ одерживаетъ рѣшительную побѣду надъ неслѣтными полчищами Мамая; заступленіемъ Матери Божіа, по молитвамъ предъ Ея чудотворными иконами, Россія чудесно избавляется отъ нашествія Тамерлана, въ Смутное время побѣждаетъ поляковъ и очищаетъ отъ нихъ Москву, въ Бородинской битвѣ сокрушаетъ силы Наполеона. Сколько разъ князья и Цари русскіе силою Божіею чудесно избавлялись отъ смерти! Вспомнимъ разительный случай такого спасенія, бывшій въ нашей же области и увѣковѣченный ежегоднымъ празднованіемъ 17-го октября. А кто въ состояніи исчислить случаи чудесной помощи Божіей, оказанной отдѣльнымъ людямъ русскимъ: то въ исцѣленіи отъ болѣзней, то въ предохраненіи отъ смертной опасности, то въ покровительствѣ какому-либо добродѣлу, добродѣлу начинанію? Кажется, нѣтъ ни одной области, ни одного города въ землѣ русской, которые не хранили бы благоговѣнно въ себѣ памяти о явленныхъ имъ благодѣяніяхъ Божіихъ—то въ чудотворныхъ иконахъ и св. мощахъ угодниковъ Божіихъ, видимыхъ источникахъ милости Божіей, то въ многочисленныхъ храмахъ, построенныхъ благодарными руками, то въ многочисленныхъ праздникахъ въ честь Господа Спасителя, Пречистой Его Матери и свв. угодниковъ Божіихъ.

Россія сильна самодержавіемъ своихъ Царей, духомъ силы ихъ, какъ помазанниковъ Божіихъ, повиновеніемъ и преданностію имъ русскаго народа, крѣпкою взаимною любовію и довѣріемъ, соединяющими русскій народъ съ его вѣнценосными

Вождями. Величественную картину представляет взорамъ другихъ народовъ двадцатимилліонная Россія, готовая, по первому слову съ царскаго трона, по первому мановенію своего Повелителя, устремиться на защиту своихъ единовѣрцевъ и всѣхъ согражданъ, на помощь и чужимъ, угнетаемымъ и несправедливо притѣсняемымъ, на отраженіе посягающихъ на ея собственное достояніе. Кто же виновникъ и творецъ самодержавія русскаго?—Исповѣдуемое Россіей православіе.—Изъ Откровенія Божія въ Ветхомъ Завѣтѣ, изъ примѣровъ избранія Богомъ и помазанія, по волѣ Божіей, царей Саула и Давида, равно какъ и изъ Откровенія Новозавѣтнаго, Православная Церковь усвоила себѣ понятіе о Царѣ новаго Израиля, рода христіанскаго, какъ объ орудіи и образѣ на землѣ власти Царя Небеснаго, какъ объ исполнителѣ велѣній Господнихъ въ своемъ царствѣ, какъ о помазанникѣ Божіемъ, исполненномъ благодатныхъ даровъ Св. Духа, какъ о лицѣ неприкосновенномъ, неповиненіе которому есть противленіе волѣ Божіей, какъ о представителѣ на землѣ правды и милости Божіей,—и въ то же время, какъ объ Отцѣ и попечителѣ всѣхъ своихъ подданныхъ, посвящающемъ ихъ благосостоянію, духовному и тѣлесному, всѣ свои помыслы, все свое сердце. Такое понятіе о Царѣ Православная Церковь осуществила сперва въ лицѣ благочестивыхъ царей греческихъ, а потомъ, вмѣстѣ съ истинною вѣрою, сообщила и народу русскому. Не сразу наше Отечество усвоило себѣ такое понятіе о своихъ Вождяхъ, потому что оно не составляло вначалѣ единаго государства, а состояло изъ отдѣльныхъ племенъ, жившихъ часто уединенно одно отъ другого, каждое съ особыми нравами и обычаями, и первые наши князья долго еще держались стариннаго, языческаго понятія о своихъ удѣлахъ, какъ о вотчинахъ и даже временныхъ помѣстьяхъ своихъ, изъ которыхъ они черпали средства для своего содержанія и ратниковъ для своихъ войнъ. Только уже послѣ того, какъ предки наши на дѣлѣ испытали слабость своихъ разрозненныхъ силъ въ борьбѣ съ монгольскимъ нашествіемъ, они начали понимать необходимость объединенія своего въ одно государство, подъ властію одного пра-

вителя. И тогда то съ блескомъ, силою и мудростію выступаетъ на служеніе Русской землѣ Православная Церковь Русская. Въ лицѣ митрополита св. Петра она изъ всѣхъ князей избираетъ одного Іоанна Калиту, князя незначительнаго городка Москвы, покровительствуетъ своимъ духовнымъ вліяніямъ и ему, и его стольному городу, приобрѣтаетъ для избранника санъ Великаго князя, а для его вотчины, Москвы, значеніе столицы всей Россіи; въ лицѣ митрополита св. Алексія охраняетъ дѣтство внука Іоанна Калиты, малолѣтнаго Дмитрія Донского, руководитъ его юностью, устраняетъ соперничество съ нимъ князя суздальскаго, покушавшагося было овладѣть великокняжескимъ саномъ, и такимъ образомъ удерживаетъ наслѣдованіе этого сана въ одномъ родѣ Калиты; въ лицѣ митрополита св. Іоны возставляетъ на престолѣ Василя Темнаго и чрезъ то утверждаетъ окончательно наслѣдованіе великокняжескаго сана по прямой линіи отъ отца къ сыну; въ лицѣ патріарха Гермогена поддерживаетъ Царя Василя Шуйскаго противъ мятежныхъ бояръ и, послѣ его паденія, предъизбираетъ на царство юнаго Михаила Федоровича Романова, родоначальника нынѣ царствующаго дома. Уяснивши такимъ образомъ русскому народу правильное понятіе о богоустроенной царской власти, помогши развитію и утверженію въ нашемъ отечествѣ единодержавія и самодержавія, Православная Церковь Русская благодатнымъ помазаніемъ царей русскихъ на царство и постоянными молитвами своими за нихъ и за Русь несомнѣнно всегда способствовала и донынѣ способствуетъ благоуспѣшному исполненію Самодержцами русскими ихъ высокаго назначенія, и воспитывала и воспитываетъ православный русскій народъ въ безпредѣльномъ благоговѣніи предъ его Царями, въ непрекословномъ повиновеніи ихъ волѣ, не за страхъ только, но и за совѣсть, въ глубокой любви къ Царю, какъ своему Отцу, виновнику своего спокойствія и благополучія.

Православная Церковь есть просвѣтительница русскаго народа. Школы, письменность, самая даже грамотность на Руси начинаются только послѣ просвѣщенія ея святою вѣрою. Уже Владиміръ Святой заводитъ школу въ Кіевѣ, сынъ его, Яро-

славъ, въ Новгородѣ, а дочь великаго князя Всеволода, Янка, первую женскую школу въ Киевѣ. Школы затѣмъ устроятся повсемѣстно при городскихъ церквахъ и монастыряхъ. Обучаютъ въ этихъ школахъ лица духовныя; преподаются въ нихъ не мірскія науки, но только то, что относится къ вѣрѣ и благочестію, потому что и учреждаются эти школы для подготовленія будущихъ пастырей церкви и для утвержденія чрезъ нихъ новыхъ чадъ церкви въ такъ недавно еще принятомъ ими православномъ ученіи. Обученіе ведется первоначально по книгамъ, переведеннымъ просвѣтителями славянъ, равноапостольными Кирилломъ и Меодіемъ, и написаннымъ изобрѣтенною ими же азбукою. Съ этихъ книгъ началась русская литература, по нимъ же выработался книжный русскій языкъ, сохраняющій и до сихъ поръ несравнимое ни съ какимъ другимъ изъ европейскихъ языковъ богатство грамматическихъ формъ, гибкость, свободу и въ то же время точность оборотовъ рѣчи и благозвучіе. Монгольское нашествіе стерло съ лица земли многія изъ прежде заведенныхъ школъ и вообще своимъ болѣе чѣмъ двухсотлѣтнимъ гнетомъ не только воспрепятствовало дальнѣйшимъ успѣхамъ образованія на Руси, но и значительно понизило его уровень. Но и въ эти тяжелыя времена не прекращалась просвѣтительная дѣятельность церкви православной — и посредствомъ монастырскихъ и приходскихъ школъ, и посредствомъ глубоконазидательнаго и умилительнаго богослуженія, и посредствомъ уставнаго, въ церкви, и домашняго чтенія свято-отеческихъ писаній и житій святыхъ. Такая просвѣтительная дѣятельность Церкви Русской не окончилась съ освобожденіемъ Россіи отъ монгольскаго ига, но была продолжаема исключительно только ею до временъ Петра Великаго и съ того времени продолжается, на ряду съ обученіемъ свѣтскимъ, до нашихъ дней. За такой продолжительный періодъ церковь Православная успѣла глубоко вкоренить въ умахъ и сердцахъ русскаго народа духъ православія, освѣтить его мысли, чувства и всю его жизнь, все его существо, немеркнувшимъ свѣтомъ Христовой истины, согрѣть его теплою любовью христіанской, освятить его нравы и обычаи бла-

гочестіемъ христіанскимъ. Такимъ образомъ русскій народъ, лишенный такъ долго образованія научнаго, хотя вслѣдствіе этого далеко отсталъ отъ своихъ западныхъ сосѣдей въ *обученіи тѣлесномъ*, которое, по Апостолу, *вмалѣ есть полезно*, но за то преуспѣлъ въ *благочестіи*, которое *на все полезно есть обѣтованіе имѣющее живота нынѣшняго и грядущаго* (1 Тимое. IV, 8). Ничего новаго за это время русскій народъ не привнесъ и въ науку богословскую; даже не усвоилъ себѣ и не раскрылъ во всѣхъ подробностяхъ и съ полною отчетливостію догматическаго ученія Православной Церкви, какъ это сдѣлали и для него, и для всѣхъ другихъ православныхъ народовъ, по устроенію Промысла Божія, богопросвѣщенные отцы церкви греческой. Но зато народъ нашъ,—при простой, не мудрствующей вѣрѣ въ Бога всемогущаго, всевѣдущаго и всеблагаго, премудраго Промыслителя и будущаго Судію, при твердой вѣрѣ въ правду Божию, по которой надлежитъ жить,—глубоко и твердо усвоилъ себѣ высокія христіанскія добродѣтели: страхъ Божій, смиреніе, покорность волѣ Божіей, терпѣніе въ бѣдствіяхъ, братскую любовь ко всѣмъ людямъ, безъ различенія племенъ и вѣроисповѣданій, милосердіе къ бѣднымъ и страждущимъ, снисходительность къ слабостямъ ближнихъ, состраданіе къ самымъ даже преступникамъ,—и всѣ эти и многія другія высокія добродѣтели христіанскія, составляющія главнымъ образомъ духъ православія, до такой степени вошли въ мысли, чувства и самую жизнь русскаго народа, что сдѣлали его народомъ—христовосцемъ, почему и справедливо наши простые люди называютъ себя крестьянами, т. е. христіанами, и православными, а свое Отечество Святою Русью.

Не безъ особенной цѣли, конечно, Господь просвѣтилъ Русь свѣтомъ православія, укрѣпилъ, расширилъ и возвеличилъ Русское царство, воплотилъ въ народѣ русскомъ духъ христіанскій. Вѣримъ, что къ Руси православной относится высокое обѣтованіе Божіе, высказанное устами ветхозавѣтнаго пророка: *Се дамъ тя во свѣтъ языкомъ, еже быти тебѣ во спасеніе даже до послѣднихъ земли* (Исаи XLIX, 6); къ ней, православной, преимущественно относятся и слова Іисуса Христа,

обращенныя къ Его послѣдователямъ: *Вы есте свѣтъ міра: не можетъ градъ укрытися верху горы стоя. Ниже възжигаютъ свѣтильника, и ставятъ его подъ спудомъ, но на свѣщити, и свѣтитъ вѣмъ, иже въ храминѣ суть* (Мѡ. V, 14—15). Многія птицы небесныя, т. е. многія племена, укрываются уже подъ многовѣтвистымъ деревомъ необъятно расширившагося Государства Русскаго и Церкви Русской; уже русское православіе перешло чрезъ далекое море и приобрѣло себѣ духовную дочь въ юной церкви японской; уже обширный океанъ не смогъ поставить преграды распространенію православія въ Новомъ Свѣтѣ, въ отдаленной Америкѣ. Вѣримъ, что, если мы будемъ сами вѣрны православной церкви и не утратимъ вѣреннаго намъ сокровища, наступитъ время, когда и внославный Западъ, все болѣе и болѣе погружающійся въ дѣла мірскія, все дальше и дальше уклоняющійся въ жизнь по плоти, а не по Христу, когда въ свѣтильникахъ его душъ, нѣкогда также зажженныхъ Богомъ, готовъ будетъ изсякнуть елей вѣры и любви христіанской, безъ которыхъ не можетъ быть жива душа человѣческая, придетъ къ православной церкви съ тоскливымъ воплемъ: *дадите намъ отъ елеа вашего, яко свѣтильницы наши угасаютъ* (Мѡ. XXV, 8).

Изъ всего сказаннаго ясно, какія обязанности лежатъ на насъ, какъ чадахъ Церкви Православной, какъ членахъ Государства Русскаго: Мы должны вѣрно хранить дарованное намъ сокровище православія, не увлекаться всякимъ вѣтромъ ученія, приходящимъ съ Запада, не вносить въ храмы нашей души, въ святилище вѣры народной, чужого, вѣшняго огня, чтобы и насъ, какъ нѣкогда сыновъ Аароновыхъ, не истребилъ съ лица земли огонь гнѣва Божія, чтобы не погибло дорогое наше Отечество, но до скончанія вѣка приумножало все болѣе и болѣе силу и славу свою, чтобы вѣренный намъ виноградникъ Церкви Божіей не былъ отнятъ отъ насъ и переданъ другимъ дѣлателямъ, способнымъ и готовымъ отдавать Господину виноградника плоды во времена своя (Мѡ. XXI, 41), чтобы Православная Русь всегда была свѣтомъ языковъ, даже до послѣднихъ земли (Исаіи XLIX, 6).

Протоіерей Никандръ Оникевичъ.

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе Пфлейдерера.

Индетерминистическая теорія нашла для себя непримиримаго противника въ лицѣ *Пфлейдерера* ¹⁾, хотя онъ самъ можетъ быть названъ выдающимся представителемъ теистическаго рационализма и въ сущности старается лишь воскресить почти забытыя положенія школы Гегеля. На его-то ученіи мы и оставимъ свое вниманіе.

Свое разсужденіе Пфлейдереръ начинаеть критикою „обыкновеннаго“ представленія о первоначальномъ нравственно-религіозномъ состояніи человѣчества. Какъ извѣстно, говоритъ онъ, обыкновенное догматическое представленіе смотритъ на первоначальное религіозно-нравственное состояніе человѣчества какъ на состояніе высокаго совершенства, признавая его дѣйствительно совершенною нравственностію, богопознаніемъ и благочестіемъ или, по крайней мѣрѣ, состояніемъ чистой невинности, состояніемъ положительной гармоніи человѣка съ самимъ собою и съ Богомъ. Но такъ какъ этому предполагаемому „первосостоянію“ прямо противорѣчитъ эмпирическое состояніе человѣка въ настоящемъ и, насколько знаетъ исторія, въ прошедшемъ времени, то это теперешнее фактическое несовершенство объясняется опредѣленнымъ историческимъ дѣйствіемъ, которое навсегда положило конецъ блаженному и совершенному

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 9.

¹⁾ Das Wesen der Religion. Leipzig 1869. Стр. 301—330.

первосостоянію и навсегда похитило у человѣка его первоначальное совершенство. Это дѣйствіе, по библейскому повѣствованію, состояло въ непослушаніи прародителей или въ такъ называемомъ „грѣхопаденіи“; слѣдствіемъ этого грѣхопаденія было прежде всего извращеніе нравственной и физической природы самыхъ прародителей, а потомъ распространеніе этого извращенія на всѣхъ ихъ потомковъ, т. е., на все человѣчество, какъ слѣдствіе сверхъестественнаго наказанія Божія и естественной порчи или „наслѣдственнаго грѣха“. Такое ученіе о происхожденіи зла Пфлейдереру кажется несостоятельнымъ по слѣдующимъ основаніямъ: 1) немислимо, говорить онъ, самое первоначальное совершенство; 2) при предположеніи его, паденіе было бы невозможно и 3) недопустимо поврежденіе рода человѣческаго чрезъ одно паденіе его прародителей.

Первоначальное нравственное совершенство, доказываетъ Пфлейдереръ, невозможно допустить потому, что нравственные преимущества не могутъ быть мыслимы какъ нѣчто естественное, данное уже отъ природы, но означаютъ свободную и потому только чрезъ свободу достигнутую опредѣляемость воли, слѣдовательно, могутъ быть мыслимы только какъ результатъ, а не какъ начало нравственнаго развитія конечнаго духа. Человѣческая личность не только не можетъ быть совершенною, но даже дѣйствительною, т. е., реально осуществленною, актуально существующею, созданною Богомъ первоначально, по той простой причинѣ, что это противорѣчило бы понятію личности; она есть именно то, что не можетъ быть положено но можетъ положить только само себя: только способность къ этому необходимо дана Богомъ первоначально (въ чувственно-душевомъ организмѣ), потому что иначе она, конечно, не могла бы никогда стать дѣйствительною: но осуществленіе этой Богомъ данной способности можетъ произойти лишь чрезъ свободное развитіе, когда человѣкъ входящій къ нему отъ внѣ впечатлѣнія и матеріалъ самостоятельно перерабатываетъ, ассимилируетъ, ставитъ въ извѣстное отношеніе съ своимъ собственнымъ существомъ по законамъ своей природы и чрезъ это, т. е., чрезъ продолжительное опосредствованіе нравственной работы, полагаетъ себя затѣмъ какъ конкретное, закон-

ченное въ себѣ и опредѣленное Я. Поэтому, дѣлаетъ заключеніе Пфлейдереръ, вовсе не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы мыслить первоначальное состояніе человѣка совершенною актуальною нравственностію; оно можетъ быть представляемо лишь состояніемъ незрѣлости и неразвитости.

Все это разсужденіе Пфлейдерера, конечно, прекрасно и съ нимъ нельзя не согласиться. Но, къ сожалѣнію, Пфлейдереръ въ немъ ведетъ борьбу лишь съ какимъ-то призракѣмъ. Дѣло въ томъ, что, какъ нами уже было показано, Божественное Откровеніе не говоритъ о томъ, что первые люди были созданы совершенными какъ въ умственномъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи. Они еще не обладали никакими высшими познаніями и *развитыми* умственными способностями; не были они еще утвердившимися и въ добродѣтельной жизни, потому что Библія не говоритъ намъ ничего о томъ, чтобы ими были совершены какіе либо нравственные подвиги. Имъ даны были лишь способности къ умственному и нравственному совершенству. Божественное Откровеніе представляетъ намъ состояніе прародителей до грѣхопаденія лишь состояніемъ невинности: ихъ разумъ еще не былъ омраченъ заблужденіями, ихъ воля не была запятнана никакими злодѣяніями, въ ихъ сердце еще не вторгались никакія нечистыя чувствованія и пожеланія. Пфлейдереръ, конечно, это прекрасно знаетъ самъ, такъ какъ въ слѣдъ за приведеннымъ разсужденіемъ онъ старается доказать, что первоначальное состояніе прародителей нельзя представлять себѣ дѣтскою невинностію.

Первоначальное состояніе человѣка, говоритъ Пфлейдереръ, не можетъ быть понимаемо и какъ чистая дѣтская невинность, въ которой еще нѣтъ никакой положительной склонности къ злу и изъ которой было бы возможно прямо нормальное развитіе до полноты нравственныхъ силъ, безъ посредства грѣха. Обратимъ вниманіе, говоритъ онъ, прежде всего на то, что въ опытѣ такая чистая невинность совершенно не имѣетъ для себя аналогіи. Напротивъ опытъ учитъ, что уже у дѣтей, и при томъ съ самыхъ раннихъ обнаруженій ихъ душевной жизни, проявляется зло и даже не только въ чувственныхъ пожеланіяхъ, которыя, какъ естественное стремленіе къ тѣлесному

удовлетворенію, сами по себѣ невинны, но именно въ формѣ хотя и наивнаго по своему обнаруженію, однако-же весьма энергичнаго и деспотичнаго эгоизма, какъ своенравіе, упорство, зависть, злорадство (удовольствіе мучить животныхъ), месть и т. п. Воспитаніе, даже и у благоправнаго дитяти,—продолжаетъ Пфлейдереръ,—никогда не имѣетъ своею задачею прямо руководить къ добру и развивать естественныя дарованія и способности, но всегда имѣетъ въ виду отрицательную сторону свою—препятствовать злу, развивающемуся вмѣстѣ съ добромъ, держать его въ извѣстныхъ границахъ и содѣйствовать его постепенному внутреннему побѣжденію. Это прекрасно знали всѣ глубокомысленные богословы со времени Августина (?), только они старались избѣгать тѣхъ выводовъ, которые отсюда вытекаютъ для насъ, когда это состояніе дѣтей они называли ненормальностію, причиненною грѣхопадениемъ Адама, что однако-же оказывается очевиднѣйшимъ *petitio principii*. Напротивъ аналогія этого опыта, проявляющагося у каждаго дитяти, для каждаго безпристрастнаго мыслителя ясно говорить за то, что первоначальное естественное состояніе человѣка вообще, а слѣдовательно—и первыхъ людей не есть состояніе святой, чистой невинности, а рядомъ съ добрыми наклонностями содержитъ въ себѣ и положительную возможность зла, какъ эгоистическую похоть. А если такъ, говоритъ Пфлейдереръ даѣе, то изъ аналогіи опыта можно выводить уже, что начало заключающагося въ людяхъ зла не только имѣло одинаковую силу съ добрыми наклонностями, но и рѣшительный перевѣсъ надъ добромъ. Ибо свободному развитію и обнаруженію зла у большинства людей теперь препятствуютъ отчасти внутренняя сила религіозно-нравственнаго развитія, отчасти тѣ внѣшнія ограниченія, которыя положены злой склонности отдѣльныхъ лицъ порядкомъ общественныхъ отношеній. Но такъ какъ у первыхъ людей не было ни того, ни другого, то ихъ состояніе нельзя представлять себѣ иначе, какъ по аналогіи съ невоспитанными, нравственно запущенными индивидуумами, слѣдовательно, съ нравственно грубостію. Такой выводъ получается—де, какъ самый вѣроятный, по аналогіи опыта; но такой же выводъ мы получимъ, говоритъ Пфлейдереръ, какъ необходимо мыслимое,

на основаніи правильнаго понятія о человѣческомъ развитіи. Жизнь человѣческаго духа, по мнѣнію Пфлейдерера, развивается изъ естественной жизни, поэтому вначалѣ она необходимо находится подъ вліяніемъ опредѣляемости естественнаго, нравственнаго. Воля человѣка уже отъ начала не можетъ быть (будто бы) нравственною волею, но въ началѣ она необходимо—*естественная воля*, а такая воля—не иная, какъ *самостная*, т. е., воля всякаго индивидуальнаго естественнаго существа, прямо и безотносительно направленная на собственное *самъ*, на свое сохраненіе, удовлетвореніе и исключительное и безусловное значеніе. Но такъ какъ это *самъ* прежде всего является какъ чувственное бытіе, то *самостная* воля наполняется чувственнымъ содержаніемъ и обнаруживается преимущественно какъ *чувственная похотливость*; а вмѣстѣ съ тѣмъ все таки и какъ желаніе проявить собственное *самъ* въ отношеніи къ другому какъ единовластное и какъ господствующую силу; такимъ образомъ рядомъ съ чувственно-естественнымъ уже отъ начала появляется самостно-естественное, зло въ собственномъ смыслѣ. Конечно, предъ пробужденіемъ собственно (яснаго) нравственнаго сознанія, говоритъ Пфлейдереръ, зло еще совершенно *наивно*; тѣмъ не менѣе оно все таки дѣйствительное зло, ибо зло есть свойство объективное, которое можетъ существовать уже и тогда, когда его еще не сознаютъ. Вотъ почему, при пробужденіи нравственнаго сознанія человѣкъ всегда находитъ себя уже злымъ; зло уже всегда было въ немъ силою, обыкновеніемъ, закономъ его природы, прежде чѣмъ онъ началъ познавать его какъ зло и бороться съ нимъ. Естественно, что пробуждающаяся и только постепенно усиливающаяся нравственная способность сначала можетъ проявляться лишь въ слабыхъ реакціонныхъ попыткахъ противъ превосходящаго и уже усилившагося зла; борьба эта уже сначала оказывается такимъ образомъ совершенно неравною и потому наиболѣе несчастливою по отношенію къ добру. Тѣмъ не менѣе, говоритъ Пфлейдереръ, всякій сознаетъ, что такъ не должно бы быть, что напротивъ нравственная воля по своей идеѣ должна бы быть господствующею, а естественное побужденіе подчиненнымъ ей. Отсюда-то пристокаетъ

мучительное сознание о несоотвѣтствіи человѣка своей идеѣ, т. е., *сознаніе вины*. Это сознание, какъ мучительное жало, соединяется съ неудержимымъ отъ начала и жестокимъ зломъ; теперь только зло становится для сознанія тѣмъ, что оно есть само въ себѣ,—противорѣчіемъ съ вѣчною идеею человѣка; „грѣхъ оживаетъ, потому что является законъ“, между тѣмъ какъ раньше онъ былъ мертвъ, т. е., хотя онъ и существовалъ, но не былъ сознанъ, существовалъ безъ жала познаваемаго противорѣчія. Отсюда же происходитъ, говоритъ Пфлейдереръ, и то ошибочное мнѣніе, будто бы прежнее состояніе было лучше, счастливѣе въ сравненіи съ теперешнимъ, будто зла и бѣдствій настоящаго времени въ прошлыя времена не было, а явились они въ мірѣ лишь съ возрастающимъ познаниемъ. Истиннымъ въ этой всеобщей иллюзіи оказывается только то, что все нравственное и естественное зло, хотя оно существовало отъ начала, отъ начала не было такъ ощущаемо, потому что не существовало еще его жала, *сознанія вины*. Изъ этого психологическаго факта, по словамъ Пфлейдерера, весьма просто объясняются и всѣ сказанія самыхъ различныхъ народовъ о прошломъ райскомъ состояніи, о золотомъ вѣкѣ и т. п.

Объ этомъ разсужденіи Пфлейдерера слѣдуетъ сказать то же, что мы сказали уже и о прежде приведенномъ. Оно опровергаетъ то, чего библейское повѣствованіе о первоначальномъ состояніи человѣка никогда не утверждало и не утверждаетъ. По ученію Божественнаго Откровенія, какъ въ свое время мы говорили уже, первоначальное состояніе прародителей вовсе не представляется состояніемъ *дѣтской* невинности, а потому объ ихъ состояніи и нельзя судить по аналогіи съ состояніемъ *дѣтей*. Таково же и ученіе христіанской Церкви, основанное на Божественномъ Откровеніи. Человѣкъ, по изъясненію, напр., Климента Александрійскаго ¹⁾, „вполнѣ совершеннымъ не былъ при сотвореніи, но былъ способенъ къ принятію всего добраго; ибо добродѣтель и способность къ совершенію ея—не одно и то-же“. У дѣтей разсудочно—нравственныя силы находятся

¹⁾ Срв. Филарета Догматическое Богословіе. 1865. Ч. 1. Стр. 331.

лишь въ зачаточномъ состояніи и нуждаются въ предварительномъ развитіи, прежде чѣмъ дѣти могутъ воспользоваться ими; прародителямъ, при самомъ сотвореніи, эти силы напротивъ были даны уже готовыми, такъ что прародители одновременно могли пользоваться ими и развивать ихъ до возможной полноты. Ясно, что Пфлейдереръ не имѣлъ ни какого основанія судить о состояніи прародителей по прямой аналогіи съ состояніемъ дѣтей. При этомъ онъ даже не позаботился указать намъ, въ какомъ возрастѣ дѣти могутъ быть по своему состоянію предметомъ аналогіи для сужденія о невинномъ состояніи прародителей. Ему почему-то угодно было останавливать свое вниманіе на дѣтяхъ своенравныхъ, упорныхъ, злорадствующихъ и мстительныхъ, т. е., повидимому, на дѣтяхъ 5—6 лѣтняго возраста. Но почему именно на дѣтяхъ этого возраста, а не на новорожденныхъ онъ останавливаетъ свое вниманіе? На этотъ вопросъ Пфлейдереръ не даетъ ни какого отвѣта, очевидно, потому, что въ своемъ разсужденіи онъ руководствовался не научными соображеніями, а исключительно произволомъ. Руководствуясь не Божественнымъ Откровеніемъ, а мнимо—аналогичнымъ состояніемъ дѣтей, Пфлейдереръ совершенно послѣдовательно пришелъ къ тому заключенію, что воля человѣка отъ начала была злою и даже болѣе того,—не сдерживаемая религіозно-нравственнымъ воспитаніемъ и условіями общественной жизни, воля прародителей съ самаго начала была будто бы гораздо болѣе склонна къ злу, чѣмъ воля людей въ настоящее время. Откуда же эта склонность? Очевидно, что, по Пфлейдереру, единственнымъ виновникомъ зла господствующаго въ мірѣ, долженъ быть признанъ ни кто другой, какъ Самъ Богъ, давшій человѣку такую волю, которая отъ начала оказывается склонною по преимуществу къ злу! Такимъ образомъ Пфлейдереръ приходитъ къ такому заключенію, съ которымъ никогда не можетъ примириться общечеловѣческое сознаніе и котораго хотѣлъ избѣжать и самъ Пфлейдереръ. Но если Богъ есть виновникъ зла, если Онъ далъ человѣку такую волю, которая можетъ дѣлать по преимуществу зло, то какимъ же образомъ человѣкъ можетъ считать себя отвѣтственнымъ за свои дѣйствія, какимъ образомъ наша

совѣсть постоянно осуждаетъ насъ за наши грѣхи, преступленія и пороки? Откуда это сознаніе, что наше состояніе, какъ и состояніе дѣтей не должно бы быть такимъ, каково оно, къ сожалѣнію, есть на самомъ дѣлѣ? Какъ возможно жало грѣха, если грѣхъ есть явленіе не только естественное, но и необходимое?

Какъ мы видѣли, по Пфлейдереру, познаніе несоотвѣтствія нашего нравственнаго состоянія съ вѣчною идеею человѣка и есть то, что мы называемъ сознаніемъ виновности или виѣняемости. Конечно, Гегель согласился бы съ этимъ положеніемъ, такъ какъ оно и заимствовано изъ его міровоззрѣнія. Но мы видѣли, что въ этомъ именно и состоитъ коренная ошибка его философскаго ученія. Что же касается здраваго разума, не омраченнаго никакими школьно-философскими тенденціями, то для него объясненіе Пфлейдерера совершенно неудовлетворительно. Одного познанія несоотвѣтствія своего состоянія или противорѣчія его съ вѣчною идеею человѣка еще мало для того, чтобы понять, что мы должны быть отвѣтственными за свои дѣйствія, если намъ отъ природы дана воля, склонная къ злу. Для этого нужно предположить, что мы сами были причиною этого несоотвѣтствія, что мы сами свободно и сознательно произвели его. Но если мы виновны въ несоотвѣтствіи нашего состоянія съ его идеею, тогда невиновенъ Богъ, тогда, слѣдовательно, намъ дана воля вовсе не такая, которая необходимо должна избирать зло.

Далѣе,—Пфлейдереръ, какъ мы видѣли, доказываетъ ту мысль, что если первые люди были совершенными въ умственномъ и религіозно-нравственномъ отношеніи, то паденіе было для нихъ невозможно. Мы уже говорили о томъ, что Божественное Откровеніе не называетъ нашихъ прародителей совершенными, но только невинными, и что разсужденіе Пфлейдерера слѣдовательно совершенно безцѣльно и не нужно. Но этого мало; оно и само въ себѣ несостоятельно, и противорѣчитъ свидѣтельству дѣйствительной жизни. По поводу его *Вейсск* ¹⁾ дѣлаетъ совершенно справедливое замѣчаніе: „Удивительное незнаніе дѣй-

1) Apologie des Christenthums. В. II. Стр. 150.

ствительной жизни! Какъ будто бы грѣхопаденіе невозможно и, къ сожалѣнію, не бываетъ часто дѣйствительнымъ даже для самыхъ лучшихъ людей!"

Наконецъ, не соглашаясь признать поврежденность человѣческой природы чрезъ грѣхопаденіе прародителей, Пфлейдереръ предлагаетъ тѣ общія ходячія возраженія противъ ученія Божественнаго Откровенія, разборъ которыхъ составляетъ содержаніе нашей послѣдней главы настоящаго разсужденія. Впрочемъ, недовольный ученіемъ Божественнаго Откровенія, Пфлейдереръ, конечно, не могъ удовлетвориться и извѣстными теоріями о происхожденіи зла—индетерминистическою и предетерминистическою, которыя онъ подвергаетъ критическому разбору.

Уже изъ сказаннаго видно, какъ самъ Пфлейдереръ смотритъ на зло и въ чемъ онъ полагаетъ его источникъ. вмѣстѣ съ Гегелемъ онъ признаетъ зло явленіемъ необходимымъ отъ начала. По его убѣжденію, зло нельзя вообще объяснять дѣйствіемъ свободы, а наоборотъ свобода должна развиваться изъ существующаго первоначально зла. Само собою понятно, что эти положенія необходимо доказать, опровергнувъ вмѣстѣ съ тѣмъ и направленные противъ нихъ возраженія. Это Пфлейдереръ и старается сдѣлать. Въ достигнутомъ результатѣ, который для строго научнаго мышленія, по нашему убѣжденію, неизбѣженъ,—говоритъ Пфлейдереръ,—многіе все еще усматриваютъ положеніе въ высшей степени опасное для вѣры и нравственности. Ихъ возраженія онъ находитъ возможнымъ обобщить въ такомъ метафизическомъ положеніи: Богъ въ этомъ случаѣ былъ бы виновникомъ зла,—и въ этико-психологическомъ: уничтожилась бы такимъ образомъ осуждаемость грѣха, а вмѣстѣ съ этимъ фактическое сознаніе вины превратилось бы въ непонятную иллюзію.

На разсмотрѣніи этихъ двухъ возраженій Пфлейдереръ и останавливаетъ вниманіе своихъ читателей. Относительно послѣдняго (т. е. неосуждаемости грѣха), говоритъ онъ,—Роте, конечно, справедливо замѣчаетъ, что ошибочно думать, будто бы съ этой точки зрѣнія зло вступаетъ въ благопріятный свѣтъ. Если въ своемъ первомъ началѣ, какъ неизбѣжное, оно и не

влечетъ за собою никакой дѣйствительной субъективной вины, то всетаки оно объективно является не менѣ злымъ т. е. оно есть прямо родъ бытія, долженствующій не быть, извращенный, недостойный идеи человѣка, кратко—подлежащій безусловно уничтоженію. На этомъ внутреннемъ качествѣ зла во всякомъ случаѣ основывается отвращеніе къ нему и мучительность нравственнаго сознанія, которое видитъ себя находящимся въ этой дисгармоніи. Кто былъ бы равнодушенъ къ злу только потому, что оно причинено не чрезъ него самаго, тотъ еще не вполне позналъ и возненавидѣлъ его; ибо истинная ненависть къ злу ненавидитъ его уже само въ себѣ, потому что оно есть противорѣчіе въ отношеніи къ Богу и собственной идеѣ человѣка. Но и нравственное самоосужденіе, сознаніе виновности, точно понимаемое, въ дѣйствительности относится вовсе не къ тому, что вообще въ насъ существуетъ грѣхъ и что онъ былъ въ насъ отъ начала, а къ тому, что онъ въ насъ пребываетъ, что онъ не побѣжденъ, а постоянно вновь совершается чрезъ наше собственное участіе, между тѣмъ какъ само въ себѣ и по себѣ противодѣйствіе злу съ момента познанія его является и возможнымъ, и потребнымъ. Зло необходимо не само по себѣ, но только какъ переходная ступень въ бываніи тварнаго добра; оно есть то, что въ началѣ не можетъ не быть, если должна существовать свобода тварныхъ личностей; но то, что въ началѣ неизбежно, то, говоритъ Пфлейдереръ,—только поэтому еще вовсе не должно оставаться въ продолженіи бытія, а должно болѣе или менѣ исчезать какъ побѣждаемое въ нравственномъ процессѣ. Отсюда, по мнѣнію Пфлейдерера, выясняется уже и истинное отношеніе Бога къ злу. Когда говорятъ, что по этой теоріи виновникъ зла—Богъ, то въ этомъ справедливо лишь то, что Онъ во всякомъ случаѣ не не хотѣлъ его. Но это, по словамъ нашего философа, допускаетъ будто-бы несомнѣнно и догматика свою теорію о божескомъ попущеніи, которое будто-бы выражаетъ извѣстный родъ божественнаго хотѣнія. Только при совершенномъ дуализмѣ, думаетъ Пфлейдереръ, зло можетъ быть исключено изъ зависимости отъ всякаго божественнаго хотѣнія, но не иначе, какъ на счетъ абсолютности

Бога, Которому противопоставляется равнозначущійся враждебный принцип! Напротивъ по этой (Пфлейдереровой) теоріи было бы совершенно ложно сказать, что Богъ столько же хотѣлъ зла, какъ и добра и что для Него, а слѣдовательно и для насъ уничтожается различіе между добромъ и зломъ, какъ это допускаетъ теорія Гегеля. Но по нашей теоріи, говоритъ Пфлейдереръ,—напротивъ Богъ хочетъ добра, какъ долженствующаго быть, т. е., какъ того, что должно все болѣе и болѣе осуществляться въ мірѣ чрезъ собственную самодѣятельность духовныхъ тварей; наоборотъ зла Онъ хочетъ какъ недолженствующаго быть, т. е., какъ того, что чрезъ тотъ же процессъ внутри творенія все болѣе и болѣе должно превратиться въ недѣйствительное бытіе или въ побѣжденную возможность. Конечно, самъ по себѣ Богъ никогда и ни въ какомъ отношеніи не хотѣлъ бы зла, но насколько Онъ не хочетъ пребывать только для себя, а хочетъ быть творцомъ самостоятельнаго міра и свободныхъ духовъ въ немъ, настолько Онъ, по мнѣнію Пфлейдерера, не можетъ не терпѣть зла, т. е., не могъ не принять его въ свой міровой планъ какъ необходимую сторону мірового бытія. Только этимъ отрицательнымъ образомъ, какъ *попускающую* божественную волю, мы можемъ, говоритъ Пфлейдереръ, ставить ее въ связь съ существованіемъ зла; но тотъ совершенно не понималъ бы богооткровеннаго ученія о твореніи, кто думалъ бы, что Богъ въ положительномъ смыслѣ создалъ человѣка злымъ; причина зла напротивъ заключается въ той тварной произвольности, которую Богъ предоставилъ и долженъ былъ предоставить человѣку, насколько она не разрушила бы Его собственнаго дѣла и не противорѣчила бы самой себѣ. Эта тварная самопроизвольность, по словамъ Пфлейдерера, господствуетъ уже въ жизни природы и можетъ быть разсматриваема нами какъ существенное содѣйствующее условіе при всякомъ развивающемся дѣлѣ творенія; она есть именно то, что въ наивысшемъ твореніи понимается какъ согласная съ волею самость (обособленность). Такимъ образомъ первоначальное зло есть вполнѣ тоже самое хотѣніе бытія для себя, на которомъ отъ начала процесса творенія основываются всякая тварная дѣйствительность.

По мнѣнію Пфлейдерера, самъ Богъ, при всемъ своемъ всемогуществѣ, не можетъ разъ навсегда разрушить зло въ мірѣ, потому что оно есть одинъ изъ факторовъ въ процессѣ творенія, и потому, что Божественное всемогущество не есть бессмысленная сила слѣпотаго произвола (деспотическая сила), но воля вѣчной (остающейся вѣрною самою себѣ) мудрости и любви. Эта воля всемогущества отъ начала стремилась къ тому, чтобы противоположить Богу нѣчто другое, даровала такимъ образомъ конечному самостоятельному бытію, собственную самопроизвольность, т. е., стремленіе и силу—быть и становиться изъ себя и чрезъ себя. И эта самопроизвольность, это хотѣніе само-бытія возрастаетъ необходимо, углубляется и утверждается въ себѣ самомъ въ той же степени, въ какой твореніе возвышается, обогащается, предназначается къ большѣму. Такимъ образомъ, говоритъ Пфлейдереръ, совершенно необходимо, что бы въ совершеннѣйшемъ твореніи, въ человѣкѣ, это хотѣніе самобытія завершилось самымъ рѣзкимъ образомъ, чтобы оно стало самостью (обособленностью) зла,—не вопреки, но именно ради его совершенства, поелику въ это тварное самъ (Selbst) вложено стремленіе и способность богоподобнаго творенія для вѣчности, поелику оно предназначено быть alter ego Бога, должно вступить съ Богомъ въ свободное единство любви. Только изъ энергическаго хотѣнія бытія для себя и самобытія тварная воля можетъ достигнуть до того единенія съ Богомъ, которое въ единствѣ всетаки удерживаетъ и различіе, до единства любви, гдѣ Я въ преданности не теряетъ самое себя, но сохраняетъ и восполняетъ себя какъ нѣчто отличное отъ Бога; въ противоположность этому единство, которое не предполагало бы противополженія, не было бы и истиннымъ ииическимъ единствомъ, но единствомъ физическимъ, единствомъ modus'a съ субстанціею. Такимъ образомъ,—дѣлаетъ заключеніе Пфлейдереръ, именно христіанская религія, какъ религія истиннаго ииическаго единенія Бога съ человѣкомъ или „примиренія“, должна смотрѣть на противополженіе какъ на неизбѣжное условіе, какъ на переходный пунктъ или базисъ для откровенія любви. И *Новый Заветъ* дѣлаетъ это (будто-бы) опредѣленнѣйшимъ образомъ, потому что искупленіе отъ грѣха онъ обо-

значаетъ какъ совѣтъ Бога, состоявшійся уже прежде сложенія міра, слѣдовательно, ни въ какомъ случаѣ (какъ это дѣлаетъ лютеранская догматика) не признаетъ его послѣдующимъ Божественнымъ установленіемъ, которое имѣло бы своимъ поводомъ историческое грѣхопаденіе; если же искупленіе отъ грѣха было вѣчно желаемо Богомъ, то eo ipso отъ вѣчности существовалъ также и грѣхъ, отъ котораго искупленіе должно было освободить человѣка. Это—столь простое и неизбежное заключеніе, что его нельзя будто-бы избѣгать никакими догматическими ухищреніями. Пфлейдереръ увѣряетъ, наконецъ, своихъ читателей, что его ученіе о грѣхѣ не противорѣчитъ ни святости, ни праведности Бога.

Изъ приведеннаго ясно, что ученіе Пфлейдерера о злѣ въ сущности весьма сходно съ ученіемъ Гегеля. Подобно Гегелю, Пфлейдереръ признаетъ зло необходимымъ, какъ переходную, ступень бытія, какъ условіе развитія добра. Обособленность, индивидуальность или самость суть главный источникъ зла, предположеннаго отъ вѣчности. Такимъ образомъ у Пфлейдерера, какъ и у Гегеля, зло есть явленіе естественное, существенно не отличающееся отъ добра, и хотя онъ называетъ его не должствующимъ быть, но въ дѣйствительности оказывается, что оно именно есть то, что должно быть не менѣе добра, такъ какъ оно есть необходимый факторъ въ твореніи міра и жизни міра и даже отъ начала было внесено Богомъ въ планъ міроздавія.

Всѣ эти положенія уже были разобраны нами при изложеніи ученія Гегеля, при чемъ была обнаружена и ихъ полная несостоятельность. Вслѣдствіе этого намъ придется сказать здѣсь лишь немного въ опроверженіе, собственно, того, что приводитъ Пфлейдереръ, доказывая, что его ученіе будтобы не объявляетъ Бога виновникомъ зла. Думаемъ, что читатели и сами усмотрѣли изъ собственныхъ словъ Пфлейдерера, какую неблагодарную задачу онъ принялъ на себя и какъ неудачно онъ ее выполнилъ. Если зло существуетъ отъ вѣчности, если оно необходимо, какъ факторъ бытія, если Самъ Богъ долженъ былъ внести его въ Свой планъ міроздавія, то кто-же виновникъ его, какъ не Богъ? это заключеніе,—скажемъ словами самаго

же Пфлейдерера,—столь просто и столь неизбежно, что отъ него нельзя уйти при помощи какихъ бы то ни было софистическихъ ухищреній. Это ясно видѣль, конечно, и самъ Пфлейдереръ. Изъ своего затрудненія онъ думалъ выйти, истолковавъ свое ученіе о виновности Бога въ существованіи зла въ томъ смыслѣ, въ какомъ церковная догматика учитъ о *попущеніи* Божіемъ. И такъ, отвергнувъ догматическое ученіе относительно происхожденія зла, Пфлейдереръ обращается къ нему за помощію для уразумѣнія возможности существованія зла. Неудачный приемъ! Церковно-христіанская догматика учитъ о попущеніи Божіемъ, которое явилось дѣломъ любви и милосердія Божія уже послѣ того, какъ человѣкъ согрѣшилъ и зло въ мірѣ уже явилось. Справедливость требовала бы, чтобы зло было истреблено Богомъ тотъ часъ по его появленіи въ мірѣ. Но зло было дѣломъ свободы человѣка. Поэтому уничтоженіе зла было бы возможно вмѣстѣ съ отнятіемъ свободы и уничтоженіемъ самаго человѣчества (Быт. 2, 17: въ день, въ который ты вкусишь отъ него, смертію умрешь). Но, по милосердію Своему и любви Своей, Богъ не истребилъ рода человѣческаго, предназначеннаго для вѣчнаго блаженства. Онъ терпитъ зло, терпитъ грѣхи людей, ожидая ихъ обращенія и даровавъ имъ всѣ средства къ примиренію съ Нимъ и къ достиженію вѣчнаго блаженства. Вотъ смыслъ церковно-догматическаго ученія о попущеніи Божіемъ. Но какое примѣненіе оно можетъ имѣть въ ученіи Пфлейдерера? Если зло было принято Богомъ въ планъ міроздавнiя, очевидно, еще до сотворенія человѣка, отъ вѣчности, то кому же Богъ могъ оказывать попущеніе къ злу и грѣху, если не Самому Себѣ? Ясно, къ какому абсурду долженъ бы былъ послѣдовательно прійти Пфлейдереръ, развивая свое ученіе. Правда, онъ ссылается на церковно-догматическое ученіе о предвѣчномъ совѣтѣ Бога; но предметомъ этого совѣта было не причиненіе зла, не погубленіе человѣка, а спасеніе его чрезъ воплощеніе Сына Божія. Что Богъ, по Своему всевѣденію, звалъ, что созданный Имъ человѣкъ согрѣшитъ,—это еще не значитъ того, что вслѣдствіе именно этого Онъ долженъ быть признанъ виновникомъ зла. Выше мы показали, что даже познаніе человѣка о несоотвѣтствіи его настоящаго состоянія съ его вѣчною

идею не можетъ быть непосредственнымъ источникомъ его сознанія объ отвѣтственности за свои дѣйствія. Отъ вѣчности Богъ зналъ о предстоящемъ паденіи человѣка, но это не значитъ, что Онъ самъ причинилъ это паденіе или даже только хотѣлъ его.

Наконецъ, нельзя не обратить вниманія на то коренное противорѣчіе, въ которое впадаетъ Пфлейдереръ самъ съ собою въ своемъ ученіи о злѣ и его сущности. По его ученію, зло необходимо; мало того, оно есть еще существенный факторъ не только бытія, но и сотворенія міра; оно—самое существенное условіе вѣчнаго единства, любви; безъ него не возможенъ былъ бы союзъ Бога съ человѣкомъ, примиреніе, искупленіе. Но съ другой стороны оно есть то, что, по самому существу своему, не должно существовать и съ чѣмъ человѣкъ, какъ разумно-свободное существо, долженъ вступить въ борьбу, чтобы побѣдить и уничтожить его. Какъ же можно стремиться къ уничтоженію того, что даруетъ столько благъ человѣчеству? Неужели для человѣка будетъ лучше, если онъ разрушитъ свой союзъ любви и съ Богомъ и своими ближними? Вотъ новый абсурдъ, къ которому приводитъ ученіе Пфлейдерера о злѣ. Мы останавливаемъ на немъ свое вниманіе не потому только, что это противорѣчіе разоблачаетъ несостоятельность ученія Пфлейдерера, но и потому, что имъ уничтожаются самыя основныя нравственныя понятія, какъ напр., любовь, союзъ человѣка съ Богомъ, значеніе нравственнаго закона.

Что самость, отдѣльность или индивидуальность—не то же, что эгоизмъ, а потому онѣ и не могутъ быть не только причиною, но и побужденіемъ къ злу,—объ этомъ мы уже говорили; да это понятно и само собою. И такъ, ученіе Пфлейдерера о злѣ настолько неосновательно, что оно не можетъ удовлетворить запросамъ человѣческаго духа. Оно не столько рѣшаетъ вопросъ о злѣ, сколько старается такъ сказать, замаять его, пользуясь для этого уже отжившею и потерявшею нынѣ всякій кредитъ теорію Гегеля.

Ученіе дарвинистовъ и эволюціонистовъ.

Теперь намъ слѣдовало бы изложить ученіе о злѣ, его сущности и происхожденіи, предложенное *новѣйшими матеріалис-*

тами—Фейербахомъ, Молешотомъ, Фогтомъ, Бюхнеромъ и др. Но мы уже имѣли случай раньше говорить о материалистическомъ возрѣніи на зло. Впрочемъ, и безъ этого, намъ не много бы пришлось здѣсь разсуждать о материализмѣ. Какъ мы сказали уже, материалисты не признаютъ существованія зла, какъ чего-то абсолютно отличнаго отъ добра; а потому въ ихъ многотомныхъ сочиненіяхъ они ничего не говорятъ ни объ его сущности, ни объ его происхожденіи. Самые нравственные принципы, самыя понятія о добрѣ и злѣ въ ихъ глазахъ являются только относительными и случайными. Не лучше поступаютъ союзники новѣйшихъ материалистовъ—*дарвинисты* и *эволюціонисты*. Если по мнѣнію Дарвина и Геккеля, человѣкъ произошелъ отъ обезьяны, то и въ своихъ нравственныхъ понятіяхъ онъ только степенью отличается отъ своихъ четвероногихъ предковъ. Если настоящее состояніе человѣка есть только результатъ его постепеннаго естественнаго развитія изъ состоянія четвероногаго животнаго, то первыхъ людей (если о таковыхъ можетъ быть рѣчь) съ дарвинистической точки зрѣнія слѣдуетъ признать грубыми, дикими, звѣроподобными и звѣро-нравными; а слѣдовательно, нельзя предполагать въ исторіи человѣчества никакого нравственнаго перелома, въ родѣ грѣхопаденія прародителей, и нельзя говорить объ испорченности и извращеніи человѣческой природы. Добро и зло суть то, чѣмъ они и должны быть; никакого существеннаго различія между ними нѣтъ и быть не можетъ. Они явленія естественныя и необходимыя. Такъ разсуждаютъ и всѣ тѣ ученые, которые находятся подъ вліяніемъ дарвинизма и эволюціонизма. Извѣстный этнографъ *Люббокъ* въ своемъ изслѣдованіи о „происхожденіи цивилизаціи“¹⁾ также отрицаетъ историческую достовѣрность библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи прародителей и его прискорбныхъ послѣдствіяхъ на томъ единственномъ основаніи, что, по его предположенію, первобытный человѣкъ находился въ совершенно животной дикости и слѣдовательно, еще болѣе глубокое паденіе для него уже было не возможно.

1) Стр. 448.

Признавая только относительное различіе между добромъ и зломъ, хорошимъ и дурнымъ, *эволюціонисты* разумѣютъ подъ ними совершенство и несовершенство, пользу и вредъ, удовольствіе и страданіе. Что менѣе развито, то дурно; что болѣе развито, то хорошо. „Поведеніе, называемое нами хорошимъ, говоритъ, напр., Спенсеръ ¹⁾, есть сравнительно болѣе развитое поведеніе, а дурнымъ поведеніемъ мы называемъ сравнительно менѣе развитое поведеніе. Мы считаемъ хорошимъ поведеніе, благопріятствующее самосохраненію, а дурнымъ—поведеніе, ведущее къ самоуничтоженію“. „Совершенное есть синонимъ хорошаго въ высшей степени“. Но мы уже имѣли случай указать на то, что утилитарно—эвдемонистическое понятіе о добрѣ и злѣ,—не можетъ удовлетворить требованіямъ человѣческаго духа, потому что оно односторонне, субъективно, эгоистично, а слѣдовательно и безнравственно. Какъ мы видѣли, и Спенсеръ считаетъ хорошимъ только то поведеніе, которое благопріятствуетъ самосохраненію, а дурнымъ—то, которое ведетъ къ самоуничтоженію. Спрашивается: что нужно сказать съ этой точки зрѣнія о поведеніи Господа нашего Иисуса Христа, жизнь Свою отдавашаго за благо человѣчества? Что нужно сказать объ его ученіи: „нѣтъ большей любви, да кто душу, свою положить за друзей своихъ“? Могутъ, конечно, эволюціонисты рассуждать о добрѣ и злѣ, какъ имъ угодно, но человѣчество, послѣ проповѣди Христа, всегда будетъ считать самопожертвованіе для блага другихъ величайшимъ добромъ! Хотя Спенсеръ излагаетъ даже „этику животныхъ“, но вообще нужно сказать, что эволюціонисты весьма неохотно рассуждаютъ о добрѣ и злѣ; а если иногда и говорятъ объ этомъ предметѣ, то лишь варьируя раньше ихъ высказанное матеріалистами. Но на ученіи матеріалистовъ о злѣ, какъ мы сказали уже, не стоитъ болѣе останавливать своего вниманія.

И такъ, предъ нашимъ умственнымъ взоромъ прошелъ длинный (хотя и далеко не полный) рядъ выдающихся мыслителей,

¹⁾ Срв. Философія Герберта Спенсера въ сокращенномъ изложеніи Говарда Колинса съ предисловіемъ Герберта Спенсера. Переводъ съ англійскаго П. В. Мокіевскаго. Спб. 1892, стр. 414.

которые много трудились надъ разрѣшеніемъ рокового для чело-
вѣчества вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи. Мы
показали лишь тѣ теоретическія основанія, по которымъ всѣ
попытки этихъ мыслителей должны быть признаны неудовле-
творительными. Но исторія, этотъ безпристрастный судія вре-
мень, предъ которымъ одни философскія воззрѣнія постоянно
смѣнялись другими, чтобы въ свою очередь исчезнуть, усту-
пивъ мѣсто новымъ ученіямъ и новымъ мировоззрѣніямъ, ясно
свидѣтельствуетъ намъ, что всѣ разсмотрѣнные нами ученія
философовъ оказались неудовлетворительными и практически,
что челоѣчество отвергло ихъ, какъ ложныя, сдавъ навсегда
въ архивъ исторіи. Только одно ученіе Божественнаго Откро-
венія стоитъ величественно и непоколебимо, разъясняя смыслъ
жизни всякому, у кого пытливость ума находится въ гармо-
ническомъ единеніи съ вѣрующимъ сердцемъ. Его истинность
подтверждается не однимъ только согласіемъ съ коренными
преданіями всѣхъ народовъ міра. Его достоинство не въ томъ
только, что оно даетъ успокоеніе сердцу. Нѣтъ, оно обладаетъ и
такими основаніями свойственными только богооткровенной исти-
нѣ, которыя, даже сами по себѣ, ставятъ его неизмѣримо выше
всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами разсудочно—философскихъ ученій.
Правда, и въ ученіи Божественнаго Откровенія есть нѣкоторыя
пункты не вполне доступные нашему ограниченному пониманію и
постигаемые лишь одною непосредственною вѣрою. Но зато въ
немъ нѣтъ, какъ въ ученіяхъ философскихъ, такихъ неприми-
римо противорѣчивыхъ положеній, которыя бы уничтожали
взаимно другъ друга и разоблачали несостоятельность самаго
ученія. Много возраженій представляютъ невѣрующіе люди и
противъ ученія Божественнаго Откровенія; но, какъ увидимъ
ниже, всѣ эти возраженія пусты и неосновательны, вытекаютъ
изъ тенденціозности того или другого школьно-философскаго
мировоззрѣнія, а потому далеко не обладаютъ тою силою, ко-
торая могла бы поколебать достоинство истины Божественнаго
Откровенія.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Не менѣ этихъ мистиковъ, принадлежавшихъ къ умѣренному ортодоксальному направленію, высказывались противъ Беггардовъ ученики Эккарта Сузо, Рудманъ Мерсвинъ, Таулеръ и Рюисброкъ, которые возмущались несправедливымъ отношеніемъ къ себѣ современниковъ, причислявшихъ ихъ самихъ къ числу членовъ той же еретической секты. Мистикъ Сузо (1295—1366) въ своей книгѣ „объ истинѣ“, составленной въ 1335 году, обличаетъ Беггардовъ, не называя, впрочемъ, ихъ по имени, какъ въ грубомъ абстрактномъ пантеизмѣ, такъ и въ антиномизмѣ. Заблужденія Беггардовъ Сузо представляетъ кратко, но коверкетно подъ видомъ особаго откровенія Божества, въ которомъ Оно Само опредѣляетъ Свою природу ученику, стремящуся къ постиженію истины, въ такихъ словахъ. „Я—ничто; мое начало таинственно; я не имѣю ни воли, ни желанія; я называюсь безыменною пустынею (namenlos Wilden), въ вѣдра этой-то пустыни должна возвратиться всякая тварь“. Этическое ученіе Беггардовъ, въ примѣненіи къ отдѣльной личности, Сузо выражаетъ такъ. „Я живу въ абсолютной свободѣ, безъ всякаго иного закона, кромѣ своихъ натуральныхъ инстинктовъ, безъ всякой мысли о прошедшемъ и будущемъ“¹⁾. Сузо

^{*)} См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 6, за 1897 г.

¹⁾ *Diepenbrok, Susos Leben und Schriften* 3. cap. 7. p. 422. Regensburg. 1829. *Preger op. cit.* II, 386.

видить источникъ заблужденій сектантовъ въ безграничной гордости, въ увлеченіи личными преимуществами, ведущими къ самообоготворенію и къ отрицанію всякихъ нравственныхъ обязанностей. По его словамъ, Беггарды имѣютъ ложное понятіе о свободѣ, исключющее всякое различіе между добромъ и зломъ. Къ истинной свободѣ ведетъ чистая совѣсть и жизнь во Христѣ, соединенная со смиреніемъ ¹⁾. Пантеистическое представленіе Беггардовъ о неизбѣжности возвращенія чловѣка въ вѣдра Божества даже въ его настоящемъ эмпирическомъ состояніи, съ присущими природными недостатками, снимаетъ съ него заботы о необходимости нравственнаго усовершенствованія и не можетъ имѣть иного слѣдствія, кромѣ безграничной свободы въ пользованіи земными благами. *Рульманъ Мерсоинъ* въ своемъ трактатѣ „о нищетѣ Христа“ выставляетъ на видъ, что Беггарды, злоупотребляя текстами Священнаго Писанія, учатъ, будто для нихъ нѣтъ нужды въ страданіи, такъ какъ они уже умерли для Бога; что они давно превзошли заслуги Христа; что не слѣдуетъ придавать важнаго значенія ни страданіямъ Христа, ни Священному Писанію, представляющему только „пергаментъ и чернила“; что слѣдуетъ отдавать физической природѣ все, чего она требуетъ, чтобъ это ни было, дабы возвысить духъ къ небу во всей свободѣ. Онъ съ своей стороны настойчиво побуждаетъ людей съ сердцемъ избѣгать всякаго сношенія съ Беггардами, какъ съ еретиками, ложно называющими себя свободными людьми, становиться подъ знамя Христа, чтобы преодолѣть этихъ противниковъ вѣры, ставшихъ „подъ знамя Ваала“ ²⁾. Таулеръ съ своей стороны порицаетъ ложный спиритуализмъ Беггардовъ, какъ еретическій, насколько онъ соединяется съ высокоумнымъ отрицаніемъ нравственнаго закона и порядка жизни. По его мнѣнію, главными причинами этого ужаснаго заблужденія служатъ: экзальтація чувства, неупорядоченныя чувственныя влеченія и ошибочныя понятія. „Мнимая свобода Беггардовъ— только выраженіе чувственнаго направленія и мнимый голосъ

¹⁾ *Preger*, op. cit. 308.

²⁾ *Jundt*, Histoire du Pantheisme p. 97.

Духа Святаго—только свѣтъ, происходящій отъ ихъ собственной природы“. Возбужденія духа и воли они принимаютъ за внушенія Святаго Духа ¹⁾). Еще съ большею полнотою раскрываетъ и обличаетъ заблужденія Беггардовъ *Иоаннъ Руисброкъ* (1296—1353). Въ своихъ сочиненіяхъ онъ пытается установить различіе между мистицизмомъ ортодоксальнымъ и еретическимъ, причемъ приверженцевъ послѣдняго мистицизма по частнымъ особенностямъ раздѣляетъ на четыре категоріи ²⁾). Мистики первой категоріи утверждали, что они составляютъ сущность Бога, превышающую Лицъ Пресвятой Троицы. По своимъ словамъ, они болѣе не дѣйствуютъ; они какъ бы не существуютъ, будучи чистою неактивною сущностію; они не нуждаются ни въ божественной благодати, ни въ помощи Духа Святаго. Никто, даже Самъ Богъ не можетъ дать имъ что нибудь (чего бы они раньше не имѣли), а равно и ни отнять того, что составляетъ неотъемлимую принадлежность ихъ природы. Если бы кто-нибудь могъ взойти на небо, то не нашель бы тамъ ни ангеловъ, ни духовъ, никакой небесной іерархіи; онъ бы нашель тамъ одну простую, неактивную Сущность. Однако въ средѣ этихъ еретиковъ находились и такіе, которые думали, что душа, насколько живетъ въ тѣлѣ, еще не возвышается на степень божественной Сущности, но по смерти дѣлается ею; она объединяется съ Божествомъ подобно тому, какъ вода, почерпнутая изъ источника, смѣшивается съ водою источника, когда опять вливается въ него. Послѣ окончательнаго суда всѣ добрые и злые преобразуются въ Сущность, которая будетъ вѣчно продолжаться въ блаженствѣ и абсолютной неподвижности. Ожидая этого будущаго блаженства, они не стремятся къ знанію; не хотятъ ничего дѣлать; ни о чемъ не мыслятъ, ничего не желаютъ. Истинную духовную нищету эти еретики поставляли въ томъ, чтобы „быть безъ Бога, ни-

¹⁾ *Tauler*, Predigten 31, 77. *Preger* III, 98, 133.

²⁾ Opera *Ruisbrochii*. De vera contemplatione, Coloniae 1609, с. 18. p. 609. *Speculum aeternae salutis* p. 50. De septem custodiis p. 378. De ornatu spirit. nuptiarum, p. 541. Samuel. p. 741. *Böringer*, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. XVIII, B. *Johannes Ruibrok* 583—588. Stuttgart 1878.

чего не искать, освободиться отъ всякаго отношенія къ чему-либо, отъ всякой формы“ 1).

Казалось бы уже этотъ квіетизмъ, сводящій все къ Сущности безсознательной и недѣятельной, долженъ былъ служить послѣднею гранью мистической жизни. Однако была другая группа еретиковъ, которая шла еще дальше. Еретики этого рода презирали то, что проявляется во внѣ, или совершается въ предѣлахъ пространства и времени,—вообще все, что отлнчно отъ Божественной сущности, хотя бы и зависѣло отъ Бога. Они мечтали о томъ, чтобы стать выше себя, выше тварей, выше Бога; самое понятие о Божественной сущности казалось имъ еще несовершеннымъ и они послѣднимъ усиліемъ абстракціи мечтали возвыситься и надъ Нею. Истинное совершенство они поставляли въ объединеніи съ такою сущностію, которая лишена всякой опредѣленной реальности. Она—„ничто“ и для приведенія себя въ состояніе, соотвѣтствующее такой Сущности, человекъ долженъ самъ отрѣшиться отъ всего опредѣленнаго, сдѣлаться также „ничѣмъ“. Мы боги по природѣ; въ своемъ вѣчномъ бытіи мы были безъ Бога (раскрывшагося впоследствии въ Лицахъ Пресвятой Троицы); дѣйствіемъ свободной воли мы вышли изъ абсолютной Сущности, лишенной опредѣленнаго содержанія, и явились въ міръ. Богъ ничего не знаетъ, не желаетъ и не дѣлаетъ безъ насъ; мы съ Нимъ создали вселенную. Мы не вѣримъ въ Бога, не любимъ Его, не молимся Ему, не поклоняемся Ему, не надѣемся на Него 2). Если бы мы поступали иначе, то тѣмъ самымъ сознались бы, что Богъ составляетъ нѣчто иное, отличное отъ насъ. Всякое личное различіе уничтожается въ нѣдрахъ божественнаго единства. Чтобы достигнуть сознанія этого единства, надобно мысленно уничтожить всѣ отношенія, образы, даже сознаніе и любовь, не придавать никакой важности благочести-

1) Daher denn ihr Quietismus; vermoge dessen sie nichts erkennen, lieben, begehren, wollen über und ohne Gott sein, ganz und gar von Allern frei; und dass nennen sie vollkommene Armuth des Geistes *Böringer*, op. cit. 594.

2) Ich hoffe nicht auf Gott, liebe ihn nicht, vertraue ihm nicht, glaube nicht an ihn; ich kann nicht beten, noch Gott anrufen, denn ich gebe Gott keine Ehre, oder Vorzug vor mir oder über mir. *Böringer*, XVIII, 584.

вымъ упражненіямъ, добродѣтелямъ, заповѣдямъ евангельскимъ, а напротивъ, перейти всякую законность. Третій классъ еретиковъ развивалъ главнымъ образомъ идею о томъ, что праведный человѣкъ дѣлается единымъ со Христомъ. Мы владѣемъ совершенною мудростію и вѣчною жизнію. Мы сыны Отца по Божеству и сыны человѣческіе по человѣчеству. Все, что дано Богомъ Отцемъ Сыну Божію, также и намъ дано. Правда, Христосъ отличается отъ насъ, тѣмъ, что Онъ рожденъ отъ Дѣвы; но это рожденіе не имѣло вліянія на Его святость и Его блаженство. Во всѣхъ прочихъ обстоятельствахъ земной жизни Иисуса Христа еретики видѣли прообразы своей мистико-этической жизни, получившей даже болѣе широкое развитіе сравнительно съ жизнію Иисуса Христа. „Христосъ былъ посланъ въ міръ, чтобы жить и умереть за насъ, мы посланы въ міръ, чтобы вести жизнь созерцательную, превосходящую дѣятельную жизнь. Углубляясь въ себя самихъ, отрѣшаясь отъ всякой формѣ, отъ всякаго частнаго свойства, мы въ себѣ самихъ ощущаемъ божественную мудрость. Если бы Христосъ жилъ больше, Онъ могъ-бы достигнуть такой же созерцательной жизни, какой достигли мы. Честь, оказываемая Ему, одинаково должна намъ оказываться и всѣмъ достигшимъ такой жизни, потому что мы едины съ Нимъ ¹⁾).

Наконецъ, четвертый классъ рѣшительно отрицалъ авторитетъ Священнаго Писанія, авторитетъ Церкви, добродѣтель, будущую жизнь и бытіе Бога даже въ смыслѣ неопредѣленной Божественной сущности. Этого рода мистики презирали дѣйствіе и созерцаніе, званіе, упражненія, жизнь Христа, Евангеліе, Церковь, таинства. Они старались стать выше себя, выше всякаго творенія, даже выше самаго Божества. Они утверждали, что нѣтъ Бога, нѣтъ ни блаженныхъ, ни осужденныхъ, ни добра, ни зла ²⁾). Отсюда, естественно, дѣлалось заключеніе, что человѣкъ въ полномъ правѣ слѣдовать всякимъ даже самымъ преступнымъ влеченіямъ своей природы во имя ея высочайшаго и исключительнаго достоинства. Рюисброкъ

¹⁾ Daher wird alle Ehre, die man ihm erweist, mir erwiesen und allen, die zu diesem hohen leben gekommen sind, denn wir und Eins mit ihm.

²⁾ Ibid. 585.

не находить словъ для осужденія Беггардовъ по ихъ заслугамъ. Онъ полагаетъ, что католическая церковь по справедливости признавала этихъ еретиковъ достойными сожженія на кострѣ и лишала ихъ законнаго погребенія ¹⁾.

Нельзя не замѣтить, что раздѣленіе Беггардовъ на классы, дѣлаемое Рюисброкомъ, довольно искусственно; но въ общемъ характеристика ихъ мистицизма вѣрна. Въ представленной Рюисброкомъ мистической доктринѣ можно, по словамъ Берингера, выдѣлить слѣдующія основныя черты: пантеистическій квіетизмъ, принадлежавшій еретикамъ перваго класса; пантеистическій идеализмъ, принадлежавшій еретикамъ втораго класса; панхристизмъ, раздѣляемый еретиками третьяго класса и, наконецъ, нигилизмъ, къ которому явно склонялись мистики четвертаго класса ²⁾.

Но теперь является вопросъ, насколько сами обличители свободны отъ тѣхъ заблужденій, въ которыхъ они обвиняютъ сектантовъ однороднаго направленія? Безпристрастное изслѣдованіе сочиненій мистиковъ, бывшихъ учениками мейстера Эккарта, приводитъ къ тому выводу, что если ихъ нельзя называть нигилистами въ послѣднемъ смыслѣ, то они нисколько не свободны отъ частныхъ заблужденій, приписываемыхъ еретикамъ первыхъ трехъ группъ, хотя они и не высказываются съ тою прямою и рѣшительностію, какая свойственна Братьямъ и Сестрамъ свободнаго духа, образовавшимъ изъ себя особую секту, ставшую въ открытую оппозицію по отношенію къ католической Церкви. И едва-ли не самую большею неустойчивостію въ такомъ смыслѣ отличается богословское міросозерцаніе Сузо и Рюисброка, изъ которыхъ первый относился къ Эккарту съ особымъ благоговѣніемъ, а послѣдній вмѣнялъ себя за честь считаться ученикомъ этого нѣмецкаго теософа. Насколько Сузо близокъ къ пантеизму и квіетизму, можно заключить изъ слѣдующихъ положеній. „Богъ подобенъ кругу, средоточіе котораго

¹⁾ Mann solle ihnen das Sacrament nicht geben, weder im Leben noch im Tode; man solle sie auch nicht begraben mit Christemensehen, sondern „man solle mit Recht verbrennen an einem Stock“ denn sie seien vor Gott verdammt und gehören in dem hellischen Pfuhl. Ibid. 588.

²⁾ Ibid. 585.

всюду, а периферіи котораго нѣтъ нигдѣ¹⁾). Изъ великаго круга протекають малые круги, соотвѣтствующіе. Лицамъ Пресвятой Троицы. Духъ человѣческой души—малый кругъ, протекающій изъ великаго круга, вѣчнаго Божества²⁾). Это нѣчто несозданное, какъ истеченіе изъ божественной природы. „Смиранный человѣкъ долженъ отрѣшиться отъ твари, образоваться со Христомъ и преобразоваться въ Божество“³⁾). „Всякое совершенство кончается тамъ, гдѣ душа со всѣми силами становится единою въ Единомъ, которое есть Богъ“⁴⁾). Нужно въ себѣ уничтожиться, чтобы во внутреннемъ отношеніи стать ничѣмъ. Пока человѣкъ стоитъ въ единеніи, онъ не грѣшитъ, дѣлаетъ одно дѣло, страдательно переживаетъ въ себѣ дѣло Божіе. Потому, какъ въ Богѣ рождается Сынъ, такъ и въ духѣ человѣческомъ рождается Сынъ⁵⁾). Его желаніе есть желаніе Божіе; желаніе Бога—его желаніе⁶⁾). Цѣль всякой твари опять возвратиться въ единое, свое Первоначало⁷⁾). Къ этому нужно присоединить, что къ частнымъ заблужденіямъ Сузо принадлежало его возрѣніе на Иисуса Христа, въ которомъ онъ видѣлъ не столько Искупителя, сколько образецъ мистическаго единенія съ Богомъ, примѣръ любви къ людямъ, терпѣнія въ страданіяхъ, умиранія для грѣха. Онъ также мало придавалъ значенія авторитету Церкви вообще. Принадлежность къ ней онъ

1) Gott ist ein Zirkeliger Ring (Kreis) dessen Mittelpunkt allenthalben, dessen Umsehrank (Peripherie) nirgeniss ist. *Lisco*. Die Heilslehre der Theologie deutsch 263. Stuttgart 1857.

2) Das Fünklein der Seele, der kleine Ring, ist also ein Anfluss aus grossen Ringen, der ewigen Gottheit 226.

3) Ein gelassener Mensch muss entbilden werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, und überbildet in die Gottheit. *Diepenbrok* 148.

4) Alle Vollkommenheit endet da, wenn die Seele mit allen ihren Kräften eingenomen ist in das einige Ein, das da Gott ist *Preger*, 11, 353.

5) Er erleidet das Werk Gottes in sich; den da Gott mittelst den Sohn gebiert und er dise Natur geeint so wird nun auch in ihm der Sohn geboren *Preger*, II, 396—397.

6) Eins mit Gott ist sein Wollen sein Wollen. *Ibid.* 397.

7) Das Ziel der Creatur sei wieder einzukehren in das Eine... *Ibid.* 390. *Herzog*, Real—Encyclopedie XV, 267. Странно по сѣмъ этому восхваленіе Сузо со стороны Бервягера. Suso ist mehr poetisch als tief, speculatif, voll Bilder und Alligorien, nicht selten voll phantastisch, aber auch religiozen Schwunges. Eine romantisch-ritterliche, Kindliche Seele. *Hahenbach* op. cit. 334.

считалъ необходимою только для толпы ¹⁾. Что касается Рюисброка, то неустойчивость его богословствованія достаточно опредѣляется даннымъ ему современниками названіемъ экстатического доктора (*Doctor divinus et ecstaticus*). По словамъ Шмидта, мистицизмъ Рюисброка есть мистицизмъ чистаго созерцанія. Онъ стремится къ Богу, къ вѣчнымъ и абсолютнымъ истинамъ силою экстаза. „Для него совершенство христіанской жизни—это спокойствіе и молчаніе души, которая ничего не знаетъ, кромѣ Бога: это пассивное благочестивое настроеніе, которымъ наша собственная субстанція какъ-бы погружается въ безпредѣльную субстанцію Бога съ цѣлю желать и дѣлать только то, что дѣлаетъ Богъ,—быть единымъ съ Богомъ. У него мистицизмъ есть лихорадочная болѣзнь души, или лучше жизнь христіанская, оживляемая видѣніями и фантомами его воображенія... Это—религіозные капризы пламеннаго воображенія, низвергающагося безъ руководства и безъ внѣшней поддержки въ глубины божественныхъ вещей“ ²⁾. Гергардъ Гроотъ, ученикъ и другъ Рюисброка, сознавалъ, что онъ чувствовалъ себя неспособнымъ понять всѣ его божественныя и духовныя тайны; онъ находилъ себя вынужденнымъ повторять совѣтъ, нѣкогда данный царицею Савскою Соломону ³⁾ (1 Цар. X, 6. 7.). Рюисброкъ, быть можетъ, невольнѣ сознательно впадаетъ въ пантеизмъ, часто смѣшивая твореніе съ Творцомъ, не сохраняя различія между Богомъ и душою, соединенною съ Нимъ ⁴⁾. Особенно соблазнительны выраженія Рюисброка въ третьей

1) Объ этомъ сдѣланы важныя замѣчанія Мартенсеюмъ. *Martensen*. Христіанское Ученіе о нравственности въ пер. Лопухина 1, стр. 315—316. С.-Петербургъ 1890 г.

2) *Ches lui, le misticisme est une maladie fievreuse de l'ame, ou plutot c'est la vie chretienne, la seve evangelique, vivifiees par les reveries et les fantomes de son imagination entrainee, c'est son besoin d'adoration, la preponderance du coeur sur la pensee l'intuition pure et direct, en un mot, les caprices religieux d'une imagination ardent se precipitant sans guide et sans apui dans les profondeurs des choses divines. George-Charles Schmidt, Etude sur Jean Ruisbrock p. 59: Strasburg 1859. Engelhart, Richard von st Victor und Ruysbrok 1838, 275*

3) *Ibid.* p. 58.

4) *Speculum aeternae salutis* c. 25. Samuel de alta contemplatione apologia. *Schmidt*, *Ibid.* 50.

книгѣ его сочиненія „о духовномъ бракѣ“¹⁾, давшія поводъ Иоанну Жерсону († 1429) обвинять его самаго въ склонности къ ереси Беггардовъ. Эта книга, по словамъ Жерсона, стоитъ въ полномъ противорѣчїи со взглядами Учителей Церкви. Здѣсь Рюисброкъ называетъ душу „божественнымъ свѣтомъ“. „Душа, созерцающая истину, говоритъ онъ, не только видитъ божественный свѣтъ, который составляетъ Божественную сущность, но сама дѣлается этимъ свѣтомъ; она уже не существуетъ, какъ прежде, въ своемъ особомъ видѣ, она измѣняется, углубляется въ божественное Существо, истекаетъ въ идеальную сущность, которую она владѣла въ божественной Сущности и Которая служила причиною ея временнаго бытія“²⁾. Пантеистическія идеи Рюисброкъ далеко неуспѣшно ограничиваетъ положеніями, что возвращеніе души въ Божество не можетъ быть достигнуто ея собственными силами. Онъ допускаетъ вѣчное существованіе вещей въ Богѣ и надѣется поддержать границы между конечнымъ и безконечнымъ указаніемъ на различіе между реальнымъ бытіемъ вещей въ видимомъ мірѣ и ихъ идеальнымъ бытіемъ въ Богѣ, въ чемъ нельзя не видѣть особой аналогіи съ идеями Эккарта³⁾. Такъ мы опять, по словамъ Лютарда, возвращаемся къ тому образу мыслей, который сближаетъ средневѣковую мистику съ неоплатонизмомъ и съ интеллектуальнымъ направленіемъ древней философіи со времени Сократа⁴⁾. Поэтому Ганъ справедливо замѣчаетъ: „только особымъ обстоятельствамъ можно приписать, что ученіе нѣкоторыхъ учениковъ Эккарта, хотя не разъ заподозрѣвалось въ ереси, формально не было осуждено Церковію, какъ еретическое“⁵⁾.

1) De nuptiis vel de ornatu nuptiarum spiritualium. Lib. III, c. 4. *Chmidt*, . 51 ср. *Schwab*, Johannes Gerson 358. Würzburg 1858.

2) Ibid.

3) *Jundt*, Histoire du Pantheisme p. 108.

4) *Luthard*. Geschichte der Christlichen Ethik vor der Reformation 311. Leipzig. 1888.

5) Nur besonders Umständen zugeschrieben werden kann, das die Lehre eines Theils Eckarts Schüler, wenn auch vielfältig wegen Häresie in Verdacht gezogen, doch nie förmlich von der Kirche als eine haeretische verdamt wurde. *Hahn*, op. cit. II, 508. *De Wette*, Christliche Sittenlehre, II, 2. Berl. 1921. 220—247. *Hahenbach* Lehrbuch der Dogmengeschichte 334. 1867. Leipzig. Bei Ruysbröck auch wie bei Tauler die idee des Absolutes und der Entausserung

Идеи нѣмецкихъ Беггардовъ распространялись далеко за предѣлы Германіи—во Франціи, Италиі, Бельгіи, Богеміи и другихъ странахъ. Тамъ онѣ повели къ образованію особыхъ сектъ, получившихъ новыя имена, но бывшихъ въ дѣйствительности отдѣльными вѣтвями одной главной секты. Во Франціи традиціи Амальриханъ тайно сохранялись до тѣхъ поръ, пока въ началѣ XIV вѣка не прибыли сюда изгнанные изъ Германіи Братья и Сестры свободнаго духа, которые оживили ихъ и усилили своею пропагандою. Тогда стали являться новыя послѣдователи ереси. Такъ въ 1311 году въ Парижѣ на Гревской площади сожгли Маргариту Пуаре, а съ нею послѣдователя, раздѣлявшаго ея ученіе. Маргарита Пуаре написала книгу, сохранившую слѣдующее главное положеніе. „Душа уничтожающаяся въ любви къ Своему Творцу, можетъ предоставить своей природѣ все, чего она желаетъ, не испытывая никакихъ угрызений совѣсти¹⁾. Слѣдовала-ли Маргарита Пуаре въ жизни этому положенію, трудно сказать; но въ ея отечествѣ были сектанты, которые предавались всякаго рода излишествамъ. Послѣ этого главнымъ

alles Endlichen, der Versenkung in des Eine und Ungetheilte dasjenige, worauf alles zurückgeführt wird. Noch mehr, als Tauler, erkennt er das im Menschen wohnende Gottliche an, und dies kann als ein grosser Gewinn betrachtet werden... R. mehr als T. ist in den Fehler der mystischen Sinnlichkeit und Ueppigkeit verfallen... О нѣмецкой теологіи, изданной въ 1516 г. и прославленной Лютеромъ, Лутардъ безпристрастно отзываясь такъ. Wie der Mystik überhaupt eigen ist, wird auch hier das Heiligengeschichte in das zuständige umgesetzt womit in Zusam menhang steht, das diese einseitige innerlichkeit auch hier rechte Verhältniss zur Welt nicht findet, sondern einen akosmischen Zug hat. Nur in diesem Wege des vollen Ausgehens aus der Welt und von sich Selbst und dem dadurch bedingentem, vollen Eingang in Gott oder der Vergottung besteht auch nach dieser Schrift die Vollkommenheit des Menschen. Es ist das alte mystische Vollkommenheits ideal, in welches ausserchristliche Stimmungen hereinwirken. *Luthard* op. cit. 313. Какую противоположность представляетъ этотъ отзывъ съ панегирикомъ Лютера! Dies edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vilmehr reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Und dass ich mich nach meinem alten Narren rühme, ist mir nachst der Biblien und st. Augustin nicht vorgeommen ein Buch, daraus ich mehr erlern habe und erlernen haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind. *Hagenbach* op. cit. 335.

¹⁾ Anima ad nihilata in amore Conditoris sine remorsu conscientiae debet et potest dare naturae quicquid appetit. Continuatio Chronicae Girardi in Scriptores rerum Gallicarum T. XXI. p. 34. *Schwab*, op. cit. 49.

средоточіемъ пантеистической секты во Франціи становится Иль-де-Франсъ съ городомъ Парижемъ. Въ 1365 году Урбанъ V писалъ изъ Авиньона Парижскому епископу Стефану IV посланіе съ цѣлю предупрежденія о появленіи въ его діоцезѣ „чадь Ваала обоихъ половъ, называемыхъ Беггардами и Бегвинками“ ¹⁾. Это посланіе папы, къ сожалѣнію, не сохранилось. Но изъ другихъ источниковъ мы узнаемъ, что новые французскіе сектанты названы были народомъ Тюрлюпенами (Turlupins), или юродивыми. Во главѣ ихъ стояла одна женщина Жанна Дабентонъ. Открылось слѣдствіе со стороны инквизитора Якова-де Море, которое окончилось въ 1382 году сожженіемъ на кострѣ многихъ еретиковъ и въ томъ числѣ Жанны Дабентонъ. Въ слѣдующемъ году Карлъ V подарилъ этому инквизитору десять ливровъ въ награду за ревностное преслѣдованіе еретиковъ. Самъ король удостоился отъ папы Григорія XI величайшей похвалы за твердость въ искорененіи секты Беггардовъ, называемыхъ также Тюрлюпенами ²⁾. Но ересь и послѣ этого не вполне исчезла. То же посланіе доказываетъ это, такъ какъ папа рекомендуетъ королю, королевскимъ офицерамъ и магистрамъ продолжать оказывать доминиканцамъ свою дѣятельную поддержку. Однако преслѣдованіе 1372 года нанесло сектѣ ударъ, отъ котораго она не поднялась. Нѣкоторые изъ Тюрлюпеновъ бѣжали въ Савойю, гдѣ графъ Амедей былъ приглашенъ папою дѣйствовать противъ нихъ ³⁾. Другіе оставались во Франціи и продолжали тайно распространять свое ученіе. Благодаря беспорядкамъ, вызваннымъ великимъ папскимъ расколомъ и войною съ Англіею, сектанты укрылись отъ своихъ враговъ и почти не были безпокоимы, за нѣкоторыми исключеніями. Въ 1423 году въ Лионѣ осудили женщину, которая называла себя одною изъ пяти женъ, посланныхъ Богомъ, чтобы освободить души изъ ада; она была заключена въ крѣпость въ Брестѣ. Предполагаютъ, что съ пантеистическими заблужденіями она раздѣляла спиритуалистическую доктрину о наступленіи царства Святаго Духа. По

¹⁾ *Mosheim*, op. cit. 411—420.

²⁾ *Raynaldi*, *Annales Ecclesiastici* ad. an. 1373 n. 19.

³⁾ *Blotius*, *Annales Baronii* ad an 1372 n. 7.

Жерсону, секта имѣла еще своихъ представителей въ его время; но они избѣгали населенныхъ мѣстностей и скрывались въ мѣстахъ пустынныхъ.

Жерсонъ даетъ намъ свѣдѣніе о доктринѣ Тюрлюпеневъ. Они учили, что человѣкъ, достигшій духовнаго спокойствія, при единеніи съ Богомъ, освобождается отъ исполненія божественныхъ законовъ; что натуральною наготою мы возвышаемся до состоянія невинности первыхъ людей и уже здѣсь на землѣ достигаемъ высшаго блаженства ¹⁾. „Эти Эпикурейцы, облеченные въ тунику Христа, вкрадываются въ довѣріе женщинъ притворяясь глубоко набожными; пользуясь такимъ довѣріемъ, сектанты легко обращаютъ ихъ въ игрушки своихъ страстей. Подавляя всякій стыдъ, сектанты не только въ своихъ устныхъ бесѣдахъ, но еще въ своихъ взаимныхъ сношеніяхъ составляютъ тайныя собранія, гдѣ пытаются представить райскую невинность по примѣру нѣмецкихъ Беггардовъ“. Жерсонъ представляетъ ихъ въ связь съ Іоахимомъ Флоридскимъ ²⁾. Отсюда можно заключить, что свою духовную свободу Тюрлюпены обосновывали на спиритуалистической доктринѣ о трехъ міровыхъ періодахъ и, безъ сомнѣнія, одна изъ пяти пророчицъ, призванныхъ къ провозвѣстію начала эры Святаго Духа, была схвачена въ Ліонѣ въ 1423 году.

Въ послѣдніе годы XIV вѣка въ Брюсселѣ появилась секта, послѣдователи которой, какъ-бы въ противоположность насмѣшливому названію Тюрлюпеневъ, усвоили себѣ названіе „людей разумныхъ“ (*Homines intelligentiae*) и стали составлять свои собранія въ башнѣ, принадлежавшей одному изъ старшинъ го-

¹⁾ *Corruunt in errorem Begardorum et Turilupinorum, qui de nulla re naturaliter data erubescendum esse dicebant, Nonne Cham maledictus et vilis servus, sollummodo quia vidit secretas et obscaenas patris sui Noe partes, non eas tegendo? Iste error etiam error erat Turelupinorum sustinentium, quod esset status innocentiae et summae perfectionis in terra. Gerson. De examinatione doctrinae 1423 1, 1, 19. Sicut nulla est vehementior quam luxuriosa libido, sic ad errandum falsumque docendum nulla perniciosior. Patuit in sectis Turelipinorum, quorum sequaces non desunt usque hodie, quando et ubi latere putaverint, serpunt ubilibet. Mosheim, op. cit 419, 420.*

²⁾ *Quomodo caute legendi sunt quorundam libri 1, 1, 114.*

рода ¹⁾. Главами этой секты были: канторъ Эгидій (Aegidius) и кармелитскій монахъ Вильгельмъ Гильдениссемъ (Wilelmus de Hildennissem). Эти руководители секты, придерживаясь общей доктрины, дѣлали изъ нея различныя практическія выводы. Первый не гнушался никакимъ нравственнымъ безобразіемъ, поставляя въ немъ райское блаженство прародителей. Послѣдній, напротивъ, велъ жизнь болѣе умѣренную и воздержную. Потому и секта Разумныхъ людей распалась на двѣ партіи. Партія Эгидія преобладала. Онъ увлекъ своимъ ученіемъ многихъ женщинъ. Большинство утратило всякое чувство стыда, позволяя себѣ полное распутство и софистически оправдывая его законность. Въ отношеніяхъ къ женщинамъ въ сектѣ открыто допускался грубый коммунизмъ. Неудивительно, если доктрина новой секты по своимъ практическимъ выводамъ была признана „не только еретическою, но соблазнительною, самую губельною для вѣры и чистоты нравовъ“ ²⁾. Система разумныхъ людей представляетъ удивительное сочетаніе спиритуалистической теоріи Іоакимитовъ съ пантеистическими и антиномистическими воззрѣніями Беггардовъ; однако имѣетъ и нѣчто новое, что своеобразно, по словамъ Гана, вставляетъ въ связь съ общими мистико-пантеистическими началами ³⁾. Сектанты учили: „время Моусеева закона было временемъ Отца, время Новаго Завѣта началось отъ Сына, а теперь открывается періодъ Духа Святаго, или время Иліи. Какъ въ присутствіи пророка Иліи послѣдовало преображеніе Господа, такъ теперь должно послѣдовать преображеніе всѣхъ входящихъ въ составъ секты. Моусей, Іисусъ и Илія—представители трехъ великихъ историческихъ эпохъ Божественнаго Откровенія. Подобно тому, какъ съ пришествіемъ въ міръ Іисуса Христа, отмѣнено то, что до Него принималось за истину,

¹⁾ *Errores Sectae Hominum intelligentiae. Miscellaena Baluz II, 277. D'Argentré. Collectio judiciorum de novis erroribus 11, 201—209.*

²⁾ *Haec doctrina falsa, erronea et haeretica, bonorum morum corruptiva scandalosa et fidei catholicae subversiva et cujusdam novae sectae perniciosissima inductiva. Baluz, 281.*

³⁾ *Hahn, op. cit. II, 527. Offenbar ist hier ein Gemisch von solchen Irrthümern wie sie den Brüdern des freien Geistes ligen waren mit andern theils rein evangelischen, theils mystischpantheistischen.*

такъ съ наступленіемъ новой эры отмѣняется ученіе католической церкви. Церковныя доктрины должны уступать мѣсто новымъ доктринамъ. Истины Писанія будутъ открыты яснѣе, чѣмъ они были извѣстны до настоящаго времени. Духъ Святыи воспламенитъ человѣческій разумъ съ большею силою, чѣмъ это было доселѣ. Даже Апостолы знали только оболочку истины. Теперь открывается новый законъ Духа Святаго и свободы, а законъ прежній отмѣняется ¹⁾. Церковныя добродѣтели—нищета, цѣломудріе, повиновеніе утрачиваютъ значеніе; отнынѣ проповѣдывается новое ученіе, противоположное прежнему—церковному ²⁾.

Теперь человѣкъ живетъ въ непосредственномъ единеніи съ Богомъ. Наслажденіе божественнымъ свѣтомъ наполняетъ его душу радостію и спокойствіемъ, доставляя ей ощущеніе вѣчности. Оно же открываетъ душѣ истинный смыслъ Библіи, но такъ, что истины, находящіяся въ ней самой, имѣютъ силы больше истинъ писанныхъ ³⁾. Никто не можетъ истолковывать Писаніе, не будучи озаренъ Духомъ Святымъ. Проповѣдь человѣка, воспринявшаго Бога, превосходитъ разумъ человѣческій. Тотъ, кто слушаетъ проповѣдь такого человѣка, слушаетъ чистую истину; кто слѣдуетъ постановленіямъ учителей Церкви, уклоняется въ заблужденія. Иерархія учитъ о томъ, что ведетъ къ смерти; человѣкъ, озаренный Духомъ Святымъ, проповѣдуетъ о томъ, что ведетъ къ вѣчной жизни ⁴⁾.

¹⁾ *Etiam in Apostolis, quia non habuerunt nisi corticem et quod instabit tempus quo revelando erit illa lex spiritus sancti et libertatis spiritualis et tunc praesens lex cessabit. Baluz, 286.*

²⁾ *Ea, quibus reconciliabantur scripturae, ut quae prius tamquam vera habebantur, jam refutentur, etiam et catolica doctrina, sicut catolicae veritatis, quae consueverant praedicare de paupertate, continentia, obedientia.*

³⁾ *Однѣ изъ еретиковъ давалъ при дозваніи такое показаніе. Pluries asserui me habuisse revelationem et in ea me a Deo fuisse amplexatum et illuminatum, et quod tunc habui gaudium de securitate aeternitatis et quod licet illud gaudium cito transierit, tamen remansit in me securitas de aeternitate, et quod ex tunc clarius et aliter intellexi sacram scripturam, quam autea, unde et quandoque asserui quod malle predicare secundum sensum proprium et intellectum meum, quam secundum scripturam. Baluz, 287.*

⁴⁾ *Post quamdam revelationem, in qua me a Deo complexatum et illuminatum fuisse asserui, dixi quod eram totaliter alteratus et sine labore et studio intel-*

Каково же частное содержаніе откровенія, получаемого отъ Бога? „Богъ, учили разумные люди, находится вездѣ и во всемъ: Онъ находится въ камнѣ, въ членахъ человѣческаго тѣла, въ аду, точно такъ же, какъ и въ храмѣ, въ таинствѣ Евхаристіи. Всякій человѣкъ имѣетъ въ себѣ Бога въ совершенной степени, независимо отъ общенія съ Богомъ, которое, по церковному ученію, можетъ послѣдовать по принятіи святыхъ таинъ въ Евхаристіи.—Мы такъ объединяемся съ Божественнымъ Существомъ, въ силу признанія Его присутствія въ насъ, что не грѣшимъ, каковы бы ни были наши дѣла. Отнынѣ Самъ Богъ служить главнымъ Виновникомъ нашихъ дѣйствій. Онъ Самъ служить въ насъ дѣятельною волею, производящею дѣла, добрыя-ли они, или худыя. Онъ не позволяетъ нашей волѣ совершать дѣлъ, какія Ему неуютны. Отселѣ намъ болѣе не принадлежитъ—ни заслуга, ни отвѣтственность; наши дѣйствія не доставляютъ намъ спасенія и не навлекаютъ на насъ осужденія, ибо Христосъ приобрѣлъ Себѣ всю заслугу на крестѣ и Своимъ страданіемъ далъ удовлетвореніе за всѣхъ“. Послѣднія слова показываютъ, что Брюссельскіе сектанты по нуждѣ могли говорить языкомъ Священнаго Писанія для того, чтобы догматическими формулами прикрывать свои субъективныя метафизическія измышленія. Ктиторъ Эгидій, доводя отождествленіе природы человѣческой до высшей степени выдавалъ себя самаго за Спасителя міра, хотя и стоящаго ниже Іисуса Христа. „Я, говоритъ сектантъ, Искупитель людей: чрезъ меня они могутъ познать Христа точно также, какъ чрезъ Христа познали Отца“¹⁾).

При такомъ самообожаніи сектанты, конечно, не могли быть преданы Церковной дисциплинѣ и обрядности. Во время одного изъ своихъ путешествій Эгидій получилъ откровеніе отъ Духа Святаго, будто онъ вышелъ изъ состоянія духовнаго дѣтства, а потому долженъ прекратить посты. Съ этого времени въ

ligeam sacram scripturam et clarius quam ante et quod non poteram deripi et quod praedicationes meae erant ultra humanum intellectum, et sermonem meum praeferebam aliis docendo: Quando eram sicut vos; sed nunc aliter sum, et aliter intelligo. Et qui sermones meos audit, veram veritatem audit. Qui aliorum sermones audit, seducitur: quia alii praedicant mortem, ego vero vitam. Вайс. 295.

¹⁾ Hahn, op. cit. II, 527.

жизни сектантовъ произошла замѣтная перемѣна въ смыслѣ отдѣленія отъ Церкви. Сначала были прекращены посты, какъ несомнѣнные съ духовнымъ самоусовершенствованіемъ; потомъ отбѣнена молитва на томъ основаніи, что она ограничиваетъ волю Божию выраженіемъ личныхъ желаній, препятствуя Богу дѣлать то, что Онъ предрѣшилъ; отвергнута была исповѣдь въ силу того, что священникъ, какъ грѣшникъ, не можетъ разрѣшать грѣховъ другихъ. Однако сектанты допускали широкое лицемѣріе, чтобы скрыть свои заблужденія: они бывали въ храмахъ, приходили на исповѣдь къ духовникамъ, хотя формально сознавались въ грѣхахъ невольныхъ, или извинительныхъ, умалчивая о томъ распутствѣ, которому предавались въ своихъ собраніяхъ ¹⁾. Подобно нѣмецкимъ Беггардовъ, „Разумные люди“ свойствомъ совершеннаго человѣка признавали полную свободу духа, соединявшуюся съ отрицаніемъ всякаго внѣшняго закона. Страсти объяснялись, какъ явленія происходящія подъ воздѣйствіемъ Духа Святаго. Въ своихъ проповѣдяхъ „Разумные люди“ презрительно отзывались о цѣломудріи и дѣвствѣ, говоря, что есть только одна Дѣва—Вѣчная Мудрость. Конечно, эта мудрость средневѣковыхъ сектантовъ соотвѣтствовала древнему гностическому знанію въ смыслѣ горделиваго субъективнаго вѣдѣнія, возвышающаго человѣка надъ всякимъ объективнымъ авторитетомъ, или началомъ церковнымъ и нравственнымъ. Нарушеніе нравственнаго закона оправдывалось различными софизмами. Иногда указывалось на второстепенное, или безразличное значеніе внѣшнихъ дѣйствій, сравнительно съ духовнымъ самоусовершенствованіемъ, причемъ выставлялось на видъ положеніе, что „внѣшній человѣкъ не оскверняетъ внутренняго“. Но чаще провозглашалась духовная свобода во имя идеальной высоты природы человѣческой, находящейся всецѣло въ непосредственной зависимости отъ Божества, являющагося безусловной причиною всѣхъ дѣйствій человѣка. Если всякое дѣйствіе зависитъ отъ Бога, то понятіе о добрѣ и злѣ въ силу такого детерминизма обезразличивается ²⁾. По

¹⁾ *Aliqua quae de se sunt venialia confitendo, subiacendo actus luxuriosos, criminales et alia mortalia gravia, quibus possent de infidelitate notari. Baluz. s. 282.*

²⁾ *Jundt, Histoire du pantheisme p. 114. Hahn. Baluz 295. II, 529.*

ученію сектантовъ, задача человѣка должна состоять не въ томъ, чтобы онъ активно стремился къ добру, а въ томъ, чтобы только пассивно относиться къ волѣ Божіей, управляющей его природой. Напротивъ, дѣйствительный грѣхъ бываетъ тогда, когда человѣкъ противодействуетъ своимъ чувственнымъ влеченіямъ, (служащимъ слѣдствіями вліянія Духа Святаго) такъ какъ въ этомъ случаѣ противодействіе оказывается Богу, направляющему наши дѣйствія въ лучшую сторону. Въ силу такого извращенія понятія о грѣхѣ, сектанты преступное нарушеніе седьмой заповѣди считали слѣдствіемъ того же натурального инстинкта, изъ котораго происходитъ религиозное влеченіе къ Богу, выражающееся въ молитвѣ ¹⁾. Оправдывался грѣхъ и потому, что онъ можетъ благопріятствовать поддержанію природы. Между тѣмъ аскетическіе подвиги отрицались не только какъ бесполезные, но и какъ вредные именно потому, что они имѣютъ цѣлью активное противодействіе страстямъ, происходящимъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ Бога. Понятно, что стремленіе къ такой разнузданной свободѣ не могло возбуждать въ сектантахъ должнаго уваженія къ авторитету Церкви и ея средствамъ. Весь церковный строй безусловно былъ осуждаемъ, но особенно подвергалась порицанію іерархія. Одно изъ откровеній, полученныхъ будто-бы Вильгельмомъ, угрожаетъ іерархіи въ будущемъ самыми беспощадными наказаніями ²⁾.

Ученіе „Разумныхъ людей“ о будущей жизни имѣло такой же отрицательный характеръ, какъ и ученіе Беггардовъ. Нечего ожидать въ будущемъ ни рая, ни ада. „Внутренній человѣкъ“, разсуждали разумные люди, „не будетъ осужденъ, ибо онъ живетъ въ непрерывномъ единеніи съ Богомъ. Всѣ будутъ спасены, безъ различія вѣроисповѣданій; христіане, іудеи, язычники прійдутъ къ Богу и составятъ единое стадо подѣ Единымъ Пастыремъ. Самъ діаволъ будетъ спасенъ; олицетвореніе гордости будетъ олицетвореніемъ смиренія и тогда не бу-

¹⁾ Quod actus coeundi naturaliter et tali intentione posset fieri quod valeret tantum sicut coram Deo. *Baluz*, 294.

²⁾ Quod asserui revelationem habuisse contra Presbyteros et audivisse vocem dicentem, *Ego veni ad mortificandum Presbyteros*. *Ibid.* 287.

детъ діавола. Зло уничтожится. Ни Пилать, ни Каіафа, не будутъ осуждены; только грѣхъ потеряетъ силу ¹⁾. Идея нравственнаго детерминизма, обезразличивавшая добро и зло; ослаблявшая, или уничтожавшая личную свободу человѣка, вела къ выводу объ освященіи человѣка дѣйствіемъ Бога, независимо отъ личныхъ активныхъ упражненій въ добрѣ. Съ этой точки зрѣнія грѣхъ не можетъ служить препятствіемъ ко спасенію²⁾. Люди не были бы спасены, если бы не грѣшили³⁾. То блаженство, которое по ученію Божественнаго Откровенія, предстоитъ для человѣка въ будущей жизни, еретики переносили на жизнь настоящую. Уже здѣсь на землѣ начинается блаженство для лицъ, находящихся въ единеніи съ Богомъ. Достигнуть этого единенія—значитъ воскреснуть изъ мертвыхъ⁴⁾. „Будущаго общаго воскресенія“, по словамъ еретиковъ, „нечего ожидать; наше воскресеніе уже исполнилось во Христѣ. Мы члены Его; а Глава не могъ воскреснуть безъ членовъ“ ⁵⁾.

„Разумные люди“ въ большинствѣ своихъ членовъ не были фанатиками, подобно нѣмецкимъ Беггардамъ. Мы уже видѣли, что свой еретическій спиритуализмъ они прикрывали наружнымъ выполненіемъ религіозныхъ обрядовъ. Они не были чужды пропаганды, но вели ее съ величайшею осторожностію. Имѣя въ виду обмануть католическое духовенство своею мнимою принадлежностію къ Церкви, „разумные люди“ выработали особый языкъ, отзвывавшійся библейскою рѣчью. Монахъ Вильгельмъ при допросѣ показывалъ, что сектантское ученіе долго не могло быть замѣчено именно благодаря особой софистикѣ, подкрѣпляемой библейскою терминологіею, если бы секта не выдала себя своею вопіющею безнравственностію. Впрочемъ, дѣйствительный характеръ и самыхъ сектантскихъ собраній долго оставался неизвѣстнымъ; такъ какъ нелегко было узнать въ чемъ состояли „райскія утѣхи“, подъ которыми сектанты разумѣли незаконныя дѣйствія, составлявшія главную особенность этихъ собраній ⁶⁾.

¹⁾ Quod Pilatus, Cauphas aut Cayn non sunt damnati, sed peccatum. Ibid. 295.

²⁾ Ex eo quod sumus membra Christi et non surrexit caput sine membris. Ibid. 287. Hahn, op. cit. 531.

³⁾ Jundt, Histoire du Pantheisme p. 115.

Малодушіе Брюссельскихъ еретиковъ не могло благоприятствовать продолжительному существованію ихъ секты. Если нѣмецкіе Беггарды выдѣлили изъ своей среды много фанатиковъ, рѣшившихся лучше идти на костеръ, чѣмъ отречься отъ своихъ заблужденій: то „Разумные люди“ впоследствии сознавались, что они скоро бы отреклись отъ своей доктрины, если бы противъ нихъ своевременно были употреблены репрессивныя мѣры ¹⁾. Извѣстный уже намъ руководитель секты, монахъ Вильгельмъ, отрекся отъ ереси, какъ только былъ представленъ на судъ инквизиціи, хотя свое отреченіе онъ выразилъ въ такой софистической двусмысленной формѣ, что еще и послѣ этого сектанты продолжали оказывать ему довѣріе. Въ 1411 году инквизиція, лучше ознакомившаяся съ особенностями „разумныхъ людей“, стала дѣйствовать противъ нихъ рѣшительнѣе. Монахъ Вильгельмъ, вторично вызванный на судъ инквизиціи, принужденъ былъ публично отречься отъ ереси въ болѣе опредѣленной формѣ, послѣ чего онъ былъ осужденъ на предварительное трехлѣтнее заключеніе въ одномъ замкѣ, а потомъ пожизненно заключенъ при монастырѣ. Судьба другихъ сектантовъ неизвѣстна.

Съ этого времени въ Бельгii мы теряемъ изъ виду послѣдователей секты свободнаго духа. Ересь здѣсь вновь появляется только въ слѣдующемъ XVI вѣкѣ. Предполагаютъ, что она до того времени сохранялась въ домахъ фламандскихъ ремесленниковъ, которые были расположены ко всякаго рода ересямъ ²⁾.

Но еще одна отрасль Беггардовъ возникла въ началѣ XV вѣка въ Чехii, въ періодъ гусситскаго движенія. Она извѣстна подъ именемъ Адамитовъ. Секта Адамитовъ по своему названію—древняго происхожденія. Подъ такимъ именемъ во 2-мъ вѣкѣ существовала гностическая секта, основанная Продикомъ, ученикомъ Карпократа, которая подъ предлогомъ святости и возвращенія къ невинности первобытныхъ людей предавалась гру-

¹⁾ Ibid. 116.

²⁾ Anonymi auctoris narratio de nefanda haeresi Adamitica in variis Avstriae locis seculo XIV. Ibid. *Fueszling*, *Ketzerhistoria der mittlern Zeit*. 11, 18—47. *Raynaldi*, *Annales Ecclesiastica* XVIII an. 1421 p. 34.

бому разврату ¹⁾. Въ XVI вѣкѣ, среди политическихъ и религіозныхъ смуть секта съ такимъ названіемъ появляется въ Чехіи. Несомнѣнно, она получила начало отъ Беггардовъ, переселившихся въ Чехію изъ Германіи и ставшихъ извѣстными подъ именемъ Адамитовъ, потому что они возстановляли матеріалистическій антиномизмъ. На такое происхожденіе новыхъ Адамитовъ указываетъ и то, что они еще иначе назывались народомъ Пикардами, въ чемъ нельзя не видѣть извращенія названія Беггардовъ ²⁾. Адамиты имѣли своего главу, который называлъ себя сыномъ Бога, Адамомъ, Отцомъ. Наравнѣ съ нимъ ставилась одна изъ женщинъ, которая признавалась за богородицу. Въ отрицаніи догматовъ секта Адамитовъ не допускала многословія. Она съ лаконическою краткостію провозгласила: „нѣтъ Бога на небѣ и дьявола въ аду, а есть только Богъ въ людяхъ добрыхъ и дьяволъ въ людяхъ злыхъ“ ³⁾. Считая себя за сыновъ Божиихъ, Адамиты отвергали всѣ молитвы и все внѣшнее богослуженіе, Надъ таинствомъ Евхаристіи они позволяли себѣ кощунственное издѣвательство: разбивали дарохранительницы, выбрасывали изъ церквей святые дары и топтали ногами. Въ нравственно-практическомъ отношеніи Адамиты обнаруживали грубый матеріалистическій антиномизмъ. Все человѣчество, подчиняющееся нравственному закону, они признавали рабскимъ, а себя однихъ считали чадами свободы. Въ жизни ихъ практиковался грубый коммунизмъ. Они владѣли всѣмъ сообща, собственность осуждали, супружество считали за грѣхъ, нецѣломудріе за обязанность; доходили до крайняго динизма и распущенности. Одна изъ внѣшнихъ характерныхъ особенностей Адамитовъ состояла въ томъ, что они рабски подражая внѣшнему состоянію

¹⁾ *Gieseler* Lehrbuch der Kirchengeschichte Theil 11, Abth. 3, 271—272. 1824—40.

²⁾ *Jundt*, op. cit. 116. Эней Сильвій полагалъ, что названіе Пикардовъ Адамиты получали отъ своего главы Пикарда (*Historia bohemica* сар.), но такое объясненіе отвергнуто позднѣйшими изслѣдователями.

³⁾ Свѣдѣнія объ Адамитахъ представлены въ моей статьѣ „Исторія Гусситовъ по утвержденіи Безельскихъ Компактатовъ“. Труды Кіевской Духовной Академіи 1872 г., сентябрь. Lanfant, *Histoire de la guerre des Hussites et du concile de Bale*, Utrecht 1731, 2, 110, *Palacky*, *Geschichte von Böhmen* B. III, Abth. 2, 237. Prag. 1842.

прародителей до грѣхопаденія, не признавали необходимости въ одеждѣ и, къ общему соблазну, позволяли себѣ ходить нагими. Извѣстный кардиналъ Эней Сильвій, бывшій по уполномочію папы въ Богеміи, передаетъ, что въ его время схвачено было и пасажено въ тюрьму не мало женщинъ изъ секты Адамитовъ, которые не носили одежды, считая употребленіе ея признакомъ рабства ¹⁾).

Сектанты имѣли свои тайныя религіозныя собранія, въ которыхъ безнравственный коммунизмъ практиковался въ полной силѣ. Каждый сектантъ по своему усмотрѣнію избиралъ для временной связи одну изъ женщинъ и обращался къ главарю секты за благословеніемъ, основываясь на томъ, что „духъ склонилъ его къ ней“. Главарь секты разрѣшалъ постыдную связь, кощунственно пародируя библейскія слова: „раститесь и множитесь“. Адамиты устраивали свои безнравственныя оргіи преимущественно во время постовъ, какъ-бы для большаго издѣвательства надъ церковными постановленіями ²⁾).

При такой безнравственности, секта Адамитовъ не могла продолжать своего существованія, особенно когда сектанты стали прибѣгать къ грабежу и убійству. Исторія этой секты немногосложна. Поселившись на островѣ Лупшицѣ, около Табора, Адамиты стали нападать на села, разорять и убивать поселенцевъ съ цѣлью захватить добычи. Извѣстный вождь Гусситовъ Жижка, получивъ свѣдѣнія о насиліяхъ Адамитовъ, выступилъ противъ нихъ съ своею арміею въ 1421 году; онъ стѣснилъ ихъ на островѣ и большую часть истребилъ. Тѣ изъ нихъ, которые на этотъ разъ спаслись бѣгствомъ, скрывались нѣкоторое время по деревнямъ, потомъ были перехвачены и осуждены на смертную казнь. По словамъ Энея Сильвія, Адамиты съ удивительнымъ фанатизмомъ всходили на костры, питая полную увѣренность въ томъ, что нѣкогда войдутъ „въ нѣдра божественнаго блаженства. Особенно поражали кардинала своимъ фанатиз-

¹⁾ *Aeneus Sylvius, Historia bohemica* cap. 41.

²⁾ *Quintam feriam noctem insomnem, diemque Parasceves in luxuria et voluptate ac dissolutione repletionequе ventris in esu carniū... transigebant. Fueslin, op. cit. In fossis speluncis nocte conveniunt, turpitudinem sine differentia personarum, more bestiarum, exercentes. D'Argentré II, 216. 342. 343.*

момъ женщины, оканчивая жизнь на кострахъ со смѣхомъ и пѣснями ¹⁾).

Нѣкоторые Адамиты успѣли убѣжать изъ Богеміи въ Германію, но тамъ они должны были раздѣлить судьбу Братьевъ и сестеръ свободнаго духа.

По ознакомленіи съ исторіею западныхъ средневѣковыхъ мистическихъ сектъ, мы имѣемъ возможность воспроизвести и объединить существенныя заблужденія, насколько они обусловились общимъ направленіемъ.

1) Главнымъ источникомъ заблужденій мистическихъ сектъ служилъ супранатуральный субъективизмъ, заключавшійся въ увѣренности, что совершенное знаніе религіозной истины можетъ быть достигнуто каждымъ непосредственно отъ Духа Святаго, чрезъ особое божественное озареніе, или откровеніе. Условіемъ для достиженія такого откровенія признавалось созерцательное квіетистическое настроеніе, заканчиваемое экстазомъ. Придавая исключительное значеніе квіетистическому созерцательному настроенію духа для полученія откровенія, мистическія секты презирали, или отрицали внѣшнія религіозно-нравственныя средства. Посредство Іисуса Христа, авторитетъ Церкви, дѣятельная нравственная жизнь сектантами не признавались такими условіями, безъ которыхъ невозможно было бы совершенное Богопознаніе. Амальрихане и Беггарды въ этомъ отношеніи шли такъ далеко, что даже порочную жизнь не считали препятствіемъ для полученія откровенія отъ Духа Святаго. Наконецъ, чрезмѣрно возвышая квіетистическій экстазъ, какъ послѣднее необходимое условіе для полученія божественнаго откровенія, мистическія секты приходили къ выводу, что это откровеніе имъ дѣйствительно вполне доступно и что оно служитъ основаніемъ ихъ абсолютно—совершеннаго религіознаго знанія, которое исключаетъ необходимость руководства положительными источниками вѣрученія—Священнымъ Писаніемъ и Церковнымъ Преданіемъ, а равно и догматами, основанными на нихъ. Уже Іоахимиты при развитіи своей спиритуалистической доктрины о прогрессивномъ развитіи откровенія пришли къ вы-

¹⁾ *Aeneas Sylvius*, *Historia bohemica* cap. 41. *Lenfant*, *Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Bale*. 112.

воду, что ихъ доктрина выше Евангелія. „Евангеліе содержитъ въ себѣ Откровеніе Христа, а доктрина Іоакимитовъ воздѣдуетъ новое откровеніе отъ Духа Святаго“. Беггарды позволяли себѣ явное кощунственно-презрительное отношеніе къ Священному Писанію, какъ литературному памятнику сомнительнаго достоинства, который всегда можетъ быть успѣшно замѣненъ книгами ихъ собственнаго творчества. И это потому, что это творчество признавалось слѣдствіемъ божественнаго озаренія, которое представлялось подъ видомъ общедоступнаго акта, совершающагося въ силу натуральной необходимости и непрерывно. Что касается Церковнаго Преданія, то оно было отрицаемо сектантами тѣмъ съ большею рѣшительностію, что отождествлялось съ ученіемъ ненавистной для нихъ католической церкви и вымыслами схоластиковъ. При такомъ крайнемъ субъективизмѣ, не можетъ быть и рѣчи о томъ, что догматы вѣры для послѣдователей мистическихъ сектъ безусловно утрачивали свою силу, въ смыслѣ непреложныхъ законообязательныхъ истинъ.

Но этотъ супранатуральный субъективизмъ несостоятеленъ а) уже въ силу своей односторонности по несправедливому отрицанію тѣхъ внѣшнихъ посредствующихъ условій, ведущихъ къ полученію Божественнаго Откровенія, безъ которыхъ невозможно и самая христіанская религія. Сверхъестественное озареніе отъ Духа Святаго возможно; но его удостоиваются избранные люди, способные къ такому озаренію въ силу святости и нравственной чистоты (2 Петр. I, 21. Рим. VIII, 13). По словамъ св. Иринея Ліонскаго († 202) „пребывающій въ дѣлахъ плотскихъ справедливо почитается плотскимъ. Онъ не принимаетъ Духа Божія“¹⁾. По словамъ св. Василія († 379) „Духъ Св. силу свою являетъ въ людяхъ чистыхъ отъ страстей, а не въ тѣхъ, у кого владычественное души омрачено нечистотою грѣховъ“²⁾. Очищаетъ же отъ всякаго грѣха только кровь Іисуса Христа (Іоан. I, 7). Потому общеніе съ Духомъ

¹⁾ Сочиненія Св. Иринея Ліонскаго въ переводѣ свящ. Преображенскаго. Москва 1871 г. Пять книгъ противъ ересей. Кн. V, глав. XI, 604.

²⁾ Епископа Сильвестра. Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія 1884 г. Кіевъ. 2 изд. т. I, 303.

Святымъ возможно только при посредствѣ Иисуса Христа. По Апостолу Павлу: „кто Христовъ, тотъ имѣетъ въ себѣ Духа Божія“ (Рим. VIII, 9). Только Иисусъ Христосъ по богатству славы своея даетъ возможность утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ челоѣкѣ (Ефес. III, 16. Евр. II, 18). Онъ основалъ Церковь свою для усвоенія людямъ совершеннаго Имъ спасенія (Ефес. IV, 11—15) Господь даровалъ Церкви и все потребное для жизни и благочестія (2 Петр. I, 3). И такъ какъ только въ Церкви Христовой сохраняется истинное ученіе, чрезъ таинства ея совершается обновленіе и освященіе вѣрующаго (Рим. X, 17. Іоан. III, 3. Іоан. VI, 53): то принадлежность къ ней безусловно необходима для Богопознанія и Богообщенія. Потому отвергающій авторитетъ Церкви, по словамъ Господа, ставитъ себя въ положеніе язычника и мытаря (Матѣ. XVIII, 17). По словамъ св. Иринея Ліонскаго, только при посредствѣ Церкви возможно общеніе съ Духомъ Святымъ „Гдѣ Церковь, тамъ и Духъ Божій; гдѣ Духъ Божій, тамъ и Церковь и всякая благодать; ибо Духъ есть истина. Потому тѣ, кои непричастны Его, не пытаются для жизни отъ сосцевъ матери, не пользуются чистѣйшимъ источникомъ отъ тѣла Христова; но выкапываютъ себѣ на землѣ сокрушимыя колодцы и пьютъ гнилую воду изъ грязи, удаляясь вѣры Церкви, чтобы не обратиться и отвергая Духа, чтобы не вразумиться“¹⁾.

б) Квіетистическій экстазъ, представляемый мистиками послѣднимъ условіемъ для достиженія божественнаго откровенія, въ дѣйствительности можетъ вводить только въ самообольщеніе съ этой стороны и служить причиною разнообразныхъ заблужденій въ теоретической и нравственно—практической сферѣ, въ чемъ въ достаточной степени убѣждаетъ насъ представленная исторія средневѣковаго мистицизма. Экстазъ, соединяемый съ преднамѣреннымъ отрѣшеніемъ отъ сознательнаго активнаго отношенія челоѣка къ предполагаемому воздѣйствію на него Бога, долженъ быть признанъ актомъ патологическимъ,

¹⁾ Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. Contra Haeres. lib. 3 cap. XXIV. Venet. 1734. p. 192. По русскому перев. Преображенскаго стр. 398.

въ силу котораго чрезмѣрное возвышеніе религіознаго чувства сопровождается нарушеніемъ нормальной дѣятельности силъ человѣка. Онъ можетъ содѣйствовать чрезмѣрному развитію фантазіи, въ силу чего субъективныя грезы, мечтанія и даже физическія похотствованія могутъ приниматься какъ слѣдствія божественнаго откровенія, такъ что всякаго рода произвольныя заблужденія и нечистыя склонности могутъ оправдываться и освящаться. Этимъ объясняется, что сами мистики, принадлежавшіе къ болѣе умѣренному направленію, видѣли въ квіетистическомъ экстазѣ главную причину различныхъ опасныхъ заблужденій ¹⁾. Независимо отъ этого, мы можемъ напомнить, что отцы и учителя Церкви первыхъ вѣковъ видѣли въ чрезмѣрной преданности религіозному экстазу со стороны монтанистовъ главную причину ихъ заблужденій, почему всѣми силами старались противодействовать увлеченію имъ. Правда, нѣкоторые изъ нихъ признавали, что богоизбранные мужи иногда находились въ состояніи религіознаго экстаза, однако не допускали того, чтобы экстазъ соединялся съ такимъ упадкомъ духовныхъ силъ, при которомъ проявлялось бы только пассивное отношеніе къ откровенію, а не активное. Слово: изступленіе (*экстазіс*), говоритъ св. Епифаній Кипрскій († 403), имѣетъ многоразличное употребленіе. Изступленіемъ называется преизбытокъ удивленія; изступленіемъ же называется неистовство, потому что выступаетъ изъ надлежащаго порядка ²⁾. „Бывали и пророки въ изступленіи „продолжаетъ онъ, но не въ изступленіи разсудка... Изступленіе означаетъ не какого либо человѣка, находящагося внѣ ума и изступленнаго,—отнюдь нѣтъ, а напротивъ того, чрезмѣрно удивляющагося и размышляющаго свыше обычнаго размышленія о томъ, что бываетъ видимо и дѣлаемо въ обычной мѣрѣ... Ибо и Петръ былъ въ изступленіи не въ томъ смыслѣ, что не сохранилъ послѣдовательности разсужде-

¹⁾ Профессоръ Кудрявцевъ также признаетъ чувство основаніемъ мистицизма и главнымъ источникомъ опасныхъ заблужденій. Это выясняется, какъ въ общемъ курсѣ профессора (Начальныя основанія философіи Кудрявцева изд. 8 1893 г. 135—139); такъ особенно въ его статьѣ „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“. Вѣра и Разумъ 1888 г. т. II, стр. 540—543.

²⁾ Sancti Eriphani opera Graec—Lat. ed Petavius Parisiis 1622 Adv. Haeres. t. I. lib. II. Haer. XXVIII, 3.

нiя, но въ томъ, что вмѣсто ежедневнаго порядка, видѣлъ иное сравнительно съ тѣмъ, что видать люди; онъ видѣлъ спускаемую плащаницу по четыремъ краямъ привязанную, и въ ней четвероногіе, гады и птицы небесныя. Смотри же: святой Петръ сохранилъ послѣдовательность мыслей и не былъ въ изступленіи ума; ибо когда услышалъ: встань Петръ, заколи и ѣшь, то не послушался, какъ сдѣлалъ бы нездравый умомъ, но сказалъ Господу: „нѣтъ Господи (Дѣян. X. 10—14): ничего сквернаго или нечистаго никогда не входило въ уста мои“. (Дѣян. XI, 8) ¹⁾. Точно также и пророкъ Іезекіиль, услышавъ отъ Господа: сдѣлай себѣ хлѣбы на мотылахъ человѣческихъ, сказалъ: „нѣтъ, Господи никогда скверное или нечистое не входило въ уста мои“ (Іезек. IV, 12—14). Ибо зналъ, что сказанное ему изречено въ видѣ угрозы и не кинулся сдѣлать это какъ бы побуждаемый изступленіемъ ума, а напротивъ того, какъ имѣющій умъ здравый и послѣдовательный, умолялъ и говорилъ: „нѣтъ, Господи“. Таковы свойства истинныхъ пророковъ, что у нихъ, при дѣйствіи Святаго Духа, и разумѣніе, и ученіе и собесѣдованіе здраво ²⁾.

в) Независимо отъ квіетистическаго экстаза, сверхъестественный характеръ мистическаго откровенія представляется сомнительнымъ въ силу односторонней субъективности; такъ какъ онъ не оправдывается положительными внѣшними признаками, по которымъ можетъ оцѣниваться достоинство внутренняго откровенія. аа) Мистицизмъ отрицательно относится къ провѣркѣ внутренняго откровенія на основаніи внѣшнихъ объективныхъ данныхъ, полагая въ основу его самосвидѣтельство, напоминающее позднѣйшую протестантскую теорію о свидѣтельствѣ Святаго Духа (*Testimonium Spiritus Sancti*). Но такая самодовѣренность не

¹⁾ Ibid. XXVIII, 7 p. 408. Nam et Petrus extra se raptus, non quod habitum ultro citroque sermonem ignoravit, sed quod praeter quotidianum usum nonnulla fieri inter homines animadverterit.

²⁾ Наес enim Prophetarum revera propria sunt, qui firmam ac stabilem in spiritu sancto mentem retinent, ac docendi, discernendique facultatem ibid. cap. p. 405. Заслуживаетъ также вниманія, что экстазъ признавали источникомъ монтанистическихъ заблужденій Св. Иринея Ліонскій и Мильгіадъ, написавшій особое сочиненіе объ экстазѣ. Herzog, Abriss der gesammten Kirchengeschichte I. th. Erlangen 1876. 129. Западная средневѣк. Мистика. Вып. 1. 40—41.

можетъ быть достаточно убѣдительнымъ доказательствомъ истинности внутренняго откровенія даже для того, кто удостоивается особаго озаренія. При самыхъ благоприятныхъ индивидуальныхъ условіяхъ, при нормальномъ духовномъ состояніи и нравственной чистотѣ, озаряемый не можетъ ручаться за дѣйствительность полученія откровенія, если слѣдуетъ одному внутреннему чувству, а не провѣряетъ его сознательно надежными объективными критеріями. Тѣмъ болѣе такое субъективное откровеніе не можетъ имѣть общаго руководительнаго значенія для всѣхъ. Священное Писаніе въ виду возможности самообольщенія въ этомъ отношеніи предъявляетъ требованіе о провѣркѣ чистоты того источника, изъ котораго истекаетъ получаемое откровеніе. Оно говоритъ: „*возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте но искушайте духи, аще отъ Бога суть* (1 Іоан. IV, 1). Сами Апостолы не ограничивались только одною ссылкой на самосвидѣтельство, какъ на единственное доказательство истинности своего ученія. Мы слышали, говорить св. апостолъ Петръ, о божественномъ величіи Христа „гласъ, шедшій съ неба (сей есть Сынъ Мой возлюбленный), будучи съ Нимъ на горѣ. И при томъ мы имѣемъ вѣрнѣйшее пророческое слово; и вы хорошо дѣлаете, что обращаетесь къ нему, какъ свѣтильнику“. (2 посл. Петр. 1, 17—20). 66) Правда, однимъ изъ убѣдительныхъ доказательствъ силы внутренняго откровенія могло бы служить пророчество, которое приписывали себѣ мистики и которое само по себѣ можетъ быть отнесено къ однимъ изъ важнѣйшихъ сверхъестественныхъ признаковъ внутренняго откровенія. Но дѣйствительность такого пророчества у мистиковъ представляется весьма сомнительною. По крайней мѣрѣ, Іоахимиты представляютъ намъ данныя для такого сомнѣнія въ истинности мистическаго творчества своими крайне неудачными апокалипсическими предсказаніями. Они точно опредѣляли кончину міра и открытіе новаго духовнаго царства въ 1260 году; а между тѣмъ послѣдующія обстоятельства разочаровали ихъ самихъ въ ожиданіяхъ, такъ что они начали измѣнять сроки осуществленія своихъ апокалипсическихъ предсказаній. Это неудачное пророчество было причиною того, что современная католиче-

ская іерархія не безъ основанія Іоакимитовъ причислила къ ложнымъ пророкамъ (Матѣ. XXIV, 24) ¹⁾. Несомнѣнно, пророчество, не оправданное событіемъ, не исполнившееся на дѣлѣ, согласно его предсказанію, носить на себѣ ясный признакъ ложнаго пророчества. На неисполненіе пророчества, какъ на признакъ его неистинности, находится прямое указаніе въ св. Писаніи: „если пророкъ скажетъ именемъ Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорилъ сіе пророчество, но говорилъ сіе пророкъ по дерзости своей „(Втор. XVIII, 21—22). Пророкъ только тогда признаваемъ былъ за пророка, котораго послалъ Богъ, когда сбывалось слово того пророка (Іерем. XXVIII, 9). вв) Если мистическое откровеніе не оправдывается опредѣленными внѣшними признаками, имѣющими надлежащее значеніе; то за то оно характеризуется многими отрицательными признаками, свидѣтельствующими о его ложности. Не говоря о томъ, что мистическая доктрина во всѣхъ отношеніяхъ противорѣчитъ основнымъ требованіямъ христіанства по отношенію къ достиженію спасенія, въ самомъ характерѣ послѣдователей ея и жизни ихъ замѣчаются такія черты, которыя не даютъ никакого основанія сближать ихъ съ истинными провозвѣстниками божественнаго откровенія. Это были люди надменные, проникнутые сатанинскою гордостію, не знавшіе себѣ цѣны: подъ вліяніемъ экстагическаго самообольщенія, они ставили себя выше всѣхъ святыхъ, приравнивали себя къ Богу, даже кощунственно издѣвались надъ самимъ Богомъ. Они не только не считали нужнымъ дѣятельно стремиться къ совершенству, даже свободно позволяли себѣ открытое величайшее нечестіе, презирая добродѣтель, требованія закона и совѣсти. Это были упорные мечтатели, величайшіе фанатики, не дорожившіе своею жизнію и нерѣдко съ грубыми циническими пѣснями восходившіе на костры ²⁾. (Адамиты).

г) Еще съ большею опредѣленностью несостоятельность основ-

1) Mansi XXIII, t. 1001. Nahn, op. cit. III, 261—262.

2) Частіе понятіе о признакахъ сверхъестественнаго откровенія раскрывается въ трудахъ Преосвященнаго Макарія. (Введеніе въ Православное Богословіе изд. 3-е Спб. 1868. 75—88) и профессора Рождественскаго (Христіанская Апологетика. Спб. 1893. т. II, 141—150).

наго мистическаго принципа обнаруживается въ отрицательномъ отношеніи къ положительнымъ источникамъ вѣрученія — Священному Писанію и Церковному Преданію. аа) Несправедливо общее мистическое положеніе о совершенной самодостаточности внутренняго откровенія для руководства вѣрующихъ въ вѣрѣ и жизни. Конечно, внутреннее откровеніе отъ Духа Святаго можетъ быть доступно для вѣрующихъ, подъ условіями чистоты и святости въ жизни, въ тѣсномъ общеніи съ Церковью Христовой (I. Іоан. 2, 20. 27). Но оно не можетъ быть признано актомъ, совершающимся съ безусловною необходимостію и непрерывно, на что ударяютъ мистики. Признавать это — значить отрицать въ Богѣ одно изъ существенныхъ свойствъ Его, какъ Личнаго совершеннѣйшаго Существа, — свободу воли. Для истинно вѣрующихъ не можетъ быть сомнѣнія, что дары свои Самъ Духъ *раздѣляетъ коемуждо, якоже хочетъ* (I Кор. XII, II). Здѣсь въ виду особой важности предмета мы позволяемъ себѣ еще припомнить сказанное, что откровеніе отъ Духа Святаго есть дѣйствіе таинственнѣйшее, сокровенное отъ всѣхъ стороннихъ людей, требующее и отъ самаго озаряемаго особой бодрственности и трезвенности, чтобы избѣжать въ отношеніи къ нему ошибокъ. За божественное откровеніе, при условіяхъ неблагопріятныхъ, или не вполне нормальныхъ, при преднамѣренномъ отреченіи отъ активнаго сознательнаго отношенія къ предполагаемому воздѣйствію Бога на человѣка, какъ свидѣтельствуетъ исторія мистицизма, согласно съ данными указаніями, могутъ быть принимаемы собственныя грезы фантазіи и даже физическія похотствованія. Вотъ почему требуется опредѣленный, вполне вѣрный и надежный объективный критерій истины, который могъ бы быть примѣняемъ къ провѣркѣ дѣйствительности личнаго внутренняго откровенія. Такимъ безусловно вѣрнымъ и надежнымъ критеріумомъ религіозной истины можетъ быть прежде всего Священное Писаніе въ силу [своей богодухновенности. бб) Священное Писаніе имѣетъ всѣ признаки божественнаго Откровенія. Оно заключаетъ въ себѣ исторію божественнаго домостроительства о спасеніи человѣка, сопровождающуюся многочисленными и многообразными сверхъестественными событіями. Эта исторія про-

ходить отъ начала человѣческаго рода чрезъ времена патриарховъ и пророковъ достигаетъ своей вершины въ Иисусѣ Христѣ и заканчивается обѣтованіями о будущей жизни. Исторія эта представляетъ постепенное Откровеніе Бога о Себѣ сначала чрезъ пророковъ и, наконецъ, „въ полной и совершенной степени чрезъ Сына (Евр. I, I). Иисусъ Христосъ составляетъ ту цѣль, къ которой направляются всѣ пути божественнаго Откровенія. Все находится въ томъ, или другомъ отношеніи къ Нему, такъ что и Священное Писаніе можетъ быть признано преимущественно свидѣтельствомъ объ Иисусѣ Христѣ ¹⁾. Уже слово пророковъ, какъ просвѣщаемыхъ Духомъ Святымъ, было Откровеніемъ Божиимъ (2 Петр. 1, 20—21); но оно было только преддверіемъ и приуготовленіемъ къ тому, что въ полномъ свѣтѣ открылъ въ словѣ Самъ Сынъ Божій, *сынъ отъ лона Отчи* (Іоан. 1, 18). Ученіе Его было отъ Бога (Іоан. VII, 17) и какъ ученіе божественное безусловно истинно (Іоан. XIV, 6, 1, 9. VIII, 12) и непреложно (Мате. V, 18). Независимо отъ этого ученія и святѣйшей жизни, свое Божественное достоинство Иисусъ Христосъ засвидѣтельствовалъ неисчислимыми чудесами, дѣйствительность которыхъ не могли отрицать сами фарисеи, хотя по своей жестоковѣрности противились истинѣ, уклоняясь отъ вѣры въ Него. „Что намъ дѣлать, говорили первосвященники и фарисеи? Этотъ человѣкъ много чудесъ творить“ (Іоан. XI, 47, срав. Дѣян. IV, 16). Чудеса Иисуса Христа тѣмъ знаменательнѣе, что они уже были предугазаны въ Ветхомъ Завѣтѣ. Вотъ почему Самъ Господь въ подтвержденіе Своего божественнаго достоинства ссылался на Священное Писаніе. „Изслѣдуйте Писанія, говорилъ Онъ, и они свидѣлствуютъ о Мнѣ“ (Іоан. V, 39). Апостолы также свидѣлствуютъ, что возвѣщаемыя ими истины согласны съ тѣми, которымъ Господь училъ (1 Іоан. 1, 1—5. Гал. 1, 8) и въ которыхъ они были наставляемы отъ Духа Святаго. Апостолъ Павелъ говоритъ: „намъ Богъ открылъ это (написанное) Духомъ Святымъ, ибо Духъ все проникаетъ и глубины Божіи“ (1 Кор. 2, 10). Сознаніе этого-то сверхъестественнаго харак-

¹⁾ *Лютардъ*. Апологія христіанства. Публичныя чтенія въ перев. проф. Лопухина. Спб. 1892 г. стр. 333.

тера Откровенія, выражаемаго въ Священномъ Писаніи ясно въ словахъ Апостола Павла. „Все Священное Писаніе богодухновенно и полезно для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности: да будетъ совершенъ Божій человѣкъ, ко всякому добродѣлю приготовленъ“ (2 Тим. III, 16, 17). Исходя изъ такого же взгляда на богодухновенность Священнаго Писанія, Отцы и Учители Церкви уже въ первые вѣка показывали превосходство его предъ естественнымъ человѣческимъ знаніемъ. Извѣстный апологетъ христіанства Минуцій Феликсъ († 166) признавалъ счастливыми христіанъ, что благодаря Откровенію, данному во Христѣ, имъ стало извѣстно то, къ чему стремились языческіе философы, но чего не могли достигнуть ¹⁾). Святый Иринеѣ Лионскій въ своемъ сочиненіи „противъ ересей“ возстае съ особенною силою противъ гностическаго субъективизма, причемъ въ Священномъ Писаніи видитъ ту основную норму, съ которою необходимо сообразоваться въ ученіи и жизни. Главная идея сочиненія Святаго Иринея Лионскаго выражается словами: „Бога нельзя познать безъ Бога“. Господь научилъ насъ, что никто не можетъ знать Бога, если Богъ не научитъ ²⁾). Это познаніе Отца открываетъ Сына. Откровеніе Сына есть познаніе Отца, потому что все открывается чрезъ Слово ³⁾). На Священное Писаніе всегда указывалось не только какъ на авторитетный источникъ вѣры, но также какъ на руководительное начало въ нравственной жизни. „Какъ тотъ, кто хочетъ изучать мудрость міра“, говоритъ св. Ипполитъ († 235), не иначе можетъ достигнуть сего, какъ изученіемъ философіи; такъ если хотимъ изучать благочестіе, достойное Бога, не иначе, какъ изъ божественныхъ писаній, должны изучать его ⁴⁾). Святый Іустинъ Философъ († 166), самъ обязанный своимъ обращеніемъ въ христіанство знакомству съ Священнымъ Писаніемъ, указывалъ на высокоблагодѣтельное вліяніе истинъ,

¹⁾ Hagenbach, Dogmengeschichte 53. *Gloriamur nos consequentes, quod illi Philosophi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt.*

²⁾ Сочиненіе Св. Иринея „противъ ересей“ кн. IV, гл. VI, 4. Пер. священ. Преображенскаго стр. 421.

³⁾ Тамъ-же кн. VI гл. VI стр. 420.

⁴⁾ Противъ ересей кн. 10 гл 9.

заключающихся въ немъ, на нравственную жизнь вѣрующихъ. „Съ того времени, какъ мы увѣровали въ Слово, наша жизнь приняла совершенно другой видъ. Прежде мы находили удовольствіе въ невоздержаніи; нынѣ не ищемъ ничего, кромѣ цѣломудрія. Прежде занимались магическими продѣлками; теперь служимъ только Высочайшему несозданному Богу. Прежде мы добивались больше всего денегъ и богатствъ: нынѣ и тѣмъ, что составляетъ нашу собственность, мы пользуемся обща и раздѣляемъ съ нуждающимися. Прежде мы проникались ненавистью и враждовали другъ противъ друга; нынѣ и съ чужимъ человѣкомъ мы обращаемся, какъ съ своимъ ближнимъ и молимся за своихъ враговъ“¹⁾. вв) Однако Священное Писаніе, при всемъ богатствѣ и высотѣ своего содержанія, не можетъ быть единственнымъ руководительнымъ началомъ въ вѣрѣ и жизни. Богатство содержанія Священнаго Писанія не исчерпываетъ всѣхъ истинъ, имѣющихъ значеніе для религіозно-нравственнаго совершенствованія вѣрующихъ, но переданныхъ Господомъ устно чрезъ Апостоловъ и его преемниковъ. Само по себѣ оно можетъ вызывать недоразумѣнія, приводящія къ ошибочнымъ вѣводамъ; можетъ быть даже преднамѣренно объясняемо ложно. Потому вторымъ обязательнымъ источникомъ вѣры должно быть признано Священное Преданіе. Оно имѣетъ важное значеніе прежде всего по восполненію содержанія Священнаго Писанія тѣми истинами, которыя устнымъ способомъ завѣщаны Церкви, а потомъ въ силу постепеннаго уясненія ихъ въ религіозномъ сознаніи вѣрующихъ, стало жизненнымъ достояніемъ ея. Священное Преданіе имѣетъ также несомнѣнно важное руководительное значеніе для правильнаго пониманія Священнаго Писанія, въ силу своего богодухновеннаго характера одинаковаго съ Священнымъ Писаніемъ. Такъ какъ Виновникъ того и другого, говорится въ посланіи восточныхъ патріарховъ, „есть одинъ и тотъ же Святой Духъ, то все равно отъ Писанія ли научатся, или отъ Вселенской Церкви“²⁾. Объ одинаковомъ значеніи Священнаго Писанія и Священнаго Преданія, какъ одного и

1) Апологія 1, 14. Сочиненія Іустина философа и мученика въ перев. свщ. П. Преображенскаго. Москва 1862. стр. 48.

2) Посланіе восточныхъ патріарховъ гл. 2.

того же слова Божія, ясно учитъ само Священное Писаніе: „братья, стойте и держите преданія, которымъ вы научены или словомъ, или посланіемъ нашимъ“ (2 Сол. 2, 15). Рѣководительное значеніе Священнаго Преданія въ дѣлѣ вѣры признавалось Отцами и Учителями Церкви. Святый Иринеѣ Лионскій говоритъ: „всѣ, желающіе знать истину должны обратиться къ преданію извѣстному во всемъ мірѣ“¹⁾. Святый Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „не все Апостолы передали чрезъ посланія, многое также безъ писанія, но то и другое равно достойно вѣры. Потому мы почитаемъ достойнымъ вѣры и преданіе“²⁾. Блаженный Августинъ († 430), на котораго нерѣдко любятъ ссылаться западные средневѣковые мистики для оправданія своихъ субъективныхъ воззрѣній, противодѣйствуя такимъ воззрѣніямъ въ лицѣ манихеевъ замѣчаетъ: „я не повѣрилъ бы Евангелію, если бы не побуждалъ къ тому авторитетъ католической церкви“³⁾. Правда, въ средніе вѣка на западѣ церковное преданіе было извращено примѣсью различныхъ нововведеній, почему усиливало оппозицію противъ католической церкви со стороны мистическихъ сектъ; но невыгодныя послѣдствія въ отрицательномъ отношеніи къ церковному преданію могли быть предотвращены при обращеніи вниманія на то, что стало жизненнымъ достояніемъ Вселенской Церкви съ первыхъ вѣковъ и что подтверждалось единодушнымъ и общимъ согласіемъ Отцевъ Церкви (*consensus patrum*). Въ такомъ истинномъ смыслѣ на началахъ всеобщности и католическаго единства установлено было на западѣ понятіе о церковномъ преданіи Викентіемъ Лиринымъ († 450). По его словамъ, „нужно всячески держаться въ самой же Вселенской Церкви того, во что вѣрили повсюду, во что вѣрили всегда, во что вѣрили всѣ, потому что то только въ дѣйствительности въ собственномъ смыслѣ и есть вселенское, какъ показываетъ и самое значеніе сего слова, что всецѣло все собою обвиваетъ.

1) Противъ ересей. Кн. 3, гл. 3, пер. свящ. Преображенскаго стр. 277.

2) Бес. VI на 2 Тим.

3) *Evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae auctoritas. Contra epistolam Manicheae, quam vocant fundamenti 397. Alzog, Handbuch der Patrologie. Freiburg. 1876—397—398.*

А такому правилу мы будемъ вѣрны, при томъ единственно условіи, если будемъ слѣдовать всеобщности, древности, согласію¹⁾. гг) На началахъ Священнаго Писанія и Церковнаго Преданія утверждаются догматы вѣры. Это Богооткровенныя истины, имѣющія свое коренное основаніе въ Священномъ Писаніи (Іоан. III, 36. Марк. XVI, 16. Гал. I, 8), но доводимыя до надлежащей ясности для религіознаго сознанія вѣрующіхъ до полной опредѣленности и обязательности на основаніи Церковнаго Преданія. Догматы вѣры не примиримы съ мистическимъ субъективизмомъ, ищущимъ въ религіозно-нравственной сферѣ свободы. Но они какъ богооткровенныя истины, утверждаемыя (санкціонированныя) авторитетомъ Церкви, имѣютъ законосообразную важность, и вмѣстѣ съ тѣмъ благотворны въ смыслѣ нормъ, точно опредѣляющихъ содержаніе вѣры (съ объективной стороны), дающихъ надлежащее вполнѣ нормальное и цѣлесообразное направленіе нравственному развитію. Напрасно мистики, подъ вліяніемъ злоупотребленій схоластиковъ, лишившихъ теологію надлежащей жизненности вслѣдствіе ограниченія его сухимъ и мелочнымъ формализмомъ, опасались за свободу чувства, столь важнаго въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго преуспѣянія. Здравая теологія, какъ она представляется въ трудахъ Отцевъ и учителей Вселенской церкви, при догматизированіи вѣры, стремится только къ охраненію религіознаго сознанія и чувства отъ заблужденій. Но она оставляетъ мѣсто для личнаго сознательнаго и дѣятельнаго преуспѣянія въ религіозно-нравственной сферѣ, въ опредѣленныхъ границахъ, согласно съ тѣмъ идеаломъ, который указывается въ словахъ Апостола Павла: *пока вси придемъ въ единство вѣры и познаніе Сына Божія, въ мужа совершеннаго въ мѣру полнаго возраста Христова* (Ефес. IV, 13). Наоборотъ, исторія западнаго мистицизма, точно также какъ и исторія схоластики, можетъ показать, что извращеніе или отрицаніе догматовъ, одинаково сопровождаются какъ опасными заблужденіями въ теоретической, религіоз-

¹⁾ Ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum sit. Hoc enim vere proprieque Catholicum, si sequamur universitatem, antiquitatem consensionem. - *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universalitate adversus profanas omnium haereticarum novitates.* с. 2—3 *ibid.* Herzog, *Abriss der gesammten Kirchengeschichte.* Erlangen 1876 I th.—333.

ной сферѣ, такъ и пагубными послѣдствіями въ нравственно-практическомъ отношеніи. Мистицизмъ, постепенно ослабляя догматы вѣры, по мѣрѣ противодѣйствія схоластикѣ, и стремясь замѣнить ихъ болѣе цѣльнымъ жизненнымъ міросозерцаніемъ, дошелъ до полного отрицанія ихъ; ослабляя значеніе номизма и рабскаго законничества въ нравственной жизни, онъ дошелъ до оправданія и даже узаконенія нравственной распущенности.

д) Наконецъ, субъективно-супранатуралистической принципъ оказывается несостоятельнымъ въ томъ отношеніи, что отрѣшаетъ религиозное знаніе отъ тѣхъ условій, которыя опредѣляются отношеніями мыслящаго духа къ внѣшнему міру, свойствомъ его природы и законами логическаго мышленія. Мистицизмъ, исходя изъ идеи о постепенномъ преобразованіи разума, подъ вліяніемъ предполагаемаго божественнаго дѣятеля, повторяющимся съ натуральною необходимостію, возводитъ его на степень божественнаго разума, которому потому приписывается абсолютное знаніе, выражающееся въ тождествѣ мышленія и бытія. Но такое абсолютное знаніе возможно только для Бога, какъ совершеннаго Существа: только Богъ въ единомъ, цѣльномъ нераздѣльномъ актѣ объемлетъ все существующее и не только въ прошедшемъ и настоящемъ, но и въ будущемъ. Человѣку такое знаніе недоступно; ему суждено не безконечное знаніе, а безконечное познаваніе. При наличной дѣйствительности для человѣка возможно не тождество мышленія и бытія, а согласіе познающаго духа съ познаваемымъ бытіемъ, при чемъ различіе познающаго и познаваемаго сохраняетъ свою полную силу. Въ этомъ послѣднемъ относительномъ смыслѣ познаніе можетъ быть достигаемо человѣкомъ, если онъ активно пользуется данными ему Богомъ силами. Предметы внѣшняго и внутренняго опыта даютъ матеріалъ для познанія, на основаніи котораго составляются разсудочныя понятія и умозаключенія, сообразно съ логическими законами мышленія; объединеніе ихъ приводитъ къ цѣльному научному знанію. Научное знаніе разнообразно и прогрессивно усовершеннимо. А это слѣдуетъ нагляднымъ доказательствомъ того, что наше знаніе не абсолютно. Но если знаніе видимаго міра достигается нами постепенно, то было бы большою самоувѣренностію, подобно

мистикамъ, мечтать однимъ актомъ созерцанія въ совершенной степени постигнуть Божество. Здѣсь мы позволимъ себѣ припомнить сказанное св. Иринеемъ Лионскимъ противъ гностиковъ, гордившихся своею теософіею. „Подумайте о безконечномъ разстояніи, которое отдѣляетъ человѣка отъ Бога. Богъ вѣченъ и несотворенъ, а мы кратковременная тварь! Какъ же должно быть наше знаніе ниже Его знанія!... Если между чувственными предметами есть такіе, которые мы знаемъ и такіе, знаніе которыхъ принадлежитъ единому Богу; то не будемъ удивляться, если есть духовныя истины, совершенное вѣдѣніе о которыхъ ускользаетъ отъ насъ“¹⁾. Если бы непосредственное знаніе о Богѣ было для человѣка вполне доступно, въ такомъ случаѣ исторія человѣчества не представляла бы намъ печальныхъ опытовъ смѣны различныхъ заблужденій въ представленіи о Богѣ. Но заблужденія эти въ значительной степени объясняются ограниченностью человѣка, независимо отъ поврежденности его природы грѣхомъ. Между Богомъ и человѣкомъ безпредѣльная противоположность, такъ что Богопознаніе можетъ быть достигаемо только при посредствѣ цѣлаго ряда частныхъ и послѣдовательныхъ актовъ, постоянно восходящихъ къ большому и большому совершенству. Все же въ окончательномъ своемъ результатѣ это будетъ знаніе какъ бы тусклое, гадательное (1 Кор. XIII, 12) только преддверіе того знанія, которое въ совершенной степени откроется въ будущей жизни, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ (1 Кор. XV, 23). Въ данномъ отношеніи къ идеѣ о Богѣ мистицизмъ правъ, насколько признаетъ эту идею присущею сознанію человѣка въ смыслѣ жизненнаго ощущенія бытія Его, но неправъ, когда ограничивается однимъ чувствомъ, или созерцаніемъ въ достиженіи Богопознанія каждымъ человѣкомъ безъ посредства законосообразной дѣятельности мышленія и разсудка. Само Священное Писаніе, хотя и признаетъ главнымъ основаніемъ вѣры въ Бога сердце человѣка (Рим. X, 10. Матѣ. V, 8), но придаетъ также значеніе внѣшнему способу, ведущему къ естественному Богопознанію, посредствомъ выводовъ о свойствахъ Божіихъ черезъ разсматриваніе видимой природы (Рим. 1, 20.

¹⁾ „Противъ ересей“ кн. II, XXVIII, 235 стр. въ переводѣ свящ. Преображенскаго.

Пс. XVIII, 2—3. Іов. XII, 7—9. Прем. XIII, 1—5. Сир. XLIII, 4). Отцы и Учители Церкви останавливались своею мыслию на условности и случайности міра для того, чтобы показать его зависимость отъ Бога, а также выяснить различіе между твореніемъ и Творцомъ. Они обращали вниманіе на порядокъ въ мірѣ, чтобы показать, что онъ могъ получить начало только отъ Премудраго и Совершеннаго Существа въ силу Его творческой дѣятельности. Такъ блаж. Августинъ приходитъ къ выводу, что міръ своею постоянною измѣняемостію и движимостію громко говоритъ о томъ, что онъ созданъ и что могъ произойти не отъ кого другого, какъ отъ неизреченнаго великаго и невидимаго Бога ¹⁾. По словамъ св. Аѳанасія Александрійскаго († 313) изъ порядка въ мірѣ можно познавать Творца и Создателя его Бога, хотя и невидимъ Онъ для тѣлесныхъ очей ²⁾. Мистики не придаютъ должнаго значенія разсудочнымъ доказательствамъ, основаннымъ на данныхъ внѣшняго и внутренняго опыта. Они предпочитаютъ слѣдовать тому созерцательному методу, который внесенъ былъ въ мистическую теологію мейстеромъ Эккартомъ ³⁾ и доведенъ до крайней высоты позднѣйшими нѣмецкими философами. Это—методъ абстракціи, въ силу которой частное непосредственно выводится изъ общаго, при устраненіи индивидуальных признаковъ. Такимъ образомъ получается система, въ которой общее безусловно преобладаетъ надъ частнымъ, безконечное надъ конечнымъ. Мистики въ силу своего односторонняго метода замыкаются въ узкой сферѣ идеальнаго созерцанія, фантастическихъ образовъ и оттого приходятъ къ такимъ выводамъ въ теологіи, которые не только не примиримы съ Священнымъ Писаніемъ и Церковнымъ Преданіемъ, но также съ началами опыта и законами логическаго мышленія.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ De civitate Dei. Lib XI, с. 4. Опытъ Православнаго догматическаго богословія епископа Сильвестра I, 208.

²⁾ Ibid. 213.

³⁾ Поэтому замѣчавил, слѣданныя нами о несостоятельности мистицизма мейстера Эккарта, вполне примѣнимы и къ мистикамъ-сектантамъ. Нельзя однако упускать изъ виду, что въ идеальнѣйшихъ представителяхъ спекулятивной мистики постоянно примѣнявалось мечтательство народной толпы.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17
1897.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюня 1897 года.

Временно-исправл. должность цензора
Протоіерей *Павелъ Солтцевъ.*

С Л О В О

въ день торжественнаго Вѣнчанія и священнаго Мүропомазанія Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ II АЛЕКСАНДРОВИЧА—14 Мая 1897 года.

Молю прежде всѣхъ творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся чловѣки: за Царя и за всѣхъ, иже во власти суть (1 Тим. II, 1—2).

Третій годъ идетъ съ тѣхъ поръ, какъ Господь, владѣющій царствами земными, вручилъ жребій правленія Православнымъ отечествомъ нашимъ Благочестивѣйшему Государю Нашему Императору Николаю II Александровичу. Во второй разъ Православная Церковь и Православная Россія, охраняемая Его державною рукою и возрастающія въ своихъ силахъ подъ Его отеческимъ управленіемъ и покровительствомъ, возносятъ ко Господу Богу молитвы о Царѣ Своемъ въ этотъ благознаменитый день Его торжественнаго Вѣнчанія и священнаго Мүропомазанія. Вѣруемъ, что Господь по благости своей даруетъ намъ и еще много лѣтъ благоденствовать подъ скипетромъ Благочестивѣйшаго Государя Нашего, Николая Александровича. Чѣмъ-же приличнѣе начать настоящее слово, какъ не приглашеніемъ къ новой молитвѣ за Царя, по заповѣди Апостола Павла, обращенной имъ къ своему ученику, Епископу Тимоею: *чадо Тимоее, молю прежде всѣхъ творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся чловѣки: за Царя и за всѣхъ, иже во власти суть (1 Тим. II, 1—2)?*

Какъ видите, благочестивые слушатели, Апостолъ признаетъ обязанность нашу возносить молитвы за Царя настолько важною, что призываетъ насъ къ исполненію ея прежде всего дру-

гаго и исчисляеть различные виды молитвы, чтобы внушить христіанамъ, что они обязываются къ исполненію этого долга во всякомъ случаѣ и при всякихъ обстоятельствахъ. Чѣмъ-же вызывается необходимость такой постоянной молитвы за Царя? Почему христіане всегда и при всякихъ обстоятельствахъ должны возносить къ Богу *молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за Царя?* Вникнемъ въ значеніе царской власти для благоденствія каждаго изъ насъ, какъ члена государства, и обратимъ вниманіе на многосложность, разнообразіе и тяжесть обязанностей, налагаемыхъ на Государя Его служеніемъ, и тогда намъ будетъ понятно, что постоянная молитва за Царя дѣйствительно должна составлять нашу непремѣнную обязанность.

Въ каждомъ отдѣльно взятомъ семействѣ забота о благосостояніи его лежитъ на обязанности его главы, и потому чѣмъ больше семейство, тѣмъ болѣе заботы и труда даетъ оно своему главѣ. Представимъ же теперь миллионы отдѣльныхъ семействъ, какъ одну нераздѣльную семью, называемую государствомъ, вообразимъ въ умѣ своемъ десятки и сотни миллионъ человѣческихъ жизней—членовъ этого государства, требующихъ для себя мира, благоденствія и преуспѣванія во всѣхъ отношеніяхъ, и предъ нашими мысленными взорами предстанетъ тогда вся тяжесть вѣнца Царскаго! На Государѣ Православномъ прежде всего лежитъ священная обязанность заботиться о благосостояніи Православной Церкви Христовой, поддерживать ея права, охранять ея значеніе и власть въ государствѣ въ дѣлахъ вѣры и нравственности, содѣйствовать ея внѣшнему преуспѣванію. Но такъ какъ въ составъ государства русскаго, кромѣ православныхъ русскихъ членовъ, входятъ много другихъ народностей, исповѣдующихъ другія религіи,—или христіанскія другихъ исповѣданій, или даже и не христіанскія,—то на Государѣ лежитъ обязанность, содѣйствуя просвѣщенію ихъ свѣтомъ Евангельскаго ученія, принимать мѣры, чтобы это просвѣщеніе невѣрующихъ совершалось безъ принужденія и насилія, а по доброму расположенію ихъ души, т. е., лежитъ обязанность обезпечить вѣротерпимость въ государствѣ и свободу для каждаго члена государства исповѣдывать свою религію, при условіи отношенія съ должнымъ уваженіемъ къ Православной Церкви.

На Государѣ русскомъ, какъ главѣ государства, лежитъ обязанность пещись о ви́шнемъ благоденствіи своихъ подданныхъ. Всякая народность, которыхъ въ составъ нашего отечества входятъ цѣлыя десятки, требуетъ для себя благоденствія, которое понимается ею сообразно съ своими національными особенностями и которое нужно дать ей, не нарушая благополучія и правъ какъ господствующей, такъ и другихъ народностей, входящихъ въ составъ государства. Всякая семья, какъ меньшая единица каждой народности, также требуетъ для себя благоденствія, котораго она естественно ожидаетъ не отъ своихъ только усилій и трудовъ, но главнымъ образомъ отъ Верховной Власти, такъ какъ благоденствіе семьи несомнѣнно обуславливается общимъ строемъ государства и его законами. Каждый отдѣльный членъ семьи точно также весьма часто объясняетъ постигающія его страданія и несчастія существующими въ государствѣ порядками и законами.—Всѣмъ этимъ многочисленнымъ народамъ и областямъ и милліонамъ подданныхъ нужно дать правителей, которые имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а именно какъ слуги Царя, и ошибки и злоупотребленія которыхъ въ управленіи ввѣренной имъ областію всегда относятся поэтому къ власти, ихъ поставившей.—Нужно дать странѣ учрежденія и поставить дѣятелей, которые творили бы судъ и правду и заботились бы объ огражденіи правъ личныхъ и имущественныхъ каждаго члена государства, защищали бы установленный закономъ строй государственной жизни отъ посягательства на него со стороны лицъ неблагонамѣренныхъ.—Одну изъ важнѣйшихъ обязанностей Государя составляетъ забота о развитіи наукъ и искусствъ въ государствѣ, объ образованіи и воспитаніи подданныхъ для всякаго рода ихъ дѣятельности, забота тѣмъ болѣе тяжелая и сложная, что при этомъ нужно постоянно имѣть въ виду насажденіе истиннаго просвѣщенія, которое содѣйствовало бы правильному развитію и направленію душевныхъ силъ молодого поколѣнія, смягченію нравовъ, водворенію между людьми любви и братства, служащихъ основаніемъ благоденствія государствъ и народовъ.—Необходимо Государю имѣть попеченіе о развитіи торговли, промышленности, земледѣлія и вообще о всемъ, что способствуетъ устроенію земного благополучія

и довольства.—Такъ какъ среди многомилліоннаго народа найдется не мало больныхъ, неспособныхъ къ труду, безпріютныхъ, то необходимо заботиться, о развитіи въ государствѣ общественной и частной благотворительности, устроеніи богоугодныхъ заведеній, больницъ, пріютовъ и тому подобныхъ учрежденій христіанскаго милосердія и любви къ ближнему.—Вмѣстѣ съ заботою о развитіи нашего обширнѣйшаго въ мірѣ государства во всѣхъ отношеніяхъ, нужно еще имѣть въ виду и пресѣченіе злоупотребленій и устраненіе возможности нарушенія законовъ.—Но кромѣ лицъ неблагонамѣренныхъ, принадлежащихъ къ составу государства, всегда есть еще много враговъ благосостоянія государства и внѣ его, среди сосѣднихъ государствъ и народовъ, часто стремящихся или задерживать развитіе сосѣдняго государства, или обращать его силы и богатства въ свою пользу. Посему на обязанности Верховной Власти лежатъ еще великая забота объ огражденіи правъ и интересовъ своихъ подданныхъ отъ посягательства на нихъ со стороны внѣшнихъ враговъ, или иначе—о содержаніи въ состояніи благоустройства военныхъ силъ государства.—Мы перечислили, конечно, только главнѣйшія обязанности, лежащія на главѣ государства,—и какъ ихъ оказалось много! И какую непосильную тяжесть должны онѣ составлять, когда ложатся на одного человѣка! Не будетъ преувеличеніемъ, если мы скажемъ, что одинъ человѣкъ своими собственными силами не въ состояніи понести этого бремени.

Но почему же Наши Благочестивѣйшіе Государи, какъ уже мирно почивающіе о Господѣ, такъ и нынѣ благополучно царствующій Государь Императоръ, всегда съ честью и достойно своего званія несли это удручающее бремя власти? Въ комъ и въ чемъ Они находили опору и надежную помощь для несенія такихъ многочисленныхъ и тяжелыхъ трудовъ и заботъ? И Наши Государи не въ состояніи были бы устоять подъ тяжестью этого бремени, если бы они не получали помощи отъ Царя царей земныхъ—Бога и если бы они не пользовались предстательствомъ святой Церкви и молитвеннымъ содѣйствіемъ всѣхъ своихъ подданныхъ.

Для низведенія на Православныхъ Государей особой, сугубой благодати Божіей и установлено Православною Церковію празд-

нуемое нынѣ священное муропомазаніе Царя, совершаемое надъ нимъ въ началѣ Его царствованія. Черезъ совершеніе св. таинства муропомазанія надъ монархомъ, только что вступившимъ на прародительскій престолъ, Ему сообщается сугубая Божественная благодать, которая и служить постоянно спутницею и руководительницею Его въ дѣлахъ правленія. Въ ней Онъ находитъ опору для защиты всего добраго и борьбы со зломъ, которое иногда бываетъ такъ могущественно! Отъ нея Онъ получаетъ силы для несенія непосильныхъ для человѣка трудовъ. Сама благодать Божія умудряетъ Царя-Помазанника въ дѣлѣ устроенія нашего благоденствія и преуспѣянія въ этой жизни; черезъ Него же правда Божія изливаетъ на насъ гнѣвъ свой за наши беззаконія и неправды, за нашу невѣрность какъ Царю Небесному, такъ и Царю земному. Отсюда открывается высокое значеніе какъ Царя Православнаго въ царствѣ русскомъ, такъ и священнаго муропомазанія въ жизни Государей Православныхъ. Отсюда же понятно, почему только русскій Православный Государь пользуется такимъ могуществомъ и такою прочностію власти, и почему въ другихъ государствахъ, именуемыхъ конституціонными, въ которыхъ верховные представители власти: императоры, короли и князья пользуются только именемъ власти, мало принимая участія въ управленіи государствомъ, а также и въ республикахъ такъ непрочны и такъ часто мѣняются правительства! Причина этого заключается въ томъ, что нашъ Царь опирается на помощь Божественную, на молитвы и преданность Ему народа, какъ Божию избраннику, а правители большей части другихъ странъ надѣются только на дѣйствія соправителей, часто перемѣняющихся и не всегда благонадежно избираемыхъ.

Но какъ ни обильно изливаетъ Господь благодать Свою на Помазанниковъ Своихъ, все же они, какъ люди, не могутъ быть совершенно свободны отъ немощей, болѣзней, изнуренія силъ и печалей, сопряженныхъ съ ихъ исключительнымъ положеніемъ, при которомъ всѣ общественныя несчастія, постигающія ихъ подданныхъ, поражаютъ ихъ сердце, а потому и Царь, будучи Помазанникомъ Божиимъ, нуждается въ молитвенной помощи другихъ. Если Ап. Павелъ, который могъ сказать: *вся могу о укрѣпляющемъ мя Исусъ Христъ* (Филипп. IV,

13), просилъ христіанъ молиться о благоуспѣшности его дѣятельности (Ефес. VI, 19; Колос. IV, 3; I Сол. V, 24; Евр. XIII, 18), то несомнѣнно, что предстательство Церкви и за Царя и молитвы за Него Его подданныхъ служатъ лучшимъ средствомъ ихъ содѣйствія Царю въ Его заботахъ о нашемъ благополучіи и лучшимъ выраженіемъ благодарности нашей за всѣ труды, для насъ Имъ подъемлемые. Посему Апостоль и заповѣдуетъ Тимоею, а въ лицѣ его и всей Церкви Христовой, *творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за Царя*. И Церковь Православная, послушная заповѣди Апостола, постоянно молится о благоденствіи своего Государя: и въ день воспоминаемаго нынѣ событія священнаго Вѣнчанія, и въ дни рожденія а тезоименитства Государя Императора, и во дни какихъ-либо особыхъ событій Его жизни и наконецъ всегда, при всякомъ Богослуженіи и неоднократно возносятся св. Церковію къ престолу Божію молитвы за Царя. Испрашивая отъ Бога въ своихъ молитвахъ мира, здравія, долгоденствія и преуспѣянія во всѣхъ дѣлахъ Государю Императору, Церковь Православная молится о Немъ не только какъ о всякомъ другомъ православномъ христіанинѣ, но въ то же время и какъ о главѣ государства, т. е., спрашиваетъ Ему отъ Бога такихъ качествъ, которыми Онъ долженъ обладать для устройства благоденствія своего народа. И на благодарственномъ Господу Богу молебствіи о Государѣ Императорѣ, имѣющемъ сейчасъ быть совершеннымъ, мы услышимъ слѣдующія прошенія св. Церкви: *даруй Ему разумъ и премудрость, во еже судити людемъ Твоимъ въ правду: и Твое сіе достояніе въ тишинѣ и безъ печали сохраниши. Покажи Его врагомъ побѣдителя, злодѣемъ страшна, добрымъ милостива и благонадежна..... сотвори Его Отца о чадѣхъ веселящагося* (молитва молебнаго пѣнія). Такимъ образомъ св. Церковь, испрашивая отъ Бога силы и крѣпости Государю Императору для успѣшнаго прохожденія Имъ своего служенія, ставитъ жизнь и благоденствіе Государя въ неразрывную связь съ жизнью подданныхъ.

Къ этимъ общественнымъ молитвамъ, совершаемымъ св. Церковію о благоденствіи Государя, и каждый изъ насъ, какъ членъ св. Церкви и вѣрный подданный Государя, долженъ постоянно присоединять и свои молитвы о Немъ. Эти наши

частныя молитвы, призывая благословеніе Божіе на Государя, какъ общаго Нашею Отца, въ то же время служить лучшимъ и почти единственнымъ средствомъ выраженія нашей къ Нему благодарности за Его попеченія о нашемъ благоденствіи. И въ самомъ дѣлѣ, что мы можемъ принести Ему, какъ жертву нашего благодарнаго чувства? Вѣрность нашего служенія Ему? Но она содѣйствуетъ устроенію нашего собственнаго благополучія и слѣдовательно направлена къ нашей собственной пользѣ. Матеріальныя жертвы? Но онѣ могутъ быть принесены на пользу другихъ членовъ государства, въ нихъ нуждающихся, но не самаго Государя. Остается только искренняя и усердная молитва наша къ Богу о здравіи и благоденствіи Государя. Эта молитва послужитъ нашею жертвою Государю за всѣ Его труды и попеченія о насъ, — жертвою, которую одинаково можетъ принести благородный и знатный вельможа, и худородный рабъ; богачъ, утопающій въ роскоши, и нищій, не имѣющій дневнаго пропитанія.

Посему, благочестивые слушатели, будемъ постоянно помнить о своей обязанности со всею горячностію сердца возносить всегда молитвы къ Богу о Помазанникѣ Божіемъ, Благочестивѣйшемъ Государѣ Императорѣ Николаѣ Александровичѣ. Будемъ пользоваться всякимъ случаемъ и особенно нынѣ къ исполненію этой высокой и священной обязанности, какъ вѣрные своему призванію христіане и какъ преданные и покорные своему Государю подданные. Аминь.

Ректоръ Семинаріи Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

VI.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ

А. Общія возраженія противъ ученія Божественнаго Откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ.

Ученіе Божественнаго Откровенія о господствующемъ въ мірѣ злѣ, его сущности и происхожденіи, подтверждаемое почти во всѣхъ своихъ частностяхъ древнѣйшими преданіями всѣхъ народовъ, психологически вѣрное природѣ человѣческой, имѣетъ то великое преимущество предъ всѣми философскими воззрѣніями, что оно чуждо всякихъ противорѣчій, взаимно исключающихъ другъ друга. Тѣмъ не менѣе и въ немъ есть много таинственнаго, что должно стать уже предметомъ чистой вѣры, а не знанія, и противъ чего кичливый человѣческій разумъ всегда можетъ выставить множество такъ называемыхъ „возраженій“.

Никогда не нужно забывать, что Господу угодно было со всею ясностью и опредѣленностью возвѣститъ намъ только о происхожденіи зла въ мірѣ *человѣческомъ* и въ соприкасающейся съ нимъ жизни природы. Но, какъ свидѣтельствуетъ само Слово Божіе, зло вообще существовало уже до паденія человѣка. Какъ ни блаженна была въ раю жизнь первыхъ людей, но среди нихъ, даже до паденія, могъ являться дьяволъ—искуситель, имѣющій державу *смерти* (Евр. 2, 14); въ раю

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1897 г. № 10.

нашла для себя мѣсто ложь и наглая клевета на Самаго Бога; тамъ съ сатанинскою силою проявилась зависть и вражда къ невинному и нравственно-чистому человѣку.... За нарушение заповѣди Господь угрожаетъ человѣку *смертію*; но эта угроза осталась бы непонятною, если бы прародителямъ до ихъ паденія, была чужда идея смерти.... Слово Божіе отчасти разъясняетъ намъ, откуда произошло въ тварномъ мірѣ это первоначальное зло, существовавшее уже до паденія человѣка. Оно говоритъ намъ о діаволѣ, который согрѣшилъ *сначала* (1 Іоан. 3, 8) и о согрѣшившихъ ангелахъ, которыхъ Богъ не пощадилъ, но, связавъ узами адскаго мрака, предалъ блюсти на судъ для наказанія (2 Петр. 2, 4). Оно указываетъ намъ (1 Тим. 3, 6) на гордость, какъ на причину паденія ангеловъ. Но откуда могла явиться эта гордость у чистыхъ духовъ?—На этотъ вопросъ Божественное Откровеніе намъ не даетъ прямого и точнаго отвѣта, и понятно—почему. Оно со всею ясностію возвращаетъ намъ только то, что необходимо знать человѣку для достиженія его спасенія и вѣчнаго блаженства, а не то, что можетъ быть предметомъ только одной любознательности. Указать вообще на паденіе ангеловъ было необходимо, потому что оно находится въ связи съ паденіемъ прародителей; ибо кто допустить возможность грѣхопаденія человѣка безъ искушенія со стороны діавола? Но подробно не излагается намъ паденіе ангеловъ потому, что для дѣла спасенія нашего знаніе о немъ не имѣетъ такого важнаго значенія, какъ знаніе о грѣхопадении человѣка со всѣми его тяжкими послѣдствіями.

Другимъ источникомъ недоумѣній или возраженій противъ ученія Божественнаго Откровенія о происхожденіи и сущности господствующаго въ мірѣ зла служитъ та трудность, съ которою встрѣчается человѣческой разумъ при разрѣшеніи вопроса объ отношеніи Бога къ появленію и существованію зла въ мірѣ или—вѣрнѣе—о примиреніи божескихъ свойствъ—всебѣднія, всемогущества, премудрости, благодати и справедливости съ появленіемъ и существованіемъ зла. На этой почвѣ мы встрѣчаемся съ длиннымъ рядомъ труднѣйшихъ и не вполне разрѣшимыхъ для человѣческаго разума вопросовъ. И люди легкомысленные, не желающіе руководствоваться въ рѣшеніи

этихъ вопросовъ голосомъ Божественнаго Откровенія или святоотеческими изъясненіями, приходятъ къ заключенію: если Богъ всевѣдущъ и всемогущъ, то Онъ—единственный виновникъ зла, господствующаго въ мірѣ, а слѣдовательно, и не благъ; если же виновникомъ зла долженъ быть признанъ человѣкъ, то Богъ—не всемогущъ и не всевѣдущъ въ абсолютномъ смыслѣ; существованіе зла опровергаетъ—де ученіе Божественнаго Откровенія о Богѣ, какъ Промыслителѣ міра.

Въ самомъ дѣлѣ,—говорять (*Martensen, Dogmat.*, стр. 247—249; *Mehring, Religionsphilosophie*, стр. 507; *Rothe, Theol. Ethik*, V. I., 2 A., 1869., стр. 226), если Богъ всевѣдущъ и отъ вѣка не должно съ аподиктической точностію предвидѣть все, что должно было случиться, то свобода человѣческой воли есть пустое слово и все въ мірѣ предустановлено Богомъ отъ вѣка, все, а слѣдовательно, и грѣхопаденіе прародителей, произошло по необходимости,—виновникомъ зла является Богъ. Но этого мало, что ученіе о всевѣдѣніи Божиемъ уничтожаетъ будто бы разумно-свободную человѣческую природу; оно,—говорять,—уничтожаетъ свободу и независимость Самого Бога. Ибо если отъ вѣчности Богъ знаетъ все какъ совершенно несомнѣнное и опредѣленное, которое непремѣнно должно случиться, какъ необходимое, то нужно думать не иначе, какъ такъ, что Самъ Богъ отъ вѣчности подчинилъ Себя неизмѣнной необходимости, фатуму или року, который Онъ Самъ возвелъ на тронъ вмѣсто Себя и такимъ образомъ Самъ отрекся отъ того, что существенно должно принадлежать Ему по самому понятію о Немъ. Съ другой стороны къ такому же (будто бы) результату прійдемъ мы и тогда, когда припишемъ человѣку способность свободнаго дѣйствованія. „Если свободу личныхъ тварей,—говорить, напр., *Rothe*, мыслить дѣйствительно какъ способность выбора между противоположностями, и если допустить, что при начертаніи міроваго плана Богъ руководствовался Своимъ предвѣдѣніемъ относительно вида и способа, какъ онѣ (свободныя твари) будутъ производить этотъ выборъ,—то мышленіе и хотѣніе Бога, опредѣлившія его міровой планъ, поставлены въ зависимость отъ ничѣмъ не обусловливаемаго выбора свободныхъ тварей“.

Эта мысль о зависимости Бога отъ человѣка высказывается, по словамъ Роте, и въ извѣстной формулѣ, которою ортодоксальные протестантскіе и католическіе теологи стараются примирить свободу моральныхъ тварей съ божественными *προνοιας* и *πρόβουσις*: „не потому, что Богъ предвидѣлъ, ты сдѣлалъ то или это; но поелику Богъ предвидѣлъ, что твоя свободная воля рѣшится на это, Онъ принялъ это твое дѣяніе въ свой предвѣчный совѣтъ и внесъ его въ свой міровой планъ“. Поэтому многіе прямо утверждаютъ, что ученіе о Божественномъ всевѣдѣніи не соединимо съ признаніемъ человѣческой свободы: если Богъ всевѣдущъ, то человѣкъ не свободенъ въ своихъ дѣйствіяхъ; если же свободенъ человѣкъ, то Богъ не можетъ быть независимымъ, а, слѣдовательно, и свободнымъ; если есть всевѣдѣніе, то нѣтъ будто бы свободы ни у Бога, ни у человѣка.

Примѣняя въ частности ученіе о всеведѣніи, справедливости и всемогуществѣ всеблагого Бога къ Божественному Откровенію о грѣхопадѣніи прародителей и о происхожденіи зла въ мірѣ, многіе не только невѣрующіе, но и вѣрующіе люди встрѣчаются напр., съ слѣдующими недоразумѣніями. Такъ какъ Богъ отъ вѣчности предвидѣлъ, что человѣкъ не устоитъ въ добрѣ, падетъ и смѣстѣ съ собою низринетъ въ погибель и бѣдствія всю тварь,—то зачѣмъ же Онъ создалъ его? Не соответственнѣ ли было благодати всевѣдущаго Бога вовсе не давать людямъ жизни, чѣмъ дать ее имъ для скорбей, болѣзни, труда и смерти? Подобные вопросы уже занимали умы ветхозавѣтныхъ праведниковъ. „Вотъ мое слово первое и послѣднее,—говорить Ездра (3 Ездры VII, 46 и слѣд.),—лучше было бы не давать земли Адаму, или, когда дана уже, удержать его, чтобы не согрѣшилъ. Что пользы людямъ—въ настоящемъ вѣкѣ жить въ печали, а по смерти ожидать наказанія? О, что сдѣлалъ ты, Адамъ? Когда ты согрѣшилъ, то совершилось паденіе не тебя только одного, но и насъ, которые отъ тебя происходимъ. Что пользы намъ, если намъ обѣщано бессмертное время, а мы дѣлали смертныя дѣла? Намъ предсказана вѣчная надежда, а мы, непотребные, сдѣлались суетными. Намъ уготованы жилища здоровья и покоя, а мы жили худо; уготована слава Всевышняго, чтобы покрыть тѣхъ, которые жили

кרותко, а мы ходили по путямъ злымъ. Показанъ будетъ рай, плодъ котораго пребываетъ нетлѣннымъ и въ которомъ покой и врачество; но мы не войдемъ въ него, потому что обращались въ мѣстахъ неплодныхъ“.

Не такъ разсуждаютъ мыслители нашего времени. По ихъ мнѣнію, не мы сами, а Богъ виновникъ всѣхъ нашихъ скорбей и бѣдствій. Зачѣмъ,—спрашиваютъ они,—Богъ вводилъ человѣка въ испытаніе, если Онъ, какъ всевѣдущій, отъ вѣка предвидѣлъ, что человѣкъ не устоитъ въ немъ? И какую цѣль могло имѣть это испытаніе, когда Испытующій напередъ несомнѣнно зналъ его гибельный конецъ? Если Богъ зналъ, что дарованная человѣку свобода послужитъ только къ паденію его, зачѣмъ Онъ насъ создалъ свободными? Если онъ всевѣдущъ, благъ и всемогущъ, отчего Онъ не создалъ насъ неспособными къ грѣху, такъ чтобы намъ нельзя было согрѣшить, если бы мы даже и хотѣли того? Зачѣмъ Онъ вложилъ въ нашу свободу возможность зла? Развѣ Онъ не могъ создать ее безъ этой гибельной возможности? Если Богъ благъ, всевѣдущъ и всемогущъ, зачѣмъ Онъ дозволилъ діаволу явиться въ самый рай для искушенія невинныхъ прародителей? Зачѣмъ была дана самая заповѣдь, нарушеніе которой повлекло за собой столь тяжкія послѣдствія для всего рода человѣческаго? Зачѣмъ это древо познанія посреди рая? Не все ли было какъ бы нарочито устроено для гибели человѣка? Неужели мы назовемъ мудрымъ и добрымъ того отца, который бы намѣренно ввелъ своего сына въ искушительное и опасное положеніе, въ которомъ несчастный и погибъ, а онъ послѣ сталъ бы увѣрять, что вовсе не погубилъ своего сына, потому что онъ только пустилъ зло, но не хотѣлъ его, не содѣйствовалъ ему? ¹⁾ По ученію Божественнаго Откровенія, Богъ справедливъ, благъ и многомилостивъ. Но соотвѣтствуетъ ли—спрашиваютъ—въ исторіи грѣхопаденія нашихъ прародителей наказаніе винъ? Можно ли допустить, чтобы всеблагій и праведный Господь за единичный фактъ непослушанія прародителей на цѣлыя тыся-

¹⁾ Возраженія Бели у Лейбница; срв. Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка (о конечныхъ причинахъ) 4-е изд. Спб. 1894 Стр. 94.

челѣтія обрекъ все ихъ потомство, весь человѣческій родъ, на страданія, скорби, болѣзни и смерть? Кто можетъ повѣрить, чтобы Богъ, требующій отъ насъ любви, всепрощенія, благотворительности и самопожертвованія даже по отношенію къ обижаящимъ и ненавидящимъ насъ, Самъ, съ Своей стороны, такъ чрезмѣрно гнѣвался и такъ жестоко наказалъ не только самыхъ нарушителей Его заповѣди, но даже ихъ дѣтей и потомковъ, лично не могшихъ принимать никакого участія въ томъ непослушаніи? Можно ли допустить, чтобы Богъ, Отецъ всѣхъ людей, Самъ меньше оказывалъ Своимъ дѣтямъ прощенія и милости, чѣмъ сколько Онъ требуетъ отъ нихъ въ отношеніи другъ къ другу? Можно ли проклятiе назвать дѣйствіемъ достойнымъ Бога? Если Богъ благъ и всемогущъ,—отчего Онъ просто не простилъ несчастныхъ прародителей за ихъ первый грѣхъ? Почему онъ не уничтожилъ зла въ самомъ его зародышѣ, а допустилъ ему разлиться по всему міру? Какъ возможно, чтобы дiаволь, твореніе и существо ничтожное предъ Богомъ, могъ стать во вражду съ своимъ Творцемъ и вмѣстѣ съ собою увлечь человѣка и весь міръ въ бездну нестроенія и зла? Чѣмъ виновна тварь, невольное орудіе казней, подчинное подъ иго тяжелой работы тлѣнію? За что же страдаетъ она, насколько неповинная въ грѣхѣхъ человѣка? Какъ согласить еще и нынѣ существующее зло въ мірѣ съ благими и мудрыми дѣяльми Божественнаго Промышленія? Какъ примирить ученіе о божественной безпредѣльной любви, благодати и милосердіи съ тѣмъ, что землетрясеніе, бывшее въ Лиссабонѣ 1-го ноября 1775 г. истребило болѣе 60,000 человѣкъ, землетрясеніе, бывшее въ Сициліи въ 1693 г. принесло смерть 50,000 чел., въ Ріо-Бамбѣ въ 1797 г. отъ 30 до 40 тыс. чел.,—что не меньшее количество жертвъ потребовало также землетрясеніе, бывшее въ Малой Азійи и Сиріи въ 19 и 526 годахъ, а землетрясеніе, бывшее на Зондскихъ островахъ въ новѣйшее время причинило смерть 75,000 человѣкъ и въ томъ числѣ весьма многимъ христіанамъ!... Даже Гёте въ своей автобіографіи рассказываетъ, что его дѣтская вѣра въ Промышленіе была сильно поколеблена бѣдствіями, произведенными лиссабонскимъ землетрясеніемъ. А какъ соединить ученіе о любви Божіей,

напр., съ тѣмъ обстоятельствомъ, что почти половина нашихъ дѣтей умираетъ, не достигши зрѣлаго возраста, многіе прекращаютъ свое существованіе до рожденія, а цѣлыя сотни тысячъ людей становятся жертвами кровопролитныхъ войнъ и убійствъ, оставляя въ сиротствѣ своихъ дѣтей и безъ помощи своихъ престарѣлыхъ родителей?

Всѣ эти и подобные имъ вопросы незольно возмущаютъ въ разумѣ мыслящаго человѣка и по—истинѣ являются пробнымъ камнемъ для испытанія нашей вѣры въ Божественное Промышленіе. Пресвященный Филаретъ поэтому не безъ основанія утверждаетъ ¹⁾, что „свобода нравственныхъ созданій и зло міра нерѣдко наводятъ сомнѣнія относительно верховнаго Промыслителя“. Даже Давидъ говорилъ: „Едва не пошатнулись ноги мои, едва не поскользнулся стопы мои,—я позавидовалъ безумнымъ, видя благоденствіе нечестивыхъ, ибо имъ страданій нѣтъ до смерти ихъ, и крѣпки силы ихъ; на работѣ человѣческой нѣтъ ихъ, и съ прочими людьми не подвергаются ударамъ. Оттого гордость, какъ ожерелье, обложила ихъ, и дерзость, какъ нарядъ, одѣваетъ ихъ; выкатились отъ жира глаза ихъ, бродятъ помыслы въ сердца; надъ всѣмъ издѣваются, злобно разглашаютъ клевету, говорятъ свысока; поднимаютъ къ небесамъ уста свои, и языкъ ихъ расхаживаетъ по землѣ. Потому туда же обращается народъ Егъ, и пьютъ воду полною чашею и говорятъ: „какъ узнаетъ Богъ? и есть ли вѣдѣніе у Вышняго“? И вотъ, эти нечестивые благоденствуютъ въ вѣкъ семь, умножаютъ богатство. И я сказалъ: такъ не напрасно ли я очищалъ сердце мое и омывалъ въ невинности руки мои, и подвергалъ себя ранамъ всякій день и обличеніямъ всякое утро? Но если бы я сказалъ: буду разсуждать такъ,—то я виновенъ былъ бы предъ родомъ сынонь Твоихъ. И думалъ я, какъ бы уразумѣть это, но это трудно было въ глазахъ моихъ, доколѣ не вошелъ я во святилище Божіе и не уразумѣлъ конца ихъ“ (Псал. 72, 2—17). Подобный вопросъ предлагалъ еще и праведный Іовъ: „Почему беззаконные живутъ, достигаютъ старости, да и силами крѣпки? Дѣти ихъ съ

¹⁾ Прав. Догм. Богосл. 2 изд. Черниговъ. 1865 г. ч. I. Стр. 244.

ними передъ лицомъ ихъ и внуки ихъ передъ глазами ихъ. Дома ихъ безопасны отъ страха и нѣтъ жезла Божія на нихъ... А между тѣмъ они говорятъ Богу: отойди отъ насъ, не хотимъ мы знать путей твоихъ! Что Вседержитель, чтобы намъ служить Ему? И что пользы прибѣгать къ Нему? (Иов. 21, 7—15). Пророкъ Іеремія также говоритъ: „Праведенъ будешь ты, Господи, если я стану судиться съ Тобою; и однако-же буду говорить съ Тобою о правосудіи: почему путь нечестивыхъ благоуспѣшенъ, и всѣ вѣроломныя благоденствуютъ? Ты насадилъ ихъ, и они укоренились, выросли и приносятъ плодъ. Въ устахъ ихъ ты близокъ, но далекъ отъ сердца ихъ... Отдѣли ихъ, какъ овецъ на закланіе, и приготовь ихъ на день убіенія: Долго ли будетъ сѣтовать земля, и трава на всѣхъ поляхъ—сохнуть? Скотъ и птицы гибнутъ за нечестіе жителей ея, ибо они говорятъ: Онъ не увидитъ, что съ нами будетъ“ (Іерем. 12, 1—4). Пророкъ Аввакумъ взываетъ ко Господу: „Чистымъ очамъ Твоимъ несвойственно глядѣть на злодѣянія, и смотрѣть на притѣсненіе Ты не можешь. Для чего же Ты смотришь на злодѣевъ и безмолствуешь, когда нечестивецъ поглощаетъ того, кто праведнѣе его, и оставляешь людей какъ рыбу въ морѣ, какъ пресмыкающихся, у которыхъ нѣтъ властителя“? (Аввак. 1, 13, 14. срв. ст. 4).

Итакъ, всѣ недоумѣнія, возникающія при усвоеніи ученія Божественнаго Откровенія о происхожденіи и существованіи зла въ мірѣ, за исключеніемъ пустыхъ и искусственныхъ, сводятся, какъ мы видѣли, къ вопросу о томъ, какъ примирить появленіе и существованіе зла въ мірѣ съ свойствами Божества—всебѣднѣемъ, премудростью, благодію, всемогуществомъ и справедливостію?

Сознавая ничтожество и ограниченность человѣческаго разума, мы, по—истинѣ, должны бы только со смиреніемъ преклониться предъ всесовершенною премудростію и благодію Господа и отказаться отъ дерзновенія подвергать своему изслѣдованію непостижимыя судьбы Божественнаго Промысла. Часто мы бываемъ не въ состояніи объяснить себѣ со всею точностію дѣйствія даже обыкновенныхъ людей, узнавъ тѣ причины и цѣли, которыми были обусловлены извѣстныя явленія;

но свойственно ли человѣку поставять себя судією дѣйствій Самого Божества?

Только болѣе совершенный по умственнымъ силамъ и познаніямъ можетъ правильно судить о дѣйствіяхъ находящагося на низшей ступени умственнаго развитія, но не наоборотъ. Мать можетъ болѣе или менѣе вѣрно судить о дѣйствіяхъ своего малолѣтнаго дитяти, но нельзя утверждать, что малолѣтнее дитя въ состояніи понимать и объяснять дѣйствія своей матери. При этомъ однако же не слѣдуетъ забывать, что между матерью и ребенкомъ существуетъ различіе только по степени, а не по существу. Напротивъ Богъ есть существо всеовершенное, абсолютное, непостижимое для ограниченнаго человеческого разума. Какъ ветховавѣтные, такъ и новозавѣтные богодуховные писатели (Ис. 40, 13; Рим. 11, 33, 34) вполне согласно утверждаютъ, что судьбы Его непостижимы, пути Его неизслѣдимы. Ибо кто позналъ умъ Господень? Мои мысли не ваши мысли, не ваши пути—пути Мои, говоритъ Господь. Но какъ небо выше земли, такъ пути Мои выше путей вашихъ, и мысли Мои выше мыслей вашихъ“ (Ис. 55, 8, 9). Съ несомнѣнностію мы знаемъ о Богѣ, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ лишь то, что для нашего спасенія Онъ Самъ благоволилъ открыть намъ чрезъ Своихъ богодуховенныхъ посланниковъ. Поэтому естественное благоразуміе требовало бы того, чтобы мы не испытывали тайнъ Божіихъ, премудро и благопромыслительно сокрытыхъ отъ насъ и потому недоступныхъ для нашего ограниченнаго разумѣнія. Здѣсь—область вѣры, но не знанія. И только одна чистая и непосредственная вѣра сдѣлаетъ яснымъ для нашего сердца то, что навсегда должно остаться недоступнымъ для сухого и холоднаго человѣческаго разсудка. Такъ учитъ объ этомъ и само Божественное Откровеніе. Ап. Павелъ пишетъ, напр., римскимъ христіанамъ (9, 14 и слѣд): „что же скажемъ? Неужели неправда у Бога? Никакъ... Ты скажешь мнѣ: за что же (Богъ) еще обвиняетъ? Ибо кто противостанетъ волѣ Его? А ты кто, человѣкъ, что споришь съ Богомъ? Издѣліе скажетъ ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты такъ меня сдѣлалъ?“ Въ виду этого истинный христіанинъ долженъ только—повторяемъ—смириться предъ непостижимостью путей

Божественнаго Промысла и послѣдовать примѣру богодухновеннаго пророка Іереміи, который, какъ мы видѣли, прежде чѣмъ высказывать свои недоумѣнія о томъ, какъ примирить всевѣдѣніе Божіе съ происхожденіемъ и существованіемъ зла въ мірѣ, уже открыто исповѣдуетъ: „Праведенъ будешь ты, Господи, если я стану судиться съ тобою“. Если добросовѣстный естествоиспытатель, при изученіи явленій природы, дойдя до послѣдней грани возможнаго для человѣка познанія и не желая строить шаткихъ и неосновательныхъ гипотезъ относительно дальнѣйшаго, откровенно сознается: „мы этого не знаемъ“ или: „это не дѣло опытнаго знанія“; если мы одабриваемъ извѣстный афоризмъ Ньютона: „Физика, остерегайся Метафизики! или, какъ передаетъ, его *Филе*: „Физика, не захватывай области Метафизики: ты въ ней заблудишься!“—то почему же этому благоразумному совѣту не можетъ послѣдовать христіанскій богословъ, когда рѣчь идетъ о непостижимыхъ тайнахъ премудрости Божіей? Отчего онъ не можетъ сказать: „ограниченный разумъ человѣка, не вторгайся въ область чистой и непосредственной вѣры,—ты въ ней запутаешься и прійдешь къ нелѣпнымъ и для тебя только одного невыгоднымъ заключеніямъ?“

Къ сожалѣнію, любознательность людская часто переступаетъ предѣлы такого христіанскаго благоразумія и старается уяснить себѣ даже то, что само по себѣ таинственно и недоступно пониманію ограниченнаго человѣческаго разума. Неудивительно, если такого рода попытки часто оказываются неудовлетворительными или искажающими самый смыслъ Богооткровенной истины. Поэтому—скажемъ словами митрополита Филарета ¹⁾),—„хотя *произведенію* не свойственно судить *художника* (Рим. IX. 20); но когда есть ужъ такіе, которые предрекаютъ ему, то позволительно, съ благоговѣйною осторожностью, и оправдывать пути его.“

1. О мнимой несоединимости богооткровеннаго ученія о происхожденіи зла со всевѣдѣніемъ Божіимъ.

а. Мнѣнія богослововъ.

Чаще всего стараются примирить свойство божественнаго всевѣдѣнія съ человѣческою свободою посредствомъ предполо-

¹⁾ Записки на кн. Быт. М. 1867. Стр. 43.

женія, ограничивающаго всевѣдѣніе Бога. Богъ,—говорятъ— знаетъ все будущее въ дѣйствіяхъ свободныхъ существъ не какъ то, что дѣйствительно должно совершиться, но какъ то что *можетъ* случиться и именно такъ, какъ предвидитъ Богъ; такимъ образомъ, Богу приписывается не абсолютное всевѣдѣніе, а лишь условное, предвѣдѣніе только возможнаго, а не дѣйствительнаго, которое должно совершиться въ будущемъ. Представьте себѣ,—говорятъ,—человѣка, стоящаго на правомъ берегу большой рѣки и знающаго, что эта рѣка наполнена подводными камнями и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имѣетъ быстрое и неправильное теченіе, водоворотъ котораго грозитъ опасностію каждому попадающему въ него пловцу. Теперь представьте себѣ еще, что стоящій на правомъ берегу рѣки человѣкъ видитъ пловцевъ, ѣдущихъ на лодкѣ и направляющихся въ самое опасное мѣсто рѣки. Онъ знаетъ, что *если* пловцы попадутъ въ это мѣсто рѣки, то они неминуемо погибнуть или, по крайнѣй мѣрѣ, испытаютъ страшныя бѣдствія. Но дѣйствительно ли это случится, онъ не знаетъ, потому что пловцы, предупрежденные имъ объ угрожающей опасности и имѣющіе умъ и свободную волю, могутъ плыть, куда имъ угодно, могутъ послушаться и не послушаться его совѣта. Вотъ аналогично то съ этимъ примѣромъ нѣкоторые философы и богословы и стараются уяснить себѣ отношеніе между божественнымъ всевѣдѣніемъ и свободою человѣческой воли.

Въ древности уже *Цицеронъ*, въ виду человѣческой свободы, не допускалъ, чтобы Богъ могъ предвидѣть случайное будущее, и потому отказывалъ Ему въ предвѣдѣніи (*divinatio*) будущихъ свободныхъ дѣйствій человѣка. Въ XVIII вѣкѣ выше приведеннымъ примѣромъ думалъ уяснить себѣ возможность соединенія Божественнаго всевѣдѣнія съ человѣческою свободою Вольтеръ ¹⁾. Примѣру *Вольтера* послѣдовали и другіе, между которыми должны быть названы многіе даже серьезные западно-европейскіе богословы. Такъ напр., *Мартенсенъ* какъ въ своей *Догматикѣ*, ²⁾ такъ и въ своемъ „Христіанскомъ

¹⁾ Срв. его сказку „Мемнонъ“, романъ „Задигъ или Судьба“, „Трактатъ о метафизикѣ“, а также энциклопедическія статьи: „Аббатъ“, „Атеизмъ“, „Богъ“, „Добро“, „Душа“ и др.

²⁾ Стр. 247—249. 413 и слѣд.

ученіи о нравственности“¹⁾ одинаково старается ограничить Божественное всевѣдѣніе, чтобы примирить его съ человѣческою свободою. „Цѣль Бога, говоритъ онъ, *должна* осуществиться, но *способъ*, которымъ она осуществляется, обусловливается свободой выбора, и въ ходѣ событій всегда есть нѣчто *непредвидѣнное, предположительное и проблематическое*. Безъ этого исторія не была бы драмой, время и настоящій моментъ не имѣли бы значенія, ничто не рѣшалось бы во времени, но все всегда было бы установлено и закончено отъ вѣчности. *Этотъ условный элементъ въ исполненіи божественныхъ цѣлей* выраженъ пророкомъ Іереміей въ одномъ замѣчательномъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ: „Когда я скажу о какомъ-нибудь народѣ и царствѣ, что искореню, сокрушу и погублю его: но если народъ этотъ, на который Я это изрекъ, обратится отъ своихъ злыхъ дѣлъ, Я отлагаю то зло, которое помыслилъ сдѣлать ему; и когда я скажу о какомъ либо народѣ и царствѣ, что устрою и утвержу его: но если онъ будетъ дѣлать зло предъ очами Моими и не послушается гласа Моего, Я отмѣню то добро, которымъ хотѣлъ облагодѣтельствовать его“ (Іерем. XVIII, 7—10). Дѣйствія Бога въ отношеніи къ человѣческому роду должны быть разсматриваемы какъ дѣйствія воспитательныя. Но воспитаніе предполагаетъ свободу со стороны тѣхъ, которые подлежатъ воспитанію, а съ другой стороны оно предполагаетъ высшій разумъ сравнительно съ разумомъ ученика въ томъ, кто является руководителемъ. Воля безконечной премудрости не препятствуетъ часто повторяющемуся паденію человѣка, но она вводитъ новыя и непредвидѣнныя фазы развитія, при посредствѣ которыхъ устраниаются планы слѣпого и немощнаго человѣчества, и окружнымъ путемъ исполняется то, что предположилъ Богъ. И процессъ человѣческаго развитія долженъ быть разсматриваемъ подъ образомъ странствованія сыновъ Израиля по пустынѣ въ обѣтованную землю, которой они достигли не прямымъ и кратчайшимъ путемъ, а только многими окружными путями при многихъ отсрочкахъ и неоднократныхъ поворотахъ назадъ“.

1) Перев. А. П. Лопухина. Слб. 1890. I. Стр. 143.

Это же самое объясненіе предлагаетъ *Pote* ¹⁾ только въ другой формѣ и съ большею откровенностью. Напрасно, говорить онъ, стараются предотвратить мысль о предопредѣленіи неосновательнымъ предположеніемъ, будто бы Богъ предвидитъ свободныя дѣйствія тварей не какъ необходимыя и неизбѣжныя, а только какъ *свободныя*. Эта формула содержитъ сама въ себѣ противорѣчивое утвержденіе. Ибо *свободное*, насколько оно дѣйствительно произвольно—свободное, уже какъ таковое, совершенно не можетъ быть предузнаваемо съ абсолютною и непогрѣшимою точностію. Оно вообще не можетъ быть предметомъ всевѣдѣнія *въ собственномъ смыслѣ*, т. е., предвѣдѣнія *безусловно вѣрнаго*, а слѣдовательно, не можетъ быть предметомъ и предвѣдѣнія божественнаго. Относительно свободныхъ дѣйствій того или другого субъекта возможны только догадки, болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія, расчетъ, основывающійся на умозаключеніи, т. е., мышленіи, и зависящій съ одной стороны отъ того, насколько точно мы изучили человѣка, —его характеръ, привычки, настроеніе, а съ другой стороны —насколько сложился характеръ его и насколько онъ уже слѣдуетъ опредѣленному направленію. „Такое *приблизительное* предвычисленіе свободныхъ дѣйствій личныхъ тварей, конечно, заключается и въ способности Бога, несомнѣнно—въ совершеннѣйшемъ видѣ и при томъ —именно такъ, что относительно каждой *степени* вѣроятности такого предварительнаго расчета для Него исключается всякая возможность ошибки,—и Онъ, безъ сомнѣнія, въ полной мѣрѣ пользовался имъ (приблизительнымъ расчетомъ) при начертаніи Своего мірового плана, какъ пользуется имъ и при Своемъ управленіи міромъ“... Затѣмъ, указавъ на попытку—примирить божественное всевѣдѣніе съ человѣческою свободою чрезъ то, что всевѣдѣніе представляютъ не результатомъ умозаключающаго и расчитывающаго мышленія, а непосредственнымъ, вѣчнымъ и вѣвременною *созерцаніемъ*, и объявивъ эту попытку неудачною, *Pote* продолжаетъ: „И такъ, не подлежитъ сомнѣнію, что будущія свободныя дѣйствія личныхъ тварей, по самому понятію сво-

1) Theologische Ethik. В. I. 1869. Стр. 222—234.

ему, совершенно не могутъ быть предметомъ какого-либо не-ложнаго предвѣдѣнія. Однако абсолютность Бога не уменьшается даже въ самой незначительной степени чрезъ то, что Ему отказываютъ въ *безусловно-несомнѣнномъ* предвѣдѣніи ихъ. Знаніе необходимо различается степенью различія своихъ объектовъ. Въ силу своего всевѣдѣнія Богъ можетъ знать только то, что само по себѣ является *возможнымъ* предметомъ знанія, точно такъ же, какъ и для Его всемогущества возможно не все, а только то, что возможно по природѣ самого дѣла. Какъ невозможно само въ себѣ превращеніе бывшаго въ небывшее и т. п., такъ равнымъ образомъ невозможно само въ себѣ знаніе того, что по своей природѣ не можетъ быть предметомъ знанія. Это незнаніе или невозможность знанія ни въ какомъ случаѣ не есть недостатокъ или несовершенство въ Богѣ, потому что *его* объекты совершенно не принадлежать къ *возможнымъ* предметамъ божественнаго всемогущества и всевѣдѣнія. Напротивъ такое предвѣдѣніе будущихъ свободныхъ дѣйствій, которое мы здѣсь отрицаемъ, внесло бы неистинность въ знаніе Бога. Ибо истина есть согласіе представленія съ его объектомъ; слѣдовательно, кто представляетъ себѣ опредѣленнымъ и несомнѣннымъ будущимъ само въ себѣ еще неопредѣленное и не несомнѣнное будущее, у того это представленіе не имѣетъ объективной истины⁴.

Подобно Роте, и *Вейссе* предполагаетъ „необходимую границу, которую имѣетъ познаніе будущаго въ своей зависимости отъ дѣйствій произвола и свободы“. По его мнѣнію, Богъ знаетъ будущее, насколько оно съ органическою необходимостію слѣдуетъ изъ прошедшаго и настоящаго; но Онъ не знаетъ его, насколько оно при этой необходимости все таки подлежитъ произволу истинно-божественной и внѣ божественной природы, свободѣ божественной или внѣбожественной воли⁴.

Такимъ образомъ выходитъ, что Богъ не можетъ предвидѣть не только того, что будутъ дѣлать люди, какъ свободныя существа, но даже и того, что Онъ совершитъ Самъ. Кромѣ того, если Богъ не предвидитъ будущихъ свободныхъ дѣйствій, а, подобно людямъ, узнаетъ о нихъ только въ настоящемъ и прошедшемъ, то Его вѣдѣніе, очевидно, подлежитъ измѣненію,

какъ и человѣческія познанія; оно обогащается и усложняется съ теченіемъ времени новыми фактами и явленіями,—что явно противорѣчитъ понятію о неизмѣняемости, какъ основномъ свойствѣ Божества. Для каждаго очевидно, что если согласиться съ предположеніями Мартенсена, Роте и Вейссе, которыя мы привели выше, то необходимо отказаться не только отъ того чистаго и истиннаго понятія о Богѣ его свойствахъ, которое предлагаетъ намъ Божественное Откровеніе, но даже и отъ того, которое выработано лучшими языческими, до-христіанскими мыслителями—Сократомъ, Платономъ, Аристотелемъ, Плутархомъ....

По ученію Божественнаго Откровенія, Богъ знаетъ все (I Иоан. 3, 20) какъ настоящее и прошедшее такъ и будущее, ибо Духъ Божій все проникаетъ, и глубины Божіи. Эта истина со всею ясностью была возвѣщена еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. „Господи“! взывалъ Давидъ—„Ты испыталъ меня и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумѣешь помышленія мои издали. Иду ли я, отдыхаю ли—Ты окружаешь меня, и всѣ пути мои извѣстны Тебѣ. Еще нѣтъ слова на языкѣ моемъ,—Ты, Господи, уже знаешь его совершенно.... Въ Твоей книгѣ записаны всѣ дни, для меня назначенные, когда ни одного изъ нихъ еще не было (Пс. 138, 1—4. 16). Поэтому гораздо ближе къ истинѣ и ученію Божественнаго Откровенія стоятъ тѣ мыслители, которые понимаютъ Божественное вѣдѣніе не какъ познаніе, основывающееся на воздѣйствіи предметовъ внѣ Бога, умозаключеніи и расчетѣ, а какъ постоянное и неизмѣняемое, непосредственное или интуитивное, вѣчное *созерцаніе*, для котораго нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, но только одно вѣчное настоящее.

Несмотря на свою внутреннюю несостоятельность и совершенное несогласіе съ ученіемъ Божественнаго Откровенія, приведенное объясненіе, ограничивающее свойство Божественнаго всевѣдѣнія, еще не потеряло своего кредита и повторяется различными мыслителями (напр., Лотце,—въ его Микрокосмѣ) и богословами.

Такъ, *Баумитаркъ* ¹⁾ почти повторяетъ сказанное у Роте.

¹⁾ Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. 3-ter Band. Heidelberg. 1889. Стр. 120—121.

По его мнѣнію, предвѣдѣніе свободныхъ дѣйствій вообще совершенно невозможно „до самой природѣ дѣла“. Въ отношеніи къ такимъ объектамъ,—говоритъ онъ,—не можетъ быть опредѣленнаго предвѣдѣнія того, что дѣйствительно произойдетъ, но только знаніе возможнаго и предположеніе вѣроятнаго. Это имѣетъ значеніе даже и для Бога. Совершенно нѣтъ никакого основанія приписывать Богу абсолютное всевѣдѣніе; Его всевѣдѣніе можетъ быть и безъ такого предвѣдѣнія. Знаніе божественное, какъ и всякое знаніе, можетъ имѣть своимъ предметомъ только то, что вообще *можно* знать, и выраженіе: „Богъ всевѣдущъ“ можетъ такимъ образомъ значить лишь слѣдующее: Онъ знаетъ все, что вообще можетъ быть предметомъ знанія. Поэтому свободныя дѣйствія не могутъ быть предметомъ божественнаго вѣдѣнія, пока они не совершились на самомъ дѣлѣ. Богъ можетъ предвидѣть ихъ только какъ *возможныя*. Этимъ нисколько не ограничивается всевѣдѣніе, а вмѣстѣ съ нимъ и абсолютность Бога. Если Богъ дозволилъ міру развиваться, то Его собственное вѣдѣніе должно выражаться въ формахъ времени, а гдѣ развитіе происходитъ свободно, тамъ будущее созерцается Имъ не какъ дѣйствительное и настоящее, но только какъ возможное и случайное. У всевѣдѣнія Божія совершенно ничего не отнимается, когда ходъ развитія постоянно доставляетъ Богу новые объекты Его вѣдѣнія. Какъ всемогущество Бога не можетъ произшедшее обратить въ не бывшее, такъ всевѣдѣніе Его не можетъ знать какъ совершившееся то, что представлено свободному саморѣшенію тварей. Такимъ образомъ и грѣхопаденіе не могло быть предвидѣно Богомъ“.

Не подлежитъ однако-же никакому сомнѣнію, что самъ *Баунштаркъ* былъ недоволенъ своимъ объясненіемъ того, какъ соединить божественное всевѣдѣніе съ свободою человѣческой воли, потому что, предложивъ это объясненіе, онъ тотчасъ же дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „Что объясненіе происхожденія зла въ человѣческомъ мірѣ, какъ предлагаетъ его библія, имѣетъ свои трудности, этого нельзя не видѣть во всякомъ случаѣ. Вообще грѣхъ имѣетъ свою таинственность, которая никогда не будетъ вполне разъяснена. Тѣмъ не менѣе библейское объясненіе, несомнѣнно, проще и естественнѣе другихъ теорій, напр., дуалистической“.

Нельзя согласиться и съ мнѣніемъ тѣхъ мыслителей, которые хотятъ соединить божественное всевѣдѣніе съ человѣческой свободою на почвѣ отрицанія объективно—реальнаго значенія *времени* въ духѣ ученія Канта. Таковы: *Мюллеръ*, *Мерингъ*, *Лотце* и др. По увѣренію послѣдняго, „свобода новыхъ началъ едва ли можетъ быть соединима съ божественнымъ всевѣдѣніемъ иначе, какъ черезъ пониманіе времени только какъ формы возрѣнія, въ которой является намъ міръ, но въ которой онъ *не есть*“. Такое пониманіе послѣдовательно ведетъ къ пантеизму и отрицанію свободы воли. Но если бы мыслители, раздѣляющіе это пониманіе, при нѣкоторой непослѣдовательности, и сохранили въ своей системѣ понятіе о личномъ Богѣ, то источникомъ зла они всё-таки должны были бы признать не человѣка съ его свободною волею, а Самого Бога, Который надѣлилъ насъ природою, вынуждающею насъ обманываться и принимать кажущееся за дѣйствительно существующее, что само по себѣ уже есть зло.

Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что и среди западно-европейскихъ богословъ и философствующихъ мыслителей есть не мало людей благомыслящихъ, которые, не признавая за ограниченнымъ человѣческимъ разумомъ способности разрѣшить съ несомнѣнною ясностію вопросъ о соединеніи божественнаго всевѣдѣнія съ человѣческой свободою, объявляютъ его дѣломъ вѣры въ ученіе Божественнаго Откровенія. Такъ *Гессъ* въ своемъ „Ученіи о лицѣ Христа“¹⁾ высказываетъ слѣдующее замѣчаніе: „Какъ возможно для Бога предвидѣть саморѣшенія личностей свободно избирающихъ и всё-таки не проникнутыхъ стремленіемъ къ святости, т. е., неизмѣнно святою саморѣшимостью,—это во всякомъ случаѣ принадлежитъ къ загадкамъ неразрѣшимымъ на земной ступени нашего познанія“.

Древніе отцы и учителя Церкви, какъ, напр., Иеронимъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Златоустъ, Августинъ, Дамаскинъ и др. также неоднократно высказывали сужденіе о соединимости божественнаго всевѣдѣнія съ человѣческой свободою, причемъ одни изъ нихъ рѣшали этотъ вопросъ путемъ те-

1) Die Lehre von Person Christi, стр. 350; срв. у Pote подстроч. прим..

оретически—философскаго разсужденія, другіе—путемъ историческихъ доказательствъ и свидѣтельствомъ внутренняго и внѣшняго опыта ¹⁾. Такъ, напр., что Богу принадлежитъ предвѣднiе будущихъ свободныхъ дѣйствій личныхъ тварей, Тертуліанъ въ своемъ сочиненіи „Противъ Маркіона“ (кн. I, гл. 2) доказывалъ множествомъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ и ихъ исполненіемъ въ дѣйствительности. Что человѣку принадлежитъ свобода воли, въ доказательство этого онъ ссылается на свидѣтельство опыта каждаго человѣка. Августинъ уясняетъ возможность соединенія божественнаго предвѣднiя съ человѣческой свободой теоритическими доказательствами. Такъ въ своемъ знаменитомъ твореніи: „О градѣ Божіимъ“ (кн. 5. гл. IX. 4; X, 2), опровергая Цицерона, который, какъ мы сказали выше, отрицалъ божественное предвѣднiе случайнаго будущаго, чтобы понять возможность человѣческой свободы и не прибѣгать къ вѣрѣ въ рокъ или судьбу, Августинъ разсуждаетъ такъ: „Какимъ образомъ если Богу извѣстенъ рядъ всѣхъ причинъ,—можетъ произойти то, чтобы ничто не зависѣло отъ нашей воли, когда наша воля въ этомъ самомъ ряду причинъ занимаетъ видное мѣсто?.. Наша воля вѣдь имѣетъ въ себѣ самой силы настолько, насколько даровалъ ей такой силы Богъ, предвидѣвшій это изначала, и потому, что Богъ предвидѣлъ ея силу и будущую дѣятельность, когда она являетъ свою силу, или когда, въ дѣйствительности являясь обладательницею этой силы, совершаетъ нѣчто, то вполне сама совершаетъ это... Самыя хотѣнія наши находятся въ ряду причинъ, извѣстномъ Богу по Его предвѣднiю, такъ какъ человѣческія хотѣнія служатъ причинами человѣческихъ дѣяній. Не оттого человѣкъ грѣшитъ, что Богъ предвидѣлъ, что онъ будетъ грѣшитъ, почему когда грѣшитъ, вовсе не сомнѣвается въ томъ, что самъ грѣшитъ, а это онъ оттого, что Тотъ, предвѣднiе Котораго не можетъ быть тщетно, видѣлъ сначала, что ни судьба, ни случай или другое нѣчто, а онъ самъ будетъ грѣшитъ. Не хо-

¹⁾ Довольно подробно сужденія древнихъ отцовъ и учителей Церкви по этому предмету изложены въ ученomъ трудѣ преосвященнаго Сильвестра „Опытъ Прав. Догм. Вѣросл.“ Киевъ. 1885. Т. II. Изд. 2-е. Стр. 144 и слѣд.

тацій грѣшитель не грѣшитель, таковое также предвидѣлъ Богъ, зная, что онъ не захочетъ грѣшитель“.

Вообще же на вопросъ: „если Богъ напередъ предусматриваетъ или предвидитъ, то этимъ самымъ не предрѣшаетъ ли Онъ того или иного направленія воли свободно-разумныхъ существъ и не дѣлается ли чрезъ это Самъ виновникомъ тѣхъ или иныхъ родовъ ихъ дѣйствій?—у древнихъ учителей—говорить преосвященный Сильвестръ,—находимъ тотъ отвѣтъ, что Богъ, положивши отъ вѣчности привести къ бытію между другими свободно-разумныя существа, вмѣстѣ съ этимъ и имѣетъ вѣчное предвѣдѣніе о нихъ, какъ не о какихъ-либо иныхъ, а свободно-разумныхъ существахъ, т. е., такого рода существахъ, которыя сами собою и изъ себя, насколько это дано ихъ природѣ, должны развивать свою жизнь, проявляя ее въ своихъ собственныхъ и чисто свободныхъ дѣйствіяхъ. Поэтому Своимъ предвѣдѣніемъ Онъ нисколько не мѣшаетъ свободѣ разумныхъ существъ, оставляя ее неприкосновенною и сохраняя за ней то, что дано ей и имъ Самимъ въ ея собственное достояніе. Если Онъ по довѣдомымъ Ему одному путямъ, предусматриваетъ напередъ то или иное направленіе воли, тотъ или иной рядъ свободныхъ дѣйствій человѣка, то чрезъ это Онъ отнюдь не становится виновникомъ этого рода направленія воли и ея дѣйствій, равно какъ въ свою очередь и человѣкъ не перестаетъ чрезъ это на самомъ дѣлѣ быть самъ собою, а на кого-либо иного сознавать причиною своихъ собственныхъ рѣшеній и дѣйствій. Не потому что Богъ предвидитъ, то или иное должно происходить въ свободной волѣ человѣческой, а потому Богъ и предвидитъ, что въ ней самой и отъ ея собственныхъ причинъ имѣетъ происходить тотъ или иной рядъ ея свободныхъ проявленій“.

Изъ сужденій русскихъ православныхъ богослововъ о совѣстимости божественнаго всевѣдѣнія съ человѣческою свободою особеннаго вниманія заслуживаетъ сужденіе *Филарета* бывшаго архіепископа черниговскаго.

„Предвѣдѣніе Божіе, говоритъ Филаретъ¹⁾, есть состояніе

1) Прав. Догм. Богосл. 2-е изд. 1865. Ч. I. Стр. 79.

ума Божія безпредѣльнаго, оставляющее неприкосновенными бытіе и состояніе предметовъ сознаваемыхъ. Оно есть предвѣдніе только въ отношеніи къ дѣламъ человѣческимъ, принадлежащимъ къ будущему: но само по себѣ оно есть созерцаніе всего мыслимаго, какъ принадлежащаго уму Божію. Умъ Божій зрѣтъ, что совершается въ мірѣ. А совершающееся въ мірѣ совершается по своимъ опредѣленнымъ законамъ; такъ и созерцаемыя умомъ Божіимъ состоянія и дѣйствія воли человѣческой опредѣляются началами самаго свободнаго духа человѣческаго. Если предвѣдніе будущихъ дѣйствій человѣческихъ и предполагаетъ нѣкоторую необходимость для сихъ послѣднихъ; то необходимость эта зависитъ не отъ предвѣднія Божія, а отъ свойства самихъ дѣйствій, совершающихся по началамъ своимъ; самое же предвѣдніе Божіе столь же мало условливаетъ собою свободныя дѣйствія, сколько мало наше зрѣніе на предметы условливаетъ собою бытіе этихъ предметовъ внѣ насъ“.

Понять возможность соединенія Божественнаго всевѣднія съ свободою человѣческой воли намъ могутъ помочь нѣсколько наглядныя примѣры. Господь предвидѣлъ судьбу Иерусалима и предвозвѣстилъ о ней людямъ. Объ этомъ предвозвѣщеніи зналъ и богоотступникъ *Юліанъ*. Теперь исторія свидѣтельствуетъ намъ, — что, *желая* посмѣяться надъ пророчествомъ Иисуса Христа, Юліанъ дѣйствовалъ не только совершенно *свободно*, но даже *наперекоръ* волѣ Божіей, и однако же самъ былъ орудіемъ исполненія того, что было предвидѣно и предвозвѣщено Богомъ. Въ этомъ примѣрѣ мы ясно видимъ фактическую возможность соединенія Божественнаго предвѣднія съ проявленіемъ *свободныхъ* дѣйствій человѣка. То же самое говоритъ намъ исторія Иосифа и его братьевъ. Предвѣдніе Божіе о прославленіи Иосифа было извѣстно и братьямъ послѣдняго. Продавая Иосифа мадіамскимъ купцамъ, братья, очевидно, дѣйствовали совершенно *свободно* и даже, повидимому, вопреки Божественному предвѣднію, однако же предвидѣнное Богомъ сбылось съ точностію. Здѣсь мы опять видимъ, такъ сказать, рядомъ Божественное предвѣдніе и совершенную свободу человѣческой воли. Воля человѣческая дѣйствуетъ не по необходимости, а

свободно; дѣти Иакова могли и бросить въ ровъ своего брата, могли и продать его провѣжающимъ купцамъ, могли и ничего ему не дѣлать,—во всемъ была ихъ добрая воля, но они *свободно* дѣлаютъ то, что ведетъ къ исполненію предвидѣннаго Богомъ. Всесовершеннѣйшій умъ Божій созерцаетъ безъ времени то, что человѣкъ свободно совершаетъ вполнѣ въ определенное время..... Богъ не предвидитъ будущаго, а Онъ созерцаетъ его, потому что для Бога нѣтъ будущаго, какъ нѣтъ и прошедшаго. И въ этомъ-то свойствѣ Божественнаго вѣдѣнія заключается то, что представляетъ для насъ затрудненіе соединить его съ свободою человѣческой воли *во времени*.

Что божественное предвѣдѣніе, или вѣдѣніе не уничтожаетъ человѣческой свободы дѣйствій,—это можно видѣть изъ аналогическихъ явленій чисто человѣческаго предвѣдѣнія. И мы можемъ предвидѣть *нѣкоторыя* свободныя дѣйствія людей, не уничтожая чрезъ это свободы послѣднихъ. Но вѣдѣніе Божіе есть вѣдѣніе абсолютное и всесовершенное. Богъ предвидитъ *все* условія, при которыхъ воля человѣка будетъ производить свой выборъ и потому Онъ *знаетъ* напередъ, какія условія получатъ перевѣсъ и воля сама по себѣ изберетъ согласное съ ними направленіе; но онъ предвидитъ также и то, что воля человѣка, отдавъ предпочтеніе другимъ мотивамъ, могла бы принять совершенно иное направленіе. Такое пониманіе вполнѣ согласно и съ ученіемъ Божественнаго Откровенія объ отношеніи божественнаго всевѣдѣнія къ свободнымъ дѣйствіямъ людей. „Если захотите и послушаетесь, говоритъ Господь чрезъ пророка Ісаію (I, 19), то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то мечъ пожретъ васъ“. „Если ты выйдешь къ князьямъ царя Вавилонскаго, говорилъ Господь Седекіи чрезъ пророка Іеремію (38, 17. 18), то жива будетъ душа твоя и этотъ городъ не будетъ сожженъ огнемъ, и ты будешь живъ, и домъ твой; а если не выйдешь къ князьямъ царя Вавилонскаго, то этотъ городъ будетъ преданъ въ руки халдеевъ, и они сожгутъ его огнемъ, и ты не избѣжишь отъ рукъ ихъ“. Та же самая мысль заключается и въ словахъ Іисуса Христа: „если бы въ Тирѣ и Сидонѣ явлены были силы, явленные въ васъ (Харазинѣ и Внесайдѣ), то давно бы они

во вретницѣ и пеплѣ покаялись“ (Мѡ. 11, 21). Когда говорятъ о несоединимости божественнаго всевѣдѣнія съ человѣческой свободой, то всегда при этомъ невольно примѣшивается мысль о томъ, почему именно человѣческая воля дѣйствуетъ такъ какъ Богъ предвидитъ ея дѣйствія? Почему Господь допускаетъ ее уклониться отъ добра, если Онъ предвидитъ это уклоненіе? Здѣсь, очевидно, уже затрогивается вопросъ объ отношеніи Божественнаго Промысла къ существованію зла въ мірѣ. Но этотъ вопросъ мы подробнѣе разсмотримъ въ своемъ мѣстѣ. Теперь же перейдемъ къ ученію *детерминистовъ*, которые приходятъ къ заключенію совершенно противоположное тому, какое сдѣлалъ Роте, Мартенсенъ и др.

6. Ученіе детерминистовъ.

Трудность въ пониманіи того, какъ божественное предвѣдѣніе можетъ быть совмѣстимо съ человѣческой свободой, детерминисты стараются устранить не чрезъ ограниченіе всевѣдѣнія Божія, а напротивъ чрезъ отрицаніе свободы человѣческой воли. Детерминизмомъ называется такое ученіе, по которому всѣ рѣшенія воли имѣютъ свое послѣднее основаніе не въ самоопредѣленіи воли, а въ причинахъ, находящихся внѣ воли, и сама воля представляется такимъ образомъ только центральнымъ пунктомъ, чрезъ который дѣйствуютъ эти внѣ ея находящіяся причины. *Религіозный детерминизмъ* признаетъ волю Божію единственною причиною всѣхъ нашихъ дѣйствій, которыя мы только ошибочно можемъ относить къ своей волѣ, въ дѣйствительности совершенно подавленной волею Божественною. Впрочемъ, когда отношеніе воли Божіей къ волѣ человѣческой понимаютъ чисто механически, то религіозный детерминизмъ, ведущій только къ предопредѣленію, неизбѣжно переходитъ въ *фатализмъ*, причиною всѣхъ нашихъ дѣйствій и состояній признающій слѣпую судьбу, рокъ, фатумъ. Но какъ въ детерминизмѣ, такъ и въ фатализмѣ истиннымъ виновникомъ не только всего существующаго и происходящаго въ мірѣ, но и всѣхъ нашихъ такъ называемыхъ „свободныхъ“ или случайныхъ дѣйствій, какъ добрыхъ, такъ и злыхъ, является только одинъ Богъ. Детерминисты были бы непослѣдовательны,

если-бы не признали Бога виновникомъ всякаго зла, всякаго грѣха, всякаго преступленія. Такое пониманіе мы встрѣчаемъ уже у древне-языческихъ грековъ. Они представляли своихъ боговъ въ отношеніи къ людямъ не всегда существами добрыми и благодѣтельными; но часто называли ихъ завистливыми, злорадствующими, соблазнителями, виновниками грѣха, и всевозможныхъ бѣдствій; человѣкъ представлялся древне-греческимъ язычникамъ только какою-то жалкою и непонятною жертвою, существомъ страдательнымъ по отношенію къ олимпійскимъ божествамъ. Къ сожалѣнію, такое пониманіе нерѣдко высказывалось и высказывается даже людьми, причисляющими себя къ христіанамъ. Если ученіе бл. *Августина* о предопредѣленіи лишь *можетъ* привести къ такому заключенію, то протестантскіе богословы высказываютъ его открыто и съ убѣжденіемъ. Такъ уже *Лютеръ* утверждалъ, что никто другой, какъ Богъ, производитъ въ насъ все доброе и злое, хорошее и дурное, добродѣтельное и порочное; и что мы только пассивно воспринимаемъ всѣ Его воздѣйствія. Вполнѣ согласно съ Лютеромъ училъ также и *Меланктонъ*, по мнѣнію котораго Богъ столько же долженъ быть признаваемъ виновникомъ грѣха Давидова и предательства Іудина, сколько и обращенія ап. Павла, потому что Онъ производитъ въ насъ какъ добро, такъ и зло. Такой же смыслъ имѣеть, конечно, и ученіе *Кальвина* о безусловномъ предопредѣленіи человѣка къ грѣху и осужденію.

Въ настоящее время религіозный детерминизмъ старается найти для себя подкрѣпленіе—даже странно сказать!—во враждебныхъ христіанству философскихъ ученіяхъ. Религіозный детерминизмъ заключаетъ союзъ съ *детерминизмомъ философскимъ!* Послѣдній вытекаетъ изъ общихъ или основныхъ философскихъ воззрѣній, исключающихъ вообще свободу воли и признающихъ необходимостью единственнымъ принципомъ развитія міровой жизни. Таковы всѣ философскія системы какъ пантеистическаго, такъ и матеріалистическаго направленія. А такъ какъ пантеизмъ и матеріализмъ по преимуществу господствовали надъ умами послѣднихъ двухъ вѣковъ, то противъ свободы человѣческой воли какъ бы составилъ какой-то все-

общій заговоръ новѣйшихъ философствующихъ мыслителей. Въ самомъ дѣлѣ,—кто только не отрицалъ и не отрицаетъ свободы человѣческой воли? Матеріализмъ XVIII вѣка въ лицѣ такихъ своихъ представителей, какъ *Гельвецій* и *Де-ля-Метри*, *Гольбагъ*, *Волтеръ*, *Гоббесъ*, *Бель*, *Коллинъ*, пантеизмъ *Спинозы*, идеалистическій оптимизмъ *Лейбница*, кальвинизмъ, янсенизмъ, скептицизмъ *Юма*, сенсуализмъ *Локка*, *Лессингъ*, *Кантъ*, *Гегель*, *Шеллингъ*, *Гербертъ*, *Шопенгауэръ*, *Гартманъ*, новѣйшіе матеріалисты—*Малешотъ* и *Бюхнеръ* съ безчисленнымъ множествомъ своихъ послѣдователей, *Дарвинъ*, *Спенсеръ*, *Геккель* и *Гексли*, даже спиритизмъ и гипнотизмъ,—все это смѣшалось въ одну пеструю толпу, забыло непримиримую враждебность другъ къ другу по своимъ основнымъ принципамъ, для того только, чтобы возстать противъ свободы человѣческой воли!....

Гордость и высокомѣріе человѣка не знаютъ границъ. По ученію Божественнаго Откровенія, наши прародители пали отъ того, что хотѣли быть „какъ боги“; извѣстна гордость Навуходоносора и Ирода, требовавшихъ себѣ божескаго поклоненія. Но если эти и подобныя имъ лица только признавали себя равными Божеству, то стойки, какъ извѣстно, поставляли *человѣка* даже выше Бога, потому что, говорили они, Богъ обладаетъ своими достоинствами по природѣ, а *человѣкъ* приобретаетъ ихъ трудомъ, эвергіею и самою упорною борьбою. *Человѣкъ*, по ихъ словамъ, есть существо совершенно самостоятельное и независимое; онъ не нуждается ни въ какомъ Богѣ, ибо, если захочетъ, онъ и безъ Бога можетъ достигнуть всего; онъ можетъ сдѣлать все, въ чемъ онъ нуждается и что ему приличествуетъ. Христіанство на мѣсто такой лживой самостоятельности поставило смиреніе и преданность волѣ Божіей. Но быстрые успѣхи естествознанія въ новѣйшее время снова вскружили голову *человѣчеству*. Оно опять, какъ древніе стойки, объявляетъ себя самостоятельнымъ и независимымъ, какъ бы буквально повторяя слова языческихъ мудрецовъ. Въ новѣйшее время такъ именно учатъ многіе моралисты—философы (напр. *Дюрингъ*, *Ницше* и др.), матеріалисты и эволюціонисты. *Человѣкъ*, говорятъ они, теперь обладаетъ вполнѣ

достаточными силами для того, чтобы не нуждаться ни въ Богѣ, ни въ религіи какъ для своего внѣшняго благополучія, такъ и для своего нравственнаго усовершенствованія. Онъ знаетъ теперь все, что—на небѣ вверху, что—на землѣ внизу, и что въ водахъ—подъ землею. Онъ изучилъ съ точностію всю солнечную систему, изучилъ всѣ безчисленныя небесныя тѣла. Онъ знаетъ, напр., что солнце удалено отъ насъ на 20,000,000 миль, что по своему объему оно больше земли въ 1,407,124 раза, что еслибы оно было внутри пустынь, то въ него не только помѣстилась бы земля, но вокругъ земли въ немъ свободно бы вращалась еще и луна, отдаленная отъ земли на 51,823 мили, и еще оставалось бы много пустого пространства; онъ знаетъ, что діаметръ солнца равняется 192,608 милямъ, а поверхность—125,000,000,000 квадратныхъ миль,—что пѣшеходъ, проходящій въ день по пяти миль, долженъ бы былъ употребить цѣлыхъ три года времени, чтобы обойти вокругъ земли, и—320 лѣтъ, чтобы обойти вокругъ солнца; онъ знаетъ, что изъ солнечнаго вещества можно бы сдѣлать 359,550 такихъ шаровъ, какъ наша земля,—что по желѣзной дорогѣ, дѣлающей 4 мили въ часъ, пришлось бы ѣхать до солнца отъ земли 605 л., отъ Урана—11,275 лѣтъ, отъ Нептуна—19,250 лѣтъ,—что пуля изъ пушки, пробѣгающая въ каждую секунду 600 футовъ, отъ солнца достигла бы до Меркурія—въ 9 лѣтъ, до Венеры—въ 18 лѣтъ, до земли—въ 26 лѣтъ, до Марса—въ 38 лѣтъ, до Юпитера—въ 130 лѣтъ, до Сатурна—въ 238 лѣтъ, до Урана—въ 474 года, до Нептуна—въ 885 лѣтъ, до Сириуса же только—въ 700,000 лѣтъ! Вихрь, пробѣгающій въ секунду выше 60 футовъ, отъ земли до Сириуса достигъ бы только черезъ 11,000,000 лѣтъ и т. д., и т. д. Ясно, что астрономическія познанія человѣка такъ полны и закончены, что ему остается только играть цифрами и получать удовольствіе отъ математическихъ выкладокъ! Но этого мало; человѣкъ проникъ уже почти на 50 верстъ въ вѣдра земли; изучилъ всѣ земные слои, раздѣливъ ихъ на различныя геологическія эпохи, и такимъ образомъ съ точностію постигъ всю исторію образованія нашего земнаго шара. Наконецъ, онъ уяснилъ себѣ всѣ законы природы, по которымъ развивается жизнь окружающаго насъ

міра, онъ знаетъ всѣ силы и ихъ дѣйствія, онъ химически исследовалъ составныя части каждаго вещества, каждаго тѣла. И эти познанія дали ему возможность господствовать надъ природою, препобѣждать всѣ препятствія, бороться со зломъ. Онъ знаетъ когда будетъ затмѣніе луны или солнца, онъ знаетъ, когда пойдетъ дождь, когда наступитъ холодъ, когда будетъ палить его зной и когда онъ можетъ воспользоваться благопріятною погодою; онъ умѣетъ пользоваться всѣми силами природы: свѣтомъ, теплотою, тяготѣніемъ, электричествомъ, паромъ и т. д. Въ его распоряженіи находятся паровыя машины, желѣзныя дороги, пароходы, телеграфы, телефоны, фонографы; онъ переводитъ на бумагу недоступныя глазу внутренности человѣческаго организма; онъ усовершенствовалъ свои инструмента до того, что нашелъ тайнаго врага своей жизни, долго скрывавшагося отъ него,—въ видѣ микробовъ и бациллъ,—и теперь имѣетъ возможность не только бороться съ нимъ, но и оставаться побѣдителемъ! Какимъ чуднымъ могуществомъ обладаетъ человѣкъ! И однако же какимъ ничтожнымъ существомъ оказывается тотъ же самый человѣкъ, когда онъ боится—быть *свободнымъ*! Тѣ же самые мыслители, которые такъ горделиво прославляютъ человѣка, признаютъ его вполне самостоятельнымъ, не нуждающимся ни въ Богѣ, ни въ религіи,—всѣми силами стараются унижить человѣка, утверждая, что онъ есть не что иное, какъ необходимый продуктъ природы, результатъ вліяній климата, пищи, одежды, жилища и кормилицы, что онъ есть только то, что онъ ѣстъ, что всѣ его обширныя познанія, дѣлающія его полнымъ хозяиномъ среди окружающаго міра, всѣ его мысли и желанія всецѣло зависятъ только отъ того куска говядины, который онъ ѣстъ! Откуда такое противорѣчіе? Откуда это отрицаніе самостоятельности у человѣка, въ иныхъ случаяхъ признаваемаго совершенно самостоятельнымъ и независимымъ, самодовольнымъ и ни въ чемъ не нуждающимся?

По нашему убѣжденію, единственно истиннымъ основаніемъ для отрицанія свободы воли у человѣка можетъ быть названа только присущая грѣховной природѣ человѣка *боязнь* отвѣтственности за свои дѣйствія и желаніе перенести свою вину

на другого. Какъ свидѣтельствуеъ Божественное Откровеніе, уже Адамъ не хотѣлъ признавать себя виновнымъ въ содѣянномъ грѣхѣ, а хотѣлъ объявить виновницею его свою жену или—вѣрнѣе—Самого Бога, Который далъ ему жену Еву, соблазвившую его. То же самое всегда повторялось и будетъ повторяться. Конечно, отрицатели свободы человѣческой воли не указываютъ откровенно этого внутренняго основанія для детерминизма; они придумываютъ другія, повидимому, совершенно объективныя основанія; но стоять только подвергнуть ихъ критическому анализу и тотчасъ окажется, что они придуманы. Въ этомъ субъективномъ характерѣ детерминистическаго ученія заключается и истинная причина того, почему издавна происходящій споръ между детерминистами и индетерминистами не прекратился до сихъ поръ и, конечно, не прекратится никогда.

Въ чемъ же детерминисты полагаютъ объективныя основанія своего ученія?

Изъ безчисленнаго множества детерминистовъ мы остановимъ свое особенное вниманіе на *Шопенгауэръ*, который болѣе другихъ работалъ надъ вопросомъ какъ о сущности воли вообще (въ своемъ сочиненіи—„Миръ какъ воля и представленіе“), такъ и о свободѣ человѣческой воли въ частности, и взгляды котораго повторяются еще детерминистами нашего времени; его диссертация о свободѣ человѣческой воли (*Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*, 1840) была даже одобрена королевскимъ норвежскимъ обществомъ наукъ въ Дронтгеймѣ ¹⁾).

Понятію „свободы“ Шопенгауэръ приписываетъ только *отрицательное* значеніе, такъ какъ, по его мнѣнію, свобода состоитъ лишь въ отсутствіи всякаго рода препятствій и затрудненій для нашихъ дѣйствій ²⁾; а такъ какъ препятствія эти возможны въ трехъ областяхъ—физической, умственной и нравственной, то и свобода человѣческая можетъ быть тро-

¹⁾ Мы имѣемъ подъ руками сочиненія Шопенгауэра (въ 12 томахъ) съ предисловіемъ Рудольфа Штейнера. Verlag der I. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger. Stuttgart. По этому изданію мы и будемъ приводить цитаты.

²⁾ В. VII. Стр. 39.

якаго рода: физическая, умственная и нравственная. Физически человекъ свободенъ, когда никакое матеріальное или физическое препятствіе,—ни цѣпи, ни тюрьма, ни параличное пораженіе членовъ организма,—не стѣсняетъ его дѣйствій,—и онъ дѣлаетъ, что хочетъ ¹⁾. *Интеллектуальная свобода* (у Аристотеля τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν) возможна только при нормальномъ состояніи умственныхъ способностей, такъ какъ способность познанія или мышленія есть единственный судья, отдающій предпочтеніе одному мотиву предъ другимъ. Поэтому не подлежатъ никакой отвѣтственности сумасшедшіе, идиоты и малолѣтніа дѣти, не обладающія еще правильно развитымъ разсудкомъ. *Нравственно* человекъ несвободенъ, когда онъ дѣйствуетъ подъ влияніемъ обѣщаній или угрозъ, подкупа или предвзятой мысли, однимъ словомъ—вопреки голосу своей совѣсти ²⁾. Въ нравственной области мотивъ (побужденіе) никогда не можетъ дѣйствовать такъ, какъ физическое препятствіе, которое нерѣдко оказывается непреодолимымъ, потому что превосходить наши физическія силы ³⁾. Побужденіе въ нравственной области, или мотивъ въ собственномъ смыслѣ никогда не является совершенно непреодолимымъ, но всегда можетъ быть подавленъ другимъ болѣе сильнымъ мотивомъ (Gegenmotiv). Такъ какъ каждый актъ воли соединяется непременно съ мотивомъ, то вопросъ о свободѣ воли отождествляется съ вопросомъ объ отношеніи воли къ мотивамъ и можетъ быть выраженъ въ такой формѣ: вызывается ли актъ воли мотивомъ съ необходимостію или же и при вступленіи мотива въ сознаніе воля можетъ удерживать за собою полную свободу хотѣть или не хотѣть? За разрѣшеніемъ этого вопроса Шопенгауэръ обращается прежде всего къ свидѣтельству нашего самосознанія, которое безусловно говоритъ въ пользу свободы человеческой воли. Его отвѣтъ онъ формулируетъ такимъ образомъ: „Я могу хотѣть, и если я буду хотѣть какого-либо дѣйствія, то подвижные члены моего тѣла тотчасъ совершатъ его, какъ скоро я только захочу“ или кратче: „я могу дѣлать, что

¹⁾ Стр. 40.

²⁾ Стр. 41.

³⁾ Ibid.

захочу“ ¹⁾. Къ сожалѣнiю, этому ясному свидѣтельству нашего самосознанiя Шопенгауэръ не придаетъ никакого серьезнаго значенiя, потому что онъ будто бы имѣетъ въ виду лишь *возможность дѣйствовать* согласно съ нашею волею, а что касается свободы самого хотѣнiя, то оно ничего не можетъ сказать, потому что эта свобода касается уже причиннаго отношенiя внѣшняго міра, даннаго намъ въ видѣ сознанiя *другихъ вещей*, къ рѣшенiямъ нашей воли. Только одинъ актъ воли, по словамъ Шопенгауэра ²⁾, есть дѣло нашего самосознанiя, но объекты хотѣнiя находятся уже внѣ его области, а потому и нельзя опредѣлить ихъ причиннаго отношенiя къ нему.

Иной отвѣтъ Шопенгауэру даетъ человѣческой *разсудокъ*. По его свидѣтельству, въ мірѣ ничего не бываетъ *безъ причины*, а гдѣ дѣйствуетъ законъ причинности, тамъ каждое явленiе вытекаетъ изъ своей причины *съ необходимостiю*, а слѣдовательно—несвободно ³⁾. Этотъ законъ причинности безъ всякаго исключенiя дѣйствуетъ повсюду, начиная отъ жизни неорганической природы и оканчивая духовною жизнiю человѣка; только онъ называется нами не однимъ и тѣмъ же словомъ: при всѣхъ механическихъ, физическихъ и химическихъ измѣненiяхъ предметовъ опыта онъ дѣйствуетъ какъ причина въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова; ⁴⁾ въ мірѣ растений—какъ побужденiе (*Reiz*) ⁵⁾; въ жизни животныхъ и человѣка,—какъ *мотивация*, т. е., причинность, проходящая чрезъ познанiе ⁶⁾. Но мотивъ, воспринятый способностiю нашего познанiя, *неизбѣжно* производитъ уже соотвѣтствующее дѣйствiе, а для самосознанiя онъ обнаруживается какъ внутренняя движущая сила или какъ то, что мы обыкновенно называемъ словомъ *воля* ⁷⁾. Такъ какъ мотивы въ сущности суть причины (причины нашихъ волевыхъ дѣйствiй), а всякая причина неизбѣжно влечетъ за собой необходимость, то и мотивы вообще дѣй-

¹⁾ Стр. 50.

²⁾ Стр. 51.

³⁾ Стр. 61—62.

⁴⁾ Стр. 63.

⁵⁾ Стр. 64.

⁶⁾ Стр. 65.

⁷⁾ Стр. 66.

ствують съ тою же самою необходимостію, съ какою въ физической области дѣйствуютъ причины ¹⁾. Допустимъ, объясняетъ Шопенгауэръ свое ученіе примѣромъ ²⁾,—что какой либо человекъ, стоя на улицѣ, говоритъ самому себѣ: теперь уже шесть часовъ вечера; дневной трудъ оконченъ; теперь я хочу прогуляться; или могу пойти въ клубъ; я могу также подняться на башню, чтобы посмотрѣть на заходящее солнце; могу я также пойти въ театръ; могу я посѣтить того или другого пріятеля; даже могу выбѣжать за ворота, на свободу, и никогда не возвращаться домой. Все это находится въ моей власти; я имѣю полную свободу для этого: тѣмъ не менѣе я не сдѣлаю ничего изъ этого, но совершенно по своей собственной волѣ пойду домой къ своей женѣ“. Но это было бы, заключаетъ Шопенгауэръ, ³⁾ то же самое, какъ если бы и вода сказала: я могу произвести высокія волны (да! именно въ морѣ и во время бури); я могу ринуться впередъ (да! именно въ руслѣ рѣки); я могу брызгать и пѣниться (да! именно въ водопадѣ); я могу подняться, какъ лучъ, въ воздухъ (да именно въ фонтанѣ); наконецъ я могу совершенно закипѣть и исчезнуть (да! при 80° тепла); тѣмъ не менѣе изъ всего этого я не сдѣлаю ничего, а останусь добровольно и спокойно въ зеркальномъ прудѣ“. Но какъ вода можетъ произвести всѣ эти явленія только тогда, когда на лицо находятся соотвѣтствующія причины того или другого явленія, такъ и человекъ можетъ дѣлать только то, что онъ считаетъ возможнымъ рѣшить по своей собственной волѣ при тѣхъ же самыхъ условіяхъ ⁴⁾. Пока нѣтъ на лицо причинъ, никакое рѣшеніе для человека невозможно; но когда является та или другая причина, онъ *долженъ* совершить соотвѣтствующее дѣйствіе. Такимъ образомъ вышеупомянутый человекъ *долженъ* идти домой къ своей женѣ, потому что мысль, что онъ можетъ также хотѣть и всего другого, т. е., идти въ клубъ и т. п., есть только воображаемая, означающая лишь то, что онъ могъ бы хотѣть этого, если-бъ онъ не хотѣлъ болѣе чего-

¹⁾ Стр. 69 и слѣд.

²⁾ Стр. 75.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Стр. 76.

либо другого, именно идти домой, если бы эта мысль не была для него болѣе сильнымъ мотивомъ. На самомъ дѣлѣ онъ можетъ дѣлать только одно, и это одно онъ *долженъ* дѣлать. Впрочемъ, болѣе сильный мотивъ, явившійся въ сознание послѣ состоявшагося рѣшенія воли, могъ бы заставить нашу волю отказаться и отъ этого рѣшенія и принять новое, соответствующее новому болѣе сильному мотиву. Такимъ образомъ воля наша не только не свободна въ своихъ рѣшеніяхъ, но она безусловно подчинена мотивамъ и всегда слѣдуетъ за ними съ необходимостію; она какъ флюгеръ на хорошо смазанномъ крюкѣ при непостоянномъ вѣтрѣ, тотчасъ поворачивается въ сторону того мотива, который ей представляется силою воображенія и одобряется разсудкомъ ¹⁾. И человѣкъ жестоко обманывается, когда онъ воображаетъ, будто-бы онъ свободно хочетъ того, къ чему онъ вынуждается необходимостію. На этомъ основаніи человѣкъ ошибался бы, когда держа въ рукѣ заряженный револьверъ, думалъ бы, что онъ можетъ имъ застрѣлиться, если только захочетъ. Въ этомъ случаѣ самое меньшее значеніе принадлежитъ механическому исполнительному орудію, а самое главное наиболѣе сильному и потому весьма рѣдкому мотиву, имѣющему ужасную силу—побѣдить привязанность къ жизни и страхъ смерти. Но разъ этотъ мотивъ вступилъ въ сознание и воздѣйствовалъ на волю, человѣкъ дѣйствительно можетъ застрѣлиться и даже *долженъ* застрѣлиться, если только, конечно, этому дѣйствию не воспрепятствуетъ еще болѣе сильный мотивъ, буде таковой вообще возможенъ ²⁾. По истинѣ, говоритъ Шопенгауэръ ³⁾, какъ мало самъ по себѣ можетъ прійти въ движеніе на билліардѣ шаръ, такъ мало самъ по себѣ и человѣкъ можетъ встать съ своего стула, если только не стащитъ его или не побудитъ его къ тому опредѣленный мотивъ; но тогда его вставаніе со стула будетъ также неизбѣжно и необходимо, какъ и движеніе шара вслѣдствіе произведеннаго толчка. Ожидать,—говоритъ Шопенгауэръ, ⁴⁾—что кто-либо сдѣлаетъ нѣчто, къ чему его вовсе

¹⁾ Стр. 76.

²⁾ Стр. 77.

³⁾ Стр. 78.

⁴⁾ Ibid.

не побуждаетъ интересъ или мотивъ, все равно, какъ ожидать что сама собою ко мнѣ придвинется часть дерева, придвинется безъ веревки, которая бы ее тащила. Однимъ словомъ, какъ всѣ предметы опыта, такъ и человѣкъ есть явленіе въ пространствѣ и времени; а такъ какъ законъ причинности для вѣхъ этихъ явленій имѣетъ значеніе а ргіогі и, слѣдовательно, дѣйствуетъ безъ всякаго исключенія, то ему долженъ быть подчиненъ также и человѣкъ. При предположеніи свободы воли,—думаетъ Шопенгауэръ ¹⁾),—было бы совершенно необъяснимымъ чудомъ всякое человѣческое дѣйствіе, именно какъ дѣйствіе безъ причины, при чемъ, конечно, бездѣйствоваль бы и человѣческій разумъ, такъ какъ онъ не имѣетъ возможности мыслить что-либо иначе, какъ только по закону достаточнаго оснванія и въ формѣ причинности.

Впрочемъ, тотъ глубоко ошибся бы, кто на основаніи приведенныхъ разсужденій Шопенгауэра подумалъ бы, что Шопенгауэръ отрицаетъ *абсолютную свободу человеческой воли*. Нѣтъ, онъ положительно признаетъ ее, но—только не въ эмпирической, а въ *трансцендентальной* или *умопредставляемой* (intelligibler) формѣ.

Не однѣ только причины, говоритъ онъ, сами по себѣ производятъ дѣйствіе ²⁾); напротивъ каждое дѣйствіе вытекаетъ изъ двухъ факторовъ—внутренняго и внѣшняго: именно—изъ первоначальной силы того, на чтѣ производится дѣйствіе, и изъ причины опредѣляющей, которая побуждаетъ ту силу обнаруживаться въ данномъ дѣйствіи. Такимъ образомъ всякая причинность предполагаетъ первоначальную силу, изъ которой она объясняется, но которая сама остается необъяснимою. Вотъ почему какъ въ физикѣ, такъ и въ химіи, при ихъ объясненіяхъ, всегда предполагаются силы природы, которыя обнаруживаются въ феноменахъ. Въ сведеніи феноменовъ къ силамъ въ сущности и состоитъ все объясненіе, предлагаемое наукою ³⁾). Сама сила природы не подлежитъ никакому объясненію, но она есть основной принципъ всякаго объясненія. Равнымъ обра-

¹⁾ Стр. 79.

²⁾ Стр. 80.

³⁾ Стр. 80.

зомъ сама она не подчинена также и никакой причинности; но она именно есть то, что каждой причинѣ даетъ ея свойство—быть причиною, т. е., способность производить дѣйствіе ¹⁾. Причины не опредѣляютъ ничего иного, кромѣ времени и мѣста для обнаруженія первоначальныхъ, необъяснимыхъ силъ, при предположеніи которыхъ онѣ только и суть причины, т. е., производятъ извѣстныя дѣйствія съ необходимостію ²⁾. Но что сказано о причинахъ вообще, то нужно сказать и о мотивахъ, побуждающихъ нашу волю обнаружиться въ томъ или другомъ направленіи. Мотивы также лишь вызываютъ обнаруженіе уже не относимой болѣе ни къ какимъ причинамъ, а, слѣдовательно, и необъяснимой силы, которую мы называемъ обыкновенно *волею* ³⁾. Но если эта сила не подлежитъ уже болѣе никакой причинности, то, очевидно, сама въ себѣ она свободна.

Для этого заключенія Шопенгауэръ находитъ ⁴⁾ подтвержденіе въ особенности въ философскомъ міровоззрѣніи *Канта*, вмѣстѣ съ которымъ онъ полагаетъ различіе между явленіемъ и вещью самой въ себѣ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ)

1) Ibid.

2) Стр. 81.

3) Ibid.

4) Стр. 112. 125—126.

ЗАПАДНАА СРЕДНОВѢКОВАА МИСТИКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

2. Созерцательный методъ, какъ намъ извѣстно, уже приводилъ мистиковъ къ такому общему абстрактному понятію о Божествѣ, изъ котораго выдѣлялись всѣ опредѣленные свойства, усвояемыя Ему въ безпредѣльной степени, какъ совершенному личному Существу. Средневѣковые нѣмецкіе теософы представляли Божество какъ абсолютную сущность, чуждую всякихъ опредѣленныхъ свойствъ. Такое понятіе о Божествѣ раздѣлялось всѣми мистическими сектами, за исключеніемъ Іоахимитовъ, которые въ ученіи о Богѣ Самомъ въ Себѣ оставались вѣрными общему ортодоксальному ученію, но своею супранатуралистическою теоріею извращали догматъ о Троичности Лицъ. Амальрихане, а за ними Беггарды представляли Божество подъ видомъ субстанціи, лишенной всякихъ опредѣленныхъ свойствъ ¹⁾. Такая Сущность признавалась основою всего дѣйствительнаго, началомъ, находящимся въ непосредственномъ имманентномъ отношеніи къ конечнымъ вещамъ. Абсолютное у сектантовъ не отдѣлялось отъ конечныхъ тварей, а напротивъ, послѣднія признавались, какъ бы модусами, или атрибутами Абсолютнаго. Амальрихане признавали конечныя существа акциденціальными формами единой Божественной сущности. „Ра-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 10, за 1897 г.

¹⁾ Deus est nihil et deus est aliquid et tamen deus nec est aliquid nec nihil. Tractatus *Heimerici*.

зумные люди“ выражали свой взглядъ на отношеніе Божества къ конечнымъ тварямъ въ такой конкретной формѣ. „Богъ вездѣ — въ камнѣ, въ членахъ человѣческаго тѣла, въ таинствѣ Евхаристіи, въ хлѣбѣ, въ раю и въ аду“. Наивысшаго выраженія своего Абсолютное, по воззрѣнію сектантовъ, достигаетъ въ духѣ человѣческомъ, такъ что конечный духъ по существу отождествляется и совершенно сливается съ безконечнымъ Духомъ.

Но а) если Божество, по ученію сектантовъ, должно быть представляемо только подъ видомъ неопредѣленной сущности, лежащей въ основѣ конечныхъ тварей, если самыя конечныя твари являются какъ бы модусами Божественной Сущности, или моментами въ развитіи ея: то, очевидно, такое Божество не можетъ быть признано безусловно совершеннымъ Существомъ. Мало того, если допустить, что Божество по существу является чѣмъ-то безкачественнымъ, безсознательнымъ, то мы должны признать Его даже менѣе совершеннымъ, чѣмъ нѣкоторыя происшедшія отъ Него ограниченныя существа. Божество не будетъ имѣть даже того, что имѣетъ человѣкъ. Такой выводъ и дѣлаютъ сектанты. Но такимъ крайнимъ приниженіемъ Божества предъ конечнымъ тварнымъ духомъ, они открыто разоблачаютъ ложность своего понятія о Немъ. Такое ложное понятіе могло бы быть устранено при правильномъ руководствѣ аналогическимъ методомъ въ заключеніи отъ свойствъ духа человѣческаго къ свойствамъ Божіимъ. Если въ силу самосознанія духъ человѣческой возвышается надъ другими существами конечнаго міра, то очевидно, что самосознаніе должно быть усвоено и Богу, но въ безконечно совершенной степени. Слѣдовательно, Бога должно признать Личностью, обладающею абсолютнымъ самосознаніемъ. Продолжая руководствоваться тѣмъ же аналогическимъ методомъ въ заключеніи отъ свойствъ духа человѣческаго къ свойствамъ Бога, какъ Виновника его, мы можемъ придти къ болѣе полному и опредѣленному понятію о Немъ, какъ о Существомъ всесвободномъ, всемогущемъ и святомъ. Такое понятіе о Богѣ будетъ согласно съ ученіемъ Священнаго Писанія. Священное Писаніе не только учитъ о Богѣ, какъ о единомъ самобытномъ Существомъ, не только приписываетъ Ему общія метафизическія свойства вѣчно-

сти (1 Тим. 1, 17), вездѣсущія (Дѣян. XVII, 26—28), но усвояетъ Ему, какъ высочайшему и совершеннѣйшему Духу (Матѣ. V, 48) въ безпредѣльной степени личныя свойства—неограниченную премудрость (1 Кор. II, 7. 1 Тим. I, 17) абсолютно—совершенную волю, въ силу которой Онъ признается существомъ всесвободнымъ (Еф. I, 11) всемогущимъ (Матѣ. XIX, 26); усвояетъ Ему также наивысшія нравственныя свойства, объединяемыя въ понятіи о святости и благодати (Исход. XXX, 6. 1 Петр. I, 13—16. Иоан. I, 17. Матѣ. XIX, 17), не исключая и Его правосудія (1 Петр. I, 17. Рим. 2, 11). Такое понятіе о Богѣ, основанное на Божественномъ Откровеніи, даетъ возможность устранить какъ крайности односторонняго схоластическаго деизма, вызывавшаго противодѣйствіе со стороны мистиковъ, въ силу котораго разрывалась связь между Богомъ и міромъ, и Богъ представлялся какъ бы безучастнымъ зрителемъ всего, происходящаго въ мірѣ Имъ же созданномъ, такъ и крайности самихъ мистиковъ, выражающіяся въ сліяніи Бога и міра. На богооткровенномъ ученіи основано здоровое теистическое міросозерцаніе, въ силу котораго необходимо допустить, что Богъ принимаетъ живое и дѣятельное участіе въ мірѣ, промышляетъ о немъ, согласно съ словами Священнаго Писанія: „о Немъ мы живемъ, движемся и существуемъ“ (Дѣян. XVII, 27—28); но въ то же время сохраняетъ свою самостоятельность, безпредѣльно возвышаясь надъ міромъ, какъ надъ своимъ твореніемъ (Дѣян. XVII, 24). По словамъ св. Аѳанасія Александрійскаго, „Богъ пребываетъ во всемъ по своей благодати и силѣ, внѣ же всего (т. е. Самъ въ Себѣ, внутри Себя) по своему собственному естеству“¹⁾. Несогласное съ христіанскимъ теистическимъ міросозерцаніемъ пантеистическое ученіе о Богѣ должно быть признано несостоятельнымъ, частице въ слѣдующихъ отношеніяхъ: аа) оно не можетъ объяснить происхожденія тѣхъ свойствъ, какія замѣчаются въ видимой природѣ, въ человѣкѣ, какъ опредѣленной индивидуальной личности, одаренной разумомъ и свободою, въ исторіи всего человѣчества, насколько въ ней проявляется высшее про-

¹⁾ Превос. *Сильвестръ*, Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія т. II, 126 стр.

грессивное религіозно-нравственное развитіе. При пантеистическомъ міровоззрѣніи, Божество можетъ дѣйствовать въ мірѣ, какъ роковая сила, съ фатальною необходимостью, но то, что дѣйствуетъ съ фатальною необходимостью, дѣйствуетъ безсознательно, слѣпо, пассивно. Между тѣмъ, изъ безсознательнаго и пассивнаго не можетъ произойти сознательное, активное. Коль скоро допускается возможность происхожденія человѣческаго духа съ его разумомъ и волею изъ безсознательной субстанціи, допускается прогрессивное развитіе человѣчества подъ воздѣйствіемъ какой-то роковой силы; то при подобныхъ выводахъ, явно нарушается одинъ изъ основныхъ логическихъ законовъ достаточнаго основанія, по которому въ дѣйствіи не должно быть ничего такого, что не заключалось бы прежде въ причинѣ. бб) Пантеизмъ, допуская необходимое развитіе всего существующаго изъ Божественной Сущности, тѣмъ самымъ устраняетъ различіе между добромъ и зломъ, ставитъ то и другое въ причинную зависимость отъ Божества, такъ что Божество, которому какъ совершеннѣйшему Существу, должна быть усвояема безпредѣльная святость, является не только источникомъ добра, но и зла. вв) Пантеистическое ученіе о Богѣ должно привести къ полному отрицанію религіи и нравственности. Религія, какъ живое и дѣятельное взаимное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, возможна только подъ условіемъ представленія о Богѣ, какъ о Личномъ совершеннѣйшемъ Существѣ. Только въ такому Существу человѣкъ обращается съ молитвою, ожидаетъ отъ Него помощи, видитъ въ Немъ праведнаго Мздовоздателя, награждающаго добродѣтель и карающаго пороки какъ въ этой, такъ и въ будущей жизни. Но если Богъ представляется безсознательною сущностью, то основанія и побужденія къ истинной религіозности устраняются. Если божественная субстанція служитъ сущностью человѣка, въ такомъ случаѣ человѣкъ всецѣло ею опредѣляется. Потому всѣ дѣйствія человѣка должны быть признаны безразличными, или одинаково законными, какъ дѣйствія, опредѣляемые божественною субстанціею, присущею ему. При такомъ представленіи объ имманентномъ отношеніи божественной сущности къ человѣку, въ послѣднемъ должна быть отвергнута свобода въ дѣя-

тельности, нравственныя обязанности должны утратить всякую силу, отвѣтственность за поступки, возмездіе въ будущей жизни должны быть признаны по существу актами несправедливыми и потому невозможными. Такъ пантеистическое ученіе о Богѣ само по себѣ можетъ привести къ полному нигилизму. Этотъ нигилизмъ и служилъ общимъ результатомъ мистико-пантеистическихъ системъ сектантовъ, хотя, какъ мы увидимъ, онъ въ значительной степени обуславливался, независимо отъ общаго пантеистическаго начала, и тѣмъ субъективнымъ созерцательнымъ методомъ, на которомъ они обосновывали религію и нравственность.

б) Признавая Божество по своей сущности лишеннымъ опредѣленныхъ свойствъ, тѣмъ-то безкачественнымъ, сектанты однако допускали, что Оно опредѣляется по отношенію къ міру какъ Отецъ, Сынъ и Духъ Святой. Однако они не возвышались до признанія богооткровеннаго догмата о Троичности Лицъ. Понятіе сектантовъ о Лицахъ Пресвятыя Троицы крайне неустойчиво, но несомнѣнно оно имѣло характеръ еретическій. Лица Пресвятыя Троицы сектанты признавались подъ видомъ различныхъ силъ, или образовъ Божества чрезъ посредство которыхъ Оно по временамъ открываетъ себя въ мірѣ. Амальрихане учили объ откровеніяхъ Бога въ мірѣ подъ различными именами Отца, Сына и Духа Святаго ¹⁾. Ортлибары пользовались ученіемъ о Троичности Лицъ только для обозначенія взаимныхъ религіозныхъ отношеній между людьми. Беггарды слѣдовали тѣмъ и другимъ, при чемъ въ формѣ религіозныхъ откровеній представляли себѣ проявленіе Бога въ людяхъ подъ именемъ того, или иного Лица Пресвятыя Троицы. „Она явилась только со времени рожденія Иисуса Христа, а раньше ея не было“ ²⁾. Иоахимиты отличались отъ мистико-пантеистическихъ сектъ тѣмъ, что Лица Пресвятыя Троицы представляли въ смыслѣ самостоятельныхъ Упостасей, имѣющихъ божественную природу, но ослабляли единство Ихъ по сущности, раз-

¹⁾ Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus in nobis quotidie incarnatur.

²⁾ Est Pater, qui aliquem trahit praedicatione sua in sectam; Filius, qui trahitur, Spiritus Sanctus, qui cooperatus est trahenti...

граничивая до противоположности участіе ихъ въ исторіи божественнаго домостроительства. Спиритуалистическою доктриною Іоакимитовъ проводилась идея о прогрессивномъ развитіи Божественнаго Откровенія въ теченіе трехъ періодовъ, соотвѣтствующихъ различной (до противоположности) дѣятельности Отца, Сына и Духа Святаго. Выходило, что всѣ истины, открытыя Отцемъ въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, совершенно потеряли силу со времени явленія въ міръ Сына Божія, а Евангельское ученіе, открытое Сыномъ Божиимъ, должно оказаться излишнимъ со времени сошествія Святаго Духа и окончательнаго открытія новаго духовнаго царства въ обществѣ Іоакимитовъ ¹⁾. Этою доктриною воспользовались Амальрихане, а за ними до извѣстной степени Беггарды еще шире для того, чтобы оправдать свой субъективный взглядъ на прогрессивное развитіе въ исторіи челоуѣчества въ смыслѣ постепеннаго освобожденія не только отъ обрядоваго Моусеева закона, имѣвшаго прообразовательное отношеніе къ Новому Завѣту, но также въ крайнемъ мистико-пантеистическомъ смыслѣ полнаго спиритуализированія христіанства—въ отрѣшенія его отъ догматовъ, обрядовъ и даже отъ началъ нравственнаго закона. Ученіе сектантовъ о Троичности Лицъ несостоятельно въ слѣдующихъ отношеніяхъ: аа) Оно заключаетъ въ себѣ непримиримое противорѣчіе между основаніемъ и слѣдствіями, выводимыми изъ него. Основаніемъ мистико-пантеистической системы служить общее понятіе о божественной субстанціи, какъ чуждой всякой опредѣленности. А между тѣмъ въ выводѣ объ отношеніи Божества къ міру допускается Его развитіе въ извѣстныхъ формахъ. Это понятіе о развитіи Божества, совершающееся съ необходимостью даже въ опредѣленное время, притомъ имѣющее окончиться съ прекращеніемъ міровой жизни, явно ограничиваетъ Его, сближаетъ съ конечными тварями. Конечно, въ силу такихъ перемѣнъ, Божество уже не можетъ признаваться Существомъ неизмѣняемымъ и свободнымъ, какимъ Оно должно быть по своей природѣ. Ограниченіе Божества доводится до крайней степе-

¹⁾ Теорія о прогрессивномъ развитіи Божественнаго Откровенія впервые была выражена монтеизмомъ, но далеко не проведена съ тою рѣшительною послѣдовательностью, съ какою она проводилась позднѣйшими мистическими сектами.

ни, когда подъ именемъ Лиць Пресвятой Троицы откровения Божія переносятся на людей и люди превращаются въ Лиць Пресвятой Троицы, такъ что по произволу съ крайнимъ кощунствомъ даются имъ имена Отца, Сына и Духа Святаго. Здѣсь пантеизмъ получаетъ форму языческой антропологии, которая въ свое время была обличаема Апостоломъ Павломъ: „И славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку“ (Рим. I, 23 ст.). Истинное понятіе о Троичности Лиць даетъ намъ Священное Писаніе. Оно съ полною опредѣленностью возвѣщаетъ намъ, что крещеніе Господне было торжественнымъ актомъ явленія міру Трехъ Лиць Божества (Матѣ. III, 16—17). Самъ Господь призналъ вѣру въ Лиць Пресвятыя Троицы обязательною для членовъ основанной Имъ Церкви, почему заповѣдалъ Апостоламъ учить всѣ народы, крестя ихъ во Имя Отца и Сына и Святаго Духа (Матѣ. XXVIII, 19. 20), прибавляя къ этому, по замѣчанію другаго Евангелиста: „кто будетъ вѣровать, спасенъ будетъ; а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ“ (Марк. XVI, 16). 66) Спиритуалистическая доктрина Іоакимитовъ, разрывающая связь между различными состояніями Церкви Божіей, по разграниченію дѣятельности Лиць Пресвятыя Троицы въ исторіи домостроительства Божія, ясно опровергается тѣми мѣстами Священнаго Писанія, въ которыхъ указывается на равное божественное достоинство Лиць Пресвятыя Троицы по единству сущности, а отсюда на равное божественное значеніе ихъ дѣятельности. Такъ Священное Писаніе открываетъ, что все, чему училъ и что дѣлалъ Сынъ Божій на землѣ, все это принадлежитъ Ему столько же, сколько и Богу Отцу; въ Немъ Отецъ пребываетъ и Онъ во Отцѣ (Іоан. X, 38. XIV, 10—11). „Кто видѣлъ Сына, тотъ видѣлъ и Отца (XIV, 9). Какъ Отецъ донинѣ дѣлаетъ, такъ и Сынъ донинѣ дѣлаетъ“ (V, 17—21, 26). Ученикамъ своимъ Спаситель говорилъ: „Духъ истинный“, который будетъ посланъ къ вамъ вмѣсто Меня“ не отъ Себя будетъ учить васъ, но будетъ говорить, что услышитъ и будущее возвѣститъ вамъ. Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ васъ. Все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое“ (Іоан. XVI, 13—15). Отсюда не можетъ быть сомнѣнія, что въ раз-

личныхъ Лицахъ Пресвятыя Троицы явился міру Единный Богъ, почему тѣ истинны, которыя Богомъ были открываемы, какъ вѣчно обязательныя, должны сохранять свою силу на всѣ времена. Та неизмѣняемость по существу, которая свойственна конечнымъ тварямъ, не можетъ принадлежать Богу, являющемуся равнымъ Себѣ въ словахъ и дѣлахъ. Священное Писаніе учитъ, что у Бога нѣтъ ни тѣни перемѣны (Іоан. I, 17). *Азъ Господь Богъ одинъ*, говоритъ о Себѣ Самъ Богъ, *и не измѣняюся* (Малах. III, 6). „Богъ не человѣкъ, чтобы Ему лгать и не Сынъ человѣческій, чтобы Ему измѣняться“ (Числ. XXIII, 14. ср. I Цар. XV, 24. Пс. LI, 26—28). Если Единный Богъ дѣйствовалъ въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, то нельзя ихъ разграничивать въ такомъ смыслѣ, чтобы между ними была полная противоположность, такъ какъ бы первый исключительно былъ основанъ на началѣ правосудія, а второй на началѣ любви. Въ такомъ случаѣ оказались бы болѣе послѣдовательными гностики, допускавшіе для обоихъ завѣтовъ двухъ различныхъ дѣятелей въ лицѣ двухъ Эоновъ. Но такой взглядъ на разграниченіе Завѣтовъ уже былъ въ свое время основательнѣйшимъ образомъ опровергнутъ Отцами и Учителями Церкви. Такъ святой Иринеи Ліонскій доказываетъ, что Одинъ Богъ, возвѣщенный законами и пророками, открылъ себя въ обоихъ Завѣтахъ. „Такъ какъ въ обоихъ Завѣтахъ проявляется та-же правда Божія въ наказаніи оскорбителей Бога и тамъ прообразовательно, временно и умѣреннѣе, а здѣсь (въ Новомъ) истинно вѣчно и гораздо строже, ибо вѣчный огонь и съ неба открывающійся гнѣвъ Божій отъ Лица Господа Нашего причиняетъ большую казнь подвергающимся ей: то пресвитеры выставляли безсмысліе тѣхъ, которые на основаніи того, что было съ прежде неповиновавшимися Богу, пытаются ввести другого Отца, противопоставляя сему то, какъ много по своему милосердію сдѣлалъ Господь пришедши для спасенія принявшихъ Его, а умалчивая о Его судѣ и о томъ, что ожидаетъ слышавшихъ Его ученіе и не исполнявшихъ и что Содому и Гоморрѣ отраднѣе будетъ на судѣ, чѣмъ тому городу, который не принялъ словъ Его учениковъ¹⁾. „Все одной и той-же суц-

¹⁾ Св. Иринеи „Противъ ересей“, кн. IV, гл. V. 508—509. Переводъ свящ. Преображенскаго.

ности, т. е. отъ одного и того же Бога, какъ и Господь говорить ученикамъ: поэтому всякій книжникъ, наученный царству небесному, подобенъ хозяину, который выноситъ отъ сокровищницы своей новое и старое. (Матѳ. XIII, 52). Онъ не учитъ, что одинъ выноситъ старое, а другой новое, но что это одинъ и тотъ-же. Ибо Господь есть хозяинъ, управляющій всѣмъ домомъ Отца! Онъ рабамъ и еще не обученнымъ даетъ соотвѣтственный законъ, а свободнымъ и оправданнымъ вѣрою даетъ сообразныя заповѣди и сынамъ открываетъ свое наслѣдство. Тотъ и другой Заветъ произвелъ одинъ и тотъ-же домохозяинъ Слово Божіе, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, который говорилъ съ Авраамомъ и Моисеемъ, а въ послѣднія времена возвратилъ намъ свободу и умножилъ происходящую отъ Него благодать¹⁾. Это единство въ дѣятельности всѣхъ Лицъ Пресвятой Троицы ясно утверждаетъ св. Иринеи, принимая во вниманіе, что Сынъ, совершивъ дѣло искупленія, отошелъ къ Отцу, а начатое Имъ дѣло продолжается въ Церкви Духъ Святой. „Таково, говоритъ онъ, распределение и распорядокъ спасаемыхъ и постепенно усовершенваемыхъ, что чрезъ Духа они восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу“²⁾. Св. Діонисій Римскій въ своемъ посланіи (*Adversus Sabellios*) сильно порицаетъ Савеліанъ за то, что они раздѣляютъ святую Единицу на три отдѣльныя и одна отъ другой чуждыя Упостаси. Такое ученіе есть Маркіоново, а Маркіонъ училъ не какъ ученикъ Христовъ, а какъ ученикъ діавола. Маркіониты не знаютъ ясно Троицы, проповѣдуемой божественнымъ писаніемъ; ни Ветхій, ни Новый Заветъ не учатъ о трехъ богахъ³⁾. „Божественному Слову“, пишетъ св. Діонисій, „необходимо быть въ единеніи съ Богомъ всяческихъ и Св. Духу должно пребывать и вселиться въ Богѣ,—такъ чтобы Божественная Троица обновлялась и сосредоточивалась въ Богѣ Вседержителѣ, какъ въ своей главѣ“⁴⁾. Спиритуалистическая доктрина о прогрессивномъ развитіи Божественнаго

1) Св. Иринеи „Противъ ересей“, книга IV, гл. IX, стр. 429—431.

2) Ibid. кн. V, гл. 36, стр. 685.

3) *Patrologiae cursus completus* ed. Migne 1844. t. V, p. 112. Гуссовъ, Ересь Антиринитаріевъ Казань. 1872. Стр. 243.

4) Ibid.

Откровенія въ томъ смыслѣ, какъ бы въ заключеніи оно, подъ воздѣйствіемъ Духа Святаго, должно представить существенное усовершеніе христіанства, находила себѣ опроверженіе со стороны тѣхъ представителей Церкви, которые старались противодѣйствовать крайностямъ монтанизма. По словамъ Климента Александрійскаго, періодъ истиннаго откровенія законченъ ¹⁾. „Слово все для насъ и Отець, и Мать, и Педагогъ“ ²⁾. „Желающій жить по закону Евангельскому не можетъ ни прибавить къ нему, ни отнять отъ него что-либо“. По словамъ св. Иринея Лионскаго, какъ „солнце это твореніе Божіе—во всемъ мірѣ одно и то же; такъ и проповѣдь истины вездѣ сіяетъ и просвѣщаетъ всѣхъ людей, желающихъ придти въ познаніе истины. И ни весьма сильный въ словѣ изъ предстоятелей Церковныхъ не скажетъ много въ сравненіи съ симъ ученіемъ, ибо никто не выше Учителя,—ни слабый въ словѣ не умаляетъ преданія. Ибо такъ какъ вѣра одна и та-же, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, не прибавляетъ и кто малое, не умаляетъ. Большее же или меньшее знаніе нѣкоторыхъ, по мѣрѣ разумѣнія, состоятъ не въ измѣненіи самаго содержанія,—не въ томъ, чтобы измышляли иного Бога, кромѣ Создателя, Творца и Питателя сей вселенной, какъ будто не удовольствуясь Имъ, или иного Христа, или иного Единороднаго но въ томъ, что тщательно изслѣдуютъ мысль сказаннаго въ притчахъ и соглашаются содержаніемъ вѣры“ ³⁾. „Впослѣдствіи именно этотъ взглядъ на раскрытіе догматовъ вѣры, съ особенною обстоятельностью былъ развитъ въ цѣломъ трактатѣ Викентія Лиринскаго. „Съ приращеніемъ лѣтъ“, пишетъ онъ, тѣла раскрываютъ и развиваютъ свои члены; однако остаются тѣмъ-же, чѣмъ были. Цвѣтущая пора дѣтства и зрѣлый воз-

¹⁾ Domini quae fuit in adventu doctrina, cum coepisset ab Augusto, medio tempore consummatur Apostolorum avtem Ejus doctrina usque ad Pavli ministerium, Neronis tempore consummatur. Inferius avtem circa tempora Adriani imperatoris fuerunt, qui haereses excogitantur. Strom. lib. 7, cap. XVII, p. 898. Изслѣдованіе Касимира „Расколы первыхъ вѣковъ христіанства“ В. I. М. 1889 стр. 55.

²⁾ Verbum est omnia infanti et Pater et Mater et Paedagogus et Altor. Clem. Alex. Paedag. lib. I, cap. 6, t. 1, p. 123.

³⁾ Св. Иринеѣ „Противъ ересей“ кн. I, гл. X, 2—3, 45—46.

расть старческой очень различны между собою, однако стариками дѣлаются тѣ-же самыя, которые были прежде. Настоящій правильный законъ преуспѣянія, непреложный и благозвѣщнѣйшій порядокъ возрастанія несомнѣнно тотъ, когда теченіе лѣтъ развиваетъ въ болѣе зрѣлыхъ возрастахъ непременно тѣ-же самыя составныя части и формы, какія премудрость Творца предначертала въ малюткахъ. Этому же закону преуспѣянія необходимо должно слѣдовать и догматическое ученіе христіанской вѣры. На церковной нивѣ предки наши посѣяли въ древности сѣмена пшеницы вѣры. Несправедливо и несообразно съ существомъ дѣла, чтобы мы, потомки ихъ, вмѣсто хлѣба, неподложной истины, оставили послѣ себя на слѣдникамъ подмѣненные плевелы, заблужденія. Напротивъ, такъ какъ конецъ и начало не должны быть взаимно противорѣчивы, законно и послѣдовательно, чтобы отъ возрастанія пшеницы посѣва мы пожали плоды тоже пшеницы догматической. Пусть первоначальныя посадки, съ теченіемъ времени развиваясь постепенно удобряются и воздѣлываются и теперь; но свойства ростковъ никакъ не могутъ быть измѣняемы. Пусть придается имъ видъ, форма, раздѣльность; но природа каждаго сорта должна остаться та-же. Не должно, напр., розовые кусты вселенскаго ученія превращать въ терновникъ и волчцы¹⁾.

3. Космологическія воззрѣнія сектантовъ имѣютъ пантеистическія оттѣнки, хотя они не отличаются тою опредѣленностью и цѣльностью, какою отличаются въ этомъ отношеніи аналогичныя по направленію позднѣйшія философскія системы. Ортлибары голословно утверждали фактъ вѣчнаго существованія міра. Изъ частныхъ выводовъ объ откровеніи Божества въ мірѣ не можетъ быть сомнѣнія, что они склонны были производить самый міръ изъ божественной субстанціи, но только по духовнымъ, идеальнымъ типамъ, или формамъ, потому что матерію поставляли въ полную противоположность по отношенію къ духовному началу и признавали ее источникомъ зла. Очевдно, въ основѣ ихъ космологіи лежалъ пантеистическій дуализмъ, соотвѣтствующій дуализму сирійскихъ гнос-

¹⁾ S. Vincentii Lirinensis Commonitorium primum, seu tractatus Peregrini. Patrologiae cursus completus... Migne t. L.

тиковъ, или манихеевъ ¹⁾, Амальрихане происхождение міра объясняли частіѣ въ духѣ Эригены посредствомъ реализаціи идей, или типовъ вещей, заключенныхъ въ божественной субстанціи, совершающейся съ натуральною необходимостью. Беггарды придерживались ученія Амальриханъ, но нѣсколько восполняли это ученіе обоснованіемъ всего существующаго изъ Божества путемъ эманациі, понимая ее въ смыслѣ прогрессивнаго самораскрытія Божества. Духъ человѣка съ полною опредѣленностью производился изъ божественной субстанціи и имъ обуславливалось самосознаніе Божества такъ, какъ бы въ немъ только Божество начинало сознать Себя и любить Себя ²⁾. Однако Беггарды не дошли до чистаго пантеистическаго монизма. Къ пантеизму ихъ примѣшивался дуализмъ, но утонченный, какъ у гностиковъ александрійскихъ. Божественной субстанціи они противопоставляютъ матерію, существующую отъ вѣчности въ платоновскомъ смыслѣ, какъ начало несущее, не имѣющее никакихъ качествъ. Оно, по всей вѣроятности, мыслилось какъ всеобщій субстратъ всего тѣлеснаго ³⁾. При такихъ космологическихъ воззрѣніяхъ, зло представлялось необходимымъ, было ли оно оскуднѣніемъ божественной жизни, вслѣдствіе нисхожденія Божества изъ себя въ рядъ низшихъ тварей въ регрессивномъ порядкѣ, или слѣдствіемъ вѣчно существующей матеріи. На установившейся міровой порядокъ сектанты смотрѣли или съ идеалистической—оптимистической точки зрѣнія, или съ точки зрѣнія пессимистической. Идеалистическаго оптимизма въ большей степени придерживались Амальрихане и Беггарды. По ученію Амальриханъ, конечныя твари—это акциденціальныя формы Божественной сущности, не имѣющія сами по себѣ реальности (акос-

¹⁾ Bei der Ortliebariern fehlt jene allgemeine pantheistische Voraussetzung und es macht sich in verschiedenen Sätzen eine Einwirkung des Dualismus geltend wie er in jener Zeit von den Neumanichäern oder Katharern gelehrt wurde *Preger*, op. cit. I, 192.

²⁾ Dicere, quod anima sit sumpta de substantia dei Manicheorum haeresis est... thes. 7. Deitas dependet ab homine, unde necessario quaesit hominem. *Tractatus Heimerici* thes. 6.

³⁾ Къ сожалѣнію, точныхъ указаній на значеніе матеріи въ процессѣ возникновенія міра мистика не даютъ. Объ этомъ мы можемъ заключать по аналогіи съ ихъ другими выводами.

мизмъ). Они склонны были къ идеализаціи язычества и къ ограниченію въ христіанствѣ тѣхъ специфическихъ особенностей, которыя возвышаютъ его надъ язычествомъ ¹⁾. Въ этомъ смыслѣ нужно повимать ихъ положеніе: „Богъ говорилъ одинаково устами Овидія и бл. Августина“. Оптимистическимъ отношеніемъ къ дѣйствительности обуславливалось оправданіе антиномизма. Наказанія за грѣхъ въ будущей жизни отрицались ими, какъ несогласныя съ Божественною благостію, при чемъ видимо правосудіе Божіе отрицалось. Беггарды, въ общемъ соглашаясь съ оптимистическими воззрѣніями ихъ, съ своей стороны въ грубой конкретной формѣ обоготворяли конечныя твари: „Все въ мірѣ божественно, а потому все идеально совершенно“. Небожественное не можетъ считаться даже дѣйствительнымъ. Зло, съ точки зрѣнія Беггардовъ, было однимъ изъ моментовъ добра, столько же необходимымъ для усовершенствованія цѣлаго, сколько и добро. Самый грубый антиномизмъ ими оправдывался. Ортлибары, подъ вліяніемъ дуализма, были болѣе склонны къ пессимизму, насколько можно заключить изъ ихъ ригористическаго аскетизма, болѣе суроваго отрицанія значенія внѣшнихъ религіозныхъ формъ. Къ такому же пессимизму въ отношеніи къ современной дѣйствительности склонялись Іоахимиты, видѣвшіе только въ будущемъ, въ силу своихъ апокалиптическихъ мечтаній, наступленіе идеальнаго порядка. Но пессимизмъ во всякомъ случаѣ завершалъ собою мистико-пантеистическія системы, такъ какъ онѣ заканчивались положеніемъ, выраженнымъ съ особенною опредѣленностью Беггардами, что все въ концѣ концовъ возвратится въ Божество съ тою же необходимостію, съ какою вышло изъ Него.

Такого рода космологическія воззрѣнія сектантовъ должны быть признаны несостоятельными. а) Наблюденіе надъ свойствами конечныхъ тварей свидѣтельствуетъ объ ихъ условности, измѣняемости и ограниченности. Потому міръ не можетъ быть признанъ вѣчнымъ и самобытнымъ. Онъ не можетъ имѣть причины существованія въ себѣ самомъ, а долженъ быть признанъ зависимымъ отъ причины, лежащей внѣ его, ничѣмъ не обу-

¹⁾ *Степуровъ*. Ученіе о Лицѣ Іисуса Христа. 73—83.

словливаемой и не ограничиваемой. Нельзя, однако остановиться на пантеистическомъ объясненіи происхожденія міра путемъ эманации изъ Абсолютнаго. Такая эманация непримирима съ истиннымъ понятіемъ о Всесовершенномъ Существоѣ, которое не можетъ измѣняться подобно конечнымъ существамъ, не можетъ подлежать общимъ натуральнымъ условіямъ въ своемъ развитіи. Нельзя объяснить также происхожденіе конечныхъ существъ изъ абсолютной сущности въ силу эманации, потому что въ такомъ случаѣ всѣ существа были бы призваны находящимися въ Богѣ отъ вѣчности и являлись бы только модификаціями божественной сущности, со всѣми божественными свойствами. Но приписать такіа свойства конечнымъ тварямъ нельзя, потому что они измѣняемы, условны и ограничены. Такая причина происхожденія міра должна находиться внѣ міра, стоять не въ имманентномъ, а въ трансцендентномъ отношеніи къ нему; она должна по своимъ свойствамъ безусловно возвышаться надъ міромъ. Только Богъ, какъ Личное Всесовершенное Существо, могъ положить начало міру не въ силу внутренней или внѣшней необходимости самораскрытія Своего Существа, а по волѣ Своей путемъ творенія. Онъ создалъ міръ безъ всякой убыли Своей сущности, пребывая по своему Существоу тѣмъ же неизмѣннымъ. И если съ понятіемъ о Богѣ, какъ Всесовершенномъ Существоѣ, непримиримо происхожденіе отъ Него міра по необходимому саморазвитію, или самораскрытію Его въ ряду конечныхъ тварей: то равно непримиримо съ тѣмъ же понятіемъ образованіе Имъ міра изъ готовой вѣчной матеріи. Коль скоро будетъ допущена внѣ Бога вѣчная матерія, то она —будетъ ли началомъ пассивнымъ, или активнымъ, внесетъ ограниченіе въ понятіе о Богѣ, ни въ чемъ не имѣющемъ нужды, довольномъ въ Себѣ. Въ дуалистическихъ системахъ Богъ въ произведеніи міра представляется подобнымъ художнику челоуку, ограничиваемому въ своемъ произведеніи внѣшнимъ матеріаломъ. Но превосходство абсолютной и всемогущей воли предъ ограниченою состоитъ именно въ томъ, что она производитъ не только объекты, отличные отъ себя, но и самый, такъ сказать, матеріалъ, изъ котораго они должны быть произведены. Потому Богъ долженъ быть признанъ

Творцомъ міра не только по формѣ, но и по существу. Эта истина о созданіи міра Богомъ изъ ничего, безъ вѣчной матеріи, по свидѣтельству Священнаго Писанія, ясно выражается въ словахъ благочестивой Иудеянки, матери Маккавеевъ, которыми она увѣщаетъ одного изъ своихъ сыновей къ терпѣливому перенесенію мученій: *молю тя, чадо, до воззриши на небо и землю и вся, яже въ нихъ, видящъ, уразумиши, яко отъ несущихъ сотвори сія Богъ* (2 Мак. VII, 28). Въ Новомъ Завѣтѣ точно также повторяется ученіе о твореніи, какъ центральный догматъ монотеизма, какъ одно изъ основаній, на которомъ виждется наша христіанская вѣра и жизнь (Евр. XI, 3. Іоан. I, 3. Дѣян. XIV, 15—17. IV, 24). Св. Отцы и учителя Церкви не только подтверждали эту истину о созданіи міра Богомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ указывали на несостоятельность противоположныхъ мнѣній о возникновеніи міра изъ Божественной сущности путемъ самораскрытія ея, или объ образованіи міра изъ готовой матеріи. Бл. Августинъ говоритъ: „вселенная сотворена, а не родилъ ее Богъ изъ Самого Себя, чтобы быть ей тѣмъ-же, чѣмъ Самъ Онъ есть. Напротивъ, Онъ создалъ ее изъ ничего, чтобы не была равною ни Тому, Кѣмъ создана, ни Сыну Его, чрезъ Котораго создана“¹⁾. „Поелику многие“, говоритъ Василій Великій, „представляли, что міръ не сотворенъ Богомъ, а самъ собою осуществился будучи какъ бы отгѣнкомъ Божія могущества и потому, хотя признавали Бога причиною міра, но причиною произвольною, какъ тѣнь бываетъ причиною тѣни, или сіяющее—сіянія; то пророкъ, предупреждая эту ложную мысль, выразился объ этомъ самымъ точнымъ образомъ, сказавъ: *вначалѣ сотвори Богъ*. Богъ былъ для міра не этимъ однимъ, т. е. не причиною только бытія, но сотворилъ: какъ благій полезное, какъ премудрый—прекраснѣйшее, какъ могущественный—величайшее“²⁾. Св. Іустинъ, полагая причину міра въ Богѣ, прямо отвергаетъ то платоновское мнѣніе, будто Богъ не сотворилъ, а только образовалъ міръ изъ совѣчной Себѣ матеріи; потому что если бы дѣйствительно матерія была вѣчна, то она была бы свободна отъ всякой

¹⁾ Превосвщ. Сильвестръ, Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія т. III, 42.

²⁾ Вѣсѣды на шестодневъ. Тамъ-же стр. 43.

внѣшней необходимости и могла бы противиться волѣ Создателя, если бы Онъ не былъ ея Творцемъ" ¹⁾.

б) Идея о созданіи міра Богомъ имѣетъ важное значеніе не только потому, что на основаніи ея для насъ представляется яснымъ происхожденіе міра; но также и потому, что она способствуетъ надлежащему уясненію особенностей міроваго порядка въ его настоящемъ видѣ, устраняющему указанные нами крайности мистиковъ, допускаемые ими въ ихъ дальнѣйшихъ выводахъ. Если міръ произошелъ отъ Бога въ силу свободной воли Его; то при своемъ происхожденіи, онъ долженъ быть чуждъ зла, которое противорѣчитъ безпредѣльной святости Божіей и стоитъ въ противорѣчьи съ назначеніемъ тварей. Зло должно быть признано въ мірѣ не естественнымъ и необходимымъ явленіемъ, согласно съ мистико-пантеистическою доктриною, все безразлично производящую изъ божественной сущности, а явленіемъ случайнымъ и ненормальнымъ, происшедшимъ отъ злоупотребленія свободою со стороны духовно-разумныхъ существъ по отношенію къ Творцу. Потомъ, какъ свидѣтельствуетъ Божественное Откровеніе, если зло есть явленіе случайное и ненормальное, то оно можетъ быть путемъ борьбы ослабляемо, или побѣждаемо, хотя идеальное совершенство можетъ быть окончательно достигаемо духовно-разумными существами при дѣятельномъ отношеніи къ нему за предѣлами земной жизни. Потому несправедливо какъ оптимистическое воззрѣніе мистиковъ на міръ, ослабляющее тяжесть зла, представляющее его только однимъ изъ моментовъ добра или обезразличивающее зло; такъ и пессимистическое воззрѣніе на зло, какъ на начало необходимое, безусловно препятствующее достиженію личнаго счастья. Настоящій міръ не заключаетъ въ себѣ въ безпредѣльной степени полного идеальнаго совершенства, не можетъ быть признанъ божественнымъ въ пантеистическомъ смыслѣ; но во всякомъ случаѣ, какъ цѣлесообразно устроенное цѣлое, онъ отражаетъ въ себѣ совершенства Творца, насколько возможно тварямъ, при опредѣленныхъ имъ условіяхъ и законахъ бытія ²⁾. Такой взглядъ на міръ въ его первоначальномъ

¹⁾ Диалогъ съ Трифономъ 5. Переводъ Свящ. Преображенскаго, стр. 153.

²⁾ *Кудрловцевъ*, Начальныя основанія философіи. 324 стр.

и послѣдующемъ состояніи согласенъ съ ученіемъ Священнаго Писанія и Отцевъ Церкви. Священное Писаніе ясно учитъ, что міръ вышелъ изъ рукъ Творца желаннымъ по совершенству (Быт. I, 31). По словамъ Екклесіаста, Богъ все содѣлалъ прекраснымъ въ свое время (Еккл. III, 11). Онъ все создалъ для бытія и все въ мірѣ спасительно (Прем. I, 14. XI, 25). Но грѣхъ духовно-разумныхъ существъ извратилъ мировой порядокъ (Іоан. VIII, 44. Прем. 2, 24. Быт. III, 8. Рим. V, 18—19). Не смотря на появленіе нравственнаго зла со всѣми физическими бѣдствіями и смертію, міръ, по словамъ Священнаго Писанія, не перестаетъ служить чуднымъ и величественнымъ органомъ откровенія славы, премудрости и благодати Божіей (Пс. XVIII, 2. LIII, 24. CXLIV, 9); не перестаетъ служить самымъ лучшимъ училищемъ для воспитанія людей истинному Боговѣдѣнію и Богопочтенію Пс. XXXX, 26. LXXXV, 8—10. Рим. I, 20). Однако откровеніе не признаетъ настоящаго міра наилучшимъ и совершеннѣйшимъ. Оно учитъ о замѣнѣ его вѣкогда болѣе лучшимъ и совершеннѣйшимъ, когда *будутъ новое небо и новая земля* (2 Петр. 3, 3) и *когда сама тварь освободится отъ рабства тлѣнію въ свободу славы чадъ Божіихъ* (Рим. VIII, 21). И по возрѣнію Отцевъ Церкви, настоящий міръ не есть наилучшій и совершеннѣйшій міръ уже по тому самому, что есть мѣсто только воспитанія и подвига для людей, служить переходною ступенію къ другому ожидаемому въ будущемъ лучшему и совершеннѣйшему міру ¹⁾. Но они чужды были пессимистическаго возрѣнія на міръ. По возрѣнію Отцевъ Церкви, зло не есть какая-либо сущность, имѣющая дѣйствительность (субстанціальное бытіе), подобно другимъ существамъ созданнымъ Богомъ, а есть только уклоненіе существъ отъ естественнаго состоянія, въ которомъ поставилъ ихъ Творецъ въ состояніе противоположное. Потому не Богъ—виновникъ зла, но оно происходитъ отъ самыхъ существъ, уклоняющихся отъ своего естественнаго состоянія и предназначенія. „Вѣруй, поучаетъ Св. Григорій, что зло не имѣетъ особой сущности, ни царства, что оно ни безначально, ни самобытно, а равно

¹⁾ Злат. Бес. на Еванг. Мате. XIII, 6. Преосвящ. Сильвестръ, Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія III, 133.

не сотворено Богомъ, но есть наше дѣло, дѣло лукаваго и превзошло въ насъ отъ нашего нерадѣнія, а не отъ Творца ¹⁾. По мнѣнію Отцевъ Церкви, Богъ Своимъ промыслительнымъ отношеніемъ къ міру ограничиваетъ нравственное зло и пользуется самымъ физическимъ зломъ, то для наказанія людей за грѣхи, то съ воспитательною цѣлью исправленія ихъ ²⁾.

4. Съ космологическихъ воззрѣніями сектантовъ стоятъ въ тѣсной связи ихъ воззрѣнія антропологическія. Къ сожалѣнію, мы имѣемъ мало данныхъ для цѣльнаго воспроизведенія сектантской мистической антропологии. Исключеніе въ этомъ отношеніи представляютъ Беггарды, которые являются болѣе послѣдовательными въ мистико-пантеистическомъ направленіи. Ихъ антропология сводится къ мистико-пантеистическому спиритуализму: она выражается въ обожествленіи духа человѣческаго. Духъ человѣчскій ставится въ непосредственную связь съ Божествомъ, при чемъ видимо съ цѣлью наивозможно большаго возвышенія его по достоинству природы существованіе ангеловъ совершенно отрицается, такъ что библейское сказаніе о созданіи ангеловъ для Беггардовъ утрачиваетъ всякую фактическую достовѣрность ³⁾. Мы знаемъ, что по происхожденію своему духъ непосредственно производится Беггардами изъ Божественной субстанции. Онъ потому признается существовавшимъ отъ вѣчности въ Божествѣ ⁴⁾. На него переносятся божественныя свойства. Ему приписывается участіе въ твореніи міра даже въ большей степени, чѣмъ Самому Богу ⁵⁾. Конечно, здѣсь Беггарды думаютъ выразить пантеистическую мысль о томъ, что, въ силу эманацийъ духъ по происхожденію предшествовалъ низшимъ тварямъ и былъ по отношенію къ нимъ обусловливающею причиною. Совершенство духа вы-

¹⁾ Слово на Крещеніе 2-е. Свято-Отеческая, Христоматія Протоіерея Благоумова. М. 1883 г., стр. 290.

²⁾ Преосв. Сильвестръ, Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія III, 133.

³⁾ Quod dicitur quod nec angelus sit nec demon de antiqua heresi est Esaeorum, quem Christus evangelio et Nycena Synodus condemnavit thes. 44 ep. thes. 101. *Preger* 1, 465.

⁴⁾ Dicunt quod esse eorum est aeternum et quod sunt in aeternitate. Ep. *Johanni Argentini. Döllinger* II, 390.

⁵⁾ Dicunt quod creaverint omnia sicut Deus, imo, ut dicunt aliqui, plus quam Deus. *Ibid.*

ражается въ томъ, что въ немъ Богъ открываетъ себя, познаетъ и любитъ Себя. Этимъ и объясняется, что самый разумъ чело-вѣческій возвышается Беггардами на степень такого супранату-рального органа, которымъ достигается абсолютное знаніе истины. Идеализируя въ пантеистическомъ смыслѣ духъ человѣка, Беггарды умалчиваютъ о происхожденіи тѣла. Но такъ какъ отрицать дѣйствительность тѣлесной природы въ человѣкѣ нельзя, то они ставятъ тѣло въ безусловную зависимость отъ духа, перенося на него божественное достоинство послѣдняго, или на-столько игнорируютъ тѣло, что отрицаютъ возможность воскресе-нія его и соединенія съ духомъ для будущей жизни. Пере-мѣнъ въ природѣ чело-вѣческой не допускается. Беггарды рав-нодушно относятся къ библейскому сказанію о грѣхопаденіи прародителей, игнорируютъ его. Они такъ далеки отъ мысли о признаніи грѣха, какъ нравственнаго факта, бывшаго слѣд-ствиемъ злоупотребленія свободою духовно—разумныхъ существъ, что не допускаютъ существованія злого духа и прямо отрица-ютъ возможность его паденія ¹⁾). Грѣхъ не имѣетъ реального объективнаго значенія. То, что признается грѣхомъ, въ дѣй-ствительности не соотвѣтствуетъ такому понятію ²⁾) потому, что, по указанному нами идеально-оптимистическому ученію Бег-гардовъ, все въ мірѣ произошло изъ Божества, все необходи-мо имѣетъ равносильное значеніе какъ добро такъ и зло ³⁾). Значить, нужно относиться къ тому и другому вполнѣ индиф-ферентно, какъ происходящему отъ Бога, въ силу его предо-предѣленія ⁴⁾). Такое заключеніе тѣмъ естественнѣе, что чело-вѣкъ не имѣетъ въ себѣ свободной воли ⁵⁾). Духъ человѣка всецѣло опредѣляется божественнымъ началомъ, почему всѣ явленія въ жизни человѣка служатъ необходимымъ слѣдствиемъ

¹⁾ Dicere quod angeli non sint lapsi de celo contra veritatem Evangelii est 60. (Luc. XI, 2. Petr. 2) *Preger* I, 466.

²⁾ Dicere, quod nihil sit peccatum nisi quod reputatur peccatum haeresis Pelagii. thes. 61 *ibid*.

³⁾ Omnia fiunt a Deo.

⁴⁾ Quod de malo sicut de bono sit gaudendum, quia Deus sic praeordinavit. thes. 22. *Döllinger* II, 392.

⁵⁾ Liberum arbitrium nihil potest, vel agit, nec in bono nec in malo, nisi sicut ducitur a Deo. *Döllinger* II, 416.

этого начала. Въ этомъ смыслѣ, какъ извѣстно, проводится Беггардами пантеистическій детерминизмъ.

Антропологическія воозрѣнія сектантовъ оказываются несостоятельными какъ въ исходномъ пунктѣ обожествленія человѣческой природы, такъ и въ послѣдующихъ выводахъ. а) прежде всего представляется непонятнымъ перенесеніе на духъ человѣческой тѣхъ идеальныхъ свойствъ, которыя не усвояются сектантами божественной субстанціи, поставляемой въ причинное отношеніе къ человѣческому духу. Божественная субстанція представляется сектантами сущностью безличною, не имѣющею опредѣленнаго содержанія; между тѣмъ духу человѣческому приписываются личныя свойства въ абсолютно-совершенной степени; по крайней мѣрѣ, ему усвояется абсолютный разумъ, способный къ совершенному знанію. Такъ духъ человѣческой становится божественнымъ, органомъ самосознанія и самооткровенія Божества. Но такой выводъ объ особенностяхъ духа является нелогичнымъ, потому что имъ допускается въ слѣдствіи болѣе, чѣмъ заключается въ самой причинѣ, обуславливающей его. Непонятно, какимъ образомъ Божество въ духѣ человѣческомъ достигло того самосознанія, котораго Оно не заключало въ Себѣ Самомъ. Идеалистическій спиритуализмъ сектантовъ, придающій исключительное значеніе въ природѣ человѣка и въ его жизни духу и игнорирующій тѣло, какъ существенную часть человѣческой природы, противорѣчитъ непосредственному сознанію и даннымъ опыта. Непосредственное сознаніе убѣждаетъ насъ, что хотя духу принадлежитъ руководственное значеніе въ жизни человѣка, но тѣло является необходимымъ органомъ внѣшняго проявленія духовной дѣятельности. Опытъ показываетъ, что всякое дѣйствіе, является ли оно нравственнымъ по своему достоинству, или порочнымъ, совершается человѣкомъ при совмѣстномъ участіи духа и тѣла, почему и сопровождается соответствующими слѣдствіями для всей его природы. При посредствѣ тѣла душа достигаетъ своего развитія и самоусовершенствованія. Оно обуславливаетъ познаніе видимаго міра, обуславливаетъ и отношеніе къ этому міру. Само по себѣ оно не служитъ необходимою причиною зла, но чувственныя влеченія и страсти, не встрѣчающія ак-

тивнаго противодѣйствія въ волѣ человѣка, насколько оно опредѣляется въ дѣятельности высшими разумными и нравственными мотивами, могутъ сопровождаться пагубными послѣдствіями для всей природы человѣка. Потому задача человѣка въ достиженіи нравственнаго совершенства заключается не въ игнорированіи тѣла, а въ его возвышеніи, равно какъ и въ облагороженіи всей природы путемъ борьбы съ плотскими похотствованіями и страстями. У Беггардовъ, равно какъ и у другихъ мистиковъ—сектантовъ ясно замѣчаются рѣзкіе переходы отъ односторонняго ригористическаго аскетизма до матеріалистическаго антиномизма, служащіе практическимъ выраженіемъ несостоятельности разсматриваемаго нами спиритуализма, насколько оно признаетъ тѣло несущественною стороною личности человѣка, или даже враждебною. Независимо отъ такого отрицанія достоинства тѣлесной природы человѣка, спиритуализмъ является несостоятельнымъ въ чрезмѣрномъ идеализированіи духовной природы самой по себѣ. Приписывать духу человѣческому абсолютное божественное вѣдѣніе, совершеннѣйшую волю, простирающуюся даже до всемогущества—значитъ впасть въ грубое фантастическое самообольщеніе. Мистицизмъ опускаетъ изъ виду то совершенство, какое доступно для конечнаго существа, насколько оно отлично отъ Бесконечнаго. Человѣкъ уже по двоякому составу своей природы, какъ существо духовно-тѣлесное, въ познаніи и дѣятельности необходимо ограничивается условіями пространства и времени, надъ которыми безусловно возвышается Единный Богъ. Но и то относительное совершенство, какое въ этомъ отношеніи доступно человѣку, достигается прогрессивно, въ силу извѣстной постепенности, что игнорируется мистицизмомъ. Представляется дѣло такъ, какъ будто все идеальное содержаніе личности человѣка въ опредѣленномъ объемѣ дается ему отъ природы. Между тѣмъ опытъ показываетъ, что это содержаніе хотя отъ природы можетъ быть богатымъ по своимъ задаткамъ, получаетъ опредѣленный объемъ въ идеальной широтѣ только въ силу активнаго развитія и самоусовершенствованія личности. Въ томъ и состоятъ отличіе человѣка отъ Бога въ личныхъ духовныхъ свойствахъ, что тогда какъ Богу отъ вѣч-

ности эти свойства принадлежать въ безпредѣльно-совершенной степени, въ человѣкѣ эти свойства получаютъ извѣстное совершенство, ограничиваемое предѣлами его тварной природы путемъ постепеннаго развитія. Эта измѣняемость сама по себѣ еще не составляетъ существеннаго недостатка природы человѣка, но свойственна ему въ силу того положенія, которое онъ занимаетъ въ лѣстницѣ существъ, созданныхъ Богомъ. Однако въ человѣкѣ открываются и такіе недостатки, которые противорѣчатъ назначенію его природы, заключающемуся въ господственномъ положеніи его въ мірѣ, въ возможно большемъ приближеніи его по духовнымъ совершенствамъ къ Богу, въ уподобленіи Ему и ставятъ его въ рабскую зависимость отъ міра, отъ чувственныхъ наклонностей тѣла, какъ низшей части его природы. Эти недостатки осуждаются его личнымъ нравственнымъ сознаниемъ и потому свидѣтельствуютъ, что они являются слѣдствіемъ не природы, въ томъ состояніи, въ какомъ она получила свое начало отъ Творца, а слѣдствіемъ послѣдующаго извращенія ея. Они указываютъ на ненормальное состояніе человѣческой природы въ силу поврежденности ея грѣхомъ. Такимъ образомъ дѣйствительность и сила грѣха свидѣтельствуются внутреннимъ опытомъ. Потому и по отношенію къ человѣку грѣхъ не есть ничто безразличное, имѣющее равную силу съ добромъ, но начало противоположное добру, уклоняющее человѣка отъ того совершенства, которое лежитъ въ Богѣ, препятствующее общенію съ Нимъ, какъ съ источникомъ свѣта и добра. Грѣховность природы человѣка служитъ самымъ выразительнымъ доказательствомъ несостоятельности допускаемаго Беггардами отождествленія ея съ природою Бога. Но поврежденіе человѣческой природы грѣхомъ не простирается однако до полнаго субстанціальнаго извращенія ея. Въ человѣкѣ сохраняется возможность къ совершенію добра, которая выражается фактически въ сознаніи необходимости его, въ способности къ активному совершенію его въ силу воли. Здѣсь мы приходимъ къ выводу о несостоятельности пантеистическаго детерминизма Беггардовъ, низводящаго личность человѣка до рабскаго пассивнаго отношенія его къ тѣмъ внутреннимъ духовнымъ мотивамъ, которыми онъ будто-

бы необходимо опредѣляется въ своей дѣятельности. Ложно ученіе о томъ, будто человѣкъ тождественъ по своей природѣ съ Богомъ, или находится въ непрерывномъ общеніи съ Нимъ, такъ чтобы все, дѣлаемое человѣкомъ, было абсолютно совершеннымъ по своему достоинству, божественнымъ, или являлось необходимымъ слѣдствіемъ божественнаго дѣятеля. Человѣкъ можетъ совершать не одно доброе, но и злое, съ чѣмъ до извѣстной степени согласны и Беггарды, не смотря на оправданіе зла его необходимостію. Но зло не можетъ происходить отъ Бога, какъ Существа, обладающаго безпредѣльною святостію. Оно лежитъ въ извращенной природѣ тварныхъ существъ. Ложно и то, будто человѣкъ опредѣляется внутренними мотивами съ одинаковою необходимостію къ добру, или ко злу. Отъ его воли зависитъ обращеніе къ тому, или другому, хотя окончательное утвержденіе въ добрѣ можетъ быть слѣдствіемъ только тѣснѣйшаго общенія съ Богомъ. Такая необходимость существуетъ въ мірѣ физическомъ, въ которомъ явленія природы находятся въ безусловной зависимости отъ законовъ, обуславливающихъ ихъ, но не въ мірѣ духовномъ. Наше личное сознаніе убѣждаетъ насъ съ особою силою, что мы обладаемъ активною способностію къ совершенію добра, или зла. Между различными мотивами, вліяющими на нашу волю, мы можемъ склоняться на сторону тѣхъ или другихъ по собственному усмотрѣнію. Мы можемъ даже предпочитать худшее лучшему, хотя потомъ и раскаиваемся въ томъ. „Самаго различія между понятіями свободы и необходимости въ насъ не существовало бы, если бы на опытѣ мы не встрѣчали фактовъ такого различія“ ¹⁾. Независимо отъ этого общаго убѣжденія въ свободѣ и самостоятельности человѣческой личности, различные частные факты свидѣтельствуютъ о несостоятельности пантеистическаго детерминизма. Порочныя дѣйствія вызываютъ въ насъ раскаяніе въ совершеніи ихъ, осуждаются, и наказываются мучительными угрызеніями совѣсти. Мы сознаемъ себя отвѣтственными въ своихъ поступкахъ и сознаніе отвѣтственности вызываетъ ожиданіе возмездія за нихъ, если не отъ людей, то

¹⁾ Кудрявцевъ, Начальныя основанія философіи стр. 407.

отъ Бога. Самыя мѣропріятія различныхъ народовъ противъ преступленій противорѣчили бы началамъ справедливости, если бы не существовало общаго убѣжденія въ законности вмѣненія ихъ въ вину человѣку, обоснованнаго на сознаниі присущей ему свободы. Но и противоположные факты, имѣющіе отношеніе къ добродѣтели, приводятъ къ тому же выводу о принадлежности свободы человѣку. Всякое доброе дѣло само собою вноситъ отрадное чувство мира и утѣшенія въ душу человѣка именно потому, что входитъ въ кругъ его обязанностей, соотвѣтствуетъ нравственному долгу или общему назначенію человѣка. Неискоренно также убѣжденіе въ томъ счастіи, которое является естественнымъ слѣдствіемъ добродѣтели, хотя оно въ полномъ объемѣ переносится за предѣлы земной жизни. Мистики совершенно разрушаютъ его своимъ безотраднымъ детерминизмомъ, отдающимъ личность человѣка въ жертву общаго теченія міровыхъ явленій, подчиняющихся естественнымъ законамъ.

б) Если мы отъ этихъ общихъ сужденій о недостаткахъ сектантской мистической антропологии, перейдемъ къ оцѣнкѣ ея на основаніи Священнаго Писанія и Церковнаго Преданія, то наши доводы получаютъ еще большую силу. Священное Писаніе высоко цѣнитъ достоинство природы человѣка въ ея первоначальномъ состояніи, насколько она отражала въ себѣ образъ и подобіе Божіе. Оно нигдѣ не уравниваетъ и не отождествляетъ человѣка съ Богомъ, но ставитъ человѣка въ господствующее отношеніе къ видимой природѣ и въ лѣстницѣ созданныхъ Богомъ существъ отводитъ ему мѣсто послѣ ангеловъ (Пс. VIII, 6). Однако и ангелы, хотя по природѣ безплотные духи (Евр. 1, 14. Кол. 1, 16) по достоинству ниже Сына Божія (Евр. 1, 4—18, 1, 21). Священное Писаніе не приписываетъ имъ вездѣсущія. Оно изображаетъ ихъ то сходящими съ неба, то восходящими на небо (Дан. XI 18, 21. Лук. 1. 26), изъ чего можно заключать, что въ одно и то-же время ангелы не могутъ быть на небѣ и на землѣ. Они не стоятъ выше условій пространства и времени, такъ какъ ограничены и конечны. Въ ихъ внутренней жизни, какъ конечной, имѣютъ мѣсто своего рода возрастаніе и преуспѣяніе,

равно какъ упадокъ и омертвѣніе, что неразлучно съ своего рода измѣняемостію, преемственной послѣдовательностію, или временностію. По словамъ Св. І. Дамаскина, безтѣлеснымъ и невещественнымъ ангелъ называется по сравненію съ нами. Ибо въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ все называется грубымъ и вещественнымъ. Одно только Божество въ строгомъ смыслѣ невещественно и безтѣлесно¹⁾. Такъ какъ ихъ природа ограничена, то и самыя силы ихъ имѣютъ границы, въ какомъ бы направленіи они не развивались. Объ ограниченности ума ангеловъ прямо свидѣтельствуетъ Писаніе, когда утверждаетъ, что они не знаютъ глубины существа Божія, видимаго одному Духу Божию (1. Кор. 2, 11), не знаютъ будущаго, тоже вѣдомаго одному Богу (Марк. XIII, 32), а также не знаютъ вполнѣ тайны искупленія, въ которую желаютъ проникнуть (Еф. 2. 10) и даже не знаютъ сердечныхъ помышленій человѣческихъ (3 Царств. VIII, 39. Іерем. XVII, 9). Они не были созданы по естеству добрыми, что свойственно только Богу, а только со способностію выбора добра, почему на первыхъ порахъ они вовсе не были утверждены въ добрѣ; они могли и должны достигнуть этого только вполнѣ въ послѣдствіи путемъ нравственнаго испытанія и подвига. Они были неудобопреклонны къ злу, но не совсѣмъ непреклонны²⁾. По такимъ свойствамъ своей природы ангелы стоятъ ниже Сына Божія настолько, насколько Сынъ выше твари, почему и приносятъ Ему божественное поклоненіе (Еф. 1, 4—14) Апостолъ Павелъ рѣшительно предостерегаетъ отъ воздаянія ангеламъ божескихъ почестей (Кол. 2, 18). Но если такъ, то мыслимо-ли оказаніе подобныхъ почестей человѣку, принадлежащему не къ небесному горнему міру, а къ земному? Священное Писаніе ясно свидѣтельствуетъ объ ограниченности природы человѣческой, когда говоритъ о происхожденіи ея отъ Бога въ силу творенія (Быт. II, 7) (Быт. I, 26—27). „И сотвори Богъ человѣка, по образу Божию сотвори его“. Оно же частіиѣ опредѣляетъ двойственный составъ природы человѣческой при самомъ про-

¹⁾ Изложеніе вѣры Іоанна Дамаскина по отрывку, помѣщенному въ Свято-Отеческой Христоматіи протоіеря Благоразумова, стр. 537. М. 1883.

²⁾ Тамъ-же 549 стр.

исхожденіи ея отъ Бога въ силу творческаго акта (Быт. II, 7). Указывая на различные способы созданія Богомъ чело­вѣка по духу и по тѣлу и усвоивъ послѣднему руководительное значеніе въ нравственной дѣятельности, Священное Писаніе не оправдываетъ мистическаго спиритуализма. По Апостолу Павлу все, что ни дѣлаетъ духъ, онъ дѣлаетъ совмѣстно съ тѣломъ (2 Кор. V, 10). При нормальномъ отношеніи духа къ тѣлу послѣднее могло сдѣлаться послушнымъ рабомъ и сотрудни­комъ перваго (I Кор. IX, 27. Гал. V, 24). Оно могло сдѣлаться храмомъ Божиимъ (I Кор. III, 16. 17) и совмѣстно съ нимъ участвовать въ прославленіи Бога (I Кор. VI, 20). По словамъ Св. Иринея Ліонскаго, тѣла въ отношеніи къ душѣ—то же, что свѣтильникъ въ отношеніи къ огню, или лучше—орудіе въ отношеніи къ художнику. „Въ немощи чело­вѣческой плоти открывается сила Божія, дарующая нашему тѣлу причастіе воскресенія и безсмертія“¹⁾. Самое совершен­ство перваго чело­вѣка по Священному Писанію представляется не безусловнымъ, или самобытнымъ, принадлежащимъ только Богу, а условнымъ, такимъ, которое только въ будущемъ можетъ достигнуть своей полноты (Матѣ. V, 48). Чело­вѣкъ нуждался въ особомъ откровеніи отъ Бога, чтобы получить понятіе о Создателѣ (Матѣ. XI, 27). Для нравственнаго развитія его дана была особая заповѣдь (Быт. 2, 17), выполненіе которой могло вестъ къ утверженію въ добрѣ. Изъ Отцевъ Церкви особенно выразительно указываетъ на ограниченность природы перваго чело­вѣка, какъ тварнаго существа, Св. Иринея Ліон­скій, очевидно, имѣя въ виду мудрованія гностиковъ, ставив­шихъ духъ чело­вѣка въ непосредственную связь съ божественною пиромою. „У Бога, по его словамъ, оказывается за­разъ могущество, премудрость и благодать... Чело­вѣкъ посте­пенно приближается къ Несозданному. Чело­вѣку надлежало сперва произойти и происшедши возрастать, возросши возму­жать, возмужавши размножаться и умножившись укрѣпляться силами“...²⁾. Но если природа перваго чело­вѣка и имѣла осо­бое преимущество по нравственной чистотѣ и невинности, по

¹⁾ Св. Иринея „Противъ ересей“ кн. V, гл. III, 1—3, стр. 582—585.

²⁾ Тамъ-же кн. II, гл. XXVIII, 3 стр. 564.

преобладающей склонности къ добру, то это преимущество она утратила со времени грѣхопаденія, вслѣдствіе желанія пріобрѣсти независимое положеніе отъ Бога (Быт. III, 1—5), возбужденнаго діаволомъ (Прем. 2, 24. Іоан. VIII, 24). Поврежденіе природы человѣческой грѣхомъ, въ силу преемственной порчи ея, стало проявляться въ преобладающей склонности ко злу (Рим. V, 18—23). Но лишившись совершенства и безстрастія, человѣкъ не лишился природы и силы, которую получилъ отъ преемства Бога. Онъ сохранилъ ту природу, съ которою сотворенъ былъ и природную силу свободную, живую и дѣятельную, такъ что по природѣ, могъ избирать и дѣлать добро, убѣгать и отвращаться зла ¹⁾. По Иринею Ліонскому, человѣкъ и по грѣхопаденію сохранилъ въ себѣ свободу, такъ что „самъ для себя иногда дѣлается пшеницею, иногда соломою ²⁾. Отъ самаго человѣка зависитъ удержаться ли на высотѣ чести, какой онъ сподобленъ своимъ Творцемъ (Пс. XLVIII, 21), или же, ниспавъ долу, сравняться съ безмысленными скотами и уподобиться имъ“. Св. Іустинъ Философъ, заботясь о томъ, чтобы язычники не смѣшивали христіанское ученіе о Промыслѣ съ естественнымъ детерминизмомъ, или фатализмомъ, съ особенною выразительностію уясняетъ понятіе о свободѣ человѣка. „Мы говоритъ онъ, научены пророками, что каждому по достоинству дѣлѣ воздаются или наказанія и мученія, или награды и объявляемъ это за истину. Ибо если не такъ, но все бываетъ отъ судьбы, то совершенно нѣтъ въ насъ свободы. Если судьбою опредѣлено одному быть добрымъ, а другому порочнымъ, то одинъ не былъ бы достоинъ одобренія, а другой порицанія... Но что человѣкъ съ свободнымъ произволеніемъ или поступаетъ хорошо или грѣшитъ, это мы такимъ образомъ доказываемъ: мы видимъ, что одинъ и тотъ же человѣкъ переходитъ къ противоположнымъ вещамъ; а если бы опредѣлено было ему судьбою или быть порочнымъ или честнымъ, то онъ не былъ бы способенъ къ такимъ противоположностямъ

¹⁾ Посланіе восточныхъ патріарховъ гл. 14. Преосвящ. Сильвестръ Опять Православнаго Догматическаго Богословія III, 432.

²⁾ Св. Иринея Ліонскаго „Противъ ересей“ кн. VI, гл. IV, 3. Стр. 414. Срав. XXXVII. 3—4. Стр. 557.

и не могъ бы многократно перемѣняться. Ибо тогда мы утверждали бы, что судьба причина пороковъ и между тѣмъ дѣлаетъ противное самой себѣ, или надлежало бы признать за истину положеніе, что нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, но только въ мнѣніи различается доброе или худое; а это, какъ показываетъ истинный разумъ, есть величайшее нечестіе и беззаконіе. Судьбу же неизбѣжную мы допускаемъ въ томъ, что избирающимъ доброе предлежитъ достойная награда, равно какъ избирающимъ противоположное предстоятъ сообразныя наказанія¹⁾.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ 1 Апологія св. Іустина Философа 43, въ переводѣ священника Преображенскаго, стр. 81.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 12.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1897.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволено цензурою. Харьковъ, 30 Юня 1897 года.

Временно-исправл. должность цензора
Протоіерей *Павелъ Солтисъ*.

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Эмпирический характер, какъ и весь человѣкъ, какъ предметъ опыта, по ученію Шопенгауэра, есть простое явленіе, поэтому онъ соединенъ съ формами всякаго явленія—пространствомъ, временемъ и причинностію, и подчиненъ ихъ законамъ; напротивъ, какъ вещь сама въ себѣ, какъ независимое отъ этихъ формъ и потому неподчиненное никакому различію во времени, слѣдовательно, постоянное и неизмѣнное условіе и основоположеніе всего этого явленія есть его умопредставляемый характеръ, т. е., его воля, какъ вещь сама въ себѣ, которой, конечно, принадлежитъ *абсолютная свобода* или независимость отъ закона причинности, какъ простой формы ея обнаруженія. Но эта свобода есть свобода *трансцендентальная*, т. е., не вступающая въ явленіе, но существующая лишь внѣ всякаго времени, какъ внутренняя сущность человѣка самаго въ себѣ. Отсюда ясно, что мы не должны искать нашей свободы въ нашихъ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ, но только въ цѣломъ бытіи и сущности. И основною ошибкою мыслителей всѣхъ временъ, по увѣренію Шопенгауэра, было то, что они приписывали бытію—необходимость, а дѣйствіямъ свободу. И такъ, воля свободна, но только сама въ себѣ, а не въ явленіи ¹⁾; въ явленіи, напротивъ, воля представляется уже съ опредѣленнымъ *характеромъ*, съ которымъ и должны согласоваться всѣ ея дѣйствія, и когда послѣднія ближе опредѣляются явивши-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 11, за 1897 г.

1) Стр. 126.

мися мотивами, они съ необходимостію *должны* совершаться такъ, а не иначе.

Характеръ человѣка яснѣе всего доказываетъ, что въ основаніи его лежитъ воля, какъ вещь сама въ себѣ,—неизмѣнная, постоянная, вѣчная,—вслѣдствіе чего реакція воли въ отношеніи къ однимъ и тѣмъ же мотивамъ хотя всегда бываетъ иная въ каждомъ человѣкѣ, но во всякое время остается себѣ равною, неизмѣнною, постоянною. Характеръ человѣка не только *индивидуаленъ*, но также *эмпириченъ* и *постояненъ* ¹⁾. Онъ *эмпириченъ* потому, что не только у другихъ, но и у самихъ себя мы можемъ познать его лишь изъ опыта ²⁾. При трудномъ выборѣ между мотивами,—говоритъ Шопенгауэръ ³⁾, наше собственное рѣшеніе, подобно чужому, остается тайною для насъ самихъ до тѣхъ поръ пока выборъ не будетъ рѣшенъ окончательно. Вотъ почему никто не можетъ знать, какъ поступить другой, и даже не можетъ знать, какъ поступить онъ самъ въ извѣстномъ положеніи, пока въ немъ онъ не былъ: только послѣ состоявшагося опыта онъ познаетъ другого, а потомъ уже и самого себя. Поэтому лишь изъ опыта и при случаѣ мы начинаемъ знакомиться съ нами самими, на чемъ и основывается довѣріе къ себѣ или недовѣріе. Только тотъ, кто изъ опыта, съ точностію позналъ всѣ свои свойства, какъ добрыя, такъ и дурныя, можетъ съ несомнѣнностію знать и то, что онъ можетъ довѣрять себѣ, а чего нѣтъ.

Характеръ человѣка, по ученію Шопенгауэра ⁴⁾, долженъ быть признанъ *постояннымъ* и *неизмѣннымъ*, потому что во всю жизнь онъ остается однимъ и тѣмъ-же. Находясь подъ измѣняемою оболочкою своихъ лѣтъ, обстоятельствъ, даже своихъ познаній, человѣкъ въ своей сущности, какъ ракъ въ своей скарлупѣ, совершенно неизмѣняемъ и всегда одинъ и тотъ же; какъ поступилъ онъ въ одномъ случаѣ, такъ онъ всегда будетъ поступать при совершенно одинаковыхъ условіяхъ. На этой истинѣ, говоритъ Шопенгауэръ ⁵⁾, основывается вообще воз-

¹⁾ Стр. 81.

²⁾ Стр. 82.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Стр. 83.

⁵⁾ Стр. 84.

возможность познанія людей и твердаго довѣрія къ людямъ испытаннымъ, узаннымъ, добросовѣстнымъ; даже когда такое довѣріе обмануло насъ, мы никогда не скажемъ: „его характеръ измѣнился“; но: „я ошибся въ немъ“. На этой истинѣ основывается то, что истинной чести никогда нельзя возстановить, а пятно одного недостойнаго поступка клеймитъ человѣка на всю жизнь, откуда и пословица: „кто уворовалъ однажды, тотъ воръ на всю жизнь“; на ней основывается то, что если въ виду какого-либо важнаго государственнаго дѣла однажды обратились къ помощи измѣнника и предателя, лазутчика или шпіона, и даже наградили его, то, по достиженіи цѣли, благоразуміе требуетъ удалить его отъ себя, потому что обстоятельства измѣнчивы, а его характеръ неизмѣняемъ; на ней основывается то, что драматическому поэту вмѣняютъ въ большую ошибку, когда характеры у него оказываются не всегда выдержанными; на ней основывается возможность совѣсти, которая и въ старости напоминаетъ намъ преступленія юности; на ней, наконецъ, основывается и то, что человѣкъ, даже при самомъ ясномъ сознаніи и отвращеніи къ своимъ порокамъ, или дурнымъ привычкамъ, при самомъ искреннемъ стремленіи къ исправленію, однако-же никогда не исправляется, но, къ своему собственному прискорбію, при каждомъ удобномъ случаѣ, снова возвращается къ своей порочной жизни ¹⁾). Исправляться можетъ не характеръ, а только познанія человѣка. Человѣкъ можетъ увидѣть, что средства, которыя онъ употреблялъ раньше, не достаточны для достиженія его цѣли и больше приносятъ вреда, чѣмъ пользы. Въ такомъ случаѣ онъ измѣняетъ только средства, но не цѣли. Въ этомъ заключается и вся задача воспитанія. Развитіе разсудка сообщеніемъ познаній всякаго рода въ нравственномъ отношеніи важно именно потому, что оно открываетъ доступъ большому числу мотивовъ, что невозможно для человѣка неразвитаго. Пока онъ не можетъ оцѣнивать мотивовъ, для его воли они не существуютъ. Но во всякомъ случаѣ моральное воздѣйствіе далѣе не распространяется, какъ на исправленіе нашихъ познаній.

¹⁾ Стр. 85.

Наконецъ, индивидуальный характеръ человѣка Шопенгауэръ признаетъ ¹⁾ прямо *прирожденнымъ*, потому что онъ не есть дѣло искусства или обстоятельствъ, а дѣло самой природы. Онъ обнаруживается уже у дитяти; здѣсь въ маломъ проявляется то, что въ будущемъ будетъ въ большемъ. Вотъ почему при совершенно одинаковыхъ условіяхъ и средствахъ воспитанія дѣти сохраняютъ существенно различный характеръ,—онъ—тотъ же самый, который они будутъ имѣть и въ старости.

„Изъ этого изложенія сущности индивидуальнаго характера, говоритъ Шопенгауэръ ²⁾, во всякомъ случаѣ слѣдуетъ, что добродѣтели и пороки прирождены. Эта истина можетъ быть непріятною какому-либо предразсудку и казенной философіи (Rockenphilosophie), съ ея такъ называемыми практическими интересами, т. е., съ ея ничтожными, узкими понятіями и ограниченными дѣтски—школьными взглядами: но она была уже убѣжденіемъ отца морали *Сократа*“, и т. д.

Вотъ тѣ основанія, на которыя опирается детерминистическое ученіе Шопенгауэра. Всѣ наши дѣйствія оно выводитъ не изъ воли нашей, а изъ самаго нашего бытія. „Свобода, которая не можетъ быть найдена въ дѣйствіяхъ (im Oregati), говоритъ Шопенгауэръ ³⁾, должна заключаться въ бытіи (im Esse)“, а бытіе есть собственное дѣло человѣка; это значитъ, что человѣкъ поступаетъ такъ, какъ того требуетъ его природа, предопредѣленная его трансцендентальною сущностію.

Напрасно Шопенгауэръ увѣрялъ своихъ читателей, что его ученіе о свободѣ воли можетъ не понравится только „казенной философіи“. Имъ остались недовольны даже друзья и почитатели Шопенгауэра. По крайней мѣрѣ, это нужно сказать о Гартманѣ. Въ своей „Религіи духа“ Гартманъ уже не могъ удержаться на детерминистической точкѣ зрѣнія своего учителя и, можно сказать, находится на пути отъ детерминизма къ индетерминизму.

И, дѣйствительно, ученіе Шопенгауэра о волѣ настолько несостоятельно предъ судомъ безпристрастной критики, что его

¹⁾ Стр. 86.

²⁾ Стр. 86.

³⁾ Стр. 127.

нельзя раздѣлять челоуѣку, чуждому того ложнаго школьно-философскаго (пантеистическаго) міровоззрѣнія, которое проповѣдывалъ Шопенгауэръ и которое положено въ основу его детерминистическаго ученія о челоуѣческой волѣ. Основная ошибка Шопенгауэра состоитъ въ томъ, что онъ, какъ и всѣ пантеисты или—точнѣе—монисты, не полагаетъ никакого различія между жизнію духа и жизнію внѣшней природы. Для него воля тоже самое, что сила природы—электричество, магнетизмъ, тяготѣніе и т. п., а потому и законы, по которымъ дѣйствуютъ силы природы, онъ отождествляетъ съ законами, по которымъ дѣйствуетъ воля челоуѣка. Но различія между челоуѣческою волею и силами природы внѣшней нельзя не видѣть. Силы природы, подчиненныя законамъ необходимости, всегда производятъ одинаковыя законосообразныя дѣйствія; напротивъ, дѣйствія, причиняемыя волею челоуѣка, чрезвычайно разнообразны и индивидуальны, это, безъ сомнѣнія прекрасно зналъ и Шопенгауэръ. Мало этого, въ явное противорѣчіе своему основному воззрѣнію, самъ Шопенгауэръ утверждаетъ и даже основательно доказываетъ, что характеръ челоуѣка *индивидуаленъ*. „Характеръ челоуѣка, говоритъ онъ ¹⁾, индивидуаленъ: онъ у каждаго иной... Здѣсь господствуетъ такое колебаніе степени, такое различіе комбинаціи и модификаціи свойствъ, что можно признать, что моральное различіе характеровъ почти равняется интеллектуальнымъ способностямъ. Поэтому дѣйствіе одного и того же мотива на различныхъ людей совершенно различно, и зная только мотивъ, нельзя предсказать дѣйствія, но для этого нужно знать точно также и характеръ“. Спрашивается: возможно ли было бы такое разнообразіе дѣйствій, отъ слѣпой силы подчиненной закону необходимости? „Наше главное возраженіе противъ всего этого (т. е. противъ детерминистическаго ученія Шопенгауэра)—совершенно справедливо замѣчаетъ Мартенсенъ ²⁾,—состоитъ въ томъ, что Шопенгауэръ смотритъ на челоуѣческую свободу съ совершенно той же самой точки зрѣнія, какъ и на воду, именно съ той точки зрѣнія естественной необходимости,

¹⁾ Стр. 81—82.

²⁾ Христ. ученіе о нравственности. Спб. 1890. Стр. 125.

именно какъ на находящуюся подъ господствомъ естественной необходимости и совершенно лишенную всякой личности; что онъ смотритъ на мотивы, какъ на физическія причины, слѣдовательно, какъ на заставляющіе и вынуждающіе, между тѣмъ какъ они могутъ только располагать, а не принуждать; что онъ смотритъ на человѣческое дѣйствіе, какъ на простой продуктъ мотива и индивидуальности не подлежащій перемѣнѣ или модификаціи, при чемъ воля въ моментъ рѣшенія и дѣйствія остается просто пассивной, безличной точкой“.

Шопенгауэръ въ своемъ детерминистическомъ ученіи о человѣческой волѣ, конечно, остается вѣрнымъ своему основному философскому міровоззрѣнію, по которому воля есть основной принципъ бытія, а жизнь міра есть необходимое раскрытіе этого принципа; даже въ каждомъ химическомъ процессѣ онъ хочетъ видѣть проявленіе этой міровой воли, потому что безъ нея невозможно-де никакое движеніе, никакое измѣненіе, никакая жизнь. Но дѣло въ томъ, что философское міровоззрѣніе Шопенгауэра ложно въ самой основѣ своей и потому послѣдовательно не можетъ быть проведено до конца. Вотъ почему и самъ Шопенгауэръ, отрицая въ принципѣ свободу человѣческой воли, въ дѣйствительности нерѣдко признаетъ ее. Такъ, напр., даже въ изложенномъ нами его сочиненіи: „О свободѣ воли“ Шопенгауэръ, сравнивая дѣйствія человѣка съ дѣйствіями животныхъ, которымъ онъ почти отказываетъ въ *выборѣ* мотивовъ, говоритъ ¹⁾: „Человѣкъ, напротивъ, въ силу своей способности къ *оталеченнымъ* представленіямъ, посредствомъ которыхъ онъ *мыслитъ* и *разсуждаетъ*, имѣетъ безконечно шире кругозоръ, обнимающій отсутствующее, прошедшее, будущее: чрезъ это у него гораздо больше сферы воздѣйствія мотивовъ, а *слѣдовательно и выбора*, чѣмъ у животнаго, ограниченнаго тѣснымъ настоящимъ“. Но если поведеніе человѣка объясняется не однимъ только воздѣйствіемъ мотивовъ, но и *выборомъ* самаго человѣка, отдающаго предпочтеніе однимъ мотивамъ передъ другими, то ясно, что человѣкъ обладаетъ свободой, ибо во власти человѣка, по крайней мѣрѣ, заключается то, что онъ

1) Стр. 68.

можетъ не избрать одного мотива и слѣдовать другому, которому онъ отдаетъ по чему—либо предпочтеніе предъ первымъ. Ошибка Шопенгауэра здѣсь состоитъ въ томъ, что онъ, какъ мы сказали выше, признаетъ за волею только одно *отрицательное* значеніе, въ смыслѣ отсутствія препятствій, и оставляетъ безъ вниманія *положительное*—способность выбора, или инициативы дѣйствій.

Невѣрно понявъ Шопенгауэръ и свидѣтельство нашего самосознанія. По словамъ Шопенгауэра, наше самосознаніе увѣряетъ насъ въ нашей свободѣ дѣйствовать („я могу дѣлать, что хочу“), но ничего будто бы не говоритъ о свободѣ самаго хотѣнія ¹⁾. На самомъ дѣлѣ наше самосознаніе свидѣтельствуется, наоборотъ, о томъ, что мы свободны въ своемъ хотѣніи, но не всегда можемъ осуществлять свои, даже наилучшія желанія. Думаемъ, что это свидѣтельство нашего самосознанія одинаково у всѣхъ и никто его не станетъ отвергать. Но особенно ясно и обстоятельно оно изложено въ книгахъ Св. Писанія. Такъ, на примѣръ, ап. Павелъ пишетъ: „Не понимаю, что дѣлаю; потому что не то дѣлаю, что *хочу*, а что ненавижу, то дѣлаю... *Желаніе* добра есть во мнѣ, но чтобы слѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго *хочу*, не дѣлаю, а злое, которое *не хочу* дѣлаю“ (Рим. 7, 15, 18, 19). Эту истину хотя, быть можетъ, и противъ желанія, но высказываетъ и самъ Шопенгауэръ, когда, говоря о постоянствѣ и неизмѣнности характера человѣка, онъ указываетъ на порочныхъ людей, которые сильно *желаютъ* своего исправленія и нравственнаго усовершенствованія, но *не могутъ* этого *сдѣлать* и, при первомъ удобномъ случаѣ, снова предаются своей прежней порочной жизни. Этотъ фактъ, конечно, вѣренъ; но не подлежитъ сомнѣнію и то, что даже порочные люди, лишенные *свободы дѣйствовать* согласно съ своею волею, все-таки имѣютъ *свободу хотѣнія*.

Шопенгауэръ, какъ мы видѣли, признаетъ абсолютную свободу за волею умопредставляемую, или трансцендентальную; но какимъ образомъ эта же самая воля, вступающая въ міръ явленій

¹⁾ Стр. 51.

и получая эмпирической характеръ, перестаетъ быть свободною,—для Шлейермахера это—непонятная и необъяснимая тайна, это—дѣло какого-то ужаснаго рока; онъ не знаетъ никакого перехода чрезъ ту зияющую бездну, которая отдѣляетъ его умозрительную, или трансцендентальную волю отъ воли эмпирической, онъ не знаетъ никакого способа установить связь между этими крайностями, и хотя увѣряетъ насъ, что въ эмпирическихъ дѣйствіяхъ человѣка раскрывается, какъ универсальный принципъ, эта именно умозрительная, или трансцендентальная воля, но на основаніи его детерминистическаго ученія мы никогда не можемъ признать, что эмпирическая воля человѣка есть отобразъ умопредставляемой, или трансцендентальной.

Но на что мы не можемъ найти отвѣта даже у выдающихся представителей философіи, то намъ прекрасно объясняетъ Божественное Откровеніе. Какъ мы видѣли, оно признаетъ свободу хотѣнія, но ограничиваетъ свободу дѣйствованія въ смыслѣ совершенно свободнаго осуществленія нашихъ лучшихъ свободныхъ желаній. Отчего же это зависить? По его ученію, грѣхъ лишилъ насъ этой послѣдней свободы; страсти и похоти сдѣлали насъ рабами грѣха. „Если я дѣлаю то, чего не хочу, говоритъ ап. Павелъ (Рим. 7, 16, 17, 20), уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ.“ При этомъ особенно важно то, что Божественное Откровеніе указываетъ намъ и на возможность возстановленія единства между свободнымъ хотѣніемъ и дѣйствованіемъ. Оно состоитъ въ уничтоженіи грѣха, для чего намъ даны всѣ средства Сыномъ Божиимъ, Который поэтому и сказалъ: „если Сынъ освободитъ васъ, то истинно свободны будете (Іоан. 8, 36).

По мнѣнію Шопенгауэра, человѣку прирождены какъ пороки, такъ и добродѣтели; разбойнику прирождена его страсть къ убійству; исправленіе и раскаяніе для человѣка невозможны; какимъ кто родился, такимъ онъ и умретъ, или, какъ говоритъ испанская пословица: „что всосешь съ молокомъ матери, то положишь и въ саванъ;“ немислимы, слѣдовательно, ни нравственное развитіе, ни улучшеніе, ни облагороженіе! Это все равно, говоритъ Шопенгауэръ, ¹⁾ какъ если бы кто взду-

¹⁾ Стр. 86.

малъ ожидать, что то же самое дерево, которое въ этомъ году родило вишни, въ слѣдующемъ—родить груши, или—что буд-то бы чрезъ внѣшнее воздѣйствіе свинець можно превратить въ золото или чрезъ тщательный уходъ можно довести дубъ до того, чтобы онъ родилъ абрикосы!.... Какой ужасный фатализмъ могъ внушить философу эти мысли! И какъ мрачна и безотраднa была бы жизнь человѣка, если бы вѣрно было то, чему учитъ Шопенгауэръ! Если характеръ человѣка при-рожденъ и неизмѣняемъ и если человѣку прирождены пороки и добродѣтели, то въ дѣйствительности нѣтъ ни добродѣтелей, ни пороковъ, ибо кто по необходимости долженъ хотѣть того, чего онъ хочетъ, то онъ не хочетъ ни добраго, ни злого! Какую заслугу можно приписать добродѣтельному, если онъ добродѣтеленъ по природѣ! За чтò осуждать злодѣя, если онъ злодѣемъ родился? Совершенно справедливо замѣчаетъ поэто-му *Штеуде* что, по взгляду детерминистовъ, вся жизнь чело-вѣческая есть не что иное, какъ *Fable convenue*, въ которой механическая необходимость Каю надѣлила роль преступника, а Семпронію—роль судьи, поэтому Каю ведутъ на плаху, а Семпроній отправляется завтракать.

Къ счастію, дѣйствительность вовсе не такова, какую ее представляетъ Шопенгауэръ, смотря на нее чрезъ очки своего школьно-философскаго пантеистическаго міровоззрѣнія. Только ослѣпленный пантеистъ, приносящій свидѣтельство самосозна-нія и опыта въ жертву своему одностороннему пониманію жиз-ни, можетъ раздѣлять детерминистическое ученіе Шопенгауэра. Правда, человѣкъ усвоетъ иногда отъ своихъ родителей нѣкоторыя *предрасположенія* извѣстнаго характера, темперамента, наклонностей и способностей. Но не нужно забывать, что это только *предрасположенія*, которыя нуждаются въ нѣкоторомъ развитіи для того, чтобы сложиться въ опредѣленную личность. Между тѣмъ ежедневный опытъ и педагогическая наука ясно свидѣтельствуютъ намъ, что возможно не только нравственное развитіе человѣка въ направленіи, противоположномъ природнымъ наклонностямъ, но и исправленіе нрав-ственныхъ недостатковъ и порочнаго поведенія. Особенно много примѣровъ, доказывающихъ возможность нравственнаго исправ-

ленія, улучшенія и облагороженія представляет исторія христіанства начавшаго свое евангеліе словомъ: „покайтесь“! Разбойникъ на крестѣ, мытари и грѣшники, блудники и прелюбодѣи, ликъ апостоловъ, характеры которыхъ послѣ сошествія Св. Духа измѣняются до неузнаваемости, величайшіе христіанскіе подвижники, преподобная Марія, равноапостольный князь русскій Владиміръ,—все это свидѣтели въ пользу возможности нравственнаго улучшенія и усовершенствованія! При этомъ важно отмѣтить, что не познаніе и умственное развитіе, какъ думаетъ Шопенгауэръ и какъ думалъ гораздо раньше его Сократъ, а именно нравственныя воздѣйствія суть средства, измѣняющія настроеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣли, преслѣдуемыя въ жизни людьми.

Даже ссылка Шопенгауэра на то, что яблоня не можетъ приносить груши или другіе плоды, невѣрна. Извѣстно, что прививка благороднаго отпрыска заставляеть и дикія деревья давать прекрасные плоды; мало того, оказывается возможнымъ и грушу привить къ яблонѣ. То же самое нужно сказать и о характерѣ человѣка. Черезъ воспитаніе всегда могутъ быть привиты добрыя навыки даже и человѣку съ дурнымъ природнымъ расположеніемъ. Во всякомъ случаѣ, опытъ жизни ясно говоритъ намъ, что лишь *приобретенный* характеръ можетъ имѣть моральное значеніе. Но нравственное улучшеніе, исправленіе порочной жизни возможны только тамъ, гдѣ поведеніе опредѣляется самимъ человѣкомъ, т. е., гдѣ есть свобода!

Сказаннаго намъ кажется достаточнымъ для того, чтобы увидѣть научную несостоятельность детерминистическаго ученія, основаннаго на пантеистической метафизикѣ. Но еще болѣе неудовлетворительны основанія, на которыя опираются матеріалисты. Какъ извѣстно, они указываютъ на непреодолимую зависимость человѣка отъ внѣшнихъ условій и вліяній, которыя испытываетъ человѣкъ отъ окружающаго міра. Еслибы дѣйствительно было вѣрно ученіе матеріалистовъ, что человѣкъ есть то, что онъ ѣсть, что онъ есть только сумма родителей и кормилицы, воздуха и погоды, пищи и одежды, что величайшія духовныя дарованія суть только результатъ хлѣба и воды, какъ думаютъ одни, или—рейнвейна и лукулловскихъ

объдовъ, какъ утверждаютъ другіе, то, конечно, тогда не могло бы быть и рѣчи о свободѣ человѣческой воли. Но кто же изъ серьезныхъ мыслителей можетъ принять эту нелѣпость за истину? Между тѣмъ до какихъ крайностей можетъ быть доведена мысль о зависимости человѣка отъ внѣшнихъ вліяній и условій внѣшней жизни, показываетъ примѣръ Виктора Гена (Victor Hahn), по мнѣнію котораго мировое значеніе поэта Гёте объясняется исключительно тѣмъ, что онъ родился во Франкфуртѣ, этомъ уютномъ уголкѣ между юго-западомъ и сѣверо-востокомъ. По поводу этого разсужденія прекрасное замѣчаніе дѣлаетъ Вейссъ ¹⁾. „Одинъ ли Гёте, спрашиваетъ онъ, увидѣлъ свѣтъ въ этомъ пучкѣ земли, въ этомъ нѣмецкомъ Іерусалимѣ? Или почитатели Гёте серьезно думаютъ, что всѣ франкфуртскія дѣти приносятся ангелами изъ какой-то отдаленной страны? Или Гёте, подобно губкѣ, такъ сильно всосалъ въ себя всѣ совершенства цѣлаго міра, что его землякамъ, также явившимся на свѣтѣ между юго-западомъ и сѣверо-востокомъ, осталось на долю усвоить лишь мрачныя стороны, да развѣ еще деньги человѣчества? Кто не видитъ, что въ этихъ преувеличеніяхъ заключается и ихъ опроверженіе? Одного соображенія, что больной хилѣетъ даже въ лучшемъ и благопріятнѣйшемъ мѣстѣ на землѣ, въ Константинополѣ, достаточно для того, чтобы показать всю несостоятельность разбираемой теоріи. Прошло тысячелѣтіе, и однакоже ничего значительнаго не произвела та самая почва, на которой приобрѣли себѣ столь великое имя Периклъ, Платонъ, Аристотель, Эвмений и Атталь, Василій, Аванасій, Августинъ. Какъ объяснить это, если человѣка создаютъ почва и климатъ? А между тѣмъ мы вѣдь смѣемся надъ древнею астрологіею, которая объясняла все вліяніемъ звѣздъ и неба, и потому не нуждалась въ свободѣ воли“.....

Наконецъ, детерминисты, оставляя почву метафизики, любятъ искать для себя опору въ фактахъ, и—именно въ данныхъ *статистики*, въ которую, по словамъ Вейсса, они вѣрують больше и тверже, чѣмъ турокъ—въ свой коранъ. Но

1) Apologie des Christenthums. В. I. Стр. 134—135.

что говорить статистика? Она фактами старается намъ доказать, что не свобода, а слѣпая необходимость есть та сила, которая управляетъ жизнью человѣчества. Она цифрами доказываетъ намъ, что изъ года въ годъ на известное количество жителей, приходится всегда одно и то же количество рождений, смертныхъ случаевъ, браковъ и брачныхъ разводовъ, незаконныхъ сожителствъ, незаконно-рожденныхъ дѣтей, преступлений и самоубійствъ, воровъ, поджигателей, банкротствъ, брошенныхъ въ почтовый ящикъ, но не оплаченныхъ марками писемъ или писемъ безъ адреса и т. д. и т. д. Но этого мало; располагая такими цифровыми данными, статистика увѣряетъ, что она можетъ дѣлать самыя точныя предсказанія и относительно будущаго времени; она знаетъ будто бы, сколько въ слѣдующемъ году будетъ самоубійствъ, поджоговъ, банкротствъ незаконныхъ сожителствъ и т. п. Отсюда нужно бы слѣдять выводъ крайне безотрадный для человѣчества,—что имъ управляетъ злой рокъ, или слѣпая судьба, которая съ силою непреклонной необходимости ежегодно требуетъ принесенія точно опредѣленнаго числа жертвъ. Каждый изъ насъ долженъ бы былъ сказать: „я не былъ въ этомъ году преступникомъ только потому, что этотъ тяжкій жребій изъ урны слѣпого рока вытаскили другіе; но онъ можетъ быть и моимъ жребіемъ, и избѣгну ли я его въ настоящемъ году,—я не знаю“. Въ этомъ отношеніи статистика, впрочемъ, столько же говоритъ въ пользу религіознаго и философскаго детерминизма, сколько и въ пользу суевѣрной астрологіи, которая поставляла въ зависимость отъ звѣздныхъ вліаній всю жизнь человѣка, начиная отъ его рожденія и кончая смертію.

Но дѣйствительно ли статистическія данныя говорятъ что-либо противъ разумнаго признанія свободы человѣческой воли?

Прежде всего нужно замѣтить, что детерминисты приписываютъ статистикѣ гораздо большее значеніе, чѣмъ какое принадлежитъ ей въ дѣйствительности. Статистика—наука новая, еще не располагающая достаточнымъ количествомъ данныхъ для того, чтобы обобщать какіе бы то ни было выводы и дѣлать заключенія,—и нужно только сожалѣть, что такъ рано въ нее успѣла вторгнуться тенденціозная философія (какъ это

мы видимъ изъ выводовъ *Стефана*). Статистика имѣетъ въ своемъ распоряженіи только цифровыя свѣдѣнія сравнительно позднѣйшаго времени; но она слишкомъ мало знаетъ о тѣхъ эпохахъ въ исторіи человѣчества, которыя характеризуются упадкомъ нравовъ или нравственнымъ подъемомъ, и она ничего не можетъ сказать намъ о причинѣ этихъ историческихъ явленій. Впрочемъ, даже и по отношенію къ нашему времени, относительно котораго статистика, повидимому, располагаетъ вполне достаточными данными, она не можетъ быть признана совершенно точною наукою. Она имѣетъ дѣло лишь съ *общими* или *средними числами*, т. е., только *приблизительно* истинными, а потому и ея выводы всегда будутъ основываться лишь на расчетахъ *отроятности*—не болѣе.

„Для того, чтобы сдѣлать заключеніе, что дѣйствія человѣческія подчинены неизвѣстному закону, говоритъ проф. *Н. П. Рождественскій* ¹⁾, необходимо, чтобы въ дѣйствіяхъ человѣческихъ существовало безусловное однообразіе: напр., нужно, по крайней мѣрѣ, чтобы ежегодно на извѣстное количество людей приходилось безусловно одинаковое число преступленій и чтобы всѣ люди, находясь подъ извѣстными условіями, дѣйствовали совершенно одинаковымъ образомъ. Но ни того, ни другого—нѣтъ. Такъ, статистическія данныя доказываютъ, что не существуетъ безусловно однообразнаго повторенія преступленій“. Вслѣдъ за симъ профессоръ Рождественскій приводитъ выдержку изъ сочиненія *Ульрици* „Нравственная природа человѣка“, изъ котораго видно, что даже въ одной и той же странѣ, при однихъ и тѣхъ же условіяхъ и обстоятельствахъ, численныя показанія вовсе не до такой степени постоянны, какъ это утверждаютъ, вопреки фактамъ, матеріалистически настроенные статистики“. „Такъ въ Англіи и Валлійскомъ княжествѣ, говоритъ *Ульрици*, изъ проступковъ, подлежащихъ вѣднію полиціи, совершается ежегодно на 1,000 жителей отъ 19 до 21, т. е., въ различные годы число это колеблется между 19 и 21. Эта разница не такъ незначительна, чтобы на нее не обращать вниманія, какъ это дѣлаютъ матеріалисты. При 1,000,000

¹⁾ Христ. Аполог. т. II. Слб. 1893. Стр. 302.

жителей она возрастаетъ до разницы 19,000 и 21,000, и при 20 милліонахъ она увеличивается до разности 380,000 и 420,000 проступковъ.

Но пусть даже будутъ статистическія данныя и болѣе точными, чѣмъ каковы они теперь, все-таки сами по себѣ онѣ еще ничего не говорятъ противъ свободы человѣческой воли. Допустимъ, что въ какомъ-либо городѣ при 100,000 жителей кражъ совершается ежегодно отъ 350 до 400; что же отсюда слѣдуетъ? Можно ли на основаніи этихъ данныхъ утверждать, что изъ всѣхъ этихъ кражъ ни одна не совершена воровъ по доброй волѣ? Пусть на 1000 человѣкъ мужскаго пола ежегодно приходится отъ 15 до 20 браковъ; можно ли сказать, что всѣ 15—20 жениховъ рѣшились вступить въ бракъ безвольно, въ силу какой-то слѣпой необходимости? Пусть изъ 1000 писемъ вынутыхъ изъ почтоваго ящика 7 оказалось безъ адреса, не легче ли это объяснить случайной небрежностію или забывчивостію извѣстныхъ лицъ чѣмъ ихъ безволіемъ и слѣпою необходимостію? Что же въ такомъ случаѣ сказать о тѣхъ 993 лицахъ, которыя надписали свои письма и точно обозначили на нихъ адреса? Ясно, что данныя статистики сами по себѣ еще вовсе не говорятъ того, что въ нихъ думаютъ видѣть детерминисты.

Данныя статистики могутъ говорить только противъ ложнаго пониманія свободы человѣческой воли. Ошибаются тѣ, которые понимаютъ свободу воли человѣческой въ смыслъ безпредѣльнаго безконтрольнаго произвола, который не имѣетъ для своего обнаруженія никакихъ законовъ, не опредѣляется никакими условіями, дѣйствуетъ безъ всякихъ побужденій и есть нѣчто непримиримое съ тою законосообразностію, которая господствуетъ повсюду въ развитіи міровой жизни.

Человѣкъ свободенъ, но не независимъ; въ большей или меньшей степени онъ зависитъ въ своихъ дѣйствіяхъ отъ воспитанія, окружающихъ его лицъ, традицій, національности, различныхъ обстоятельствъ, собственнаго здоровья и благосостоянія, климата, погоды, различныхъ привычекъ и обычаевъ, отъ общественнаго мнѣнія и общепринятыхъ приемовъ приличія и т. д. Эти условія не подавляютъ совершенно его воли, какъ

думаютъ матеріалисты, но и не остаются безъ вліянія на нее даже въ значительной мѣрѣ ослабляютъ ее и стѣсняють ее свободу. Кромѣ того, воля человѣка имѣетъ свои внутренніе законы, по которымъ она дѣйствуетъ, а потому и ея дѣйствія всегда находятся во внутренней связи съ различными предшествующими условіями. Она не есть только сила слѣпая, обнаруживающаяся въ силу безусловной необходимости и принужденія. Рѣшенія воли, всегда освѣщаются разумомъ человѣка и потому всегда находятся съ нимъ въ извѣстной внутренней связи. Разсудочныя соображенія и нравственныя *понятія* если и не принуждаютъ волю къ тѣмъ или другимъ рѣшеніямъ, то во всякомъ случаѣ могутъ въ значительной степени предугадывать ея направленіе.—То же самое нужно сказать и о мотивахъ вообще. Какъ не слѣпая сила, воля даже и не можетъ дѣйствовать иначе, какъ по опредѣленнымъ мотивамъ, или побужденіямъ, хотя эти мотивы производятъ на нее вліяніе не механически; они не сами оцѣниваютъ свои достоинства и свою силу; выборъ жежду ними производитъ самъ человѣкъ, который и дѣйствуетъ уже согласно избранному мотиву. Наконецъ, какъ мы сказали выше, истинная и совершенная свобода человѣческой воли, свобода не только хотѣнія, но и его осуществленія, возможна только въ искупленномъ человѣчествѣ, въ царствѣ правды и святости, среди тѣхъ людей, которыхъ свободилъ Сынъ Божій,—въ христіанствѣ; напротивъ гдѣ царствуетъ грѣхъ, похоть плоти и гордость житейская, тамъ нѣтъ совершенной свободы, тамъ—рабство грѣха, тамъ человѣкъ поступаетъ даже вопреки требованіямъ своей свободной воли, тамъ онъ дѣлаетъ не то доброе, котораго онъ хочетъ, а то злое, которое онъ ненавидитъ. Но вѣдь статистика имѣетъ дѣло не съ областію хотѣнія, но съ областію дѣйствованія и при томъ именно въ царствѣ грѣха, гдѣ воля человѣка *порабощена*, подавлена страстями... Кто станетъ отрицать, что люди, порабощенные чувственностію проводятъ жизнь чисто животную и, дѣйствительно, мало обнаруживаютъ въ своемъ поведеніи данную имъ свободу воли? Что же въ данномъ случаѣ можетъ говорить противъ свободы воли статистика, которая, по крайней мѣрѣ, въ своемъ настоящемъ видѣ есть,

собственно, только статистика грѣха и преступленій? Отъ нравственно испорченнаго и искалѣченнаго существа можно ли заключать къ его истинной природѣ? Можно ли составить правильное понятіе о человѣческомъ организмѣ, видя предъ собою только однихъ калѣкъ и параличныхъ? Имѣя дѣло лишь съ областію ненормальныхъ дѣйствій человѣческихъ и не касаясь собственно области хотѣнія, можетъ ли статистика отвергать возможность нравственнаго улучшенія или, по крайней мѣрѣ, измѣненія, возможность увеличенія или уменьшенія различныхъ преступленій? Очевидно, нѣтъ; иначе она перестала бы быть точною наукою; въ рукахъ детерминистовъ она стала бы тѣмъ, чѣмъ стало естествознаніе въ рукахъ матеріализма. А если такъ, то ясно, что сами по себѣ статистическія данныя еще вовсе ничего не говорятъ ни въ пользу философскаго детерминизма, ни противъ признанія *нравственной* естественной свободы человѣческой воли.

До сихъ поръ мы разсматривали только тѣ основанія, на которыя опираются детерминисты; но можно указать еще и такія основанія, которыя говорятъ противъ детерминизма и въ пользу необходимости признанія свободы человѣческой воли.

Таковы прежде всего неподлежащіе сомнѣнію факты нашего самосознанія. Они прямо свидѣтельствуютъ намъ, что мы обладаемъ значительною свободою не только въ области нравственной дѣятельности, но и въ области своего мышленія. Мы сознаемъ себя - способными къ такъ называемому *активному* вниманію, которое можемъ, по своему усмотрѣнію, большее или меньшее время сосредоточивать на извѣстномъ предметѣ, можемъ свободно, безъ всякаго посторонняго вліянія, обдумывать и разрѣшать тѣ или другіе вопросы, можемъ даже откладывать ихъ разрѣшеніе на отдаленный срокъ и заставлять себя работать умственно даже тогда, когда не чувствуемъ къ тому расположенія, когда испытываемъ недомоганіе или когда встрѣчаемъ къ тому какое-либо другое препятствіе. Доказательствомъ нашей свободы въ области мышленія мы не можемъ не признать и того, что мы сожалѣемъ о допущенной ошибкѣ въ разрѣшеніи того или другаго вопроса. Если бы мыслительный процессъ не былъ актомъ свободнымъ, а только механическимъ,

каковъ, напр., процессъ нашего кровообращенія, то мы не стыдились бы своего заблужденія или неправильнаго рѣшенія своей задачи. Даже ученики въ школахъ испытываютъ стыдъ, когда обнаруживается предъ учителемъ, что они не *захотѣли* выучить своего урока. Сила воли такъ иногда овладѣваетъ разсудкомъ, что люди часто воспринимаютъ или могутъ воспринять мнѣнія, явно противорѣчащія требованіямъ здраваго разума, стараются понять то или другое явленіе въ *желательномъ* для нихъ смыслѣ, хотя бы такое пониманіе противорѣчило законамъ логическаго мышленія. Ясно, что актъ хотѣнія можетъ предшествовать акту мышленія. Черногорскій народъ выразилъ это свидѣтельство самосознанія даже особою пословицею: „чего хочетъ человѣкъ, то ему и снится“. (Баби се сныло, шо ей е мыло)“. Не менѣе ясно свидѣтельство самосознанія о нашей свободѣ въ области нравственной. За свои дѣйствія мы испытываемъ одобренія или угрызенія совѣсти, мы сознаемъ чувство *ответственности*, и внутренней голосъ прямо говоритъ намъ, что въ своихъ дѣйствіяхъ мы свободны и можемъ поступать такъ, какъ мы сами признаемъ за наилучшее. Такъ же мы судимъ и о другихъ людяхъ, которыхъ дѣйствія мы или одобряемъ или осуждаемъ. Да и сами детерминисты вѣдь возмущаются злодѣяніями преступниковъ. Ничего подобнаго не могло бы быть, если бы наши дѣйствія или дѣйствія другихъ людей были явленіями необходимыми, а не результатомъ нашей свободной воли. Наконецъ, опытъ свидѣлствуетъ намъ, что мы обладаемъ въ извѣстной степени свободою даже и въ отношеніи къ своимъ физическимъ дѣйствіямъ, — можемъ свободно производить извѣстныя движенія и управлять своими членами, находящимися въ нормальномъ состояніи, — можемъ, напр., по произволу открывать и закрывать глаза, издавать голосъ, двигать руками и ногами, ходить, стоять, сидѣть.... Мало этого, мы даже имѣемъ достаточно свободы воли для того, чтобы вступать въ борьбу съ являющимися по необходимости физическими процессами своего организма, — голодомъ, жаждою, болями и т. п.

Не менѣе ясно свидѣлствуетъ въ пользу признанія свободы воли человѣческой также и всеобщее сознаніе народовъ.

Всѣ народы имѣютъ законы или, по крайней мѣрѣ, обычаи, всѣ признаютъ отвѣтственность человѣка за его дѣйствія, имѣютъ юриспруденцію въ видѣ судебныхъ учреждений, наказаній и наградъ, признаютъ возможность воспитанія дѣтей, исправленія порочныхъ своихъ членовъ; рабство, угнетеніе, утрата доброй нравственности—вызываютъ всеобщее отвращеніе и осужденіе. Все это однакоже становится понятнымъ только при предположеніи, что какъ отдѣльныя лица, такъ и народы, все человѣчество, сознаютъ себя свободными, имѣющими возможность дѣйствовать по своему усмотрѣнію и на свою отвѣтственность.

Сказаннаго достаточно, чтобы видѣть всю неосновательность детерминистическаго отрицанія свободы воли человѣческой. Но если нѣтъ достаточнаго основанія для отрицанія свободы воли у человѣка, то, очевидно, не можетъ быть основанія и для того, чтобы возражать противъ ученія Божественнаго Откровенія, по которому источникъ зла, господствующаго въ мірѣ, есть ничто иное, какъ свобода воли прародителей, проявлявшаяся, конечно, съ равною силою какъ въ области хотѣнія, такъ и въ области дѣйствованія.

2. О мнимой несоединимости богооткровеннаго ученія о происхожденіи зла съ свойствомъ справедливости Божіей.

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ возраженій, которыя вытекаютъ изъ мнимой несоединимости появленія и существованія зла въ мірѣ съ свойствомъ Божественной справедливости.

Какъ, спрашиваютъ, можно соединить съ понятіемъ справедливости то, что всѣ мы должны нести наказаніе за грѣхъ другого, т. е. прародителей? Въ этомъ возраженіи ясно высказывается или грубое непониманіе или намѣренное искаженіе ученія Божественнаго Откровенія. По крайней мѣрѣ, въ книгахъ Св. Писанія мы нигдѣ не найдемъ указанія на то, что мы несемъ наказанія за грѣхъ Адама. Напротивъ, Слово Божіе ясно учитъ насъ тому, что мы и теперь рождаемся въ состояніи невинности. На дѣтскую невинность Самъ Спаси-

тель указалъ какъ на образъ нравственной чистоты даже апостоламъ, почему Онъ и училъ, что таковыхъ невинныхъ дѣтей есть Царствіе Божіе. Что Православная христіанская Церковь также учитъ объ этомъ вполне согласно съ наставленіемъ Господа нашего Иисуса Христа, для убѣжденія въ этомъ стоитъ только со вниманіемъ прочесть или прослушать тѣ молитвы и пѣнопѣнія, которыя возносятся Церковію при погребеніи умершихъ младенцевъ. Въ нихъ нѣтъ и слова о прощеніи грѣховъ, а говорится только о „сподобленіи“ *блаженныхъ* младенцевъ *обитованнаго* имъ царства Божія. Правда въ окружающемъ насъ мірѣ мы испытываемъ очень много зла, скорбей и бѣдствій; но при совершенномъ благоразуміи и полномъ безпристрастіи къ себѣ, мы должны сознаться, что въ этомъ случаѣ мы несемъ наказаніе не за чужую вину, а за свои грѣхи, испытываемъ скорби *по грѣхамъ нашимъ*. Болѣзни и различныя непріятности въ жизни имѣютъ свою причину въ нашемъ поведеніи, почему Христосъ и говоритъ одному исцѣленному: „иди и затѣмъ не грѣши, чтобы не было тебѣ хуже“, и часто вмѣсто словъ: „встань и ходи“ Онъ говорилъ при исцѣленіи: „прощаются тебѣ грѣхи *твои*“, признавая эти выраженія по смыслу тождественными (Мѡ. 9, 2, 5, 6. Марк. 2, 5, 9; Лук. 5, 20, 23; Іон. 43, 25—27). Что всѣ наши скорби и бѣдствія суть только естественныя слѣдствія нашихъ грѣховъ, объ этомъ свидѣлствуетъ также и опытъ, давая намъ видѣть, что предъ нравственнымъ добромъ физическое зло теряетъ свое значеніе и свою силу. Потеря дѣтей, родныхъ, знакомыхъ—для насъ тяжкое зло, для праведника—только дѣло справедливости: „Господь далъ, Господь и взялъ! Будь имя Господне благословенно отнынь и до вѣка!“ Отнятіе имуществъ—для насъ бѣдствіе, для праведника оно не имѣетъ никакого значенія, ибо „нельзя отнять что-либо у того, кто ничего не имѣетъ“; ссылка—для насъ тяжкое наказаніе, для праведника—дѣло безразличное, ибо вся земля Господня; смерть—для насъ страшное зло, она лишаетъ насъ земныхъ привязанностей, она страшна намъ, ибо, при нашемъ невѣріи въ загробную жизнь, она есть наше уничтоженіе, или же отворяетъ намъ врата въ мѣсто вѣчныхъ мученій, если мы вѣруемъ въ

нихъ; для праведника она—пріобрѣтеніе, ибо служить средствомъ скорѣйшаго воссоединенія со Христомъ и достиженія вѣчнаго блаженства.

Правда, вслѣдствіе первороднаго грѣха, мы вмѣстѣ съ бытіемъ получаемъ природу не ту, которую имѣлъ Адамъ въ раю до своего паденія, а ту, которая въ немъ обнаружилась уже послѣ грѣхопаденія и послѣ изгнанія изъ рая,—природу, зараженную грѣхомъ, воспримчивую къ болѣзнямъ и страданіямъ, обреченную на тяжелые труды, съ помраченнымъ разумомъ, способнымъ къ заблужденіямъ и ошибкамъ, съ извращенною волею, которая стала болѣе расположена къ злу, чѣмъ къ добру. Но можно ли смотрѣть на унаслѣдуемую природу какъ на *наказаніе* за грѣхи другихъ? Унаслѣдованіе той или другой природы какъ въ мірѣ вообще—въ царствѣ растеній и животныхъ, такъ и въ мірѣ человѣческомъ, есть явленіе естественное и всеобщее, а слѣдовательно и справедливое.

Сущность его состоитъ въ томъ универсальномъ законѣ, по которому между причиною и явленіемъ сохраняется внутренняя или родственная связь и явленіе заимствуетъ свое первоначальное содержаніе непосредственно изъ своей причины. Яблочко отъ яблони далеко не откатывается, говоритъ старая пословица. Каковъ отецъ, таковъ и сынъ; какова мать, такова и дочь. Это нужно сказать какъ о животныхъ, такъ и о человѣкѣ. Что бываютъ исключенія, этого никто отвергать не станетъ. Но исключенія и зависятъ отъ исключительныхъ условій. Говоря же вообще, никто не будетъ возражать противъ того, что законъ наследственнаго усвоенія характеристическихъ свойствъ рода, или породы есть законъ естественный и всеобщій. Психіатръ, прежде леченія умалишеннаго, изслѣдуя причины болѣзни, обыкновенно интересуется рѣшеніемъ вопроса,—не страдали ли психическимъ разстройствомъ родители или предки больного. Тотъ же вопросъ обыкновенно ставится, когда рѣчь идетъ о человѣкѣ, страдающемъ запоемъ, сифилисомъ, золотухою, даже чахоткою и т. д. Вообще нужно сказать, что новѣйшая наука приписываетъ весьма важное значеніе такъ называемой теоріи атавизма при изученіи человѣческаго организма; но то же самое нужно сказать и о духов-

ныхъ силахъ человѣка,—его умственныхъ дарованіяхъ, его идиотизмъ, его характеръ, темпераментъ и т. д. Но законъ унаслѣдованія, какъ законъ естественный, не можетъ быть поставленъ человѣку ни въ заслугу, ни въ преступленіе, а потому и унаслѣдованіе той или другой природы мы не можемъ считать ни наградою, ни наказаніемъ; а тѣмъ болѣе не можетъ быть рѣчи о наказаніи, когда мы унаслѣдываемъ грѣховную природу нашихъ прародителей. Мы не считаемъ нарушеніемъ справедливости, когда мы унаслѣдываемъ отъ своихъ родителей *добрыя* природныя свойства—здоровый организмъ, гениальныя способности, ровный и спокойный темпераментъ; почему же мы должны считать нарушеніемъ справедливости, когда мы получаемъ отъ родителей дурныя предрасположенія?... Отецъ и мать даютъ намъ ту природу, которую сами получили отъ своихъ родителей, и то, что они сами привнесли въ нее—хорошее и дурное.

Здѣсь ставятъ вопросъ: почему же мы именно унаслѣдовали ту природу Адама—грѣховную и порочную, которою обладалъ Адамъ послѣ грѣхопаденія и изгнанія изъ рая, вмѣстѣ со всѣми связанными съ нею скорбями и бѣдствіями, а не ту чистую и невинную, которую имѣлъ онъ въ раю до своего грѣхопаденія? Потому, говоритъ Божественное Откровеніе, что „въ Адамѣ *всѣ* мы согрѣшили“. Какъ понимать это,—Слово Божіе подробно не объясняетъ намъ; но до извѣстной степени это понятно само собою. У Адама не было дѣтей до его паденія; слѣдовательно, до паденія Адамъ былъ отдѣльнымъ лицомъ, и всѣмъ человѣчествомъ; вся человѣческая природа заключалась въ немъ одномъ и его женѣ, а потому въ содѣянномъ грѣхѣ, можно сказать, участвовалъ не одинъ только Адамъ, какъ отдѣльный человѣкъ, но *всѣ* природа человѣческая, или что то же все человѣчество; не было въ то время и другихъ людей, отъ которыхъ бы могло произойти человѣчество, и природа которыхъ не была бы извращена грѣхомъ. Адамъ остался единственнымъ и естественнымъ родоначальникомъ всего человѣчества; но какъ изъ зараженнаго источника течетъ зараженный потокъ, такъ оказывается совершенно естественнымъ, если отъ грѣховаго Адама произошло и заражен-

ное потомство, такъ какъ отецъ и мать, какъ мы сказали уже, по природѣ, могутъ сообщать своимъ дѣтямъ только то, что имѣютъ сами. Во всякомъ случаѣ то, что отъ согрѣшившаго Адама всѣ его потомки унаслѣдовали его грѣховную природу, въ этомъ можно видѣть только совершенно естественное явленіе, которое меньше всего говоритъ о своей несомѣстимости съ Божественною справедливостію. Если бы потомкамъ Адама была сообщена природа не та, которую имѣлъ самъ Адамъ, когда у него стали рождаться дѣти, а та, которую онъ имѣлъ до грѣхопаденія, когда отъ него еще никто не рождался, то это не было бы дѣломъ справедливости и естественнаго дѣйствія естественныхъ законовъ, а дѣломъ особенной милости и благодати, на что потомки Адама сами по себѣ не имѣли никакого права. Нѣчто аналогичное мы постоянно наблюдаемъ въ жизни. Чиновникъ, долгое время находившійся на службѣ, за дурное поведеніе и ослушаніе начальству теряетъ мѣсто, а вмѣстѣ съ тѣмъ и жалованье, которое было единственнымъ источникомъ содержанія его и его семейства. Что бываетъ съ нимъ и его семействамъ? Бѣдствуетъ онъ, бѣдствуетъ и семья. Но никто не будетъ укорять въ несправедливости начальника, который, уволивъ подчиненнаго отъ службы и предоставивъ мѣсто его другому, не продолжаетъ семейству уволеннаго выдавать жалованье, которымъ оно пользовалось, когда отецъ семейства состоялъ на службѣ, и которымъ онъ обезпечивалъ свое существованіе. Если же изъ состраданія къ семейству начальникъ нашелъ бы возможнымъ выдавать семейству уволеннаго какое-либо вспомошествованіе для обезпеченія его существованія, то это было бы уже дѣломъ не справедливости, а милосердія и человѣколюбія.

Не имѣть для себя никакого серьезнаго основанія и то возраженіе, по которому наказаніе Адама за грѣхопаденіе признается чрезвычайно тяжелымъ и несоотвѣтствующимъ требованіямъ справедливости. Въ чемъ состоитъ наказаніе Адама?—Въ сущности,—только въ удаленія отъ лица Божія; все остальное—скорби, бѣдствія, труды,—было только естественнымъ слѣдствіемъ этого удаленія. Но такое наказаніе было вполне естественнымъ и вполне соотвѣтственнымъ правдѣ

Божіей, которая и въ наказаніи проявляетъ любовь и милосердіе. Съ точки зрѣнія человѣческой справедливости Адамъ за свое грѣхопаденіе заслуживалъ бы гораздо болѣе строгаго наказанія. Адамъ не по заслугамъ своимъ получилъ свое бытіе, на которое онъ не имѣлъ никакого *права*; сотвореніе человѣка есть дѣло одной любви Божіей, дѣло милости и благодати; но, возставъ на Бога, человѣкъ уже не имѣлъ никакого основанія быть предметомъ особенной любви Божіей; а потерявъ права на любовь, онъ долженъ былъ утратить и то, что было вызвано ею, т. е., самое *бытіе* свое. Но Господь не дѣлаетъ этого Онъ не лишаетъ человѣка того, что дано было ему при сотвореніи, и что составляло уже его природу: бытіе, разумъ, волю и свободу. „Каждый здравомыслящій человѣкъ,—говоритъ одинъ христіанскій апологетъ ¹⁾, знаетъ, что вмѣстѣ съ своею человѣческою природою онъ обладаетъ двумя дарами—познаніемъ того, въ чемъ состоятъ его обязанности, и свободнымъ саморѣшеніемъ между добромъ и зломъ, между исполненіемъ и нарушеніемъ обязанности... Большаго знака своего довѣрія Богъ уже не могъ оказать намъ. Если бы Богъ имѣлъ въ виду только свою славу, Онъ достигъ бы этого и чрезъ несвободныя творенія, дѣйствующія съ необходимостію. Но почти можно было бы сказать, что честь твореній Онъ предпочелъ собственной чести,... давъ имъ свободу и разумъ и не отнявъ этихъ даровъ у человѣка даже и послѣ его грѣхопаденія“. Естественно,—пока человѣкъ былъ другомъ Бога и повинялся Его святой волѣ, онъ былъ въ раю, бесѣдовалъ съ Богомъ и пользовался Его великими, но незаслуженными милостями, которыя и составляли его райское блаженство. Но, ставъ врагомъ Божіимъ и возставъ противъ Бога, клеветца на Него и внимая внушеніямъ отца лжи—дѣвола, человѣкъ, очевидно, уже не могъ пользоваться тѣмъ блаженствомъ, которое ему было предоставляемо не по требованію справедливости, а по одной любви. Отсюда изгнаненіе изъ рая, удаленіе отъ Бога, было дѣломъ только естественнымъ и справедливымъ, ибо прежде чѣмъ Богъ удалилъ отъ Себя человѣка, *человѣкъ самъ удалилъ*

¹⁾ Weiss, Apologie des Christenthums. B. I. Стр. 142.

ся отъ Бога. При этомъ человѣкъ не утрачиваетъ ни разума, ни свободы, но лишается лишь *особенной* любви Божіей, которою онъ пользовался въ раю. Правда, его разумъ теперь сталъ доступенъ ошибкамъ и заблужденіямъ, часто и упорно уклоняется отъ истины; но онъ и не былъ данъ человѣку совершеннымъ при твореніи, а лишь съ способностію къ совершенству; въ раю онъ не былъ помраченъ заблужденіями и ошибками, но—только потому, что тамъ человѣкъ бесѣдовалъ съ Богомъ, слышалъ Его гласъ, —и Самъ Богъ, Источникъ истины, былъ, такъ сказать, непосредственнымъ наставникомъ и руководителемъ человѣка. Послѣ грѣхопаденія воля человѣка стала склонною болѣе къ грѣху, чѣмъ къ добродѣтели, болѣе —къ злу, чѣмъ къ добру. Но и при сотвореніи человѣку не была дана воля святая и всесовершенная; о возможности уклоненія отъ добра ясно говоритъ самый фактъ грѣхопаденія. И если въ раю человѣкъ былъ чистымъ и невиннымъ, то только потому, что пребывалъ въ послушаніи Богу,—и Самъ Богъ, по своей благодати, былъ его охранителемъ. Послѣ изгнанія изъ рая, человѣкъ сталъ работать и трудиться, въ потѣ лица ѣсть хлѣбъ свой; но и въ раю онъ не долженъ былъ предаваться лѣни и бездѣйствію; и рай онъ долженъ былъ „*воздѣлывать* и *хранить*“. Если въ раю труды человѣка не были тяжелы такъ, какъ теперь, то только потому, что тамъ Господь проявлялъ къ нему Свою милость, вслѣдствіе чего и внѣшняя природа была щедрѣе къ другу Божію. Послѣ грѣхопаденія человѣка скорбнымъ удѣломъ его стали болѣзни, страданія и смерть, „*прахъ ты, и въ прахъ возвратишься!*“ Но человѣкъ и не былъ созданъ безсмертнымъ; и въ раю—онъ не переставалъ быть „*прахомъ!*“ Только по одной милости Божіей, а не по праву или заслугамъ, даже не по природѣ своей, человѣкъ могъ не умирать: оставаясь въ союзѣ съ Богомъ, пребывая въ повиновеніи и наслаждаясь райскимъ блаженствомъ. И такъ, всѣ скорби и бѣдствія, которыя испытываетъ человѣчество, собственно говоря, и не могутъ быть названы *наказаніемъ* отъ Бога; они суть естественныя и необходимыя слѣдствія, которыя повлекло за собою добровольное удаленіе самогo человѣка отъ Бога, истиннаго свѣта и добра, и послѣдованіе діаволу и

собственнымъ похотямъ. Но по не изреченной благодати и любви Своей, Господь не допустилъ того, чтобы этотъ разрывъ союза между Творцомъ и Его разумнымъ твореніемъ, былъ безусловнымъ и окончательнымъ. Божественное Откровеніе сообщаетъ намъ, что, даже при самомъ разрывѣ райскаго союза, Богъ далъ человѣку надежду на его возстановленіе и примиреніе, которое снова должно возратить человѣку любовь Божию и соединенное съ нею блаженство. А послѣ этого основательно ли говорить, что наказаніе Адама слишкомъ велико и противорѣчитъ требованіямъ простой справедливости?

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Бункевичъ.*

{Проложеніе будетъ}.

ЛОЖНЫЕ ПРОРОКИ ВЪ ВЕТХОМЪ ЗАВѢТѢ.

Въ западной¹ библейско-исторической литературѣ вопросъ о сущности и происхожденіи ложнаго ветхо-завѣтнаго пророчества или совершенно обходится молчаніемъ, или, если и подвергается изслѣдованіямъ, то съ тенденціозной рационалистической точки зрѣнія¹). Въ русской же литературѣ онъ вовсе и не затрогивается²). А между тѣмъ правильное пониманіе этого серьезнаго явленія, сообразное съ ходомъ и развитіемъ исторической жизни народа Божія и основанное на однихъ только данныхъ Библии, какъ безусловно вѣрнаго и недопускающаго сомнѣнія источника, весьма важно и необходимо; важно именно потому, что ложные пророки принимали большое участіе въ жизни евреевъ и производили замѣтное вліяніе на судьбы ихъ. Въ особенности это нужно сказать о тѣхъ лже-пророкахъ, которые выдавали себя за провозвѣстниковъ воли Іеговы и, удачно поддѣлываясь подъ господствовавшіе въ народѣ и, главнымъ образомъ, въ высшихъ правящихъ его классахъ интересы и настроенія, парализовали совершенно дѣя-

¹) Въ курсахъ исторіи израильскаго народа Эвальда, Гретца, Штаде, Ренана и другихъ, а также и въ сочиненіяхъ, специально относящихся къ ветхозавѣтному пророчеству (Ewald. Die Propheten d. Alten Bundes. Göttingen. 1867. Erster Band. Küper. Das Prophetenthum d. Alten Bundes. Leipzig. 1870. Tholuck. Die Propheten und ihre Weissagungen. Gotha. 1860 и др.) разсѣяны лишь самыя общія отрывочныя замѣчанія о ложномъ ветхозавѣтномъ пророчествѣ.

²) Въ единственномъ, посвященномъ ветхозавѣтному пророчеству, русскомъ изслѣдованіи Вержболовича: *пророческое служеніе въ израильскомъ десятицарствѣ* даже и не поднимается вопросъ о ложномъ пророчествѣ, не смотря на то, что ложные пророки впервые появились въ царствѣ израильскомъ.

тельность истинныхъ пророковъ Господнихъ. Появившись впервые въ царствѣ израильскомъ въ самый цвѣтущій періодъ истиннаго пророчества, въ періодъ дѣятельности Иліи и Елисея (3 Ц. 22 гл. 2 Пар. 18 гл.), они со времени Исаи пророка и особенно послѣ паденія царства израильскаго сосредоточиваютъ свою дѣятельность въ царствѣ іудейскомъ и, сильно упрочивъ здѣсь свое вліяніе въ послѣдній періодъ существованія этого царства, доводятъ заблудшій народъ іудейскій до совершенной политической гибели (Плач. Іер. 4, 13. 2, 14). Выяснить условія происхожденія этого рода пророковъ, опредѣлить смыслъ ихъ дѣятельности и отношеніе ихъ къ правящимъ классамъ народа и истиннымъ пророкамъ, какъ главнѣйшимъ участникамъ въ историческихъ судьбахъ народа Божія, -- и составляетъ ближайшую и главную задачу настоящаго изслѣдованія.

Но кромѣ этого рода ложныхъ пророковъ, въ исторіи народа избраннаго заявившихъ себя такою пагубною дѣятельностью, въ средѣ евреевъ почти съ самаго начала ихъ жизни въ землѣ обѣтованной и до паденія обоихъ царствъ существовали, а съ небольшими перерывами, дѣйствовали и другіе лжепророки, по характеру и направленію своей дѣятельности не имѣвшіе ничего общаго съ лжепророками, выдававшими себя за посланниковъ Іеговы. Это именно лже-пророки, говорившіе именованъ не Іеговы, а *имыхъ боговъ* (Вт. 18, 20). Въ исторіи евреевъ они выступаютъ то какъ пророки Вааловы (3 Ц. 18, 22. Іер. 23, 13. 2, 8), то просто какъ волшебники, гадатели (1 Ц. 28, 3. 4 Ц. 17, 17. 21, 6), чародѣи, шептуны, чревовѣщатели (Ис. 8, 19. 2, 6. Мих. 5, 12) и вообще во всѣхъ тѣхъ разнообразныхъ видахъ языческихъ прорицателей, отъ увлеченія которыми Моисей предостерегалъ руководимый имъ народъ предъ вступленіемъ въ землю обѣтованную (Вт. 18, 9 и д.). Не смотря на болѣе раннее появленіе въ народѣ еврейскомъ и на болѣе продолжительное существованіе, лже-пророки этого рода далеко не имѣли того значенія и не пользовались тѣмъ большимъ вліяніемъ на ходъ и теченіе жизни евреевъ, какое принадлежало ложнымъ пророкамъ, проповѣдывавшимъ отъ имени Іеговы. Но и при меньшемъ сравнительно съ лже-пророками,

говорившими именемъ Іеговы, вліяніи въ исторіи народа еврейскаго и при болѣе слабомъ и почти незамѣтномъ участіи въ его общественной и политической жизни, ложные пророки, дѣйствовавшіе отъ имени боговъ иныхъ, не могутъ быть оставлены безъ вниманія въ настоящемъ изслѣдованіи, въ особенности если имѣть въ виду то преувеличенное значеніе, которое приписывается имъ въ западной библейско-исторической литературѣ. Новѣйшіе представители этой литературы, устранивъ изъ религіозной и политической исторіи народа избраннаго сверхъ-естественный элементъ и примѣнивъ къ ней обычную въ современной наукѣ точку зрѣнія постепеннаго развитія, ложное пророчество иныхъ боговъ ставятъ въ прямую генетическую связь не только съ ложнымъ пророчествомъ отъ имени Іеговы, но даже и съ истиннымъ пророчествомъ, и видятъ въ немъ исходную форму, изъ которой путемъ постепеннаго развитія, при благоприятныхъ условіяхъ, имѣвшихъ мѣсто только въ народѣ еврейскомъ благодаря особенному складу его религіозной и политической жизни, образовалось сначала ложное, а потомъ и истинное пророчество Іеговы. Такой взглядъ на значеніе въ исторіи народа еврейскаго ложнаго пророчества иныхъ боговъ и на происхожденіе же-пророчества отъ имени Іеговы проводится нѣмецкимъ изслѣдователемъ Майбаумомъ въ его сочиненіи, посвященномъ исторіи ветхозавѣтнаго пророчества ¹⁾. Такъ какъ взглядъ этотъ затрагиваетъ весьма существенныя стороны нашего вопроса, и такъ какъ онъ есть единственный систематическій опытъ объясненія сущности и происхожденія какъ ложнаго, такъ и истиннаго ветхозавѣтнаго пророчества съ точки зрѣнія господствующихъ въ современной западной библейско-исторической литературѣ идей, то мы и изложимъ его здѣсь, прежде чѣмъ приступимъ къ положительному рѣшенію занимающаго насъ вопроса.

Ветхозавѣтное пророчество, говоритъ Майбаумъ, хотя въ своемъ окончательномъ развитіи есть явленіе особенное и ни съ чѣмъ несравнимое, возникло однакожъ изъ учрежденій, общихъ евреямъ съ окружающими ихъ языческими народами ²⁾. Дока-

¹⁾ Die Entwicklung des israelitischen Prophetenthums. Berlin. 1883.

²⁾ Maybaum. Die Entwicklung des israelitischen Prophetenthums. Berlin. 1883. S. 3. 1.

зательствомъ этого служить исторія его, насколько ее можно прослѣдить по историческимъ книгамъ ветхо-завѣтнаго канона. И дѣйствительно, чѣмъ ближе мы подходимъ къ началу исторіи ветхо-завѣтнаго пророчества, къ ея исходному пункту, тѣмъ больше мы находимъ въ немъ сходства съ соотвѣтствующимъ учрежденіемъ народовъ окружавшихъ евреевъ, тѣмъ яснѣе и въ большемъ количествѣ выступаютъ черты, общія еврейскому пророку съ языческимъ ¹⁾. Въ древнѣйшій періодъ исторіи евреевъ, въ періодъ жизни ихъ до Самуила, когда они мало чѣмъ отличались отъ сосѣднихъ языческихъ народовъ, пророчество ветхозавѣтное тѣсно связано было съ священствомъ и проявляло свою дѣятельность въ предсказаніяхъ и прорицаніяхъ ²⁾, которыя, служа цѣлямъ частныхъ лицъ ³⁾, производились исключительно при помощи гаданія, ворожбы, чародѣянія, волшебства, вопрошанія умершихъ и другихъ суевѣрныхъ дѣйствій и пріемовъ ⁴⁾. Лишь со времени Самуила оно получаетъ новый болѣе высокій характеръ и направленіе. Самуилъ, говоритъ Майбаумъ, произвелъ коренную реформу пророчества, указавъ ему болѣе высокія цѣли и задачи и сообразно съ этимъ существенно измѣнивъ практиковавшійся до него способъ предсказанія. Пророчество, удовлетворявшее раньше по преимуществу интересамъ частныхъ лицъ, по мысли Самуила, должно было служить, главнымъ образомъ, интересамъ общественнымъ. Задачу пророкъ Самуилъ видитъ не въ рѣшеніи всякаго рода сомнѣній и недоумѣній, возникавшихъ въ частной ежедневной жизни, а въ открытіи высшихъ, божественныхъ истинъ и въ возвѣщеніи этихъ истинъ, какъ слова Божія, съ цѣлью исцѣлить нравственныя заблужденія и болѣзни народа. Пророкъ обязанъ очищающимъ и облагораживающимъ образомъ воздѣйствовать на религіозную и нравственную стороны жизни народа и къ этому онъ долженъ быть побуждаемъ не отвѣтственными поводами (не долженъ ожидать, пока кто либо обратится къ нему изъ народа), а внутреннимъ, свободнымъ влеченіемъ,

1) Ibidem. S. 3.

2) Ibidem. S. 7—8.

3) Ibidem. S. 23—24.

4) Ibidem. S. 9—23.

обусловленнымъ дѣйствіями живущаго въ немъ Духа Божія ¹⁾). Сообразно съ такимъ высокимъ назначеніемъ пророчества Самуилъ уничтожилъ существовавшій до него въ пророческихъ школахъ способъ предсказанія посредствомъ гаданія, ворожбы и другихъ внѣшнихъ суевѣрныхъ дѣйствій, обычныхъ у языческихъ пророковъ окружавшихъ евреевъ народовъ ²⁾), и замѣнилъ его внутреннимъ божественнымъ откровеніемъ. Воля Божія, узлававшаяся раньше чрезъ произвольное толкованіе внѣшнихъ знаковъ и примѣтъ, могла быть сообщена теперь только чрезъ непосредственное откровеніе свыше ³⁾).

Произведенная Самуиломъ на такихъ началахъ реформа пророчества, хотя и не достигла совершеннаго и полнаго успѣха ⁴⁾), имѣла однако очень важное значеніе въ исторіи развитія ветхозавѣтнаго пророчества. Она создала носителя и провозвѣстника слова Божія и, такимъ образомъ, дала толчекъ къ постепенному устраненію религіознаго матеріализма изъ пророчества и культа ⁵⁾). Реформированное Самуиломъ пророчество со времени его не только непрерывно существуетъ, но и въ лицѣ такихъ его представителей, какъ Гадъ и Наоанъ, пріобрѣтаетъ все большее и большее значеніе ⁶⁾). Въ новую самую блестящую фазу своего развитія пророчество ветхозавѣтное вступаетъ въ царствѣ израильскомъ въ правленіе династіи Амврія ⁷⁾). Съ этого времени связь, издавна существовавшая между пророчествомъ и священствомъ, начинаетъ замѣтно ослабѣвать. Священство все болѣе и болѣе обособляется въ тѣсную замкнутую касту, тогда какъ пророчество, вслѣдствіе постояннаго обновленія притокомъ свѣжихъ силъ изъ среды народа, продол-

1) Ibidem. S. 33.

2) По мнѣнію Майбаума, школы пророческія существовали задолго до времени Самуила при каждой висотѣ и были учрежденіями, въ которыхъ юноши готовились къ священническому и пророческому служенію (S. 38—42). Въ школахъ этихъ, служившихъ центромъ всѣхъ религіозныхъ движеній, сосредоточивалась исключительно дѣятельность не только современнаго Самуила, но и позднѣйшаго пророчества. S. 42 vgl. 68.

3) Ibidem. S. 34. 49.

4) Ibidem. S. 50. 57.

5) Ibidem. S. 57.

6) Ibidem. S. 57—59.

7) Ibidem. S. 60—61.

жаеть жить во внутреннемъ общеніи съ народомъ. Около этого времени, можно думать, болѣе точно и опредѣленно установлены были границы между пророчествомъ и священствомъ. Право на занятіе священнической должности, раньше принадлежавшее всѣмъ обучавшимся въ пророческихъ школахъ безъ различія происхожденія, теперь предоставлено было однимъ только сыновьямъ священниковъ. Вообще же теперь священство стремится утвердить привилегіи своего сословія и въ этомъ своемъ стремленіи опирается на царскую власть, которой съ своей стороны усердно содѣйствуютъ во всѣхъ религіозныхъ реформахъ. Напротивъ пророки, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ высотъ являются истинными представителями и строгими охранителями чистоты религіи Іеговы. Въ кругахъ пророческихъ возникаетъ теперь представленіе объ Іеговѣ, какъ о Творцѣ всего существующаго, какъ о Богѣ, заключившемъ завѣтъ съ народомъ своимъ—Израилемъ. Смотри на Израиля съ этой точки зрѣнія, какъ на народъ Божій, пророки стремятся къ тому, чтобы сохранить и уберечь отъ искаженія тотъ внутренній завѣтъ, который Іегова заключилъ съ Израилемъ въ лицѣ отцевъ его. Но, не смотря на различія и противоположность направленій, постепенно развившихся въ средѣ пророчества и священства, оба эти фактора религіозной жизни Израиля, связанные между собою іерархическимъ устройствомъ и общностью средствъ существованія, продолжали бы дѣйствовать въ союзѣ и общеніи, если бы въ религіозномъ положеніи народа Божія не произошло весьма серьезныхъ измѣненій, обострившихъ взаимныя ихъ отношенія и приведшихъ къ концу начавшееся между ними раздѣленіе. Какъ извѣстно, Ахавъ ввелъ въ царствѣ израильскомъ культъ Ваала, и это-то обстоятельство, а также и вызванная имъ борьба лучшихъ представителей пророчества противъ мѣропріятій Ахава, послужили, главнымъ образомъ, причиною разрыва пророчества съ священствомъ. Когда пророки подъ вліяніемъ развившихся въ ихъ кругу новыхъ представленій объ Іеговѣ выступили противъ введеннаго Ахавомъ почитанія Ваала, то царь, для того чтобы подавить ихъ противодѣйствіе, подвергъ ихъ преслѣдованію. Вслѣдствіе произведеннаго затѣмъ разрушенія

высотъ враждебно настроенныхъ къ культу Ваала, пророки, избѣжавшіе преслѣдованій, принуждены были жить внѣ пророческихъ школъ. Въ приобрѣтенной такимъ образомъ свободѣ и независимости пророки впервые узнали истинный источникъ своей силы, а важные результаты, достигнутые ими въ новомъ ихъ положеніи, доказали имъ, что только при совершенной самостоятельности они могутъ выполнить свое высокое назначеніе. Первымъ пророкомъ, вышедшимъ изъ пророческой школы и дѣйствовавшимъ внѣ ея вполне свободно и независимо, былъ Илія. Примѣръ этого великаго и выдающагося пророка воодушевляющимъ образомъ подѣйствовалъ на лучшихъ представителей пророчества и далъ толчекъ къ дальнѣйшему его развитію. За Иліею слѣдовалъ Михай, добровольно вышедшій изъ школы пророческой, пророковъ школъ объявившій ложными пророками. Въ первый разъ говорится теперь въ Библии о ложныхъ пророкахъ, но потому именно, что новые представители пророчества, увидѣвъ задачу и цѣли своей дѣятельности совершенно противоположными задачамъ и цѣлямъ школъ пророческихъ, въ первый разъ сознали себя истинными пророками ¹⁾.

Такимъ образомъ, появленіе ложныхъ пророковъ и обособленіе истиннаго пророчества отъ школъ пророческихъ было ближайшимъ слѣдствіемъ дѣятельности Иліи ²⁾. Но это обособленіе не было совершеннымъ и окончательнымъ. Послѣ удаленія Иліи съ поприща пророческаго служенія, борьба противъ культа Ваала ослабѣла, ³⁾ и преемникъ Иліи, Елисей, снова живетъ и дѣйствуетъ въ средѣ пророческихъ школъ. Однаковъ въ своей дѣятельности Елисей идетъ по пути, намѣченному Иліею, въ самыхъ школахъ пророческихъ, оставшихся вѣрными Іеговъ, старается развить стремленіе къ независимости и обезпечить свободу и самостоятельность въ возвѣщеніи слова Божія. Благодаря произведенному Іауемъ уничтоженію культа Ваала и восстановленію религіи Іеговы, ему удалось достигнуть этого и такимъ образомъ устранить причины, побуждавшія пророковъ выходить изъ школъ пророческихъ и дѣйствовать во враждеб-

1) Ibidem. S. 67—68.

2) Ibidem. S. 74—76.

3) Ibidem. S. 77.

номъ къ нимъ отношеніи. И дѣйствительно, до самой смерти Елисея не было подобнаго факта. Но примѣръ Иліи пророка не могъ остаться безъ подражанія. Выступленіе пророковъ изъ среды пророческихъ школъ должно было повториться, коль скоро религіи Іеговы угрожала бы опасность совнѣ, и не только повториться, но и стать постояннымъ явленіемъ и произвести совершенное раздѣленіе пророчества въ томъ случаѣ, если бы въ самомъ пророчествѣ развилось новое направленіе въ воззрѣніи на религію Іеговы, противъ котораго объявили бы себя правители народа и преобладающая часть пророческихъ школъ. Пророкъ Елисей не дожилъ до этой новой фазы въ развитіи пророчества ¹⁾. Лишь только со времени Іеровоама II и его преемниковъ сначала въ царствѣ израильскомъ, а затѣмъ и въ іудейскомъ начинаютъ дѣйствовать тѣ причины, которыя приводятъ къ окончательному обособленію отъ школъ пророческихъ истиннаго пророчества и къ полному совершенному его развитію ²⁾. Причины эти, побуждавшія выдающихся мужей выступать изъ среды пророческихъ школъ и дѣйствовать самостоятельно и независимо въ пользу религіи Іеговы, двоякаго рода: внѣшнія и внутреннія ³⁾. Къ внѣшнимъ относятся введеніе чуждыхъ культовъ, особенно культовъ Ваала и Молоха, смѣшеніе воззрѣній религіи Іеговы съ языческими политеистическими представленіями и заключеніе политическихъ союзовъ съ сосѣдними народами ⁴⁾. Внутренней же причиной, рѣшительно повліявшей на развитіе религіи Іеговы и пророчества, было происшедшее въ это время въ кругахъ пророческихъ весьма важное измѣненіе въ представленіи о сущности Іеговы, — Бога Израилева. Іегова Саваоѣ, могущественный творецъ всего міра, въ воззрѣніяхъ пророковъ является Богомъ святымъ ⁵⁾. Выходя изъ такого высокаго представленія объ Іеговѣ, пророки энергично возстаютъ противъ идолопоклонства и во всѣхъ его видахъ и въ особенности противъ господствовав-

1) Ibidem. S. 80—81.

2) Ibidem. S. 81—85.

3) Ibidem. S. 94—95.

4) Ibidem. S. 95—104.

5) Ibidem. S. 104—106.

шаго въ это время направленія религіозной жизни, выразившагося въ совершенномъ устраниіи нравственной стороны закона и въ исполненіи однихъ только обрядовыхъ его установленій ¹⁾). Выступивъ съ созданными ими высокими нравственными требованіями религіи Іеговы не только противъ народа, но и противъ руководителей его, эти представители новаго пророчества не могли, конечно, оставаться въ средѣ школъ пророческихъ, которыя поддерживались священниками, князьями и правителями народа и въ которыхъ они не достигли бы истиннаго познанія Іеговы. Они должны были жить внѣ школъ, чтобы свободно и независимо служить религіи Іеговы ²⁾).

Такъ образовалось истинное пророчество Іеговы и произошло окончательное раздѣленіе ветхозавѣтныхъ пророковъ на истинныхъ и ложныхъ. При этомъ не ложное пророчество отдѣлилось отъ истиннаго, а, наоборотъ, истинное пророчество путемъ постепеннаго историческаго развитія выдѣлилось изъ древнихъ пророческихъ школъ, членами которыхъ продолжали оставаться пророки ложные. Съ точки зрѣнія юридической эти послѣдніе и были собственно истинными пророками, такъ какъ они были представителями древнеизраильскаго пророчества и стояли съ нимъ въ прямой, непосредственной и непрерывной связи. Ложными же они стали потому, что новая боковая линія пророческаго развитія прибрѣла такую значительную силу и такое духовное и нравственное превосходство, что исключила собою главную линію, оставивъ ее въ сторонѣ. И такъ какъ у евреевъ существовалъ обычай разсматривать прошедшее съ точки зрѣнія настоящаго, то представители идей Второзаконія, смотря на пророковъ позднѣйшаго времени, какъ на носителей высокихъ воззрѣній Второзаконія, стали считать боковую линію пророчества главною, а главную—боковою ³⁾).

Итакъ, по представленію Майбаума, такъ называемое ложное пророчество Іеговы есть средняя стадія того долгаго историческаго процесса развитія, начальнымъ пунктомъ котораго служить пророчество языческое, общее всѣмъ окружающимъ

¹⁾ Ibidem. S. 106—112.

²⁾ Ibidem. S. 114—116.

³⁾ Ibidem. S. 125.

евреевъ народамъ, а заключительнымъ звеномъ—истинное пророчество Господне. Взглядъ этотъ, считающій источникомъ какъ ложнаго, такъ и истиннаго пророчества Иеговы пророчество языческое, есть необходимый логическій выводъ изъ общихъ началъ и воззрѣній, господствующихъ въ современной западной библейско-исторической наукѣ. Въ основѣ его лежитъ точка зрѣнія постепеннаго развитія, совершенно непримѣнимая къ объясненію событій религіозной жизни Израиля, а тѣмъ болѣе къ такому особенному и своеобразному по складу и характеру явленію, какъ ветхозавѣтное пророчество. Какъ явленіе безпримѣрное въ исторіи всѣхъ народовъ, по признанію самихъ рационалистовъ ¹⁾, исключительно свойственное только одному народу еврейскому и притомъ не въ силу національныхъ его отличій, а вслѣдствіе особеннаго избранія Божія, пророчество ветхозавѣтное не можетъ быть подводимо подъ общія условія историческаго развитія и для своего объясненія необходимо требуетъ признанія высшаго, божественнаго вмѣшательства. Въ своемъ происхожденіи и основаніи, въ направленіи и задачахъ своей дѣятельности пророчество ветхозавѣтное стоитъ во внутренней связи съ теократическимъ строемъ народа еврейскаго. Оно есть прямое слѣдствіе еврейской богоустроенной теократіи,—необходимое условіе, при которомъ народъ еврейскій могъ поддерживать живое общеніе съ личнымъ Богомъ и, оставаясь народомъ избраннымъ, выполнять свое теократическое призваніе. Такое значеніе ветхозавѣтнаго пророчества, какъ явленія безусловно необходимаго при теократическомъ строѣ народа избраннаго и непосредственно вытекающаго изъ этого строя, открывается изъ Вт. 18, 9—19. Это мѣсто писанія, имѣющее мессіанское значеніе (Дѣян. ап. 3, 22—23. 7, 37. ср. Іоан. 5, 45—46), можетъ быть относимо и къ ветхозавѣтному пророчеству вообще ²⁾ и важно для уясненія какъ его сущности и происхожденія, такъ и за-

¹⁾ Ibidem. S. 1. 60.

²⁾ Вержоловичъ. Пророческое служеніе въ израильскомъ десятиколенномъ царствѣ. Киевъ. 1891. Стр. 21—22. Küper. Das Prophetenthum d. Alten Bundes. Leipzig. 1870. S. 24—26. Herzog. Real—Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Heft 113. 114. Leipzig. 1888. S. 268.

дачь его дѣятельности и того положенія, какое оно занимало въ теократическомъ строѣ народа избраннаго.

Народъ еврейскій, призванный къ союзу съ живымъ и личнымъ Богомъ, чтобъ оставаться въ этомъ союзѣ, долженъ былъ знать касавшуюся его волю Божию, но не при посредствѣ тѣхъ суевѣрныхъ способовъ, къ которымъ обыкновенно прибѣгали язычники. Указывая евреямъ на ихъ высокое избраніе Божіе и сообразно съ этимъ требуя отъ нихъ непорочности и святости жизни (Лев. 20, 26 ср. Втор. 18, 13),—Моисей съ особенною настойчивостью предостерегаетъ ихъ отъ увлеченія тѣми ложными приемами изслѣдованія воли Божіей, какіе извѣстны были у язычниковъ. *Когда войдешь ты въ землю, которую дастъ тебѣ Господъ Богъ,—внушалъ народу Законодатель,—тогда не научись дѣлать мерзости, какія дѣлали народы сіи. Не долженъ находится у тебя проводящій сына своего или дочь свою черезъ огонь, прорицатель, гадатель, ворожеса, чародѣй, обаятель, вызывающій духовъ, волшебникъ и вопрошающій мертвыхъ. Ибо мерзокъ предъ Господомъ всякій, дѣлающій это, и за сіи то мерзости Господъ Богъ изгоняетъ ихъ отъ лица твоего. Будь непороченъ предъ Господомъ Богомъ твоимъ. Ибо народы сіи, которыхъ ты изгоняешь, слушаютъ гадателей и прорицателей, а тебѣ не то далъ Господъ Богъ твой* (Вт. 18; 9—14 ср. Лев. 20, 27). Выдѣленный изъ всѣхъ народовъ въ наслѣдіе Божіе, призванный осуществлять въ своей жизни святость Божию (Лев. 11, 44—45. 19, 2. 20, 26), народъ еврейскій не могъ уподобляться язычникамъ въ изслѣдованіи воли Божіей, а долженъ былъ узнавать ее изъ устъ Божіихъ, какъ единственно вѣрнаго и чистаго источника. Но такъ какъ весь народъ, не будучи въ состояніи выдержать непосредственнаго явленія Божія, не могъ вступить съ Богомъ въ близкое общеніе и слышать слово Его изъ самыхъ устъ Его, то Господъ для поддержанія союза съ нимъ рѣшилъ избирать изъ среды его особыхъ мужей, которые, получая отъ Бога слово Его, должны были передавать это слово Божіе народу, какъ безусловно для него обязательное. *Ты,—говорилъ Моисей народу отъ имени Божія,—просилъ у Господа Бога твоего, при Хоривѣ въ день собранія, говоря: да не услышу впродѣ*

гласа Господа Бога моего, и огня сего великаго да не увижу больше, дабы мнѣ не умереть. И сказалъ мнѣ Господь: хорошо то, что они говорили (тебѣ). Я воздвигну имъ пророка изъ среды братьевъ ихъ, такого какъ ты, и вложу слова Мои въ уста его, и онъ будетъ говорить имъ все, что Я повелю ему. А кто не послушаетъ словъ Моихъ, которыя (пророкъ тотъ) будетъ говорить именемъ Моимъ, съ того Я взыщу (Вт. 18, 16—19). Такимъ образомъ, въ теократическомъ строѣ народа еврейскаго явилась настоящая потребность въ особомъ пророческомъ служеніи, первымъ представителемъ котораго былъ самъ Законоположникъ и основатель теократіи еврейской. Ставъ, по изволенію Божію, посредникомъ между Богомъ и народомъ, онъ раскрылъ основы ея въ богодарованномъ законѣ, руководилъ народомъ въ осуществленіи ея въ первое время ея существованія и этою своею дѣятельностью положилъ начало новому служенію. За нимъ должны были слѣдовать другіе подобные ему мужи, которые, будучи каждый разъ воздвигаемы Богомъ и непосредственно облакаемы божественнымъ авторитетомъ, сохранили бы отъ искаженія и извращенія изложенныя въ законѣ начала теократіи и непрерывно поддерживали бы союзъ народа съ Богомъ. *Черезъ пророка вывелъ Господь Израиля изъ Египта и черезъ пророка Онъ охрамилъ его* (Ос. 12, 13 ср. Іер. 7, 25). Какъ посредники между Богомъ и народомъ, подобные Моисею, пророки обязаны были продолжать дѣло Моисея,—вѣрно и точно блюсти раскрытыя имъ основы теократіи, а какъ живые и непосредственные органы Слова Божія, они должны были быть и самостоятельными руководителями народа въ постепенномъ осуществленіи имъ завѣта съ Богомъ, дѣятельными устроителями царства Божія въ народѣ избранномъ. Удерживая его въ предѣлахъ закона Моисеева, они должны были изложенныя въ этомъ законѣ требованія божественной воли раскрывать примѣнительно къ потребностямъ времени и состоянія народа на основаніи новыхъ откровеній Божіихъ (Вт. 18, 18 ср. Іер. 1, 7, 17. Іез. 3, 17. 33, 7). Чтобъ выполнить эту задачу и быть руководителями народа въ дѣлѣ усвоенія имъ началъ теократіи, пророки обязаны были вникать во всѣ сложныя отправленія религіозной жизни Из-

раиля, внимательно слѣдить за всѣми ея проявленіями, быть *стражами дома Израилева, башнею и столпомъ его* (Іер. 6, 17. 27. Іез. 3, 17. 33, 7). Эта наблюдательная и охранительная ихъ дѣятельность должна была распространяться не на народъ только, но, главнымъ образомъ, на теократическихъ его представителей,—царей и священниковъ (Іер. 1, 18), и захватывать явленія не одной только религіозно-нравственной жизни Израиля, но и политической, такъ какъ и эта послѣдняя опредѣлялась теократіей. И мы, дѣйствительно, нерѣдко видимъ пророковъ въ роли политическихъ дѣятелей. Но и въ этой роли они являются исключительно религіозными дѣятелями, устроителями царства Божія въ народѣ избранномъ. Политическую сторону жизни Израиля они разсматриваютъ съ религіозной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія отношеній ея къ союзу народа съ Богомъ, и лишь тогда ея касаются, когда она представляетъ уклоненіе отъ основъ этого союза и ведетъ къ его нарушенію. „Народъ избранный, поставленный Богомъ подъ особенное Его покровительство, не долженъ полагать опору своего политическаго могущества и существованія въ союзахъ съ сильными языческими народами, а взирать на Святаго Израилева, къ Нему одному прибѣгать за помощью и на Него одного возлагать свои надежды, такъ какъ только въ упованіи на Господа его сила и крѣпость“,—вотъ главная мысль, съ особенною ясностью раскрыта у пророка Исаи (30 и 31 гл.) и лежащая въ основѣ политической дѣятельности всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ.

Такимъ образомъ, истинное ветхозавѣтное пророчество, будучи по существу своему лучшимъ выраженіемъ теократіи, понимаемой въ смыслѣ непрерывнаго живаго союза народа съ личнымъ Богомъ, въ своемъ происхожденіи есть необходимый результатъ ея. Сохраняя неизмѣнно во все время своего существованія присущій ему, какъ явленію, непосредственно вытекающему изъ религіознаго учрежденія, религіозно-нравственный характеръ, и преслѣдуя одни и тѣ же цѣли, оно измѣняется какъ во внѣшнемъ своемъ положеніи въ теократическомъ строѣ народа еврейскаго, такъ и въ содержаніи своей дѣятельности,—въ обнаруженіи и раскрытіи подлежащихъ его

вѣдѣнію и охраненію основныхъ идей теократіи. Но и въ этомъ отношеніи оно стоитъ во внутренней связи съ теократіей еврейской, съ развитіемъ ея въ сознаніи и жизни Израиля. Съ измѣненіемъ положенія теократіи въ народѣ еврейскомъ соотвѣтствующимъ образомъ измѣнялось и внѣшнее положеніе пророковъ и содержаніе ихъ дѣятельности. Оставаясь всегда руководителями народа въ достиженіи имъ царства Божія, пророки являются то органами слова Божія и въ то же время непосредственными исполнителями божественныхъ предначертаній (какъ напр., Моисей, Девора, Самуиль, Илія, Елисей), то только провозвѣстниками и истолкователями воли Божіей. Точно также въ зависимости отъ религіознаго состоянія народа измѣняется и содержаніе пророческой дѣятельности. Сообразно съ отношеніемъ народа къ теократіи пророки выдвигаютъ и съ особенною обстоятельностью раскрываютъ тѣ только ея стороны, которыя или неправильно понимались или же подвергались прямому искаженію и извращенію въ жизни народа, и уясненіе которыхъ необходимо было въ данный моментъ. Неодинаковымъ состояніемъ теократіи въ народѣ еврейскомъ и проистекавшимъ отсюда разнообразіемъ религіозныхъ нуждъ народа и объясняется то обстоятельство, что пророчество ветхозавѣтное, при тождествѣ своего характера и задачъ, измѣнялось какъ во внѣшнемъ своемъ положеніи, такъ и въ раскрытіи и выраженіи своихъ идей.

Изъ сказаннаго нами видно, что истинное ветхозавѣтное пророчество выросло на почвѣ еврейской, выросло и развилось въ связи съ богоучрежденной теократіей еврейскаго народа и потому не могло имѣть ничего общаго съ пророчествомъ языческимъ. Не говоря уже о принципиальномъ различіи между пророками ветхозавѣтными, какъ непосредственными органами Бога истиннаго, и пророками языческими, какъ представителями ложныхъ боговъ.—различіи, которое не могло быть сглажено самымъ продолжительнымъ процессомъ развитія, мы для подтвержденія своей мысли обратимъ вниманіе лишь на тѣ данныя Библии, изъ которыхъ съ очевидностью слѣдуетъ, что такъ называемое пророчество иныхъ боговъ, образовавшись на почвѣ политеизма, перешло къ евреямъ въ готовомъ видѣ отъ

окужающихъ ихъ языческихъ народовъ, и не только не имѣло вліянія на происхожденіе и развитіе истиннаго ветхозавѣтнаго пророчества, но, какъ явленіе по существу своему чуждое народу еврейскому, само не могло укрѣпиться среди него. Библейскія свидѣтельства вполне подтверждаютъ, что существовавшее среди Израиля въ различные періоды его исторіи пророчество боговъ иныхъ, выражавшееся въ гаданіи, ворожбѣ, волшебствѣ, чародѣяннн и другихъ отличающихся только по способу прорицанія формахъ, есть принадлежность натуралистическихъ религій, окужавшихъ евреевъ языческихъ народовъ. Такъ пророкъ Самуиль волшебство отождествляетъ съ идолопоклонствомъ, поставляя первое въ такое же отношеніе къ послѣднему, въ какомъ находятся весьма близкія по содержанію понятія непокорность и противленіе (1 Ц. 15, 23). Такой же взглядъ на пророчество иныхъ боговъ выраженъ и въ другихъ мѣстахъ Библии. Моисей (во Вт. 18, 9—12) гаданіе, ворожбу, волшебство и другіе указанные тамъ виды прорицаній называетъ мерзостью жившихъ въ землѣ обѣтованной ханаанскихъ народовъ ¹⁾, а пророкъ Михей чародѣяннн и гаданія ставитъ въ связь съ поклоненіемъ истуканамъ и кумирамъ, — издѣляя рукъ человѣческихъ (Мих. 5, 12—13). Не иначе смотрятъ на волшебство и гаданія и священные писатели книгъ царствъ и Паралипоменонъ. И они видятъ въ этихъ формахъ прорицанія мерзость языческихъ народовъ и слѣдствіе идолопоклонства, въ особенности служенія Ваалу и Молоху (4 Ц. 17, 16—17, 21, 6 ср. 21, 2. 2 Пар. 33, 6 ср. 33, 2) ²⁾. Будучи, такимъ образомъ принадлежностью языческихъ религій и образовавшись въ связи съ ними, пророчество иныхъ боговъ могло появиться у евреевъ не иначе, какъ путемъ заимствованія его вмѣстѣ съ идолопоклоненіемъ отъ ханаанскихъ народовъ ³⁾. Въ пользу такого именно происхожденія въ народѣ еврейскомъ пророчества бо-

¹⁾ За волшебство въ законѣ Моисеевомъ положено было точно такое же строгое наказаніе, какъ и за увлеченіе къ идолопоклонству (Лев. 20, 27, ср. Вт. 18, 5—18).

²⁾ Lange. Theologisch—homiletisches Bibelwerk. Die Bücher der Königer. Bähr. Bielefeld und Leipzig. 1868. S. 397. 446. Keil. Biblischer Commentar über d. Alt. Testament. Die Bücher d. Könige. Leipzig. 1876. S. 343.

³⁾ Küper. Das Prophetenthum d. Alt. Bund. S. 28.

говъ иныхъ говорить вполнѣ удостовѣренный библейскими свидѣтельствами фактъ существованія его въ Израилѣ только въ періодъ отпаденія отъ Іеговы и служенія идоламъ. Какъ можно видѣть изъ 1 Ц. 28, 3. 7 и 4 Ц. 21, 6. 2 Пар. 33, 6. Іер. 2, 8, наиболѣе сильное распространеніе этого пророчества среди евреевъ падаетъ на начало и конецъ пребыванія ихъ въ землѣ обѣтованной, на смутное время судей Израилевыхъ, когда евреи, не имѣя прочнаго политическаго устройства и единства, принуждены были находиться въ особенно близкихъ отношеніяхъ съ жившими среди нихъ и окружавшими ихъ язычниками и на время правленія Манассіи, по свидѣтельству священныхъ писателей, своею ревностью къ идолослуженію превзошедшаго даже самихъ язычниковъ (4 Ц. 21, 9. 11). Дѣйствовали еще волшебники, чародѣи, шептуны и другіе представители языческаго пророчества въ царствѣ израильскомъ во время Ахава ¹⁾, установившаго почитаніе Ваала (3 Ц. 16, 31), и въ іудейскомъ въ правленіе Ахаза (Ис. 8, 19 ср. Мих. 5, 12), допустившаго служеніе тому же божеству (4 Ц. 16, 3 ср. 2 Пар. 28, 2). Во все же остальное время существованія народа еврейскаго мы не встрѣчаемъ среди него пророчества боговъ иныхъ. Появляясь вмѣстѣ съ идолопоклонствомъ, оно вмѣстѣ съ нимъ и исчезало, такъ что каждый разъ заново заимствовалось евреями отъ сосѣднихъ языческихъ народовъ. О Манассіи священные историки говорятъ, что онъ завелъ и учредилъ вызывателей мертвецовъ и волшебниковъ (4 Ц. 21, 6 ср. 2 Пар. 33, 6) ²⁾, а у пророка Исаіи есть прямое указаніе, что современные ему іудеи заимствовали чародѣевъ отъ филистимлянъ (Ис. 2, 6). Можно даже думать, что представителями пророчества боговъ иныхъ въ народѣ еврейскомъ были не сами евреи, а язычни-

¹⁾ 4 Ц. 17, 17 указываетъ на время Ахава. Keil. Die Bücher d. Könige. S. 343. Ср. 4 Ц. 17, 17 съ 4 Ц. 9, 22. Подъ волхованіями разумѣтся языческія прорицанія и волшебство, связанное обыкновенно съ идолослуженіемъ. Keil. Die Bücher d. Könige. S. 283. Lange. Bücher d. Könige. S. 325.

²⁾ Еврейское слово: *zavim*, *учредилъ* имѣетъ здѣсь такое же значеніе, какъ и въ 3 Ц. 12, 31: вводить въ должностъ, устанавливать, вновь заводить, какъ и въ русскомъ переводѣ синодальнаго изданія. Ср. Lange. Die Bücher der Könige. S. 446. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Die Bücher d. Könige v. Thénius. Leipzig. 1873. S. 425. Keil. Bücher d. Könige. S. 389.

ки, и что пророчество это заимствовалося евреями не въ смыслѣ подражанія только, а въ совершенно готовомъ видѣ. Основаніемъ къ такому мнѣнію можетъ служить то обстоятельство, что Саулъ только изгналъ изъ страны волшебниковъ и гадалей (1 Ц. 28, 3), тогда какъ, по закону Моисееву, ихъ слѣдовало предать смерти чрезъ избіеніе камнями (Лев. 20, 27). Если принять во вниманіе вполнѣ правдоподобное предположеніе, что Саулъ, впослѣдствіи симъ довѣрившійся волшебницѣ (1 Ц. 28, 7. 8), дѣйствовалъ въ настоящемъ случаѣ по указаніямъ Самуила пророка, то его полумѣру въ отношеніи къ гадалеямъ и волшебникамъ можно объяснить только тѣмъ, что это были лица не еврейской національности и что къ нимъ, какъ иностранцамъ, онъ не считалъ необходимымъ примѣнять строгихъ предписаній закона Моисеева.

Свящ. В. Шмарева.

(Продолженіе будетъ).

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

(Продолженіе *).

с) Африканская церковь.

Папы давно уже старались подчинить себѣ Африканскую церковь. Но всѣ ихъ попытки кончались полной неудачей. Африканскіе епископы составляли настолько прочную организацію, что папы при всемъ усердіи не могли ничего сдѣлать. Вполнѣ благоприятный случай представился только св. Льву. Въ его правленіе римскою церковію африканская церковь переживала тяжелое время. Она была завоевана Гензерихомъ, предводителемъ вандаловъ. Аріане-вандалы преслѣдовали православныхъ, какъ не христіанъ. Такъ Гензерихъ многихъ духовныхъ лицъ посадилъ на худые корабли и пустилъ по вѣтру. Корабли пристали къ Неаполю. Впрочемъ, Африка была еще не вся завоевана. *Mauritania Cesagensis*, съ которой, собственно говоря, имѣлъ дѣло св. Левъ, оставалась въ рукахъ римлянъ до 455 года, когда былъ убитъ Валентиніанъ III. Но и въ *Mauritania Cesagensis* было не мало нестроений, не смотря на то, что она не была завоевана. Постоянный страхъ предъ грознымъ, все разрушающимъ, ничего не щадящимъ врагомъ мѣшалъ ровному теченію какъ политической, такъ и церковной жизни. Въ африканской церкви накопилось много безпорядковъ и злоупотребленій. Извѣстія объ этихъ безпорядкахъ нерѣдко доносились и до св. Льва. „Имѣя по заповѣди Божіей заботу о всей церкви (*universae ecclesiae*)“, св. Левъ, конечно, не могъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 9, за 1897 г.

оставить безъ вниманія того, что происходило въ африканской церкви. Дѣйствительно онъ поручаетъ Потенцію, переселившемуся или изгнанному изъ Африки, изслѣдовать состояніе дѣлъ на мѣстѣ и донести ему о результатахъ. Съ нимъ онъ отправилъ посланіе къ африканскимъ епископамъ (Ер. XII, 1), до насъ не дошедшее. Потенцій изслѣдовалъ и написалъ св. Лѣву (Ер. XII, 1), но его доведеніе также не дошло до насъ.

Свѣдѣнія о состояніи африканской церкви и о мѣрахъ, какія предпринималъ св. Левъ противъ безпорядковъ, накопившихся въ ней, мы получаемъ только изъ 12 письма отъ 10 августа 446 г. ¹⁾ Положеніе Африканской церкви было печальное. „Удивляюсь, пишетъ св. Левъ, что у васъ по случаю неспокойнаго времени какъ наглость честолюбцевъ, такъ народная толпа возымѣла такую силу, что пастырское достоинство и управленіе церковью вручается всѣмъ недостойнымъ и стоящимъ далеко отъ священническаго достоинства. Это значитъ не заботиться о народѣ, а вредить ему, не управлять, а

¹⁾ 12 письмо возбудило относительно себя много недоумѣній. Его не всѣ считаютъ подлиннымъ. Кенель полагаетъ, что подлинна только часть 1—1/2 IX (кончая словомъ *restamus*). Главнѣйшія основанія слѣдующія: 1) части съ 1/2 IX гл. по конецъ нѣтъ въ древнѣйшихъ и лучшихъ манускриптахъ; 2) языкъ ея отличается отъ первой части: въ ней есть слова и выраженія, не принадлежащія св. Лѣву и вообще неупотребительныя въ его время, напр. *diocesis* вмѣсто *parochia*; *Specialius et propensius commoveri*; *damnum proprii honori evadere*; *episcopolia hubernacula praesidere*; *pendente negotio*; 3) Если предположить, что эта часть подлинна, то письмо будетъ имѣть два заключенія, такъ какъ (*Migne*, LIV, 653) сар. IX: *Cum itaque omnibus fere, quae fratris nostri Potentii relatio continebat...* есть очевидно заключеніе подлинной части, къ которой прибавлена не подлинная; 4) здѣсь упоминается объ апелляціи къ папскому престолу, чего во время св. Лѣва еще не было; 5) два раза сообщается объ одномъ и томъ же—именно объ изнасилованныхъ неприятелемъ дѣвцахъ. 6) Части этой нѣтъ и у Исидора Севильскаго, чего не могло бы быть, если бы эта часть была подлинна. Исидоръ, конечно, воспользовался ею, какъ важнѣйшимъ свидѣтельствомъ въ пользу права апелляціи къ папскому престолу. Оно прибавлено, вѣроятно, около 720 г. къ каноническому сборнику Діонисія Малаго, что показываетъ различіе ея заглавія съ заглавіемъ другихъ документовъ, какъ при ней самой, такъ и въ индексѣ.—Кенелю послѣдовали Tillemont (XV, 423) и Du Pin (не вполне) (IV, 128—124). Беллерини стараются опровергнуть Кенеля, доказать подлинность этой части. Привлекая во вниманіе, кромѣ манускриптовъ, которые имѣлъ въ виду Кенель, еще манускрипты ватиканской бібліотеки, Беллерини пришли къ слѣдующему. Письмо это попадаетъ въ трехъ видахъ: а) въ полномъ видѣ (въ очень древнихъ манускриптахъ); б) какъ у Кенеля; в) съ выпускомъ VI, VII, и VIII главъ. Это об-

увеличивать опасность. Если нужно стараться, чтобы не было ошибки при выборѣ клириковъ, чтобы въ дому Божіемъ ничего не было неустроеннаго, безнорядочнаго, то тѣмъ болѣе нужно стараться избѣжать ошибки при избраніи того, кто долженъ быть поставленъ надъ всѣми степенями клира: Объ этомъ говоритъ Св. Духомъ Апостолъ Павелъ: руки скоро не возлагай ни на кого же, ниже приобщайся чужимъ грѣхомъ (I Тим. V, 22). Согласно съ словомъ Апостола, епископъ, пресвитеръ и діаконъ должны быть мужьями одной жены (I Тим. III, 2). Жены эти должны быть дѣвицами. Это правило было еще въ В. З.; тѣмъ болѣе слѣдовательно оно должно имѣть силу въ Новомъ Завѣтѣ. Нужно также соблюдать наставленіе Апостола: и сіи убо да искушаются прежде, и потомъ же да служить (I Тим. III, 10). Эти слова, мы думаемъ, нужно понимать такъ, что при выборѣ (на священническія степени) должно принимать во вниманіе не только чистоту брака, но и заслуги трудовъ (на пользу церкви), чтобы пастырская обя-

стоятельство не должно смущать, такъ какъ въ древности сокращеніе документовъ вещь обычная (и Беллерини приводятъ нѣсколько примѣровъ: письмо Хрисостома къ Евтихію; 14 писемъ св. Льва, признанныя Кенелемъ подлинными и др.). 2) Различіе языка, по Беллерини, не можетъ быть признано важнымъ возраженіемъ. Письмо это было, по ихъ мнѣнію, переделано, измѣнено и дополнено самимъ св. Львомъ (изъ двухъ писемъ); отсюда понятна и разница языка. 3) Въ упоминаніи объ апелляціяхъ ничего нѣтъ удивительнаго; при тогдашнемъ стѣсненномъ состояніи африканской церкви онѣ вполне умѣстны. 4) Относительно повторенія въ 8 и 11 разсказа объ изнасилованныхъ дѣвицахъ нужно замѣтить, что въ первомъ случаѣ говорится „о томъ, что онѣ должны относительно себя чувствовать“, во второмъ „какъ съ ними должны поступать епископы. 5) Кенель указываетъ на то, что второй части письма нѣтъ въ сборникѣ Исидора Севильскаго, но Беллерини удалось найти ее въ одномъ очень древнемъ сборникѣ, принадлежащемъ Исидору. На основаніи всего вышеуказаннаго само собой падаетъ и то предположеніе Кенеля, что эта часть впервые появилась въ началѣ VIII вѣка въ сборникѣ Діонисія Магаа. Мнѣніе Беллерини по своей основательности нашло себѣ послѣдователей въ лицѣ позднѣйшихъ ученыхъ Perthel'я (стр. 35), Böhlinger'a (стр. 21). Parthel, впрочемъ, принимаетъ мнѣніе Беллерини съ поправкой (весьма основательной) именно—12 письмо, по его мнѣнію, составлено изъ двухъ подлинныхъ писемъ св. Льва и не имѣетъ самими, а какимъ нибудь неизвестнымъ переписчикомъ. Причина соединенія—одинаковость содержанія. „Только такимъ путемъ“, говоритъ онъ, „можно, кажется, объяснить двойное заключеніе и двойное упоминаніе о изнасилованныхъ дѣвицахъ“. Время написанія письма Беллерини относитъ къ промежутку 445—455 годами, въ частности приблизительно къ 446 году.

занность не ввѣрялась только что принявшимъ крещеніе или прямо послѣ исправленія какой-либо свѣтской должности. Справедливо священные каноны свв. отцевъ, говоря объ избраніи священниковъ, считали достойными священныхъ должностей тѣхъ, которые, проходя долгое время всѣ въ отдѣльности степени должностей, запаслись достаточной опытностію. Кто не слѣдуетъ этимъ правиламъ, тотъ разрушаетъ всякую церковную дисциплину, возмущаетъ всякій церковный порядокъ.

Между тѣмъ африканскіе епископы избираютъ на пастырское служеніе „не только мірянъ, но и мужей вторыхъ женъ или женившихся на вдовахъ“. Должно подвергнуть заслуженному наказанію какъ тѣхъ, кто ставилъ такихъ людей, такъ и самыхъ поставленныхъ. „Но такъ какъ на всякомъ пути Господнемъ милосердіе и истина, то мы принуждены, благодаря снисхожденію апостольскаго престола, смягчить наше рѣшеніе. Взвѣсивши тяжесть поступковъ, которыхъ нельзя мѣрять одной мѣрой, думаемъ, что одно можетъ быть хотя скольконибудь терпимо, а другое совершенно должно отсѣчь. Тѣмъ, которые или вступили во второй бракъ или женились на вдовахъ, не дозволяетъ удерживать священство ни авторитетъ апостольскій, ни законный; тѣмъ болѣе (священства) нельзя поручать тому, который, какъ намъ донесено, былъ мужемъ двухъ женъ въ одно время, или тому, который, оставленный женой, взялъ въ супружество другую“. Получившіе епископство міряне, если даже имѣютъ женъ (*neque ex hoc, quod uxores habent, possunt esse culpabiles*) могутъ оставаться на своихъ мѣстахъ съ тѣмъ, однако, что впредь этого нельзя будетъ совершать безнаказанно (*quod... inultum post modum esse non poterit, si quisquam id quod omnino interdicimus usurparit*).

„Донатъ епископъ, обратившійся изъ Новиціанъ вмѣстѣ съ своей паствой, можетъ управлять Господнимъ стадомъ, если онъ приплетъ исповѣданіе своей вѣры, въ которомъ онъ осудитъ заблужденіе Новиціанскаго ученія и какъ можно полнѣе изложитъ вселенскую истину. Максима, неправильно поставленнаго во епископа изъ мірянъ, мы не лишаемъ достоинства, если онъ не донатистъ и далекъ отъ духа раскольническаго нечестія (*schismaticae gravitatis*). Пусть и Онъ также плетъ намъ исповѣданіе, гдѣ долженъ показать себя православнымъ“.

„Относительно избранія и вѣры епископовъ Аггафа и Туберіана должно произвести новое слѣдствіе и о результатахъ донести апостольскому престолу“. „Тѣ рабы Божіи, которые потеряли невинность во время варварскаго погрома, заслужать при своемъ смиреніи и стыдливости болѣе похвалы, если не осмѣлятся равнять себя съ необезчещенными дѣвицами“.

Далѣе слѣдуетъ увѣщаніе о повиновеніи апостольскому престолу и постановленіямъ исходящимъ отъ него.

„Не должно ставить епископовъ въ селеніяхъ и имѣніяхъ (*viculis et possessionibus*), а также въ захолустныхъ муниципіяхъ. Вслѣдствіе многочисленности епископскій санъ много теряетъ въ своемъ достоинствѣ (*vilescat*)“. Такихъ епископскихъ кафедръ особенно было много въ діоцезѣ (*diocesi*) Реститута, который просилъ св. Льва, чтобы послѣ смерти епископовъ, поставленныхъ въ селахъ, муниципіяхъ, въ эти послѣднія не ставить новыхъ епископовъ и присоединить ихъ къ его епархіи,

Повторяется постановленіе о изнасилованныхъ дѣвицахъ съ прибавленіемъ, что ихъ не нужно считать наравнѣ съ вдовами и лишать таинствъ.

Дѣло изложеннаго епископа Люцинія, „обратившагося къ суду нашему“, должно переислѣдовать. Несправедливо былъ поставленъ преемникъ ему, не смотря на апелляцію его въ Римъ.

„Если возникнутъ какія либо другія дѣла касательно положенія церковныхъ дѣлъ и согласія священниковъ, то ихъ должно рѣшать самимъ африканскимъ епископамъ и эти рѣшенія посылать въ Римъ для окончательнаго утвержденія“.

Другихъ извѣстій объ отношеніи св. Льва къ африканской церкви не сохранилось.

d) Дисциплинарныя посланія къ епископамъ Италіи, Сициліи и другимъ.

Св. Левъ узналъ, что въ Сициліи существуетъ обычай совершать таинства св. крещенія не въ Пасху или Пятидесятницу, какъ было въ Римской Церкви, а въ день Богоявленія (*in die Epiphaniae*). Сицилійскіе епископы думали, что гораздо приличнѣе совершать это таинство въ тотъ день, когда крестился самъ Господь, чѣмъ во всякій другой день. Св. Левъ

возсталъ противъ этого „неразумнаго новшества“. Онъ написалъ по этому поводу посланіе къ епископамъ сицилійскимъ (Ер. XVI отъ 21 октября 447 г.), въ которомъ подробно ставится доказать на основаніи преданій римской церкви, что крестить нужно или во время Пасхи или Пятидесятницы. Таинство крещенія возрождаетъ слабое человѣческое естество къ новой жизни, дѣлаетъ его новой тварью. Это возрожденіе совершено смертію Распятаго и воскресеніемъ Его изъ мертвыхъ, что воспоминается въ день Пасхи. На Пасху указываетъ также троекратное погруженіе и выхожденіе челоуѣка изъ воды. Погруженіе въ воду обозначаетъ трехдневное пребываніе Христа во гробѣ, а выхожденіе изъ воды—воскресеніе. Въ крещеніи изливается Духъ Святой, подобно тому, какъ въ день Пятидесятницы на апостоловъ. Это подобіе даетъ основаніе совершать это таинство въ день Пятидесятницы. Но въ этотъ день могутъ принимать крещеніе только больные, плавающие, путешествующіе, вообще тѣ, которые по какимъ-либо обстоятельствамъ не могли принять его во время Пасхи. Если Сицилійскіе епископы думаютъ, что таинство крещенія нужно совершать въ день Богоявленія потому, что въ этотъ день крестился Самъ Господь, то они должны знать, что таинство крещенія имѣетъ другой смыслъ, другое значеніе, чѣмъ крещеніе Господа. Здѣсь отпущеніе грѣховъ, возрожденіе къ новой жизни; Господь же не имѣлъ грѣха и потому не нуждался въ очищеніи и возрожденіи. Впрочемъ по нуждѣ (въ опасности смерти, во время войны, преслѣдованія) можно совершать таинство св. крещенія во всякое время“.

Чтобы на будущее время ни какое разномысліе не нарушало миръ церкви, Св. Левъ назначилъ на 29 число сентября одинъ изъ тѣхъ соборовъ, которые, согласно установленію св. апостоловъ, должны собираться дважды въ годъ. Изъ Сициліи на эти соборы должны являться каждый разъ по 3 епископа.

Въ нѣкоторыхъ церквахъ Сициліи были злоупотребленія церковнымъ имуществомъ со стороны епископовъ. Особенно они были часты въ Тавромитанской (Taormitanae) и Панормитанской (Panormitanae) церквахъ. Клирики этихъ церквей

вынуждены были жаловаться на своихъ епископовъ, какъ лично св. Льву, такъ и на одномъ изъ тѣхъ соборовъ, которые собирались подь его предсѣдательствомъ въ Римѣ. Вслѣдствіе этихъ жалобъ св. Левъ обратился къ Сицилійскимъ епископамъ съ особымъ посланіемъ ¹⁾ (XVII отъ 21 октября 447 г. (?)). Въ немъ онъ рассказываетъ и порицаетъ поступокъ Тавромитанскаго и Панормитанскаго епископовъ. Такъ какъ подобное могло случиться (вѣроятно и случилось) и въ другихъ церквахъ, то св. Левъ говоритъ вообще ко всѣмъ церквамъ: „опредѣляемъ, чтобы ни одинъ епископъ не смѣлъ дарить, обмѣнивать или продавать чего нибудь изъ вещей, принадлежащихъ своей церкви. Это можно дѣлать только въ томъ случаѣ, если онъ предвидитъ лучшее для церкви и по разсужденіи и послѣдовавшемъ послѣ того соглашеніи со всѣмъ клиромъ, избираетъ то, что безъ сомнѣнія принесетъ пользу церкви. Что

¹⁾ Кенель считаетъ это посланіе не подлиннымъ. Вотъ главнѣйшія возраженія Кенеля и опроверженія его противниковъ: а) Кенель утверждаетъ, что этого письма нѣтъ въ древнихъ манускриптахъ. Du Pin считаетъ мнѣніе Кенеля „очень вѣроятнымъ“ (IV, 140). Но Ceiller (XIV, 394), Tillemont (XV, 894) и Беллерини (Migne LIV, 703—706) стараются опровергнуть Кенеля и доказать подлинность этого письма. Беллерини замѣчаютъ, что они нашли его въ очень древнихъ манускриптахъ, гдѣ оно приписано св. Льву (Migne LIV, 703, 704). б) „Не вѣроятно“, замѣчаетъ Кенель, „чтобы св. Левъ послалъ въ одно время (Cal. Nov. 21 Окт. 447 г.) и однимъ лицамъ вмѣсто одного два письма“. Tillemont замѣчаетъ, что это не единственный случай; какъ, напр., можно указать на XLI и XLII къ Равеннѣ Арелатскому; на XXX и XXXI къ Пульхерію и др. Причины эти могли быть очень разнообразны. в) Кенель говоритъ, что „во время св. Льва епископъ не могъ распоряжаться съ согласіемъ только клириковъ, безъ согласія народа, церковными имуществами“. Беллерини замѣчаютъ, что сохранились отъ этого времени правила церковныя, позволяющія это (Migne LIV, 705) д) Кенель говоритъ, что лишеніе сана и отлученіе отъ церкви соединялось вмѣстѣ только для наказанія за самыя тяжкія преступленія; но развѣ хищеніе церковнаго имущества не тяжкое преступленіе? замѣчаютъ Беллерини (ibid). е) Кенель говоритъ, что Граціанъ (12 q. 2-е 52) приводитъ это письмо и приписываетъ его Льву, но какому Льву неизвѣстно. По мнѣнію Кенеля, это не Левъ Великій, а кто нибудь другой. Правда, дата при письмѣ показываетъ, что оно принадлежитъ св. Льву (XII Col. Nov. Calerio, sous современникъ св. Льва). Но дата эта, очевидно, подложная. Соображеніе о подложности даты Кенель основываетъ на предыдущихъ своихъ возраженіяхъ и съ паденіемъ этихъ послѣднихъ неминуемо должно пасть и это.

касается пресвитеровъ, діаконовъ и клириковъ всѣхъ степеней, попускающихъ (*qui conniventiam miscuerint*) это ко вреду церкви, то пусть знаютъ, что они должны быть лишены за это степеней и общенія“. Очевидно зло было сильно распространено, если св. Левъ прибѣгъ къ такой сильной мѣрѣ.

Относительно дѣятельности св. Льва въ самой Италіи мы имѣемъ письмо его къ Дору, епископу Беневитскому (XIX отъ 8 марта 448 г.), къ Неонѣ Равеннскому (Ер. CLXVI 24 октября 458 г.), къ епископамъ Кампаніи, Самніума и Пиценума (Ер. CLXVIII отъ 9 марта 459 г.). Доръ, епископъ Беневентскій, былъ обвиненъ предъ св. Львомъ своимъ пресвитеромъ Павломъ въ томъ, что онъ, благодаря подкупамъ, часто отдаетъ пресвитерскія мѣста лицамъ того не заслуживающимъ, оставляя безъ вниманія просьбы лицъ вполне достойныхъ. Св. Левъ позволилъ остаться этимъ пресвитерамъ на своихъ мѣстахъ; но съ сильной горечью упрекаетъ самого Дора за такое недостойное злоупотребленіе епископской властью. Св. Левъ обѣщаетъ очень сурово (*severius*) поступить съ Доромъ, если онъ узнаетъ про него, Дора, еще что нибудь подобное.

Письмо къ Неонѣ Равеннскому и къ епископамъ Кампаніи, Самніума и Пиценума написаны по поводу нестроений, возникнувшихъ вслѣдствіе нашествія Гунновъ. Такъ многіе попавшіе въ плѣнъ, въ очень маломъ возрастѣ, не помнили совершенно надъ ними таинства св. крещенія и другія таинства или нѣтъ (*utrum... mysterium baptismatis ac sacramenta percèperint infantiae inscientia non posse reminisci Ер. CLXVI, 7*). Тотъ, относительно котораго невозможно доказать, за отсутствіемъ свидѣтелей, крещенъ онъ или нѣтъ, пусть безтрепетно приступаетъ къ этому таинству. Надъ тѣмъ, кто крещенъ еретиками, не должно повторять крещенія; оно должно быть только дополнено возложеніемъ рукъ епископа (Ер. CLXVI, 2) ¹⁾.

¹⁾ Письмо CLXVI въ манускриптахъ имѣетъ слѣдующія надписанія: 1) ad Leonem Ravennatem или Ravennensem, Ravennatensem; 2) ad Neonem, Neonium, Neoniam Ravennatem; 3) ad Leonem Arbonensem или Narbonensem. Такіе образцы манускрипты указываютъ три кааедры, куда назначено это письмо, Арбонскую, относительно которой ничего неизвѣстно; Нарбонскую, въ которой въ

Не мало св. Левъ заботился и возмущался (*magna indignatione commoveor et multo dolore contristor*) тѣмъ обстоятельствомъ, что въ церквахъ Кампаніи, Самніума и Пиценума настолько забыли апостольское преданіе, что осмѣливаются совершать таинство крещенія безъ всякой нужды даже въ дни, посвященные памяти мучениковъ (*in natalibus martyrum*), при чемъ не совершаютъ ни какихъ приготовленій къ этому великому таинству: ни оглашеній, ни экзорцизма (изгнанія бѣсовъ), ни поста. Св. Левъ увѣщаетъ совершать таинства крещенія только въ Пасху и Пятидесятницу, а въ другіе дни только въ случаяхъ крайней необходимости (Ер. CLXVIII, 1).

Къ половинѣ V вѣка во многихъ мѣстахъ Италіи удержался еще древній обычай публичной исповѣди. Въ виду того, что этотъ, правда, похвальный обычай для многихъ казался тяжелымъ, заставлялъ многихъ скрывать свои грѣхи, чтобы не открыть ихъ своимъ врагамъ, св. Левъ постановилъ удалить его какъ непозволительное злоупотребленіе (*illicita usurpatione*), противное апостольскому правилу. Исповѣдь должна быть производима черезъ тайное исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ (*sacerdoti*), какъ посредникомъ между кающимся и Богомъ.

Въ прежде писанномъ посланіи (Ер. IV) св. Левъ вооружается противъ господствовавшаго злоупотребленія ставить во священники рабовъ, противъ растовщичества духовенства. Св. Левъ повелѣваетъ лишить сана (*ad ecclesiasticis officiis et a sacerdotali nomine*) тѣхъ, которые были женаты на вдовахъ, или женаты болѣе одного раза.

Много разныхъ правилъ и предписаній по разнымъ случаямъ находится въ письмахъ св. Льва: XVIII (къ Январію Аквилейскому), CVIII (Теодору Фороконейскому въ Галліи); CLIX (Никитѣ Аквилейскому) и CLXVII (Рустіку Нарбонскому), которыхъ мы излагать здѣсь не будемъ вслѣдствіе ихъ многочисленности и частаго характера.

это время былъ епископомъ Рустіакъ (Ер. CLXVII) и Равенскую, въ которой имя Неонъ встрѣчается, но не встрѣчается имени Льва, какъ это значится въ некоторыхъ манускриптахъ. Поэтому правдоподобіе предположить, что оно написано къ Неонѣ Равенскому, какъ это и дѣлаютъ Беллерини (*Migne LIV, 1190—1*).

е) Александрійская церковь и вопросъ о празднованіи Пасхи.

До насъ дошли любопытныя письма св. Льва къ Александрійскимъ епископамъ Диоскору и Протерію, довольно ярко характеризующія отношенія св. Льва къ этой церкви.

Диоскоръ, епископъ Александрійскій, по вступленіи своемъ на кафедру, послалъ, какъ это требовалось обычаемъ, известительное посланіе ко всѣмъ церквамъ вселенной и между прочимъ и св. Льву. Въ отвѣтъ на это посланіе св. Левъ пишетъ (Ер. IX отъ 21 іюня 445 г.): „и намъ нужно одно чувствовать и дѣлать, чтобы у насъ также было, какъ мы читаемъ (въ Писаніи), одно сердце и оказывалась одна душа (Дѣян. IV, 32). Когда блаженнѣйшій Петръ получилъ отъ Господа апостольское первенство и Римская церковь пребываетъ въ его уставахъ, не позволительно вѣрять, чтобы его ученикъ св. Маркъ, который первый управлялъ Александрійскою церковію, сообразовалъ свои опредѣленія съ другими правилами преданія: безъ сомнѣнія духъ благодати какъ ученика, такъ и учителя истекалъ изъ одного источника и посвященный ничего другого не могъ передать, кромѣ того, что получилъ отъ посвятившаго. Итакъ, исповѣдуя, что имѣемъ одну вѣру и составляемъ одно тѣло, мы не терпимъ какого-либо несогласія и того, чтобы казалось, что у учителя одни постановленія, а у ученика другія“. Затѣмъ св. Левъ даетъ нѣкоторыя наставленія касательно посвященія въ разныя степени іерархіи и совершенія таинства евхаристіи. Въ Александрійской церкви не было обычая, какъ это было въ Римской, посвящать епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ въ день воскресный. Здѣсь посвящали во всякіе дни. Руководствуясь преданіемъ своей церкви, св. Левъ выражаетъ желаніе (*voluntas*), чтобы обычай Римской церкви соблюдался и въ Александрійской. Кромѣ того, здѣсь, кажется, не было въ обычаѣ поститься ни посвящающему, ни посвящаемому. По крайней мѣрѣ, св. Левъ считаетъ нужнымъ сдѣлать замѣчаніе о соблюденіи поста какъ тѣмъ, такъ и другимъ.

Въ Александрійской церкви не было обычая повторять та-

инство евхаристіи въ одномъ и томъ-же храмѣ нѣсколько разъ въ день. Между тѣмъ въ большіе праздники желающихъ молитвы было такъ много, что церковь часто не могла всѣхъ вмѣстить. Многимъ противъ ихъ воли приходилось по праздникамъ совсѣмъ не бывать за Богослуженіемъ... Въ виду этого св. Левъ проситъ (*studiose dilectionem tuam et familiariter admonemus*) Діоскора „не оставить безъ вниманія этого обстоятельства и распорядиться, чтобы и жертва приносилась въ базиликѣ столько разъ подрядъ, сколько будетъ наполнять ее присутствіе новаго народа“. Нѣкоторые изслѣдователи (Perthel 37, Böhringer 28) видятъ здѣсь попытку къ подчиненію Александрійской церкви Римской, попытку, конечно, неудачную, такъ какъ „александрійскіе епископы привыкли сами повелѣвать и приказывать себѣ ни кому не могли позволить“. Лучшимъ опроверженіемъ этого замѣчанія служитъ письмо св. Льва къ Протерію (CCXXIX отъ 10 марта 454 г.). Въ этомъ посланіи св. Левъ является защитникомъ правъ каждой церкви, какія онѣ имѣли по древнему преданію.

Св. Левъ поднималъ вопросъ о времени празднованія Пасхи два раза, по случаю празднованія въ 444—445 годахъ.

Поводомъ къ возникновенію этого вопроса послужила разница въ способѣ счисленія пасхальнаго времени церковью Римской и Александрійской. Въ Римской церкви былъ положенъ въ основаніи 84 лѣтній кругъ, при чемъ високосный годъ (354 дня) приходился черезъ каждые два года. Въ Александрійской-же церкви былъ положенъ 19 лѣтній кругъ и високосные годы (въ 383 дня) были 3, 6, 8, 11, 14 и 19 годы. Вслѣдствіе такой разницы въ счисленіи Пасха въ 444 году въ Римской церкви приходилась 25 марта (VII Cal. April), а въ александрійской—24 апрѣля (IX Cal. Maj.). Св. Левъ вступилъ по этому поводу въ переписку съ св. Кирилломъ Александрійскимъ. Отъ этой переписки остался только отрывокъ отъ письма Кирилла Александрійскаго (Migne LIV, 601—6), въ которомъ излагается способъ вычисленія времени праздника Пасхи по 19 лѣтнему кругу. Св. Левъ праздновалъ Пасху 444 года по Александрійскому счисленію, вслѣдствіе убѣжденія Пасхазина,

епископа Ликибетанскаго (Ер: III). Подобная же разница во времени празднованія Пасхи вышла и въ 455 году. Въ римской церкви оно приходилось на 17 апрѣля (XV Cal. Maj.); въ Александрійской на 24 апрѣля (VIII Cal. Maj.).—Св. Левъ началъ заботиться объ устраненіи этой разницы въ 451 году. Отправляя Пасхазина, епископа Ликибеи въ качествѣ своего легата на Халкидонскій Соборъ, св. Левъ поручилъ ему точнѣе разслѣдовать дѣло между прочимъ и относительно праздника Пасхи (Ер. LXXXVIII, 4). Что предпринималъ по этому поводу Пасхазинъ—неизвѣстно. Самъ св. Левъ ничего, кажется, не предпринималъ до 453 года. Ему мѣшала вѣроятно заняться этимъ дѣломъ борьба съ еutihianствомъ. По крайней мѣрѣ до насъ дошло письмо св. Льва къ императору только отъ 15 іюля 453 года. Въ этомъ письмѣ говорится о причинѣ происшедшей разности во времени празднованія св. Пасхи, о способѣ удалить эту разность—порученіемъ александрійскому епископу сообщать ежегодно всѣмъ церквамъ о времени празднованія Пасхи. Съ цѣлю облегчить опредѣленіе времени празднованія Пасхи, еще Теофилъ Александрійскій составилъ пасхалию на 100 лѣтъ впредь отъ 380 года. Но это не удалило затрудненій. Вычисленія Теофила часто не совпадали съ вычисленіями, производимыми въ Римѣ. По Римскому способу счисленія Пасха можетъ приходиться между 22 марта и 21 апрѣля (XI Cal. Arg—XI Cal. Maj.), по александрійскому—это пространство времени расширяется до 24 апрѣля.

Это по мнѣнію св. Льва „слишкомъ необычное и открытое преступленіе (церковныхъ правилъ)“. Поэтому св. Левъ проситъ императора поручить или египтянамъ или другимъ свѣдущимъ въ этомъ людямъ пересмотрѣть вычисленія Теофана для устраненія на будущее время всякихъ недоразумѣній.

Св. Левъ очевидно сильно заботился объ удаленіи разницы во времени одного изъ величайшихъ христіанскихъ праздниковъ. Онъ нѣсколько разъ (Ер. CXXII ¹⁾, CXXVII, CXXXI, 2) напо-

¹⁾ Письмо CXXII обыкновенно надписывалось: ad Eudochiam Augustam. Что оно написано не Евдокія, это ясно показывается формула. „fraternitatem tuam“.

минаеть объ этомъ Юліану Косскому, прося его побудить императора сдѣлать надлежація распоряженія относительно устранения недоразумѣній во времени празднованія Пасхи. Императоръ уважилъ желаніе св. Льва и поручилъ александрійскому патріарху Протерію провѣрить вычисленіе Теофила. Протерій по этому случаю написалъ св. Льву письмо, въ которомъ доказываетъ правильность Александрійскаго способа вычисленія времени празднованія Пасхи. Императоръ также стоялъ за александрійскій способъ счисленія, о чемъ онъ и написалъ св. Льву. Св. Левъ рѣшилъ послѣдовать александрійскому исчисленію, хотя и выражалъ въ своихъ письмахъ къ императору, что его Преторій не убѣдилъ въ правильности александрійскаго способа счисленія и онъ слѣдуетъ ему только изъ нежеланія нарушить миръ всей церкви. Вскорѣ св. Левъ разослалъ въ Галлію и Италію посланіе, въ которомъ предписывалъ имъ совершать Пасху по александрійскому исчисленію 24 апрѣля (VIII Cal. Maj.).

г) Ефесская церковь.

Сношенія св. Льва по поводу происшествій въ Ефесской церкви недостаточно извѣстны, такъ какъ до насъ ничего не дошло изъ того, что св. Левъ писалъ по этому поводу. Обстоятельства дѣла слѣдующія. У Вассіана, пресвитера ефесскаго, всѣми уважаемаго и любимаго за свое благочестіе, вышли какія-то непріятности съ ефесскимъ епископомъ Мемнономъ. Этого послѣдній, желая избавиться отъ непріятнаго ему пресвитера, рѣшилъ посвятить его въ епископа незначительной евацкой епархіи (Еваза). Вассіанъ былъ посвященъ, и Мемнонь вскорѣ послѣ этого посвященія умеръ. Но Вассіанъ не хотѣлъ быть епископомъ того города, куда его поставилъ Мемнонь. Преемникъ Мемнона, Василій, видя нежеланіе Вассіана занимать предоставленную ему каѳедру, позволилъ ему жить въ Ефессѣ и безпрепятственно совершать здѣсь богослуженіе, а въ Евацу поставилъ другого епископа. Василій умеръ, Ефесскіе клирики рѣшили избрать митрополитомъ ефесскимъ Вас-

сіана и просили проживавшаго тогда въ Ефесѣ епископа Θεодосіопольскаго Олимпія о постановленіи его. Олимпій, конечно, не соглашался на такое противоканоническое дѣло— одному ему поставить Вассіана митрополитомъ ефесскимъ. Но около его дома собралась большая толпа, которая, видимо настолько ввусительно требовала отъ Олимпія поставленія Вассіана, что онъ согласился. Вассіанъ былъ поставленъ и былъ признанъ митрополитомъ ефесскимъ со стороны Прокла константинопольскаго, къ діоцезу котораго принадлежалъ Ефесъ, а также со стороны императора Θεодосія II. Но около 447 года толпа народа, подстрекаемая, вѣроятно, недовольными Вассіаномъ клириками, во главѣ которыхъ особенно выдавался пресвитеръ Стефанъ, напала на него расхитила, его имущество и его самого бросила въ тюрьму. Въмѣсто него поставленъ былъ Стефанъ. Объ этихъ происшествіяхъ было доведено до свѣдѣнія императора Θεодосія, и онъ назначилъ туда силенціарія Евстафія. Евстафій не нашелъ въ Вассіанѣ никакой вины; нашелъ только, что онъ неправильно былъ поставленъ въ митрополиты ефесскіе, о чемъ и донесъ императору. Это донесеніе заставило императора обратиться къ предстоятелямъ главнѣйшихъ церквей. Всѣ высказались противъ Вассіана, въ томъ числѣ св. Левъ и св. Флавіанъ константинопольскій. Св. Левъ писалъ, что Вассіанъ, какъ поставленный противъ правилъ, не можетъ быть епископомъ. (Письмо это не дошло; о немъ упоминается въ дѣяніяхъ IV вселенскаго собора при разборѣ дѣла Вассіана). Вассіанъ представилъ свое дѣло на разсмотрѣніе Халкидонскаго собора. Халкидонскій соборъ рѣшилъ, что каедрю ефесскую Вассіанъ занималъ неправильно; равнымъ образомъ онъ не призналъ вслѣдствіе разныхъ злоупотребленій ефесскимъ митрополитомъ и Стефана, преемника Вассіана. Лишивъ ихъ обоихъ каедрю ефесской, соборъ оставилъ ихъ въ савѣ епископа и предоставилъ имъ право пользоваться пожизненно частью доходовъ Ефесской церкви.

г) Св. Левъ предъ Аттілой и Гейзерихомъ.

Великія политическія событія заставили св. Льва два раза ходатайствовать за спасеніе своего отечества: а) предъ Атті-

лой, предводителемъ Гунновъ и б) Гейзерихомъ, предводителемъ Вандаловъ.

а) Знаменитая битва народовъ на Каталаунскихъ поляхъ кончилась поражениемъ Атилы, этого „Бича Божія“. Но и послѣ пораженія, „Бичъ Божій“ не сразу оставилъ Европу въ покоѣ. Послѣ пораженія Атила прошелъ чрезъ Германію въ Паннонію и отсюда, вѣроятно, двинулся въ Италію. Вся верхняя Италія была опустошена. Сильно укрѣпленная Аквилея была взята, а за ней вскорѣ пали и другіе большіе и малые города верхней Италіи. Римъ не былъ защищенъ ничѣмъ. Аэцій, побѣдитель Атилы на Каталаунскихъ поляхъ, теперь отчаялся въ благополучномъ исходѣ борьбы съ грознымъ врагомъ. Императоръ Валентиніанъ III бѣжалъ изъ Равенны, гдѣ была его резиденція, въ Римъ. Въ виду неизбежной гибели Италіи рѣшено было испытать послѣднее средство—послать къ Атилѣ посольство. Объ этомъ посольствѣ существуютъ два разныхъ извѣстія. Кассіодоръ (Migne LXIX, 510) говоритъ о посольствѣ, во главѣ котораго стояли его (Кассіодора) отецъ и сынъ Аэція Карпилій. Рядомъ съ этимъ существуетъ и другое извѣстіе Проспера Аквитанскаго (Migne LI pass. II 603). По этому извѣстію во главѣ посольства стояли св. Левъ съ Авіенномъ и Тригиториємъ, изъ которыхъ первый былъ прежде консуломъ (*vir consularis*), а второй проефектомъ (*vir praefectorius*). Нѣкоторые изслѣдователи (Avenet str. 324) извѣстіе Кассіодора считаютъ сомнительнымъ. Имъ кажется невѣроятнымъ, что-бы во главѣ посольства стояли такіе молодые (?) люди, какъ отецъ Кассіодора и сынъ Аэція Карпилій. Но другіе, напротивъ, склонны считать это извѣстіе вѣроятнымъ (Perthel, 90). По ихъ мнѣнію, было послано два посольства, слѣдовавшія одно за другимъ. Это послѣднее мнѣніе вѣроятнѣе перваго. Относительно результатовъ перваго посольства ничего неизвѣстно. Результаты второго превзошли всякія ожиданія. Атила оставилъ Италію. Современникъ этихъ событій Просперъ Аквитанскій приписываетъ успѣхъ этого посольства личности св. Льва: „св. Левъ, говоритъ Просперъ (l. cit.), принявъ предложеніе (участвовать въ посольствѣ), надѣясь на помощь

Божію, которая, какъ онъ зналъ, никогда не оставляла благочестивыхъ въ ихъ трудахъ. Произошло такъ, какъ предположила вѣра. Все посольство было принято милостиво. Царь такъ обрадовался присутствію великаго первосвященника, что рѣшился воздержаться отъ войны и ушелъ за Дунай, обѣщавъ (сохранить) миръ“. Впослѣдствіи это событіе было украшено разными фантастическими прибавленіями. По этимъ позднѣйшимъ рассказамъ, Атила рѣшился оставить Италію потому, что видѣлъ во время принятія посольства рядомъ со св. Львомъ еще другого мужа, который грозилъ ему мечемъ, если онъ не исполнитъ требованій папы.

Мнѣнія относительно того, что повліяло на счастливый успѣхъ посольства различны. Арендтъ (стр. 327 и дал.) приписываетъ этотъ успѣхъ тому „впечатлѣнію, которое произвелъ св. Левъ на Аттилу, благодаря своему духовному превосходству надъ нимъ“. Пертель (стр. 93) считаетъ мнѣніе Арендта и тѣ доказательства, которыя онъ приводитъ въ свою пользу, „пустой декламаціей“.

Нѣтъ сомнѣнія, что посольство могло не мало выиграть отъ того, что во главѣ его было поставлено такое опытное лицо, какъ св. Левъ. Но нельзя отрицать и другихъ причинъ, которыя также вліяли на благопріятный исходъ дѣла.

Идатій (chron. Migne LI, 883), Исидоръ (Perthel, 93), Иорвандъ (Perth. 94) говорятъ о „небесныхъ ударахъ“, о голодѣ, о болѣзняхъ, открывшихся въ войскѣ Аттилы. Кромѣ всего этого Атилѣ угрожало войско Маркіана. Кассіодоръ передаетъ, что на рѣшеніе Аттилы имѣло вліяніе, распространенное въ то время, мнѣніе, будто всякаго, кто возьметъ Римъ, постигнетъ смерть. Въ доказательство этого указывали смерть Алариха и Атаульфа. Все это если не могло вполнѣ воспрепятствовать, то всякомъ случаѣ и не особенно располагало Аттилу воевать съ Италіей. Въ это время явилось посольство, оно принесло Атилѣ богатые дары, оно объявило согласіе Гоноріи, сестры императора Валентиніана III, на предложеніе Аттилы вступить съ нею въ бракъ, котораго Атила уже давно дожидался. Послѣ такихъ предложеній посольства Атилѣ

не было нужды трудиться надъ завоеваніемъ Италіи (Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung IV стр. 372—4. Leipzig 1864 г.). Самъ св. Левъ ничего не говоритъ о своемъ участіи въ посольствѣ къ Аттілѣ. Нѣкоторые (Arendt 330, Пѣвницкій, I, 60) полагають, что именно объ этомъ говоритъ онъ въ своей LXXXIV, 2 рѣчи и сакраментаріи (Mensis oct; Migne LV, 133, IV). Но изъ этихъ мѣстъ нельзя вывести ничего опредѣленнаго.

b) Въ 455 году Римъ подвергся нашествію Вандаловъ подъ предводительствомъ Гейзериха. Онъ былъ приглашенъ въ Италію Евдоксіей, вдовой Валентиніана III, убитаго Максимомъ, у котораго онъ опозорилъ жену. Максимъ сдѣлался императоромъ и принудилъ Евдоксію, послѣ смерти своего супруга, стать его женой. Чтобы освободиться отъ ненавистнаго супружества съ убійцей своего мужа, Евдоксія рѣшилась на самое отчаянное средство—призвать на помощь Гейзериха. „Царь морей и земли“ охотно принялъ это приглашеніе. Онъ присталъ съ сильнымъ флотомъ къ Италіи и сталъ приближаться къ Риму. На пути къ нему онъ не встрѣтилъ ни какого препятствія. Максимъ не хотѣлъ сопротивляться; онъ вздумалъ было бѣжать, но былъ убитъ разъяреннымъ народомъ и тутъ-же брошенъ въ Тибръ. Между тѣмъ Гейзерихъ подошелъ къ Риму и былъ встрѣченъ при его воротахъ св. Львомъ. По свидѣтельству Проспера (Migne LI, 603), св. Левъ „смягчилъ его при помощи Божіей, такъ что, когда по сдачѣ города, было все въ его власти, онъ удержался отъ огня, убійствъ и мученій“. Но удержавшись отъ огня, убійствъ и мученій, Гейзерихъ не удержался отъ грабежа и разрушенія. Римъ преданъ былъ въ руки варваровъ, свирѣпствовавшихъ въ немъ въ продолженіи цѣлыхъ двухъ недѣль. Всѣ сокровища были взяты. Многіе памятники искусства были разбиты, изуродованы. Не одинъ Римъ былъ опустошенъ, но и всѣ его окрестности на очень далекое разстояніе. Капуа и Нола были сожжены. Дачи Сципіоновъ, Плиніевъ, Лукулла разрушены и разграблены. Евдоксіи пришлось горько раскаяться въ своемъ поступкѣ. Она была взята въ плѣнъ и отведена въ Африку вмѣстѣ съ двумя своими до-

черьми: Платидіей и Евдокіей и была освобождена отъ плѣна только въ 462 году императоромъ Львомъ, преемникомъ Маркіана. Дочь ея Платидія отпущена съ нею, а Евдокія вышла замужъ за сына Гейзериха Гуннериха.

Нашествіе Вандаловъ было великимъ несчастіемъ для Рима. Св. Левъ употреблялъ все, что могъ, для утѣшенія упавшаго духомъ народа, для облегченія его бѣдности. Нечего, конечно, и говорить о томъ, что онъ всѣми силами заботился о возобновленіи полуразрушенныхъ храмовъ и о снабженіи ихъ утварью (Bowers, II, 268—9).

И. Дроздовъ.

(Продолженіе буквѣ).

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I.—Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1897.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

№ Т. I. Ч. II. №

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Слово, произнесенное въ день явленія иконы Божіей Матери именуемой Казанской, 8-го Іюля. О необходимости для православнаго христіанина участвовать въ церковной жизни, чтобы сохранить въ душѣ своей вѣру.—*Пресвященнаго Амвросія* (стр. 1—12).

Отвѣтъ старокатолическому журналу: Нѣмецкій Меркурій. (Къ вопросу о „Filioque“ и „Пресуществленіи“).—*А. Гусева* (стр. 13—46).

Зло его сущность и происхождение (окончаніе).—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 47—60, 61—82) ¹⁾.

Ложные Пророки въ Ветхомъ Завѣтѣ (окончаніе)—*свящ. В. Шитарева* (стр. 83—101, 121—135, 225—236) ²⁾.

Св. Левъ Великій, его жизнь и творенія (окончаніе)—*И. Дроздова* (стр. 102—120, 136—152, 237—264, 308—324, 431—446, 560—574, 575—594) ³⁾.

Отвѣтъ А. А. Кирѣеву. (По старокатолическому вопросу о „Filioque“ и „Пресуществленіи“).—*Проф. А. Гусева* (стр. 153—204).

Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій.—*Ив. Корсунскаго* (стр. 205—224).

Отвѣтъ Господа нашего Іисуса Христа на вопросъ фари-сеевъ о большей заповѣди въ законѣ и взаимный вопросъ Его

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 37—62, 90—106, 255—291, 377—402, 433—464, 525—546, 578—595, 640—672, 701—725.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 726—742.

³⁾ См. въ 1-й части страницы 547—570, 748—760.

о достоинствѣ Мессіи (Мѡ. 22, 34—46; Мр. 11, 28—37; Лк. 20, 40—47).—*Ив. Перова* (стр. 265—288).

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (окончаніе)—*А. Вертеловскаго* (стр. 289—307, 372—386, 595—616) ¹⁾.

Рѣчь Преосвященнаго Амвросія Архіепископа Харьковскаго послѣ освященія новосооруженнаго храма во имя Св. Велико-мученицы Варвары въ Харьковскомъ женскомъ Епархіальномъ училищѣ 21 Сентября (стр. 325—342).

Основное или Апологетическое Богословіе и его задачи.—*Прот. Т. Буткевича* (стр. 343—371, 402—430).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.—*Д. Леонардова* (стр. 387—401, 461—487, 623—635, 675—692).

Слово, въ день восшествія на престолъ Государя Императора Николая Александровича. О повиновеніи власти.—*Преосвященнаго Амвросія* (стр. 447—460).

Очерки по исторіи древне-русской письменности (окончаніе).—*Н. Протопопова* (стр. 488—512, 538—559, 636—665, 693—718) ²⁾.

Возвръщенія митрополита Филарета на церковный судъ и церковныя наказанія.—*Свящ. П. Грома* (стр. 513—537).

О специализаціи Духовныхъ Академій.—*Старобѣльскаго* (стр. 617—622).

Отношенія христіанина къ неразумной природѣ.—*Прот. Ст. Остроумова* (стр. 666—674).

Англійская религіозная литература въ 1896 году.—*К. И—на* (стр. 719—744).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 142—156, 321—351, 596—632, 673—700.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 205—220, 493—506.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Пісней воодьмен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 8.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюля 1897 года.
Цензоръ, Протоіерей Т. Павловъ.

С Л О В О ¹⁾

Преосвященнаго Амвросія, Архієписнопа Харьковскаго,
въ день явленія иконы Божіей Матери именуемой Казанской,
8-го Іюля.

**О необходимости для православнаго христіанина участвовать въ
церковной жизни, чтобы сохранить въ душѣ своей вѣру.**

*Сія пишу тебѣ, уповаю пріити къ
тебѣ скоро: аще же замедлю, да утѣси,
како подобаетъ въ дому Божіи жити, яже
есть церковь Бога жива, столъ и ут-
вержденіе истины (I Тим. 3, 14—15).*

Утрата искренности и полноты вѣры въ душахъ со-
временныхъ образованныхъ христіанъ есть обычное яв-
леніе въ наше время. Это видно по многимъ ихъ со-
чиненіямъ, по бесѣдамъ, въ которыхъ высказываются
ихъ религіозныя убѣжденія, и наконецъ, по ихъ жизни
и поведенію. Лучшіе изъ нихъ, въ сознаніи неудовле-
творенности духа человѣческими науками и современ-
нымъ теченіемъ жизни, особенно при охлажденіи къ
земнымъ радостямъ въ преклонныхъ лѣтахъ, съ тоскою
спрашиваютъ: „гдѣ та вѣра, которая была такъ чиста,
свѣтла и утѣшительна для меня въ дѣтствѣ и ранней

¹⁾ Произнесено въ Харьковской Семинарской церкви въ присутствіи учителей
и учительницъ церковно-приходскихъ школъ, призванныхъ для слушанія науч-
ныхъ курсовъ въ г. Харьковѣ.

юности, которая такъ питала и согрѣвала мое сердце умиленіемъ и радостію въ церковныхъ торжествахъ, особенно во дни Рождества Христова, страстной седмицы, Пасхи, и въ другіе праздники? Нынѣ ничто подобное не занимаетъ и не радуетъ. Научныя открытія, философскія сомнѣнія и возраженія, а главное,—жизнь разрушили мою вѣру. Въ душѣ сухо, мрачно и безотрадно.—Тяжело это слышать, и нельзя не пожалѣть этихъ людей, такъ честно и откровенно выражающихъ недовольство собою и своимъ внутреннимъ состояніемъ при утратѣ вѣры. Но нельзя надъ этимъ явленіемъ и не задуматься. Что это значитъ? Неужели, въ самомъ дѣлѣ христіанство побѣждено „наукою“? Нѣтъ, этого еще не видно въ христіанскомъ мірѣ. Неужели человѣкъ, рожденный и получившій начальное воспитаніе въ христіанствѣ, съ развитіемъ ума и успѣхами образованія непремѣнно и неизбѣжно долженъ утратить вѣру? И этого утверждать нельзя. Есть ученнѣйшіе люди и вмѣстѣ съ тѣмъ искреннѣйшіе христіане. Самое сожалѣніе объ утратѣ испытанныхъ нѣкогда благодатныхъ впечатлѣній и утѣшеній вѣры свидѣтельствуетъ, что она сродна душѣ нашей, что она есть ея потребность, и что она ничѣмъ незамѣнима. „Гдѣ же она“?—спрашиваютъ удрученныя сомнѣніями души. Отвѣтимъ: тамъ же, гдѣ была, т. е. въ глубинѣ сердца, гдѣ заложена благодатію крещенія, и дала уже начальные молодые ростки сятаго сѣмени, но заглохла, замерла, задавлена чуждыми ея „плевелами“ ложныхъ мыслей и „терніями“ страстей, какъ учить Христосъ Спаситель (Лук. 8, 5, 15). Она при доброй волѣ можетъ быть вновь пробуждена и дать свѣжіе отпрыски по дѣйствию благодати Божіей; такъ какъ Богъ, по слову Апостола, *еще не въруемъ, Онъ върень пребываетъ, отрпщися бо Себе не можетъ* (2 Тим. 2, 13). Но, если за этимъ сожалѣніемъ объ ут-

ратѣ вѣры не послѣдуетъ покаянія и молитвы къ Богу, она не возвратится сама собою въ очерствѣвшую душу.

Будемъ молить Господа, чтобы Онъ, всемогущій, разсѣялъ этотъ туманъ невѣрія, который надвигается на наше православное отечество, сіявшее свѣтомъ истинной вѣры въ теченіе девяти вѣковъ. Но при молитвѣ и благожеланіяхъ нужны и усилія въ борьбѣ съ невѣріемъ, и прежде всего открытіе главной причины утраты вѣры, или указаніе того пункта, гдѣ умственная и нравственная жизнь нашего образованнаго общества, еще не перестающаго называться христіанскимъ, уклоняется отъ прямого пути христіанскаго просвѣщенія и нравственной жизни.

Указаніе на этотъ злосчастный поворотный пунктъ мы находимъ въ приведенномъ нами наставленіи св. Апостола Павла къ Тимоѳею: *пишу тебѣ, говоритъ Апостоль, уповаю прійти къ тебѣ скоро: аще замедлю, да увѣси, како подобаетъ въ дому Божіи жити, яже есть церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины.*

Въ этомъ изреченіи мы видимъ слѣдующія знаменательныя черты:

Первая. Апостоль, въ виду опасности отъ разномыслія еще неутвержденныхъ въ вѣрѣ христіанъ, выражаетъ заботу о сохраненіи вѣрующими *истины* т. е. благовѣствованія о Христѣ, или вѣры въ Него (1 Тим. I, 11). Опасаясь замедлить личнымъ посѣщеніемъ своего ученика, онъ пишетъ ему посланіе, и преподаетъ наставленіе, како подобаетъ *въ дому Божіи жити.*

Вторая. Онъ не указываетъ на училища, на учителей и мудрецовъ, гдѣ обыкновенно ищутъ познанія истины, а на домъ Божій, на церковь Бога живаго, гдѣ обитаетъ Самъ Богъ, Источникъ истины. Только это святилище онъ признаетъ благонадежнымъ для сохраненія истины, и всегда открытымъ для ищущихъ ея. И

онъ усиленно выражаетъ незыблемость этого зданія и недоступность его для враговъ, называя его „столпомъ и твердынею истины“.

Третья. Условіемъ познанія и усвоенія истины онъ ставитъ не кратковременное и случайное посѣщеніе этого дома Божія, а необходимость постоянно „жить въ немъ“ духомъ, какъ живутъ дѣти въ домѣ отца своего.

Четвертая. Апостоль вънушаетъ, что надобно умѣть жить въ этомъ отеческомъ домѣ, и учить этому епископа Тимофея, какъ приставника и блюстителя дома Божія, обязаннаго принимать, содержать и руководить его обитателей, и наблюдать за исполненіемъ ими правилъ и порядка принятыхъ въ этомъ домѣ.

Соберемъ эти черты въ одно понятіе и выразимъ его согласно съ духомъ апостольскаго наставленія въ видѣ правила: „чтобы сохранить въ душѣ своей вѣру во Христа и Его божественное ученіе христіанинъ не долженъ уклоняться отъ церкви, а жить въ ней духомъ вмѣстѣ со всѣми истинно-вѣрующими одною общею жизнію; иначе онъ ее утратитъ“.

Итакъ поворотный пунктъ изъ области вѣры на распутія невѣрія для каждаго православнаго христіанина лежитъ тамъ, гдѣ онъ отдѣлился отъ жизни церковной. Каждый изъ людей образованныхъ, обзрѣвши свою прошедшую жизнь, можетъ вспомнить, когда, гдѣ, въ какомъ возрастѣ, подъ какимъ вліяніемъ онъ утратилъ благоговѣніе къ церкви и пересталъ участвовать въ ея духовной жизни. А наша обязанность доказать, что именно здѣсь и заключается главная причина утраты вѣры и распространенія невѣрія въ нашемъ образованномъ обществѣ.

Нѣтъ сомнѣнія, что ложныя философскія ученія наиболѣе подрываютъ и расхищаютъ нашу вѣру, но они не были бы для насъ опасны, если бы вѣра твердо и

глубоко была заложена въ душахъ нашихъ. Подобныя опасности были предвидѣны и предсказаны Иисусомъ Христомъ и Его Апостолами (Мат. 7, 15, 2 Пет. 2, 1). Намъ даны и средства для защиты отъ нихъ, но мы не пользуемся всѣми этими средствами какъ должно. Мы заключили всю вѣру въ понятія о христіанскомъ ученіи. Это ученіе у насъ заботливо преподается въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ, излагается въ богословскихъ сочиненіяхъ объясняющихъ и защищающихъ его. Но не говоря уже о томъ, что школьные уроки по Закону Божию скоро забываются нашими свѣтскими людьми, а богословскія книги не читаются,—самое поставленіе догматовъ вѣры наряду съ другими научными познаніями, усвояемыми только умомъ, безъ приложенія къ жизни нравственной,—представляетъ уже опасность для вѣры. Отданные въ полное распоряженіе нашихъ умовъ, они на всю жизнь въ сознаніи образованныхъ людей остаются въ видѣ смутныхъ воспоминаній, непровѣренныхъ и неутвержденныхъ познаній, и сомнительныхъ убѣжденій. А такія убѣжденія, какъ свидѣтельствуешь ежедневный опытъ, по выраженію Апостола, подобно понятіямъ дѣтскихъ, неокрѣпшихъ умовъ, возмущаются и колеблются „всякимъ вѣтромъ ученія по лукавству челоувѣковъ, по хитрому искусству обольщенія“ (Еф. 4, 14). Между тѣмъ мы знаемъ, что истинные христіане во всѣ времена твердо хранили цѣлость и чистоту своего исповѣданія, боролись за него съ врагами своими и простирали ревность свою по вѣрѣ до мученичества. Очевидно, что ихъ вѣра имѣла болѣе глубокіе корни и составляла болѣе крѣпкую силу, чѣмъ познанія ума. Вотъ, такая именно вѣра пріобрѣтается, воспитывается и охраняется только въ церкви и церковною жизнію. Какимъ же образомъ?

Извѣстно изъ слова Божія, что божественное открито-

веніе истины есть только часть промыслительныхъ дѣйствій Господа Бога для спасенія человѣчества, и самое ученіе вѣры есть только часть даровъ, ввѣренныхъ богоучрежденной церкви для употребленія людей, призванныхъ ко спасенію. Апостоль говоритъ: „вы благодатію спасены чрезъ вѣру, и сіе не отъ насъ,—Божій даръ“ (Еф. 2, 8); и какъ всякій даръ благодатный, вѣра должна быть „возгрѣваема“, или питаема и упражняема въ дѣятельности (2 Тим. 1, 6). Этого питанія и возбужденія вѣра и не получаетъ, когда ея догматы, принятые однимъ умомъ, въ умѣ только и разбираются, пересматриваются, и нерѣдко обращаются въ предметы споровъ и противорѣчивыхъ разсужденій, а не проникаютъ въ другія силы духа въ видѣ исходящаго изъ ума благотворнаго свѣта истины. Отъ того и сами богословы правовѣрующіе, но обладающіе только однимъ сухимъ знаніемъ истинъ вѣры, не отличаются добродѣтелями; вѣра остается въ нихъ холодною, безплодною, мертвою. Иное употребленіе и иную силу получаетъ вѣра въ церковной жизни. Церковь не преподаетъ только догматы, какъ истины, а *воплощаетъ ихъ въ жизни*, т. е. по руководству божественнаго ученія и Божіихъ обѣтованій направляетъ всю нашу дѣятельность къ исполненію Божія о насъ смотрѣнія, тѣмъ приближаетъ насъ къ Богу и совершаетъ наше спасеніе.

Объяснимъ это подробнѣе, сколько позволяютъ предѣлы церковнаго слова.

Во первыхъ, самое *просвѣщеніе ума* вѣрою въ церкви совершается иначе, чѣмъ въ какомъ либо самомъ высшемъ учебномъ заведеніи. Принимая вѣру за даръ Божій, церковь прежде всего заботится о томъ, чтобы въ душѣ возрожденнаго человѣка напечатлѣть образъ Бога невидимаго, отъ котораго исходитъ *всяко даяніе благо и всякъ даръ совершенный* (Іак. I, 17), и дѣлаетъ

это только ей одной доступными средствами. Ея училище есть храмъ Божій. Въ немъ по преимуществу сосредоточивается жизнь церкви. Храмъ освященный таинствами и молитвами есть по истинѣ домъ Божій и мѣсто обитанія Божія, какъ училъ объ этомъ и Самъ Иисусъ Христосъ (Лук. 2, 49). Съ дѣтства православный христіанинъ привыкаетъ чтить въ храмѣ преимущественно св. алтарь, въ немъ престолъ, какъ мѣсто особаго присутствія Божія, и на престолѣ, какъ знаменія сего присутствія св. Дары, Крестъ и Евангеліе. Отсюда износятся Евангеліе, — высочайшая книга слова Божія, благолѣпно украшенная для чтенія при богослуженіи служителями церкви и для благоговѣйнаго лобзанія вѣрующихъ. Посему Евангеліе, а за нимъ и чтенія изъ книгъ пророческихъ и апостольскихъ принимаются предстоящими, какъ голосъ Самаго Бога. При томъ церковь предваряетъ и сопровождаетъ чтеніе слова Божія непрестанными молитвами объ очищеніи благодатію св. Духа ума и сердца слушающихъ, такъ какъ, по слову Господа, только *чистые сердцемъ Бога узрятъ* (Мат. 5, 8). Самыя молитвы церкви преисполнены догматическимъ ученіемъ, которое чрезъ нихъ вселяется въ наши умы не въ видѣ только истинъ, или мыслей, но въ качествѣ *созерцанія Самаго Бога* въ Его безконечныхъ совершенствахъ. Такъ церковь въ молитвахъ и возглашеніяхъ священнослужителей непрестанно исповѣдуетъ высочайшій догматъ Пресвятыя Троицы, и учитъ насъ славословить Тріедиаго Бога вмѣстѣ съ Херувимами и Серафимами: *святъ, святъ, святъ Господь Саваофъ: исполнь небо и земля славы Твоея*. Церковь въ своихъ молитвахъ, неподражаемыхъ пѣнопѣніяхъ, дышащихъ духомъ слова Божія, въ воспоминаніяхъ священныхъ историческихъ событій, въ обрядахъ, картинахъ и символахъ съ божественнымъ искуо-

ствомъ, разнообразіемъ и красотою изображаетъ намъ Бога, какъ царя міра горняго, окруженнаго Ангелами и святыми, какъ Творца и Правителя вселенной, какъ источника жизни и Благодѣтеля всего сотвореннаго, и особенно, какъ Человѣколюбца, Отца и Спасителя нашего. Отъ того вѣрующій пребываетъ въ храмѣ и исходитъ изъ него, чувствуя себя возвышеннымъ духомъ надъ внѣшнимъ міромъ, надъ суетою житейскою, надъ нашими страстями и земными привязанностями въ царство Божіе, въ міръ безгрѣшный и блаженный. Изъ какого училища христіанинъ можетъ вынести столько возвышенныхъ мыслей и впечатлѣній, и это живое, опытное познаніе Бога чрезъ ощущеніе Его присутствія и пребываніе во внутреннемъ общеніи съ Нимъ?

Далѣе,—церковь *проводитъ вѣру въ наше сердце и совѣсть*, и дѣлаетъ это такъ, какъ не могутъ сдѣлать самые краснорѣчивые наставники. Говорятъ законоучителямъ: „старайтесь дѣйствовать не столько на умъ, сколько на сердце вашихъ воспитанниковъ“. Но какой наставникъ при нашей скрытности и склонности съ самаго дѣтства таить наши истинныя сердечныя расположенія, при разнообразіи природныхъ свойствъ и обстоятельствъ окружающихъ воспитанниковъ, можетъ знать, какое направленіе нужно дать ихъ сердечнымъ ощущеніямъ и влеченіямъ? Только Господь, по слову Премудраго, „испытуетъ сердца и наблюдаетъ надъ душою нашею“ (Прит. 24, 12). Его вѣдѣніе и помощь и нужны наставникамъ для должнаго направленія юныхъ сердець, и эту помощь всевѣдущаго Бога мы имѣемъ только въ церкви, потому что она только знаетъ и можетъ исполнить основной законъ, указанный Иисусомъ Христомъ для пробужденія вѣры въ сердцахъ нашихъ: „покайтесь и вѣруйте во Евангеліе“ (Мар. 1, 15). Какимъ же образомъ? Съ первой исповѣди дитя христі-

анское знаетъ, что такое грѣхъ. Съ первыхъ уроковъ Закона Божія оно знаетъ, что Богъ всевѣдущъ и его собственное сердце скажетъ ему, что душа его въ храмѣ, болѣе чѣмъ гдѣ нибудь, открыта передъ Богомъ, что предъ Нимъ нельзя лицемѣрить и таить дурные помыслы и сердечныя влеченія. Между тѣмъ церковь, зная, какъ говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, что „источникъ, и корень, и мать всѣхъ золъ—грѣхъ“¹⁾, и прося у Господа всѣхъ благъ для насъ необходимыхъ, больше всего молится „о прощеніи согрѣшеній нашихъ“. И кто изъ православныхъ христіанъ не знаетъ ея плача и молитвъ ко Господу объ исцѣленіи душъ нашихъ отъ язвы грѣха и избавленіи отъ всѣхъ его послѣдствій: болѣзней, житейскихъ скорбей, общественныхъ бѣдствій, а паче всего—отъ вѣчнаго осужденія за грѣхи наши на страшномъ судѣ Божіемъ? Вотъ гдѣ непрестанное удареніе благодати Божіей въ сердца наши для возбужденія въ нихъ духовной жизни, сознанія нашей грѣховности, немощи и потребности въ помощи Божіей. Отсюда возникаетъ и сердечная вѣра въ средства спасенія и желаніе ими воспользоваться, или вѣра во всѣ священные догматы. Здѣсь воспитывается любовь къ молитвѣ, какъ усладительной бесѣдѣ вѣрующей души съ Отцемъ небеснымъ о всѣхъ ея скорбяхъ и печаляхъ, и опытное убѣжденіе въ помощи и утѣшеніяхъ посылаемыхъ отъ Него смиреннымъ молитвенникамъ. Здѣсь возрастаетъ и вѣра въ силу таинствъ: Покаянія, снимающаго бремя грѣховъ съ души нашей, Приобщенія, соединяющаго насъ со Христомъ, Источникомъ благихъ мыслей, намѣреній, обѣтовъ и нравственной силы въ борьбѣ съ грѣхомъ. Здѣсь для христіанскихъ юношей и дѣвицъ надежда на благословеніе и счастье въ супружескомъ союзѣ, заключаемомъ въ

¹⁾ Веств. о разслабленномъ, 5.

таинствѣ брака, а супругамъ напоминаніе объ обѣтахъ вѣрности и цѣломудріи. Здѣсь же мы учимся перенесенію обидъ въ молитвахъ „за ненавидящихъ и обидящихъ“, упованію на промышленіе Божіе въ бѣдности, прибѣгая къ Отцу вдовъ и сиротъ (Пс. 9, 35), — тихой христіанской печали, безъ порывовъ отчаянія при утратѣ людей дорогихъ для сердца нашего. Намъ скажутъ многіе: „все это мы знаемъ“, а мы съ своей стороны прибавимъ: „но забываемъ“.

Наконецъ, церковь по дѣйствию благодати Божіей успѣшнѣе всякаго человѣческаго образованія проясняетъ въ нашемъ сознаніи наше человѣческое достоинство по напечатлѣнному въ насъ образу Вожію, наше высокое призваніе, нашу свободу и способность къ усовершенствованію нескончаемому въ уподобленіи Богу. Такимъ образомъ она *вводитъ въ нашу нравственную дѣятельность*. Она непрестанно указываетъ намъ своими священнодѣйствіями и молитвами въ Богѣ всесвятѣмъ и всеправедномъ высочайшій идеалъ нашего совершенства, а въ свѣтлыхъ образахъ Угодниковъ Божіихъ и опыты приближенія къ этому идеалу. По примѣру святыхъ подвижниковъ она въ уставахъ своихъ даетъ намъ руководство для укрѣпленія нашей воли и направленія къ добру нашей свободы. Таковы: продолжительныя богослуженія, приучающія насъ къ „бодрственному“ предстоянію предъ Богомъ, въ молитвѣ „съ терпѣніемъ“ (Кол. 4, 2); таковы посты, обуздывающіе наши страсти, таковы колѣнопреклоненія и земныя поклоны, повергающіе насъ въ прахъ предъ Богомъ въ сознаніи нашего ничтожества. А въ этихъ трудахъ и заключаются начала и основанія всѣхъ христіанскихъ добродѣтелей: самоотверженія, любви къ Богу и ради Его къ нашимъ ближнимъ, смиренія, цѣломудрія, воздержанія, честности,

трудолюбія, покорности властямъ и пр. Только этимъ и объясняется то удивительное, нерѣдко замѣчаемое нынѣ явленіе, что полуграмотный церковный человѣкъ, воспитанный въ страхѣ Божиѣмъ, оказывается честнѣе, надежнѣе и исполнительнѣе въ поручаемыхъ ему дѣлахъ, чѣмъ человѣкъ образованный въ современномъ духѣ, въ отчужденіи отъ церкви. Скажемъ все однимъ словомъ: гдѣ получали призваніе, направленіе и руководство въ духовной жизни всѣ угодники Божіи, прославленные отъ Бога знаменіями и чудесами, представляющіе за насъ предъ Господомъ? Конечно, не въ человѣческихъ училищахъ и наукахъ, а въ церкви.

Такимъ образомъ, въ церкви зачинается наша духовная жизнь, приобрѣтается ощущеніе и сознаніе безконечнаго превосходства этой жизни предъ всѣми чувственными наслажденіями и нашими земными радостями, утверждается вѣра въ наше безсмертіе и надежда вѣчнаго блаженства, или, какъ говоритъ Св. Іоаннъ Златоустъ, „получается залогъ царства небснаго“¹⁾. Ясно, что мы идемъ по ложному пути, думая замѣнить эти духовныя *силы науками*, и что особенно достойно слезъ,—благодатныя утѣшенія душевнаго мира, внутренней правоты, бодрости, силы и радости о Господѣ, такъ называемыми, „эстетическими наслажденіями“.

Ясно также, почему нашъ православный народъ такъ любитъ свою святую церковь, съ такимъ усердіемъ строить и украшаетъ святые храмы, и такъ готовъ всѣмъ жертвовать и умереть съ одинаковою горячностью „за вѣру, Царя и отечество“. Въ Царѣ онъ видитъ и чтитъ свою безопасность, силу и славу, въ отечествѣ—свои любимыя привязанности и радости земной жизни, а въ своей церкви—царство Божіе и Царя небснаго, родину своего духа и сокровищницу вышнихъ

1) Бесѣда о тѣхъ, которые не пришли въ церковное собраніе, 2.

духовныхъ наслажденій, всегда для него доступныхъ и въ горѣ, и въ радости, и при богатствѣ, и бѣдности.

Нужно горячо желать и усердно молиться, чтобы наши образованные люди, удалившіеся отъ церкви и одичавшіе, возвратились къ своей святой Матери и, соединившись въ духѣ со всеѣмъ православнымъ народомъ, явили въ себѣ по истинѣ передовыхъ и руководящихъ дѣятелей на всеѣхъ поприщахъ религіозной, научной, учебно-просвѣтительной и нравственной жизни, какъ достойные сыны православной церкви. Намъ данъ въ нашей исторіи въ самое бѣдственное время для нашего отечества живой символъ этого единенія въ единодушномъ великомъ подвигѣ за св. вѣру и родину двухъ великихъ людей изъ дворянства и народа въ лицѣ князя Пожарскаго и гражданина Минина. Намъ данъ примѣръ того же единства въ отечественную войну, когда дворяне во всеѣхъ званіяхъ и чинахъ рядомъ съ простыми воинами съ радостію отдавали свою жизнь за вѣру, Царя и отечество, а народъ несъ свои жертвы на нужды войны и жегъ свои дома и имущество, чтобы они не достались непріятелю. Да возвратитъ намъ Господь это святое единство, для нравственнаго преуспѣянія нашего, для счастья и величія нашего отечества, молитвами пресвятыя Владычицы нашей Богородицы, и всеѣхъ святыхъ. Аминь.

ОТВѢТЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ЖУРНАЛУ:

НѢМЕЦКІЙ МЕРКУРІЙ.

(Къ вопросу о „Filioque“ и „пресуществленіи“).

Въ майской книжкѣ *Христіанскаго Чтенія* за текущій годъ напечатана наша статья подъ заглавіемъ: „Къ старокатолическому вопросу“. Въ этой статьѣ мы коснулись двухъ изъ числа обсуждавшихся а) С.-Петербургской православной и б) Роттердамской старокатолической комиссіями вопросовъ. Одинъ изъ нихъ входитъ въ ученіе объ отношеніяхъ между Упостасями Пресвятой Троицы, а другой—въ ученіе о таинствѣ евхаристіи. Это—вопросы о словахъ: *Filioque* (и отъ Сына) и *transubstantiatio* (пресуществленіе).

По вопросу о *Filioque* взглядъ старокатоликовъ представляется таковымъ. Старокатолики, устранивши *Filioque* изъ символа, рѣшительно отклоняють подозрѣніе, будто они не признають, въ догматическомъ смыслѣ, Бога Отца единымъ виновникомъ бытія Сына и Святаго Духа и будто Сына почитаютъ вторымъ началомъ Духа, но въ то же время отрицають догматическій характеръ того ученія, что Духъ Святой ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ и отъ Сына и считаютъ несправедливымъ требованіе, чтобы въ богословскомъ умозрѣніи избѣгаемъ былъ всякій образъ представленій о Сынѣ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ Духа Святаго. Основаніе къ тому, чтобы въ богословскомъ умозрѣніи мыслить Сына Божія второю причиною или сопричиною Святаго Духа, старокатолики усматриваютъ собственно въ древнемъ церковномъ преданіи. А что касается слова: *пресуществленіе*, то старокатолики отвер-

гаютъ надобность и законность употребленія его въ ученіи о таинствѣ евхаристіи. При этомъ, они основываются и на связи этого термина съ ученіемъ Аристотеля о субстанціи и ея акциденціяхъ, и на естественно-научныхъ соображеніяхъ, и на молчаніи Новаго Завѣта о томъ, какъ именно становятся тѣломъ и кровію Христа хлѣбъ и вино въ евхаристіи, и на разногласіи „теорій“ объ этомъ у отцевъ церкви, и на позднемъ происхожденіи термина: *пресуществленіе*.

Обсудивъ съ возможной обстоятельностью эти мнѣнія старокатоликовъ и ихъ аргументацію, мы пришли къ слѣдующему общему выводу, который считаемъ не бесполезнымъ для дѣла изложить здѣсь съ достаточной полнотою и потребной точностію прежде, чѣмъ дадимъ отвѣтъ *Нѣмецкому Меркурію*.

Старокатолики напрасно отстаиваютъ мысль, будто въ богословскомъ умозрѣніи дозволительно держаться такого образа представленій о Сынѣ Божіемъ, по которому Онъ мыслится второй причиною или сопричиною Духа Святаго. Богословское умозрѣніе должно гармонировать съ догматическими истинами христіанства: въ противномъ случаѣ легко откроемъ доступъ въ богословское умозрѣніе какимъ угодно заблужденіямъ подъ видомъ частныхъ школьныхъ мнѣній. Между тѣмъ, ученіе, что Духъ Святой ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ вѣчно и отъ Сына Божія, и есть чисто—догматическое ученіе, а не какое—нибудь школьное богословское мнѣніе. Поэтому, признавать Сына сопричиною или второй причиною Духа значитъ прямо уклоняться отъ чистоты православно—догматическаго ученія, ясно выраженнаго въ Никеоцареградскомъ символѣ, въ которомъ говорится, что Духъ Святой исходитъ отъ Бога Отца, и не упоминается о какомъ—нибудь участіи Сына въ этомъ актѣ. Къ тому-же, мнѣніе о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, не имѣетъ для себя никакого основанія не только въ Священномъ Писаніи, но и въ церковномъ преданіи, на которомъ думаютъ утвердиться старокатолики.

Самый важный аргументъ, приводимый ими въ пользу мысли, будто у отцовъ на востокѣ было „обыкновеннымъ“ мнѣніе „объ имманентномъ исхожденіи Духа *черезъ Сына* изъ Отца“, пред-

ставляется несостоятельнымъ. На седьмомъ вселенскомъ соборѣ прочитано было не только вѣроисповѣданіе Константинопольскаго патріарха Тарасія, но и соборное посланіе отъ цѣлаго сонма восточныхъ архіереевъ, нѣкогда написанное Іерусалимскимъ патріархомъ Θεодоромъ и одобренное Александрійскимъ и Антиохійскимъ патріархами. Въ этомъ соборномъ посланіи выразилось, такимъ образомъ, коллективное, а не единоличное вѣроисповѣданіе. Однако же, въ немъ нѣтъ и намека на какое-либо участіе Сына Божія въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа Святаго, но за то неоднократно и ясно говорится о „вѣчномъ исхожденіи Духа отъ Отца“ безъ малѣйшаго упоминанія, при этомъ, о Сынѣ Божіемъ. А поелику соборъ одинаково и единогласно одобрилъ какъ упомянутое соборное посланіе, такъ и вѣроисповѣданіе Тарасія, то изъ этого неизбежно вытекаетъ такое умозаключеніе. Высказанныя въ вѣроисповѣданіи Тарасія о Духѣ Святомъ слова: „изъ Отца чрезъ Сына исходящаго“ выражаютъ, въ краткой формулѣ, мысль и о *вѣчномъ* исхожденіи Духа изъ Отца, и о *временномъ* посольствѣ Духа *чрезъ Сына* въ міръ для облагодѣтельствованія тварей. Точно такъ-же нужно понимать подобныя, нерѣдко встрѣчающіяся у восточныхъ отцовъ, слова, коль скоро предлогъ: *διὰ* не можетъ быть переведенъ предлогами: *вмѣстѣ съ* и т. д., указывающими или на совѣчное съ рожденіемъ Сына исхожденіе Духа изъ Отца, или на всегдашнее, по нераздѣльности божескаго естества, сопрываніе Духа въ Сынѣ ¹⁾, или на нѣчто подобное-же.

Не оправдывается мысль старокатоликовъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ Духа Святаго, и требованіями раціональнаго богословскаго мышленія. Эта мысль не только вноситъ въ него дуалистическую идею, но и совершенно извращаетъ, въ концѣ всего, правильное понятіе о взаимныхъ отношеніяхъ между Упостасями Пресвятой Троицы, колебля, такимъ образомъ, все ученіе о Ней.

Безъ всякой достаточной причины старокатолики избѣгаютъ употребленія термина: *пресуществленіе*, ибо всѣ, приводимыя

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ и Сынъ сопрываетъ въ Духѣ, равно какъ оба Они сопрываютъ въ Отцѣ, а Онъ — въ Нихъ.

ими, возраженія противъ пользованія означеннымъ терминомъ безусловно шатки и неосновательны.

Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ основу означеннаго термина римскіе богословы и несомнѣнно положили только понятіе Аристотеля о субстанціи и ея акциденціяхъ, то изъ этого слѣдуетъ лишь то, что нужно отрѣшиться отъ *этого* понятія, какъ и отъ *всѣхъ* наличныхъ школьно-философскихъ понятій этого рода по причинѣ ихъ односторонностей или неправильностей въ какомъ-либо отношеніи. Разсуждая о пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи, богословы должны выходить изъ общечеловѣческаго понятія о сущностяхъ и надлежаще прилагать его къ своеобразному предмету ихъ разсужденій, Указанное-же понятіе несомнѣнно существуетъ. Нельзя оспаривать надобность и законность употребленія термина: *пресуществленіе* и во имя естествознанія. Положительная, зиждущаяся на опытныхъ изслѣдованіяхъ, наука не задается вопросомъ о сущностяхъ, а *философскаго* рода *заданія* нѣкоторыхъ натуралистовъ о бытіи *только* атомовъ, понимаемыхъ въ метафизическомъ смыслѣ, или *только* силъ представляются несостоятельными даже независимо и отъ ихъ взаимнаго противорѣчія.

Хотя въ Новомъ Завѣтѣ и не говорится о томъ, какъ именно становятся тѣломъ и кровію Христа евхаристическіе хлѣбъ и вино, тѣмъ не менѣе изъ новозавѣтныхъ—то словъ о таинствѣ евхаристіи мы,—если не хотимъ заподозривать или истинность, или точность ихъ,—и должны *непретѣнно* вывести заключеніе о несомнѣнномъ *пресуществленіи* хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка. Правда, что отцы и учителя церкви, разсуждая о таинствѣ евхаристіи, употребляли термины: „преложеніе, претвореніе, преобразованіе“ и т. под. Однакожъ, если станемъ разсматривать эти термины въ связи съ общимъ строемъ и смысломъ отеческихъ рѣчей объ евхаристіи, то увидимъ, что въ нихъ проводится *мысль* именно о *пресуществленіи* евхаристическихъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь нашего Искупителя и Спасителя. Въ доказательство этого достаточно сослаться на свидѣтельство *самихъ-же* старокатоликовъ.

Роттердамская старокатолическая комиссія признаетъ „дог-

матически, несомнѣнно, установленнымъ на основаніи Священнаго Писанія и преданія древней церкви слѣдующее ученіе: „въ евхаристіи мы принимаемъ тѣло и кровь Христа; они хотя и кажутся для чувствъ хлѣбомъ и виномъ, однако же суть *истинно* (vere), *дѣйствительно* (realiter), *субстанціально* (substantialiter) тѣло и кровь Христовы“. Слово: *субстанціально*, или существенно, ничего иного не можетъ означать въ примѣненіи къ евхаристическимъ хлѣбу и вину, кромѣ того только, что хлѣбъ и вино, хотя и являются нашимъ чувствамъ лишь хлѣбомъ и виномъ, но они по своему существу (substantia, natura, ὄυσια, φύσις) суть по освященіи ихъ уже тѣло и кровь Христовы. А это значить, что хлѣбъ и вино *пресуществились* въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Поелику-же указанное понятіе старокатоликовъ объ евхаристіи, по ихъ *собственнымъ* словамъ, твердо основано и на *древнемъ церковномъ* преданіи, то отсюда вытекаетъ *неотразимое* заключеніе, что отцы и учителя церкви вовсе *не* держались какихъ-то „различныхъ теорій“ по рассматриваемому предмету, и *единогласно* выражали общимъ, конечно, строемъ и смысломъ своихъ словъ объ евхаристіи *мысль* о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы.

Позднее появленіе термина: *пресуществленіе* точно такъ же нисколько не говоритъ объ его неумѣстности въ ученіи о таинствѣ евхаристіи. Дѣло идетъ вѣдь *не* объ *отмѣнѣ* такого слова, которое было-бы *навсегда* установлено церковію, а о *выборѣ* изъ *нѣсколькихъ* терминовъ такого, который *наиболѣе* точно и ясно выражалъ-бы *мысль* догмата о таинствѣ евхаристіи. Но терминъ: *transubstantiatio* μετασυστάσις (пресуществленіе) и оказывается безспорно *наилучшимъ* по сравненію съ терминами: *converto* или μεταβάλλω (прелагать), μεταποιέω (претворять) и пр. Къ употребленію рассматриваемаго термина энергически понуждаютъ *самихъ себя* и старокатолики какъ *собственнымъ* ученіемъ ихъ объ евхаристіи, гдѣ находимъ и выраженіе: *субстанціально*, такъ и *ихъ-же* мыслію о томъ, что хлѣбъ и вино, ставши, послѣ освященія, тѣломъ и кровію Христа, служатъ для христіанъ *средствомъ* къ *участію* въ *искупительной* жертвѣ Христовой. Значить, только непо-

слѣдовательность, скрывающая за собою какую-нибудь особую мысль, можетъ и далѣе удерживать старокатоликовъ отъ употребленія термина *пресуществованіе*.

Таковы „возраженія“, противопоставленныя нами маѣвнью старокатоликовъ объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и о значеніи термина: *пресуществованіе* въ общемъ ученіи о таинствѣ св. евхаристіи. Выступая съ выше изложенными „возраженіями“, мы руководились собственно слѣдующимъ „принципомъ“, неоднократно провозглашавшимся и на страницахъ главнаго старокатолическаго органа: *Deutscher Merkur* (Нѣмецкій Меркурій). Для *дѣйствительнаго*, а не фиктивнаго только или формальнаго, приобщенія старокатоликовъ къ сонму истинно-православныхъ христіанъ требуется предварительно *устраненіе* существующихъ между тѣми и другими *разногласій* по *важнѣйшимъ* вопросамъ, а для этого необходимо обсужденіе этихъ разногласій, между прочимъ, старокатолическими и православными богословами, чуждое всякой дипломатіи или заносчивой самоувѣренности, всякой заискивающей уступчивости или ослабленнаго упрямства, но за то исполненное чистѣйшей любви къ истинѣ, поставляющее послѣднюю превыше даже влеченій и интересовъ человѣческой любви или дружелюбія и покоряющееся лишь неумолимымъ требованіямъ логики и указаніямъ безспорныхъ фактовъ ¹⁾. Намъ казалось, что *такого рода* обсужденіе вопросовъ объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и о значеніи термина: *пресуществованіе* въ общемъ ученіи о таинствѣ евхаристіи весьма нужно, между прочимъ, и въ виду обнаруживающагося стремленія англиканъ къ единенію съ православной церковію, такъ какъ и они не только отвергаютъ „пресуществованіе“ ²⁾, но уклоняются и отъ православнаго ученія объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому. Сообразно-ли съ собственнымъ принципомъ отнесся главный старокатолическій органъ къ нашей статьѣ, общіе выводы которой изложены выше, объ этомъ предоставляемъ безпристрастному

¹⁾ См. стран. 1218—1219 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г. а стран. 598, 567, 596 и 598 за текущій годъ (переводъ статьи изъ „Нѣм. Меркурія“).

²⁾ Объ этомъ говорится и въ *отвѣтъ Англии Риму* (стран. 945 въ 6 кв. *Христ. Читеній* за текущій годъ).

и истиннолюбивому читателю судить по слѣдующей замѣткѣ, посвященной нашей статьѣ въ 24-мъ (отъ 12 іюня) номерѣ *Нѣмецкаго Меркурія* за текущій годъ.

Послѣ нѣкоторыхъ предварительныхъ замѣчаній, указанный старокатолическій органъ говоритъ: „хотя проф. Гусевъ въ общемъ признаетъ правильною догматическую точку зрѣнія старокатоликовъ по вопросу о Filioque, однакожь онъ является, по сравненію съ генер. Кирѣевымъ, нѣсколько скупѣе на уступки: онъ не хочетъ дозволить старокатоликамъ имѣть въ этомъ вопросѣ свое школьно-богословское мнѣніе, какой-бы частный характеръ ни носило оно. Уже то школьно-богословское мнѣніе, по которому Сынъ Божій есть вторая причина или сопричина Духа Святаго, выражаетъ собою, по взгляду проф. Гусева, отпаденіе отъ чистоты православно-догматическаго ученія. Въ неупотребленіи старокатоликами термина: *пресуществленіе* онъ видитъ лишь непослѣдовательность съ ихъ стороны, такъ какъ означенный терминъ требуется—де и собственнымъ ихъ ученіемъ объ евхаристіи. Откровенно говоря, продолжаетъ старокатолическій органъ, мы не можемъ усвоить этимъ уже слишкомъ тонкимъ умозрѣніямъ того значенія, какое, повидимому, приписываетъ имъ Гусевъ. Нѣсколько не имѣя намѣренія начинать споръ изъ-за такихъ вещей, мы охотно оставляемъ за авторомъ его взглядъ, какъ „частное школьное мнѣніе“, но онъ не посѣтуетъ и на насъ, если мы желаемъ и для себя права имѣть свои мнѣнія подобнаго рода“ (стран. 191—192).

Видя въ этихъ словахъ *Нѣмецкаго Меркурія* явное противорѣчіе указанному выше принципу, не разъ заявлявшемуся на его страницахъ, иные читатели вообразятъ, пожалуй, что такое отношеніе старокатолическаго органа къ статьѣ, трактующей о предметахъ великой важности, свидѣтельствуетъ или о самомнительномъ пренебреженіи рецензента къ голосу, вышедшему изъ другого лагеря, или даже о желаніи рецензента замаскировать голословными и уклончивыми фразами собственное его сознаніе правоты сдѣланныхъ въ статьѣ „возраженій“ противъ мнѣній старокатоликовъ. Но мы полагаемъ, что такое объясненіе характера замѣтки въ *Нѣмецкомъ Меркуріи* было-

бы ошибочнымъ. Старокатолики достаточно доказали свою безкорыстную любовь къ истинѣ уже тѣмъ однимъ, что, вопреки остальной громадной массѣ папистовъ, не захотѣли, послѣ провозглашенія нелѣпаго догмата о папской непогрѣшимости, плыть по теченію, ревностно искали исхода изъ цѣлой сѣти опутывавшихъ ихъ, какъ членовъ римской церкви, заблужденій и въ концѣ всего стали, по справедливому выраженію досточтимаго о. протопресвитера І. Л. Янышева, „единственными на западѣ убѣжденными и сомоотверженными читателями церкви седми вселенскихъ соборовъ“. Намъ, поэтому, *кажется*, что причиною означеннаго, дѣйствительно нѣсколько страннаго, отношенія къ нашимъ „возраженіямъ“ со стороны *Нѣмецкаго Меркурія* является глубоко укоренившаяся привычка смотрѣть на нѣкоторыя вещи сквозь особыя очки. Старокатолики какъ-бы сроднились съ мыслью, будто русскіе православные богословы склонны придавать и придаютъ чисто-догматическое значеніе тому, что на самомъ дѣлѣ есть, якобы, лишь школьно—богословское мнѣніе. Нѣкоторые изъ старокатоликовъ, по-видимому, даже убѣждены, будто наши богословы измѣняютъ принципу: „*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum*“ (во что вѣровали вездѣ, всегда и всѣ, то и есть собственно вселенская вѣра), или, говоря иначе, будто наши богословы не ограничиваются вѣрою древней церкви, какъ она выражена во вселенскихъ символахъ и во всеобще признанныхъ догматическихъ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ нераздѣленной церкви перваго тысячелѣтія, а потому возводятъ—де школьно-богословскія мнѣнія на степень догматовъ и поставляютъ логическія соображенія на мѣсто религіи или, точнѣе, на мѣсто того, чему учила и учитъ послѣдняя. Подобный упрекъ по адресу православныхъ богослововъ, звучащій и въ словахъ нашего нѣмецкаго рецензента, вообще нерѣдко высказывался нѣкоторыми изъ старокатоликовъ ¹⁾. Вотъ въ какомъ взглядѣ заключается, по нашему мнѣнію, причина странной замѣтки *Нѣмецкаго Меркурія* о нашей статьѣ.

¹⁾ См. напр. сказанное на 1259-й стран. *Церк. Вѣстника* за 1896 г. и на 564-й стран. за текущій годъ.

Только вслѣдствіе этого и считаемъ своимъ долгомъ отнюдь не игнорировать означенную замѣтку. Послѣдняя затрогиваетъ собственно не наши личныя воззрѣнія. Мы были, въ нашей статьѣ, случайнымъ выразителемъ свойственнаго всѣмъ православнымъ убѣжденія и только изложили или обосновали его по мѣрѣ нашего личнаго пониманія и умѣнья, но не выступали съ какимъ—нибудь *своимъ* богословскимъ мнѣніемъ. Коль скоро уже обращено вниманіе старокатоликами на нашу статью, то съ нашей стороны едва ли позволительно молчаніе. Вѣдь дѣло идетъ о томъ, что составляетъ предметъ вѣры для истинныхъ дѣтей православной церкви, что съ великимъ иногда самоотверженіемъ отстаивали лучшіе представители ея въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ и въ чемъ видятъ догматическую истину всѣ ея богословы. Разумѣемъ ученіе объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и мысль о „пресуществленіи“ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя въ св. таинствѣ евхаристіи. На отношеніи старокатоликовъ и православныхъ къ вопросу объ исхожденіи Духа Святаго и о „пресуществленіи“ постараемся по возможности показать, что именно старокатолики-то, въ противоположность нашимъ богословамъ, и измѣняютъ въ данномъ случаѣ выше упомянутому принципу, высказанному Викентіемъ Лиринскимъ, и признаютъ какъ-бы недостаточною для себя вѣру древней церкви, пополняя или видоизмѣняя еѣ своими школьно-богословскими мнѣніями. При этомъ, находимъ не излишнимъ заявить, что мы готовы даже печатно отказаться впоследствии отъ тѣхъ мыслей, неправильность и неосновательность коихъ будетъ *фундаментально* доказана намъ кѣмъ-либо изъ старокатолическихъ богослововъ ¹⁾).

Совершенно произвольно мнѣніе старокатоликовъ, будто наши богословы неправильно признаютъ догматомъ ученіе, что Духъ Святой ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ и отъ Сына. Основаніе, приводимое старокатоликами въ пользу этого своего мнѣнія, лишено всякаго значенія и падаетъ само собою. По словамъ старокатоликовъ, указанное ученіе не можетъ быть

¹⁾ Послѣдніе, конечно, возьмутъ во вниманіе и *осѣ*, высказанное нами въ б-й кн. *Христ. Читанія* за текущій годъ и изложенное выше въ теперешней нашей статьѣ въ видѣ общихъ выводовъ изъ прежней.

догматомъ потому, что вселенская нераздѣльная церковь, будто бы, не проповѣдывала его и что слѣдовательно оно, будто бы, не содержится въ апостольскомъ залогѣ вѣры. Напротивъ, утверждаемъ мы, вселенская нераздѣленная церковь непрестанно провозглашала это ученіе уже тѣмъ однимъ, что она во *своихъ* своихъ символахъ и общепризнанныхъ вѣроопредѣленіяхъ или вѣроизложеніяхъ учитъ о Богѣ Отцѣ, какъ о виновникѣ или причинѣ Бытія не только Сына Божія, но и Духа Святаго. Старокатолики не въ состояніи указать намъ ни одного символа и общепризнаннаго вѣроизложенія православной церкви, въ которомъ заключался-бы хотя малѣйшій намекъ на то, что Сынъ Божій есть въ какомъ бы то ни было смыслѣ соучастникъ въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа Святаго изъ Отца или что Отца можно мыслить не единственнымъ виновникомъ Духа Святаго. Неудачность-же ссылки старокатоликовъ на одобренное седьмымъ вселенскимъ соборомъ вѣроисповѣданіе патріарха Тарасія уже извѣстна намъ. Но замѣчательно, при этомъ, то обстоятельство, что старокатолики, ратующіе за преклоненіе предъ безспорными церковно-историческими фактами, въ своихъ возраженіяхъ на мнѣніе С.-Петербургской комиссіи замолчали соборное посланіе патріарха Теодора. Это свидѣтельствуетъ, конечно, о томъ, что сами старокатолики ясно сознавали неудобства и вредъ для себя ссылки на упомянутое посланіе, дающее ключъ къ правильному пониманію находящагося въ Тарасіевомъ посланіи изреченія объ исхожденіи Духа чрезъ Сына изъ Отца. Но въ символахъ и въ другихъ общепризнанныхъ вѣроопредѣленіяхъ вселенской нераздѣленной церкви находимъ не отсутствіе только всякаго даже намека на то, что можно признавать Сына Божія въ какомъ-нибудь смыслѣ виновникомъ или причиною вѣчнаго исхожденія Духа Святаго изъ Отца. Напротивъ, въ нихъ есть, если угодно, прямыя и непререкаемыя, по своему существованію, *запрещенія* мыслить такъ о Сынѣ Божіемъ.

Начиная съ третьяго вселенскаго собора, всѣ дальнѣйшіе вселенскіе соборы строго запрещали какъ-либо измѣнять или восполнять и сокращать Никеоцареградскій символъ и въ ученіи Его объ исхожденіи Св. Духа и объ Его отношеніи къ

другимъ лицамъ Пресвятой Троицы, хотя, кажется, и были то тѣ, то иные поводы къ нѣскольکو другой формулировкѣ этого ученія. Если бы древнее церковно-вселенское сознаніе мыслило Сына Божія въ какомъ-нибудь смыслѣ участникомъ въ вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго изъ Отца, то представлялось даже необходимымъ, въ виду существовавшихъ тогда нѣкоторыхъ еретическихъ мысленаправленій, внести въ общеобязательныя церковныя вѣроопредѣленія указаніе на такое-то участіе Сына въ вѣчномъ актѣ исхожденія Святаго Духа изъ Отца. Однако-жъ, этого не было сдѣлано, конечно, потому только, что отцы и учителя церкви отрицали всякое участіе Сына Божія въ указанномъ актѣ. Въ противномъ случаѣ дѣло остается величайшей загадкою, вовсе не выгодною для тогдашнихъ отцовъ и радѣтелей церкви Божіей. Первая изъ этихъ двухъ нашихъ мыслей оказывается, однако, отнюдь не предположеніемъ только нашимъ, а безспорной истиною, высказанною однимъ изъ вселенскихъ-же соборовъ. Разумѣемъ четвертый вселенскій, Халкидонскій, соборъ. Подтвердивши седьмое правило Ефесскаго собора о неприкосновенности Никеоцареградскаго символа, между прочимъ, и по вопросу о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго изъ Отца, Халкидонскій соборъ указалъ и причину такого постановленія своего. Не требуется никакого измѣненія Никеоцареградскаго символа и въ указанномъ отношеніи, говорить Халкидонскій соборъ, потому, что этотъ символъ „въ совершенствѣ учитъ объ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ Святомъ“¹⁾. Каждый разсудительный и безпристрастный человѣкъ долженъ признать, что *совершенное* ученіе обнимаетъ всѣ стороны предмета, доступныя человѣческому разумѣнію и потребныя для надлежащаго удовлетворенія запросовъ человѣческаго духа вообще. А коль скоро это—правда, то признаніе со стороны Халкидонскаго собора *совершеннымъ* ученіемъ ученія Никеоцареградскаго символа о виновникѣ бытія Духа Святаго прямо и ясно указываетъ на вѣчное исхожденіе Его *только* отъ *одного* Бога Отца, а слѣдовательно отвергаетъ *всякое* участіе Сына Божія въ *этомъ* актѣ. Если бы отцами собора мыслимо

¹⁾ Стран. 339 въ 3 т. *Vinii Concil.*

было или признавалось это участіе, то они ни въ какомъ случаѣ не назвали-бы ученія Никеоцареградскаго символа о взаимныхъ отношеніяхъ Лиць Пресвятой Троицы такимъ *совершеннымъ* ученіемъ, изъ котораго нельзя ничего убавить и къ которому невозможно присовокупить чего-либо. Послѣдующіе вселенскіе соборы какъ бы еще болѣе утвердили мысль о *совершенствѣ* ученія Никеоцареградскаго символа объ означенномъ предметѣ. Такъ, седьмой вселенскій соборъ предаеть даже анафемѣ тѣхъ, которые вздумали-бы прилагать что-нибудь къ сказанному въ Никеоцареградскомъ символѣ о взаимномъ отношеніи между Лицами Пресвятой Троицы или убавлять изъ сказаннаго въ немъ объ этомъ предметѣ ¹⁾.

Въ виду этого для защиты мысли о томъ, будто православные богословы, отрицая надобность и законность представлять Сына Божія въ какомъ-либо смыслѣ пособникомъ Отцу въ изведеніи Духа Святаго, сходятъ съ чисто догматической почвы, старокатолическимъ богословамъ ничего другаго не остается, какъ прибѣгнуть, во-первыхъ, къ тѣмъ дѣйствительно „уже слишкомъ тонкимъ умозрѣніямъ“, въ которыя раньше вдавался часто Белларминъ, извѣстный ярый папистъ—богословъ, для защиты папскаго догмата объ исхожденіи Духа Святаго и отъ Сына (Filioque). Разумѣемъ ссылку на то, что въ символахъ и въ общепризнанныхъ вѣроопредѣленіяхъ вселенской нераздѣленной церкви нигдѣ не сказано прямо о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго *исключительно* отъ одного Бога Отца.

На такого рода „умозрѣнія“ мы вынуждаемся, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, отвѣчать „умозрѣніями“ же. Но, конечно, сущность дѣла—не въ ихъ сравнительной тонкости, а въ логической основательности или правильности.

Пусть въ символахъ и въ вѣроопредѣленіяхъ вселенской нераздѣленной церкви нигдѣ не говорится о Богѣ Отцѣ, какъ о безусловно—единомъ виновникѣ бытія Духа Святаго. Но развѣ изъ этого какъ-нибудь слѣдуетъ логически, будто допустима мысль о сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторомъ соучастникѣ въ исхожденіи Духа Святаго изъ Отца? Если бы и не говорили намъ

¹⁾ Ibid. Стран. 828 въ 5-мъ томѣ.

вселенскіе соборы, что въ Никоенареградскомъ символѣ предложено „въ совершенствѣ“ ученіе о виновникѣ бытія Духа Святаго, то и тогда мы не имѣли-бы никакого разумнаго основанія думать, будто Сынъ Божій или дѣятельно способствуетъ Отцу въ изведеніи Духа Святаго, или-же пассивно участвуетъ въ этомъ актѣ, представляя собою среду, чрезъ (сквозь) которую проходитъ Духъ при исхожденіи изъ Отца и вслѣдствіе этого пріобрѣтаетъ „образъ Сына“, а не Отца.

При ненаименованіи Бога Отца безусловно—единимъ виновникомъ бытія Духа Святаго было-бы дозволительно мыслить Сына Божія сопричиною или второю причиною Духа Святаго только тогда, когда мы имѣли-бы всѣ безспорныя основанія полагать, что догматъ, хотя и утверждаетъ какую-либо мысль, но чрезъ это съ логической принудительностію еще не отрицаетъ какое-либо *противоположное утверждаемой мысли* мнѣніе. Полагать-же такъ не только нѣтъ всѣхъ потребныхъ основаній, но не существуетъ и малѣйшаго основанія. Своеобразный логическій приемъ, часто пускавшійся въ ходъ Белярминомъ и практикуемый другими папскими богословами, если слѣдовать ему, ведетъ неизбежно къ тому, чтобы въ нашемъ мнѣніи потеряли *подлинный* смыслъ и истинное значеніе не только *всѣ* изреченія символа и другихъ церковныхъ вѣроопредѣленій, но и *обычная* рѣчь какихъ угодно людей, не исключая и старокатоликовъ. Въ самомъ дѣлѣ, на основаніи упомянутаго логическаго приема, мы въ правѣ допустить, напримѣръ, и ту мысль, что Сынъ Божій вѣчно рождается и отъ Духа Святаго, такъ какъ въ Никоенареградскомъ символѣ нѣтъ указанія на вѣчное рожденіе Его исключительно отъ одного Бога Отца. Слѣдуя тому-же логическому приему, мы можемъ точно такъ же думать, что воскресеніе мертвыхъ повторится нѣсколько разъ или что „жизнь будущаго вѣка“ не есть безконечная, поелику въ символѣ нѣтъ потребныхъ намъ эпитетовъ при словахъ: „чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка“. Пользуясь обсуждаемымъ логическимъ приемомъ, каждый въ полномъ правѣ увѣрять другихъ даже и въ томъ, напримѣръ, что хотя, по моему настоятельному утвержденію, я пишу свой отвѣтъ *Нѣмецкому Меркурію* стальнымъ

перомъ и чернилами, однако же это, будто бы, вовсе не устраняетъ возможности мнѣнія, что я пишу въ то же время и еще чѣмъ-нибудь другимъ.

Изъ сказаннаго, полагаемъ, достаточно видно, что старокатолики, опираясь на отсутствіе въ символѣ словъ: „исключительно отъ одного“ (Отца), имѣютъ лишь *призрачное* или *фигтивное* „право“ мыслить Сына Божія сопричиною или второю причиною Духа Святого. Между тѣмъ, къ нашему великому изумленію, старокатолическіе богословы вообразили, что они имѣютъ истинное или дѣйствительное право думать такъ. Роттердамская коммиссія въ своемъ отвѣтѣ на мнѣніе С.-Петербургской коммиссіи пресерьезно говоритъ слѣдующее: „догматически обязательнымъ можетъ быть признано только ученіе неповрежденнаго Никейскаго символа (безъ Filioque), и потому нельзя требовать, чтобы и въ богословскомъ умозрѣніи избѣгаемъ былъ всякій образъ представленія о Сынѣ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Св. Духа“¹⁾. Не замѣчательно-ли здѣсь это: „и потому“?!...

Дальнѣйшимъ у старокатоликовъ аргументомъ въ пользу мнѣнія ихъ, будто наши богословы (и мы въ томъ числѣ) неправильно считаютъ догматическимъ ученіемъ мысль о Богѣ Отцѣ, какъ безусловно-единомъ виновникѣ бытія Духа Святого, служить, какъ мы уже знаемъ, ссылка на отцовъ и учителей древней церкви, якобы признававшихъ Сына Божія сопричиною или второю причиною бытія Духа Святого. Къ сдѣланному нами замѣчанію объ этомъ предметѣ присовокупимъ слѣдующія подтвержденія его.

Уже то обстоятельство, что символы и другія общепризнанныя вѣроопредѣленія вселенской нераздѣленной церкви единогласно учатъ о вѣчномъ исхожденіи Духа Святого лишь отъ Бога Отца, не позволяетъ допускать мысли, что среди отцовъ и учителей церкви распространено было иное воззрѣніе по этому предмету. Тогда въ самихъ символахъ и въ общепризнанныхъ церковныхъ вѣроопредѣленіяхъ указывалось-бы на какое-либо участіе Сына Божія въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа.

¹⁾ Страв. 1259 въ *Церк. Вѣстникѣ* за 1896 г.

Святаго изъ Отца. Такимъ образомъ, уже на этомъ одномъ основаніи приходится неизбежно заподозривать правильность мысли старокатолическихъ богослововъ, будто у отцовъ на востокъ было „обыкновеннымъ мнѣніе объ имманентномъ исхожденіи Духа Святаго *чрезъ Сына* изъ Отца“ и будто нѣкоторые изъ нихъ „сильно приближались даже къ позднѣйшему западному ученію о *Filioque*“ ¹⁾. И дѣйствительно, безпристрастное и всестороннее изученіе писаній древнихъ отцовъ и учителей церкви показываетъ, что они были совершенно чужды воззрѣній, навязываемыхъ имъ, вслѣдъ за папскими богословами, и Роттердамской старокатолической комиссіею. Значитъ, только предвзятость взгляда неправославныхъ богослововъ является истинной причиною того, почему они находятъ у отцовъ и учителей церкви мнѣнія, имъ самимъ симпатичныя въ томъ или другомъ отношеніи. Но вѣдь коль скоро станемъ такъ или иначе, намѣренно или безнамѣренно, привносить свои тенденціи въ читаемое у отцовъ и учителей церкви, тогда легко можемъ навязать имъ даже и ту мысль, будто нѣкоторые изъ нихъ учили и о рожденіи Сына Божія не отъ одного Бога Отца, но и отъ Святаго Духа. И старокатолическимъ богословамъ, конечно, извѣстно, что напримѣръ Григорій Нисскій называетъ, въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій, Бога Отца не рожденнымъ *Адамомъ*, а Духа Святаго—*Евою* ²⁾. Почему-же не вообразить, будто этотъ древній богословъ училъ о рожденіи Сына Божія и отъ Духа Святаго, если отнести тенденціозно къ дѣлу и тщательно не свѣрять указаннаго мѣста съ другими? Папскіе богословы и старокатолики тѣмъ легче могутъ находить отраженіе собственныхъ мнѣвій въ писаніяхъ отцовъ и учителей церкви, что эти послѣдніе, по совершенно вѣрному замѣчанію достоуважаемаго профессора А. Л. Катанскаго, начавъ говорить о *отчныхъ* отношеніяхъ лицъ Св. Троицы по *бытію*, т. е., о вѣчномъ рожденіи Сына и о вѣчномъ исхожденіи Духа, сейчасъ-же, иногда безъ всякой посредствующей мысли, начинаютъ разсуждать о *проявленіи* рождающагося

1) Стран. 1260 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

2) *Curs. Compl.* Т. 44. Col. 1329.

Сына или Слова, и исходящаго Духа въ творческой и *промыслительной* дѣятельности Божіей ¹⁾. Не разграничивая строго одной рѣчи отъ другой у отцевъ и учителей церкви, папскіе богословы и старокатолическіе ученые, подобныя напимѣръ Лангену, и относятъ часто къ *отчимъ* отношеніямъ между Лицами Пресвятой Троицы по ихъ *бытію* то, что у отцевъ и учителей церкви направлено къ изображенію той стороны въ живедѣтельности Сына и Духа, которая обращена собственно къ міру. А вслѣдствіе этого и оказывается, будто Духъ Святыи вѣчно исходить и отъ Сына или будто Послѣдній есть сопричина или вторая причина Духа Святаго.

Вотъ въ чемъ—причина и того, что Роттердамская коммиссія зачислила „Аванасія, Василія, Епифанія, Дидима, Григорія Нисскаго, Григорія Назіанзена, Кирилла Александрійскаго, Максима Исповѣдника, Іоанна Дамаскина и другихъ“, которыхъ она, однако, не поименовываетъ, въ число сторонниковъ мысли о Сынѣ, какъ о второй причинѣ Духа, а троицъ изъ нихъ: именно „Епифанія, Дидима и Григорія Назіанзена“ отнесла даже къ числу своеобразныхъ выразителей западнаго ученія уже прямо о *Filioque* ²⁾. Эта ссылка сдѣлана Роттердамской коммиссіею, очевидно, или по непосредственному указанію старокатолическаго богослова—историка, проф. Лангена, или по крайней мѣрѣ на основаніи извѣстнаго сочиненія его О разностяхъ въ ученіи о Троицѣ между восточной и западной церквами. Касательно этой ссылки нужно замѣтить не то только, что даже сочиненіе Лангена еще не даетъ права Роттердамской коммиссіи утверждать, что ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ Духа Святаго, было „*обыкновеннымъ*“ у отцевъ на востокѣ. Такая гипербола нисколько не оправдывается и указаннымъ сочиненіемъ. Мы имѣемъ *твердыя* основанія настаивать на той мысли, что проф. Лангенъ *совершенно напрасно* занесъ и указанныхъ Роттердамской коммиссіею отцовъ и учителей въ списокъ сторонниковъ мнѣнія о Сынѣ Бо-

¹⁾ См. прекр. статью его въ 5—6 кн. *Христ. Читенія* за 1893 годъ объ исхожденіи Св. Духа.

²⁾ Стран. 1260 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

жіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ ¹⁾ Духа Святаго. Само собою разумѣется, намъ нѣтъ никакой надобности, въ виду голословной и тенденціозной рѣцензіи *Нѣмецкаго меркуря*, разсматривать въ настоящей разъ, насколько несправедливо и произвольно навязываетъ Роттердамская комиссія поименованнымъ ею отцамъ и учителямъ церкви мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго. Чтобы показать, что и эти отцы и учителя церкви настаивали не на дуалистическомъ воззрѣніи касательно происхожденія Духа Святаго, а на „единоначаліи“ (*μονάρχια*), нѣсколько остановимся лишь на Григоріѣ Назіанзенѣ и Григоріѣ Нисскомъ. Первый изъ нихъ особенно чтимъ православной церковью за свое богословствованіе, а между тѣмъ Роттердамская комиссія зачисляетъ и его, на ряду съ Епифаніемъ и Дидимомъ, въ число лицъ, якобы тяготѣвшихъ даже къ *Filioque*. На Григоріѣ Нисскомъ остановимся потому, что онъ, по сравненію съ другими отцами и учителями церкви, иногда выдается своеобразными представленіями или неудачными выраженіями. Но и объ этихъ отцахъ скажемъ нѣсколько словъ *миш* для иллюстраціи нашей *общей* мысли, начавъ съ послѣдняго изъ нихъ. Что же касается остальныхъ отцевъ и учителей церкви, заподозрѣнныхъ Лангеномъ и за тѣмъ, по его примѣру, Роттердамской комиссіею въ увлеченіи дуалистическимъ воззрѣніемъ по вопросу о вѣчномъ изведеніи Духа изъ Отца, то и относительно этихъ отцевъ и учителей церкви можно указать въ общеизвѣстномъ капитальномъ сочиненіи нашего ученѣйшаго и авторитетнаго богослова—догматиста, преосвященнаго Сильвестра, достаточное опроверженіе сказаннаго проф. Лангеномъ ²⁾.

¹⁾ Такъ какъ „сопричина“ не есть непременно вторая или третья причина, но *можетъ* быть представляема и одинаковою съ первой причиною по своему значенію въ процессѣ изведенія Духа Святаго, то Роттердамская комиссія подъ „сопричиною“ разумѣла, всего вѣроятнѣе, то самое, что у латинцовъ выражается словомъ: *Filioque* и къ чему, будто бы, примыкали до извѣстной степени „Епифавій, Дидимъ и Григорій Назіанзенъ“.

²⁾ Хотя митрополитъ Макарій въ своемъ догматическомъ богословіи могъ имѣть въ виду и имѣлъ въ виду цпцскихъ богослововъ только, но и у него можно найти „данныя“ для опроверженія взглядовъ Лангена.

Если, какъ мы видѣли, нѣкоторыя мѣста въ сочиненіяхъ Григорія Нисскаго могутъ давать тенденціознымъ изслѣдователямъ поводъ къ завѣреніямъ, будто этотъ древній богословъ допускалъ мысль о рожденіи Сына Божія даже и отъ Духа Святаго, то такого рода изслѣдователи легко могутъ найти поводъ утверждать, будто тотъ-же богословъ училъ и о посредничествѣ Сына Божія въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа Святаго изъ Отца. Дѣйствительно, даже не одно, а нѣсколько мѣстъ въ твореніяхъ Григорія Нисскаго даютъ поводъ думать такъ. Укажемъ на то изъ нихъ, въ которомъ говорится о просіаніи Св. Духа *чрезъ Сына* и на которомъ, между прочимъ, останавливаются С.-Петербургская и Роттердамская комиссіи, хотя и не называютъ упомянутаго древняго богослова ¹⁾. Пока допустимъ, что послѣдній говоритъ *тутъ* несомнѣнно о посредничествѣ Сына Божія въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа Святаго изъ Отца. Все таки и въ этомъ случаѣ Роттердамская комиссія напрасно какъ-бы торжествуетъ побѣду надъ С.-Петербургскою комиссіею, допускающею *возможность* относить въ данномъ случаѣ *воззрѣніе „о просіаніи Св. Духа чрезъ Сына“* и къ вѣчной жизни Божества ²⁾. Во-первыхъ, С.-Петербургская комиссія справедливо не признаетъ существованія *такихъ „сомнительныхъ“* мѣстъ не только у „всѣхъ“, но и у „многихъ“ отцовъ и учителей церкви. Во-вторыхъ, эта комиссія не брала на себя рѣшенія вопроса объ истинномъ смыслѣ указаннаго воззрѣнія, а предоставила его богословамъ. Послѣдніе-же *должны* сказать, если хотять быть безпристрастными, что *ничего*, благопріятнаго старокатоликамъ не даетъ даже и *предположенная нами* безспорная надобность относить воззрѣніе о просіаніи Духа чрезъ Сына къ вѣчной жизни Божества. Дѣло въ томъ, что, допустивъ такое воззрѣніе въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, Григорій Нисскій въ другихъ мѣстахъ со всей рѣшительностью и ясностью говоритъ о единоначаліи (μζαρχία) въ вѣчной жизни божества, т. е., признаетъ *только* Бога Отца виновникомъ бытія и Духа Святаго. Значить, остается признать, что Григорій Нисскій *грубо* проти-

¹⁾ Стран. 1222 и 1259 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

²⁾ Ibid. Стран. 1259.

ворѣчить *себѣ самому* въ мнѣніяхъ своихъ о виновникѣ бытія Духа Святаго. Но развѣ полезна для мнѣнія старокатоликовъ о Сынѣ, какъ о второй причинѣ Духа, ссылка на того, кто рѣзко противорѣчить себѣ самому и слѣдовательно не имѣетъ опредѣленнаго мнѣнія? Такая ссылка рѣшительно *ничего* не говорить въ пользу ихъ.

Что Григорій Нисскій дѣйствительно признаетъ Отца единственнымъ виновникомъ бытія и Духа Святаго, это видно изъ слѣдующаго. Такъ онъ говоритъ, что происхожденіе Лицъ въ Пресвятой Троицѣ должно мыслить совсѣмъ не такъ, какъ оно происходитъ въ человѣческомъ родѣ. Въ послѣднемъ Лица получаютъ бытіе отнюдь не непосредственно отъ одного лица, а одинъ человѣкъ—отъ одного родителя, другой—отъ иного. Въ Пресвятой же Троицѣ—*„одно и то-же Лицо Отца, изъ Котораго рождается Сынъ и исходитъ Святой Духъ“* ¹⁾. А такъ какъ трудно допустить, чтобы Григорій Нисскій могъ впасть въ то грубое самопротиворѣчіе, которое мы *предположительно* приписали ему выше, то не правильнѣе-ли думать, что слова этого древняго богослова о просіаніи Духа чрезъ Сына относятся не къ вѣчному исхожденію Духа, а къ Его явленію и дѣйствію въ мірѣ и для міра? Иначе говоря, въ указанныхъ словахъ не скорѣе-ли идетъ рѣчь о томъ, что выражается и словами: „послание Духа въ міръ Сыномъ“? По нашему убѣжденію, на эти вопросы долженъ быть утвердительный отвѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, уже самые термины: „явленіе“, „просіаніе“ или „возсіяваніе“, употребленные Григоріемъ Нисскимъ въ тѣхъ мѣстахъ, которыя имѣемъ въ виду, невольно наводятъ на мысль, что у него идетъ рѣчь о той сторонѣ въ жизнедѣятельности Божества, которая обращена такъ или иначе ко внѣ или къ міру и плодомъ которой—не одно бытіе только міра и человѣчества и храненіе ихъ, но и благодѣтельное промишленіе о нихъ, выражающееся особенно въ просвѣщеніи людей высшимъ духовнымъ свѣтомъ и вообще въ нравственномъ оживотвореніи—спасеніи ихъ. На эту же самую мысль указываетъ и то мѣсто въ твореніяхъ Григорія Нисскаго, въ которомъ онъ говоритъ о возможности для людей

1) Curs. Compl. T. 45. Col. 180.

познавать Пресв. Троицу путемъ восхожденія отъ Духа чрезъ Сына къ Богу Отцу или, напротивъ, чрезъ нисхожденіе отъ Отца чрезъ Сына къ Духу ¹⁾).

Касательно Григорія Назіанзена мы должны сказать прежде всего то, что нѣкоторыя мѣста въ его твореніяхъ должны-бы подать старокатолическимъ богословамъ поводъ къ тому, чтобы и его, подобно Григорію Нисскому, заподозрить даже въ ученіи о вѣчномъ рожденіи Сына Божія и отъ Духа Святаго. Этотъ святой отецъ въ одномъ мѣстѣ своихъ твореній прямо называетъ Сына Божія Сиоомъ, Бога Отца—Адамомъ, а Духа Святаго—Еввою ²⁾. Но, само собою разумѣется, св. Григорій Назіанзенъ на самомъ дѣлѣ столько-же далекъ отъ такой странной мысли, сколько онъ далекъ и отъ признанія Сына Божія сопричиною или второй причиною Духа Святаго. Этотъ св. отецъ, если угодно, даже рѣшительнѣе и настойчивѣе, чѣмъ нѣкоторые другіе церковные писатели, проводитъ въ своихъ твореніяхъ мысль о Богѣ Отцѣ, какъ единомъ виновникѣ бытія Духа Святаго, и вообще энергично настаивалъ на „единоначалии“ (*μονάρχια*).

Инославные-же богословы, усиливаясь во что бы то ни стало найти у этого знаменитаго отца и учителя церкви отраженіе собственныхъ своихъ воззрѣній, хватаются за отдѣльныя мѣста или выраженія и тенденціозно истолковываютъ ихъ въ своихъ интересахъ и цѣляхъ. Встрѣтившись у Григорія Назіанзена съ словами: „Единица, отъ начала движимая къ Двойцѣ, остановилась на Тройцѣ“ ³⁾, спѣшатъ заключить отсюда, будто св. отецъ говоритъ тутъ о посредствѣ Сына Божія въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа Святаго изъ Отца. Когда православный богословъ станетъ выяснять логическую несостоятельность подобныхъ умозаключеній, то тенденціозные западные богословы корятъ его „слишкомъ тонкими умозрѣніями“ его, а между тѣмъ сами они страдаютъ ими, коль скоро подъ „слишкомъ тонкими умозрѣніями“ разумѣть завѣдомо натянутыя или несостоятельныя умозаключенія или разсужденія. Такъ, и въ данномъ случаѣ, мы встрѣчаемся именно съ такого рода разсуж-

¹⁾ Ibid. Col. 416.

²⁾ Orat. XXXI. n. II.

³⁾ Orat. XXIX. n. 2.

деніями или умозаключеніями. Движеніе единицы къ троицѣ, говорятъ, не мыслимо безъ посредства двоицы. Но что-же слѣдуетъ изъ этого? Вѣдь св. отецъ, какъ явствуетъ изъ его сочиненій, допускаетъ послѣдовательность или преемственность для Лицъ Пресв. Троицы не въ отношеніи къ ихъ бытію, которое одинаково вѣчно у всѣхъ Ихъ, а по отношенію къ откровенію ихъ въ мірѣ и для міра. Сравниваетъ-ли Григорій Назіанзенъ Бога Отца, Сына Божія и св. Духа напримѣръ съ ключемъ, источникомъ и потокомъ ¹⁾, и у тенденціозныхъ богослововъ немедленно является заключеніе, будто св. отецъ этимъ прямо признаетъ посредство Сына Божія въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа Святаго изъ Отца. Въ дѣйствительности-же Григорій Назіанзенъ указываетъ этими уподобленіями, неточность которыхъ онъ сознавалъ яснѣе другихъ, лишь на нераздѣльность и на сопребываемость другъ въ другѣ троечныхъ Лицъ ²⁾. Говоря короче, тенденціозные богословы видятъ явное ученіе у св. Отца о Сынѣ Божіемъ, какъ о сопричинѣ или второй причинѣ Духа, тамъ, гдѣ онъ не думалъ, судя по всѣмъ его словамъ, даже и намекать на это ученіе.

Сказанное нами о Григоріѣ Нисскомъ и Григоріѣ Назіанзенѣ вполнѣ примѣнимо и къ остальнымъ отцамъ и учителямъ церкви, упомянутымъ Роттердамской комиссіею. Тѣ мѣста изъ ихъ твореній, въ которыхъ она и проф. Лангенъ усматриваютъ ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, на самомъ дѣлѣ, въ огромномъ большинствѣ случаевъ, выражаютъ ту же самую мысль, которая высказывается и въ слѣдующемъ церковномъ пѣснопѣніи: „Утѣшителейъ свѣтъ воспріемъ, имже и просвѣщаемъ, богословилъ еси *отъ Отца происходящаю, чрезъ Сына же челоувѣчеству являема, единочестна, сопредстольна и единосущна суща Отцу безначальному-же, и Божію Слову, возлюбленне, всѣмъ проповѣдалъ еси*“ ³⁾. Самое слово: *чрезъ* (διὰ, per), употребленное отцами и учителями церкви тамъ, гдѣ они говорятъ о проявленіи Духа Святаго по отношенію къ міру, къ челоувѣчеству тенденціозные

1) Orat. XXXI; п. 31—32.

2) Стран. 475 и друг. в. 2 т. *Опытъ правосл. догматич. богословія* преосвщ. Сильвестра (1881 г.).

3) Мин. за сентябрь; ср. Триод. Поств.

богословы обыкновенно истолковываютъ неправильно. Это дѣлается, конечно, съ той цѣлю, чтобы показать, будто отцы и учителя церкви дѣйствительно учили, что Духъ Святой проходитъ чрезъ Сына Божія, какъ чрезъ нѣкоторую среду. При этомъ слово: *чрезъ* понимается въ значеніи: *сквозь*. Между тѣмъ, слово: *чрезъ* въ такомъ значеніи рѣшительно непримѣнимо къ Духу Святому относительно Сына Божія: оба Они—вездѣсущи и *свѣчно*, по божескому естеству своему, сопребываютъ, выражаясь человѣкообразно, одинъ въ другомъ. Положимъ, въ Ветхомъ Заветѣ Духъ Святой иногда представляется проходящимъ „сквозьъ вся духи различныя, чистыя, тончайшія“ (Прем. VII, 23). Но такое представленіе, по справедливому толкованію св. Григорія Богослова, указываетъ собственно на неограниченность, или вездѣсущіе, Духа Святаго.

Такимъ образомъ, мы въ своей статьѣ, удостоившейся „вниманія“ со стороны *Нѣмецкаго Меркурія*, и вообще наши богословы высказывали и высказываютъ отнюдь не школьно-богословское мнѣніе, а чисто-догматическую истину, утверждая, что Духъ Святой ни въ какомъ смыслѣ не исходитъ и отъ Сына Божія. Эта-же догматическая истина противопоставлена и С.-Петербургской комиссіею антидогматичному мнѣнію старокатоликовъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, въ видѣ слѣдующихъ положеній: а) „Вѣруемъ, яко Отецъ есть вина Сына и Духа: Сына чрезъ рожденіе, Духа-же Святаго чрезъ исхожденіе. Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Святаго Духа, Сынъ же рождается отъ Отца, а Духъ Святой исходитъ отъ Отца. И тако чтемъ *единое* начало и признаемъ Отца *единою* виною Сына и Духа“. б) „Въ богословскихъ умозрѣніяхъ избѣгаемъ *всякаго* образа представленія и выраженія, въ которомъ *сколько-нибудь* признавались бы во Св. Троицѣ *два вина* или *два начала*, хотя-бы таковыя понимались и не въ *одинаковомъ* смыслѣ; напримѣръ, Сынъ признавался-бы началомъ вторичнымъ, или вторичною виною Св. Духа; или хотя бы Отецъ и Сынъ мыслились соединенными въ одно начало для изведенія Св. Духа“¹⁾. Значитъ мы довольствуемся вѣрою вселенской семисоборной церкви и отнюдь не

¹⁾ Стран. 1221—1222 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

возводимъ школьно-богословскихъ мнѣній или логическихъ соображеній на степень догматовъ. Но изъ выше сказаннаго нами видно и то, что именно старокатолики, требуя, чтобы предоставлено было имъ право удержатъ, въ видѣ школьно-богословскаго мнѣнія, мысль о Сынѣ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Св. Духа, этимъ самымъ обнаруживаютъ сознаніе какъ-бы а) недостаточности вѣры древней церкви и б) необходимости восполненія этой вѣры школьно-богословскимъ мнѣніемъ.

Нѣмецкій Меркурій, оставляя за нами „право“ на наше, якобы, школьно-богословское мнѣніе о томъ, что мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, есть антидогматическая мысль, замѣчаетъ, что и старокатолики желаютъ „права“ признавать нисколько не противорѣчащимъ догмату школьно-богословское мнѣніе ихъ о Сынѣ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа. Допустимъ *недопустимое*, а именно: что и мы, и старокатолики, въ данномъ случаѣ отстаиваемъ одинаково лишь школьно-богословскія мнѣнія. Но вѣдь умѣстность или неумѣстность такихъ мнѣній развѣ опредѣляется и должна опредѣляться чѣмъ-либо дозволеніями или запрещеніями, предоставленіемъ „правъ“ или отнятіемъ „правъ“ на мнѣнія этого рода? Такой взглядъ на дѣло обнаруживалъ-бы лишь индифферентное отношеніе къ истинѣ и противорѣчилъ бы, между прочимъ, увѣщанію св. апостола Павла, чтобы мы, христіане, старались о единомысліи во всемъ (Филип. 2, 2). Допустимость же или недопустимость *какого бы то ни было* школьно-богословскаго мнѣнія должна зависѣть и зависѣть *исключительно* отъ *одного* того, несомнѣнно-ли гармонируетъ, или, напротивъ, разнорѣчитъ оно съ догматомъ, сколько-нибудь содѣйствуетъ-ли уясненію догматическаго міровоззрѣнія, или, напротивъ, затемняетъ, извращаетъ, подрываетъ его? Въ первомъ случаѣ допустимо школьно-богословское мнѣніе, а во второмъ случаѣ оно должно быть непремѣнно отброшено, оставлено. Спрашивается, таково-ли то „школьно-богословское мнѣніе“, за которое ратуютъ старокатолики?

Сколько и какъ ни увѣряли бы они, будто въ томъ школьно-богословскомъ мнѣніи, которое они желали бы удержатъ за собою, не содержится никакого отгѣнка, несогласнаго съ православнымъ догматомъ, коль скоро имѣтъ въ виду образъ или

способъ пониманія этого мнѣнія ими самими ¹⁾, т. е. будто они признаютъ Бога Отца единымъ виновникомъ бытія Духа Святаго, все-таки мнѣніе старокатоликовъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, совсѣмъ расходится съ вѣрованіемъ вселенской нераздѣленной церкви, признающей Первое Лицо Пресв. Троицы единственнымъ виновникомъ бытія и Духа Святаго. Что это такъ, въ доказательство этого можемъ сослаться на свидѣтельство *самихъ старокатолическихъ* катехизисовъ. „Можетъ-ли, спрашивается въ одномъ изъ такихъ катехизисовъ, одно изъ Божескихъ Лицъ обладать свойствомъ, отличающимъ то или иное изъ двухъ другихъ лицъ?“ На этотъ вопросъ, вслѣдъ за нимъ, дается слѣдующій отвѣтъ: „Нѣтъ, такъ какъ это было-бы смѣшеніемъ Лицъ Св. Троицы и отрицало-бы ее“ ²⁾. На вопросъ: „Обладаетъ-ли Сынъ наравнѣ съ Отцомъ свойствомъ быть принципомъ по отношенію къ Духу Святому“ читаемъ въ томъ-же катехизисѣ слѣдующій отвѣтъ: „Нѣтъ, поелику, если-бы Онъ обладалъ имъ, то, вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣлъ-бы одинаковое съ Отцомъ личное свойство и былъ-бы тѣмъ-же лицомъ, какъ и Отецъ, а это *противорѣчитъ* христіанскому ученію“ ³⁾.

Оказывается, такимъ образомъ, что наши, по выраженію *Нѣмецкаго Меркурія*, „уже слишкомъ тонкія умозрѣнія“ были ничѣмъ инымъ, какъ только раскрытіемъ того, что и тутъ говорится. Мы лишь съ нѣкоторой всесторонностью развили въ нашихъ „уже слишкомъ тонкихъ умозрѣніяхъ“ ту-же самую мысль, которая выражена въ „уже слишкомъ тонкихъ“, но, конечно, *безусловно* основательныхъ и справедливыхъ, „умозрѣніяхъ“ *старокатолическаго* катехизиса. Такимъ образомъ, оказывается, и съ точки зрѣнія самихъ старокатоликовъ, вѣрныхъ собственному катехизису, что признавать Сына Божія, хотя бы только въ области богословскаго умозрѣнія, второй причиною или сопричиною Духа Святаго значить такъ или иначе смѣшивать лица Пресвятой Троицы, о именно: Отца съ Сыномъ,

¹⁾ Странно, почему-же старокатолики скриваютъ, не указываютъ прямо, въ чемъ-же именно состоитъ ихъ собственное пониманіе ихъ-же мнѣній?!

²⁾ Р. 18. *Catechisme catholique* (Berne; 1876).

³⁾ Ibid. Между тѣмъ, если Сынъ есть сопричина или вторая причина Духа Святаго, то выходитъ, что Сынъ обладаетъ въ той или иной степени „свойствомъ быть принципомъ по отношенію къ Духу Святому“.

и въ те-же время разрушать все Богооткровенное учение о Ней. Но вѣдь отсюда съ логической принудительностью слѣдуетъ само собою, что со стороны старокатоликовъ даже *странно* или, точнѣе, *предосудительно* добиваться того, чтобы имъ дали „право“ удержатъ въ качествѣ богословскаго мнѣнія, мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго. Пользованіе этимъ „правомъ“ вѣдь было-бы *только вредно* для *религиозно-нравственной жизни* старокатоликовъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто находитъ нужнымъ, хотя бы только въ области богословскаго умозрѣнія, считать Сына Божія второй причиною или сопричиною Духа Святаго, тотъ и *вообще* никакъ не можетъ *убѣжденно*, не раздваиваясь въ своемъ мышленіи опаснымъ для духовной жизни образомъ, исповѣдывать Бога Отца единымъ виновникомъ бытія Духа Святаго. Да и независимо отъ этого, какая можетъ быть надобность держатся такого мнѣнія, которое, какъ видно изъ словъ старокатолическаго-же катехизиса, *противорѣчитъ* „христіанскому ученію“ о Пресвятой Троицѣ? Вѣдь „сознательно“ противорѣчащее христіанскому догматическому ученію богословское мнѣніе есть уже *сретическое* мнѣніе ¹⁾. Колебать и разрушать христіанское учение о Пресвятой Троицѣ свойственно лишь еретикамъ, а старокатолики *отнюдь* не еретики: упорствованіе ихъ въ данномъ случаѣ есть плодъ и проявленіе *лишь* нѣкотораго *нѣдоразумѣнія* съ ихъ стороны....

С.-Петербургская комиссія предоставила собственной богословской *совѣсти* старокатоликовъ рѣшить, согласны-ли ихъ личныя воззрѣнія по вопросу о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго съ выставленными этой комиссіею и выше изложенными мною положеніями ²⁾? Богословская *совѣсть* старокатоликовъ въ собственномъ ихъ катехизисѣ, какъ мы видѣли, отвѣтила *отрицательно* на *этотъ* великой важности вопросъ и тѣмъ, значитъ, *окончательно* сдѣлала немислимымъ съ ихъ стороны *дальнѣйшее* настаиваніе на *удержаніи*, хотя бы въ качествѣ

¹⁾ Пусть старокатолическіе богословы не пропандируютъ этого мнѣнія, хотя открытое провозглашеніе его и настаиваніе на немъ есть уже пропаганда своего рода.... Все таки не за чѣмъ держатся мнѣнія, логически невзбѣжно ведущаго къ колебанію и отрицанію догмата.

²⁾ Стран. 1221 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

школьно-богословскаго мнѣнія, мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго. Вѣдь не должна-же богословская совѣсть въ одно время говорить такъ, а въ другое время—совсѣмъ иначе.... Съ другой стороны, богословская *соотѣсть* старокатоликовъ косвенно, но *непререкаемо* подтвердила словами самаго ихъ катехизиса правильность всего существеннаго, что раньше и теперь сказано нами по вопросу о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго.

О надобности и законности употребленія термина: *пресуществленіе* въ ученіи о таинствѣ евхаристіи намъ не для чего говорить столь-же подробно, сколь подробно говорили мы по вопросу о Filioque. Это—потому, что послѣдній изъ этихъ вопросовъ раньше исчерпанъ нами сравнительно—полнѣе. Вопросы о пресуществленіи коснемся теперь лишь съ той стороны, съ какой побуждаетъ насъ сказать о немъ нѣсколько словъ *Нѣмецкій Меркурій* своей странною замѣткою о нашей статьѣ.

С.-Петербургская комиссія вполне справедливо указала старокатоликамъ, что вопросъ о „пресуществленіи“ затрогиваетъ чисто—догматическое ученіе о таинствѣ евхаристіи и что они, умалчивая о словѣ: „преложеніе“—„пресуществленіе“, высказались въ „Утрехтскомъ объявленіи“ не „о *всехъ* догматахъ“ касательно упомянутаго таинства ¹⁾). Несомнѣнно, что то или другое отношеніе къ термину: *пресуществленіе* характеризуетъ собою и отношеніе къ истинному ученію о таинствѣ евхаристіи. Пусть вселенская нераздѣленная церковь не употребляла этого термина. Но вѣдь дѣло—не въ этомъ, а—въ томъ, что ея ученіе о таинствѣ евхаристіи само собою предполагаетъ этотъ терминъ, какъ показано у насъ выше. Значитъ, коль скоро поднять, раньше не возникавшій, вопросъ объ употребленіи наиболѣе точнаго и выразительнаго термина для выраженія догматической истины, то исповѣдающіе *истинно-православное* ученіе объ евхаристіи не имѣютъ и не должны имѣть ни малѣйшихъ побужденій и основаній сколько-нибудь отказываться отъ употребленія этого термина, вошедшаго даже въ общеупотребительный православный катехизисъ. Не принимать этого термина значитъ подражать нашимъ грубымъ и невѣжественнымъ раскольникамъ, отстаивающимъ даже явно несостоятель-

¹⁾ Стран. 1222 и 1223 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

ную *букву* сѣдой старины то въ одномъ, то въ другомъ отношеніи,—старины, часто и понимаемой-то совершенно превратно. Если старокатолики домогаются, вопреки вѣрованію православныхъ и наперекоръ логическимъ требованіямъ, удержать мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, то не странно-ли же съ ихъ стороны управо идти противъ термина: *пресуществленіе* и отвергать его?! Или —въ *этомъ* ихъ послѣдовательность?

Православные богословы, принявъ этотъ терминъ, въ дѣйствительности не только не измѣнили, ради напрасно приписываемаго имъ старокатоликами какого-то школьно-богословскаго воззрѣнія, вѣрованіямъ вселенской нераздѣленной церкви а, наоборотъ, этимъ-то и засвидѣтельствовали какъ свое христіанское безпристрастіе, такъ и свое глубокое пониманіе существа церковно-вселенскихъ вѣрованій, и свою всецѣлую преданность имъ. Уже одинъ тотъ фактъ, что такой глубокой знатокъ и строгій хранитель исконныхъ церковныхъ преданій, какимъ былъ блаженной памяти московскій митрополитъ Филаретъ, взвѣшивавшій и обдумывавшій каждое слово даже и въ своихъ письмахъ къ частнымъ лицамъ, внесъ въ свой православный катехизисъ, прошедшій чрезъ *великія* испытанія, слово: „пресуществленіе“,—уже одинъ этотъ фактъ долженъ-бы показать всѣмъ, ратующимъ за „церковность“, что въ катехизисѣ нашего знаменитѣйшаго іерарха указанное слово не нашло-бы мѣста, если бы оно было „не церковнымъ“ въ истинномъ смыслѣ этого слова и дѣйствительно развогласило съ традиціями вселенской нераздѣленной церкви. Основа термина: „пресуществленіе“ *безспорно—церковная*, и онъ *предполагается* въ ученіи о таинствѣ евхаристіи не только кореннымъ характеромъ этого одного ученія, но и вообще самыми основными догматами *православно-христіанской* церкви, какъ таковой.

Только невѣдѣніе или неразумѣніе дѣла можетъ утверждать, будто въ основѣ термина: *пресуществленіе* лежитъ собственно и неизбѣжно лишь школьно-философское понятіе о субстанціи или о сущности. Напротивъ, означенное понятіе прежде всего есть общечеловѣческое понятіе, каждый религиозный человѣкъ, будь это даже не христіанинъ, вѣруеть, что есть Высочайшее Существо и что Оно, по Своей природѣ или субстанціи, со-

вершенно отлично отъ людей, хотя послѣдніе и ближе къ Нему по сравненію съ другими существами и предметами видимаго міра. Каждый религіозный человѣкъ, къ какой-бы религіи онъ ни принадлежалъ ¹⁾, убѣжденъ, за тѣмъ, и въ томъ, что какъ онъ самъ, такъ и другіе люди представляютъ собою существа, обладающія особой, своеобразной природою или субстанціею. Далѣе, каждый религіозный человѣкъ, послѣдователемъ какой бы религіи ни былъ онъ, сознаетъ, что, напримѣръ, пища, которую онъ вкушаетъ, и употребляемые имъ напитки съ цѣлію утоленія жажды суть, по своей природѣ или субстанціи, отличные отъ него предметы. Во-вторыхъ понятіе (а не слово) о субстанціяхъ есть въ то-же время и библейское понятіе. Обращаясь къ ветхозавѣтнымъ книгамъ Свящ. Писанія, находимъ уже на первыхъ страницахъ книги *Бытія* ясное указаніе на то, что Богъ, люди и остальные предметы видимаго міра отличны другъ отъ друга по самой природѣ или по субстанціи, хотя этихъ словъ: *субстанція*, *природа* и не встрѣчаемъ тутъ. Въ Новомъ Завѣтѣ находимъ то же самое. Въ третьихъ, что касается древнихъ отцовъ и учителей церкви, то они не только видимо имѣли опредѣленное понятіе о субстанціи или, точнѣе, о субстанціяхъ, но употребляли и самое слово, выражающее это понятіе. Таковы слова: $\delta\upsilon\sigma\tau\alpha$, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, *substantia*, *natura*. Каждый богословъ и каждый просвѣщенный человѣкъ долженъ знать, что отцы и учителя церкви, какъ напримѣръ свв. Епифаній, Василиій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ и другіе, употребляли означенныя слова въ опредѣленномъ смыслѣ, уча, что въ Богѣ, при трехъ Упостасяхъ, *одна сущность* ($\delta\upsilon\sigma\tau\alpha$, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, *substantia*, *natura*). А что сущность или природа Бога отлична отъ сущности или природы людей, это видно даже изъ Никеоцареградскаго символа, въ которомъ нарочито сказано о Сынѣ Божиемъ, что Онъ *единосущенъ* ($\delta\iota\omicron\upsilon\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$) Богу Отцу, конечно, какъ и Духъ Святой. Употреблено-же это слово отцами и учителями церкви, какъ извѣстно, съ той цѣлію, чтобы низложить или отразить

¹⁾ Если не во всѣхъ, то въ очень многихъ религіяхъ даже дикихъ народовъ находимъ, свойственными религіямъ культурныхъ народовъ, понятія о разсматриваемъ предметѣ, хотя бы нисколько не формулированныя...

ученіе еретиковъ, видѣвшихъ въ Сынѣ Божіемъ не болѣе какъ тварь, приравнивающую Его и къ людямъ, какъ къ тварямъ, по Его природѣ или сущности. Но уже отсюда видно и то, что вселенская церковь признавала людей существами, отличными, по своей субстанціи или природѣ, отъ Бога. Взявъ-же во вниманіе то, чему и какъ учила вселенская нераздѣленная церковь о природѣ людей, въ отличіе, напримѣръ, отъ употребляемыхъ ими для утоленія голода и жажды различныхъ предметовъ, каждый видитъ, что эта церковь глубоко отличала сущность или природу людей, положимъ отъ природы или сущности хлѣба и вина.

Не очевидно-ли изъ всего этого, что *основа* термина: „пресуществленіе“ есть, въ концѣ всего, *вселенско-церковная*, а не иная. Полагаемъ, что и старокатолики ежедневно, во время домашней молитвы, произносятъ слова символа о Сынѣ Божіемъ: *единосущнаго Отцу*. А если не дома, то въ храмѣ за божественной литургіею каждый изъ нихъ слышалъ и слышитъ эти слова. То же самое нужно сказать и о насъ,—православныхъ. Мало того: за литургіею не разъ повторяется слово: *единосущный*. Оно слышится нами и въ слѣдующемъ величественномъ и умильномъ пѣснопѣніи: „достоинно и праведно есть поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троицѣ *единосущной* и нераздѣльной“. Какъ-же не изумительными должны представляться, послѣ этого, завѣренія даже со стороны богослововъ, будто *основа* термина: „пресуществленіе“ не церковная, а школьно-философская, будто должно признавать бытіе лишь единой субстанціи и т. под.? Признаемся, что, читая или выслушивая эти сентенціи, невольно приходишь къ убѣжденію, какъ въ наше „прогрессивное“ время значительно понизилась или оскудѣла богословствующая мысль даже тамъ, гдѣ она должна-бы вродѣтаться ¹⁾.

Но коль скоро *основа* термина: „пресуществленіе“ представляется *безспорно-церковною*, то уже по этой одной причинѣ

¹⁾ Кстати: не рѣдко читаемъ заграничные и отечественные, въ журналахъ, толки о существованіи и у насъ „прогрессивныхъ“ и „консервативныхъ“ богослововъ съ явными симпатіями къ первымъ. Признаемся, мы не постигаемъ этого раздѣленія, если оно не выходитъ изъ поватія о правильности и основательности богословствованія.

странно „вопіять“ противъ него „на всѣ лады“ при умѣственномъ его употребленіи. А употребленіе этого термина не только умѣстно, но и *безусловно необходимо* какъ для православныхъ, такъ и для старокатоликовъ и англиканъ, если старокатолики и англикане желаютъ исполнѣ „быть въ истинѣ“ и „преискренне“ приобщиться къ единой вселенско-православной церкви. Дѣйствительно, существуетъ *чисто-догматическая необходимость* употреблять терминъ: „пресуществленіе“ въ ученіи о таинствѣ евхаристіи, чтобы выражалась подлинная идея этого таинства и чтобы оно никѣмъ не понималось смутно или превратно. Господь нашъ Иисусъ Христосъ, по Своему божеству, единосущенъ Богу Отцу, а по человѣчеству Онъ единосущенъ намъ. Въ немъ не слиты и неразлѣльно соединены въ единой божеской Упостаси двѣ природы или сущности (*οὐσία, substantia*): божеская и человѣческая. А такъ какъ божеская сущность и человѣческая сущность представляются, съ библейско-церковной точки зрѣнія, иными, чѣмъ сущность хлѣба и вина, въ таинствѣ-же евхаристіи христіане приѣмлютъ подъ видами хлѣба и вина *само* пречистое тѣло и *саму* пречистую кровь Богочеловѣка, то въ таинствѣ евхаристіи хлѣбъ и вино, по дѣйствию Духа Божія, *не могутъ не пресуществляться и дѣйствительно пресуществляются* въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка. Не допускать этого пресуществленія и избѣгать обозначающаго его термина значить измѣнять намѣренно или безнамѣренно (т. е. по неразумѣнію дѣла) вселенско-церковному вѣрованію. Отцы перваго вселенскаго собора учатъ, что „на божественной трапезѣ не должно видѣть просто предложенный хлѣбъ и чашу, но, возвышаясь умомъ, нужно вѣрою разумѣть, что на священной трапезѣ лежитъ *самъ Личицъ Божій, вземляи хрѣсти міра* (Іоан. 1, 29), приносимый въ *жертву* священниками, и, истинно приѣмля *честное тѣло и кровь Его*, слѣдуетъ вѣровать, что это—знаменіе нашего воскресенія“¹⁾. Въ этомъ-же смыслѣ высказался о таинствѣ евхаристіи и третій вселенскій соборъ въ своихъ обличеніяхъ еретика Несторія. А это развѣ не есть рѣчь собственно о пресуществленіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка?!

¹⁾ Gelas. Cyzic. Comment. in act. concil. nic. c. XXXI. Dyatur. 5. См. стр. 464 въ 4-мъ т. Догм. богословія еп. Сальвестра.

Оказывается, что и по вопросу о терминѣ: *пресущесталеніе* православные богословы, въ *противоположность* старокаатолическимъ и англиканскимъ богословамъ, твердо стоятъ на почвѣ вселенско-церковнаго сознанія, а не на почвѣ неправильныхъ школьно-богословскихъ традицій или понятій: вселенское церковное сознаніе прежде всего и существенно выражается вѣдь въ принципахъ, въ идеяхъ, въ мысляхъ, а не въ мертвой только буквѣ, за которую стоятъ, напимѣръ, старокаатолики въ данномъ случаѣ, при томъ-же какъ будто не желая и съ нею соединять смысла, влагавшагося въ нее отцами и учителями церкви.

О томъ, что старокаатолики, *повидимому*, отрицаютъ не только терминъ: *пресущесталеніе*, но и идею, имъ выражаемую, говорятъ, между прочимъ, и слѣдующія ихъ возраженія противъ этого термина.

Такъ, въ доказательство непригодности и необязательности термина: *пресущесталеніе*, они ссылаются на нестрогое отношеніе „отцовъ“ къ мысли папы Геласія I-го о томъ, что въ евхаристіи „съ земными элементами хлѣба и вина соединяется божественная субстанція“ ¹⁾. Но вѣдь иное дѣло—*единичный* случай, къ которому отцы отвесились снисходительно, отнюдь не санкціонуя его на всѣ времена и для всѣхъ лицъ. Старокаатолики-же являются какъ-бы обвинителями нашей Церкви за ея ученіе о пресущесталеніи и настойчиво, но *безъ всякихъ уважительныхъ основаній*, отказываются принимать его. А это очень важное дѣло. Нѣкогда церковь терпѣла въ своихъ нѣдрахъ и полуаріанъ, называвшихъ Сына Божія не единосущнымъ, а подобосущнымъ Отцу. Однако-же, церковь потомъ осудила и отвергла ихъ, когда выяснилась для ней вся лживость ихъ ученія и ихъ упрямое настаиваніе на своихъ мнѣніяхъ. Къ тому-же, старокаатолики, ссылаясь на Геласія I-го, тенденціозно замалчиваютъ, что и въ древней церкви извѣстны случаи употребленія не только Тертуллианомъ, но и свв. Иларіемъ и Амвросіемъ, выраженныхъ, тожественныхъ съ словомъ: *пресущесталеніе*, а именно: *substantia, natura, naturaliter*,—употребленія при разсужденіяхъ о таинствѣ евхаристіи. Особенно у св. Амвросія какъ-бы буквально выражена мысль о

1) Стр. 1263 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

пресуществленіи евхаристическихъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка. Говоря объ евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ, онъ не только доказываетъ возможность пресуществленія ихъ различными ссылками на чудесныя событія, совершенныя всемогуществомъ Божиимъ, но и утверждаетъ, что такое пресуществленіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Иисуса Христа несомнѣнно совершается, по дѣйствию Божію, въ таинствѣ евхаристіи, гдѣ *самая природа* (*ipse natura*), *или сущность* хлѣба и вина *измѣняется* (*mutatur*), и потому они становятся уже тѣломъ и кровію Богочеловѣка, сохраняя только для нашихъ чувствъ обычный свой характеръ ¹⁾. Вотъ такого-то рода примѣры и надлежало-бы старокатоликамъ имѣть въ виду и руководиться ими.

Еще болѣе странна ссылка ихъ на то, что терминъ: *пресуществленіе* нѣкогда, въ одномъ мѣстѣ, „легко подавалъ поводъ къ недоразумѣніямъ“ ²⁾. Спрашивается: поводъ къ нимъ развѣ подается лишь этимъ терминомъ? Самое явленіе на землѣ вочеловѣчившагося Сына Божія было, по выраженію праведнаго Симеона, поводомъ къ „паденію многихъ во Израилѣ“ (Лук. 2, 34). Самая проповѣдь о Христѣ и о совершенномъ Имъ спасительномъ для челоуѣчества подвигѣ была, по выраженію Апостола, предметомъ „соблазна для іудеевъ“, а „для еллиновъ безуміемъ“ (1 Кор. 1, 23). Признаніе старокатоликами того, что въ св. евхаристіи христіаніанъ пріемлетъ „истинно, дѣйствительно и существенно тѣло и кровь Христа“, развѣ не можетъ легко подавать людямъ антихристіанскаго направленія поводъ къ недоразумѣніямъ? Даже среди нѣкоторыхъ „христіанъ“ возможенъ соблазнъ въ виду такого ученія: нынѣ, къ прискорбію, нерѣдко именуютъ себя христіанами люди, безусловно чуждые и тѣни христіанства. Само собою разумѣется, возможны *разнаго рода* недоразумѣнія и по поводу ученія о *пресуществленіи*, въ евхаристіи, хлѣба и вина въ тѣло и кровь нашего Спасителя, смотря по міровоззрѣнію людей и по ихъ духовному, въ особенности же нравственному, настроенію. Но вѣдь дѣло вовсе не въ этомъ. Если бы Сынъ Божій имѣлъ въ виду недоразумѣнія, способныя развиваться въ разныхъ людяхъ по поводу Его вочеловѣченія и зем-

1) Curs. Compl. T. XVI. Col. 641.

2) Стран. 1261 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

ной жизнедѣятельности, а не истинное благо человечества, вѣдь Онъ въ такомъ случаѣ и не воплощался-бы. Значить, нужно останавливаться мыслью въ подобныхъ вещахъ не на недоразумѣніяхъ, поводъ къ которымъ *можетъ* быть поданъ независимо отъ самихъ вещей, а только на этихъ послѣднихъ. Ученіе-же о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа *само по себѣ* не только не соблазнительно для людей, проникнутыхъ истинно-христіанскимъ настроеніемъ, но, напротивъ, въ высшей степени назидательно и отрадно.



Въ заключеніе намъ остается подвести общій итогъ всему сказанному и сердечно выразить наши *ria desideria* по адресу старокатоликовъ.

Какъ *Нѣмецкій Меркурій*, такъ и старокатолическіе богословы напрасно упрекаютъ нашихъ православныхъ богослововъ въ томъ, будто они возводятъ школьно-богословскія мнѣнія на степень догматовъ, якобы не ограничиваясь вѣрою вселенской нераздѣленной церкви, и будто придаютъ неподобающее значеніе логическимъ соображеніямъ даже въ ущербъ для истинно-церковнаго ученія. Православные богословы неповинны въ этомъ. Говоря въ нашей статьѣ, вызвавшей замѣтку въ *Нѣмецкомъ Меркуріи*, что мнѣніе старокатоликовъ о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, рѣшительно не согласимо съ догматическимъ ученіемъ объ истинномъ виновникѣ Духа Святаго, мы высказывали не школьно-богословское мнѣніе, а догматическую истину. Изъ нашего отвѣта *Нѣмецкому Меркурію* видно, что и богословская *совѣсть* старокатоликовъ уже признала справедливость этого нашего взгляда. Что правильное ученіе о св. таинствѣ евхаристіи предполагаетъ употребленіе термина: *пресуществленіе* и что этотъ терминъ въ основѣ своей есть вселенски-церковный ¹⁾, представляется очевидной истиною. Значить, не иное что, и только непослѣдо-

¹⁾ Если слово: *ὑποστάσις* принято, то и слово: *transubstantiatio*, *μεταστάσις* (пресуществленіе) предполагается имъ въ ученія о таинствѣ евхаристіи... Называющіе послѣднее изъ этихъ словъ „варварскимъ“, во-первыхъ, могли-бы такъ называть и некоторые другіе церковные термины, а, во-вторыхъ, напрасно опускаютъ изъ виду сущность дѣла....

вательность является причиною того, что старокатолики избѣгаютъ этого термина. Наши „уже слишкомъ“, по выраженію *Нѣмецкаго Меркурія*, „тонкія умозрѣнія“, съ одной стороны, вызваны старокатолическими взглядами по вопросу о *Filioque* и *transubstantiatio*, а, съ другой стороны, оправдываются *таковыми-же* „умозрѣніями“ старокатолическаго катехизиса по вопросу объ исхожденіи Духа Святаго. Ни *Нѣмецкій Меркурій* по отношенію къ намъ, ни мы лично по отношенію къ старокатоликамъ *не должны* говорить, что предоставляемъ „право“ держаться такихъ-то школьно-богословскихъ мнѣній. Коль скоро школьно-богословское мнѣніе *несомненно* разногласитъ съ *догматомъ* въ какомъ-нибудь отношеніи, то всякій богословъ *самъ* долженъ *непремѣнно* отбросить его. Мнѣніе-же о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго, и относится къ числу *таковыхъ* „школьно-богословскихъ“ мнѣній. Сюда-же относится и „школьно-богословское“ мнѣніе старокатоликовъ касательно термина: *пресуществленіе*.

Въ противоположность русскимъ и вообще православнымъ богословамъ, старокатолическіе богословы измѣняютъ принципу, провозглашенному Викентіемъ Лиринскимъ, поскольку идетъ дѣло по крайней мѣрѣ о *Filioque* и *transubstantiatio*, и этимъ обнаруживаютъ мысль о недостаточности для нихъ вѣры древней церкви, которую (вѣру) они и пополняютъ или видоизмѣняютъ своими якобы школьно-богословскими мнѣніями. А такъ какъ сами-же старокатолики „облюбовали“ высказанный Викентіемъ Лиринскимъ принципъ, и поелику, руководясь имъ, они почти уже совсѣмъ духовно объединились съ православными, — почти совсѣмъ согласовали свою вѣру съ вѣрою вселенской нераздѣленной церкви, то позволяемъ себѣ высказать *отъ всего сердца* наши горячія пожеланія, чтобы близкіе ему и дорогіе для него старокатолики поскорѣ сдѣлали еще нѣсколько шаговъ въ направленіи, указанномъ Викентіемъ Лиринскимъ, и къ общей радости всѣхъ православныхъ христіанъ, и къ своему духовному благу, окончательно, всей душою своею, примкнули къ возвыщаемой вселенскою семисоборною церковію истинной вѣрѣ.

А. Гусевъ.

29-е іюня 1897 года.

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

3. О мнимой несоединимости богооткровеннаго ученія о происхожденіи зла съ Божественнымъ Промысломъ.

Указаніемъ на благодѣтельность Божію, явленную въ самомъ наказаніи, которое принялъ Адамъ послѣ своего грѣхопаденія, мы подошли уже и къ разсмотрѣнію возраженій, по которымъ появленіе и существованіе зла въ мірѣ несоединимы будто бы съ свойствами Божественной премудрости и Божественной благодѣтели, или,—говоря вообще,—съ ученіемъ Божественнаго Откровенія о Промыслѣ Божіемъ. Впрочемъ, ученіе о Божественномъ Промыслѣ и разрѣшеніе направленныхъ противъ него возраженій было любимымъ предметомъ изслѣдованія для отцовъ церкви и выдающихся христіанскихъ богослововъ, вслѣдствіе чего наша задача здѣсь оказывается значительно облегченною. Что появленіе зла, существующаго въ мірѣ, должно быть приписано свободѣ воли человѣка, ставшаго подъ вліяніе діавола, на это мы уже указывали; существованіе зла не только не отрицаетъ Божественнаго Промысла о мірѣ и человѣкѣ, напротивъ оно именно служитъ чаще всего поводомъ наиболѣе яснаго проявленія любви и премудрости Божіей. Какъ мать обнаруживаетъ съ особенною энергіею любовь къ дѣтямъ слабымъ и больнымъ, такъ Господь явно показываетъ свое попеченіе о людяхъ, находящихъ въ скорби и страданіяхъ, ослабѣвающихъ въ тяжелой борьбѣ со зломъ. Въ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 12, за 1897 г.

этомъ смыслѣ говорить и Апостолъ, когда поучаетъ, что гдѣ умножаются грѣхи, тамъ превзыбточествуетъ благодать Божія. Состраданіе къ людскому горю нерѣдко служило побужденіемъ для Иисуса Христа къ совершенію Его дивныхъ чудесъ. Любовь Божія часто направляетъ наши скорби во благо намъ, физическое зло обращаетъ, такъ сказать, въ наше лѣкарство, хотя горькое и непріятное, но въ то же время спасительное и цѣлебное, пользуется имъ какъ средствомъ для очищенія отъ грѣховъ и усовершенствованія въ добродѣтели. „Въ отношеніи къ физическому злу, говоритъ преосвященный Филаретъ, бывшій черниговскій архіепископъ ¹⁾, дѣятельность Промыслителя является въ поразительномъ величіи. Тогда, какъ разрушительныя силы природы грозятъ уничтожить не только порядокъ, но самое существованіе вещественнаго міра, незримая сила направляетъ грозные перевороты къ лучшему существованію. Какая мощная сила, какая необъятная мудрость нужны для того, чтобы постоянную борьбу стихій обращать въ пользу лучшаго порядка!“ „Въ физическомъ мірѣ,—говоритъ другой нашъ извѣстный богословъ-философъ, профессоръ *Θ. А. Голубинскій* ²⁾, бывають частныя возмущенія порядка: отъ чего же происходитъ, что они не распространяются далѣе и далѣе, такъ чтобы по времени разрушились стройныя теченія въ цѣломъ?.. Есть на нашей планетѣ случайныя, непредвидѣнныя, т. е., не вытекающія изъ необходимыхъ физическихъ законовъ, направленія стихій, вѣтровъ, подземнаго огня, выступленія рѣкъ изъ береговъ, но всѣмъ этимъ явленіямъ положены предѣлы, начинаясь частными потрясеніями, они не разрушаютъ порядка въ общемъ. Есть, на примѣръ, непредвидѣнныя истребленія недѣлимыхъ во время заразы; но при семъ какіе-нибудь роды существъ не исчезаютъ со всѣмъ; послѣ заразы, напр., народонаселеніе умножается въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ годы благопріятныя для физической жизни человѣческаго рода... Далѣе, для поддержанія физической жизни, земля всегда производитъ нужное. Бывають неурожаи, вслѣдствіе которыхъ происходитъ голодъ; но эти разрушительныя явленія не продолжаются на нѣсколько десяти-

¹⁾ Прав. Догм. Богосл. 1865. Ч. I. Стр. 245.

²⁾ Лекція по умозрит. Богосл. М. 1868. Стр. 196.

лѣтій, такъ чтобы цѣлыя народы не могли существовать и цѣлыя роды животныхъ погибли. Нѣтъ, частныя сіи бѣдствія скоро смѣняются восстановленіемъ плодородія земли. А по естественному ходу слѣдовало бы ожидать, что допущенное въ одинъ годъ разстройство будетъ распространяться далѣе и далѣе“...

Нравственное зло, какъ уклоненіе человѣка отъ богоугоднаго порядка нравственнаго, имѣетъ свою причину въ свободѣ человѣческой воли; но оно также не только не отрицаетъ Божественнаго Промысла, а напротивъ служитъ поводомъ для обнаруженія особенной любви Божіей къ человѣку. „Промыслитель, говорятъ Филаретъ ¹⁾, попускаетъ это зло, такъ какъ возможность грѣха не отдѣлима отъ свободы созданной и не исключаетъ распоряженій Промыслителя. Богъ не желаетъ грѣха, но свобода его не стѣсняется Имъ въ ея планахъ. Съ другой стороны Промыслитель употребляетъ все, чтобы удерживать созданную свободу отъ грѣха: воспрещаетъ грѣхъ закономъ, обуздываетъ наказаніями и умѣряетъ послѣдствія зла“. „Въ царствѣ нравственныхъ существъ, въ родѣ человѣческомъ, говоритъ профессоръ Голубинскій ²⁾, болѣе уклоненій отъ предоставленнаго Богомъ порядка, чѣмъ въ физическомъ, потому что могущественной силѣ свободы, принадлежащей каждому изъ нравственныхъ существъ, предоставлено дѣйствовать или согласно съ закономъ, или вопреки ему. Посему видимъ множество уклоненій отъ нравственнаго порядка въ жизни какъ cadaго человѣка, такъ и цѣлыхъ народовъ. Между тѣмъ тамъ и здѣсь законы благоустройства всегда восстанавливаются. Въ исторіи міра мы видимъ, что зло никогда не усиливается до такого размѣра, чтобы совершенно изгладилась, такъ сказать, слѣды управленія Божія... Но по закону вѣчной Правды въ жизни какъ cadaго человѣка, такъ и цѣлыхъ народовъ постоянно усматривается возмѣреніе нравственнаго зла физическимъ наказаніемъ и, слѣдовательно, ослабленіе его. Міръ физическій и міръ нравственный поставлены въ такое между собой соотношеніе, что первый, какъ средство для цѣли, служитъ къ благу нравственныхъ существъ съ двухъ сторонъ, и положительно, и

¹⁾ Прав. Догм. Богосл. Ч. I. Стр. 246.

²⁾ Стр. 199.

отрицательно, т. е., и благодѣтельно, и наказательно, и къ поддержанію жизни, и къ обузданію нравственнаго зла. Во всемирной исторіи видимъ, что вѣчный законъ, опредѣляющій сіе соотношеніе между міромъ физическимъ и міромъ нравственнымъ, постоянно исполняется. Нельзя производить сего отъ силъ сотворенныхъ. Въ родѣ человѣческомъ немного найдется такихъ личностей, которыя совсѣмъ не увлекались бы частными видами корысти и самоугожденія; напротивъ того, наибольшая часть сильныхъ дѣятелей увлекается или страстію къ завоеваніямъ и славолюбіемъ, или исканіемъ собственнаго удовольствія, — и однако отъ страстей ихъ, ищущихъ только своего, какой-нибудь народъ не приходитъ въ разстройство на нѣсколько вѣковъ. Даже самыя возбужденныя честолюбіемъ или другими страстями дѣла завоевателей обращаются въ общее благо, такъ что, подъ управленіемъ Божиимъ, дѣйствія бичей человѣческаго рода бывають непроизвольнымъ орудіемъ плановъ наказанія и помилованія. Гдѣ въ народѣ усиливается нечестіе; растлѣніе нравовъ, тамъ допускается этимъ бичамъ производить разрушенія, истреблять много людей, измѣнять границы государствъ. Очистительное сіе наказаніе продолжается на время, потомъ порядокъ общественной жизни опять возстановляется. Грозныя завоеватели дѣйствуютъ въ обществахъ человѣческихъ подобно бурямъ въ природѣ. Бури хотя производятъ много потрясеній и частныхъ переворотовъ въ природѣ, но очищаютъ воздухъ, такъ что послѣ того онъ становится благоарствореннѣе. Подобное бываетъ и въ политическомъ мірѣ послѣ разрушительныхъ дѣйствій, производимыхъ завоевателями. Но если бы владычественная сила Божія не умѣряла, не обуздывала и не направляла страстей человѣческихъ къ благимъ цѣлямъ, то возстановленіе порядка въ обществахъ человѣческихъ было бы необъяснимо для насъ“.

Существующее въ мірѣ зло не только не противорѣчитъ ученію Божественнаго Откровенія о дѣйствіи Промысла Божія, а напротивъ такъ часто служитъ *поводомъ* къ проявленію любви и милости Божіей къ людямъ, что нѣтъ ничего удивительнаго, если нѣкоторые мыслители (оптимисты) въ самомъ злѣ ошибочно видѣли вѣчто доброе или признавали его *меньшимъ* доб-

ромъ, способнымъ производить большее (т. е. добро въ собственномъ смыслѣ). Люди вѣрующіе и здравомыслящіе, внимательно слѣдящіе за событіями своей жизни и жизни другихъ людей, опытно знаютъ, что Богъ не допуститъ своихъ разумно-свободныхъ тварей подвергнуться непомѣрной для нихъ борьбѣ со зломъ, искушенію большому, чѣмъ какое они могутъ перенести, они увѣрены, что рука Промысла Божія всегда поддержитъ ихъ и не допуститъ до совершеннаго паденія и гибели. Поэтому, говоря о постигшемъ ихъ горѣ, они обыкновенно выражаются такъ: „Господь посѣтилъ насъ несчастіемъ“. Не только исторія человечества, но и исторія жизни каждаго отдѣльнаго лица, ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ намъ о томъ, что зло, которое по природѣ своей должно стремиться къ разрушенію и уничтоженію всего добраго и богоугоднаго, нерѣдко служитъ поводомъ къ появленію или усиленію добра. Общее горе сближаетъ людей, примиряетъ ихъ, вызываетъ проявленіе братской любви, взаимной помощи; оно же часто служитъ поводомъ и къ пробужденію религіознаго чувства, живой вѣры въ Бога. Даже *Ремизъ* знаетъ факты, когда живая вѣра въ Бога пробуждалась въ душахъ людей невѣрующихъ вслѣдствіи опозоренной нравственной чистоты женщины и роковой ошибки суда, произнесшаго смертный приговоръ невинному... Но люди вѣрующіе умѣютъ лучше усматривать Десницу Промысла Божія въ постигающихъ ихъ несчастіяхъ. „Кто не бывалъ на морѣ и не испытывалъ страха кораблекрушенія, говорятъ они, тотъ еще не умѣетъ молиться Богу“. Потеря близкихъ родныхъ также нерѣдко направляется Божественнымъ Промышленіемъ къ возбужденію глубокаго религіознаго чувства и вѣры въ Бога даже въ сердцахъ невѣрующихъ...

Но если оказывается несостоятельнымъ общее возраженіе невѣрія о несомѣстности существующаго въ мірѣ зла съ ученіемъ Божественнаго Откровенія о Промыслѣ Божіемъ, то также неосновательными должны оказаться и всѣ тѣ частныя возраженія, которыя въ этомъ смыслѣ направляются противъ ученія Божественнаго Откровенія какъ о происхожденіи, такъ и о существованіи зла въ мірѣ, и къ разсмотрѣнію которыхъ мы теперь переходимъ.

1. Зачѣмъ,—спрашиваютъ,—Богъ далъ человѣку свободную волю, если эта свобода была причиною грѣхонаденія? Отчего Онъ не создалъ его неспособнымъ къ грѣху? Эти вопросы, очевидно, имѣютъ такой смыслъ: зачѣмъ Богъ не создалъ человѣка въ видѣ бездушнаго камня или, по крайней мѣрѣ, въ видѣ бездушной машины? Зачѣмъ онъ создалъ его способнымъ къ личнымъ заслугамъ, а чрезъ то блаженству и счастію? Правда, Гартманъ ставитъ безсознательное состояніе выше сознательнаго и разумнаго; но кто же назоветъ это разсужденіе здравымъ и разумнымъ? Полувѣрующій и свободомыслящій Руссо, котораго сужденіе по этому вопросу мы уже привели (гл. I.), очевидно, лучше понималъ смыслъ жизни и достоинство разумно-свободнаго бытія, чѣмъ философъ „безсознательнаго“ Гартманъ. Онъ съ полною обстоятельностью разъясняетъ мысль, что роптать на Бога за то, что Онъ сотворилъ человѣка существомъ свободнымъ и разумнымъ, все равно, что роптать на Него за то, что Онъ благъ, что Онъ хочетъ, чтобы человѣкъ былъ блаженнымъ и счастливымъ. Но почему въ такомъ случаѣ Богъ не снабдилъ человѣка такою свободою, которая была бы способна только къ одному добру и не была бы способна къ злу? На этотъ вопросъ мы находимъ прекрасный отвѣтъ въ Бесѣдѣ св. *Василія Великаго* „о томъ, что Богъ не виновникъ зла¹⁾: „Потому, почему и ты не тогда признаешь слугителей исправными, когда держишь ихъ связанными, но когда видишь, что добровольно выполняютъ предъ тобою свои обязанности; поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добровольно. Добродѣтель же происходитъ отъ произволенія, а не отъ необходимости; а произволеніе зависитъ отъ того, что—въ насъ; а что—въ насъ, то свободно. Посему, кто порицаетъ Творца, что онъ не устроилъ насъ по естеству безгрѣшными, тотъ не иное что дѣлаетъ, какъ предпочитаетъ природѣ разумной—неразумную, природѣ одаренной произволеніемъ и самодѣятельностію—неподвижную и не имѣющую никакихъ стремленій“. Въ самомъ дѣлѣ, что такое была бы свобода, которая была бы способна *только* къ одному добру и святости? Во 1) по самому понятію своему въ ограниченномъ и

¹⁾ Твор. Св. Василія. В. Ч. IV.

конечномъ существѣ, дѣйствующему по побужденію мотивовъ и при условіи *выбора* между ними, такая свобода немыслима, а слѣдовательно и невозможна; а 2) если бы человѣкъ былъ созданъ безъ возможности паденія, то онъ былъ бы подчиненъ въ своихъ дѣйствіяхъ закону *необходимости*, не могъ бы свободно усовершенствоваться въ добрѣ, былъ бы хорошо устроенною машиною, а слѣдовательно, не имѣлъ бы ни заслугъ, ни права на блаженство.

2. Но если человѣкъ снабженъ былъ свободою воли, съ которою соединялась возможность не только нравственнаго усовершенствованія, но и нравственнаго паденія, то зачѣмъ,—говорятъ,—дана была еще заповѣдь, отъ нарушенія которой зависѣло грѣхопаденіе и появленіе зла въ мірѣ? Какое психологическое значеніе имѣеть вообще заповѣдь, или требованіе закона для укрѣпленія воли въ повиновеніи свободно избранному авторитету, т. е., въ добрѣ и въ достиженіи нравственнаго самоусовершенствованія,—объ этомъ мы уже говорили, излагая ученіе Божественнаго Откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ. Но вотъ отвѣтъ который предлагаетъ св. Іоаннъ Златоустъ ¹⁾ на тотъ же самый вопросъ. „Богъ, давъ заповѣдь, показалъ большее попеченіе (о людяхъ), нежели когда бы Онъ не далъ ея; это видно изъ слѣдующаго. Положимъ, что Адамъ, котораго воля была такъ безпечна, какъ показали послѣдствія, не получилъ бы никакой заповѣди и продолжалъ наслаждаться блаженствомъ: къ худшему или къ лучшему повела бы его безпечность и извѣженность отъ этихъ наслажденій? Для всякаго очевидно, что онъ, ничѣмъ не озабоченный, дошелъ бы до крайней степени зла. Если онъ, еще неувѣренный въ безсмертіи, только съ сомнительною надеждою на него, дошелъ до такой гордости и безумія, что надѣялся сдѣлаться богомъ, хотя и видѣлъ, что обѣщавшій ему это ни въ какомъ отношеніи не заслуживаетъ довѣрія, то до какого безумія не дошелъ бы онъ, если бы несомнѣнно обладалъ безсмертіемъ? Какого бы не сдѣлалъ грѣха? Сталъ ли бы когда-нибудь повиноваться Богу? Обвиняя Бога, ты поступаешь такъ, какъ тѣ, которые стали бы винить запрещающаго блудодѣяніе за то, что слышавшіе

¹⁾ Т. I. Слово I, къ Стагирію.

это запрещеніе стануть блудодѣйствовать. Не крайне ли безумны такія слова? Если бы къ человѣку, не получившему заповѣди, дѣволъ приступилъ съ совѣтомъ отступить отъ Бога, то легко склонилъ бы его къ этому; потому что кто по полученіи заповѣди презрѣлъ Давшаго ее, тотъ, если вовсе ничего не слыхалъ отъ Него, скоро позабылъ бы даже то, что онъ находится подъ властію Господа. Поэтому Богъ Своєю заповѣдію заранѣе научилъ его, что онъ имѣетъ Господа, Которому во всемъ долженъ повиноваться. Но, скажутъ, какая польза произошла отъ этого? Если бы даже ни какой пользы не было и это слѣдовало бы ставить въ вину не Богу, преподавшему наставленіе, а человѣку, который не внялъ этому прекрасному внушенію. Между тѣмъ дарованіе заповѣди не осталось бесполезнымъ и послѣ ея нарушенія: и то, что первые люди скрылись, и исповѣдали грѣхъ, и старались снести вину преступленія мужъ на жену, а жена на змія,—все это показываетъ, что они убоились, вострепетали и признали надъ собою власть Божію. А какъ полезно было отъ сатанинской надежды быть богами перейти къ такому страху, это повятно для всякаго. Тотъ, кто мечталъ о равенствѣ съ Богомъ, такъ смирилъ и уничижилъ себя, что боится наказанія и мученія и признается въ грѣхѣ своемъ! Не бессознательно грѣшить, а скоро замѣчать и сознавать грѣхъ свой есть дѣло весьма важное,—начало и путь, ведущій къ исправленію и перемѣнѣ къ лучшему. Вообще нужно сказать, что по меньшей мѣрѣ, кажется страннымъ разсужденіе тѣхъ (Реймаруса, Штрауса и др.), по мнѣнію которыхъ виновникомъ зла долженъ быть признаваемъ Богъ потому, что Онъ далъ заповѣдь. Если бы говорятъ, Онъ не давалъ заповѣди, то она не могла бы быть и нарушена, а слѣдовательно, не было бы и грѣхопаденія, зла и т. д. Само собою разумѣется. Если бы не было издаваемо законовъ, то они не могли бы быть и нарушаемы. „Закономъ познается грѣхъ“. Но тогда каждаго законодателя слѣдовало бы признавать виновникомъ всѣхъ преступленій, совершаемыхъ поддаными! Но кто назоветъ разумнымъ подобное разсужденіе?

3. Далѣе,—стараятся представить Бога виновникомъ зла существующаго въ мірѣ еще и потому, что Онъ попустилъ дѣ-

аволу искушать прародителей. Это возраженіе было бы гораздо полнѣе, если бы оно было выражено такимъ образомъ: отчего Богъ не устранилъ отъ людей всего, что могло подать поводъ къ борьбѣ и даже возможности грѣхопаденія? Т. е., мы здѣсь опять имѣемъ дѣло съ возраженіемъ: почему Богъ не создалъ людей безгрѣшною машиною, не снабдилъ ихъ свободою безъ возможности паденія или—что то же—свободою, которая бы не была свободою, а необходимостію? зачѣмъ Онъ далъ заповѣди? и т. д. можетъ ли стяжать славу непобѣдимаго побѣдителя тотъ полководецъ, который никогда не имѣлъ бы противника и никогда ни съ кѣмъ не велъ бы сраженія? Приведенное возраженіе имѣло бы смыслъ только тогда, когда діаволъ обладалъ бы всеильною властію надъ человѣкомъ, такъ что съ нимъ нельзя было бы вступать въ борьбу и выходить побѣдителемъ. Но Божественное Откровеніе учитъ противному и представляетъ намъ примѣры (Іовъ), когда человѣкъ выходилъ побѣдителемъ изъ борьбы съ діаволомъ, а Спаситель даже прямо указалъ намъ на постъ и молитву, какъ на средства вполне достаточныя для побѣжденія діавола. Приведенное возраженіе могло бы имѣть смыслъ и въ томъ случаѣ, если бы именно діаволъ былъ виновникомъ появленія и существованія зла въ мірѣ. Но Божественное Откровеніе не говоритъ этого. Правда, Ева хотѣла всю вину грѣхопаденія приписать діаволу; но это была ложь. Адамъ послѣдовалъ внушенію не діавола, а жены своей; слѣдовательно, онъ могъ впасть въ грѣхъ и безъ діавола. Да и Ева послѣдовала богопротивному совѣту діавола только потому, что онъ льстилъ ея собственной похоти, ей самой древо познанія добра и зла казалось „хорошимъ для пищи, пріятнымъ для глазъ и вождедѣннымъ, потому что даетъ знаніе“; вслѣдствіе этого она „взяла плодовъ его, говоритъ Бытописатель (Быт. 3, 6), и ѣла“. „Если кто скажетъ: почему Богъ не уничтожилъ древяго искушителя,—говорить Златоустъ ¹⁾, то (отвѣтимъ, что) и здѣсь онъ поступилъ такъ, заботясь о насъ. Если бы лукавый овладѣвалъ нами насильно, то этотъ вопросъ имѣлъ бы нѣкоторую основательность; но такъ какъ онъ не имѣетъ такой силы, а только старается склонить насъ

¹⁾ Т. I. Изд. Слб. Дух. Акад. 1895. Стр. 171.

(между тѣмъ какъ мы можемъ и не склоняться), то для чего же устранять поводъ къ заслугамъ и отвергать средство къ достиженію вѣнцовъ?.. Хотя настоящій вопросъ касается, повидимому діавола, то такое умствование, простираясь далѣе по связи мыслей, во многихъ отношеніяхъ поведетъ къ обвиненію и порицанію Промысла Божія и подвергнетъ вареканію все міросозданіе. Такъ оно осудитъ созданіе устъ и глазъ; потому что чрезъ глаза многіе получаютъ пожеланіе того, чего не должно желать и впадаютъ въ прелюбодѣланіе, а устами иные произносятъ богохульства и преподають пагубное ученіе. Неужели же поэтому людямъ надлежало быть безъ языка и безъ глазъ? Такъ отсѣчемъ и ноги, отрубимъ и руки; потому руки иногда обагрываются кровію, а ноги бѣгутъ на грѣхъ. И уши не могли бы избѣжать такого же строгаго осужденія, потому что и они воспринимають тщетную молву и передають душѣ пагубное ученіе; отсѣчемъ же и ихъ. А если такъ, то и пища, и питье, и небо, и земля, и море, и солнце, и луна, и хоръ звѣздъ, и всѣ роды бессловесныхъ животныхъ,—всѣ они на что будутъ полезны, когда тотъ, для кого они созданы, обезображенъ столь жалкимъ образомъ? Видишь ли, до какихъ смѣшныхъ и нелѣпыхъ мыслей неизбѣжно доводитъ такое умствование? Въ другомъ мѣстѣ ¹⁾, рассуждая объ этомъ же самомъ предметѣ, великій святитель говоритъ: „И его (діавола) Богъ оставилъ здѣсь для того, чтобы тебя сдѣлать крѣпче, чтобы подвижника показать въ большей славѣ, чтобы борьба была важнѣе. И такъ, когда кто будетъ говорить: для чего Богъ оставилъ діавола?—скажи ему вотъ какія слова: бдительнымъ и внимательнымъ (діаволь) не только нимало не вредитъ, но и приноситъ пользу,—не по своей волѣ, потому что она зла, но по мужеству тѣхъ людей, потому что они пользуются его злобою, какъ должно“.

4. По существу совершенно одинаковымъ характеромъ съ вышеприведенными возраженіями отличается и слѣдующее: Зачѣмъ Богъ допустилъ произрастать въ раю такому опасному дереву, какимъ оказалось и древо познанія добра и зла? Отчего Богъ совсѣмъ не удалилъ его изъ рая? Другими словами

¹⁾ Т. II. Стр. 295.

это возраженіе можно предложить въ такой формѣ: отчего Богъ не создалъ человѣка недоступнымъ никакому искушенію? Отвѣтъ на это возраженіе данъ уже нами въ выше изложенномъ. Впрочемъ, желающіе могутъ найти болѣе обстоятельное разсужденіе по этому именно вопросу въ „Запискахъ“ Филарета, бывшаго Московскаго митрополита, на книгу Бытія ¹⁾).

5. Изъ возраженій, направленныхъ противъ мнимой несовмѣстимости *существованія* зла въ мірѣ съ ученіемъ Божественнаго Откровенія о Промыслѣ Божіемъ, заслуживаетъ вниманія слѣдующее: почему Богъ допускаетъ праведнымъ—страдать, а нечестивымъ—благоденствовать? Недоумѣніе это слишкомъ старо; его высказываетъ уже Іовъ; но несомнѣнно, что и еще до временъ Іова оно занимало лучшіе умы человѣчества. Затѣмъ оно было предметомъ многочисленныхъ разсужденій лучшихъ христіанскихъ богослововъ и философовъ; но, къ сожалѣнію, и до сихъ поръ принадлежитъ къ вопросамъ неразрѣшеннымъ. Главное затрудненіе въ разрѣшеніи этого сомнѣнія состоитъ въ томъ, что не всѣ согласны между собою въ опредѣленіи счастья и несчастія и въ указаніи истиннаго смысла земной жизни. Если одни—вѣрующіе въ личное безсмертіе человѣка—смотрятъ на земную жизнь только какъ на время подвиговъ для подготовленія къ вѣчной будущей жизни, гдѣ каждому Вѣчная Правда воздастъ по дѣламъ его на землѣ, гдѣ праведники будутъ наслаждаться неизреченнымъ блаженствомъ, а грѣшники будутъ преданы вѣчнымъ мученіямъ, то другіе—невѣрующіе въ личное безсмертіе человѣка—напротивъ цѣль земной жизни полагаютъ только въ ней самой, а потому и счастье или,—вѣрнѣе—мздовоздаяніе, по ихъ мнѣнію, должны быть здѣсь на землѣ. Отсюда,—одни считаютъ счастливымъ того, кто обладаетъ земными благами—богатствомъ, высокимъ общественнымъ положеніемъ, почетомъ и т. д., другіе напротивъ, полагая счастье только въ душевномъ спокойствіи, достигаемомъ чрезъ подавленіе собственныхъ чувственныхъ и эгоистическихъ страстей, не придаютъ никакого существенно-важнаго значенія всѣмъ такъ называемымъ земнымъ благамъ, потому что они причиняютъ скорбь и безпокойство и такимъ обра-

¹⁾ Стр. 48.

зомъ, разрушаютъ то, что признается возможнымъ на землѣ счастьемъ. Но такъ какъ цѣль земной жизни въ ней самой видятъ лишь люди невѣрующіе въ личное безсмертіе человѣка, а слѣдовательно и въ бытіе личнаго Бога, то является только страннымъ, когда они говорятъ о томъ, или другомъ отношеніи Промысла Божія къ существующему въ мірѣ злу. И недоумѣніе по поводу того, что въ земной жизни часто претерпѣваютъ страданія люди высоконравственные и благоденствуютъ злодѣи, для нихъ навсегда должно остаться неразрѣшимымъ. Только для ума, просвѣщеннаго Божественнымъ Откровеніемъ, и сердца, согрѣтаго теплою вѣрою въ бытіе личнаго всемогущаго, премудраго, справедливаго и всеблагаго Бога, и въ личное безсмертіе человѣка это недоумѣніе перестаетъ быть мучительнымъ и неразрѣшимымъ. Извѣстно, что даже *Кантъ*, этотъ выдающійся умъ среди западно-европейскихъ мыслителей, лишь въ вѣрѣ въ личное загробное существованіе души человѣческой, нашелъ разрѣшеніе своего недоумѣнія,—почему въ настоящей земной жизни нѣтъ совершенной гармоніи между добродѣтелью и наградою, порокомъ и наказаніемъ. Но разрѣшеніе этого недоумѣнія въ духѣ вѣры гораздо раньше *Канта* было предложено многими богопросвѣщенными отцами и учителями Церкви. Между ними особенно видное мѣсто, конечно, занимаетъ *св. Іоаннъ Златоустъ*. „Послѣ того, какъ намъ открыто царствіе небесное и обѣщано воздаяніе въ будущей жизни, говорятъ онъ ¹⁾, уже непристойно изслѣдовать, почему (на землѣ) праведные живутъ въ скорбяхъ, а порочные—въ спокойствіи. Если тамъ каждого ожидаетъ воздаяніе по заслугамъ, то для чего возмущаться здѣшними обстоятельствами, счастливыми или несчастливими?“ Между прочимъ *св. Златоустъ* указываетъ ²⁾, *восемь* причинъ, почему святые подвергаются бѣдствіямъ въ земной жизни. „Первая состоитъ въ томъ, что Богъ попускаетъ имъ терпѣть бѣды, чтобы они вслѣдствіе величія своихъ заслугъ и чудесъ не впадали скоро въ гордость. Вторая въ томъ, чтобы другіе не думали о нихъ больше, чѣмъ свойственно человѣческой при-

¹⁾ Т. I. Стр. 184.

²⁾ Т. II. Стр. 13.

родѣ, и не полагали, будто они боги, а не люди. Третья,— чтобы сила Божія являлась могущественной, побѣждающей и умножающей проповѣдь чрезъ людей слабыхъ и связываемыхъ узами. Четвертая,— чтобы яснѣе обнаружилось терпѣніе ихъ самихъ, какъ людей, которые служатъ Богу не-изъ-за награды, а являютъ такое благомысліе, что и послѣ великихъ бѣдствій обнаруживаютъ чистую любовь къ Нему. Пятая,— чтобы мы любуемудрствовали о воскресеніи. Въ самомъ дѣлѣ, когда ты увидишь, что мужъ праведный, исполненный великой добродѣтели, терпитъ безъ конца бѣдствія, такъ и уходитъ изъ этого міра, то ты невольно вынужденъ будешь подумать о тамошнемъ судѣ, потому что если люди не дозволяютъ трудящимся за нихъ уйти безъ награды и воздаянія, то гораздо больше Богъ не захочетъ когда нибудь отпустить не увѣнчанными тѣхъ, кто столько потрудился; а если Онъ никогда не захочетъ лишить ихъ воздаянія за труды ихъ, то необходимо должно быть какое нибудь время послѣ здѣшней смерти, въ которое они получаютъ воздаяніе за здѣшніе труды. Шестая (причина) въ томъ, чтобы всѣ, подвергающіеся несчастіямъ, имѣли достаточное утѣшеніе и облегченіе, взирая на нихъ и помня о случившихся съ ними бѣдствіяхъ. Седьмая, чтобы, когда мы призываемъ васъ (подражать) добродѣтели ихъ и каждому изъ васъ говоримъ: „подражай Павлу и соревнуй Петру“, вы, по причинѣ чрезмѣрной высоты заслугъ, не подумали, что они были людьми иной природы, и не отказались боязливо отъ подражанія. Восьмая, чтобы, когда нужно ублажать и сожалѣть, мы знали, кого нужно почитать блаженнымъ, а кого жалкимъ и несчастнымъ“. Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ приходилъ на землю для того, чтобы побѣдить міръ,—уничтожить грѣхъ, проклятіе и смерть; Своимъ послѣдователямъ Онъ также заповѣдалъ вести борьбу со зломъ, господствующимъ въ мірѣ, но борьба невозможна безъ лишеній, страданій и скорбей. Вотъ почему каждый христіанинъ даже долженъ быть „скорбнымъ“ въ этомъ мірѣ; онъ долженъ пить ту же самую чашу страданій, которую испилъ до конца Самъ Господь Иисусъ: онъ долженъ креститься тѣмъ же самымъ страдальческимъ крещеніемъ, которое воспринялъ Христосъ. Испытываемыя страданія, кото-

рия христіанинъ долженъ переносить безропотно, суть для него несомнѣнное доказательство, что онъ дѣйствительно идетъ заповѣданнымъ крестнымъ путемъ, что онъ—истинный послѣдователь Христа. Вотъ почему вмѣстѣ съ ап. Павломъ (Кол. 1, 24) христіанинъ не только не долженъ считать переносимыя страданія дѣломъ несправедливости, а долженъ *радоваться* имъ. Но эта радость усиливается, когда на основаніи опыта онъ познаетъ 1), что въ борьбѣ со зломъ (страданіями, бѣдствіями и лишеніями) его явно поддерживаетъ всеблагая Десница Божія и 2), что безропотно перенесеніе страданій или что то же—побѣда надъ зломъ міра приводитъ его къ нравственно-доброму—терпѣнію, смиренію, воздержанію, подавленію страстей и вообще къ нравственному усовершенствованію. По этому какъ храбрый воинъ не боится вступить въ борьбу со врагами, ибо побѣда увѣнчиваетъ его славою за перенесенныя лишенія, такъ истинный христіанинъ не страшится предстоящей ему скорби и страданій, зная, что только подвиги въ борьбѣ со зломъ прокладываютъ ему путь къ желанной конечной цѣли. Вотъ почему св. Іоаннъ Златоустъ и говоритъ:¹⁾ „Скорбь великое дѣло, великое для того, чтобы человекъ сталъ доблестнымъ и научился добродѣтели терпѣнія“. Напротивъ опытъ свидѣтельствуетъ, что такъ называемыя земныя блага—богатство, почестъ, высокое общественное положеніе,—имѣя только временный характеръ, людямъ невнимательнымъ къ себѣ служатъ часто въ погибель, разжигая ихъ страсти и причиняя имъ много дѣйствительныхъ скорбей, завладѣвъ ихъ умомъ, волею и сердцемъ²⁾. Поэтому истинные христіане въ такъ называемыхъ земныхъ благахъ не усматриваютъ не только счастья, но и награды въ смыслѣ особеннаго благоволенія Божія. Такъ въ духѣ вѣры и при свѣтѣ Божественнаго Откровенія разрѣшается мучительный для невѣрія вопросъ о несоотвѣтствіи въ земной жизни между добродѣтелью и счастіемъ, порокомъ и наказаніемъ!

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Т. I. Стр. 180.

²⁾ Златоустъ, т. II. Стр. 201.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 14.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Пістек вооїмен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Іюля 1897 года.
Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Окончаніе *).

В. Мнимо-научныя возраженія.

Въ своемъ отрицаніи истинности ученія Божественнаго Откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ невѣріе старается найти для себя опору даже и въ результатахъ опытныхъ наукъ: *антропологии, геологии и палеонтологій*. Впрочемъ, при всемъ своемъ усердіи, противники Божественнаго Откровенія могли отыскать въ этихъ наукахъ только два повода для самыхъ ничтожныхъ возраженій. Эти-то два возраженія и подлежатъ теперь нашему разсмотрѣнію.

1) По мнѣнію нѣкоторыхъ, ученіе Божественнаго Откровенія о происхожденіи и распространеніи зла въ мірѣ не можетъ быть признано удовлетворительнымъ потому, что нельзя будто-бы допустить, чтобы весь родъ человѣческій произошелъ только отъ одной супружеской четы—Адама и Евы, какъ учитъ Библия. Для подтвержденія этого мнѣнія стараются найти основанія съ одной стороны въ самой Библии, съ другой—въ антропологии.

Увѣряютъ, что рассказъ о сотвореніи мужа и жены, находящійся въ первой главѣ книги Бытія (ст. 26—29), имѣетъ въ виду совершенно иныхъ людей, чѣмъ рассказъ о сотвореніи Адама и Евы, помѣщенный во второй главѣ той же книги (ст. 7—25), и потому предполагаютъ, что были люди еще раньше Адама (преадамиты) или, по крайней мѣрѣ, одновре-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 13, за 1897 г.

менно съ Адамомъ (коадамиты). Въ подтвержденіе этого предположенія ссылаются еще: а) на занятіе Каина звѣроловствомъ, и на занятіе Авеля скотоводствомъ, изъ которыхъ первое предполагаетъ орудія, изобрѣтенныя, конечно, людьми жившими раньше Каина, второе—воровъ, отъ которыхъ нужно было оберегать стада; б) на страхъ Каина по убіеніи брата, что *осажид*, встрѣтившій его, убьетъ его; в) на жену Каина и, наконецъ, г) на построеніе Каинномъ цѣлаго города въ землѣ *Нодъ*. Если Авель, говорятъ, былъ убитъ, то Каинъ могъ бы бояться кровавой мести только со стороны одного Адама; но если онъ боится *осажидо*, кто встрѣтится съ нимъ, то, очевидно, сама Библия предполагаетъ, что кромѣ Адама и Каина, тогда было уже много людей. Изъ Библии мы не знаемъ, чтобы у Адама были дочери, и если Каинъ имѣлъ жену, то, очевидно, онъ взялъ ее изъ какого-то племени, происшедшаго не отъ Адама. Наконецъ, рассказъ о построеніи цѣлаго города ясно свидѣтельствуетъ будто бы о томъ, что въ то время уже было много людей; ибо нельзя предполагать, что одинъ Каинъ съ женою могъ построить и населить цѣлый городъ.

Что въ 1 и 2 главахъ книги Бытія содержится рассказъ о сотвореніи одной и той же прародительской четы, только во 2 гл. это сотвореніе излагается съ большими подробностями, это ясно для каждаго, кто съ безпристрастіемъ прочитаетъ эти священные рассказы; иначе нужно допустить, что Богъ дважды творилъ и міръ, такъ какъ и во 2 гл. рассказъ о сотвореніи Адама поставляется въ непосредственную хронологическую связь съ сотвореніемъ міра. Ничего не говорятъ въ пользу преадамизма и коадамизма также и тѣ различія, на которыя указываетъ въ обоихъ рассказахъ о сотвореніи человека, именно,—что, по первому рассказу, Богъ создалъ просто человека и при томъ „по образу Своему, по образу Божию сотворилъ его, мужчину и женщину сотворилъ ихъ“, а по второму—Богъ сотворилъ именно *Адама* изъ праха земного, причемъ не упоминается о томъ, что Богъ сотворилъ Адама и Еву именно по образу Своему. Тотъ же самый Бытописатель, которому принадлежатъ оба эти рассказа, въ 5 гл. своей книги, начиная излагать „родословіе *Адама*“ какъ бы объединяетъ ихъ,

говоря: „Вотъ родословіе *Адама*: когда Богъ сотворилъ чело-
вѣка, по подобію Божию создалъ его, мужчину и женщину
сотворилъ ихъ, и благословилъ ихъ“ и т. д.

Изъ указанія Библии на то, что *Кайнъ* ловилъ звѣрей, за-
ключать къ существованію преадамитовъ, которые должны были
заниматься изобрѣтеніемъ охотничьихъ орудій и принадлежно-
стей,—не только неосновательно, но просто странно. Чтобы
прійти къ такому заключенію, нужно предполагать, что *Кайнъ*
отправлялся на охоту не иначе, какъ снабженный сложными
охотничьими орудіями и принадлежностями, подобно охотни-
камъ нашего времени. Но о патріархальномъ времени нельзя
ничего подобнаго думать. Для того же, чтобы *Кайнъ* могъ
отправиться на охоту съ какою-либо дубиною или рожномъ,
нѣтъ нужды допускать существованіе преадамитовъ.

То же самое нужно замѣтить и о занятіи *Авеля*. *Авель* пасъ
стада. Это значитъ, что онъ перегонялъ ихъ съ одного паст-
бища на другое, водилъ къ водопою, защищалъ отъ нападенія
хищныхъ звѣрей. Но чтобы онъ оберегалъ свои стада также
и отъ преадамитовъ или коадамитовъ, занимавшихся воров-
ствомъ,—этого изъ Библии вовсе не слѣдуетъ.

Разсказъ о томъ, что, послѣ совершенія братоубійства *Кайнъ*
боялся, что всякій, встрѣтившійся съ нимъ, убьетъ его (Быт.
4, 14), дѣйствительно даетъ основаніе думать, что въ то время
на землѣ было уже много людей. Но что же отсюда слѣдуетъ?
Во всякомъ случаѣ, и здѣсь нѣтъ нужды говорить о преада-
митахъ или коадамитахъ. *Адамъ* прожилъ 229 лѣтъ (Быт. 5, 3)
до рожденія *Сноа*, т. е., до братоубійства, послѣ котораго *Ка-
инъ* сталъ бояться кровавой мести. По математическому рас-
чету *Бурдаха*¹⁾, до сихъ поръ никѣмъ не опровергнутому, если
на супружескую чету полагаютъ среднимъ числомъ только по
четыре челоуѣка дѣтей, то отъ *Адама* и *Евы* по истеченіи 1000
лѣтъ, при отсутствіи смертности, произошло бы вдвое большее
количество народонаселенія, чѣмъ какое существуетъ теперь
(около 1500 милліоновъ). Отчего же нельзя предполагать, что
и за 229 лѣтъ потомство *Адама* умножилось настолько, что *Кайнъ*

¹⁾ Anthropologie стр. 186. 755.

боялся кровавой мести за убіеніе родного брата отъ всякаго встрѣтившагося съ нимъ? Опасеніе Каина за свою жизнь, какъ справедливо замѣчаетъ профессоръ Н. П. Рождественскій ¹⁾, гораздо больше говорить за то, что въ его время существовало на землѣ только одно семейство—семейство Адама, чѣмъ за то, что въ это время были какіе-нибудь *преадамиты* или *коадамиты*, вообще люди происшедшіе не отъ Адама. Если Каинъ боялся быть узаннымъ внѣ эдемской земли, какъ братоубійца, то это прямо предполагаетъ, что никакого другого семейства, стоящаго внѣ фамиліальной связи съ родомъ Адама, въ то время не было на землѣ. Предполагаемые преадамиты или коадамиты внѣ эдемской земли не могли узнать Каина какъ братоубійцу, потому что его злодѣяніе могло быть имъ неизвѣстно; кромѣ того, какъ люди чуждые всякаго племенного родства съ родомъ Адама, имѣющіе (какъ это предполагается означенными гипотезами) совершенно особенныхъ родоначальниковъ, они не могли имѣть никакихъ родственныхъ побужденій мстить братоубійцѣ убійствомъ за убійство. Ясно, что у Каина не было никакой мысли о ихъ существованіи, когда онъ высказывалъ свое опасеніе“.

Послѣ сказаннаго уже можно объяснить себѣ и то, откуда Каинъ могъ взять себѣ жену.

Правда, съ нѣкоторыми подробностями Библия повѣствуетъ только о трехъ сыновьяхъ Адама: Каинѣ, Авелѣ и Сифѣ; тѣмъ не менѣе въ ней встрѣчается (Быт. 5, 4. 5) и общее замѣчаніе о томъ, что, проживъ девятьсотъ тридцать лѣтъ, Адамъ „родилъ сыновъ и дочерей“. Ясно, что Каинъ могъ вступить въ бракъ съ одною изъ дѣвицъ, принадлежавшихъ къ потомству его отца или братьевъ.

Построеніе города въ землѣ Ноадъ также ничего не говоритъ въ пользу предположенія о существованіи преадамитовъ или коадамитовъ. Ибо что такое городъ первобытнаго патриархальнаго времени? Не болѣе какъ укрѣпленное землянымъ валомъ или бревнами мѣсто для нѣкоторой безопасности человѣка. А такое укрѣпленіе для себя могъ устроить самъ Каинъ безъ всякихъ помощниковъ....

¹⁾ Христ. Апологетика т. II. Стр. 277.

Гораздо серьезнѣе тѣ возраженія противъ единства человѣческаго рода, которыя высказываются невѣриемъ во имя новѣйшей опытной науки, начиная отъ сравнительной анатоміи и кончая сравнительнымъ языкованіемъ.

Антропологи—полигенисты увѣряютъ, что человѣческій родъ произошелъ не отъ одной супружеской пары (Адама и Евы), а отъ многихъ *видовыхъ* прародителей, признавая однако же одинъ *животный* корень (обезьяновидное существо) для всего человѣчества. По ихъ мнѣнію, между людьми существуютъ такія рѣзкія органическія и психическія различія, которыя не позволяютъ всѣхъ людей подвести подъ одинъ видъ.

Замѣчательно, что это мнѣніе принадлежитъ тѣмъ именно людямъ, которые въ другихъ случаяхъ охотно допускаютъ возможность происхожденія отъ одного общаго родоначальника какъ людей, такъ и обезьянъ, и даже всѣхъ вообще организмовъ, именно отъ одной первоначальной кѣточки, и которые утверждаютъ даже, что „различіе между профессоромъ и носорогомъ“ не столь велико, чтобы нельзя было найти для того и другого общаго предка всѣхъ позвоночныхъ животныхъ¹⁾.

Видовыми органическими различіями между человѣческими племенами, не допускающими будто бы признанія единства человѣческаго рода, указанные ученые считаютъ: а) устройство черепа (его внѣшній видъ и емкость), б) цвѣтъ волосъ и в) цвѣтъ кожи. Уже по одному этому мы можемъ судить о тенденціозности противниковъ единства человѣческаго рода. Когда рѣчь идетъ о собакахъ, они всѣхъ собакъ относятъ къ одному виду, хотя между мопсомъ и гончею, напр., гораздо болѣе можно указать отличительныхъ признаковъ, чѣмъ между людьми отдѣльныхъ расъ. Мало того, въ лицѣ дарвинистовъ, какъ мы сказали выше, они охотно могутъ допустить, что всѣ люди произошли отъ обезьянъ, хотя обезьяны также имѣютъ черепы весьма различнаго устройства, не мѣшающіе имъ однакоже принадлежать къ одному и тому же типу или виду обезьянъ. Но когда рѣчь заходитъ объ ученіи Божественнаго Откровенія, тогда они находятъ основаніе не довѣрять ему

1) Эбрардъ Апологетика. I. Стр. 266.

потому только, что у однихъ людей—черные волосы, а у другихъ рыжіе. Какъ неосновательно судить о людяхъ по формѣ и емкости черепа, можно видѣть изъ того, что черепъ гениальнѣйшаго композитора (Антоня Рубинштейна) обладалъ всѣми характеристическими признаками черепа идиота. Слѣдовательно, какъ легко по черепу смѣшать гениальность съ идиотизмомъ! Еще менѣе существеннымъ признакомъ человѣческаго вида слѣдуетъ считать цвѣтъ волосъ и цвѣтъ кожи. Даже *Дарвинъ* находить, что цвѣтъ кожи, считающійся наиболѣе рѣзкимъ отличіемъ человѣческихъ племенъ, не можетъ быть признаваемъ существеннымъ признакомъ вида, такъ какъ не подлежитъ сомнѣнію, что онъ зависитъ отъ вліянія климата, воздуха, воды и пищи. Негритянское дитя при своемъ рожденіи только въ незначительной степени своею красною кожею отличается отъ цвѣта кожи европейцевъ; но около восьми дней спустя послѣ рожденія оно становится уже чернымъ. Ясно, что черный цвѣтъ кожи не столько есть признакъ вида по природѣ, сколько результатъ климатическихъ вліяній. Нельзя не замѣтить, что отъ сѣвера къ югу, отъ холодныхъ странъ къ тропическимъ бѣлый цвѣтъ кожи среди человѣческихъ племенъ постепенно переходитъ въ черный. Это впрочемъ, нужно сказать не только относительно человѣческихъ племенъ, но даже относительно животныхъ и растений, которыя въ жаркихъ странахъ всегда темнѣе, чѣмъ въ сѣверныхъ. Бѣлаго медвѣдя можно встрѣтить только на крайнемъ сѣверѣ. Извѣстный ученый *Раухъ*, авторъ весьма серьезнаго изслѣдованія о „единствѣ рода человѣческаго“ (1877 г.) такъ объясняетъ черный цвѣтъ кожи у африканскихъ негровъ. По его мнѣнію, въ жаркихъ тропическихъ странахъ воздухъ бѣденъ кислородомъ и поэтому легкія сами по себѣ не могутъ въ надлежащемъ количествѣ выдѣлять углеродъ крови, который, дабы не было нарушено въ организмѣ равновѣсіе долженъ быть удаляемъ уже усиленною дѣятельностію другихъ органовъ. Такимъ образомъ жаркій и вслѣдствіе этого скудный кислородомъ воздухъ производитъ измѣненіе органически-химическихъ процессовъ, перегораніе углерода происходитъ только недостаточно, почему онъ не вполне можетъ быть удаляемъ обыкновеннымъ способомъ. Уменьшенная дѣятельность легкіихъ имѣетъ

своимъ слѣдствіемъ усиленную дѣятельность кожи, и послѣдняя должна выдѣлять изъ организма вещества, которыя при другихъ условіяхъ выдѣляются легкими. Но непосредственное вліяніе теплоты и свѣта на эти выдѣляемые вещества производить химическое разложеніе ихъ, прежде чѣмъ они проникаютъ чрезъ верхнюю кожу, причемъ часть углерода задерживается и сообщаетъ цвѣтовымъ клѣточкамъ кожи болѣе или менѣе темную окраску ¹⁾. Что цвѣтъ кожи зависитъ отъ вліянія климатическихъ условій, это доказываютъ многіе опыты. Такъ, не можетъ не обращать на себя вниманія тотъ фактъ, что очень часто встрѣчаются весьма различные цвѣта кожи даже въ одной и той же расѣ: въ верхней Аравіи арабы имѣютъ свѣтло-желтый цвѣтъ кожи, въ Меккѣ—коричневый, на Нилѣ и въ Сахарѣ—совершенно черный; кавказцы, живущіе въ Европѣ, имѣютъ бѣлую кожу, въ Индіи—коричневую, въ Абиссиніи—черную; евреи въ Барабинской степи—обыкновенно бываютъ свѣтло-бѣлыми, въ Германіи—желтоватыми, въ Конго—черными; у американскихъ индѣйцевъ въ Парагваѣ кожа бѣлая, а у живущихъ въ Калифорніи—черная. Правда, не было случая, чтобы черный негръ, взросшій на югѣ Африкѣ, сталъ бѣлымъ, нѣсколько лѣтъ проживъ въ Европѣ. Но тѣмъ не менѣе были случаи, что негры, переселившіеся въ Америку замѣтно измѣнились по цвѣту своей кожи, спустя два или три года,—ихъ кожа мало—по-малу теряла свой черный лоснящійся цвѣтъ и становилась болѣе свѣтлою. Впрочемъ, по свидѣтельству *Люкена*, которому также принадлежитъ весьма серьезное изслѣдованіе о „единствѣ рода человѣческаго“, одинъ негръ, поселившійся въ Голландіи, скоро изъ чернаго сталъ коричневымъ. Другой негръ съ дѣтства привезенный въ Венецію, также утратилъ свой первоначальный цвѣтъ кожи и сталъ, по крайней мѣрѣ, не чернѣе европейца, страдающаго желтухою; а объ одной негряткѣ изъ Занзибара рассказываютъ, что въ Каиро у ней облупилась верхняя кожа и потомъ стала даже бѣлою ²⁾.

¹⁾ Rauh, Die Einheit des Menschengeschlechts, стр. 85; срв. Baumstark's Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. В. III. Стр. 141—142.

²⁾ Baumstark, III, стр. 141.

Вообще же нужно сказать, что между человѣческими расами нѣтъ такихъ рѣзко опредѣленныхъ и характеристическихъ чертъ, которыя бы являлись исключительными для человѣческихъ племенъ; напротивъ черты одной расы такъ легко переходятъ въ другую расу, что ученые и до сихъ не согласны между собою относительно того, сколько вообще слѣдуетъ признавать всѣхъ человѣческихъ расъ. Такъ одни,—Линней, Вайтцъ и Кювье, утверждаютъ, что всѣхъ расъ—3, другіе—Блюменбахъ и Бурмейстеръ—5, Бюффонъ—6, Бричардъ—7, Агассидъ—8, Геккель—12 видовъ и 36 расъ, а есть и такіе, которые доводятъ число расъ до 60. Болѣе интереснымъ представляется указаніе на тѣ психическія видовыя различія, которые будто бы служатъ препятствіемъ къ признанію единства человѣческаго рода. Полигенисты рѣшительно отказываются причислить многихъ дикарей къ одному виду съ цивилизованными европейцами. Такъ будто бы различны умственныя и нравственныя силы многихъ человѣческихъ племенъ! Въ особенности послѣдователи Дарвина возстаютъ на этомъ основаніи противъ ученія о единствѣ человѣческаго рода. Они утверждаютъ, что по умственнымъ и нравственнымъ способностямъ даже многія породы обезьянъ стоятъ выше дикарей. „Кто видѣлъ такихъ людей, тотъ едва ли можетъ убѣдить себя, что они подобныя намъ творенія и жители одного и того же міра“ (слова Дарвина).

Въ своемъ сочиненіи—„Der Mensch und seine Stellung“—извѣстный матеріалистъ—*Бюхнеръ* собралъ изъ разсказовъ различныхъ путешественниковъ множество фактовъ, свидѣтельствующихъ объ умѣ и нравственномъ чувствѣ обезьянъ и доказывающихъ, что послѣднія только степенью отличаются отъ дикарей. По его словамъ ¹⁾, есть люди и человѣческія расы, едва обладающіе большимъ разсудкомъ, чѣмъ нѣкоторыя животныя, и которыя столь же мало, какъ и животныя имѣютъ понятіе о религіи или нравственномъ мірѣ. Племена, стоящія на самой низшей ступени духовнаго развитія, такъ называемыя островитяне Великаго океана и африканцы, чужды будто бы какихъ бы то ни было общихъ идей, или абстрактныхъ по-

¹⁾ Срв. Baumstark, III. Стр. 181—182.

нѣтій. О прошедшемъ и будущемъ они не заботятся, они живутъ только настоящимъ. Австралиецъ не имѣетъ словъ для понятій—Богъ, религія, справедливость, грѣхъ и т. д.; онъ почти не знаетъ другого ощущенія, кромѣ голода и жажды. Первобытные жители Новой Каледоніи у путешественниковъ изображаются людьми безъ всякаго стыда, безъ всякаго нравственнаго побужденія, вѣроломными, невѣрными, лукавыми. Восточно-африканскіе негры, если вѣрить англійскому путешественнику Буртону, также оказываются существами безъ всякихъ нравственныхъ понятій, безъ всякаго мышленія, простирающагося за предѣлы ближайшаго круга чувственно воспринимаемыхъ предметовъ, безъ поэзіи, безъ вѣры, кромѣ грубѣйшаго суевѣрія, лживыми и упрямыми. Негровъ, извѣстныхъ подъ названіемъ „Кичей“, путешественникъ Бакеръ называетъ настоящими обезьянами. Жители Филиппійскихъ острововъ не имѣютъ будто бы никакого влеченія къ общественной жизни, не строятъ жилищъ, постоянно бродятъ по горамъ и лѣсамъ, а спать подъ деревьями. Индійскіе дикари также не многимъ отличаются отъ животныхъ: вмѣсто одежды жены ихъ закрываются вѣтвями деревьевъ, питаются отчасти варенымъ рисомъ, отчасти дикими плодами и кореньями, нѣтъ у нихъ ни жрецовъ, ни воспитанія, ни письма, ни богопочитанія, а есть только одни суевѣрные обряды; единственными орудіями ихъ являются стрѣла и лукъ, да топоръ для рубки дровъ. Еще болѣе въ жалкомъ положеніи находятся жители Огненной земли: они—людоеды по привычкѣ, умерщвляютъ и ѣдятъ своихъ старыхъ женщинъ охотнѣе, чѣмъ своихъ собакъ, ходятъ совершенно нагими; ихъ отвратительныя лица вымазаны грязною краскою, такую же краскою вымазана вся ихъ кожа, волосы сбиты и нечесаны, голосъ—хриплый, манеры—грубыя и т. д., и т. д.

Максъ Мюллеръ представилъ намъ много доказательствъ того, что не всѣмъ рассказамъ путешественниковъ слѣдуетъ вѣрить, такъ какъ отчасти по невѣжеству, а неумѣнію, отчасти по небрежности и легкомыслію, а отчасти по предубѣжденію и подъ влияніемъ ложныхъ воззрѣній путешественники часто преподносятъ читающей публикѣ совершенно ложныя свѣдѣнія, или просто басни собственной фантазіи. Но пусть

даже будетъ правда все то, что намъ они рассказываютъ о дикаряхъ. Что же отсюда слѣдуетъ? Конечно, *моди* эти жалки въ своемъ нравственномъ огрубѣннн и умственной неразвитости; но тѣмъ не менѣе они все же *моди*; *людьми* называютъ ихъ даже и сами путешественники и не смѣшиваютъ ихъ съ обезьянами. Правда, они не имѣютъ правильныхъ религіозно-нравственныхъ понятій, живутъ они одною только животною жизнью. Но „чтобы найти грубыхъ людей,—справедливо говорить *Баумитаркъ* ¹⁾, нѣтъ нужды ходить къ дикарямъ. Какъ извѣстно, и между европейцами въ городахъ и селахъ бываютъ индивидуумы, которые живутъ только для настоящаго, единственная цѣль жизни которыхъ—чувственное наслажденіе и у которыхъ всѣ увѣщанія и наставленія о нравственности падаютъ на невоспримчивую почву,—но въ человѣческомъ достоинствѣ ихъ однакоже никто не сомнѣвается“.

Какъ ни жалко умственное и религіозно-нравственное состояніе дикарей, по описанію различныхъ путешественниковъ, но даже и эти дикари несравненно выше стоятъ самыхъ смысленныхъ обезьянъ. Нѣтъ у нихъ чистыхъ религіозныхъ представленій,—но у нихъ есть все-таки хотя суевѣрные обряды (у цивилизованныхъ европейцевъ часто не бываетъ ни того, ни другого!); не отвергаютъ путешественники у нихъ и брака, не сомнѣваются (напр., John Ross), что нравственный законъ написанъ и въ ихъ сердцахъ; не умѣютъ дикари шить себѣ одежды,—но они замѣняютъ ее раскрашиваніемъ своего тѣла и древесными вѣтвями; ясно, что они ходятъ не совсѣмъ голыми; есть у нихъ даже и инструменты хотя и не совершенные... Ничего подобнаго ни одинъ путешественникъ не говоритъ объ обезьянахъ. Но что для насъ самое главное, такъ это то, что и самые грубые дикари обладаютъ даромъ слова и способностію, какъ къ умственному, такъ и къ религіозно-нравственному развитію. Сколько ни было дѣлаемо дарвинистами попытокъ—научить обезьянъ говорить,—ни одна изъ такихъ попытокъ не увѣнчалась успѣхомъ. Напротивъ, дикари быстро усваиваютъ науки и искусства и не рѣдко по успѣхамъ

¹⁾ В. III, стр. 132.

даже превосходятъ своихъ европейскихъ товарищей. Одинъ африканскій дикарь—негръ, по имени Баннакеръ, уже будучи въ зрѣломъ возрастѣ, сталъ учиться читать и писать, затѣмъ прекрасно изучилъ ариметику, свободное время посвящалъ занятіямъ по астрономіи, а въ послѣдствіи сталъ даже авторомъ многихъ сочиненій и знаменитымъ специалистомъ въ области астрономическихъ наукъ ¹⁾. Другой негръ сталъ, говорятъ, дѣльнымъ актеромъ; дикій каффъ, получивъ въ Англіи серьезное образованіе, вышелъ отличнымъ проповѣдникомъ; одинъ готтентотъ, взятый дикаремъ въ Европу, по словамъ Рауха, скоро выучился говорить и писать по-англійски и по-голландски, какъ на своемъ родномъ языкѣ и кромѣ того говорилъ на всѣхъ діалектахъ южной Африки. Даже Дарвинъ зналъ трехъ дикарей, принадлежавшихъ къ жителямъ Огненной Земли, которые проживъ нѣсколько лѣтъ въ Англіи, могли говорить уже по-англійски и обнаружили обыкновенныя духовныя способности, свойственныя всѣмъ людямъ; а дикари Огненной Земли, какъ извѣстно, принадлежатъ къ самой низшей и самой грубой человѣческой расѣ. *Гумбольдтъ* съ похвалою отзывается объ умственныхъ способностяхъ дикарей изъ Ориноко. *Окумъ*, проживавшій долгое время среди индійцевъ, рассказываетъ, что когда дѣти индійцевъ обучались вмѣстѣ съ дѣтьми европейцевъ, они не только не отставали отъ нихъ, но иногда даже своими успѣхами и превосходили ихъ. Многие путешественники, напр., *Мунцигеръ* и *Дежневъ*, охотно признаютъ восточноафриканскихъ негровъ совершенно способными къ умственному образованію и развитію, увѣряя, что они вовсе не находятся на такой низкой ступени, духовной жизни, какъ о нихъ обыкновенно думаютъ, а *Байки* (Baikie) даже пишетъ слѣдующее изъ центральной Африки въ журналъ *Ausland* ²⁾: „Тѣ, которые отказываютъ неграмъ въ способности къ образованію, были бы иного мнѣнія, если бы они могли видѣть короля той страны, изъ которой я пишу. Если бы они могли видѣть ту массу дѣлъ, которыя ежедневно проходятъ чрезъ его руки, образъ и

¹⁾ Baumstark, III. Стр. 137.

²⁾ 1863. Стр. 584; срв. Baumstark, V. III. Стр. 137.

способъ, какъ онъ управляетъ своею странюю, какъ онъ поступаетъ съ различными расами своихъ подданныхъ, его понятія о справедливости, его знакомство съ каждою частностію, они были бы вынуждены признать, что по крайней мѣрѣ одинъ африканецъ—человѣкъ разумный. Но подобныхъ примѣровъ много“. Не подлежитъ сомнѣнію, что степень умственного развитія того или другого человѣческаго племени находится въ весьма сильной зависимости отъ тѣхъ внѣшнихъ климатическихъ и географическихъ условій, среди которыхъ оно живетъ. Эта истина признана уже многими учеными антропологами. Въ холодныхъ странахъ, гдѣ человѣкъ вынужденъ бороться съ нуждою и недостаткомъ и гдѣ забота о приобрѣтеніи средствъ для удовлетворенія самымъ насущнымъ потребностямъ жизни поглощаютъ все его время и силы, тамъ, по справедливому заключенію Рауха ¹⁾, высшая культура возможна столь же мало, какъ и въ безводныхъ степяхъ или песчаныхъ пустыняхъ; вотъ почему эскимосы и лапландцы уже вслѣдствіе климатическихъ условій своего мѣстожителства, пожалуй, навсегда исключены изъ цивилизаціи; они, какъ говоритъ Гюйо, подобны нищему, который радъ куску чернаго хлѣба, а ужъ куда ему думать о киселѣ. Но поставьте этихъ дикарей въ болѣе благопріятныя условія жизни,—и вы увидите, насколько они также способны къ умственному развитію и цивилизаціи.

Сказаннаго, конечно, достаточно для того, чтобы видѣть какъ несправедливы и эгоистичны антропологи-полигенисты, не желающіе признавать жалкихъ дикарей своими братьями по крови и происхожденію потому только, что они искалѣчены въ своемъ человѣческомъ достоинствѣ внѣшними условіями жизни. Они указываютъ на различіе формы и емкости черепа, на цвѣтъ волосъ и кожи, какъ на признаки, не позволяющіе признать единство человѣческаго рода; но какъ мы видѣли, эти признаки имѣютъ чисто случайный характеръ и зависятъ отъ внѣшнихъ условій, а не отъ самой природы человѣческой. Между прочимъ у дикарей есть много существенныхъ, какъ органическихъ, такъ и психическихъ признаковъ, общихъ для

¹⁾ Стр. 237; у Баумштарка, III., стр. 135.

всѣхъ людей безъ исключенія, но обыкновенно оставляемыхъ полягенистами безъ вниманія, таковы: одинаковое устройство человѣческаго тѣла (грудная кость, сердце, желудокъ, легкія, печень, почки, нервная система, мускулы, строеніе органовъ рѣчи и т. д.), одинаковая средняя скорость кровообращенія и біеніе пульса, одинаковый періодъ беременности, одинаковая продолжительность жизни, одинаковый составъ крови, одинаковость средняго роста для людей, къ какой бы расѣ они не принадлежали, одинаковое число зубовъ, расположенныхъ въ одномъ и томъ же порядкѣ, безъ промежутковъ, одинаковое положеніе большого пальца, гладкая кожа, покрытая волосами только въ опредѣленныхъ мѣстахъ, плодородность потомства отъ лицъ, принадлежащихъ къ различнымъ расамъ; а изъ душевныхъ способностей—одинаковость законовъ, по которымъ развивается какъ познавательная способность или разсудочная дѣятельность, такъ равнымъ образомъ и другія психическія силы: способность образованія понятій, воля, чувства—религіозное, интеллектуальное, нравственное и эстетическое, а также—память, вниманіе, даръ слова. Наконецъ, какъ мы видѣли уже, дикари обнаруживаютъ замѣтное единство со всѣмъ родомъ человѣческимъ даже въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и преданіяхъ, по крайней мѣрѣ, о происхоженіи зла, господствующаго въ мірѣ. Ясно, что этихъ основаній для признанія единства человѣческаго рода недостаточно только для тѣхъ антропологовъ, которые уже напередъ рѣшили не признавать такого единства.

Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что политенисты приводятъ и нѣкоторыя другія, но уже второстепенныя, и потому недостаточно серьезныя основанія, которыя будто-бы не дозволяютъ имъ признать единство человѣческаго рода.

Такъ, они утверждаютъ, что, при предположеніи происхожденія всего рода человѣческаго отъ одной супружеской четы, нельзя будто бы объяснить, какимъ образомъ появились люди въ Америкѣ или на островахъ Тихаго океана. Но болѣе внимательное изученіе жизни, нравовъ, обычаевъ, языка, вѣрованій и преданій этихъ дикарей привело ученыхъ антропологовъ къ заключенію, что ихъ нельзя признать какими-то самород-

ками (автохтонами), но что и они вышли изъ Азіи, этой общей колыбели рода человѣческаго. Нельзя не видѣть, напр., сходства между американскими индѣйцами и азіатскими монголами; это сходство такъ велико, что его долженъ былъ признать даже ярый противникъ ученія о единствѣ рода человѣческаго *Бурмейстеръ*; по его заключенію, „монгольская или татарская раса ближе всего примыкаетъ къ американскимъ народамъ“. При этомъ слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что сходство между американскими туземцами и азіатскими монголами не ограничивается одними лишь физическими чертами, но распространяется также на ихъ нравы, обычаи и религіозныя воззрѣнія. Такое же сходство замѣтно между обитателями различныхъ острововъ Тихаго океана и азіатскими народами, какъ по физическимъ чертамъ, такъ равнымъ образомъ по языку, нравамъ, обычаямъ и религіознымъ вѣрованіямъ. Съ этимъ согласенъ даже *Геккель*, какъ кажется, первый открыто объявившій мнѣніе дарвинистовъ о происхожденіи человѣка отъ обезьяны.

Но какимъ образомъ изъ Азіи народы могли переселиться въ Америку и на острова Тихаго океана? Точнаго отвѣта на это, конечно, дать нельзя; но всегда возможны весьма правдоподобныя предположенія, — въ виду которыхъ приведенное возраженіе теряетъ всякое серьезное значеніе. Такъ, прежде всего указываютъ на Беринговъ проливъ, чрезъ который народы Азіи легко могли переселиться въ Америку. Азія и Америка, раздѣляемая Беринговымъ проливомъ, на 68° сѣверной широты отстоятъ одна отъ другой на 13 миль; на этомъ пространствѣ находятся три острова Гвоздевыхъ и одинъ островъ Ратмановъ, съ которыхъ видны оба материка — азіатскій и американскій. Зимомъ это пространство даже замерзаетъ, а потому если лѣтомъ легко переѣхать (и переѣзжаютъ) этотъ проливъ на небольшихъ лодкахъ, то зимомъ его можно переходить пѣшкомъ или переѣзжать на саняхъ. Съ другой стороны легко переселиться изъ Азіи въ Америку и цѣпью Алеутскихъ острововъ, которые такъ близко расположены другъ къ другу, что какъ бы составляютъ естественный мостъ. Здѣсь почти теряется линія, раздѣляющая Азію отъ Америки, — и если теперь на небольшихъ рыбацкихъ лодкахъ алеуты часто переѣзжаютъ, какъ

въ Азію, такъ и въ Америку, то почему же нельзя предположить, что такимъ именно путемъ переселились изъ Азіи первые поселенцы Америки. Мы ложно представляемъ себѣ мужество и способности древнихъ, когда не допускаемъ для нихъ возможности безъ нашихъ пароходовъ перебраться изъ Азіи въ Америку. Но если мы примемъ во вниманіе, что, по китайскимъ источникамъ, моряки небесной имперіи уже въ древнѣйшія времена, пользуясь картами, далеко уходили въ море, если по разсказамъ японцевъ, и они уже рано предпринимали далекія морскія путешествія, если мы примемъ во вниманіе, что китайцы болѣе, чѣмъ за 1000 лѣтъ до Р. Х. уже знали свойство магнитной иглы, если, наконецъ, мы обратимъ вниманіе на то, какъ русскіе по Черному морю около 1000 лѣтъ тому назадъ дѣлали набѣги на Константинополь, а норманы Атлантическимъ и Великимъ океаномъ наѣзжали въ Америку,—то для насъ не составитъ затрудненія даже и рѣшеніе вопроса какимъ образомъ изъ Азіи народы могли расселиться по островамъ Тихаго океана. Для островитянъ море—стихія родная,—и нерѣдки случаи когда островитане или жители приморскихъ странъ на своихъ простыхъ рыбацкихъ лодкахъ отправляются въ безбрежное море и заносятся вѣтромъ на необитаемыя острова. Какъ извѣстно, въ 12 вѣкѣ островъ Сингапуръ былъ бойкимъ торговымъ пунктомъ, а государство Мелангкабо (на о. Суматрѣ) имѣло флотъ въ 90 кораблей разной величины, какого не было тогда даже въ Европѣ. Нельзя считать невѣроятнымъ и гипотезу, по которой всѣ теперешніе острова Тихаго океана суть только вершины горъ большого материка, осѣвшаго внизъ. Наконецъ, нельзя не придавать большого значенія и древнимъ преданіямъ первобытныхъ обитателей Америки и островитянъ, увѣряющихъ, что ихъ предки вышли изъ какой-то отдаленной страны, лежащей за моремъ.

Другое возраженіе состоитъ въ томъ, что, при предположеніи происхожденія всего рода человѣческаго отъ одной супружеской четы, нельзя будто бы объяснить себѣ заселенія всего земнаго шара въ тотъ срокъ (4000 лѣтъ), который назначенъ для этого Библіею. По шутивому замѣчанію Фогта, такъ быстро не могутъ плодиться даже мыши и кролики. На самомъ

дѣлѣ это возраженіе, само по себѣ пустое, только и можетъ поддерживаться плоскими шутками. Вполнѣ удовлетворительное опроверженіе его мы находимъ у проф. Н. П. Рождественскаго ¹⁾ „Выходя изъ совершенно вѣроятнаго предположенія о большемъ долготѣи и большей плодовитости людей первобытныхъ временъ сравнительно съ позднѣйшими болѣе ослабленными поколѣніями, англійскій ученый Фоулеръ путемъ этихъ вычисленій пришелъ къ такому заключенію, что отъ одной первоначальной четы, не болѣе какъ черезъ 50 поколѣній, могло произойти вѣсколько милліардовъ людей. Между тѣмъ какъ въ настоящее время, по приблизительнымъ статистическимъ вычисленіямъ на всемъ земномъ шарѣ живетъ не болѣе 1200—1500 милліоновъ людей. Хотя, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ антропологовъ, дикіе народы, повидимому, менѣе плодовиты, чѣмъ цивилизованные народы, но самъ Дарвинъ признаетъ, что положительнаго на счетъ этого ничего неизвѣстно, потому что у дикихъ никогда не производилось народной переписи. Притомъ же мнѣніе о дикомъ состояніи людей первобытной эпохи есть недоказанная гипотеза“. Вычисленіе Фоулера, какъ мы видѣли, вполнѣ подтверждается также вычисленіями Бурдаха, по которому, полагая четверо дѣтей на супружескую чету, народонаселеніе земли уже черезъ тысячу лѣтъ должно бы быть вдвое больше теперешняго; а по вычисленію Баумштарка въ 1066 лѣтъ народонаселеніе должно было бы дойти до значительной цыфры—134.217,728, при чемъ дѣлается болѣе чѣмъ вѣроятное предположеніе, что оно удваивается не въ 20 лѣтъ, какъ обыкновенно принято считать, а въ 41 годъ. Кромѣ того, положительно нужно утверждать, что въ древнее время условія для размноженія рода человѣческаго были гораздо благоприятнѣе, чѣмъ въ наше, ибо тогда люди не были столь нервными, какъ теперь,—тогда не были наполнены сифилитиками цѣлые города, тогда въ бракъ вступали цѣломудренныя супруги, а не утратившіе уже половую способность, тогда не было такихъ неравныхъ браковъ по лѣтамъ, какъ теперь, и дѣти, не знавшія дифтерита и другихъ бичей

¹⁾ Христ. Апологетика, II. Стр. 275.

своихъ, раждались болѣе крѣпкими и здоровыми, и не умирали въ такомъ множествѣ, въ какомъ умираютъ они теперь.

Наконецъ, полигенисты, отрицая единство человѣческаго рода, указываютъ на различіе языковъ. Въ своемъ изслѣдованіи „о значеніи языка для естественной исторіи человѣка“ Шлейхеръ считаетъ положительно невозможнымъ свести всѣ языки къ одному первоначальному корню и потому допускаетъ весьма значительное число первоначальныхъ языковъ. Бюхнеръ присоединяется вполне къ этому выводу, чтобы только найти новую опору для своего возраженія противъ богооткровеннаго ученія о единствѣ человѣческаго рода. Но новѣйшія филологическія изслѣдованія наглядно обнаружили всю несостоятельность выводовъ Шлейхера. Въ настоящее время доказано неопровержимо, что всѣ существующіе языки и нарѣчія должны быть сведены къ тремъ группамъ или корневымъ языкамъ: арійскому, семитическому и туранскому. Но и эти три группы языковъ отличны между собою только въ грамматическомъ, или формальномъ отношеніи; но „ничто, говоритъ *Маркс Мюллеръ*¹⁾—не принуждаетъ насъ къ признанію различныхъ самостоятельныхъ началъ для *матеріальныхъ* элементовъ туранской, семитической и арійской отрасли языка; ничто не принуждаетъ насъ также и къ признанію различныхъ началъ для формальныхъ элементовъ туранской, семитической и арійской отрасли языка, и хотя невозможно арійскую систему грамматики выводить изъ семитической, а семитическую изъ арійской, тѣмъ не менѣе мы вполне можемъ видѣть, какъ въ Азіи и Европѣ могли быть произведены эти различныя системы или чрезъ индивидуальныя вліянія, или чрезъ употребленіе и облагороженіе языка во время его продолжительнаго развитія“. Такимъ образомъ, различіе существующихъ нынѣ языковъ и нарѣчій нисколько не препятствуетъ признанію единства рода человѣческаго. Но если бы всѣхъ языковъ и нельзя было свести къ одному коренному языку, то и тогда, въ виду библейскаго разсказа о смѣшеніи языковъ, приведенное возраженіе не могло бы имѣть никакого серьезнаго значенія.

1) Срв. Baumstark, III, стр. 156.

И такъ, всё возраженія, направленныя противъ единства человѣческаго рода, оказываются пустыми и несостоятельными; а слѣдовательно, вмѣстѣ съ ними падаетъ и построенное на нихъ возраженіе противъ ученія Божественнаго Откровенія о распространеніи зла въ мірѣ. Если всё люди произошли отъ одной прародительской четы—Адама и Евы, то у всѣхъ должна быть одна и та же грѣховная природа; а эта всеобщая грѣховная природа, свойственная всѣмъ людямъ, обитающимъ на всемъ земномъ шарѣ, въ свою очередь могла бы служить однимъ изъ доказательствъ единства человѣческаго рода.

2. Второе мнимо-научное возраженіе противъ ученія Божественнаго Откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ заимствуется изъ современной геологіи. Дѣло въ томъ, что въ слояхъ земли, гдѣ еще не встрѣчаются кости человѣческія, геологамъ посчастливилось найти кости животныхъ; ясно, что животныя умирали раньше человѣка. Но этого мало; имъ удалось найти въ этихъ же слояхъ земли даже экскременты (копролиты) первобытныхъ животныхъ, содержащіе въ себѣ замѣтные остатки животнаго питанія; именно въ желудкѣ найденныхъ животныхъ оказались еще части другихъ животныхъ, которыя, безъ сомнѣнія, были задушены и съѣдены первыми,—при чемъ и кости первыхъ животныхъ обнаруживаютъ признаки костевыхъ болѣзней. Вотъ и все; но эта рѣдкая находка привела положительно въ восторгъ всѣхъ враговъ Божественнаго Откровенія. Такъ уже физикъ *Эрстедъ* ¹⁾ указывалъ датскому епископу *Минстеру*: „а вѣдь есть доказательства вполне ясныя, что тѣлесное зло, гибель, болѣзнь смерть—древнѣе грѣхопаденія“. Но особенно этою находкою воспользовался извѣстный матеріалистъ *Карлъ Фогтъ* для нападенія на ученіе Божественнаго Откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ. Въ своихъ „картинахъ изъ жизни животныхъ“ (въ 1853 году) онъ съ желчною насмѣшкою говоритъ вѣрующимъ: „Переступить чрезъ этотъ камень, лежащій въ вашемъ собственномъ раю, теперь вамъ уже не помогутъ болѣе ни заносчивость вѣры, ни благочестивое salto mortale. Нѣтъ сомнѣнія, что смерть существовала съ са-

¹⁾ Geist in der Natur. München. 1850. I. Стр. 298.

мага начала и, скажемъ даже, въ чрезвычайно ужасномъ видѣ. Вообще говоря, едва ли и человѣческими измышлениями были изобрѣтены болѣе страшныя муки, чѣмъ съ какими природа умерщвляетъ свои собственныя творенія“. Въ такомъ же духѣ разсуждаетъ и извѣстный невѣрующій епископъ англійскій, религиозный либераль Джонъ-Вильямъ Колензо, котораго за кощунство предавали суду даже въ Англии. „Геологія, говоритъ онъ, показываетъ, что живыя существа всѣхъ родовъ уже въ незапамятныя времена умирали точно такъ же, какъ умираютъ они и теперь; они умирали отъ разлитія воды, отъ обрушившейся земли, или отъ огненной лавы вулкановъ; они умирали отъ старческой слабости или смертоносной болѣзни, потому что кости ихъ оказываются часто сокрушенными и сожранными, ихъ члены болѣзненно исковерканными; они умирали отъ того, что одно животное часто растерзывало и пожирало другое, точно такъ же, какъ и теперь, ибо кости одного животнаго нерѣдко находятся въ желудкѣ другого“. Такое значеніе указаной геологической находкѣ придаетъ и другой религиозный либераль, долгое время бывший католическимъ священникомъ, а съ 1855 года,—профессоръ философіи въ Мюнхенскомъ университетѣ, *Яковъ Фрошаммеръ* ¹⁾. По его мнѣнію, новѣйшее естествознаніе, а въ особенности геологическія и палеонтологическія изслѣдованія нанесли самое рѣшительное пораженіе библейскому ученію о томъ, что причиною всѣхъ бѣдствій и смерти даже для міра животныхъ послужила свобода человѣческой воли, или грѣхопаденіе прародителей. Геологическія открытія, говоритъ онъ, доказали „съ необходимою ясностію, что уже задолго до существованія рода человѣческаго на землѣ господствовала смерть, а вмѣстѣ со смертію, очевидно, также и всѣ физическія бѣдствія, болѣзни, скорби, взаимное преслѣдованіе и истребленіе животныхъ, такъ что уже не чрезъ грѣхопаденіе первыхъ людей утраченъ счастливый и мирный рай для человѣка и животныхъ, не чрезъ него природа получила свой теперешній характеръ и въ ней явилось физическое зло“.

¹⁾ Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. Wien. 1868. Стр. 242—243.

Справедливость требуетъ сказать, что указанная геологическая находка смутила даже и многихъ благоразумныхъ западно-европейскихъ апологетовъ христіанства ¹⁾). Они не рѣшались согласиться съ тѣми поспѣшными выводами, которые сдѣланы невѣріемъ, но не могли не видѣть и того значенія, которое дѣйствительно имѣеть указанное геологическое открытіе. Они утѣшали себя только тѣмъ, что сама геологія еще наука новая, что сдѣланныхъ ею открытій еще далеко недостаточно для того, чтобы обобщать ихъ, что нужно подождать результатовъ будущихъ геологическихъ изслѣдованій, которыя могутъ лучше разъяснить дѣло. И дѣйствительно эти предположенія, повидимому, начинаютъ оправдываться. Знаменитый англійскій геологъ *Лейель* (Lyell), ученые труды котораго имѣютъ, безъ сомнѣнія, мировое значеніе (+1875г.) и *Гуксли* (Huxley) извѣстный англійскій естествоиспытатель (1825—1896 г.) на основаніи открытія человѣческихъ костей въ земныхъ слояхъ третичной формаціи, со всею основательностію доказали поспѣшность выводовъ, сдѣланныхъ противниками Божественнаго Откровенія; имъ же удалось сдѣлать и многія открытія, подтверждающія библейскія указанія.

Но мы положительно не понимаемъ опасенія названныхъ апологетовъ христіанства. По нашему мнѣнію, соблазнительная геологическая находка только подтверждаетъ свидѣтельство Библии и вполне съ нимъ согласна. На основаніи Библейскаго разсказа также должно думать, что животныя умирали раньше человѣка, а потому и неудивительно, если кости животныхъ могутъ быть отыскиваемы въ томъ слое земли, гдѣ еще вѣтъ костей человѣка. Въ книгѣ Бытія гл. 3 ст. 21 мы читаемъ: „И сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды *кожанья*, и одѣлъ ихъ“. Ясно, что животныя, изъ кожи которыхъ были сдѣланы первыя одежды Адаму и Евѣ, должны были умереть раньше, чѣмъ ихъ кожа была употреблена на одежду прародителей; а одежды Адаму и Евѣ во всякомъ случаѣ даны уже послѣ грѣхопаденія. Затѣмъ по изгнаніи Адама

¹⁾ Ср. напр. Fr. Delitzsch, System der christlichen Apologetik, Leipzig. 1869. стр. 148—150.

изъ рая, онъ жилъ еще цѣлыхъ 800 лѣтъ (Быт. 5, 4); но не думаемъ, чтобы новѣйшимъ геологамъ посчастливилось прямо напасть на кости Адама; если же они отыскиали кости когдѣ либо изъ дальнѣйшихъ потомковъ его, то отъ грѣхопаденія прародителей до смерти этого потомка, быть можетъ, прошло не одно тысячелѣтiе,—а за это время сколько могло погибнуть животныхъ чрезъ взаимное самоистребленiе!

На вопросы: „почему Богъ заимствуетъ человѣку одежду отъ животныхъ, а не отъ растений? Откуда взяты кожи для ея составленiя? И какъ человѣкъ, не привыкшiй еще къ мысли о смерти, могъ безъ отвращенiя облеци себя смертiю другихъ?“ Знаменитый нашъ богословъ Филаретъ, бывшiй митрополитъ Московскiй отвѣчаетъ такъ ¹⁾: „Сiи недоумѣнiя не иначе могутъ быть разрѣшены, какъ тою догадкою, что Богъ въ одно время научилъ человѣка и приносить въ жертву животныхъ, и обращать ихъ кожи въ одежду; дабы, сими жертвоприношенiями, онъ былъ вразумляемъ убивать въ себѣ скотоподобныя вождѣленiя и страсти, имѣа также предъ очами будущую жертву побѣдоноснаго *сѣмени жены*, и вѣрою облакался бы въ заслуги и крѣпость его“.

Но если бы животныя умирали естественною смертiю даже до грѣхопаденiя прародителей,—то что въ этомъ, могло бы быть соблазнительнымъ? Нигдѣ въ Библии нѣтъ указанiя на то, что животныя созданы для безсмертiя. Какъ мы видѣли, безсмертiе не было дано по природѣ даже и человѣку. Поэтому сколько бы костей различныхъ животныхъ геологи ни нашли въ слояхъ земли,—эти находки ихъ ничего не могутъ сказать противъ истины Божественнаго Откровенiя о происхожденiи зла въ мiрѣ.

Такимъ образомъ, и это послѣднее мнимо-научное возраженiе противъ ученiя Божественнаго Откровенiя о происхожденiи зла въ мiрѣ не только не наноситъ вѣрѣ „рокового пораженiя“, но оказывается пустымъ и неосновательнымъ. Богооткровенная истина остается твердою и непоколебимою. Болѣе 3000 лѣтъ протекло съ тѣхъ поръ, какъ она хранится уже

¹⁾ Зап. на кн. Бытiя. М. 1868. Стр. 73.

не въ устномъ преданіи народовъ, а въ письменахъ и книгахъ св. Писанія. Мимо нея безслѣдно прошелъ цѣлый рядъ человѣческихъ философскихъ вѣрованій, стремившихся на иной почвѣ разрѣшить вопросъ о злѣ, внѣ зависимости отъ Божественнаго откровенія. Но насущная потребность человѣческаго сердца не была удовлетворена этими философскими рѣшеніями. Быть можетъ, явятся еще и новыя мудрствованія съ цѣлью нанести „роковое поражение“ истинѣ Божественнаго Откровенія, но ихъ судьба, безъ сомнѣнія, будетъ подобна всѣмъ предшествовавшимъ. Ибо „истина Господня пребываетъ во вѣкъ!“

Она предназначена быть вѣчнымъ свѣточемъ человечеству для освѣщенія его скорбнаго пути къ послѣдней цѣли. Правда, въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ она заключаетъ нѣчто таинственное, необъяснимое, недоступное для нашего ограниченнаго и несовершеннаго разума; но за то она близка нашему сердцу, доступна чистой и преданной вѣрѣ. Въ этомъ ея безпредѣльно-великое значеніе. Только она одна намъ освѣщаетъ яснымъ свѣтомъ Божественнаго Откровенія и цѣль нашихъ страданій, и значеніе земныхъ радостей, и глубокой смыслъ нашей скорбной жизни,—и безграничную любовь Божію, явленную въ дѣлѣ искупленія падшаго человечества крестными страданіями и смертію Господа нашего Иисуса Христа!

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

ЛОЖНЫЕ ПРОРОКИ ВЪ ВѢТХОМЪ ЗАВѢТѢ.

(Продолженіе *).

Ложное пророчество боговъ иныхъ, не смотря на продолжительное и широкое распространеніе въ первый періодъ исторіи народа еврейскаго, въ періодъ судей Израилевыхъ, не могло однакожъ навсегда утвердиться среди него и обезпечить себѣ непрерывное существованіе и развитіе. И это вполне естественно и понятно. Вытекая непосредственно изъ языческаго политеизма и выросши въ связи съ нимъ, оно, какъ явленіе совершенно противоположное духу и характеру ветхозавѣтной религіи, сообразно съ высокими началами еврейской теократіи, требовавшей безусловной чистоты въ отношеніяхъ къ Богу и тѣмъ самымъ исключавшей всякую возможность внѣшнихъ суетвѣрныхъ дѣйствій (Лев. 20, 26—27 ср. Вт. 18, 10—14), не могло имѣть почвы для развитія своего въ народѣ еврейскомъ и всегда оставалось для него чуждымъ. Если оно и существовало среди евреевъ, то лишь временно и случайно, вслѣдствіе ихъ склонности къ чувственнымъ и безнравственнымъ культамъ сосѣдей язычниковъ ¹⁾. Когда увлекаемые этою склонностью евреи обращались къ богамъ инымъ, то вмѣстѣ съ идолослуженіемъ, какъ необходимую его принадлежность, перенимали отъ язычниковъ и пророчество языческое. Но такъ какъ самая эта склонность къ культамъ и всему языческому проявлялась временно и случайно, то и возникавшее подъ ея влияніемъ пророчество иныхъ боговъ носило у евреевъ такой же случай-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 12, за 1897 г.

¹⁾ Kúper. Das Prophetenthum d. Alt. Bundes. S. 28

ный и временный характеръ. Случайностью причинъ появленія языческаго пророчества у евреевъ объясняется и то съ рационалистической точки зрѣнія постепеннаго развитія непонятное явленіе, что пророчество это существуетъ въ народѣ еврейскомъ не только въ начальный, но и позднѣйшій періодъ его исторіи (4 Ц. 21, 6 и др.), когда, по утверженію рационалистовъ, религія и вмѣстѣ съ нею пророчество ветхозавѣтное окончательно сформировались и достигли завершительнаго пункта въ своемъ развитіи.—Какъ явленіе случайно и временно возникавшее въ народѣ еврейскомъ, за все свое существованіе не имѣвшее возможности утвердиться въ немъ и всегда остававшееся для него чуждымъ, пророчество боговъ иныхъ не могло, конечно, производить непосредственнаго вліянія на образованіе и развитіе истиннаго ветхозавѣтнаго пророчества, выросшаго на почвѣ еврейской и исключительно свойственнаго народу еврейскому. Но не потому только въ немъ нельзя видѣть начала и исходной формы ветхозавѣтнаго пророчества, что оно не могло привиться въ религіозномъ сознаніи и жизни народа еврейскаго и не имѣло здѣсь благопріятныхъ условій для своего развитія. Само по себѣ оно неспособно было къ развитію и совершенствованію какъ на почвѣ еврейской, такъ и языческой. Доказательствомъ этого служить то обстоятельство, что во всѣ періоды своего существованія среди евреевъ, въ началѣ и въ концѣ ихъ исторіи, не смотря на весьма различныя условія ихъ жизни въ то и другое время, оно неизмѣнно обнаруживается въ однихъ и тѣхъ же до точности сходныхъ формахъ, въ какихъ оно изображено во Вт. 18, 10—11. (ср. 1 Ц. 28, 3, 7 и д. 4 Ц. 17, 17, 21. 6. Ис. 8, 19). Эта неизмѣнность и крайне несовершенный, чисто механический характеръ внѣшнихъ формъ его проявленія свидѣтельствуютъ о его неподвижности, объ отсутствіи въ основѣ его одной руководящей идеи, которая сообщила бы ему жизненность и послужила бы началомъ его постепеннаго историческаго развитія.

Разсмотрѣнныхъ нами свидѣтельствъ Библии вполне достаточно, для того чтобъ видѣть безпочвенность мнѣнія Майбаума, поставляющаго истинное ветхозавѣтное пророчество въ зависимость отъ пророчества Боговъ иныхъ. Съ несостоятель-

ностью этого міѣнія Майбаума самъ собою падаетъ и тотъ его взглядъ, будто пророкъ Самуиль, реформировавъ кореннымъ образомъ существовавшее до него въ народѣ еврейскомъ пророчество языческое, сообщилъ ему новое направленіе и основалъ такимъ образомъ истинное пророчество Господне. Однако же въ Библии нѣтъ недостатка въ положительныхъ свидѣтельствахъ, очевиднымъ образомъ показывающихъ несправедливость этого взгляда и не позволяющихъ считать Самуила въ собственномъ смыслѣ основателемъ истиннаго ветхозавѣтнаго пророчества, впервые указавшимъ ему его высокія цѣли и задачи и положившимъ начало развитію его въ этомъ новомъ направленіи. Истинное пророчество Господне, какъ удостовѣряютъ насъ данныя Библии, существовало и до Самуила и въ это время преслѣдовало всегда принадлежавшую ему, по самому его существу, высокую задачу религіознаго воспитанія народа на основаніи закона и непосредственныхъ Откровеній Божіихъ. Представителями его въ это время были: Девора пророчица (Суд. 4, 4), въ своей побѣдной пѣсни (Суд. 5 гл.) оставившая даже письменный памятникъ пророческаго вдохновенія, пророкъ, незадолго предъ дѣятельностью Гедеона обличавшій израильтянъ за идолопоклонство и напоминавшій имъ объ избавленіи ихъ отъ рабства египетскаго (Суд. 6, 8—10) и неизвѣстный по имени человекъ Божій, выступившій въ обличеніе нечестія дома Илія (1 Ц. 2, 27—36). Послѣдній даже образомъ своей дѣятельности совершенно напоминаетъ позднѣйшихъ пророковъ. Правда, въ правленіе Судей Израилевыхъ пророки Господни выступали значительно рѣже сравнительно съ Самуиловымъ и послѣдующимъ временемъ, и дѣятельность ихъ была не такъ широка и плодотворна. По замѣчанію священнаго историка, *Слово Господне было рѣдко въ тѣ дни, видѣнія были не часты* (1 Ц. 3, 1) и это единственно потому, что въ то время не было благопріятныхъ условій для развитія пророчества. Въ періодъ Судей Израильскихъ народъ избранный самымъ своимъ положеніемъ побуждаемъ былъ сосредоточивать все свое вниманіе на внѣшней политической жизни. По смерти Іисуса Навина, въ землѣ ханаанской оставалось еще много непокоренныхъ ханаанскихъ племенъ (Іис.

Нав. 13, 1—6 ср. 13, 13. Суд. 1 гл. 3, 1—5). Сынамъ Израилевымъ предстояло изгнать ихъ, для того чтобъ утвердить свое положеніе въ Ханаанѣ и имѣть возможность предаться мирному, спокойному развитію на началахъ теократіи. Эту задачу они выполнили бы безъ ущерба для внутренней религіозной жизни, если бы не политическая обособленность и раздробленность колѣнъ, отъ которой они страдали во все время Судей. Ослабляемые внутри, вынуждаемые отражать нападенія враговъ, израильяне всѣ свои силы должны были отвлекать ко внѣ, къ постоянной и напряженной борьбѣ съ окружающими и жившими среди нихъ ханаанскими народами; а такъ какъ въ то время они не окрѣпли еще въ національной религіозной жизни и недостаточно проникли въ теократическія учрежденія, то порабоощаемыя язычниками и обезсиливаемые со внѣ, легко поддавали и религіозному ихъ влиянію. Проистекавшее отсюда почти постоянное идолопоклонство народа и было главнымъ и весьма существеннымъ препятствіемъ непрерывнаго развитія пророческой дѣятельности ¹⁾. Но и въ это время, когда Израиль подъ давленіемъ бѣдъ и несчастій обращался къ своему Богу и начиналъ снова служить Ему, пророчество появлялось среди него, появлялось, какъ мы видѣли, какъ въ лицѣ собственно пророковъ, такъ и въ лицѣ самихъ Судей, которые, каждый разъ будучи воздвигаемы Богомъ (Суд. 2, 16. 3, 9. 15 и др.), стояли съ Нимъ въ непосредственномъ, близкомъ общеніи (Суд. 2, 18. 3, 10. 11, 29. 6, 34), и, управляя народомъ на основаніи божественныхъ откровеній (Суд. 4, 6. 14, 4 гл. 6 и 7), имѣли для него значеніе пророковъ Господнихъ ²⁾. Это совмѣщеніе обязанности

¹⁾ Keil. Biblischer Commentar über das Alte Testament. Die Bücher Samuelis. Leipzig. 1876. S. 41—42.

²⁾ Хотя несомнѣнно то, что Судіи Израилеви были по преимуществу вождями народа и спасителями его отъ внѣшнихъ бѣдъ (ср. Kúper. Das Prophetenthum. S. 97), но изъ ихъ дѣятельности нельзя исключать и духовно-нравственную сторону. Спасая народъ отъ внѣшнихъ враговъ, они должны были въ то же время побуждать его къ почитанію Іегови (Суд. 2, 17) и во время своей судейской дѣятельности дѣйствительно удерживали его въ истинной вѣрѣ (Суд. 2, 19. 3, 11—12. 4, 1. 6, 1. 8, 33—34 и др.). Въ нихъ обиталъ Духъ Господень (Суд. 3, 10. 6, 34. 11, 39), и они сподоблялись непосредственныхъ откровеній Божіихъ, которыми и руководились въ управленіи народомъ (Суд. гл. 6 и 7. 4, 6 ср. 3,

судіи и пророка довольно ясно выступаетъ въ лицѣ Деворы (Суд. 4, 4) и въ особенности въ лицѣ послѣдняго судіи—Самуила. Но въ немъ мы уже видимъ рожденіе новаго порядка вещей въ пророчествѣ, начало измѣненія въ положеніи пророчества,—измѣненія, произведеннаго его же плодотворною дѣятельностью. Въ его лицѣ дѣятельность пророка заслоняетъ дѣятельность судіи и онъ болѣе пророкъ, чѣмъ судія. Вынужденный обстоятельствами времени проникать во всѣ отношенія жизни Израиля какъ религіозныя, такъ и политическія, Самуиль дѣйствуетъ, какъ пророкъ, даже въ то время, когда онъ выступаетъ въ положеніи Судіи и Спасителя народа отъ внѣшнихъ бѣдъ. Тогда какъ Судіи Израилевы избавляли народъ отъ враговъ силою физическою, Самуиль достигаетъ этой цѣли силою духовною. Прежде чѣмъ приступить къ сверженію ига филистимлянъ, Самуиль убѣждаетъ народъ оставить идоловъ и расположить сердце къ Господу (1 Ц. 7, 3). *И когда сыны Израилевы удалили Вааловъ и Астартъ и стали служить одному Господу* (ст. 4), онъ назначаетъ торжественное собраніе въ Массифѣ и посредствомъ поста и молитвы приготовляетъ народъ къ борьбѣ со врагомъ (ст. 5—6) ¹⁾. Но и послѣ этого, онъ не становится во главѣ ополченія израильскаго, а приноситъ *всесожженіе Господу* и спасаетъ Израиля своею молитвою. *И воззвалъ Самуиль къ Господу о Израилѣ, и услышалъ его Господь. И когда Самуиль возносилъ всесожженіе, Филистимляне пришли воевать съ Израилемъ. Но Господь возрежеть въ тотъ день сильнымъ громомъ надъ Филистимлянами и навелъ на нихъ ужасъ, и они были поражены предъ Израилемъ* (1 Ц. 7, 9—10). Такимъ образомъ, политическаго укрѣпленія народа и освобожденія его отъ иноземнаго ига Самуиль достигаетъ не внѣшними средствами, а духовною силою своего слова и молитвы, т. е., дѣятельностью пророческою ²⁾. Со времени же учрежде-

20). По этимъ чертамъ своей дѣятельности они и могутъ быть причислены къ пророкамъ, хотя въ Библии и не называются такимъ именемъ (Ср. Tholuck. Die Propheten und ihre Weissagungen. Gotha. 1860. S. 26).

¹⁾ Keil. Die Bücher Samuelis. S. 61.

²⁾ Keil. Die Bücher Samuelis. S. 13.

нія въ Израилѣ царской власти, когда ближайшее управленіе политическою и гражданскою жизнію народа перешло къ царю (1 Ц. 80, 20), Самуилъ совершенно слагаетъ съ себя обязанности судіи и становится только пророкомъ. Отказавшись отъ непосредственнаго участія въ управленіи народомъ, онъ оставилъ за собою общее руководство жизнію Израиля, обязался ходатайствовать за него предъ Богомъ и *наставлятъ его на путь доброй и прямой* (1 Ц. 12, 23), на основаніи, конечно, указаній и Откровеній Божіихъ. Происшедшее такимъ образомъ измѣненіе въ пророчествѣ, касавшееся не самого существа его, а лишь внѣшняго положенія въ теократіи, не ограничилось личностію и дѣятельностію Самуила. Оно легло въ основу всей дальнѣйшей дѣятельности пророчества и закрѣплено было Самуиломъ на будущее время. Возстановивъ союзъ народа съ Богомъ (1 Ц. 7, 3—6), Самуилъ высоко подвѣялъ значеніе религіи Іеговы въ сознаніи Израиля, положилъ прочное основаніе его теократической жизни и тѣмъ самымъ приготовилъ почву для послѣдующей дѣятельности пророчества. Какъ глубоко и плодотворно было вліяніе Самуила на жизнь и настроеніе Израиля, какимъ сильнымъ религіознымъ оживленіемъ сопровождалось оно, лучшимъ свидѣтельствомъ этого служить такъ называемыя школы, или вѣрнѣе, по выраженію Библии, сонмы пророковъ (1 Ц. 10, 5. 10. 19, 20), явившіяся ближайшимъ результатомъ его широкой дѣятельности ¹⁾. Безспорно важное значеніе Самуила въ исторіи ветхозавѣтнаго пророчества сводится, слѣдовательно, къ тому, что онъ поставилъ пророчество въ опредѣленное положеніе въ теократіи и своимъ могущественнымъ вліяніемъ на религіозную жизнь народа создалъ благоприятныя условія для послѣдующаго плодотворнаго его развитія ²⁾.

Итакъ мы видимъ, что истинное пророчество Господне из-

¹⁾ Мнѣніе Майбаума, будто школы пророческія существовали до Самуила (Entwickelung d. israelischen Prophetenthums. S. 38—39), должно быть безусловно отвергнуто, такъ какъ для него нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній въ Библии.

²⁾ Küper. Das Prophetenthum d. Alten Bundes. S. 97. Keil. Die Bücher Samuelis. S. 13—14.

вѣстно было у евреевъ до Самуила, хотя проявлялось не часто. Фактъ этотъ настолько удостовѣренъ въ библии, что его не отвергають даже и нѣкоторые историки рационалистическаго направленія. По мнѣнію одного изъ болѣе видныхъ ихъ представителей,—Ренана, истинное пророчество Іеговы существовало у евреевъ въ періодъ ихъ жизни до Самуила, не смотря даже на весьма опасное противодѣйствіе со стороны распространеннаго тогда пророчества языческаго ¹⁾. Полагая, что со времени поселенія евреевъ въ землѣ обѣтованной первоначально чистый монотеизмъ ихъ подвергся значительному искаженію примѣсью языческихъ религіозныхъ представленій ²⁾, и что вслѣдствіе этого открылась весьма удобная почва для развитія ложнаго языческаго пророчества ³⁾, вообще несроднаго монотеистическимъ воззрѣніямъ семитическихъ кочевниковъ и заимствованнаго евреями отъ египтянъ вмѣстѣ съ другими чертами язычества ⁴⁾, Ренанъ и въ это время признаетъ существованіе въ Израилѣ истинныхъ пророковъ ⁵⁾. Встрѣчая противодѣйствіе со стороны господствовавшаго въ то время пророчества языческаго ⁶⁾, они, по мнѣнію Ренана, хотя и не пользовались сначала большимъ вліяніемъ ⁷⁾, но все же были хранителями древняго монотеизма ⁸⁾; къ концу же періода Судей совершенно приобрѣли тѣ особенности, благодаря которымъ стали средоточіемъ всей израильской исторіи ⁹⁾. Взглядъ этотъ, признающій существованіе истиннаго пророчества среди евреевъ въ самое древнее время обитанія ихъ въ землѣ обѣтованной и считающій достигшее у нихъ значительнаго распространенія языческое пророчество явленіемъ заимствованнымъ и чуждымъ первоначальнымъ ихъ религіознымъ представленіямъ, хотя въ

1) Renan. Geschichte des Volkes Israel, übersetzt von E. Schaelsky. Berlin. 1894. Band. I. S. 284. 269—270.

2) Ibidem. S. 261.

3) Ibidem. S. 263.

4) Ibidem. S. 159—160 ср. 272.

5) Ibidem. S. 284.

6) Ibidem. S. 284. 269—270.

7) Ibidem. S. 284.

8) Ibidem. S. 286.

9) Ibidem. S. 356—357.

частностяхъ и представляетъ уклоненія отъ библейскихъ данныхъ ¹⁾, важенъ для насъ, какъ доказательство того, что не только при полномъ довѣрїи къ Библии, но и при всякомъ безпристрастномъ къ ней отношенїи результатомъ изысканїи объ истинномъ пророчествѣ и пророчествѣ боговъ иныхъ неизбежно будетъ то заключенїе, что оба эти явленїя, въ своемъ происхожденїи самостоятельныя и независимыя, по существу совершенно противоположны и исключаютъ другъ друга.

Но не одно только истинное пророчество Господне совершенно независимо отъ образовавшагося на почвѣ языческой и затѣмъ перешедшаго къ евреямъ пророчества боговъ иныхъ. Въ точно такомъ же отношенїи самостоятельности и независимости стоитъ къ нему и ложное пророчество Иеговы. Въ существѣ и проявленїяхъ этого послѣдняго нѣтъ ни одной черты, которая указывала бы на его языческое происхожденїе и между нимъ и пророчествомъ боговъ иныхъ настолько большое различїе, что нѣтъ возможности поставить эти явленїя въ связь и допустить влїяніе одного на происхожденїе и образованїе другого. Различїе это касается какъ задачъ и цѣлей ихъ дѣятельности, такъ и тѣхъ внѣшнихъ приемовъ и средствъ, при помощи которыхъ приводились въ исполненїе эти задачи. Дѣятельность пророковъ боговъ иныхъ направлена была исключительно къ тому, чтобъ удовлетворять частнымъ интересамъ отдѣльныхъ лицъ, вытекавшимъ изъ отношенїй ежедневной жизни, ²⁾ и, какъ видно изъ совершеннаго отсутствїя указанїй въ Библии, никогда не выходила изъ этой узкой сферы ежедневныхъ нуждъ и потребностей. Иныя, болѣе широкія цѣли и задачи преслѣдовали ложные пророки Иеговы. Въ противоположность пророкамъ боговъ иныхъ, занимавшимся разрѣшенїемъ возникавшихъ въ обыденной жизни разнаго рода сомнѣнїй и недоумѣнїй и пользовавшимся при этомъ чисто механическими сред-

¹⁾ Реванъ, между прочимъ, предсказанїе посредствомъ урїма и тумїма считаетъ однимъ изъ проявленїй языческаго пророчества, а урїмъ и тумїмъ съ его матеріальной стороны—волшебнымъ снарядомъ для цѣлей пророчанїя (Gesch. Band. I. S. 266 и д. 263).

²⁾ Küper. Das Prophetenthum d. Alten Bundes. S. 9—10. Вержоловичъ. Пророческое служенїе въ израильскомъ царствѣ. Стр. 10.

ствами—произвольнымъ и суевѣрнымъ объясненіемъ внѣшнихъ знаковъ и примѣтъ, ложные пророки Іеговы стремятся главнымъ образомъ руководить общественною и политическою жизнью народа ¹⁾. Въ этомъ отношеніи дѣятельность ихъ съ внѣшней, конечно, стороны, имѣеть много сходства съ дѣятельностью истинныхъ пророковъ ²⁾. Подобно истиннымъ пророкамъ они проникають во всѣ отношенія политической и общественной жизни народа, стараются сообщить теченію ея желательное для себя направленіе и даютъ народу соотвѣтствующія указанія (Іер. 6, 13—14. 8, 10—11. 14, 13. 15. 23, 14 и д. Іез. 13 гл. и др.). Присвоивъ себѣ, такимъ образомъ, принадлежавшее истиннымъ пророкамъ Господнимъ значеніе руководителей народныхъ, ложные пророки Іеговы подражаютъ имъ и въ способахъ пророческаго возвѣщенія, и въ этомъ опять заключается внѣшнее ихъ сходство съ истинными пророками и существенное отличіе отъ пророковъ иныхъ боговъ. Насколько извѣстно изъ библіи, ложные пророки Іеговы никогда не прибѣгали въ своей дѣятельности къ волшебству, гаданію, ворожбѣ, и другимъ обычнымъ у пророковъ боговъ инымъ средствамъ прорицанія и хотя въ дѣйствительности проповѣвывали народу ложь и мечты сердца своего, но всегда выдавали эти ложныя свои предсказанія за истинныя откровенія и слова Іеговы (Іер. 23, 16—17. 25. 28, 2. 14, 15 и др.). Истинные пророки Господни, возставшіе противъ проявленія суевѣрій въ народѣ (Ис. 8, 19. Мих. 5, 12), никогда не ставятъ имъ въ вину употребленія языческихъ средствъ прорицанія, а обличаютъ ихъ только во лжи, въ томъ, что они возвѣщаютъ народу не слово Божіе, а ложныя видѣнія и гаданія, пустое и мечты сердца своего (Іер. 14, 14. 23, 16 и др. 27, 14—16. 28, 15. Іез. 13, 6—10 и др.).

Такимъ образомъ, ложное пророчество Іеговы, не имѣя ничего общаго съ пророчествомъ боговъ иныхъ какъ въ цѣляхъ и задачахъ своей дѣятельности, такъ и въ способахъ ихъ осуществленія, и въ своемъ происхожденіи не можетъ быть поставляемо въ зависимость отъ него и должно быть разсматриваемо,

¹⁾ Küper. Das Prophetenthum d. Alten Bundes. S. 29. Herzog. Real—Encyclopädie. Heft 113. 114. S. 283.

²⁾ Küper. Das Prophetenthum. S. 29

какъ явленіе въ отношеніи къ нему совершенно самостоятельное. Но признавая его явленіемъ ни въ чемъ не соприкасающимся съ пророчествомъ боговъ иныхъ и безусловно свободнымъ отъ всякаго со стороны послѣдняго вліянія, нельзя въ то же время отрицать его связи съ истиннымъ пророчествомъ Господнимъ. Указанныя нами черты ихъ сходства, хотя и чисто внѣшняго формальнаго свойства и не позволяютъ сближать ихъ совершенно, могутъ быть объяснены не инымъ чѣмъ либо, такъ только тѣмъ, что ложное пророчество Іеговы въ существѣ своемъ есть искаженіе истиннаго пророчества Господня. Это—то же самое истинное пророчество, только лишенное своего божественнаго основанія и неразрывно связаннаго съ нимъ высокаго религіозно-нравственнаго характера дѣятельности. Такъ именно понимали сущность ложнаго пророчества Іеговы истинные пророки. Вся борьба ихъ противъ ложныхъ пророковъ сводится къ тому, чтобъ доказать, что ложные пророки, не отличаясь отъ истинныхъ во внѣшнихъ проявленіяхъ своей дѣятельности, въ дѣйствительности самымъ недобросовѣстнымъ образомъ искажаютъ основы и цѣли истиннаго пророчества, и ложно выдавая свои пустыя предсказанія и мечты сердца своего за истинныя откровенія Божіи, преслѣдуютъ безнравственныя задачи. *Такъ говоритъ Господь Богъ, читаемъ мы у пророка Іереміи, всю жизнь свою проведеннаго въ самой энергичной борьбѣ съ ложными пророками, Такъ говоритъ Господь Богъ: не слушайте словъ пророковъ, пророчествующихъ вамъ: они обманываютъ васъ, рассказываютъ мечты сердца своего, а не отъ устъ Господнихъ. Они прелюбопытствуютъ и ходятъ во мжи, поддерживаютъ руки злодѣевъ, чтобы никто не обращался отъ своего нечестія. Я не посылаю пророковъ сихъ, а они сами побуждали; Я не говорилъ имъ, а они пророчествовали. Если бы они стояли въ моемъ советѣ, то объявляли бы народу Моему слова Мои и отводили бы ихъ отъ злаго пути ихъ и отъ злыхъ дѣлъ ихъ (Іер. 23, 16. 14. 21—22).* Такой же взглядъ на ложныхъ пророковъ Іеговы находимъ и у Іезекіили пророка, подобно Іереміи много боровшагося съ ними. Устанавливая внѣшнее ихъ сходство съ истинными пророками, Іезекіиль обличаетъ ихъ за то, что своею ложною дѣятельностью

они извращаютъ высокія цѣли истиннаго пророчества и вмѣстѣ того, чтобъ ограждать стѣною домъ Израилевъ и сообщать ему нравственную крѣпость, вводятъ его въ заблужденіе пустыми видѣніями. Вотъ какъ характеризуетъ ихъ пророкъ въ своей книгѣ: *Горе безумнымъ пророкамъ, которые водятся своимъ духомъ, и ничего не видѣли! Пророки твои, Израиль, какъ мисицы въ развалинахъ. Въ проломы вы не выходите и не ограждаете стѣною дома Израилева, чтобы твердо стоять въ сраженіи въ день Господа. Они видятъ пустое и предъщуютъ ложь говоря: „Господь сказалъ“, а Господь не посылалъ ихъ; и обнадѣживаютъ, что слово ихъ сбудется* (Иезек. 13, 3—6). Но по тому самому, что ложное пророчество искажало истинное въ существѣ своемъ, въ характерѣ и направленіи своей дѣятельности, съ той именно стороны, которая менѣе всего доступна наблюденію массы, насколько неудивительно, что, при внѣшнемъ сходствѣ съ истиннымъ, въ глазахъ народа, не желавшаго видѣть въ представителяхъ его ничего предосудительнаго и даже съ любовью и охотою слушавшаго ихъ лестныя и пріятныя предсказанія (Ис. 30, 10. Иер. 5, 31), оно имѣло значеніе не ложнаго, а истиннаго пророчества Іеговы. Неудивительно также и то, что отвергающіе сверхъестественную основу ветхозавѣтнаго пророчества историки—раціоналисты, какъ, напр., Ренанъ и Штаде, руководствуясь тѣмъ же видимымъ сходствомъ истинныхъ пророковъ съ ложными, не полагаютъ между ними существеннаго различія и считаютъ ихъ только представителями различныхъ религіозныхъ и политическихъ взглядовъ и воззрѣній¹⁾.

Будучи по существу своему искаженіемъ истиннаго пророчества Господня, ложное пророчество Іеговы не могло появиться у евреевъ внѣ связи съ нимъ. А такъ какъ развитіе истиннаго пророчества обуславливалось состояніемъ теократіи въ народѣ еврейскомъ, то въ соотвѣтствующихъ измѣненіяхъ ея въ сознаніи и жизни народа и нужно искать главной причины происхожденія ложнаго пророчества Іеговы. Такой взглядъ на возникновеніе въ народѣ еврейскомъ ложнаго пророчества Іеговы

¹⁾ Renan. Geschichte des Volkes Israel. Band. III. S. 158—159. Stade. Geschichte des Volkes Israel. Berlin. 1887. Band. I. S. 557—558.

вытекаетъ изъ существа теократіи и истиннаго пророчества Господня и изъ того отношенія, въ какомъ стоятъ другъ къ другу эти тѣсно связанныя между собою божественныя учрежденія. Какъ истинное пророчество было прямымъ и необходимымъ слѣдствіемъ теократіи еврейской въ ея чистомъ и неповрежденномъ видѣ, такъ искаженная въ своемъ существѣ теократія должна была выразиться и въ искаженномъ пророчествѣ, которое непремѣнно должно было носить формы установленнаго Богомъ истиннаго пророчества, подобно тому, какъ и извращенная теократія, чтобъ утвердиться въ народѣ, должна была въ формахъ своего проявленія имѣть сходство съ богоучрежденной теократіей. Разсматриваемое въ этой точки зрѣнія, какъ результатъ поврежденія въ жизни и сознаніи евреевъ теократіи и лежавшихъ въ основѣ ея ихъ религиозныхъ воззрѣній, ложное пророчество Іеговы въ противоположность временно и случайно возникавшему въ народѣ избранномъ пророчеству боговъ иныхъ носить характеръ явленія необходимаго и неизбѣжнаго. Какъ невозможно было, чтобъ теократія въ своемъ историческомъ развитіи не подверглась существенному искаженію въ сознаніи и жизни большей части народа, такъ невозможно было, чтобъ не появилось ложное пророчество Іеговы. Этою его историческою необходимостью объясняется и то обстоятельство, что Моисей, предусмотрѣвшій возможность измѣненія въ положеніи теократіи, предвидѣлъ и появленіе ложнаго пророчества Іеговы, и не только предвидѣлъ, но и опредѣлялъ его существенныя свойства и признаки и тѣмъ самымъ предугадалъ отчасти даже и время его происхожденія. Сущность ложнаго пророчества Іеговы Моисей видитъ въ содержаніи его дѣятельности, несогласномъ съ волею и откровеніями Іеговы (Вт. 18, 20), а признакомъ неистинности его считаетъ неисполненіе его предсказанія (Вт. 18, 22). Опредѣляя такимъ образомъ ложное пророчество Іеговы, Моисей указываетъ косвенно на условія и время возникновенія его въ народѣ еврейскомъ. Предсказывая народу то, чего на самомъ дѣлѣ Іегова *не повелѣлъ* (Вт. 18, 20), ложное пророчество Іеговы не могло появиться въ Израилѣ ни во время забвенія религіи Іеговы и поклоненія богамъ чуждымъ,

ни во время подъема и сохранения въ чистотѣ національнаго религіознаго сознанія. Въ первомъ случаѣ оно не имѣло бы ни какого смысла, во второмъ ни малѣйшаго успѣха, такъ какъ при высокомъ состояніи въ народѣ религіи Іеговы ложь и несостоятельность его легко была бы узнана. Оно могло возникнуть лишь въ тотъ темный періодъ жизни евреевъ, когда религія Іеговы хотя и существовала въ качествѣ религіи національной, но подверглась значительному искаженію и затемнена была примѣсью языческихъ идей, когда, слѣдовательно, трудно было провести грань между тѣмъ, что говорилъ Іегова, и тѣмъ, чего Онъ не говорилъ и не повелѣлъ. И то обстоятельство, что признакомъ неистинности ложнаго пророчества Іеговы Моисей полагаетъ только неисполненіе его предсказаній (Вт. 18, 22), еще болѣе говоритъ въ пользу нашего взгляда, ибо, потерявъ первоначальную чистоту своихъ религіозныхъ воззрѣній, евреи въ сужденіи объ истинности или ложности пророческихъ возвѣщеній, выдаваемыхъ за откровенія Іеговы, могли руководствоваться только такимъ очевиднымъ и неопровержимымъ доказательствомъ, какъ неисполненіе ихъ.

Итакъ, представляя въ своемъ существѣ искаженіе истиннаго пророчества Господня, ложное пророчество Іеговы могло возникнуть только въ связи съ нимъ и во время и подъ влияніемъ извращенія религіи Іеговы, составлявшей основу еврейской теократіи. Если мы обратимся къ изслѣдованію фактическихъ условій его происхожденія, то увидимъ, что это наше положеніе не вполнѣ бесосновательно. Разсмотримъ сначала вторую часть этого положенія.

Ложное пророчество Іеговы появилось сначала въ царствѣ израильскомъ въ правленіе Ахава (3 Ц. 22 гл. 2 Пар. 18 гл.). Ахавъ, какъ извѣстно, въ угоду женѣ своей Іезавели ввелъ въ своемъ царствѣ культъ Ваала (3 Ц. 16, 30—32). Этому то обстоятельству Майбаумъ и придаетъ рѣшающее значеніе въ вопросѣ о происхожденіи ложнаго пророчества Іеговы. По его мнѣнію, введенное Ахавомъ Ваало—служеніе въ связи съ возникшими въ то время у нѣкоторыхъ пророковъ высокими представленіями объ Іеговѣ, какъ Творцѣ всего міра и Богѣ, вступившемъ во внутренній завѣтъ съ народомъ своимъ—Израи-

лемъ,—и было ближайшей причиною появленія ложныхъ пророковъ Іеговы. Взглядъ этотъ не имѣетъ для себя оснований въ Библии. То раздѣленіе пророчества на истинное и ложное, которое, по утверженію Майбаума, возникло будто бы во время Ахана вслѣдствіе введенія культа Ваала и появленія въ средѣ пророческой высокіхъ представленій объ Іеговѣ, при наличности этихъ условій должно было совершиться во всякое другое время. Между тѣмъ библейскія свидѣтельства съ несомнѣнностью говорятъ въ пользу того, что служеніе Ваалу, равно какъ и другимъ языческимъ божествамъ, не сопровождалось тѣми измѣненіями въ развитіи ветхозавѣтнаго пророчества, какія указываетъ Майбаумъ, не сопровождалось во все то время, когда высокія истины религіи Іеговы, существовавшей съ самаго начала исторической жизни Израиля, сохранялись въ чистомъ и неизмѣнномъ видѣ. Хотя Ахавъ и первый изъ царей израильскихъ допустилъ въ своемъ царствѣ служеніе Ваалу, но у евреевъ вообще почитаніе этого божества было явленіемъ далеко не новымъ и не безъизвѣстнымъ. Культъ Ваала весьма распространенъ былъ между народомъ еврейскимъ въ первый періодъ его исторіи, въ періодъ Судей, и однако же въ это время мы не встрѣчаемъ ложныхъ пророковъ Іеговы, не встрѣчаемъ именно потому, что, не смотря на продолжительное служеніе народа Ваалу, религія Іеговы не потерпѣла измѣненій въ своемъ существѣ и не подверглась искаженію въ сознаніи народномъ. Насколько чисты были вѣрованія евреевъ въ тѣ рѣдкіе свѣтлые моменты этой вообще мрачной эпохи, когда они *отставали отъ стропотнаго пути своего и обращались къ Господу Богу* (Суд. 2, 19), съ особенною ясностью открывается изъ пѣсней Деворы пророчицы (Суд. 5 гл.) и Анны, матери Самуиловой (1 Ц. 2, 1—10), заключающихъ самыя высокія представленія себѣ Іеговѣ. Представленія эти были принадлежностью не отдѣльныхъ только лицъ, а и большей части народа. Если бы даже въ Деворѣ пророчицѣ видѣть исключительную личность своего времени, одаренную притомъ же пророческимъ вдохновеніемъ, то нельзя такъ смотрѣть на Анну, мать Самуила. Она не была пророчицей и не видѣлась своимъ положеніемъ изъ среды народа. Высказанныя ею

вѣрованія и отличающее ее благочестіе принадлежали въ равной степени и ея мужу (1 Ц. 1, 3) и даже женѣ беззавѣстнаго священника Финеса (1 Ц. 4, 21—22) и всему вообще народу. Какъ жива и сильна была вѣра въ могущество и святость Іеговы, видно съ одной стороны изъ того угнетающаго впечатлѣнія, какое произвело на народъ плѣненіе ковчега завѣта (1 Ц. 4, 13), съ другой—изъ того негодованія, какое вызывали въ народѣ соблазнительные поступки нечестивыхъ сыновей первосвященника Ілія (1 Ц. 2, 23). Народъ былъ еще молодъ, крѣпокъ и силепъ, и если служилъ инымъ богамъ, то главнымъ образомъ вслѣдствіе политической разобщенности и тѣснаго жизненнаго общенія съ сосѣдами язычниками. Хорошо извѣстная склонность его къ чувственнымъ культамъ чуждыхъ боговъ, такъ часто проявлявшаяся на первыхъ порахъ его исторической жизни, была результатомъ не столько глубокаго развращенія его природы, неспособной къ обновленію, сколько грубыхъ и дикихъ страстей, неупорядоченныхъ еще и не находившихъ для себя преграды вслѣдствіе отсутствія единства и порядка въ его политической и общественной жизни. *Въ тѣ дни*, замѣчаетъ священный писатель, *не было царя у Израіля: каждый дѣлалъ то, что ему казалось справедливымъ* (Суд. 21, 25). При такомъ положеніи вещей идолослуженіе хотя и было явленіемъ нерѣдкимъ въ это время безначалія и произвола, но не дѣйствовало еще глубоко развращающимъ образомъ на религіозное сознаніе евреевъ, и когда они подъ давленіемъ тяжелыхъ обстоятельствъ жизни обращались къ Богу, то дѣлали это вполнѣ искренно, предаваясь Ему всѣмъ сердцемъ и совершенно устраняя боговъ иноземныхъ (1 Ц. 7, 4. 6). Крѣпостью духовныхъ силъ евреевъ, даваею имъ возможность уберечь древнія вѣрованія отцевъ при непрерывномъ почти идолопоклонствѣ, объясняется и тотъ блестящій расцвѣтъ религіи Іеговы, какой мы видимъ въ ихъ жизни въ царствованія Давида и Соломона. Не только въ первый періодъ исторіи свреевъ, а и въ болѣе позднее время ихъ жизни служеніе Ваалу и вообще идолопоклонство не имѣло тѣхъ послѣдствій для ветхозавѣтнаго пророчества, какія оно должно было бы имѣть по представленію Майбаума. Уже при пер-

вомъ іудейскомъ царѣ, Ровоамъ іудеи *устроили у себя высоты, и статуи, и капища на всякомъ высокомъ холмѣ и подъ всякимъ тѣнистымъ деревомъ и дѣлами мерзости всѣхъ тѣхъ народовъ, которыхъ Господь изымалъ предъ лицемъ сыновъ Израилевыхъ* (3 Ц. 14, 23—24). Также поступали они и при преемникѣ Ровоама, Авии (3 Ц. 15, 3), и въ царствованіе Іорама, Охозіа и (матери этого послѣдняго) Гоолиа, установившихъ, по примѣру Ахава израильскаго, служеніе Ваалу (4 Ц. 8, 18. 27, 11, 18). И не смотря даже на то, что идолослуженіе іудеевъ вызывало обличенія со стороны истинныхъ пророковъ (2 Пар. 12, 5), мы не видимъ существованія ложныхъ пророковъ Іеговы, такъ какъ и въ это время религіозныя воззрѣнія іудеевъ сохраняли еще первоначальную свою чистоту (2 Пар. 13, 4—12), и привязанность къ почитанію Іеговы была сильна еще какъ въ народѣ, такъ и въ правящихъ его классахъ. То дружное участіе, которое принимали въ уничтоженіи культа и храма Ваала первосвященникъ Іодай, священники и левиты, главы поколѣній Израилевыхъ (2 Пар. 23, 1—3. 4 Ц. 11, 4—9) и весь народъ (4 Ц. 11, 18. 2 Пар. 23, 17), можетъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ только нерасположеніемъ іудеевъ къ культу этого божества, введенному и поддерживаемому силою ¹⁾.

¹⁾ Можно думать, что культъ Ваала введенъ былъ въ царствѣ іудейскомъ силою. Основаніемъ къ такому предположенію служитъ свидѣтельство 2 Пар. 21, 4, по которому Іорамъ, установившій служеніе Ваалу (4 Ц. 8, 18), вступая на престолъ, умертвилъ всѣхъ своихъ братьевъ и нѣкоторыхъ князей израилевыхъ. Правда, Эвальдъ и Кейль полагаютъ, что Іорамъ поступилъ такъ изъ желанія завладѣть имуществомъ братьевъ, доставшимся имъ отъ отца ихъ, (Іосафата 2 Пар. 21, 3. Ewald. Geschichte des Volkes Israel. Göttingen. 1866. Band III. S. 563. Keil. Die Bücher d. Könige. S. 279). Однако этотъ мотивъ убійства едва ли можно признать вѣроятнымъ. Если бы Іорамъ дѣйствительно руководился корыстолюбивыми побужденіями въ убійствѣ братьевъ, то для какой же цѣли онъ умертвилъ вмѣстѣ съ ними и нѣкоторыхъ князей. Гораздо правдоподобнѣе, поэтому, предположеніе Баръ и Боклера, что Іорамъ умертвилъ братьевъ и князей изъ опасенія встрѣтить со стороны ихъ серьезное противодѣйствіе къ введенію культа Ваала, ибо братья его, по замѣчанію 2 Пар. 21, 13 были лучше его и, какъ лучшія дѣти благочестиваго Іосафата, вмѣстѣ съ благомыслящими князьями могли оказать немалое препятствіе религіозной реформѣ Іорама, предпринятой исключительно по вліанію нечестивой жены его, дочери Ахава и Іезавели (4 Ц. 8, 18. 2 Пар. 21, 6. Lange. Theologisch—homiletisches Bibelwerk. Die Bücher Chronik von O. Zöckler. Bielefeld und Leipzig. 1874. S. 253. Die Bücher d. Könige. S. 320).

Итакъ, мы видимъ, что существовавшее по временамъ въ народѣ еврейскомъ служеніе Ваалу не сопровождалось появленіемъ ложныхъ пророковъ Іеговы. Если, поэтому, культъ Ваала существовалъ въ царствѣ израильскомъ и въ правленіе Ахава (3 Ц. 16, 31—32. 18, 18—19), то въ зависимость отъ него ни въ какомъ случаѣ нельзя ставить впервые появившагося въ это время ложнаго пророчества Іеговы. Ближайшую причину возникновенія этого по характеру своему религиозно-общественнаго явленія нужно искать не въ культѣ Ваала, а въ состояніи религіи Іеговы въ сознаниіи и жизни народа израильскаго. Дѣйствительно, въ религиозномъ состояніи израильтянъ въ царствованіе Ахава замѣчается важная особенность, раньше не наблюдавшаяся. До этого времени культъ Ваала, независимо отъ степени своего распространенія среди евреевъ, хотя и существовалъ одновременно съ религіей Іеговы, всегда имѣвшей вѣрныхъ своихъ служителей, но совершенно самостоятельно и отдѣльно, какъ особый и отличный отъ нея культъ. Въ представленіи народномъ Іегова не смѣшивался съ Вааломъ и наоборотъ. Поклоняясь Ваалу и Астартѣ, сыны израилевы забывали Господа Бога своего (Суд. 3, 7. 8, 33—34. 2, 11—13) и когда обращались къ Іеговѣ, служили Ему одному и удаляли Вааловъ и Астартъ (1 Ц. 7, 4). Такъ сохранилось въ народѣ сознание отличія Іеговы отъ Ваала и невозможности совмѣстнаго ихъ почитанія во время наибольшаго распространенія культа Ваала, въ періодъ Судей. Въ слѣдующую затѣмъ эпоху первыхъ трехъ царей сврейскихъ, въ эпоху общаго оживленнаго движенія въ пользу религіи Іеговы, этотъ грубо—чувственный культъ ханаанскихъ народовъ совершенно былъ вытѣсненъ вѣрою въ истиннаго Бога и совсѣмъ забытъ былъ евреями. Снова онъ появился уже послѣ раздѣленія царства въ царствѣ іудейскомъ при преемникахъ Соломона, Ровоамѣ и Авим¹⁾, но и въ это время, не смѣшиваясь съ почитаніемъ Іеговы, существовалъ какъ совершенно особый, самостоятельный иноземный культъ, если не безусловно дозволенный, то во всякомъ случаѣ терпи-

¹⁾ 3 Ц. 14, 23. Слова: и устроили они высоты указываютъ на культъ Ваала и Астарты. Lange. Die Bücher d. Könige. S. 153. Keil. Die Bücher d. Könige. S. 176 ср. 3 Ц. 15, 13.

мый и непреслѣдуемый іудейскимъ правительствомъ. Соблазнительный примѣръ покровительственнаго отношенія къ иноземнымъ культамъ, противнаго основнымъ требованіямъ еврейской теократіи (Исх. 34, 13—14. Вт. 7, 5—6. 12, 2—3 и др.), подалъ, какъ извѣстно, царь Соломонъ; устроившій въ Иерусалимѣ для чужестранныхъ своихъ женъ капища Молоху, Хамосу и другимъ языческимъ божествамъ (3 Ц. 11, 7—8 ср. 4 Ц. 23, 13) ¹⁾. Ему подражали его преемники, терпимо относившіеся къ проникавшимъ въ среду іудеевъ иностраннымъ культамъ, и допускавшіе существованіе ихъ рядомъ съ господствовавшимъ служеніемъ Іеговѣ. По крайней мѣрѣ, только при такомъ предположеніи возможно разъясненіе того видимаго противорѣчія, которое замѣтно выступаетъ въ сказаніяхъ книгъ Царствъ и Паралипоменонъ объ іудейскомъ царѣ Авіи. По сказанію книги Царствъ, Авія поддерживалъ введенное отцомъ его, Ровоамомъ идолослуженіе и ходилъ во всѣхъ грѣхахъ его (3 Ц. 15, 3. 12. 13 ср. 14, 22—24), тогда какъ въ книгѣ Паралипоменонъ онъ представляется не только ревностнымъ хранителемъ религіи Іеговы, но и строгимъ обличителемъ идолослуженія. Противорѣчіе это можно устранить тѣмъ предположеніемъ, что Авія, будучи исповѣдникомъ религіи Іеговы и вѣрнымъ хранителемъ ея установленій, соблюдавшихся въ его время во всей точности и чистотѣ (2 Пар. 13, 10—12), допускалъ въ своемъ царствѣ существованіе иноземныхъ культовъ и въ всякомъ случаѣ не преслѣдовалъ ихъ ²⁾. Въ его

¹⁾ Многие изслѣдователи склоняются къ тому иполнѣ вѣроятному предположенію, что Соломонъ до конца своей жизни остался почитателемъ одного только Іеговы и лично не принималъ никакого участія въ идолослуженіи. Вся вина его въ томъ, что онъ своимъ чужеземнымъ женамъ разрѣшалъ служить идоламъ, позволялъ воздвигнуть для нихъ капища и, допуская, такимъ образомъ, открытое идолопоклонство рядомъ съ служеніемъ Іеговѣ, Богу истинному, нарушалъ основную заповѣдь закона Божія (Исх. 20, 3). Lange. Bücher d. Könige. S. 106—110. Ewald. Geschichte d. V. Isr. III. S. 378—379. Kaper. Das Prophetenthum d. Alt. Bundes. S. 106. Вержоловичъ. Пророческое служеніе въ израильскомъ царствѣ. Стр. 49.

²⁾ Подобное же противорѣчіе, точно такимъ же образомъ устранимое, замѣтно и въ отзывѣхъ священныхъ писателей о Ровоамѣ (3 Ц. 14, 28. 2 Пар. 12, II ср. 2 Пар. 12, 14). По мнѣнію Бэра, Ровоамъ и Авія, исповѣдуя религію Іеговы, терпимо относились къ существовавшему въ ихъ время идолослуженію и не при-

царствованіе Ваалъ почитался, слѣдовательно, какъ совершенно особое, отличное отъ Іеговы и при томъ иноземное божество и, какъ видно изъ 2 Пар. 13, 10—12, предполагающихъ самое широкое распространеніе религіи Іеговы, имѣлъ въ средѣ іудеевъ весьма ограниченное число служителей. Такое же обособленное и замкнутое положеніе занималъ культъ Ваала и въ правленіе родственныхъ дому Ахава іудейскихъ царей,—Іорама, Оховіи и (царицы) Говолиіи. Въ ихъ время въ Іерусалимѣ существовало особое капище Ваалово, имѣвшее собственнаго жреца Матеана (4 Ц. 11, 18 ср. 2 Пар. 23, 17) ¹⁾, а это обстоятельство служить лучшимъ доказательствомъ того; что въ царствѣ іудейскомъ даже и послѣ времени Ахава Ваалъ почитался, какъ божество совершенно отличное отъ Іеговы.

Свящ. В. Шимаревъ.

(Продолженіе будетъ).

нимали мѣръ къ его искорененію. Іерусалимъ и при нихъ попрежнему оставался центромъ почитанія Іеговы, и хотя рядомъ въ законный культъ существовали въ немъ и измѣскіе иноземные культы, но они были только терпимы и не преслѣдуемы правительствомъ. Lange. Die Bücher d. Könige. S. S. 154. 156. 158. Точно такъ же опредѣляетъ отношеніе къ идолопоклонству первыхъ царей іудейскихъ и историкъ Гретцъ. „Если Соломонъ, говоритъ онъ, для своихъ языческихъ жень допускалъ капища, то Ровоамъ не настолько былъ строгъ, чтобы заперещать ихъ. Его жена Мааха, особенное пристрастіе имѣвшая къ безнравственнымъ хаанаанскимъ культамъ, поддерживала блудниковъ и поставила въ своемъ дворцѣ истуканъ Астарты. Ровоамъ терпѣлъ все это. Такъ же снисходительно относился къ идолослуженію Маахи и сынъ его Abier. Graetz. Geschichte der Juden, II Band. Erste Hälfte. Leipzig. S. 15—16.

¹⁾ Тениусъ совершенно неосновательно изъ 2 Пар. 24, 7 выводитъ заключеніе: будто капище Ваала (4 Ц. 11, 18. 2 Пар. 23, 17) устроено было въ области храма Іеговы (Bücher d. Könige. S. 337). Въ 2 Пар. 24, 7 говорится только то, что Говолиіи и сыновья ея *все посвященное для дома Господня употребили для Вааловъ*, т. е. воспользовались для капища Ваалова хранившимися въ храмѣ хорошими священными принадлежностями. Само же капище Ваала сооружено было несомнѣнно въ другомъ мѣстѣ, отдѣльно отъ храма Господня, и имѣло особаго жреца, дѣйствовавшаго совершенно независимо отъ первосвященника Іодая, и, конечно, не въ одномъ съ нимъ мѣстѣ. Keil. Die Bücher d. Könige. S. 299. 302. Lange. Die Bücher d. Könige. S. 346. Die Bücher d. Chronik. S. 267.

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

(Продолженіе *).

II.

Борьба св. Льва съ ересями.

а) Борьба противъ Пелагіанъ.

Ересь пелагіанская была еще сильна и при св. Левѣ, не смотря на дѣятельность его предшественника Сикста III. Особенно она была распространена въ правленіе св. Льва въ верхней Италіи и Галіи. Распространенію здѣсь Пелагіанства содѣйствовалъ извѣстный Юліанъ, бывшій епископъ Екланскій, бѣжавшій сюда послѣ своихъ неудачъ въ Римѣ и Константинополѣ. Распространеніе ереси было настолько сильно, что въ Аквилеѣ „нѣкоторые пресвитеры, діаконы и клирики различныхъ степеней принимались въ общеніе, не отказавшись предвзвѣстно отъ ересей“ (Ер. I, 1).

Это „бездѣйствіе пастырской стражи“ обратило на себя вниманіе Септимія, еп. Алтинскаго (Alteuseus). Онъ донесъ объ этомъ св. Льву. Св. Левъ тотчасъ отправилъ къ нему и къ Аквилейскому епископу ¹⁾ посланія (Ер. I и II). Въ обоихъ

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 9, за 1897 г.

¹⁾ Кто былъ въ это время епископъ въ Аквилеѣ, неизвѣстно. Сассиати (въ своихъ *Dissertationes de Pelagiani heresi* cap. VI. Migne LV. стр. 1080) думаетъ, что это былъ Іануарій, къ которому написано письмо XVIII (по Сасе. XIV), также по поводу пелагіанской ереси.

Но XVIII письмо составлено частію изъ II (начало), частію изъ I (конецъ). Кажется страннымъ, что св. Левъ послалъ Іануарію два почти одинаковыхъ письма, конецъ которыхъ буквально сходенъ.

этихъ посланіяхъ св. Левъ съ прискорбіемъ замѣчаетъ, что въ Господней овчарнѣ явились подъ видомъ овецъ волки, нарушающіе церковныя правила. Они любятъ оставлять тѣ церкви, гдѣ они были поставлены и постоянно блуждать (*semper errare*) по другимъ церквамъ, всюду развращая сердца ложнымъ знаніемъ (*per falsi nominis scientiam multorum corda corrumpunt*). Будучи уличены въ ереси, они стараются опять войти въ церковное общеніе, чтобы опять совращать другихъ. Этого не было бы, если-бы предстоятели церквей (*Ecclesiagum praesules*) соблюдали необходимую осторожность (*necessariam diligentiam*) при ихъ приѣмѣ въ общеніе. Для прекращенія ереси св. Левъ требуетъ, чтобы былъ собранъ соборъ изъ мѣстныхъ священниковъ (*congregata apud vos synoda provincialium sacerdotum*). Всѣ принятые въ общеніе, но не осудившіе предварительно ереси, должны публично осудить ее; это имъ не повредить, а напротивъ, принесетъ пользу. Они должны собственноручно (*propria manu*) подписать всѣ утвержденныя апостольскимъ престоломъ соборныя опредѣленія (*decreta synodalia, quae ad excisionem hujus haereseos apostolicae sedis confirmavit auctoritas*), направленные къ уничтоженію этой ереси. Въ ихъ словахъ не должно быть ничего темнаго и двусмысленнаго.

Кто не подчинится этимъ требованіямъ, будетъ ли это клирикъ или мірянинъ, долженъ быть лишень церковнаго общенія, чтобы, погубивъ свою душу, онъ не могъ повредить душѣ другаго.

Кенель, Антельми и въ новѣйшее время Langen (стр. 5) заподозриваютъ самую подлинность письма XVIII. Беллерини на основаніи многихъ манускриптовъ утверждаютъ подлинность XVIII письма и думаютъ, что 1-е написано не къ Януарію, а къ его предшественнику (вѣроятно Максиму). Этимъ объясняется тождественность концовъ письма I и XVIII, особенно если принять во вниманіе, что св. Левъ имѣлъ привычку нѣкоторыя письма составлять изъ своихъ предшественниковъ, (напр. 149, 150; 124, 165). Время написанія I и II писемъ Кенель относитъ къ 444, Антельми 447, а Беллерини 442. Установить что нибудь твердое относительно этихъ писемъ трудно. Мнѣніе братьевъ Беллерини, кажется, болѣе правдоподобнымъ, хотя основанія для него болѣе чѣмъ шатки. Они основываются на сообщеніи неизвѣстнаго автора (*Du-Pin, IV, 189*).—*„De promissionibus et praedictionibus Dei pars IV c. 6: In Italia..... dum..... papa Leo Manicheus subverteret et contereret Pelagianos..... ambiens tum quidam Florigus et t. d.“* Здѣсь относительно пелагианъ говорится *contereret*. Слѣдовательно св. Левъ противъ нихъ дѣйствовалъ прежде, чѣмъ относительно Манихеевъ.

Отъ клириковъ, переходящихъ отъ церкви къ церкви, должно потребовать, чтобы они возвратились къ тѣмъ церквамъ гдѣ были поставлены: не желающій подчиниться этому требованію долженъ быть лишенъ преимуществъ чести и церковнаго общенія (*ab honoris privilegio, et a communionis vinculo habeatur extinctus*).

Этими мѣрами Пелагианство, конечно, было ослаблено; но далеко еще было до его полнаго уничтоженія. Св. Левъ долженъ былъ бороться съ нимъ до конца своей жизни. Доказательствами этого является: 1) письмо XVIII къ Январію Аквилейскому, которое по всей вѣроятности написано противъ Пелагианъ, хотя здѣсь они прямо и не упоминаются. Написано оно 30 декабря (III Cal. Jan., по другимъ рукоп. въ іюль) 447 года. Что оно написано противъ Пелагианъ, это видно изъ того, что а) оно составлено изъ I и II писемъ, направленныхъ противъ Пелагианъ; б) оно было послано къ Аквилейскому епископу, въ епархіи котораго пелагианство было особенно распространено (Ер. I. 1). 2) Сообщение констант. патриарха Фотія (Bibl. I. 54), что „нѣкоторые свободно рассуждали о ереси въ самомъ Римѣ, когда еще на Римскомъ престолѣ былъ Левъ. Но они исчезли, когда нѣкто Просперъ, по истинѣ Божій челоувѣкъ, издалъ противъ нихъ сочиненіе“.

б) Воряба противъ Манихеевъ.

Въ концѣ 443 г. св. Левъ получилъ извѣстіе, что въ Римѣ чрезвычайно умножились Манихеи. Причиною этого умноженія было завоеваніе Африки Гензерихомъ въ 439 г. Изъ страха предъ грознымъ завоевателемъ, не отличавшимся вообще благосклонностію къ покореннымъ, многіе изъ нихъ переселились изъ Африки въ Римъ. Здѣсь они жили скромно, не обнаруживая своего ученія вѣроятно изъ боязни строгихъ законовъ относительно нихъ въ Римской имперіи. (Деокл. 290 г. Валентиніана I, 372, Граціана 379, Θεодосія I, 381, Θεодосія II и Валентиніана II, 425 г. Тексты нѣкоторыхъ изъ этихъ законовъ смотр. у Gieseler, Lehrb. d. Kirchg. I, 415). Но эта скромность имъ помогла не надолго.

Получивъ извѣстіе о Манихеяхъ, св. Левъ тотчасъ собираетъ

соборъ, гдѣ кромѣ епископовъ и пресвитеровъ, присутствовали многіе изъ знатныхъ римлянъ ¹⁾. На этомъ соборѣ было произведено нѣчто въ родѣ суда надъ Манихеями. „Были приведены, рассказываетъ самъ св. Левъ (S. XVI, 4), избранные и избранныя (Electi et Electae). Послѣ разказа о развращенномъ своемъ ученіи и препровожденіи своихъ праздниковъ, они между прочимъ сознались въ такомъ преступленіи, о которомъ стыдно говорить. Это преступленіе изслѣдовано съ такою тщательностію, что даже для мало вѣрующихъ и порицающихъ насъ не можетъ быть въ этомъ ни какого сомнѣнія. Присутствовали всѣ лица, которые совершили невыразимое преступленіе т. е., дѣвочка, которой не болѣе 10 лѣтъ, и двѣ женщины, которыя воспитали ее и приготовили для этого преступленія. Тутъ былъ также и мальчикъ, растлитель дѣвочки и ихъ епископъ (episcopus), который устроилъ это отвратительное дѣло. Они всѣ сознались въ этомъ (hunc omnium par fuit et una confessio) (ср. E. XV, 16). Таковы результаты слѣдствія, произведеннаго св. Львомъ.

Дѣлая всѣмъ извѣстными дѣянія манихеевъ, св. Левъ преслѣдовалъ ту цѣль, чтобы поселить въ своей паствѣ отвращеніе къ практической сторонѣ манихейства, какъ наиболѣе понятной для простыхъ слушателей и наиболѣе бросающейся въ глаза. Впрочемъ св. Левъ не оставляетъ безъ вниманія и теоретической стороны манихейства. Онъ во многихъ своихъ проповѣдяхъ (IX, XVI, XXIV, XXVI, XXXIV, XLII, LXXVI) излагаетъ и опровергаетъ манихейское ученіе, такъ что изъ его проповѣдей можно составить довольно полное представленіе о манихействѣ и его отношеніи къ христіанству.

Манихейство, по мнѣнію св. Льва, составлено изъ различныхъ элементовъ. „Что было дурнаго у язычниковъ, что было темнаго у плотскихъ Іудеевъ, что было не позволеннаго въ тайнахъ волшебнаго искусства, что наконецъ было святотатственнаго и богохульнаго во всѣхъ ересяхъ, все это стеклось къ нимъ въ смѣси всѣхъ нечистотъ, какъ бы въ какую помойную яму (sentina)“ (Serm. XVI, 4).

¹⁾ Residentibus mecum episcopis ac presbyteris, ac in eundem concessum christianis viris ac nobilibus congregatis (S. XVI, 4).

Ереси Арія, Македонія, Аполлинарія и другія, которыхъ анаеменовала Православная церковь, всё онѣ имѣють нѣчто такое, что можно отдѣлить отъ достойнаго осужденія; „въ преступнѣйшемъ же ученіи Манихеевъ нѣтъ ничего, что хотя отчасти можно было-бы признать терпимымъ“ (S. XXIV, 5).

Основатель этого „гнуснаго суетвѣрія“ Манесъ. Этотъ „служитель дѣвольской лжи сталъ извѣстенъ спустя 260 лѣтъ послѣ воскресенія Господа при консулахъ Пробѣ (впослѣдствіи) императорѣ и Павлинѣ, когда уже свирѣствовало 8-е говеніе на христіанъ¹⁾.

Манихеи думаютъ, что въ Манесѣ, этомъ „обольстителѣ несчастныхъ“, явился Духъ Святой Параклитъ, обѣщанный Богомъ, который наставилъ своихъ учениковъ на всякую истину и открылъ имъ никогда не познанныя тайны прошедшихъ вѣковъ (S. LXXVI, 6).

Въ ученіи Манихеевъ св. Левъ особенно обращалъ вниманіе на „дѣвольское нечестіе“—на извращеніе въ немъ христіанскаго догмата о воплощеніи. „Для убійства душъ, обманутыхъ ими, они соткали (texierunt) изъ нечестивой сказочной лжи смертоносный вымыселъ нечестиваго ученія и чрезъ эти обломки вѣлѣпныхъ мыслей они быстро спустились до того, что стали призывать во Христѣ призрачное тѣло (ut sibi falsi corporis fingerent Christum), которое для глазъ и дѣйствій (actionibus) людей не представляло изъ себя ничего твердаго, ничего истиннаго; но только показывало пустой видъ мнимаго тѣла.

Имъ угодно считать недостойнымъ довѣрія, что-бы Богъ, Сынъ Божій, вошелъ въ женскую утробу и подвергъ этому по-

¹⁾ Manes... eo tempore... innotuit, quo post resurrectionem Domini ducentessimus et sexagesimus annus impletus est, Probo impreatore Paulinoque consulibus cum octava jam in Christianos persecutio desaeviret (S. LXXVI, 6). Беллерини основательно замѣчаютъ, что св. Левъ говоритъ здѣсь со словъ хроники Проспера (Migne. LIV, 540—3). Здѣсь св. Левъ согласно Просперу разумѣетъ говеніе Авреліана, которое Просперъ считаетъ осьмымъ. Затрудненіе заключается въ обозначеніи времени. Время, о которомъ говоритъ св. Левъ, было лѣтъ на 10 раньше. Авреліанъ царствовалъ съ 270—275 г. по Р. Х. Св. Левъ считая года не отъ Рождества Спасителя, а отъ страданій и смерти Его (какъ это дѣлаетъ и Просперъ), долженъ былъ бы считать 245 или въ крайнемъ случаѣ 250. Очевидно, св. Левъ говоритъ здѣсь съ приближительною точностію.

ношенію свое величіе; чтобы Онъ, смѣшавшись съ природою тѣла, родился въ истинной сущности человѣческаго тѣла. Между тѣмъ это дѣло не поношеніе для Него, но выраженіе Его могущества; и считать его нужно не оскверненіемъ, но славною честію“ (Ser. XXIV, 4). Не признавая во Христѣ воплощагося Бога, Манихеи „отрицають, что Онъ былъ распятъ за спасеніе міра; отрицають, что изъ прободеннаго копіемъ ребра истекла кровь искупленія и вода крещенія; отрицають, что Онъ былъ погребенъ и въ третій день воскресъ; отрицають, что Онъ былъ превознесенъ въ виду всѣхъ учениковъ выше всѣхъ небесъ“ (Ів. с. 4). „А такъ какъ это великое и неизреченное таинство возвѣщено всѣми свидѣтельствами святыхъ Писаній, то эти противники истины презрѣли законъ, данный чрезъ Моисея, и указанія пророковъ, вдохновенныхъ свыше, и самыя даже евангельскія и апостольскія писанія исказили, иное выбрасывая изъ нихъ, а другое внося съ именами апостоловъ и съ авторитетомъ словъ Самаго Спасителя, вымышляя себѣ и пуская въ свѣтъ многія ложныя книги, которыми они подкрѣпляли вымыслы своего заблужденія и вливали смертоносный ядъ въ умы уловляемыхъ ими. Манихеи искажаютъ и церковныя постановленія. Такъ одинъ изъ самыхъ великихъ церковныхъ праздниковъ—праздникъ въ честь Рождества Христа Спасителя они празднуютъ только потому, что въ это время приходится рожденіе новаго солнца—переходъ его отъ зимняго стоянія къ лѣтнему¹⁾.

Манихеи особенно привлекали къ себѣ православныхъ виѣшнимъ благочестіемъ и постами. Поэтому св. Левъ старается показать своимъ слушателямъ, какова эта праведность и благочестіе и чѣмъ они обусловливаются.

Христіане воздерживаются отъ извѣстнаго рода пищи не потому, что считаютъ его нечистымъ, сквернымъ, а потому, что воздержаніе это уничтожаетъ тѣлесныя страсти и подчи-

¹⁾ Св. Левъ не выясняетъ (суда по тому, что до насъ дошло отъ него) во всей полнотѣ и точности, въ чемъ именно состояло это поклоненіе солнцу. Изъ его твореній (S. XXXIV, 4) видно только то, что Манихеи почитаютъ въ солнцѣ и лунѣ—Христа; въ честь солнца и луны они празднуютъ воскресенье и понедѣльникъ (*prima et secunda sabbati*. S. XLII, 5, Ep. XV, 4, Ep. CXXXIII, V).

няетъ плоть духу. Манихеи напротивъ воздерживаются отъ извѣстнаго рода пищи потому, что считаютъ его нечистымъ, созданнымъ не Богомъ, но діаволомъ. Между тѣмъ „совершенно нѣтъ никакой злой субстанции и даже зло не имѣетъ, никакой природы (*nulla sit substantia mala, nec ipsius mali sit ulla natura*). Ибо благой Творецъ все создалъ добрымъ и одинъ виновникъ всѣхъ вещей, сотворившій небо и землю, море и вся, яже въ нихъ (Пс. CXLV, 6). Все, что позволено употреблять въ пищу и питіе, все свято и чисто въ качествѣ своего рода. Если что употребляется съ неумѣренною жадностію, то вредитъ пьющимъ и ядущимъ излишество, но не оскверняетъ ихъ природа пищи и питія: вся-бо, по слову апостола, чиста чистымъ (Тим. 1. 13) (СХЛІІ, 4). Между прочимъ Манихеи воздерживаются отъ вина и простираютъ это до того, „что недостойными устами принимаютъ только тѣло Христово, и совершенно уклоняются отъ принятія крови нашего искупленія“ (S. XLII. 5). Манихеи очевидно имѣли не мало приверженцевъ какъ въ Римѣ, такъ и въ Италіи. По крайней мѣрѣ это можно заключить изъ дѣятельности св. Льва противъ нихъ какъ въ самомъ Римѣ, такъ и въ Италіи вообще.

Св. Левъ увѣщаетъ своихъ пасомыхъ не имѣть никакого общенія съ еретиками, не заводить съ ними никакихъ знакомствъ. Особенно св. Левъ проситъ объ этомъ женщинъ (S. XVI, 5), которыхъ особенно, вѣроятно, привлекали „ихъ посты, простота одежды, блѣдныя лица“.

Такъ какъ ересь, въ виду строгихъ законовъ, направленныхъ противъ нихъ, не могла распространяться иначе, какъ только тайно, то св. Левъ всѣми силами старался открыть ихъ тайныя убѣжища. Онъ увѣщаетъ своихъ слушателей, чтобы они доносили пресвитерамъ, если кому нибудь изъ нихъ удастся узнать, гдѣ собираются еретики.

„Ибо великое благочестіе (говоритъ онъ) открывать убѣжища нечестивыхъ и въ нихъ наносить удары самому діаволу, которому они служатъ. Противъ нихъ съ оружіемъ вѣры нужно подняться всей вселенской церкви; но ваше благочестіе въ

этомъ дѣлѣ должно проявиться по преимуществу, такъ какъ въ лицѣ предковъ своихъ вы услышали Евангеліе о крестѣ Христовомъ изъ устъ блаженнѣйшихъ Петра и Павла“ (S. IX, 4) ¹⁾. „Увѣщаніе это приложено къ слову о милостивѣ, говореному по случаю особаго благотворительнаго учрежденія въ Римской церкви и прямой связи не имѣеть съ предметомъ слова. Видно, что открытіе въ Римѣ ереси глубоко заняло душу епископа“ (Цѣвн. 2, 238). Но св. Левъ былъ озабоченъ искорененіемъ ереси не только въ предѣлахъ Рима, но и всей Италіи вообще. Многие Манихеи бѣжали отъ преслѣдованій въ Римъ въ другія мѣста Италіи и здѣсь опять продолжали распространять свое ученіе. Это побудило св. Льва издать (30 января 444 г.) окружное посланіе къ Италіанскимъ епископамъ (Ер. VII). Въ этомъ посланіи св. Левъ призываетъ епископовъ къ содѣйствію въ его заботахъ относительно искорененія діавольской лести.

Разсказывая объ открытіи въ Римѣ множества послѣдователей и учителей манихейскаго нечестія и о мѣрахъ, принятыхъ противъ распространенія его, св. Левъ побуждаетъ своихъ собратьевъ къ вниманію и бдительности, чтобы среди ихъ паствы не было манихейскаго развращенія и его учителей (doctores), особенно бѣжавшихъ изъ Рима.

Св. Левъ побуждаетъ къ дѣятельности противъ манихейства и свѣтскую власть. Онъ ходатайствуетъ предъ императоромъ Валентиніаномъ III относительно изданія закона противъ еретиковъ. Валентиніанъ издалъ очень строгій Эдиктъ (Ер. VIII 19 Іюня 445 г.). Манихейство въ этомъ Эдиктѣ признавалось государственнымъ преступленіемъ (publicum crimen). На манихеевъ имѣеть право доносить всякій, не подвергаясь опасности за это когда либо и при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ быть обвиненнымъ. Никто не имѣеть права скрывать ихъ, или вступать съ ними въ какія либо сношенія. Всѣ законы противъ нихъ прежнихъ императоровъ остаются въ силѣ. Манихеи не имѣють права поступать въ военную служ-

¹⁾ Эта и предыдущія тирады о манихействѣ приведены въ переводѣ Цѣвницкаго.

бу и жить въ городахъ, чтобы они не могли уловить кого либо изъ невинныхъ. Они лишаются права получать наслѣдство и дѣлать завѣщанія; они не имѣютъ права искать судебной защиты отъ несправедливостей и притѣсненій, не имѣютъ права заключать какія либо условія, сдѣлки. Начальникъ, допустившій служить въ войскѣ Манихея, наказывается штрафомъ въ 10 фунтовъ золота (римскій фунтъ=0,8 нашего фунта). Вообще, никакая мѣра не можетъ быть признана слишкомъ жестокой для тѣхъ, чье скверное развращеніе подъ видомъ религіи совершаетъ то, чего не знаютъ и стыдятся даже мѣста разврата (lupanaria).

Само собою разумѣется, что такія мѣры должны были имѣть дѣйствіе. Они не уничтожили, конечно, ереси (Ер. XV, 16), но сильно препятствовали ея распространенію въ Италіи.

с) Вербъ противъ Присцилліанъ.

Въ 447 году св. Левъ былъ извѣщенъ Туррибіемъ, епископомъ Астурійскимъ, что въ Испаніи „опять возникла болѣзнь заблужденій изъ остатковъ старой язвы“, опять „стали разогрѣвать смрадѣвшію помойною яму (sentina) Присцилліанистовъ“¹⁾.

¹⁾ Вопросъ о Присцилліанѣ и Присцилліанистахъ въ настоящее время, благодаря открытію и изданію сочиненій Присцилліана, можно считать значительно выясненнымъ. (Сочиненія Присцилліана открыты Шеллсомъ и изданы въ 1889 году въ XVIII томѣ *corpus'a scriptorum ecclesiae latinae*). Присцилліанъ, основатель секты его имени, по сообщенію Сульпиція Севера (Sulp. Severus. *Historia sacra*, ib. II, с. 46 у Migne, P. L. XX, 155) происходилъ изъ знатной фамиліи, былъ человѣкъ образованный (*multa lectione eruditus*), остроумный, краснорѣчивый, но вмѣстѣ съ тѣмъ безпокойный и склонный къ спорамъ. Онъ отличался большой нестяжательностію и воздержностію (*vigilare multum famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus utendi... parcissimus*). Впрочемъ, не смотря на свои добродѣтели, онъ былъ слишкомъ тщеславенъ, слишкомъ гордился знаніемъ свѣтскихъ наукъ, чтобы можно было сомнѣваться въ томъ, что онъ еще съ молодости не занимался магіей (*sed idem vanissimus et plus iusto inflatior profanarum rerum scientia, quin et magicas artes ab adolescentis eum exercuisse creditum est*).

Краткая характеристика Сульпиція Севера въ общемъ замѣчательно правдива и согласна какъ съ характеромъ открытыхъ сочиненій Присцилліана, такъ и со всей его дѣятельностію. На основаніи ново-открытыхъ его сочиненій, правда, нельзя его обвинять во всемъ томъ, въ чемъ обвиняли впоследствии основанную имъ секту. Но въ нихъ очень много *поводовъ* къ этому обвиненію. Такъ онъ пре-

Причиной распространения этой секты вѣроятно было вторжение въ Испанію въ началѣ IV вѣка разныхъ народовъ, отвлекшее отъ нихъ вниманіе правительства въ другую сторону. Секта быстро возросла и обратила на себя вниманіе Туррибія, дѣятельно принявшагося за ея уничтоженіе. Кромѣ св. Льва, онъ извѣстилъ еще посланіями епископовъ Идація (Idacius) и Цепонія (Cepionius), побуждая ихъ быть внимательными къ „сѣющимъ плевелы и злыя ученія“. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ указываетъ какіе апокрифы особенно уважаются Присцилліанистами, именно: Acta S. Thomae, S. Andreae, S. Iohannis и особенно „злословнѣйшія“ (blasphemiissimo illo libro) Memoria Apostolorum, „извращающія законъ Господень и разрушающія законъ Ветхаго Завета (Migne XLIV, 693—695). Къ св. Льву кромѣ упомянутаго уже извѣщенія (св. Левъ называетъ его Epistolam familiarem. Ep. XV, 17.), Туррибія послалъ еще: 1) Commonitorium въ XVI главахъ, содержащей

увеличиваетъ значеніе апокрифовъ (liber de apocryphis. Opp. 44—56). Въ дошедшихъ до насъ его сочиненіяхъ есть разсужденія, сильно напоминающія Савелліанство (въ трактатѣ: Benedictio super fideles, Opp. 103—106: Unus Deus credens, invisibilis in patre, visibilis in filio et unicus in opus duorum sanctus spiritus inveniens).

Любопытно то, что онъ отвергаетъ (въ Tractatus Genesis, Opp. 62—63) мнѣнія тѣхъ, которые думаютъ, что міръ не сотворенъ, но существовалъ постоянно (non factum, sed perpetuum fuisse mundum) и тѣхъ, которые думаютъ, что все существующее сотворено не Богомъ (nihil in his, quae apparent, Deum fecisse), т. е. какъ разъ тѣ мнѣнія, въ которыхъ обвиняли и его, и его послѣдователей. На соборѣ, который былъ собранъ въ 380 году противъ него въ Сарагосѣ (Caesaraugusta), онъ не былъ лично осужденъ: осуждены только разныя гностическія и манихейскія мнѣнія, разныя уклоненія отъ церковной дисциплины, въ которыхъ Присцилліанъ не признавалъ себя виновнымъ (см. его liber apolog. Opp. —3—33, написанный вѣроятно къ о.о. этого собора). Вскорѣ послѣ собора онъ былъ поставленъ своимъ единомышленниками, епископами Салвіаномъ и Истанціемъ, епископомъ Абили (Abila) въ Испанію. Послѣ собора начали преслѣдовать какъ Присцилліана, такъ и его послѣдователей, какъ заподозрѣнныхъ въ мнѣніяхъ, осужденныхъ соборомъ. Присцилліанъ ходатайствовалъ предъ папой Дамасомъ (liber ad Damas. episcopum, Opp. 34—43) и Амвросіемъ Медиоланскимъ (Sulp. Sever. l. c.), но напрасно. При посредствѣ подкупленнаго вельможи Македонія имъ удалось добиться отъ императора Граціана указа о принятіи ихъ въ церковное общеніе (Sulp. Sev. l. c.). Возвратившись въ Испанію, Присцилліанъ и его приверженцы начали преслѣдовать своихъ враговъ, какъ возмутителей общественнаго

осужденныя на соборѣ мѣнѣя Присцилліана и 2) посланіе, тоже XVI гл., въ которомъ также какъ въ *Communitorium*’ѣ излагалось ученіе Присцилліана. Но ни *Communitorium*, ни посланіе Туррибія къ св. Льву не дошли до насъ. Сохранилось только отвѣтное посланіе св. Льва къ нему. Въ этомъ посланіи св. Левъ подробно излагаетъ заблужденія присцилліантъ, о которыхъ ему написалъ Туррибіи въ своихъ посланіяхъ. Здѣсь св. Левъ иногда опровергаетъ ихъ, а иногда ограничивается краткимъ изложеніемъ православнаго ученія, или даже только указаніемъ изъ какой ереси присцилліанисты взяли свое заблужденіе. Ересь присцилліанистовъ, по мѣнѣю св. Льва, есть смѣсь самыхъ разнообразныхъ заблужденій. „Если—говоритъ онъ—внимательноѣе разсмотрѣть всѣ ереси, которыя существовали до Присцилліана, то не найдется почти ни одного заблужденія, отъ котораго не заражалось-бы это нечестіе; оно не удовольствовалося принятіемъ лжи тѣхъ, которые подъ именемъ Христа, далеко ушли отъ Евангелія, но погрузилось еще въ мракъ

спокойствія. Особенно пострадалъ Итаций (Ithacius) Оссонобскій (Оссопова въ Португаліи), который обратился съ жалобой къ узурпатору Максиму, бывшему въ то время въ Трирѣ (384). Максимъ повелѣлъ собрать соборъ въ Бордо (Burdigala), который былъ въ 384 году. Присцилліанъ и его послѣдователи были осуждены и апеллировали Максиму (Sulp. Sev. l. c.). Максимъ поручилъ разобратъ дѣло префекту Еводію, человѣку справедливому (vir, quo nihil unquam justius fuit. Sulp. Sev. Vita Martini c. 20) и вѣсѣтъ суровому (vir acer et acerbus. Sulp. Sev. Hist. Sacra c. 50). Есть основанія думать, что Еводій довелъ обвиняемыхъ до сознанія въ ереси посредствомъ пытокъ. По крайней мѣрѣ змчникъ Папакъ въ своемъ панегирикѣ Θεодосію I говоритъ о *gemitus et tormenta miserorum*. (У Kurtz, Hand. der Kirchengesch, I, 2, стр. 235). Присцилліанъ и нѣкоторые изъ его приверженцевъ были казнены; другіе сосланы въ заточеніе. Присцилліане были первые еретики, противъ которыхъ была употреблена смертная казнь, которая вызвала протестъ у многихъ благочестивыхъ и благородныхъ мужей. Такъ напр. противъ этой казни высказался св. Амвросій Медиоланскій (Ep. 24 ad Valentinianum); Мартинъ Турскій открыто называлъ эту казнь новымъ и неслыханнымъ злодѣянствомъ (novum esse et inauditum nefas, si causam ecclesiae iudex saeculi judicaret. Sul. Sev. l. c.). Сульпицій Северъ говоритъ въ своей *Historia sacra* (с. 50), что ему одаваково не нравятся какъ обвиняемые, такъ и обвинители (ae mea quidem sententia est mihi tam reos, quam accusatores displicere). Были впрочемъ и за эту казнь. Въ этомъ смыслѣ высказался бл. Августинъ (*de mendacio ad Consent.* с. 8) и св. Левъ Великій (Ep. XV, 1). См. о Присцилліанѣ трактатъ въ новомъ изданіи патрологіи Fessler’a (II, I, 219—234).

язычества. Согласно нечестивымъ таинствамъ магіи и пустой лжи математиковъ, оно (нечестіе) поставило вѣру и нравственность (*religionis fidem potiusquam rationem*) въ зависимость отъ власти демоновъ и вліянія звѣздъ. Справедливо, поэтому, отцы наши, при которыхъ появилась эта мерзкая ересь (*haeresis*), повсюду найстойчиво старались изгнать это нечестивое безуміе; даже свѣтская власть (*principes mundi*) возымѣла такое отвращеніе отъ этого безбожнаго ученія, что самаго виновника его со многими учениками ниспровергла мечемъ общественныхъ законовъ. Они видѣли, что если дозволить далѣе жить людямъ съ такой вѣрой, то это значитъ отложить всякое попеченіе о чести, разрушить всякую брачную связь и вмѣстѣ уничтожить законъ божескій и человѣческій. Такой пріемъ давно уже принесъ пользу церковной снисходительности, которая хотя и избѣгаетъ кровавыхъ наказаній, довольствуясь церковнымъ судомъ (*sacerdotali iudicio*): однако пользуется услугами строгихъ постановленій христіанскихъ правителей въ ожиданіи, что боящіеся тѣлеснаго наказанія прибѣгнутъ къ духовному средству. Твое стараніе изложило осужденныя мнѣнія въ 16 главахъ. Мы вкратцѣ рассмотримъ все, чтобы не было относительно этихъ злословій чего-либо сомнительнаго или терпимаго.

I. Итакъ въ первой главѣ показывается, какъ нечестиво мыслятъ о божественной Троицѣ тѣ, которые утверждаютъ, что лицо (*persona*) Отца, Сына и св. Духа есть одно и то же; какъ будто одинъ и тотъ-же Богъ называется то Отцемъ, то Сыномъ, то Духомъ Святымъ; и не отличны другъ отъ друга родившій, рожденный и происшедшій отъ того и другого (*de utroque*); что совершенное единство (*singularis unitas*) должно понимать (*accipienda*) такъ, что оно заключается въ трехъ словахъ (*tribus vocabulis*), а не въ трехъ лицахъ. Этотъ родъ злословія они заимствовали изъ ученія (*opinione*) Савеллія.

II. Во второй главѣ показывается нелѣпый и пустой вымыселъ объ исхожденіи изъ (*ex*) Бога нѣкоторыхъ силъ, которыя получили отъ Него начало, которыхъ не было прежде Его существа (*quas labere coeperit et quae essentia sui praccesserit*). Здѣсь имъ оказываетъ помощь заблужденіе Аріанъ.....

III. Въ третьей главѣ нечестивые утверждаютъ, что Сынъ Божій потому называется единороднымъ, что Онъ одинъ только (solus) рожденъ отъ дѣвы. Они не осмѣливались-бы говорить такъ, если бы они не почерпнули яду отъ Павла Самосатскаго и Фотина...

IV. Въ четвертой главѣ говорится, что они не празднуютъ, какъ должно день Рождества Христова, постясь въ этотъ день такъ же, какъ и въ день Господень, который есть день воскресенія Христова. Такъ они дѣлаютъ потому, что не вѣруютъ въ рожденіе Христа Господа въ истинномъ человѣческомъ естествѣ (natura), и думаютъ, что все это было не дѣйствительнымъ, а призрачнымъ (per quandam illusionem ostentata). Въ этомъ они слѣдуютъ мнѣніямъ Кердона и Маркіона, будучи въ то же время во всемъ согласны съ своими родственниками (cognatis) Манихеями“.

V. Въ пятой главѣ говорится о томъ, что душа человѣка имѣетъ, по ихъ мнѣнію, божественную сущность (substantiam) и наша природа по своему свойству не отличается отъ природы своего Творца. Вселенская церковь осуждаетъ это нечестіе, истекающее изъ ученія нѣкоторыхъ философовъ и Манихея.

VI. 6-ое замѣчаніе показываетъ, что діаволъ, по ихъ словамъ, никогда не былъ добрымъ, и его природа не есть созданіе Божіе, но онъ произошелъ изъ хаоса и мрака. Не будучи никѣмъ сотворенъ, онъ является началомъ и сущностью зла. Но истинная вѣра исповѣдуетъ, что злой сущности нѣтъ и природа всѣхъ твореній, какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ имѣетъ добрую сущность. Отсюда и діаволъ былъ бы добрымъ, если бы остался въ томъ видѣ, въ какомъ былъ сотворенъ, но „онъ въ истинѣ не устоялъ“ (Іоан. VIII. 44). Это, впрочемъ, не значить, что онъ перешелъ въ противоположную сущность; это значить только, что онъ удалился отъ добра; зло такимъ образомъ не есть сущность діавола, а только „наказаніе этой сущности“ (malum non erit substantia, sed poena substantiae).

VII. „Изъ седьмой главы слѣдуетъ, что они осуждаютъ бракъ и питаютъ отвращеніе отъ рожденія дѣтей, въ чемъ (какъ почти во всемъ другомъ) они согласны съ нечестіемъ Манихея. При-

чина отверженія ими брака заключается въ томъ, что при существованіи брака, „гдѣ сохраняется стыдъ и потомство, нѣтъ свободы для разврата“.

VIII. „8-е ихъ заблужденіе состоитъ въ томъ, что (по ихъ мнѣнію) образованіе человѣческихъ тѣлъ есть дѣло (figmentum) діавола и сѣмя для зачатія образуется въ утробѣ женщинъ демонами (орега demonum). Поэтому не должно вѣрить воскресенію тѣла, такъ какъ соединеніе съ тѣломъ не соотвѣтствуетъ достоинству души. Эта ложь безъ сомнѣнія дѣло діавола, который образуетъ не людей въ женской утробѣ, а такія заблужденія въ сердцахъ еретиковъ. Этого самый нечистый ядъ, истекающій въ частности изъ источника манихейскаго нечестія, вселенская церковь давно уже осудила.

IX. Изъ девятаго замѣчанія видно, что, по ихъ словамъ, сыны обѣщанія ¹⁾ хотя рождены отъ женъ, но зачаты (conceptos ex) отъ св. Духа. Это противно вселенской вѣрѣ, исповѣдующей, что весь человѣкъ въ существѣ (substantia) тѣла и души образуется Творцомъ вселенной и одушевляется внутри матерней утробы. Притомъ остается зараза грѣха и смерти, переходящая на потомство отъ прародителя. И сыны обѣщанія возрождаются св. Духомъ при помощи таинства возрожденія не въ плотскомъ чревѣ, а въ силѣ крещенія.

X. Въ 10-й главѣ, они утверждаютъ, что души, находящіяся въ человѣческихъ тѣлахъ, существовали прежде безъ тѣлъ; но они согрѣшили въ небесномъ жилищѣ и потому ниспали сверху внизъ, подпали подъ власть разныхъ силъ (principes) и были заключены силами (per potestates) воздуха и звѣздъ, одни жестокими, другіе кроткими, въ тѣла, имѣющія разную судьбу и положеніе. Такимъ образомъ все, что есть въ жизни неравнаго и различнаго, имѣетъ основаніе въ прошедшемъ. Эту нечестивую басню они соткали изъ многихъ заблужденій... Но вселенская вѣра всѣхъ такихъ отсѣкаетъ отъ единенія съ собою; она твердо и истинно исповѣдуетъ, что человѣческія души не

¹⁾ Сыны обѣщанія—filii promissionis—по мнѣнію Арендта суть не что иное какъ духовные христіане—πνευματικοί γινωσκόμενοι (стр. 220).

были прежде, чѣмъ они были вдохнуты въ тѣло, и никто ихъ не вселялъ въ тѣло, кромѣ Бога Художника, Творца какъ ихъ самихъ, такъ и тѣла.

XI. 11-е ихъ хуленіе состоитъ въ томъ, что человѣческія души и тѣла (по ихъ мнѣнію) зависятъ отъ рѣшающихъ судьбу (*fatalibus*) звѣздъ. Изъ этого безумія съ необходимостію слѣдуетъ то, что они, будучи запутаны всѣми заблужденіями язычества, стараются почитать тѣ звѣзды, которыя (по ихъ мнѣнію) благопріятствуютъ имъ, и умоливаютъ неблагопріятствующія. Слѣдующимъ этому, по истинѣ нѣтъ никакого мѣста въ церкви вселенской; кто поддался этимъ доводамъ, тотъ совершенно удался отъ тѣла Христова.

XII. „12-е заблужденіе состоитъ въ томъ, что они подчиняютъ однимъ силамъ (*potestatibus*) части души,—другимъ члены тѣла. Тѣ силы, которымъ подчинена душа, называются именами патріарховъ; тѣ, которымъ подчинено тѣло—именами звѣздъ. Тѣ, которые осмѣливаются такъ учить или вѣрить, не должны имѣть съ ними ничего общаго“.

XIII. На тринадцатомъ мѣстѣ поставлено то, что по ихъ словамъ всѣ каноническія книги св. Писанія, восяція имена патріарховъ, должно принимать (*omne corpus Scripturarum, canoniarum sub patriarcharum nominibus accipiendum est*), такъ какъ въ ихъ словахъ говорится о тѣхъ 12-ти сынахъ, которые возражаютъ внутренняго человѣка (рѣчь идетъ очевидно объ апокривахъ, изъ которыхъ многіе носятъ имена патріарховъ, напр. *Ascensio Isaiæ, apocalipsis Iliæ*). Безъ этого знанія ни одна душа не можетъ достигнуть превращенія въ ту субстанцію, отъ которой произошла. Но христіанская мудрость презираетъ эту нечестивую ложь. Она знаетъ, что природа истиннаго Божества непреложна и неизмѣнна а душа, какъ при жизни въ тѣлѣ, такъ и отдѣльно отъ тѣла, подвержена многимъ страстямъ. Если бы она была Божеской природы, то не могла бы впасть ни въ какой грѣхъ. Они несравнимы: „иное Творецъ—иное тварь“.

XIV. Въ 14 главѣ излагаются мысли относительно положенія тѣла, именно,—что оно вслѣдствіе своего земнаго свойства,

находится въ подчиненіи звѣздамъ и созвѣздіямъ; что въ священныхъ книгахъ много такого, что относится къ внѣшнему человѣку и противоположность между божественной и земной природой существуетъ и здѣсь. Чтобы украсить эту святотатственную ложь, они осквернили почти всѣ божественныя слова, придавая имъ вѣдливый смыслъ.

XV. Содержаніе 15-ой главы справедливо порицается, какъ дьявольское намѣреніе. О томъ, что говорится здѣсь, мы также узнали изъ доноса вѣрныхъ свидѣтелей и нашли много сильно испорченныхъ кодексовъ, которые они называютъ каноническими.

Нужно поэтому стараться и какъ можно внимательно смотрѣть со всѣмъ пастырскимъ прилежаніемъ, чтобы всѣ испорченные (*falsati*) кодексы, несогласные съ чистой истиной, не были совсѣмъ въ употребленіи (*in nullo usu lectionis habeantur*). Апокрифическія писанія, которыя подъ именемъ апостоловъ заключаютъ въ себѣ сѣмена лжи, не только должны быть запрещены, но и совершенно изъяты и сожжены (*non solum interdictae, sed etiam penitus auferendae sunt, atque ignibus concremandae*). Хотя между ними есть такіе, которые кажется имѣютъ видъ благочестія, однако они никогда не свободны отъ яду. Благодаря завлекательнымъ баснямъ, они незамѣтно достигаютъ того, что запутываютъ совращенныхъ рассказами про необыкновенное въ сѣти какого нибудь заблужденія. Поэтому епископъ, не припятствующій имѣть апокрыфы дома, или дозволившій читать въ церкви подъ именемъ каноническихъ тѣ кодексы, которые осквернены прелюбодѣйнымъ исправленіемъ Присцилліана—тотъ епископъ пусть знаетъ, что его должно считать еретикомъ: такъ какъ тотъ, кто не отклоняетъ другихъ отъ заблужденія, показываетъ, что онъ заблуждается самъ.

XVI. Въ послѣдней главѣ находится справедливая жалоба, что многіе съ благоговѣніемъ читаютъ тѣ сочиненія Диктинія, которые онъ написалъ въ пользу ученія Присцилліана, между тѣмъ какъ они должны были-бы, если хотять что-либо воздать памяти Диктинія, любить болѣе не паденіе его, но возстаніе. Поэтому они читаютъ не Диктинія, но Присцилліана; они одобряютъ то, чему онъ училъ ошибочно, а не то, что онъ избралъ

по своемъ изправленіи. Поэтому никто не долженъ знать этого безнаказанно; и всякій, кто пользуется сочиненіями, осужденными не только церковію, но и авторомъ, не долженъ считаться православнымъ. Не должно позволять нечестивымъ скрывать свои мысли и подъ покровомъ христіанскаго имени отклонять отъ себя постановленія императорскихъ декретовъ.

Въ ихъ нечестивыхъ мистеріяхъ, которыя чѣмъ грязнѣе, тѣмъ тщательнѣе скрываются, исключительно одно непотребство, одна грязь и одно безстыдство.

XVII. Въ концѣ дружественнаго письма ¹⁾ Туррибія, былъ предложенъ вопросъ, многимъ показавшійся недоумѣннымъ: „было-ли тѣло Іисуса Христа во гробѣ, когда онъ сходилъ въ адъ?“ Св. Левъ отвѣчаетъ на это утвердительно: „тѣло Іисуса Христа дѣйствительно было мертво, погребено и въ третій день дѣйствительно воскресло... Не вѣрять этому довольно нечестиво. Это, безъ сомнѣнія, имѣетъ отношеніе къ ереси Манихея и Присцилліана“. Далѣе св. Левъ предлагаетъ средства для борьбы съ ересью: „Пусть соберется епископскій соборъ (episcopale concilium) и при томъ въ такомъ мѣстѣ, въ которомъ было-бы удобно собраться священникамъ (sacerdotes) окрестныхъ провинцій“. На этомъ соборѣ сообразно тому, какъ отвѣчалъ св. Левъ Туррибію, должно быть произведено самое тщательное изслѣдованіе, нѣтъ ли кого изъ епископовъ, окверненныхъ сообщеніемъ съ этой ересью. Тѣ, которые не по-

¹⁾ Св. Левъ излагалъ и опровергалъ мнѣнія Присцилліана по *Commonitorium*'у и посланію, но не по тому посланію, которое въ этой главѣ называется „дружественнымъ“ (*familiaris*), а другому, о которомъ говорится въ концѣ XVI гл. 15 письма: *Decusis omnibus quae libelli series comprehendit et a quibus commonitorii forma non discrepat* и т. д., а также въ предисловіи: *Nam et epistolae (familiaris гл. XVII) sermo, et commonitorii series et libelli* и т. д. et *libelli textus eloquitur*. Посланіе (*libellus*) и коммониторіумъ, по которому св. Левъ излагалъ ересь Присцилліана, состояли изъ 16 главъ (16-ую главу онъ называетъ „послѣдней“) и содержали 16 заблужденій Присцилліана. 17-е заблужденіе, приводившее многихъ въ недоумѣніе (откуда св. Левъ взялъ его, если Туррибіи написалъ ему только о 16-ти заблужденіяхъ?) вѣроятно взято изъ *epistola familiaris*, которое часто смѣшивали съ тѣмъ, что св. Левъ называетъ *libellus*. (*Cacciari de Pricill. haeresi et historia. Migne LV, 1036—1044. Ballerini de epistolis de perditis, Migne. LIV, 1220—1.*)

желаютъ осудить эту нечестивѣйшую секту (sectam), безъ сомнѣнія, должны быть удалены отъ общенія“. Далѣе св. Левъ сообщаетъ Туррибію, что онъ писалъ относительно собора къ братьямъ и епископамъ Тарраконійскимъ, Картегенскимъ, Лузитанскимъ и Гальскимъ (Gallices. Канель-Галиційскимъ-Galicios—въ Испаніи) ¹⁾ Св. Левъ проситъ также Туррибія, чтобы онъ позаботился о сообщеніи его письма (postrae ordinationis) всѣмъ епископамъ. Если будутъ какіе либо препятствія къ собранію общаго собора (genegale concilium), то по крайней мѣрѣ должны собраться галиційскіе священники (Galiciae sacerdotes). Дѣйствительно въ скоромъ времени былъ собранъ соборъ въ Испаніи, такъ называемый concilium Hispanicum, собранный вѣроятно въ Толедо, въ 447 году. Соборъ этотъ не былъ „общимъ“, какъ того желалъ св. Левъ. Причина этому была та, что Испанія въ это время находилась подъ властью разныхъ народовъ: Галиція и часть Лузитаніи была подъ властью Свевовъ; остальной частью Испаніи владѣли Готы и Римляне. Собрались только изъ Испаніи Тарраконской, Картегенской, изъ Лузитаніи и Бетики. Составлены были 18 анаематизмовъ и символъ (Hefele, Concilieng. II, 288—89). Въ анаематизмахъ осуждаются всѣ тѣ заблужденія Присциллианистовъ, о которыхъ мы знаемъ изъ письма св. Льва къ Туррибію, съ самыми незначительными добавленіями. Такъ какъ на этомъ соборѣ не могли присутствовать галиційскіе епископы, то св. Левъ распорядился, чтобы акты этого собора были посланы къ Бракорскому епископу, какъ митрополиту Галиціи (Migne LIV, 1221—2).

Немного спустя послѣ Испанскаго собора, былъ еще соборъ въ Галиціи, также относительно Присциллиана. Св. Левъ отправилъ сюда посланіе, не дошедшее до насъ (Migne LIV, 1222). Мѣры, употребляемыя св. Львомъ къ подавленію Присциллианъ, не могли принести той пользы, какой слѣдовало бы ожидать отъ нихъ. Они постоянно парализовались тогдашними

¹⁾ Письмо это утеряно. См. Баллерини: de epistolis deperditis dissertatio (Migne. LIV, 1221).

политическими обстоятельствами. Отъ преслѣдованій въ одномъ мѣстѣ Присциллианиты могли перейти въ другое, гдѣ ихъ не было. Все это дало возможность сектѣ не только существовать, но и распространяться. Доказательствомъ этому служитъ то обстоятельство, что спустя болѣе ста лѣтъ церковь вынуждена была противъ нея опять собирать соборъ (въ Бракарѣ (Брагѣ) въ 563 году) и издавать законы ¹⁾.

И. Дроздовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Анаематизмъ соборовъ: Испанскаго въ 447 году и Бракарскаго въ 563 г. см. у Kurtz, Handb. d. Kirchg. I, 2, 237.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер. №, 17.

1897.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурой. Харьковъ, 15 Августа 1897 года.
Временно-исправл. должность цензора
Протоіерей *Павел Солнцевъ*.

ЛОЖНЫЕ ПРОРОКИ ВЪ ВѢТХОМЪ ЗАВѢТѢ.

(Продолженіе *).

Иной характеръ сравнительно съ прежнимъ получило почитаніе Ваала въ религиозной жизни народа израильскаго въ царствованіе Ахава. Въ это время мы видимъ не одновременное только, а и совмѣстное служеніе Іеговѣ и Ваалу. Введенный Ахавомъ культъ Ваала не вытѣснилъ и не замѣнилъ собою служенія Іеговѣ, а смѣшался съ этимъ послѣднимъ ¹⁾. Народъ

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 14, за 1897 г.

¹⁾ Гретцъ (Geschichte d. Iuden. S. 25—26 ср. 23—24), Кейль (Die Bücher d. Könige. SS. 191. 200), Орелли (Herzog. Real—Encyklopädie. S. 275) и Вержболовичъ (Пророческое служеніе въ израильскомъ царствѣ. Стр. 119—120 ср. 115) безосновательно полагаютъ, будто Ахавъ, осуществляя религиозные планы своего отца Авиря и дѣйствуя подъ вліяніемъ жены своей Іезавели, имѣлъ въ виду совершенно уничтожить въ царствѣ израильскомъ религію Іеговы и вмѣсто нея въ качествѣ единственно дозволеннаго государственнаго культа ввести финикійскій культъ Ваала и Астарты. Еще менѣе основательности въ томъ утвержденіе Гретца и Вержболовича, что Ахавъ при посредствѣ Іезавели дѣйствительно достигъ своей цѣли, разрушивъ жертвенники, посвященны Іеговѣ, Богу Израилеву (Graetz. Geschichte d. Iuden. S. 26. Вержболовичъ. Пророч. служеніе. Стр. 120). На самомъ дѣлѣ Ахавъ и Іезавель не только не устранили въ царствѣ израильскомъ служенія Іеговѣ (конечно подъ образомъ тельцовъ), но и не имѣли намѣренія сдѣлать это. Библейскія свидѣтельства представляютъ Ахава исповѣдникомъ Іеговы, хотя влочки и постоянно колеблющимся. Мы видимъ, что Ахавъ пользуется услугами пророковъ Господнихъ, иногда внимаеъ ихъ голосу и даже смиряется предъ Іеговою подъ вліяніемъ ихъ пророческихъ возвѣщеній (3 Ц. 20, 18—14. 22. 28. 38—43. 21, 27—29). Нельзя думать, чтобы онъ сталъ относиться такъ къ религіи Іеговы только послѣ дѣятельности Иліи на Кармилѣ. Кармилское жертвоприношеніе пророка, хотя и оказало весьма сильное вліяніе на возвышеніе религіи Іеговы въ государствѣ, нисколько не измѣнило намѣреній и плановъ ни Ахава, ни Іезавели. Ахавъ совершенно спокойно относится ко всему совершаемому Иліею на Кармилѣ, безпрекословно исполняетъ приказанія пророка (3

израильскій, по выраженію пророка Иліи, хромалъ на оба колѣна, почиталъ вмѣстѣ Іегову и Ваала, не полагая между ними существеннаго различія, и не задумываясь надъ тѣмъ, кто изъ нихъ истинный Богъ (3 Ц. 18, 21). Дѣятельность Иліи пророка и направлена была къ тому, чтобы очевиднымъ образомъ показать существенное отличіе Іеговы отъ Ваала, уничтожить это опасное двоевѣріе¹⁾, воплѣвъ возстановить не внѣшнее только почитаніе Іеговы, неустранимое совершенно Ахавомъ, но, главнымъ образомъ, истинное представленіе объ Іеговѣ, потемненное въ

Ц. 18, 19—20), вѣсколько не препятствуетъ избіенію пророковъ Вааловыхъ (3 Ц. 18, 40) и ограничивается только тѣмъ, что, возвратившись домой, передаетъ обо всемъ случившемся жепѣ своей Іезавели. Узнавъ о происшедшемъ, эта жестокая язычница приходитъ, правда, въ ярость, но вся злоба ея обрушивается на Илію пророка (3 Ц. 19, 2); она грозить ему смертью, но лишь за то, что онъ избилъ пророковъ Вааловыхъ (3 Ц. 19, 2 ср. Keil. Die Bücher d. Könige S. 209) къ самому же важному результату его дѣятельности,—возвышенію значенія религіи Іеговы въ государствѣ относится безучастно. Она, очевидно, мирится съ произведеннымъ Иліею подъемомъ религіи Іеговы и не принимаетъ теперь никакихъ насильственныхъ мѣръ къ ея подавленію не почему либо иному, какъ потому, что уничтоженіе религіи Іеговы не входило въ ея намѣренія, а введенный ею культъ Ваала, не смотря даже на избіеніе пророковъ и служителей Вааловыхъ, не былъ устраненъ Иліею и оставался въ царствѣ израильскомъ и послѣ кармилскаго происшествія. Если бы Илія пророкъ своею дѣятельностью разрушилъ планы Іезавели, то эта нечестивая язычница, не знавшая удержа своимъ страстямъ и ни предъ какими средствами не останавливавшаяся для достиженія своихъ цѣлей, не замедлила бы воздвигнуть самыя жестокия гоненія на исповѣдниковъ религіи Іеговы, чего мы теперь вовсе не видимъ. Есть даже основаніе думать, что Іезавель не только не желала уничтожить религію Іеговы въ царствѣ израильскомъ, но и считала необходимымъ сохраненіе ея при существованіи покровительствуемаго ею культа Ваала. Замысливъ убійство Навуеел, она самымъ тщательнымъ образомъ обставляетъ его всѣми формальностями закона Моисеева. Она предписываетъ обвинить Навуеелъ въ томъ, что онъ хулилъ Бога (какъ язычница она употребляетъ не Iehowa, а общее наименованіе Бога Elohim) и паря, т. е. въ такомъ преступленіи, за которое Моисеевымъ положена была смертная казнь чрезъ избіеніе камнями (Лев. 24, 11—16 ср. Исх. 22, 27 по тексту еврейскому), приказываетъ затѣмъ выставить противъ него двухъ свидѣтелей и такимъ образомъ согласно съ закономъ Моисеевымъ опредѣляетъ самую форму судопроизводства (Вт. 17, 6. 19, 15). Точнымъ соблюденіемъ этихъ формальностей имѣлось въ виду придать преступленію законный видъ и беззаконныхъ судей очистить въ глазахъ народа. И если Іезавель считала нужнымъ согласовать внѣшнюю сторону преступленія съ требованіями закона Моисеева, то она очевидно признавала за религіею Іеговы государственное значеніе. Болѣе правдоподобнымъ, поэтому, будетъ то предположеніе, что Ахавъ и Іезавель, не устраняя религіи Іеговы и

¹⁾ Küper. Das Prophetenthum d. Alten Bundes. S. 122.

религіозномъ сознаніи Израиля примѣсю чуждыхъ языческихъ воззрѣній. Пророкъ стремится доказать, что Іегова—одинъ Богъ въ Израилѣ (3 Ц. 18, 36) и что только Ему, какъ единому истинному Богу, Израиль долженъ поклоняться и служить (ср. 3 Ц. 18, 21). Пророкъ лишь отчасти достигъ цѣли. Своею эвергичною и неустрашимою дѣятельностью онъ поднялъ значеніе религіи въ государствѣ, освободилъ истинныхъ послѣдователей ея отъ жестокихъ преслѣдованій Іезавели (см. 3 Ц. 18, 4. 13) и поставилъ ихъ въ относительно независимое положеніе къ враждебно настроенному къ нимъ правительству. Послѣ жертвоприношенія на Кармилѣ и избіенія служителей

оставляя за нею значеніе государственнаго культа, желали предоставить такія же права и введенному ими культу Ваала. Такъ именно полагаетъ Келеръ (*Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testaments. II Hälfte, 2 Theil 1 Lieferung. Erlangen und Leipzig. 1889. S. 71 vgl. 74*). Противъ этого взгляда не служатъ возраженіемъ тѣ жестокія преслѣдованія, которымъ подвергались со стороны Іезавели исповѣдники религіи Іеговы въ началѣ царствованія Ахава. Преслѣдованія эти ограничались тѣснымъ кругомъ послѣдователей чистой религіи Іеговы, не принадлежавшихъ къ культу тельцовъ (3 Ц. 18, 4. 13. 19, 10. 14 ср. 4 Ц. 9, 7. Köhler. *Ibidem.* S. 74—75) и были несомнѣнно результатомъ фанатическаго озлобленія Іезавели, вызваннаго сильною оппозиціею ревнителей истинной вѣры противъ введенія служенія Ваала на правахъ государственнаго культа. Во время этого гоненія разрушены были жертвенники Іеговы, но только тѣ, на которыхъ приносили жертвы оставшіеся вполне вѣрными Іеговѣ послѣ введенія Іеровоамомъ культа тельцовъ. О такихъ именно жертвенникахъ говорится въ 3 Ц. 19, 10. 14, и къ числу ихъ принадлежалъ, несомнѣнно, возстановленный Иліею кармилскій жертвенникъ (3 Ц. 18, 30. Köhler. *Ibidem.* S. 46. Keil. *Die Bücher d. Könige.* S. 205. 212. Thénius. *Die Bücher d. Könige.* S. 226). Что же касается жертвенниковъ культа тельцовъ, каковы были жертвенники въ Веелѣ и Данѣ, то они, по всей вѣроятности, остались неприкосновенными, хотя и безусловно. Не разрушая этихъ особенно чтимыхъ народомъ мѣстъ поклоненія Іеговѣ, Ахавъ могъ поставить въ нихъ рядомъ съ изображавшими Іегову золотыми тельцами и статуи Ваала. Основаніе для такого предположенія даетъ отчасти 4 Ц. 3, 2—3 Сопоставляя 4 Ц. 3, 2—3 съ 4 Ц. 3, 13 и особенно съ 4 Ц. 10, 26—27, изъ которыхъ видно, что устроенное Ахавомъ капище Ваала съ находившеюся въ немъ статуей этого божества при Іорамѣ нисколько не измѣнилось, выраженіе священнаго писателя объ Іорамѣ въ 4 Ц. 3, 2—3 можно понять такъ, что Іорамъ, не уничтожая культа Ваала и собственно Ваалова капища, удалил статуи Ваала изъ жертвенниковъ въ Веелѣ и Данѣ и, такимъ образомъ, возстановилъ здѣсь служеніе однимъ только тельцамъ Іеровоамовымъ. Такъ полагать позволяеть и то обстоятельство, что священный историкъ, говоря о произведенномъ Іуеуемъ разрушеніи Ваалова капища и о томъ, что Іуеу не отступалъ отъ грѣховъ Іеровоама (4 Ц. 10, 27—29), ничего не сообщаетъ ни объ очищеніи, ни о возстановленіи жертвенниковъ въ Веелѣ и Данѣ.

Вааловыхъ, дѣятельность истинныхъ пророковъ Господнихъ значительно оживилась. Они съ большею свободою выступаютъ во имя Іеговы, Бога Израилева, принимаютъ участіе въ общественной и политической жизни, являются въ важныхъ дѣлахъ совѣтниками и даже обличителями царя (3 Ц. 20, 13—14. 22. 28. 35 и д.), не подвергаясь тѣмъ массовымъ преслѣдованіямъ, какія имъ приходилось терпѣть раньше ¹⁾. Однакожъ религиозное состояніе народа нисколько отъ этого не улучшилось. Происшедшая было на Кармилѣ перемѣна въ религиозныхъ воззрѣніяхъ народа (3 Ц. 18, 39) не имѣла рѣшительнаго вліянія на дѣйствительное обращеніе народа къ Іеговѣ. По откровенію Божію, данному Илиі пророку послѣ жертвоприношенія на Кармилѣ, вызвавшаго, повидимому, въ народѣ чувство благоговѣйнаго страха предъ величіемъ и могуществомъ Іеговы (3 Ц. 18, 39), между израильянами на самомъ дѣлѣ осталось только семь тысячъ мужей, вполне вѣрныхъ Іеговѣ и не преклонившихся предъ Вааломъ (3 Ц. 19, 18). Остальная же часть народа или вѣрпѣ весь народъ продолжалъ хромать на оба колѣна. Совмѣстное почитаніе Іеговы и Ваала существовало въ царствѣ израильскомъ не только при Ахавѣ, и послѣ кармилскаго жертвоприношенія не устранившемъ Ваалослуженія (3 Ц. 21, 25—26), ²⁾ но и при двухъ его сыновьяхъ,—Охозіи (3 Ц. 22, 52—53) ³⁾ и Іорамѣ, ⁴⁾ послѣдо-

¹⁾ Единичные случаи преслѣдованія истинныхъ пророковъ, не столь, впрочемъ, жестокаго, какъ раньше, были и теперь (3 Ц. 22, 26—27).

²⁾ Вержболовичъ. Пророческое служеніе... Стр. 144.

³⁾ Köhler. Lehrbuch der. Biblischen Geschichte... S. 75. Священный писатель не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что Охозіа, покровительствуя Ваалослуженію, считалъ нужнымъ поддерживать въ государствѣ и религію Іеговы въ формѣ тельцовъ Іеровоамовыхъ. Онъ такъ выражается о религиозной политикѣ Охозіи: *дѣлалъ неудобное предъ очами Господа и ходилъ путемъ отца своего и путемъ матери своей, и путемъ Іеровоама, сына Наватова, который свелъ Израилъ въ грѣхъ: онъ служилъ Ваалу и поклонялся ему, и противалъ Господа Бога всѣмъ тѣмъ, что дѣлалъ отецъ его.*

⁴⁾ Іорамъ сдѣлалъ было попытку ослабить культъ Ваала и возвысить значеніе религіи Іеговы. Онъ, по сказанію 4 Ц. 3, 2, снялъ статую Ваала, которую сдѣлалъ отецъ его, быть можетъ, съ жертвенниковъ въ Веелѣ и Данѣ (см. примѣч. на стр. 98). Попытка эта имѣла однако весьма малый успѣхъ. Установившійся при Ахавѣ религиозное состояніе народа не измѣнилось и при Іорамѣ. При немъ существовало во всей силѣ не только служеніе Ваалу (4 Ц. 10, 18—

вательно занимавшихъ престолъ израильскій. Иудъ, по повелѣнію Божию, умертвившій Іорама и весь домъ Ахава (4 Ц. 9, 24—10, 11), уничтожилъ культъ Ваала (4 Ц. 10, 17—28) и попрежнему установилъ служеніе одному только Іеговѣ подѣ образомъ тельцовъ (4 Ц. 10, 29. 31), но не надолго. По свидѣтельству Михея пророка, въ его время религиозное состояніе израильтянъ было въ такомъ же положеніи, какъ и при Ахавѣ. *Сохранились у васъ обычаи Амерія и ось дѣла дома Ахаова и вы поступаете по советамъ ихъ* (Мих. 6, 16),—говоритъ пророкъ въ обличеніе своихъ современниковъ. И дѣйствительно, въ книгѣ пророка Михея есть указанія, что предаваясь идолослуженію, израильтяне не оставляли и почитанія Іеговы (1, 7 ср. 6, 6—7). Но не при Михеѣ пророкѣ, и слѣдовательно, не въ послѣднее только время существованія царства израильскаго (Мих. 1, 1 ср. 4 Ц. 15, 32) снова появилось установившееся въ царствованіе Ахава совмѣстное почитаніе Іеговы и боговъ языческихъ. Проявленія его очень замѣтны уже при Іеровоамѣ II, четвертомъ царѣ изъ дома Іуды. Хотя священный писатель кн. Царствъ ставитъ ему въ вину только то, что онъ не отступалъ отъ грѣховъ Іеровоама, сына Наватова (4 Ц. 14, 24), но у современныхъ ему пророковъ, —Амоса и Осіи и въ особенности у послѣдняго есть не мало свидѣтельствъ, не оставляющихъ никакого сомнѣнія въ существованіи въ его время совмѣстнаго служенія Іеговѣ и Ваалу (ср. Ос. 2, 8. 13, 16. 17. 4, 13—15 ср. Ос. 2, 11. 8, 13 А.м 5, 21—22) ¹⁾.

28), но и совмѣстное почитаніе Іеговы и Ваала, какъ это съ особенною ясностью открывается изъ 4 Ц. 10, 28. Опасеніе Іуды, какъ бы въ домѣ Вааловомъ не оказались служители Господни, даетъ право предполагать, что эти послѣдніе принимали участіе въ жертвоприношеніяхъ въ честь Ваала вмѣстѣ съ служителями и священниками Вааловыми (см. 4 Ц. 10, 19).

¹⁾ Köhler. Lehrbuch d. Biblischen Geschichte... S. 61—62. 66—67. Вержбоновичъ. Пророческое служеніе въ израильскомъ царствѣ. Стр. 297—299. Изъ указанныхъ свидѣтельствъ пророка Осіи Келеръ совершенно произвольно выводитъ заключеніе, будто народъ частнымъ образомъ служилъ Ваалу уже при первыхъ царяхъ израильскихъ до династіи Амврія (Köhler. Ibidem S. 71). Пророкъ говоритъ о своемъ или близкомъ къ нему времени, и его свидѣтельства не могутъ быть относимы къ такому отдаленному времени, какъ время первыхъ царей израильскихъ.

Итакъ, за исключеніемъ правленія первыхъ трехъ царей династїи Іуза, со времени Ахава и до самаго паденія царства израильскаго въ религіозномъ сознаніи народа Ваалъ и другіе языческія божества пользуются одинаковымъ значеніемъ съ Іеговою, Богомъ Израилевымъ. Это своеобразное направленіе религіозной жизни израильтянъ самымъ гибельнымъ образомъ отозвалось на чистотѣ и дѣлности религіи Іеговы. Оно повлекло за собою совершенное искаженіе религіи Іеговы въ сознаніи и жизни народа израильскаго и было вѣрнымъ признакомъ упадка теократїи. Самая возможность одновременнаго и совмѣстнаго служенія Іеговѣ и Ваалу предполагаетъ въ народѣ израильскомъ значительное поврежденіе его религіозныхъ воззрѣній. Почитая наравнѣ съ Іеговою Ваала и другія языческія божества, народъ, очевидно, не видѣлъ между ними различія (ср. 3 Ц. 18, 21). Іегова, такимъ образомъ, утрачивалъ въ сознаніи народномъ черты единаго истиннаго Бога и приравнивался къ Ваалу и другимъ божествамъ. Во время Осїи пророка къ Іеговѣ приложено было даже названіе Ваала (Ос. 2, 16) ¹⁾, до того извращено было въ народѣ истинное представленіе о Богѣ Израильскомъ. Искорченная такимъ образомъ въ своихъ основахъ, религія Іеговы хотя и оставалась въ народѣ израильскомъ, но потеряла свое значеніе и силу. Она была лишена своего высоко-нравственнаго содержанія и ограничена одною лишь внѣшнею обрядовою стороною. Нравственная жизнь народа, не управляемая болѣе закономъ Божиимъ, выразилась во всевозможныхъ грубыхъ порокахъ, и рядомъ съ исполненіемъ обрядовыхъ постановленій религіи Іеговы мы встрѣчаемъ поразительное пренебреженіе нравственными ея требованіями. Такъ именно относился народъ израильскій къ религіи Іеговы во время пророковъ Осїи и Амаса, дѣйствовавшихъ въ царствованіе Іеровоама II (Ос. I, Ам. I, 1), и Михея, жившаго въ самое послѣднее время существованія царства израильскаго (Мих. 1, I ср. 4 Ц. 15, 32). Изображая религіозно-нравственную жизнь своихъ современниковъ, пророки эти отмѣчаютъ двѣ главныя ея особенности: съ одной стороны, крайнее

¹⁾ Вержоловичъ. Пророческое служеніе... Стр. 356.

нравственное развращеніе, съ другой—исключительно внѣшнее формальное отношеніе къ религіи Іеговы. Народъ обремененъ былъ многочисленными преступленіями и тяжкими грѣхами (Ам. 5, 12). Клятва и обманъ, убійство и воровство, прелюбоудѣяніе и кровопролитіе, насилія и притѣсненія всякаго рода крайне распространились и сдѣлались обычными явленіями (Ос. 4, 2 ср. Ос. 5, 2 4. 7, 1 и д. 10, 4, 13, 11, 7, 12. Ам. 2, 6—8. 4, 1. 5, 7. 11—15 6, 4—6. Мих. 2, 1—2 8—9. 3, 2—3. 6, 10—12 и мн. др.). *Не стало милосердныхъ на землѣ, читаемъ у пророка Михея. Нѣтъ правдивыхъ между людьми; всѣ строятъ ковы, чтобы проливать кровь; каждый ставитъ брату своему сътъ. Руки ихъ обращены къ тому, чтобы умѣть дѣлать зло; начальники требуютъ подарковъ, и судья судитъ за взятки, а вельмажи высказываютъ злыя похотѣнія души своей и извращаютъ дѣло. Лучшій изъ нихъ—какъ тернъ и справедливый—хуже колючей изгороди* (Мих. 7, 2—4). Это глубокое развращеніе, охватившее всѣ классы общества, проникло и въ семью и совершенно подорвало добрыя семейныя отношенія. *Не отрите другъ другу, не полагайтесь на пріятеля*, говоритъ тотъ же пророкъ. *Отъ лежащей на лонѣ твоемъ стереги двери устъ твоихъ. Ибо сынъ позоритъ отца, дочь возстаетъ противъ матери, невестка—противъ свекрови своей; враги человеку—домашніе его* (Мих. 7, 5—6). При такомъ крайнемъ упадкѣ нравственной жизни обрядовыя предписанія религіи Іеговы, по свидѣтельству тѣхъ же пророковъ, исполнялись израильтянами довольно точно и даже усердно. Недостатокъ истиннаго благочестія и правой жизни они думали восполнить принесеніемъ обильныхъ жертвъ, соблюденіемъ субботъ и праздниковъ и этимъ формальнымъ исполненіемъ обрядовыхъ предписаній угодить Богу (Ос. 8, 13. Ам. 5, 21—22. 8, 10. Мих. 6, 6—7). Усердіе ихъ въ этомъ отношеніи доходило до того, что помимо положенныхъ закономъ жертвъ и десятинъ приносили еще добровольныя (Ам. 4, 4—5), въ субботы и праздники воздерживались отъ купли и продажи, хотя и съ большимъ неудовольствіемъ и горькимъ сѣтованіемъ на то, что въ эти дни они лишены возможности удовлетворять постыдной своей страсти къ наживѣ путемъ обма-

на и хитрости (Ам. 8, 5—6). Это странное совмѣщеніе глубокой нравственной распущенности съ внѣшнимъ исполненіемъ обрядовыхъ постановленій закона, свидѣтельствовавшее о совершенномъ искаженіи религіи Іеговы въ сознаніи народа, было прямымъ результатомъ совмѣстнаго служенія Іеговѣ и Ваалу и, по объясненію пророка Осіи, ближайшую причину имѣло въ отсутствіи истиннаго вѣдѣнія, истиннаго Богопознанія (4, 1. 6. 6, 6). Предрекая, поэтому, гибельныя послѣдствія принятаго израильтянами направленія религіозно-нравственной жизни, пророки Осія, Амосъ и Михей съ особенною настойчивостью стараются внушить имъ, какъ недостаточность внѣшняго формальнаго отношенія къ религіи Іеговы, такъ и необходимость обратиться къ добру, милости и правдѣ и искать истиннаго Богопознанія. Изъ всѣхъ относящихся сюда изреченій пророческихъ (Ос. 8, 13. Ам. 3, 4—5 5, 21—22. Мих. 6, 6—7. Ос. 12, 6. Ам. 5, 14—15. Мих. 6, 8) особенно характерно изреченіе Осіи пророка: *милости хочу, а не жертвы, и Боговѣдѣнія болѣе, нежели всесожженій* (6, 6), прекрасно обрисовывающее какъ религіозныя недуги того времени, такъ и ихъ истинныя причины.

Такъ отражалось совмѣстное служеніе Іеговѣ и Ваалу на состояніи религіи Іеговы въ жизни народа израильскаго въ періодъ дѣятельности пророковъ Амоса, Осіи и Михея. Таковы же были его результаты и въ первое время возникновенія его при Ахавѣ. То же исключительно формально-обрядовое пониманіе религіи Іеговы, то же полнѣйшее неуваженіе къ нравственнымъ ея требованіямъ—были отличительными особенностями религіозно-нравственнаго состоянія израильтянъ и въ это время, лучшимъ подтвержденіемъ чего служить убійство Навуея. Это беззаконное убійство обставлено было, какъ извѣстно, всѣми необходимыми формальностями закона Моисеева (3 Ц. 21, 12—13 ср. Лев. 24, 11—16. Вт. 17, 6. 19, 15) ¹⁾.

¹⁾ Совершенно справедливо Вертъ придаетъ весьма важное значеніе факту убійства Навуея, считая его поворотнымъ пунктомъ въ исторіи теократіи Lange, Die Vöcher d. Könige. S. 223. Въ этомъ фактѣ дѣйствительно со всею ясностью выступила глубокая нравственная порча, охватившая всѣ классы общества и свидѣтельствовавшая о коренномъ извращеніи тѣхъ религіозно-нравственныхъ основъ, на которыхъ покоился союзъ народа съ Богомъ.

Итакъ, религія Іеговы, подвергшись совершенному искаженію въ сознаніи и жизни израильтянъ уже при Ахавѣ, въ такомъ же положеніи находилась въ періодъ дѣятельности пророковъ Амоса, Осіи и Михея, т. е. съ царствованія Іеровоама II, четвертаго царя изъ дома Іауа, до самаго паденія царства. Это смутное время религіозной жизни Израіля было наиболѣе благопріятнымъ моментомъ для возникновенія и развитія ложнаго пророчества Іеговы. Теперь именно, когда религія Іеговы извращена была кореннымъ образомъ, представлялась полная возможность дѣйствовать лживо отъ имени Іеговы,—проповѣдывать пустое и мечты сердца своего, безъ опасенія быть уличеннымъ въ обманѣ со стороны утратившаго чистоту своихъ вѣрованій народа. И дѣйствительно, появившись впервые при Ахавѣ во вторую половину его царствованія (см. 3 Ц. 22 гл.), когда послѣ жертвоприношенія Іліи пророка на Кармилѣ вполне обозначились недостатки религіозной жизни израильтянъ, ложные пророки Іеговы въ самыхъ широкихъ размѣрахъ развиваютъ свою дѣятельность въ царствованіе Іеровоама II и слѣдовавшихъ за нимъ царей (Мих. 3, 5—11. Ос. 9, 7—8. 4, 5 ср. Ам. 7, 12—14), когда недостатки эти глубоко укоренились и окончательно распатали устой теократіи. Нѣтъ въ библіи слѣдовъ существованія ложныхъ пророковъ Іеговы при первыхъ трехъ царяхъ династіи Іауа. Но это время и не представляло удобныхъ условій для ихъ дѣятельности. Ревность Іауа, истребившаго Ваала съ земли израильской (4 Ц. 10, 28) и, главнымъ образомъ, широкая просвѣтительная дѣятельность Елисея пророка ¹⁾ не могли не отразиться благотворно на состояніи религіи Іеговы въ народѣ израильскомъ. Свободное развитіе школъ пророческихъ, разсѣянныхъ по различнымъ пунктамъ страны (4 Ц. 2, 3. 5 ср. 2, 15 4, 37. 6. 1—3), глубокое уваженіе, которымъ пользовался Елисей,

¹⁾ Существовавшія въ то время въ Веелѣ, Іерихонѣ и Галгахѣ и дѣйствовавшія подъ руководствомъ Елисея школы пророческія (4 Ц. 2, 3. 5. 15. 4, 37. 6, 1—3. 9, 1) не мало могли содѣйствовать утвержденію истинныхъ религіозныхъ воззрѣній въ народѣ, а самъ Елисей пророкъ, съ цѣлью непосредственнаго вліянія на народѣ, не имѣлъ даже опредѣленнаго мѣстожителства и все время своей дѣятельности провелъ въ постоянныхъ переходахъ по странѣ (4 Ц. 2, 23. 25. 4, 8—10. 25. 38. 6, 13. 8, 7 и др.).

какъ пророкъ Бога истиннаго, со стороны царей, высшихъ начальниковъ и народа (4. Ц. 4, 13. 6, 21. 8, 4—6, 13, 14. 4, 9), вполнѣ спокойный тонъ дѣятельности пророковъ и отсутствіе въ рѣчахъ ихъ обличеній,—всѣ эти свѣтлыя стороны религіозной жизни израильтянъ того времени свидѣтельствуя не только объ искренней расположенности ихъ къ религіи Іеговы, но и о происшедшей въ ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ существенной перемѣнѣ. Религія Іеговы на время освобождена была отъ языческихъ заблужденій и изъ жизни израильтянъ устранены были на время тѣ условія, безъ которыхъ не могли проявлять своей дѣятельности ложные пророки.

Что время искаженія религіи дѣйствительно было единственно удобнымъ временемъ какъ для возникновенія, такъ и для развитія ложнаго пророчества, подтвержденіе этого находимъ не только въ исторіи царства израильскаго, но и іудейскаго. Въ царствѣ іудейскомъ ложные пророки Іеговы въ первый разъ появляются въ періодъ дѣятельности Исаіи пророка (Ис. 9, 14—15. 28, 7. 29, 9—10). Но именно во время этого пророка и въ частности въ царствованіе Ахаза религіозно-нравственное состояніе народа іудейскаго совершенно аналогично тому, въ какомъ находились израильтяне при Ахавѣ ¹⁾. Ахазъ—первый царя іудейскій, посягнувшій на цѣлость религіи Іеговы. Онъ не ограничился политикою нѣкоторыхъ своихъ предшественниковъ, допускавшихъ только существованіе иноземныхъ культовъ, а установилъ совмѣстное служеніе Іеговѣ и богамъ языческимъ. Онъ ввелъ культъ Ваала, Молоха и Астарты (4 Ц. 16, 3—4 ср. 2 Пар. 28, 2—4) ²⁾, и, не уничтожая религіи Іеговы ³⁾, преобразовалъ ее по образцу этихъ культовъ ⁴⁾. По сказанію 4 Ц. 16, 10—15, онъ приказалъ первосвященнику Урїи вмѣсто мѣднаго жертвенника Соломонова сдѣлать для храма іерусалимскаго новый по образцу видѣннаго имъ въ Дамаскѣ и на этомъ идольскомъ жертвенникѣ приносить уста-

¹⁾ Küper. Das Prophetenthum d. Alt. Bundes. S 120.

²⁾ Lange. Die Bücher d. Könige SS. 381. 387. Keil. Die Bücher d. Könige. S 329. Thénius. Die Bücher d. Könige. S. 369—370.

³⁾ Lange. Die Bücher d. Könige. SS. 387. 385.

⁴⁾ Lange. Ibidem. S. 388.

новленные закономъ жертвы Іеговъ. Ахазъ такимъ образомъ совершенно исказилъ религію Іеговы, смѣшавъ и приблизивъ ее къ культамъ языческимъ. Результаты этого искаженія не замедлили обнаружиться въ жизни іудеевъ и притомъ въ точно такихъ же явленіяхъ, какими оно сопровождалось въ царствѣ израильскомъ при Ахавѣ и другихъ, поддерживавшихъ его религиозную политику, царяхъ. По изображенію современнаго Ахазу пророка Исаіи, религиозно-нравственная жизнь іудеевъ представляла пеструю смѣсь грубыхъ пороковъ съ внѣшнимъ формальнымъ служеніемъ Іеговъ. Народъ, отягченный беззаконіями и грѣхами (Ис. 1, 4), весь въ язвахъ и ранахъ (1, 5—6), служилъ Іеговъ, но это служеніе сведено было къ внѣшнему исполненію обрядовыхъ постановленій закона, къ принесенію жертвъ и соблюденію новомѣсячій и субботъ (1, 11. 13). Совершая въ одно и то же время *беззаконія и празднованія* (1, 13), іудеи оставили Господа и презрѣли Святаго Израилева (1, 4), чтли Его языкомъ и устами своими, сердце же ихъ далеко отстояло отъ Него (29, 13). Религія Іеговы стала такимъ образомъ совокупностью однихъ лишь обрядовъ безъ опредѣленнаго ясно сознаемаго содержанія и, потерявъ жизненную свою силу, повлекла за собою искаженіе теократіи, изъ живаго союза народа съ Богомъ перешедшей во внѣшній формальный союзъ. Къ этому времени искаженія религіи Іеговы и теократіи въ царствѣ іудейскомъ относится появленіе первыхъ іудейскихъ ложныхъ пророковъ. Самое же большее развитіе ихъ дѣятельности падаетъ на время Іереми пророка и послѣднихъ царей іудейскихъ. Никогда ложные пророки Іеговы не выступали въ такомъ множествѣ и не имѣли такого громаднаго вліянія на ходъ общественной и политической жизни, какъ въ эти послѣдніе дни существованія царства іудейскаго, но, съ другой стороны, никогда не проявлялись такъ рѣзко и указанныя недостатки религиозной жизни іудеевъ. Совмѣстное служеніе Іеговъ и богамъ языческимъ съ неизбѣжными его послѣдствіями—исключительно обрядовымъ пониманіемъ религіи Іеговы и крайнимъ нравственнымъ развращеніемъ—такъ глубоко укоренилось въ жизни іудеевъ, что самая энергичная борьба съ нимъ истинныхъ пророковъ Господнихъ не имѣла

ни какого успѣха. Вотъ какъ изображаетъ Іеремія пророкъ религіозно-нравственное состояніе своихъ современниковъ: *Вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь въ ложу, и кадите Ваалу, и ходите во слѣдъ иныхъ боговъ, которыхъ вы не знаете, и потомъ приходите и становитесь предъ лицемъ Моимъ въ домъ семъ, надъ которымъ наречено имя Мое, и говорите: „мы спасены“, чтобы впредь даласть ось эти мерзости (Іер. 7, 9—10).* Въ такомъ печальномъ состояніи совершеннаго искаженія находилась религія Іеговы и теократія наканунѣ паденія іудейскаго царства, когда ложные пророки Іеговы, пользуясь ослѣпленіемъ народа, развили самую широкую дѣятельность, и обольщая его обманчивыми обѣщаніями, готовили его политическую гибель.

Итакъ, ложное пророчество Іеговы въ своемъ происхожденіи и развитіи, какъ въ царствѣ израильскомъ, такъ и въ іудейскомъ стоитъ въ связи съ искаженіемъ въ сознаніи и жизни израильтянъ и іудеевъ религіи Іеговы и теократіи. Однакожъ связь этихъ явленій религіозной жизни народа избраннаго не внѣшняя только и касается не одного лишь времени ихъ возникновенія и развитія. Ложное пророчество Іеговы появляется не только во время, а и подъ непосредственнымъ вліяніемъ упадка религіи Іеговы и теократіи въ народѣ избранномъ. Вполнѣ обнаружившееся при Ахавѣ и Ахазѣ искаженіе теократіи еврейской, имѣвшее ближайшей своей причиной совмѣстное служеніе Іеговѣ и богамъ языческимъ и выразившееся въ жизни народа Божія въ крайнемъ нравственномъ развращеніи и во внѣшнемъ формальномъ отношеніи къ религіи Іеговы, не носило характера случайнаго и временнаго явленія, а было совершенно опредѣлившимся устойчивымъ направленіемъ религіозной жизни, получившимъ господствующее и государственное значеніе въ обоихъ царствахъ. Вводя служеніе богамъ языческимъ и не уничтожая почитанія Іеговы, Бога Израилева, Ахавъ и Ахазъ хотя и поступали такъ, главнымъ образомъ, по политическимъ соображеніямъ, но самый успѣхъ этой ихъ дѣятельности служить знакомъ того, что произведенное ими чрезъ смѣшеніе религіи Іеговы съ идолослуженіемъ извращеніе теократіи имѣло для себя готовую почву въ религіозномъ состо-

знія израильтянъ и іудеевъ и было результатомъ предшествующаго развитія религіозной ихъ жизни. Такое важное явленіе, какъ искаженіе теократіи, совершенно измѣнившее характеръ и направленіе всѣхъ сторонъ жизни народа избраннаго, не могла, конечно, совершиться вдругъ и не было дѣломъ одного какого-либо царя. Да и вообще оно не было дѣломъ однихъ только царей, и главными виновниками его какъ въ царствѣ іудейскомъ, такъ и въ израильскомъ были не столько цари, сколько окружавшіе ихъ тронъ князья и вельможи, раздѣлявшіе съ царями бремя правленія государствомъ. Въ жизни и дѣятельности этихъ послѣднихъ нужно искать причинъ какъ искаженія теократіи, такъ и происхожденія ложнаго пророчества Іеговы.

Со времени Давида въ царствѣ еврейскомъ образовалось высшее аристократическое сословіе. Въ составъ его входили члены царской семьи—сыновья, дяди и племянники царя (2 Ц. 8, 18. 1 Пар. 18, 17 2 Пар. 28, 7 Іер. 36, 26. 38, 6. 2 Ц. 13, 3. 32. 1 Пар. 27, 32), нерѣдко принимавшіе непосредственное участіе въ управленіи государствомъ,¹⁾ лица, занимавшія придворныя и государственныя должности (2 Ц. 8, 16—18. 20, 23—26. 1 Пар. 18, 15—17. 27, 32—34 и др.), носившія титулъ князей (ср. Іер. 36, 12. 2 Пар. 30, 2. 6. 24, 17. 4 Ц. 24, 12. 14 и др.) и извѣстныя въ Библии подъ именемъ сановниковъ (4 Ц. 7, 2. 9, 25. 2 Пар. 26, 11), придворныхъ (4 Ц. 8, 6), и, наконецъ, начальники колѣнъ израильтянъ, такъ называемые главы поколѣній или старѣйшины народныя (1 Пар. 29, 6. 2 пар. 23, 2. 4 Ц. 23, и др.)²⁾. Всѣ эти лица, участвуя въ государственномъ управленіи и нерѣдко состоя ближайшими совѣтниками царя (2 Пар. 15, 12. 1 Пар. 27, 32. 2 Ц. 15, 32 и д. 16, 16), не только пользовались большимъ вліяніемъ на ходъ дѣлъ въ царствѣ, но могли даже значительно ограничивать и стѣснять царя, какъ верхов-

¹⁾ Ровоамъ разослалъ всѣхъ своихъ сыновей по землямъ Іуды и Веніамина во всѣ укрѣпленные города (2 Пар. 11, 38), несомнѣнно, съ цѣлью болѣе прочнаго охраненія государства. Точно также поступилъ и Іосафатъ (2 Пар. 21, 2—3). Члены царской семьи состояли и при дворѣ въ качествѣ совѣтниковъ царскихъ (1 Пар. 27, 32); иной разъ исполняли порученія царя (Іер. 36, 26).

²⁾ Graetz. Geschichte der Juden. II Band. I Hälfte. S. 446.

наго представителя власти (2 Ц. 19, 5—7). Уже Давидъ тяготился слишкомъ властнымъ вмѣшательствомъ въ дѣла государства своихъ вельможъ и стремился освободиться отъ ихъ вліянія (2 Ц. 18, 5 ср. 2 Ц. 18, 10—14.—19, 5—7 ср. 19, 13. 20, 4), однако ему трудно было достигнуть этого ¹⁾. Съ теченіемъ же времени, по мѣрѣ постепеннаго ослабленія обоихъ царствъ, все болѣе и болѣе падаетъ значеніе царской власти и въ ущербъ ей возрастаетъ сила и могущество вельможъ. Послѣдній іудейскій царь Седекія открыто сознается въ полномъ своемъ безсиліи и невозможности предпринять что-либо вопреки желанію князей (Іер. 38, 5). Не будучи въ состояніи проявить въ чемъ либо самостоятельности, онъ до такой степени зависимъ былъ отъ своихъ же вельможъ, что даже боялся ихъ и изъ страха предъ ними просилъ пророка Іеремию сохранить въ тайнѣ происшедшій между нимъ и пророкомъ разговоръ (Іер. 38, 24—26). Но еще гораздо раньше и именно въ правленіе благочестиваго Езекии мы видимъ замѣтное усиленіе вліянія вельможъ въ царствѣ іудейскомъ. Князья Езекии являются не столько слугами и исполнителями его воли, „не столько даже совѣтниками, сколько соправителями царя, во всѣхъ важныхъ дѣлахъ выступавшими наравнѣ съ царемъ. Всѣ приказанія и распоряженія исходили не отъ одного только Езекии, но и отъ князей (2 Пар. 29, 30. 30, 2. 31, 8), и даже указы государственные издавались отъ имени царя и князей (2 Пар. 30, 6 ср. 30, 12). И въ книгѣ Исаи пророка есть свидѣтельство, подтверждающее это особенное возвышеніе вельможъ іудейскихъ въ царствованіе Езекии (22, 15—25). Обличая Севну, начальника дворца, злоупотребившаго, очевидно, своими полномочіями, пророкъ даетъ понять, что власть и права, соединившіяся въ то время съ должностію начальника дворца, были весьма широки, что этотъ царедворецъ, не говоря уже о томъ, что былъ полнымъ распо-

¹⁾ Какъ ни тяготился Давидъ зависимою отъ Іоава, часто злоупотреблявшаго своею властью, онъ во все время своего царствованія вынужденъ былъ мириться съ этимъ дѣйствительно выдающимся военачальникомъ и только предъ смертію далъ своему сыну, — Соломону совѣтъ — не отпустить сѣднина его мирно въ превсподнюю (3 Ц. 2, 5—6).

рядителемъ двора, простираетъ свое вліяніе не только на жителей Іерусалима, но и всей Іудеи и могъ, слѣдовательно, весьма серьезно ограничивать царя ¹⁾; такимъ громаднымъ вліяніемъ на дѣла государственныя пользовались представители высшаго аристократическаго сословія въ царствѣ іудейскомъ. Но не менѣе важное значеніе имѣли они и въ царствѣ израильскомъ. Въ этомъ царствѣ образовалось сильное военное сословіе, отъ котораго главнымъ образомъ зависѣло теченіе дѣлъ въ государствѣ. Высшіе представители этого сословія держали въ своихъ рукахъ тронъ, и изъ рядовъ ихъ почти исключительно выходили цари израильскіе (3 Ц. 16, 9. 16. 4 Ц. 9, 5 и д). И хотя правленіе царей израильскихъ носило нерѣдко характеръ восточнаго деспотизма и тиранніи, но это нисколько не мѣшало развитію и усиленію власти вельможъ, такъ какъ сами цари для своихъ узурпаторскихъ стремленій и укрѣпленія на престолѣ нуждались въ ихъ содѣйствіи и поддержкѣ.

Вотъ эти то *именитые* (Ам. 6, 1) представители народа избраннаго, князья и вельможи іудейскіе и израильскіе, захватившіе въ свои руки власть и управленіе государствомъ, и были главными виновниками всѣхъ нестроеній не только политической, но прежде всего и религіозной жизни народа. Среди нихъ на почвѣ богатства и роскоши впервые создалась та утонченная безнравственность и тотъ религіозный индифферентизмъ, которые совершенно распатали основы истинной религіозной жизни народа. Божія и повлекли за собою возникновеніе ложнаго пророчества Іеговы, служившаго вѣрнымъ признакомъ упадка въ народѣ богоучрежденной теократіи.

Свящ. В. Шитаревъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Graetz. Ibidem. S. 444—445.

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

«Продолженіе *).

д) Борьба съ Евтихіанствомъ.

Мы переходимъ къ одному изъ самыхъ интересныхъ и драматическихъ событій не только въ жизни св. Льва, но во всемъ V вѣкѣ. Мы разумѣемъ борьбу св. Льва съ ересью Евтихіа.

Первые признаки этой ереси, „волновавшей Греко-Римскую имперію не менѣе, чѣмъ Аттила и Аларихъ“, обнаружались вскорѣ послѣ третьяго Вселенскаго собора. Уже св. Кирилль Александрійскій жаловался Іоанну Антиохійскому: „многіе проповѣдуютъ или тожество, или сліяніе, или смѣшеніе слова Божія съ плотію... и распространяютъ слухи въ народѣ, будто я такъ думаю и учу... тогда какъ, наоборотъ: я даже сумасбродными считаю такихъ людей“. (Дѣян. III, 224). Къ такимъ „сумасброднымъ“ принадлежалъ, между прочимъ, и Евтихій. До обличенія въ ереси, Евтихій пользовался всеобщимъ уваженіемъ, какъ человѣкъ святой жизни, ревностный борецъ за православіе противъ Несторіанства. Съ уваженіемъ къ нему относились такія лица, какъ св. Кирилль Александрійскій, пославшій къ нему, простому настоятелю монастыря, акты III Вселенскаго собора. Ко времени обличенія въ ереси, Евтихій уже былъ 70-ти лѣтнимъ старцемъ. Онъ былъ уже 30 лѣтъ настоятелемъ монастыря, находившагося близъ Константинополя, въ которомъ было до 300 монаховъ. Онъ далъ себѣ обѣтъ никогда

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 14, за 1897 г.

не выходитъ изъ него и жить здѣсь „какъ бы въ гробѣ“. Но Евтихій былъ только аскетъ, но не ученый богословъ. Познанія его въ богословіи были не особенно обширны, по крайней мѣрѣ, онъ нигдѣ себя не показываетъ знатокомъ его, хотя и представлялось много случаевъ ¹⁾. Относясь съ уваженіемъ къ его аскетической жизни, св. Левъ склоненъ былъ видѣть въ уклоненіи его въ ересь „скорѣе неосторожную простоту (*incauta simplicitas*), неопытность, чѣмъ лукавство (*error, qui, ut arbitror, de imperitia magis, quam de versutia natus*)“ (Ер. XXXI, 1). Въ своемъ знаменитомъ 28 посланіи св. Левъ называетъ его „невѣжественнымъ и безразсуднымъ“ (*rudis et nimis imperitus, cap. I*).

Этотъ-то „невѣжественный и безразсудный“ Евтихій и взволновалъ всю Греко-Римскую имперію. Считая себя единомышленнымъ съ св. Кирилломъ Александрійскимъ, Евтихій считалъ своимъ долгомъ преслѣдовать все, что касалось несторіанства. А несторіанствомъ ему казалось все, что было противоположнымъ его собственному ученію. Есть основаніе думать, что Евтихій принималъ участіе въ гоненіяхъ противъ Несторіанъ послѣ III Вселенскаго Собора, во главѣ котораго сталъ Діоскоръ, епископъ Александрійскій.

Гоненія эти были довольно сильны. „Дѣлатели неправды,— говоритъ бл. Θεодоритъ (Ер. 101), не мало пострадавшій во время этихъ гоненій, —перенесли брань на всѣхъ благолюбивѣйшихъ епископовъ востока и наполнили смятеніями церкви“. (*πάντων ὀροῦ τῶν τῆς ἀνατολῆς θεοφειλεστάτων ἐπισκόπων κατέχτας τὴν λαορίαν οἱ τοῦ ψεῦδοσ ἐργάται καὶ τὰς ἐκκλησίας ζάλην ἀπέπλησαν*). Партія Діоскора, благодаря связямъ въ Константинополѣ, привлекла на свою сторону Императора. Все это заставляло восточныхъ епископовъ соединиться и выступить въ открытую борьбу. Былъ созванъ въ Малой Азіи (вѣроятно, въ Антиохіи) соборъ, въ которомъ ученіе Евтихія, какъ одного, очевидно, изъ главныхъ представителей партіи Діоскора, было

¹⁾ Впрочемъ, Евтихій, кажется, не былъ особенно высокаго мѣннія о богословіи. „Я испытываю, говоритъ онъ, только св. Писаніе; оно несравнено тверже и достовѣрнѣе изложеній св. Отцевъ“. (Thierry, 196).

осуждено ¹⁾. Посланіе собора отправлено было императору Феодосію II.

Но вопліъ еретическій образъ мыслей Евтихіа былъ обнаруженъ на помѣстномъ Константинопольскомъ соборѣ 448 г. Евсевіемъ, епископомъ незначительнаго Фригійскаго города Доролей. Онъ былъ въ близкихъ отношеніяхъ къ Евтихію еще со времени III Вселенскаго собора, на которомъ они оба ратовали противъ Несторія. Прибывши по своимъ дѣламъ въ Константинополь, онъ навѣстилъ и Евтихіа. Во время разговора съ нимъ, Евсевій замѣтилъ большую переменъ въ воззрѣніяхъ Евтихіа. Онъ замѣтилъ, что бывшій поборникъ Несторія уклонился въ ересь, но только въ противоположную, чѣмъ Несторій. Какъ Несторій не признавалъ въ Иисусѣ Христѣ единенія двухъ естествъ по существу, такъ Евтихій на столько тѣсно соединялъ эти естества, что человѣческое переходило въ Божественное, исчезало въ немъ, являясь только формою, свойствомъ божественнаго естества. Послѣ долгихъ споровъ, не имѣвшихъ ни какого результата, Евсевій увидѣлъ, что Евтихій не исправимъ и рѣшилъ доложить о немъ предстоящему обычному собору, который собрался въ Константинополь подъ предсѣдательствомъ мѣстнаго архіепископа св. Флавіана.

Евтихій явился на соборъ только послѣ троекратнаго приглашенія. На соборѣ онъ вопліъ обнаружилъ свой еретическій образъ мыслей и, не смотря на убѣжденія отцевъ собора, упорно стоялъ въ своемъ заблужденіи. Соборъ, вида это, провоз-

¹⁾ Что въ Малой Азій былъ соборъ, это видно изъ извѣстія Факунда Германскаго (Pro def. tr. sar. VIII, 5 и XII, 5; Migne LVII, 728 и дал. и 852). Онъ говоритъ, что къ императору Феодосію было послано Домномъ Антиохійскимъ „соборное посланіе“, въ которомъ Евтихій обвиняется въ возобновеніи „нечестія ересарха Анолларія“, въ признаніи того, что Божество и человѣчество во Христѣ посредствомъ смѣшенія (commixtio) и сліянія (confusio) составило одну природу, вслѣдствіе чего страданія Спасителя приписываются неизмѣняемому Божеству. Кроме того, Евтихій обвиняли еще въ томъ, что онъ „анаематствовалъ“ Діодора (Парсійскаго) и „Феодора (Мопсуетскаго)“. Названіе соборнаго посланія, данное этому письму Факундомъ, самый предметъ письма, заставляютъ предполагать о существованіи на востокѣ собора, гдѣ было разсужденіе объ ереси Евтихіа (Tillemont, XV, 498.). Время этого собора, по предположеніямъ Tillemont'a (ibid) и Баллерини (Migne LV, 210), относится къ началу 448 года. Какія послѣдствія имѣло это письмо, достоверно неизвѣстно. На основаніи всего послѣдующаго можно предполагать, что оно осталось безъ послѣдствій.

гласилъ: „анаѳема Евтихію!“ Въ приговорѣ, подписанномъ 28 епископами и нѣсколькими архимандритами, говорилось: „изъ бывшихъ уже изслѣдованій и изъ теперешняго его собственнаго сознанія, открывається, что Евтихій, бывший пресвитеръ и архимандритъ, страждеть заблужденіемъ Валентина и Аполлипарія и неизмѣнно слѣдуетъ ихъ злохуленіямъ. Не устыдившись нашего убѣжденія и внушенія, онъ не захотѣлъ согласиться съ истинными догматами. Посему, воздыхая и оплакивая его совершенную погибель, мы о Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ, имъ зловословимомъ, опредѣлили отчуждить его отъ всякой священнической службы, общенія съ нами и начальства надъ монастыремъ“ (Дѣян. III, 291).

Но Евтихій не считалъ своего дѣла проиграннымъ даже послѣ такого рѣшительнаго осужденія цѣлымъ соборомъ. Онъ пользовался большимъ расположеніемъ императорскаго фаворита евнуха Хризафія. Этотъ Хризафій, бывший прежде невольникомъ, человекъ жестокій, лукавый и лъстивый, имѣлъ большую силу при дворѣ, и императоръ Θεодосій II слушалъ его во всемъ. Хризафій охотно принялъ сторону Евтихія. Кромѣ сочувствія ученію Евтихія, Хризафій руководился и нерасположеніемъ къ архіепископу св. Флавіану, который имѣлъ мужество не льстить его тщеславію и корыстолюбію. Ему не стоило большаго труда привлечь на сторону Евтихія и императора, также не взлюбившаго Флавіана, когда тотъ разстроилъ планъ, придуманный Хризафіемъ, постричь сестру Θεодосія, знаменитую впослѣдствіи императрицу святую Пульхерію, въ діакониссы съ цѣлю удаленія ея отъ двора. То обстоятельство, что Θεодосій сталъ на сторону Евтихія, имѣло большое послѣдствіе для всей послѣдующей исторіи евтихіанства. Ставши „придворнымъ богословіемъ“, евтихіанство получило большую силу, которую оно не замедлило употребить во зло для православія. Если къ этому прибавить, что въ числѣ сочувствовавшихъ ученію Евтихія было не мало епископовъ особенно въ Палестинѣ и Египтѣ, то вполне будетъ понятно то глубокое потрясеніе во всей церкви, которое оно причинило.

Имѣя такихъ сильныхъ покровителей, Евтихій могъ успѣш-

но бороться съ архіепископомъ св. Флавіаномъ ¹⁾ Вѣроятно, не безъ внушенія Хризафія, Евтихій вскорѣ послѣ собора выставилъ на публичныхъ мѣстахъ Константинополя объявленія, въ которыхъ обвинялъ соборъ въ несправедливости и оправдывалъ свое ученіе (Ер. XXIII, 1, Hefele II, 376). Очевидно, Евтихій съ своимъ единомышленникомъ Хризафіемъ хотѣли этимъ привлечь на свою сторону общественное мнѣніе. Свѣтская власть не запрещаетъ Евтихію эти публичныя оскорбленія собора и архіепископа св. Флавіана. Намъ уже извѣстно, что она была на его сторонѣ. Но этого мало, Евтихій жаляется на св. Флавіана св. Льву, какъ вліятельнѣйшему изъ іерарховъ всей церкви, и вѣроятно и другимъ предстоятелямъ главныхъ церквей. (Такъ, напр., до насъ дошло его письмо къ Петру Хрисологу, епископу Равеннскому). Евтихій писалъ св. Льву еще до своего осужденія на Константинопольскомъ соборѣ, вѣроятно по поводу „соборнаго посланія“ восточныхъ епископовъ императору Θεодосію II-му (Migne LV, 219). До насъ не дошло это письмо. Но изъ отвѣта св. Льва, дошедшаго до насъ, (Ер. XX отъ 1 іюня 448 года) видно, что онъ писалъ о томъ, что „ересь несторіанская стараніемъ нѣкоторыхъ вновь воскресаетъ“. Очевидно, „соборное посланіе“ Домна ему казалось происками несторіанъ противъ него, какъ ревностнаго борца противъ нихъ. Объ этихъ проискахъ якобы несторіанъ и объ особенномъ распространеніи ихъ ученія и писалъ, вѣроятно, Евтихій св. Льву. Онъ, конечно, не забылъ упомянуть о своихъ заслугахъ церкви въ пользу православія въ борьбѣ съ несторіанствомъ. Этимъ предположеніямъ вполне соответствуетъ содержаніе письма св. Льва къ Евтихію. „Заботливость твоя“, пишетъ св. Левъ, „намъ пріятна; ибо свидѣтельствомъ такого твоего расположенія духа служить самая рѣчь, которую мы получили. Почему не сомнѣваемся, что виновникъ вѣры каеволической, Господь, поможетъ тебѣ во всемъ (разумѣются мнимые происки несторіанъ). А

¹⁾ Борьба эта была вѣдена такъ тонко, искусно и, вмѣстѣ съ тѣмъ, съ такою неразборчивостью въ средствахъ, что невольно заставляетъ предполагать въ вѣденіи ея болѣе искусную руку, чѣмъ Евтихія, не выдававшего въ продолженіе тридцати лѣтъ людей и далекаго отъ всякихъ интригъ и возней. Зная окружающихъ Евтихія людей, мы едва ли ошляемся, предположивъ здѣсь не малую долю участія друга Евтихія—внука Хризафія.

мы, какъ только узнаемъ полнѣе о тѣхъ, нечестіемъ которыхъ это сдѣлалось, сочтемъ за необходимое, при помощи Божіей, позаботиться о томъ, какъ бы исторгнуть съ корнемъ заразу, давно уже осужденную“. Отвѣтъ св. Льва, какъ мы видимъ, былъ очень благопріятенъ для Евтихія. Это давало ему смѣлость обратиться къ нему и послѣ своего осужденія на Константинопольскомъ соборѣ 448 года. Въ письмѣ (Ер. XXI), написанномъ Св. Льву вскорѣ послѣ окончанія собора, Евтихій жалуется на несправедливость Собора, на притѣсненія Флавіана, говоритъ о своей невинности и о своемъ православномъ образѣ мыслей. Любопытно изложеніе Евтихія хода самаго дѣла. „Лукавый діаволъ“, писалъ Евтихій, „употребляя всю свою силу, возстановилъ противъ меня Евсевія, епископа города Доролея, подавшаго на меня прошеніе (libellum), въ которомъ обвинялъ меня, какъ еретика предъ Флавіаномъ, святымъ епископомъ Константинопольской церкви, и нѣкоторыми другими, бывшими въ городѣ, куда они прибыли по своимъ дѣламъ. При обвиненіи меня, онъ руководствовался не истиною, а желаніемъ приготовить мнѣ погибель и возмутить церкви Божіи. Ихъ святость призывала меня къ отвѣту на обвиненіе. Зная о составившемся противъ меня заговорѣ, я, одержимый при моей старости (еще) болѣзнію, прибѣгъ (все таки) къ оправданію... Я представилъ собору письменное изложеніе моего исповѣданія святой вѣры, которое прилагается за моимъ подписомъ къ (настоящему) письму. Но св. Флавіанъ, архіепископъ, не принялъ изложенія и не приказалъ прочитать его. Не смотря на это, я сталъ отвѣчать на вопросы, стараясь показать, что я содержу именно ту вѣру, которая изложена св. Никейскимъ соборомъ и утверждена (соборомъ) Ефесскимъ. (Но) отъ меня потребовали исповѣданія двухъ естествъ и анаематствованія тѣхъ, которые это отрицали. Опасаясь прибавить или убавить что либо отъ символа св. Никейскаго Собора,—зная, что святые и блаженные отцы наши святѣйшіе епископы: Юлій, Феликсъ, Аванасій, Григорій отвергали выраженіе „два естества“,—не осмѣливаясь разсуждать о естествѣ Бога Слова, который въ послѣдокъ днѣй пришелъ въ плоть (in carnem), во чрево Дѣвы Маріи, и пребывая, какъ Онъ же-

лалъ и зналъ, неизмѣннымъ, сталъ человѣкомъ не призрачно, а на самомъ дѣлѣ,—(не осмѣливаясь наконецъ) анаеѣматствовать вышеупомянутыхъ нашихъ отцевъ,—я просилъ извѣстить объ этомъ вашу святость, заявляя, что я вполне подчинюсь тому, что вамъ угодно будетъ постановить и одобрить. Не выслушавши ничего изъ того, что я говорилъ, они прервали соборъ и прочитали приговоръ о моемъ низложеніи, составленный заранее... Моей жизни угрожала опасность, если бы, при помощи Божіей, молитвами твоей святости, военный отрядъ не защитилъ меня отъ нападенія. Тогда стали принуждать подписать мое низложеніе настоятелей другихъ монастырей. Запретили распространять и читать исповѣданіе вѣры, написанное мною для удовлетворенія народа. Итакъ я прибѣгаю къ вамъ, защитникамъ вѣры и проклинающимъ подобнаго рода сборища. Я ничего не ввожу новаго, противнаго вѣрѣ, преданной намъ изначала и анаеѣматствую Аполинарія, Валентина, Манеса, Несторія, тѣхъ, которые говорятъ, что плоть Спасителя Господа нашего Иисуса Христа сошла съ неба, а не отъ св. Духа и Дѣвы Маріи, и всѣ ереси до Симона волхва. И тѣмъ не менѣе, я подвергаюсь опасности жизни, какъ еретикъ. Я молю..., чтобы того, кто до 70 лѣтъ прожилъ въ воздержаніи и полномъ цѣломудріи, не изгоняли и не исключали изъ числа православныхъ, чтобы я такимъ образомъ не потерпѣлъ крушенія при исходѣ моей жизни“¹⁾).

Такимъ образомъ, Евтихій представилъ дѣло такъ, какъ будто онъ невинный страдалецъ отъ еретиковъ несторіанъ, во главѣ которыхъ стоялъ константинопольскій архіепископъ св. Флавіанъ. Изъ самаго письма и приложений къ нему нельзя было заключить ничего о неправомъ образѣ мыслей Евтихія. Въ письмѣ говорилось только о томъ, что всѣми уже было

¹⁾ Въ концѣ письма приложено за подписью Евтихія исповѣданіе вѣры, развѣдающее нѣсколько полѣе то же, что содержится и въ письмѣ. Кромѣ того, къ нему были приложены: а) жалоба Евсевія Доролейскаго, поданная Синоду на Евтихія; б) Оправдательная записка, поданная по его словамъ Синоду, но не принятая; в) мнѣнія о. о. церкви о двухъ естествахъ. Отъ исповѣданія вѣры и мнѣній о. о. церкви остались только отрывки (Migne LIV, 717—720). Жалоба Евсевія есть въ дѣявіяхъ IV всел. собора. (Д. III, 204—207). Оправдательная записка не сохранилась. (Ballier. de epist. deperd. 26 Migne LIV, 1223).

признано. Тѣ пункты ученія, за которые онъ былъ осужденъ на Константинопольскомъ соборѣ, были имъ старательно скрыты. Св. Левъ, конечно, былъ поставленъ въ большое недоумѣніе, особенно, если принять во вниманіе то, что это письмо Евтихія не первое въ этомъ родѣ. Изумленіе св. Льва, вѣроятно, возрасло еще болѣе, когда онъ получилъ, одновременно съ апелляціей Евтихія, или вскорѣ послѣ нея, еще письмо отъ Императора Θεодосія. Изъ отвѣтнаго письма св. Льва къ нему, (самое письмо Θεодосія не сохранилось), видно, что Θεодосій ходатайствовалъ за Евтихія (Ер. XXIV отъ 19 февраля 449 года).

Св. Левъ, конечно, не могъ стать на сторону Евтихія, не выслушавъ прежде другой стороны и не узнавъ съ очевидностію всего дѣла. Между тѣмъ отъ св. Флавіана онъ не получалъ еще ни какихъ свѣдѣній. Крайне огорченный этимъ молчаніемъ св. Флавіана, св. Левъ написалъ ему письмо (XXXIII, отъ 18 февр. 449 г.), въ которомъ выражаетъ свое недоумѣніе, безпокойство и огорченіе по поводу его молчанія о такомъ важномъ предметѣ, какъ вновь проявившаяся ересь. „Когда христіаннѣйшій и милостивѣйшій императоръ“, писалъ онъ, „при своей святой и похвальной вѣрѣ, заботясь о мирѣ церкви каеолической, прислалъ намъ письма о томъ, что у васъ произвело шумъ и смутеніе, то мы удивились твоему братству, какъ ты могъ молчать предъ нами о томъ, въ чемъ состоялъ этотъ соблазнъ и не счелъ за лучшее постараться, какъ можно скорѣе, увѣдомить насъ объ этомъ посланіемъ твоего благочестія, дабы мы не могли сомнѣваться относительно справедливости совершавшихся событій“. Св. Флавіанъ, вѣроятно, получилъ это письмо послѣ того, какъ имъ были отосланы акты собора. По крайней мѣрѣ, въ его письмѣ къ св. Льву, написанномъ по этому поводу, нѣтъ ни какихъ намековъ на означенное письмо. Св. Флавіанъ говоритъ въ своемъ письмѣ объ ереси пресвитера и архимандрита Евтихія, въ которую онъ впалъ благодаря лукавству діавола; излагаетъ въ краткихъ словахъ сущность этой ереси, въ томъ видѣ, въ какомъ она обнаружена была на соборѣ, и проситъ сообщить епископамъ, находящимся подъ властію св. Льва, чтобы никто не отно-

силы къ Евтихію, лишенному теперь пресвитерскаго сана, какъ къ православному, или письмомъ или какимъ нибудь другимъ образомъ. Къ письму были приложены акты собора ¹⁾.

Получивъ письмо св. Льва, св. Флавіанъ посылаетъ второе письмо (XXVI, послано марта 449 года). Въ этомъ письмѣ св. Флавіанъ выясняетъ св. Льву истинное положеніе дѣла. Оно представляетъ здѣсь отвѣтъ на обвиненія Евтихіа. Св. Флавіанъ рассказываетъ, что Евтихій, „удерживая въ себѣ скрытую болѣзнь развращеннаго ученія и злоупотребляя кротостію его, Флавіана, недобросовѣстно и безстыдно началъ распространять между многими собственное нечестіе. За это онъ обвиненъ былъ достойнѣйшимъ уваженія Евсевіемъ и осужденъ послѣ того, какъ, бывъ призванъ на соборъ, произнесъ собственными словами свойственное ему ученіе. Но заслуживши справедливое каноническое осужденіе, Евтихій не захотѣлъ покаяться и слезами умоливать Бога; онъ покусился „совсѣмъ возмутить константинопольскую церковь, публично распространяя на мнимыя несправедливости его, Флавіана, жалобы, исполненныя злорѣчія и сверхъ того принося моленія благочестивѣйшему и христіолюбивѣйшему Императору, также

¹⁾ Объ актахъ Собора въ оригиналѣ письма св. Флавіана с—IV говорится: *πάλαί, τὴν ἐπ' αὐτῶ γεγενημένην πράξιν ἀπεστείλαμεν* (въ латинскомъ *digessimus*) *τῇ σὺ βασιότητι*. Это выраженіе многихъ приводитъ въ недоумѣніе. Если его переводить: мы давно (—*πάλαί*) послали твоей святости акты (того собора), который былъ относительно него (Евтихіа), то выйдетъ, что это письмо было написано послѣ того, какъ посланы были акты. Но по какому поводу придумать трудно. Содержаніе письма такое, какое прилично письму, имѣющему цѣлю извѣстять о случившемся. Впрочемъ, это было первое письмо св. Флавіана послѣ собора Константинопольскаго (Tillem. XV, 899), посланное вмѣстѣ съ актами собора. Слово *Πάλαί* естественнѣе относить къ *γεγενημένην*, чѣмъ къ *ἀπετείλαμεν*. Аористъ, въ которомъ это послѣднее поставлено, въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе настоящаго времени или только что наступающаго будущаго. Такое значеніе аориста объясняется расширеніемъ аориста греческаго, имѣвшее мѣсто и у классиковъ (напр. Ксен. Кироп. 1, 2, 2). Употребляется такой аористъ тогда, когда говорится объ обычномъ, часто повторяющемся случаѣ. Посылать акты собора другимъ церквамъ—былъ обычай всеобщій. Употребленіе такого аориста, слѣдовательно, имѣетъ здѣсь мѣсто вполне. Такимъ образомъ, это выраженіе нужно перевести: „мы посылаемъ (=при семъ послали) твоей святости самое дѣло (=акты собора), которое относительно него давно было“. Письмо это, по предположенію Балернини, написано въ исходѣ 448 или въ началѣ 449 года (см. Migne—LIV, ч. 723).

полныя высокоумія и дерзости, и такимъ образомъ по-
 пралъ всѣ божественныя правила. „Но когда шли такимъ
 образомъ дѣла“, продолжаетъ св. Флавіанъ, „мы получили отъ
 вашей святости письмо...., изъ котораго узнали, что тотъ-же
 Евтихій отправилъ къ вамъ просьбу, исполненную всякой лжи
 и коварства, утверждая, что онъ во время суда предложилъ
 апелляціонныя жалобы и на меня и на самый святой соборъ,
 призывая быть судьей ваше святѣйшество,—чего ни какъ имъ
 не было сдѣлано. Онъ солгалъ (διδεύσαντο) и въ этомъ случаѣ,
 надѣясь черезъ ложь привлечь къ себѣ благосклонность вашу“.
 Въ заключеніе св. Флавіанъ убѣждаетъ св. Льва дѣйствовать
 право, какъ этого требуетъ свящество и правило святыхъ цер-
 квей; просить св. Льва черезъ его письма укрѣпить вѣру и
 императора, въ надеждѣ, что посредствомъ ихъ низложится
 ересь и не будетъ нужды въ соборѣ, который теперь уже объ-
 является“. Еще не получивъ этого посланія, св. Левъ напи-
 салъ къ св. Флавіану „съ первымъ попавшимся случаемъ“ крат-
 кое письмо (XXVII отъ 21 мая 449 года), въ которомъ из-
 вѣщалъ о полученіи перваго его письма и соборныхъ актовъ.
 Св. Левъ не даетъ здѣсь никакихъ опредѣленныхъ рѣшеній по
 дѣлу Евтихія; онъ только сожалѣетъ, что причиной всѣхъ этихъ
 смуть послужило нечестивое заблужденіе. Св. Левъ общается
 написать полнѣе объ этомъ дѣлѣ съ тѣми, которые доставили
 къ нему первое письмо св. Флавіана. Св. Левъ говоритъ здѣсь
 о своемъ XXVIII письмѣ (о немъ рѣчь впереди). Чтобы обо-
 дрить св. Флавіана, „возставшаго изъ ревности къ вѣрѣ про-
 тивъ нечестиваго и глупаго заблужденія“, св. Левъ прямо за-
 являетъ, что „онъ не потерпитъ ни того, чтобы Евтихій остал-
 при своемъ нечестивомъ убѣжденіи“, ни того, чтобы св. Фла-
 віана, „возставшаго изъ ревности къ вѣрѣ противъ нечестива-
 го и глупаго заблужденія, беспокоили постоянныя нападенія
 противной партіи“.

Такимъ образомъ, письмо св. Флавіана съ приложенными къ
 нему актами собора открыли глаза св. Льву. Онъ ясно уви-
 дѣлъ положеніе дѣла, ясно созналъ всю опасность для право-
 славія. На сторонѣ ереси была могущественная придворная
 партія во главѣ съ самимъ императоромъ, на сторонѣ право-

славія только одинъ архіепископъ съ небольшимъ количествомъ епископовъ. Изъ полученныхъ писемъ съ востока св. Левъ имѣлъ возможность убѣдиться, что еретическая партія не постоитъ ни предъ чѣмъ, не будетъ стѣсняться даже дурными средствами. Понятнымъ послѣ этого становится стараніе св. Льва ободрить св. Флавіана. Въ опасности, грозящей православію, св. Левъ еще болѣе убѣдился, когда узналъ изъ второго письма св. Флавіана о предстоящемъ вселенскомъ соборѣ, на собраніи котораго въ особенности настаивала еретическая партія. Св. Левъ видѣлъ, что съ тѣми средствами, какія были у этой партіи, она могла причинить церкви (и въ дѣйствительности причинила) очень серьезныя опасности. Св. Левъ видѣлъ, что нужно дѣйствовать какъ можно энергичнѣе, рѣшительнѣе, безъ всякаго промедленія, чтобы не дать возможности усилиться ереси.

Для борьбы съ ересью нужно было прежде всего выяснитъ православное ученіе. Эту трудную задачу св. Левъ выполнилъ въ своемъ „догматическомъ посланіи“ къ св. Флавіану (Ер. XXVIII отъ 13 Іюня 449 г.). Это посланіе по справедливости считается однимъ изъ знаменитѣйшихъ памятниковъ христіанской письменности V вѣка ¹⁾. Въ немъ первый разъ полно и обстоятельно рѣшенъ вопросъ объ образѣ соединенія двухъ естествъ въ Иисусѣ Христѣ Божескаго и человѣческаго. „Вся Христіанская церковь“, говоритъ св. Левъ, „исповѣдуютъ вѣру въ Бога — Отца Вседержителя и въ Иисуса Христа, едиnorodнаго Сына Его, Господа нашего, родившагося отъ Духа Святаго и отъ Дѣвы Маріи. Сими тремя изреченіями ниспровергаются навѣты всѣхъ почти еретиковъ. Ибо когда мы вѣруемъ, что Отецъ есть Богъ и вседержитель и при томъ вѣчный, то симъ уже показываемъ, что и Сынъ Ему совѣченъ и ничѣмъ не разнится отъ Отца: ибо отъ Бога рождается только Богъ,

¹⁾ То уваженіе, какимъ пользовалось это посланіе, видно изъ того, что папа Геласій, въ своемъ декретѣ объ апокрифахъ, передаетъ анаемѣ всѣхъ, кто хотя одну іоту измѣнитъ въ немъ (Migne LIX, 160). Любопытно также сказаніе, занесенное въ латинскія редакціи „луча духовнаго“ Іоанна Мосха. По этому сказанію, самъ Апост. Петръ, по молитвѣ св. Льва, исправилъ это посланіе (Migne S. gr. LXXXVII, 3011; lat. LV, 226). Многія мѣста этого посланія заимствованы изъ его рѣчей, что мы отмѣчаемъ скобками.

отъ всемогущаго всемогущій, отъ вѣчнаго совѣчный, а не позднѣйшій по времени, не меньшій по власти, не разнственнѣй по славѣ, не раздѣльный по существу. Тотъ-же самый превѣчнаго Отца превѣчный, едиnorodный Сынъ, родился отъ Духа св. и отъ Дѣвы Маріи... [Такъ Божество восприняло нашу нищету, Могуство нашу немощь, Безсмертное смерть, не нарушивъ свойствъ ни того, ни другого естества, но совокупивъ ихъ въ одномъ лицѣ. Для уплаты долга естества нашего, божественное, безстрастное естество, сочеталось съ страстною (могущею страдать) природою, дабы одинъ и тотъ-же Ходатай Бога и человѣковъ, человѣкъ Христосъ Иисусъ, и могъ умереть по одному естеству и не могъ умереть по другому, какъ того и требовало свойство нашего врачеванія. (Взято буквально S. XXI, 2)]. [По сему истинный Богъ явился въ подлинномъ и совершенномъ естествѣ истиннаго человѣка; весь съ тѣмъ, что свойственно Его божественному естеству и весь въ томъ, что сродно нашему человѣческому. Нашимъ-же (естествомъ) называемъ то, что Творецъ положилъ въ насъ въ началѣ и что опять Онъ хотѣлъ возвратить намъ. Ибо въ Спасителѣ не было и слѣда того, что привнесено въ человѣка искушителемъ и что прельщенный человѣкъ допустилъ въ себя впоследствии. Посему, содѣлавшись причастнымъ немощи нашей, Онъ не содѣлался участникомъ нашихъ грѣховъ. Онъ воспринялъ образъ раба безъ скверны грѣха, возвеличивая человѣческое и не уменьшая божественнаго. Ибо то истощеніе, по которому Невидимый содѣлался видимымъ, по которому Творецъ и Владыка всѣхъ тварей восхотѣлъ быть однимъ изъ человѣковъ, есть свисхожденіе Его благоутробія, а не недостатокъ Его могущества. Посему-то Тотъ, Который, пребывая въ образѣ Божіемъ, сотворилъ человѣка, Тотъ-же Самый и содѣлался человѣкомъ, принявъ образъ раба. Оба естества сохраняютъ свои свойства безъ всякаго ущерба. Какъ образъ Божій не уничтожаетъ образа раба, такъ и образъ раба не исключаетъ образа Божія. (Взято буквально S. XXIII, 2).] [Каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ сообразно съ своими законами: такъ Слово дѣйствуетъ прилично Слову, а тѣло совершаетъ дѣйствія, свойственныя тѣлу. Одно сіяетъ чудесами, другое подлежитъ страданію. И какъ Сло-

во не отпало отъ равной славы съ Отцемъ, такъ и тѣло не оказалось отъ естества нашего рода. (Изъ 8. LIV, 2.)] Ибо одинъ и тотъ-же есть истинно Сынъ Божій и истинно Сынъ человѣческой: есть Богъ, потому что „въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ у Бога и Богъ бѣ Слово; есть человѣкъ, потому что „Слово плоть бысть и вселися въ ны“; Богъ потому, что „вся тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть“; человѣкъ, потому, что „рожденъ отъ жены, былъ подъ закономъ“. Рожденіе „плоти“ есть дѣло человѣческаго естества: а что Дѣва рождаетъ, это есть знаменіе божественной силы. Младенчество Отрочати доказывается бѣдными пеленами: величіе-же Его славы возвѣщается пѣніемъ ангеловъ. Сыну человѣческому подобенъ Тотъ, Котораго Иродъ нечестиво ищетъ умертвить: но Владыка вселенной есть Тотъ, Коему съ радостію раболѣпно поклоняются волхвы. Онъ пришелъ къ Предтечи Своему Іоанну принять крещеніе: и—дабы не утайлось Божество Его, скрывшееся подъ покровомъ плоти, съ неба возгремѣлъ голосъ Отца: „сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о немъже благоволихъ (Матѣ. III 17)“. Какъ человѣкъ, Онъ искушается отъ коварнаго діавола; но какъ Богу, ему служатъ чины ангельскіе. Алкать, жаждасть, утруждаться и спать,—это, явно, свойства природы человѣческой; но пять тысячъ народа насыщать пятью хлѣбами; но женѣ самарянской давать воду живую, отъ которой пьющій не будетъ жаждасть болѣе; но немокреными ногами ходить по поверхности моря и утишеніемъ бури укрощать возмущеніе волнъ,—все это, безпрекословно, есть дѣло божественное. Какъ не одного и того-же естества дѣло—и плакать изъ состраданія по умершемъ другѣ и воскрешать его изъ мертвыхъ, не смотря на чатырехдневное пребываніе его во гробѣ; или висѣть на дрѣвѣ и въ то же время превратить день въ ночь и поколебать основанія земли; или быть пригвожденнымъ ко кресту, и въ то же время отверзать разбойнику двери рая: такъ не на одно и то же естество указываютъ слова: „Азъ и Отецъ едино есма“ и „Отецъ мой болій Мене есть“. Ибо хотя въ Господѣ Іисусѣ Христѣ божеское и человѣческое естество составляютъ одно Лице: однако иное дѣло то, откуда происходитъ общее того и другого уничтоженіе, а иное то, откуда произте-

каеть общее ихъ прославленіе. По участию въ нашемъ естествѣ, Онъ, какъ человѣкъ, менѣе Отца; а по причастию въ естествѣ своего Отца, Онъ, какъ Богъ, равенъ Отцу. [Посему то единству лица, состоящему въ единеніи обоихъ естествъ между собою, говорится, что Сынъ человѣческій сошелъ съ неба и Сынъ Божій воспринялъ плоть отъ Дѣвы, отъ Коей родился; и опять утверждается, что Сынъ Божій распятъ и погребенъ, тогда какъ Онъ претерпѣлъ сіе не Божествомъ, по которому единосущенъ, едиnorodенъ и совѣченъ Отцу, а немощною человѣческою природою. Посему то всѣ мы и въ Символѣ исповѣдуемъ, что едиnorodный Сынъ Божій распятъ и погребенъ, исповѣдуемъ на основаніи сихъ словъ апостольскихъ: „аще бо быша разумѣли, не быша Господа славы распали (1 Кор. II, 8“). (Изъ Августина *liber contra Sermonem Arianogetum*, cap. 8)... Сего то—разумѣнія таинства оказывается чуждымъ Евтихій, который въ едиnorodномъ Сынѣ Божіемъ не признаетъ нашего естества ни въ уничтоженіи Его смерти, ни въ славѣ Его воскресенія. И не ужаснулся Онъ даже изреченія блажен. апостола и евангелиста Іоанна, который сказалъ: „всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть: и всякъ духъ иже“, раздѣляетъ, „Іисуса Христа, отъ Бога нѣсть и сей есть антихристовъ (Іоан. IV, 3“). Ибо что значитъ раздѣлять Іисуса Христа, какъ не отдѣлять отъ Него человѣческое естество и покушаться безстыднымъ вымысломъ испразднять таинство вѣры, которымъ однимъ мы спасены? Слѣпотствуя въ отношеніи къ естеству тѣла Христова, онъ, по необходимости, будетъ слѣпотствовать также и касательно Его страданія. Ибо если онъ не признаетъ креста Господня за призракъ, а, напротивъ того, не сомнѣвается, что страданіе, воспринятое Имъ за спасеніе міра было истинное страданіе, то, принимая смерть, онъ долженъ принять и плоть. Пусть же говорить, что не нашего естества былъ тотъ человѣкъ, котораго самъ признаетъ страждущимъ: ибо отрицаніе истинной плоти есть отрицаніе и страданія плоти. Пусть послушаетъ и блаженнаго апостола Петра, который проповѣдуетъ, что освященіе Духомъ „бываетъ черезъ окропленіе кровію Христовою. Пусть внимательнѣе прочтетъ и слѣдующія слова того-же

апостола: „вѣдаяще, яко не истлѣннымъ серебромъ или златомъ избавистесь отъ суетнаго вашего житія, отцы преданнаго, но честною кровію, яко агнца непорочна и пречиста, Христа“ —(I—I, 2, 18—19). Пусть не противорѣчитъ и свидѣтельству блаженнаго ап. Іоанна, который говоритъ: „и кровь Іисуса Христа Сына Божія очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха (I—I, 7)“; и въ другомъ мѣстѣ: „сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша. Кто есть побѣждай міръ, токмо вѣруй, яко Іисусъ есть Сынъ Божій? Сей есть пришедшій водою и духомъ Іисусъ Христосъ: не водою точію, но водою и кровію: и духъ есть свидѣтельствуй, яко духъ есть истина: и триє суть свидѣтельствующіи: духъ, и вода, и кровь: и триє во едино суть“ (тамъ-же V, 4—6, 8), т. е. духъ освященія, кровь искупленія и вода крещенія. Сіи три составляютъ одно и пребываютъ нераздѣльными; ни одно изъ нихъ не отдѣляется отъ своего единства. И католическая церковь живетъ и преуспѣваетъ сею вѣрою, такъ что въ Іисусѣ Христѣ не исповѣдуетъ ни одного человѣчества безъ истиннаго божества, ни одного божества безъ истиннаго человѣчества“.

Письмо это было послано къ св. Флавіану не съ тѣми, которые доставили св. Льву первое его письмо, какъ онъ обѣщалъ (въ Ер. XXVII), но съ легатами апостольскаго престола: епископомъ Юліемъ (Путеольскимъ), пресвитеромъ Ренатомъ (умершимъ на дорогѣ) и діакономъ Иларіемъ. Легаты эти были посланы св. Львомъ на объявленный эдиктомъ отъ 30 марта 449 года вселенскій соборъ, который долженъ былъ собраться въ Ефесѣ къ 1-му числу августа 449 года.

Кромѣ своего догматическаго посланія, св. Левъ отправилъ съ своими легатами еще письма: къ императору Θεодосію (XXIX), сестрѣ императора св. Пульхеріи (XXX и XXXI), Юлію Косскому, архимандриту Фавсту и другимъ (XXXII), и къ Ефесскому собору ¹⁾. Это обиліе писемъ показываетъ, что св. Левъ

¹⁾ Всѣ эти письма имѣютъ одну и ту же дату, именно: Sdibus Iunii Asterie et Protogene clarissimis consulibus 13 іюня 449 года. Это впрочемъ не значитъ, что св. Левъ написалъ всѣ эти письма въ одинъ день. 13 іюня, вѣроятно, день официального выхода этихъ писемъ въ свѣтъ.

Не малое затрудненіе представляютъ письма: а) къ Пульхеріи (XXX и XXXI) и б) къ Юлію Косскому (XXXIV и XXXV). а) Письма къ Пульхеріи имѣютъ оди-

былъ чрезвычайно заинтересованъ въ борьбѣ съ Евтихіанствомъ въ восточной церкви. Онъ не могъ быть равнодушнымъ, бездѣятельнымъ. „Подвергалась разсужденію не какая нибудь незначительная частица вѣры, которая можетъ оставаться (безъ вреда для спасенія) менѣе точно выясненной (чѣмъ другія болѣе важныя); но несмысленное сопротивление дерзаетъ нападать на то, что Господь не хочетъ оставить невѣдомымъ ни для кого въ своей церкви“ (XXXI ср. XXX, 2). Во всѣхъ письмахъ, посланныхъ съ легатами, св. Левъ старается внушить мысль о виновности Евтихіа, о томъ, что его повергла „въ діавольскую пропасть неосторожная простота“ (XXXI, 1), что ему „слѣдовало-бы отступить отъ своего заблужденія, справедливо признаннаго достойнымъ осужденія“ (XXIX). Св. Левъ не особенно сочувствуетъ созванію вселенскаго собора. Въ письмахъ, посланныхъ съ легатами, онъ, правда, не выражаетъ этого прямо. Но, все-таки, даетъ понять Θεодосію, что онъ подчиняется

наковую дату и совершенно различное содержаніе. По мнѣнію Баллерини это странное обстоятельство объясняется тѣмъ, что одно письмо, именно XXXI, къ Пульхеріи, не было послано. Отправлено было только одно XXX. Это находятъ въ некоторомъ подтвержденіе въ томъ обстоятельстве, что на греческій языкъ переведено только XXX письмо (Migne LIV, 786).

b) Письма къ Юлію Косскому имѣютъ также одинаковую дату. Баллерини объясняютъ это тѣмъ, что XXXIV письмо было послано съ легатами, а XXXV съ діакономъ Василенъ, съ которымъ Флавіанъ послалъ свои письма. Perfecta (digeimus miserimus), употребляемые въ письмѣ XXXV, не доказываютъ того, что оно послано спустя некоторое время послѣ XXXIV письма. Perfecta въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе настоящаго или наступающаго будущаго. Въ этомъ значеніи лат. perfectum сходно съ греческимъ глагольнымъ аористомъ и этотъ послѣдній переводится по латини perfect'омъ (примѣч. къ письму XXII). Какимъ побужденіемъ руководствовался св. Левъ при посланіи въ одно время къ одному лицу разныхъ писемъ и черезъ разныхъ лицъ Баллерини не объясняютъ. Arendt (483) полагаютъ, что письма къ Пульхеріи двѣ редакціи одного письма. Богѣе полное XXXI есть первоначальная редакція; XXX есть „произвольно измѣненное извлеченіе“ изъ XXXI. Что касается писемъ къ Юлію Косскому, то они представляютъ изъ себя одно письмо, раздѣленное на два. Это видно изъ того, что XXXIV письмо не имѣетъ заключенія, а XXXV приступа. Мнѣніе Арента, кажется, болѣе правдоподобно, чѣмъ мнѣніе Баллерини. Арентъ же выясняетъ и причину такого раздѣленія. Заключается она, вѣроятно, въ слѣдующемъ. Содержаніе XXXV письма, составлявшаго вторую половину предполагаемаго цѣльнаго письма, болѣе важно, чѣмъ XXXIV. Составители разныхъ кодексовъ поэтому выпустили первую часть и довольствовались только второй. Этимъ-же объясняется и то обстоятельство, что только эта часть существуетъ въ греческ. переводѣ.

его желанію только потому, что созваніе состоялось, эдиктъ о немъ уже изданъ. Не былъ также доволенъ св. Левъ и тѣмъ, что „августѣйшій и христіаннѣйшій императоръ... слишкомъ короткое назначилъ время, въ продолженіи котораго должны собраться епископы на соборъ“. Эдиктъ о созваніи собора, объявленный 30 марта 449 года, въ Римѣ сталъ извѣстенъ только 3 мая. Собраться нужно было къ 1 августа. Оставалось, слѣдовательно, только три мѣсяца. Трехъ-же мѣсяцевъ, при тогдашнихъ путяхъ сообщенія, было, конечно, очень мало для приготовленія къ такому важному дѣлу, какъ вселенскій соборъ. Для многихъ предстоятелей западныхъ церквей, въ такое короткое время, совершенно невозможно было своевременно явиться на соборъ. При томъ св. Левъ, вслѣдствіе неблагоприятныхъ политическихъ обстоятельствъ и вслѣдствіе того, что „не было прежде“ примѣровъ присутствія папъ на соборахъ, „не могъ оставить отечества и апостольской кафедры“ (XXXI, 4). Ему слѣдовательно, нужно было назначить легатовъ. Для этого требовалось много времени, не говоря уже о трудности найти подходящихъ для этого важнаго дѣла людей.

Кромѣ писемъ, отправленныхъ съ легатами, св. Левъ имѣлъ случай еще до собора послать письмо къ Θεодосію (XXXVII, отъ 20 іюня 449 г.) и два письма къ Флавіану (XXXVI отъ 20 іюня 449 г. и XXXVIII отъ 23 іюня т. года). Какъ и въ предъидущихъ письмахъ св. Левъ указываетъ здѣсь на очевидную виновность Евтихіа и, вслѣдствіе этого, на возможность „по разумнымъ причинамъ удержаться отъ созванія собора“ (XXXVII). Св. Левъ, очевидно, опасался этого собора. Мы уже указали на причину этихъ опасеній св. Льва. Дальнѣйшій ходъ дѣла покажетъ, что эти опасенія не были напрасны.

И. Дроздовъ.

(Продолженіе будетъ).

ОТВѢТЪ А. А. КИРЬЕВУ.

(По старокатолическому вопросу о „*Filioque*„ и „Пресуществленіи“).

Напечатавъ *Отвѣтъ Нѣмецкому Меркурію* по вопросу объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и о значеніи термина: „пресуществленіе“ въ общемъ ученіи о св. таинствѣ евхаристіи ¹⁾, не находимъ причины безмолвствовать и относительно помѣщенного въ VI-й книжкѣ *Богословскаго Вѣстника* за текущій годъ *отвѣта* мнѣ со стороны уважаемаго А. А. Кирѣева по тому-же весьма важному вопросу.

А. А. Кирѣевъ съ самаго начала старокатолическаго движенія стоитъ въ близкихъ отношеніяхъ съ болѣе вліятельными его представителями и является однимъ изъ серьезнѣйшихъ и горячихъ поборниковъ соединенія старокатоликовъ съ православной церковію. Между тѣмъ, А. А. Кирѣевъ держится въ сущности совершенно одинаковой съ старокатоликами точки зрѣнія особенно по вопросу о *пресуществленіи*. Защита имъ старокатолическаго взгляда на этотъ предметъ, само собою разумѣется, *способна* лишь закрѣплять въ сознаніи старокатоликовъ отстаиваемое ими мнѣніе. Въ самомъ дѣлѣ, если одинъ изъ видныхъ русскихъ людей, начертавшій на литературномъ свсемъ знамени, между прочимъ, девизъ: *за православіе*, видимо защищаетъ нѣкоторое посредничество Сына Божія въ вѣчномъ актѣ исхожденія Духа Святаго изъ Отца и со всей рѣшительностью отвергаетъ терминъ: „пресуществленіе“, то не должны-ли старокатолики тѣмъ самымъ прямо по-

¹⁾ См. 13-ю книжку журнала: *Вѣра и Разумъ* за 1897 годъ.

ощряться на дальнѣйшее упорствованіе въ своихъ воззрѣніяхъ на означенный предметъ, хотя эти воззрѣнія *рѣшительно недопустимы* съ истинно-православной точки зрѣнія? Соединеніе-же старокатоликовъ съ православной церковію, горячо желаемое всѣми живыми сынами ея и въ частности самимъ А. А. Кирѣевымъ, *можетъ* лишь тормозиться чрезъ это или отдаляться. Этого тѣмъ скорѣе нужно ожидать, что достоуважаемый А. А. Кирѣевъ является у насъ, безъ всякаго сомнѣнія, искреннѣйшимъ и талантливымъ выразителемъ и защитникомъ принадлежащаго старокатоликамъ взгляда.

По нашему глубокому убѣжденію, выяснять необходимость отверженія *Filioque* во *всѣхъ* его смыслахъ и формахъ и обязательность принятія термина: *пресуществленіе* именно и значить прямо подготавливать и ускорять *истинное соединеніе* старокатоликовъ съ православной церковію, если они *искренно* жаждутъ и домогаются его, въ чемъ не имѣемъ права сомнѣваться. Бывъ вызваны обстоятельствами къ тому, чтобы и съ своей стороны косвенно послужить, хотя бы печатнымъ словомъ только, великому и по истинѣ святому дѣлу приобщенія старокатоликовъ къ православной церкви, считаемъ своей прямой обязанностью разсмотрѣть съ нѣкоторой обстоятельностью *всѣ „наиболѣе важныя“*, по выраженію г. генерала Кирѣева, „сображенія“, какія онъ успѣлъ высказать въ своемъ *Отвѣтѣ* мнѣ для опроверженія моей мысли: а) о необходимости отрицанія *Filioque* въ какомъ бы то ни было его видѣ и б) объ обязательности для старокатоликовъ принять терминъ: *пресуществленіе*. При этомъ, прошу моего почтеннѣйшаго оппонента и читателей взять во вниманіе сказанное мною и по адресу старокатолическаго журнала: *Нѣмецкій Меркурій*. Въ напечатанномъ противъ этого журнала заключается опроверженіе въ особенности существеннѣйшихъ мыслей, какія изложены А. А. Кирѣевымъ въ его *Отвѣтѣ* мнѣ. Сперва поведу рѣчь о *Filioque*, а потомъ буду говорить о терминѣ: *пресуществленіе*.

А чтобы полемика между мною и А. А. Кирѣевымъ имѣла подъ собою твердую почву и привела къ желаемымъ мною благимъ результатамъ, *прежде всего* необходимо самое точное воспроизведеніе мыслей, высказанныхъ мною и моимъ оппонен-

томъ и подавшихъ поводъ къ теперешнему печатному диспуту между нами. Къ сожалѣнію, я *долженъ* сказать, что г. генералъ Кирѣевъ далеко не вездѣ надлежащимъ образомъ воспроизводитъ то существенное и изъ моей статьи, о чемъ теперь должна быть рѣчь снова. Это одинаково относится къ сказанному мною въ майской книжкѣ *Христіанскаго Чтенія* какъ по вопросу о *Filioque*, такъ и по вопросу о *пресуществленіи* ¹⁾. Допущенныя моимъ оппонентомъ неточности подлежатъ, такимъ образомъ, устраненію прежде всего.

I.

Во второй книжкѣ *Богословскаго Вѣстника* за текущій годъ напечатана А. А. Кирѣевымъ первая его статья подъ заглавіемъ: „Къ старокатолическому вопросу“, вызвавшая въ *Христіанскомъ Чтеніи* нашу статью. Въ своей статьѣ онъ высказалъ касательно *Filioque* слѣдующее. Въ *Filioque* заключается нѣкоторая частичная истина, хотя *совѣтъ* и *не та*, которая выражается буквальнымъ смысломъ, дающимъ видимое основаніе предполагать два начала бытія Духа Святаго. Въ *Filioque* заключается нѣчто другое, неизмѣющее, конечно, догматическаго значенія, а составляющее лишь необязательное богословское мнѣніе, раздѣляемое, впрочемъ, и нѣкоторыми отцами восточной церкви и могущее различно пониматься и излагаться. Допустимое и совмѣстное съ церковнымъ ученіемъ толкованіе заключающейся въ *Filioque* частичной истины состоитъ, по словамъ А. А. Кирѣева, въ признаніи за Христомъ *отъчю* свойства, *отъчюй* силы и способности посланія Духа Святаго въ міръ. При этомъ, А. А. Кирѣевъ находилъ весьма страннымъ, не далекимъ даже отъ аріанскихъ мечтаній, то мнѣніе, по которому „Сынъ обладалъ не всегда *своимъ* посланія Бога—Духа, а получилъ *ею* какъ бы въ награду за Свое служеніе, за крестную смерть ²⁾).

1) Неточности въ передачѣ „объектовъ“ или предметовъ спора обизаны своимъ происхожденіемъ, конечно, лишь той *попятиности*, съ какою А. А. Кирѣевъ, долженствовавшій неожиданно ѣхать въ Англію, написалъ свой *отѣтъ* мнѣ, какъ объ этомъ можно заключать на основаніи первыхъ словъ „отѣта“ его.

2) Стран. 5—7 въ отдѣл. оттискѣ статьи А. А. Кирѣева, напечатанной во 2-й книжкѣ *Богосл. Вѣстника* за 1897 г. Нужно-бы сказать: не „свойство“, а *право*...

Какъ видимъ, А. А. Кирѣевъ высказалъ тутъ самое неопредѣленное мнѣніе о томъ, какое именно „свойство“, какую „силу“ или „способность“ посылать Святаго Духа въ міръ усвоить онъ Сыну Божію? Совершенной-же неопредѣленностью отличается и почти вся рѣчь его, сущность которой воспроизведена нами. Частица истины, находящаяся, по его взгляду, въ *Filioque*, можетъ быть, по его-же словамъ, различно понимаема и излагаема. Ни малѣйше не разъяснилъ онъ и того, какіе-же отцы восточной церкви и какого именно мнѣнія держались касательно этого? Между тѣмъ, опредѣленная рѣчь о всемъ этомъ представлялась необходимою. Изъ сказаннаго г. генераломъ Кирѣевымъ ясно видно то только, что онъ не допускаетъ буквального пониманія *Filioque* и, находя въ этихъ словахъ *какую-то* частицу истины, объясняетъ посланіе Духа Святаго въ міръ Сыномъ Божіимъ *какимъ-то* *отъчымъ* „свойствомъ“ Последняго, *какой-то* *отъчной* „силою“ или „способностью“ Его, но въ то же время рѣшительно отвергаетъ полученіе Сыномъ права посланія Духа вслѣдствіе заслугъ Перваго изъ этихъ Лицъ Пресвятой Троицы.

Такъ какъ, въ виду *всего* этого, мы не имѣли тогда достаточнаго права прямо усвоить А. А. Кирѣеву свойственное папистическимъ и отчасти старокатолическимъ богословамъ мнѣніе о томъ, почему именно Сынъ Божій посылаетъ Духа Святаго въ міръ, ¹⁾ то и ограничились противопоставленіемъ православнаго, по нашему убѣжденію, воззрѣнія *какъ бы* *уклончивой или неспредѣленной* рѣчи теперешняго нашего оппонента о причинѣ посланія Духа Сыномъ въ міръ. Сказанное тогда нами сводится къ слѣдующему.

Фактъ посланія Святаго Духа Христомъ прежде и болѣе всего говоритъ о *нравственномъ правѣ* Христа посылать Святаго Духа въ міръ. Дѣло не въ способности или силѣ посылать кого-либо. Каждый изъ взрослыхъ людей не только имѣетъ способность посылать своихъ ближнихъ для выполненія его порученій или желаній, но иной *можетъ* имѣть и достаточно силы для того, чтобы послать даже и *не* желающаго идти. А развѣ

¹⁾ Отрицаніе-же А. А. Кирѣевымъ мысли, что Сыну Божію за Его заслуги даровано Отцомъ право посылать Духа Святаго въ міръ, мы *тогда* приписали просто недоразумѣнію...

мы признаемъ, что всякій, имѣющій способность или силу дѣлать другого орудіемъ своей воли, *долженъ* это дѣлать или имѣть нравственное или юридическое *право* дѣлать это? Тутъ все дѣло—въ *особыхъ личныхъ*,—природныхъ-ли то или юридическихъ,—отношеніяхъ между людьми и въ проистекающихъ *отсюда* преимуществахъ или *правахъ* однихъ индивидуумовъ предъ другими. Точно также и посольство одного Лица Пресвятой Троицы Другимъ должно основываться на *особыхъ личныхъ* отношеніяхъ между Ними и на проистекающемъ отсюда нравственномъ *правѣ* того или другого изъ Лицъ Пресвятой Троицы. Одинаковыя-же „способности“ или „силы“ къ такому посольству есть у *каждаго* Лица Пресвятой Троицы, ибо всё они имѣютъ одну и ту-же божескую природу и обладаютъ одинаковыми божескими свойствами: вѣчностью, всемогуществомъ и т. под. Кому-же изъ Лицъ Пресвятой Троицы принадлежитъ *право* посольства? Несомнѣнно, что оно принадлежитъ *собственно* Богу Отцу, какъ единственному Виновнику, бытія Сына и Духа. Хотя нравственное право это составляетъ достояніе *собственно* Бога Отца (Іоан. VI, 44; XIV, 16 и 26; 1 Петр. V, 10; Ефес. 1, 17; Гал. IV, 6 и др.), однако же оно, вмѣстѣ съ властью надъ безплотными духами и надъ людьми, даровано Отцомъ и *Богочеловѣку* по отношенію къ Духу Святому ради Его безмѣрно-самоотверженнаго и безпредѣльно-цѣннаго подвига (Евр. 11, 9; Матѣ. XXVIII, 18; 1 Петр. III, 22; Матѣ. XVI, 27). Это нравственное право посылать Духа Святаго въ міръ получено Сыномъ Божиимъ *отъ вѣчности*, а не въ какой-либо моментъ времени (Апок. XIII, 8; Іоан. 1, 29; 1 Петр. 11, 24), и связано какъ съ *вѣчнымъ личнымъ* свойствомъ Его, само собою предполагающимъ именно въ Немъ „способность“ содѣлаться *Сыномъ человѣческимъ* ради спасенія людей, такъ и съ *вѣчной-же личной* особенностью Духа Святаго, прямо-же предполагающею хотя и другую миссію Его въ мірѣ, на—такого рода, что она органически соединена съ миссіею Сына Божія ¹⁾).

¹⁾ Стран. 7—12 и 23 въ отдѣльномъ отгискѣ моей статьи, помѣщенной въ 5 кн. *Христіанскаго Чтенія* за 1897 г.

Какъ-же отнесся достоуважаемый А. А. Кирѣевъ къ предложенному мною объясненію факта посланія Духа Святаго Христомъ? Изложивъ мои слова въ томъ смыслѣ, что я приписываю *право* посольства „преимущественно“ Богу Отцу и что такое-же *право* даровано Отцомъ отъ вѣчности Сыну Божію, мой оппонентъ замѣчаетъ о *себѣ* слѣдующее: „Я имѣю полное основаніе присоединиться къ аргументаціи проф. Гусева. Я говорилъ, что мы должны признать за Сыномъ *отъчную способность, силу* посланія, и что въ этомъ смыслѣ мы и можемъ понимать *Filioque* безъ нарушенія вселенскаго ученія о Святой Троицѣ... Вѣдь всякое *право*, даруемое кому бы то ни было, предполагаетъ и *способность, силу, свойство* его примѣненія къ жизни. Стало-быть, если у Сына—вѣчное *право* посланія, хотя бы и сообщенное Ему Отцомъ, то у Него есть и *отъчная* способность, сила, свойство онаго. Далѣе этого и я не иду и не шель“¹⁾.

Не смотря на столь рѣшительное заявленіе А. А. Кирѣева о своемъ единомысліи съ нами въ указанномъ имъ отношеніи, мы, къ сожалѣнію, находимъ коренное разногласіе между нимъ и нами по столь важному вопросу.

По нашимъ словамъ, *правомъ* посольства остальныхъ Лиць Пресвятой Троицы обладаетъ *не* преимущественно, какъ передаетъ А. А. Кирѣевъ, а „*собственно*“, или исключительно, Богъ-Отець, ибо Онъ—*единственная* причина *бытія* одинаково и Сына, и Духа. Значитъ, Сынъ Божій, какъ не являющійся, съ нашей точки зрѣнія, въ какомъ бы то ни было смыслѣ пособникомъ Отцу въ дѣлѣ *отъчнаго* исхожденія Духа Святаго, обладаетъ самъ по себѣ только такимъ-же „свойствомъ“, такою же способностью или „силою“ посылать Духа Святаго въ міръ, какими обладаетъ по отношенію къ Нему и Третье Лицо Пресвятой Троицы. При *одинаковомъ*-же „свойствахъ“, „силахъ“ или способностяхъ у Сына и Духа посылать Другъ Друга въ міръ нѣтъ мѣста и *праву* Сына посылать Духа въ міръ. Это *право* могло быть лишь получено Сыномъ Божіимъ отъ Отца въ силу какого-

¹⁾ Стран. 3 въ отдѣльномъ оттискѣ статьи г. Кирѣева, помѣщенной въ 6-й кн. *Богословскаго Вѣстника* за 1897 г.

либо *особаю* основанія. Таковымъ основаніемъ является не какое-то невѣдомое „свойство“ Сына, не какая-то совершенно неизвѣстная „сила“ или способность, присущая Сыну Божію, какъ это выходитъ у А. А. Кирѣева, а, напротивъ, вполне опредѣленная, *отъ вѣчности реализовавшаяся въ очажь Бога-Отца*, способность именно Сына Его стать Сыномъ человѣческимъ и совершить искупленіе людей отъ грѣха, проклятія и смерти. Но и эта „способность“, свойственная Сыну Божію, не сама по себѣ перешла для Него въ нравственное *право* посылать Духа Святаго въ міръ, не сама по себѣ дала Ему такое *право*, а лишь *связана съ получениемъ* его (права) отъ *самого* Бога-Отца въ *силу* заслугъ Богочеловѣка. Если же Сынъ Божій *получилъ* означенное *право* отъ вѣчности, то—потому, что Онъ какъ „Агнецъ Божій“, отъ вѣчности-же „закланъ“ (Апок. XIII, 8). Между тѣмъ, по взгляду моего почтеннаго оппонента, выходитъ и теперь, будто Христосъ получилъ *право* посылать Духа Божія отнюдь не за Свой безпредѣльно-самоотверженный и безмѣрно-цѣнный подвигъ искупленія и спасенія человѣчества и міра, а вслѣдствіе *какого-то* вѣчнаго „свойства“ Его, *какой-то* вѣчной „силы“ или способности Его. Замѣчательно, что А. А. Кирѣевъ объявляетъ, хотя и *голословно*, въ самомъ *Отвѣтъ* мнѣ „законными (!) сомнѣніями“ свои касательно того, что Христосъ получилъ *право* посланія Духа Святаго въ „награду“ за Свою крестную смерть ¹⁾.

Спрашивается: гдѣ-же и въ чемъ-же обрѣтается согласіе между мною и А. А. Кирѣевымъ по вопросу вообще о посланіи Духа Божія въ міръ и для міра Господомъ Иисусомъ Христомъ? Онъ рѣзко расходится со мною даже и въ столь важномъ (а отнюдь не „инцидентномъ“), и въ столь-же опредѣленно рѣшенномъ въ Свящ. писаніи вопросѣ о причинѣ *полученія* Христомъ *права* посылать Духа Святаго въ міръ.

Наставаніе А. А. Кирѣева на своихъ „сомнѣніяхъ“ касательно моего рѣшенія *послѣднѣю* изъ упомянутыхъ вопросовъ заставляеть предполагать, что онъ, подобно старокатоликамъ,

¹⁾ Ibid. стр. 4. Что Христосъ получилъ и „силу“ посланія Духа Святаго въ міръ „въ награду“ за свой искупительный подвигъ, этого я *не юворилъ* и даже *не могъ* говорить. Именно я—то и утверждалъ, что „сила“ тутъ не при чемъ... Да и не странно-ли заводить о ней рѣчь?...

усматриваетъ въ *Filioque* такую „частицу истины“, которая состоитъ въ признаніи Сына Божія въ какомъ-либо смыслѣ „второй причиною или сопричиною“ самаго бытія Духа Святаго и неизбежно *ведетъ* къ совершенно-противоположному съ нашимъ объясненію факта посланія Духа Святаго Сыномъ Божиимъ въ міръ, но только *не* говоритъ объ этомъ *прямо*—открыто, ясно. Впрочемъ, какую-же *другую* „частицу истины“ можно усматривать въ *Filioque*, кромѣ предположенной нами? Какъ бы различно по *формѣ* ни понималась она, все таки по существу своему она противоположна мысли объ Отцѣ, какъ безусловно-единомъ Виновникѣ бытія Духа Святаго, и лишаетъ Отца *свойственнаго* лишь Его Упастаси личнаго права посланія, каковое право Онъ можетъ только *даровать* Иному Лицу Пресв. Троицы по *особому* основанію. Опроверженіемъ нашего предположенія не должно быть то обстоятельство, что г. генераль Кирѣевъ отрицаетъ „двойственный источникъ Божества“. Вѣдь и старокатолики стараются совмѣстить несовмѣстимое...

Изъ сказаннаго видно, что нашъ почтенный оппонентъ шель и идетъ совсѣмъ не туда, куда шли и идемъ мы, по вопросу объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому и о причинѣ посланія Послѣдняго изъ Нихъ Первымъ. Но если наши мнѣнія объ этомъ безспорно противоположны, то какое-же изъ нихъ правильнѣе, согласнѣе съ истинно-православнымъ воззрѣніемъ? Основываясь на *богооткровенномъ ученіи*, содержащемся въ Священномъ писаніи и на *соборномъ преданіи* вселенской церкви, долженствующемъ служить въ качествѣ критерія правильности или неправильности словъ *самихъ* церковныхъ писателей о томъ или другомъ предметѣ, не можемъ сомнѣваться въ *истинности* нашего мнѣнія, что въ *Filioque* нѣтъ *ни какой* частицы истины, по скольку дѣло идетъ о посредничествѣ или соучастіи Сына Божія въ *вѣчномъ* актѣ изведенія Духа Святаго къ бытію изъ Отца, и что Христосъ посылаетъ Духа Святаго въ міръ „во времени“ *только* въ силу дарованнаго Ему Отцомъ, за Его искупительно-спасительный подвигъ, нравственнаго *права* на такое посланіе.

Послѣдняя изъ этихъ мыслей, какъ выше видѣли читатели, обоснована у насъ на указанныхъ въ цитатахъ словахъ самого

Иисуса Христа и Его свв. апостоловъ. Къ приведеннымъ ссылкамъ на Священное писаніе можемъ присоединить здѣсь новыя для показанія того, что наша мысль о причинѣ посланія Духа Святаго въ міръ Христомъ является только выраженіемъ общей мысли *богооткровеннаго* ученія. „Иисусъ Христосъ, будучи образомъ Божиимъ, не почиталъ, говоритъ ап. Павелъ, хищеніемъ быть равнымъ Богу; но уничижилъ Себя самого, принявъ зракъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и по виду ставъ, какъ человѣкъ; смирилъ Себя, былъ послушнымъ даже до смерти,—и смерти крестной. *Посему и Богъ превознесъ Его и далъ Ему имя выше всякаго имени, дабы предъ именемъ Иисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ* (Филип. II, 6—10). „Богъ—Отецъ, по словамъ того-же Апостола, посадилъ Христа *одесную* Себя на небесахъ *превыше всякаго* начальства, и власти, и силы, и господства, и *всякаго* имени, именуемаго не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ, и *все* покорилъ подъ ноги Его, и поставилъ Его *выше всего; главою церкви*, которая есть тѣло Его“ (Ефес. I, 20—23). Въ другомъ изъ своихъ посланій св. апостоль Павелъ, указывая, какія преимущества, или права, даны Христу за Его искупительно—спасительный подвигъ, говоритъ слѣдующее: „Богъ—Отецъ *все* покорилъ Христу; когда-же сказано, что *Ему все* покорено, то ясно, что *кромя Того*, Который покорилъ Ему *все*“ (I Кор. XV, 27).

Возможны-ли же и нужны-ли еще какія-либо доказательства, болѣе авторитетныя и непререкаемыя, въ пользу мысли, что Господь нашъ Иисусъ Христосъ отъ Отца Своего небснаго получилъ, за Свой безпримѣрный и абсолютно-неподражаемый подвигъ, и нравственное *право* посылать Духа Святаго въ міръ, что это посланіе совершается Христомъ именно въ *силу этого* права ¹⁾? Если-же А. А. Кирѣевъ продолжаетъ сомнѣваться въ этомъ, не смотря на такого рода безусловно-авторитетныя и очевидныя доказательства разсматриваемой здѣсь истины, то намъ остается лишь пожалѣть о томъ, что столь дес-

¹⁾ Въ ветхозавѣтныхъ книгахъ Свящ. писанія эта мысль не могла высказываться съ какой-либо опредѣленностью по понятной каждому причинѣ...

потнчески властвують иногда надъ людьми *предвзятые* взгляды, какъ ни зыбка подъ ними логическая и всякая иная почва.

А послѣдняя, по нашему убѣжденію, безспорно-колеблющаяся и безнадежная во всѣхъ отношеніяхъ. Что Христосъ получилъ за свой безмѣрно-великій и безконечно-цѣнный подвижъ отъ Отца Своего небеснаго особыя преимущества, или права, въ число коихъ *само собою* включается и нравственное *право* посылать Духа Святаго въ міръ, эта мысль такъ или иначе повсюду выражается и во вселенскомъ церковномъ преданіи. Возьмите во вниманіе хотя бы символы православной церкви, начиная съ древнѣйшихъ изъ нихъ и оканчивая Никеоцареградскимъ, составленнымъ на первомъ и второмъ вселенскомъ соборѣ и авторизованнымъ всѣми послѣдующими вселенскими соборами. Изъ древнѣйшихъ символовъ остановимся на символѣ Кипрской церкви. Въ немъ говорится, въ концѣ его, между прочимъ, о сѣдѣніи Господа Иисуса Христа *одесную* Отца, о грядущемъ всеобщемъ судѣ *Его* надъ людьми, о нескончаемости *царствованія* *Его* и т. п., а сперва указывается на Его искупительно-спасительный подвижъ. Развѣ здѣсь не включается въ число дарованныхъ Христу отъ Его Отца небеснаго преимуществъ, или правъ, и *право* Богочеловѣка посылать Духа Святаго въ міръ? Хотя оно и не упомянуто, но *само собою* предполагается непремѣнно уже тѣмъ однимъ, что сказано о другихъ преимуществахъ, или правахъ, Его. Символь-же св. Григорія Чудотворца, одобренный вселенской церковію на VI-мъ вселенскомъ соборѣ, прямо говоритъ, что хотя Духъ Святой имѣетъ бытіе или вѣчно исходитъ отъ Бога—Отца, но „черезъ Сына Божія“ является *людямъ* и, значить, вообще *міру* и для *блага міра*. Если взять во вниманіе все то, что говорится въ этомъ символѣ объ Иисусѣ Христѣ, то и получается мысль, защищаемая нами. О безусловно-благопріятномъ значеніи Никеоцареградскаго символа для этой мысли и распространяться не зачѣмъ: этотъ символъ въ данномъ отношеніи является воспроизведеніемъ символа Кипрской церкви. Если же нѣкоторые отцы и учителя церкви иногда усвояютъ и Духу Святому посыланіе Сына Божія въ міръ, то при этомъ не должно забывать той точки зрѣнія, съ которой они рассуждали въ данномъ случаѣ. Имѣя въ виду собствен-

но единство и нераздѣльность божеской природы Лиць Пресвятой Троицы, нѣкоторые изъ нихъ выражались даже, что Сынъ, подобно Духу, и *Самъ Себя* посылаетъ въ міръ. Этими они, конечно, отнюдь не отвергали того, что *право* посланія Сына и Духа въ міръ и для міра принадлежитъ *Упостаси* собственно Бога—Отца и что Первое лицо Пресвятой Троицы отъ вѣчности *даровано* Христу, за Его отъ вѣчности-же предопредѣленный подвигъ, нравственное *право* посольства Духа Святаго, поскольку имѣлись ими въ виду *личныя* особенности и отношенія между Упостасями Пресвятой Троицы. А вѣдь въ этихъ-то *личныхъ* особенностяхъ и отношеніяхъ и состоитъ *вся* сущность дѣла при разсужденіяхъ о посланіи одного Лица Пресвятой Троицы инымъ Лицомъ.

Вотъ основанія, въ силу которыхъ признаемъ вполне правильно нашу мысль, что Христосъ посылаетъ Духа Святаго вслѣдствіе *дарованнаго* Ему Отцомъ нравственнаго *права* за *Его* *искупительно-спасительный* подвигъ. А что касается видимо защищаемаго и А. А. Кирѣвымъ, какъ и старокатоликами, мнѣнія, будто Духъ Святой посылается Сыномъ Божіимъ потому, что Послѣдній такъ или иначе посредствуетъ или участвуетъ въ вѣчномъ актѣ изведенія Духа изъ Отца, т. е. является нѣкоторой причиною самого *бытія* Духа, то вынуждаемся считать означенное мнѣніе неправильнымъ или даже ложнымъ. Намъ остается оправдать нашъ невольнo-строгий приговоръ. Доказавъ по мѣрѣ надобности ту мысль, что нельзя признавать Сына Божія какой бы то ни было причиною *бытія* Духа, мы *тѣмъ самымъ* опровергнемъ и *то* мнѣніе, будто Сынъ Божій посылаетъ Духа Святаго въ міръ, какъ нѣкоторый совиновникъ въ вѣчномъ изведеніи Духа изъ Отца по бытію. Но нѣсколько уклончивая и въ этомъ случаѣ „аргументанція“ нашего почтеннаго оппонента заставляетъ насъ, къ нашему сожалѣнію, отвлекаться-же отъ исполненія прямой нашей задачи къ уясненію подлинныхъ мыслей А. А. Кирѣва.

По поводу нашего упоминанія о св. Іоаннѣ Дамаскинѣ онъ говоритъ слѣдующее: „Если такіе люди, какъ Іоаннъ Дамаскинъ, не только великій Святой, но и послѣдній великій Отецъ Церкви, признаваемый таковымъ и Восто-

комъ и Западомъ, резюмировавшій всю тогдашнюю богословскую науку, принималъ несомнѣнно ученіе объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца „*черезъ Сына*“, то и мы можемъ думать то же. У Дамаскина мысль объ отношеніяхъ св. Упостасей выражена, между прочимъ, въ слѣдующихъ выраженіяхъ, безусловно православныхъ и исключающихъ всякій намекъ на двойственный источникъ Божества, а именно: „Св. Духъ есть упостасное (личное) исхождение и произведеніе хотя изъ Отца, но принадлежащее Сыну, и *не изъ Сына*, какъ Духъ усть Божіихъ, извѣщающій Слово“ (Нум. Trisagios 28). Далѣе: „Духъ есть сила Отца, проявляющая сокровенное въ Божествѣ, исходящая изъ Отца *черезъ Сына*“ (De Fid. Orth. 1, 12), и—„Духъ Сына, не какъ изъ Него, но какъ *черезъ* Него исходящій изъ Отца“ (прот. Манихеевъ; 5). Мнѣ кажется, замѣчаетъ о *себѣ* А. А. Кирѣевъ, что авторитетъ Іоанна Дамаскина совершенно достаточенъ для успокоенія наиправославнѣйшаго изъ новыхъ богослововъ. На этомъ, продолжаетъ онъ, и я считаю возможнымъ остановиться“¹⁾. Напрасно рѣшился,—замѣтимъ съ своей стороны,—остановиться на этомъ нашъ почтенный оппонентъ. Онъ обязанъ былъ, хотя бы кратко, разъяснить, какъ-же *нужно*, по его мнѣнію, понимать приведенныя имъ изреченія изъ твореній св. Іоанна Дамаскина? Вѣдь именно ему должно быть хорошо извѣстно не только то, что подчеркиваемое имъ слово: *черезъ* мы находимъ возможнымъ переводить съ греческаго: *διὰ* и словами: *вмѣстѣ съ, въ* и т. д. под., но и слѣдующее: весьма важное въ данномъ случаѣ обстоятельство.

Еще во время засѣданій Бонской конференціи, бывшей въ августѣ 1875 года, старокатолики усиливались истолковать въ благопріятномъ для себя смыслѣ и приведенныя А. А. Кирѣевымъ слова изъ сочиненій св. Іоанна Дамаскина. Еще тогда старокатолики старались примирить съ единоначаліемъ во св. Троицѣ *свою* мысль о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторой причинѣ *бытія* Духа Святаго,—мысль, выдававшуюся ими за мысль собственно Іоанна Дамаскина. Для этого они прибѣгали къ тѣмъ-же, по своему существу, „слишкомъ тонкимъ умозрѣ-

¹⁾ Стр. 4-я въ отдѣл. оттискѣ *Ответа* мнѣ.

ніямъ“, къ какимъ прибѣгали и прибѣгаютъ папскіе богословы для оправданія Filioque. Такъ, приснопамятный Деллингеръ говорилъ, между прочимъ, что „чѣмъ *помогаетъ* Сынъ приведенію Духа Святаго въ *бытіе*, то имѣетъ Онъ отъ Отца“, и рассчитывалъ подобною формулою примирить мысль о Сынѣ, какъ о совиновникѣ *бытія* Духа, съ мыслию объ Отцѣ, какъ объ единственномъ источникѣ Божества. Между тѣмъ, представители православной церкви, присутствовавшіе на упомянутой конференціи и опиравшіеся, между прочимъ, на ученіе и Іоанна Дамаскина, отвѣчали на всѣ подобнаго рода заявленія и завѣренія со стороны старокатоликовъ слѣдующимъ положеніемъ: „*всякое участіе Сына въ исхожденіи, чрезъ которое Св. Духъ получаетъ Свое существованіе, исключается*“. Въ частности о. І. Л. Янышевъ говорилъ о необходимости признанія *всѣми*, что „Духъ Святой есть дѣйствіе и Сына *исключительно* по отношенію къ посланничеству“¹⁾.

Какъ-же самъ А. А. Кирѣевъ понимаетъ смыслъ приведенныхъ имъ изрѣченій св. Іоанна Дамаскина? Основываясь и на подстрочномъ примѣчаніи, сдѣланномъ имъ къ его словамъ о томъ, что „и мы можемъ думать, подобно Дамаскину, объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца „*чрезъ Сына*“²⁾, я въ правѣ утверждать категорически, что мой почтенный оппонентъ примыкаетъ къ старокатоликамъ въ *пониманіи* словъ Іоанна Дамаскина, т. е. видитъ въ этихъ словахъ подтвержденіе или выраженіе *своей* мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о нѣкоторомъ совиновникѣ *самого бытія* Духа Святаго. Но въ действительности справедливо-ли находить такую мысль въ приведенныхъ А. А. Кирѣевымъ изрѣченіяхъ изъ твореній св. Іоанна Дамаскина? Какъ ниже увидимъ, совершенно правы были присутствовавшіе въ 1875 году на Бонской конференціи представители православной церкви, не допуская и тѣни указанной филиоквистической мысли въ ученіи св. Іоанна Дамаскина.

Этотъ св. отецъ и учитель церкви съ особенной настойчи-

¹⁾ Стран. 16 и друг. въ 1-й части *Сборника протоков. С.-Пет. отд. Общ. любителей дух. просвѣщ.* за 1875—1876 г.г.

²⁾ Въ примѣчаніи А. А. Кирѣевъ указываетъ не на ложность Filioque вообще, а лишь на неумѣстность вставки этихъ словъ въ символъ...

востью, опредѣленностью и ясностью высказываетъ въ своихъ твореніяхъ мысль о томъ, что въ Божествѣ *одна* причина (*αἰτία*), *одинъ* источникъ (*πηγή*), *одно* начало (*αρχή*). Читая его произведенія, иной разъ невольно приходишь къ мысли, что онъ, какъ будто бы, особенно имѣлъ въ виду ложное филокви- стическое возрѣніе и, какъ будто бы, нарочито направлялъ противъ него свои слова объ отношеніи Сына Божія къ Духу Святому. Такъ, онъ со всею рѣшительностью и очевидностью высказывается о Духѣ Святомъ въ томъ непререкаемомъ смы- слѣ, что Богъ Отецъ (*ὁ Πατήρ*) есть *единственная* причина (*μόνος αἰτίος*) и *Его бытія*, а не Сына только ¹⁾. Само со- бою разумѣется, что слова: *единственная причина* употребле- ны здѣсь Іоанномъ Дамаскинымъ отнюдь не въ смыслѣ главной или первоначальной причины, а въ смыслѣ единственной *произво- дящей* или *дѣйствующей* причины. Потому-то, этотъ великій отецъ церкви и называетъ Бога-Отца въ этомъ отношеніи пря- мо „*Изводителемъ*“ или Производителемъ Духа Святаго въ той- же тирадѣ, въ которой идетъ рѣчь о *причинѣ бытія* Его, какъ и Сына Божія, и которая заканчивается словами: „*одинъ только Отецъ-Виновникъ*“ ихъ ²⁾. Подобно тому какъ св. Іоаннъ Дамаскинъ неоднократно повторяетъ свою мысль о томъ, что Духъ Святой имѣетъ одного только ³⁾ Отца Виновникомъ *бы- тія* Своего, точно также онъ не разъ повторяетъ свои слова и о томъ, что Богъ-Отецъ есть „*Изводитель*“ или Производитель Духа Святаго ⁴⁾. Нельзя не поставить на видъ и слѣдующаго важнаго обстоятельства. Св. Іоаннъ Дамаскинъ и вообще рѣ- шительно не допускаетъ той мысли, чтобы Сынъ Божій былъ вообще какою-либо „*причиною*“ въ вѣчной жизни Божества. Тутъ, по его словамъ, *нельзя* говорить, что „*Сынъ—причина*“ ⁵⁾.

¹⁾ Curs. Compl. T. 94. Col. 849. Ср. также стр. 36 въ *Точномъ изложеніи пра- вославной вѣры* Дамаскина по русск. переводу г. Бронзова (СПб. 1894 г.). Чтобы каждый читатель самъ могъ непосредственно слѣдить за дѣломъ, мы нарочито будемъ обращаться къ русскому переводу названнаго сочиненія, въ общемъ пре- расно выполненному.

²⁾ Ibid. См. также стран. 15. А гдѣ св. отецъ имѣетъ, при этомъ, въ виду и посольство Духа Сыномъ, тамъ онъ прямо оговаривается касательно этого...

³⁾ Ibid. Стран. 25.

⁴⁾ Ibid. Стран. 15.

⁵⁾ Ibid. Стран. 27.

Всѣмъ этимъ исключается, очевидно, мысль о Сынѣ Божіемъ, даже какъ объ „орудіи“ причинѣ, посредствомъ или при помощи которой изводится Духъ Святой изъ Отца въ бытіе,—мысль, защищавшаяся Деллингеромъ и вообще старокатоликами еще на Бонской конференціи въ 1875 году. Обращаетъ на себя наше вниманіе и тотъ фактъ, что св. Іоаннъ Дамаскинъ вездѣ, гдѣ приходилось ему говорить объ отношеніи между Упостасями Пресвятой Троицы, почти всегда дѣлаетъ, при этомъ, оговорку, что Духъ Святой исходитъ вѣчно отъ Отца, а отнюдь не отъ Сына Божія. Это находимъ не въ тѣхъ только изрѣченіяхъ Іоанна Дамаскина, которыя,—какъ мы выше видѣли,—приведены А. А. Кирѣевымъ, но и во многихъ другихъ его изрѣченіяхъ подобнаго характера. Для примѣра укажу на слѣдующія слова св. отца: „о Духѣ Святомъ говоримъ, что Онъ —отъ Отца, но не говоримъ, что Духъ—отъ Сына“¹⁾. Этими словами св. отца, особенно если возьмемъ во вниманіе и сказанное выше относительно его взгляда на рассматриваемый предметъ, всецѣло отрицается не только та мысль, какая соединена у папистовъ съ словами: *Filioque*, но и малѣйшая „частица истины“, въ чемъ бы ни поставляли ее старокатолики и А. А. Кирѣевъ.

Въ самомъ дѣлѣ, пусть Сынъ Божій мыслится только въ качествѣ „орудія“, коимъ пользуется Отецъ при изведеніи изъ Себя Духа Святаго. Но вѣдь и въ такомъ случаѣ Іоаннъ Дамаскинъ не могъ-бы говорить, что Отецъ есть „единственная причина“ бытія Духа и что Сынъ вообще не есть „причина“ въ вѣчной жизни Божества. Напротивъ, тогда онъ долженъ-бы непремѣнно сказать, что Отецъ изводитъ Духа въ бытіе при помощи Сына Своего или что Духъ по Своему бытію не зависитъ исключительно отъ одного Отца. Между тѣмъ, у Іоанна Дамаскина не только не находимъ ни малѣйшаго намека на это, но, наоборотъ, встрѣчаемъ въ разсужденіяхъ его о происхожденіи Лицъ Пресвятой Троицы какъ бы нарочитыя указанія на то, что Отецъ „не нуждается ни въ чемъ содѣйствіи“, очевидно, при изведеніи-ли Духа Святаго изъ Себя къ бытію

¹⁾ Ibid.

или при рожденіи Сына ¹⁾. Но недостаточно сказать это только. Іоаннъ Даскинъ вездѣ усволяетъ Сыну Божию, въ качествѣ отличительнаго личнаго Его свойства, *личнѣ* рождаемость. Онъ многократно повторяетъ, что Сынъ отличается отъ Отца и Духа только этой личной особенностью Своей ²⁾. Тотъ-же св. отецъ, при этомъ, неоднократно и со всей рѣшительностью высказывается касательно неизмѣняемости, непреходимости или непреложности *личныхъ* свойствъ или особенностей *каждой* Упостаси Пресвятой Троицы ³⁾. Между тѣмъ, если-бы Сынъ Божій, при изведеніи Духа Святаго изъ Отца къ *бытію*, помогаль Богу—Отцу, даже какъ „орудіе“ только, то и въ этомъ случаѣ была-бы поколеблена, сглажена или даже уничтожена непреложность или непреходимость *личныхъ* свойствъ Упостасей Пресвятой Троицы. Далѣе, Іоаннъ Дамаскинъ настаиваетъ на мысли о *соотчности* или *совмѣстности*: а) рожденія Сына отъ Отца и б) изведенія Духа отъ Отца ⁴⁾. Но развѣ мыслимо совѣчное рожденію Сына исхожденіе Духа изъ Отца въ *бытіе*, если Второе Лицо Пресвятой Троицы служитъ для Отца „орудіемъ“ къ произведенію Духа? Старокатолическіе богословы говорятъ, что нужно мыслить рожденіе Сына предшествующимъ исхожденію Духа Святаго не хронологически, „не по времени“, а только „логически“. Но это, очевидно, безнадежный софизмъ: логическая преемственность или послѣдовательность не должна и не можетъ мыслиться тамъ, гдѣ для ней нѣтъ никакихъ основаній въ хронологической преемственности или послѣдовательности. Свое противорѣчіе ученію и Іоанна Дамаскина еще Деллингеръ пытался затушевать или прикрыть тѣмъ соображеніемъ, что Сынъ Божій имѣетъ отъ Отца-же Своего и способность быть „орудіемъ“ при изведеніи Духа Святаго къ *бытію* Богомъ Отцомъ. Но вѣдь въ томъ-то и дѣло, что Отецъ *не могъ* даровать Сыну Своему эту способность, *не измѣняя* какъ Своего *личнаго* свойства, такъ и *личныхъ* свойствъ Сына и Духа, и *не относя* хронологической преемственности или послѣдовательности въ вѣчную жизнь Божества.

¹⁾ Ibid. стран. 17.

²⁾ Ibid. стран. 22, 23 и друг.

³⁾ Ibid. стран. 26.

⁴⁾ Ibid. стран. 10, 11, 13, 24 и друг.

Сказанное нами о рѣшительной несогласимости съ ученіемъ Іоанна Дамаскина мнѣнія о Сынѣ, какъ „орудіи“ въ десницѣ Отца при изведеніи Духа Святаго къ бытію, вполнѣ, во всѣхъ подробностяхъ своихъ приложимо и къ той мысли, будто Духъ Святой, исходя изъ Отца, проходитъ чрезъ или сквозь Сына, какъ чрезъ нѣкоторую среду, и вслѣдствіе этого пріобрѣтаетъ образъ Сына Божія. Для этого мнѣнія точно также не только нѣтъ ни малѣйшихъ основаній въ воззрѣніяхъ св. Іоанна Дамаскина на взаимныя отношенія между Упостасями Пресвятой Троицы, но оно сполна противорѣчитъ ученію этого святаго и „вселенскаго“ богослова о единственности производящаго начала въ вѣчной жизни Божества, о самодостаточности этого начала, о непреходимости или непреложности *личныхъ* свойствъ у Упостасей Пресв. Троица и о совѣчности всѣхъ Ихъ. Но и этого сказать мало. Іоаннъ Дамаскинъ какъ бы предвидѣлъ, критикуемое нами, своеобразное мнѣніе и напередъ осудилъ его въ слѣдующихъ своихъ знаменательныхъ словахъ: „*Все, что имѣетъ Духъ, имѣетъ Онъ по причинѣ Отца или отъ Отца*“¹⁾. Послѣ этого можемъ только изумляться въ виду того, что находятся богословы, рѣшающіеся смѣло утверждать и пропагандировать мысль, будто Іоаннъ Богословъ—одинъ изъ авторитетнѣйшихъ виновниковъ и сторонниковъ разсмотрѣннаго нами, по истинѣ страннаго, мнѣнія.

Но отсюда-же нужно заключить, что указанныя и процитованныя А. А. Кирѣевымъ изреченія св. Іоанна Дамаскина не могутъ содержать въ себѣ ни какой филиоквистической мысли и должны быть понимаемы иначе, чѣмъ понимаетъ ихъ нашъ почтенный оппонентъ. Спрашивается: а какимъ-же именно нужно понимать „ученіе“ Дамаскина „объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца чрезъ Сына“? На этотъ вопросъ ясно и авторитетно отвѣчаетъ самъ-же св. отецъ, говоря, что Духъ Святой отъ Отца исходитъ, а чрезъ Сына раздается и воспринимается всей тварію²⁾. Въ этомъ смыслѣ могутъ быть понимаемы, отрывочно приведенныя А. А. Кирѣевымъ, изрѣченія

¹⁾ Ibid стр. 22.

²⁾ Ibid. Стр. 22 и 27. Отсюда видно, что въ приведенной А. А. Кирѣевымъ формулѣ только слова: *отъ Отца* указываютъ на вѣчное исхожденіе отъ Него Духа.

св. Іоанна Дамаскина. Въ первомъ изрѣченіи Духъ Святой называется „принадлежащимъ Сыну“, конечно, въ смыслѣ посланничества Его Сыномъ Божиимъ, ибо далѣе прямо сказано у св. отца, что Духъ „извѣщаетъ“,—возвѣщаетъ „Слово“, или о Словѣ, т. е. о Сынѣ Божіемъ. Чтò и второе изреченіе по своему смыслу сходно съ первымъ, это видно уже изъ наименованія Духа „проявляющимъ“, конечно, міру и въ мірѣ „сокровенное“ Божества. То же нужно сказать и о смыслѣ третьяго изреченія. А если бы нѣкоторыя изъ подобнаго рода изрѣченій касались вѣчныхъ отношеній между Сыномъ Божиимъ и Духомъ Святымъ по самому *бытію* ихъ, то и это обстоятельство не давало-бы ни малѣйшаго основанія понимать ихъ хотя сколько-нибудь въ филиоквистическомъ смыслѣ. Св. Іоаннъ Дамаскинъ, какъ уже знаемъ, мыслить совмѣстно происходящими совѣчные акты рожденія Сына и исхожденія Духа Святаго отъ Отца и въ то же время называетъ или представляетъ Третье Лицо Пресв. Троицы какъ-бы „сопутствующимъ Сыну“ въ рожденіи Его отъ Отца¹⁾. Поэтому, въ такихъ случаяхъ и слово: *дѣя* указываетъ лишь на это и должно быть переводимо словами: *вмѣстѣ съ* или *совмѣстно съ* (рождающимся Сыномъ, а не *черезъ* Сына).

Итакъ, представляется совершенно предвзятымъ или произвольнымъ мнѣніе, будто Сынъ Божій посылаетъ Духа Святаго въ міръ, какъ нѣкоторый Совиновникъ *самаго бытія* Его: таковымъ Совиновникомъ бытія Духа нельзя признавать Сына Божія *ни въ какомъ смыслѣ* и по ученію св. Іоанна Дамаскина.

II.

На свои возраженія намъ по вопросу о *пресуществленіи*, въ таинствѣ евхаристіи, хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка достоуважаемый А. А. Кирѣевъ сравнительно болѣе щедръ, но за то здѣсь и самыя возраженія, пожалуй, еще болѣе обнаруживаютъ какъ свою нерѣдко совершенную ненужность, такъ и свою шаткость или несостоятельность.

¹⁾ Ibid. Стр. 10—12. Словомъ *сопутствующій* св. отецъ указываетъ, очевидно, и на *разницу* въ способъ совмѣстнаго происхожденія Сына и Духа отъ единаго Виновинокъ—Отца.

Такъ, почтенный оппонентъ увѣряетъ, будто въ своемъ мнѣніи о терминѣ: *пресуществленія* мы встали на философскую точку зрѣнія, и даже одобряетъ насъ за это, находя, что вопросъ объ этомъ терминѣ, будто-бы, „чисто-философскаго свойства“¹⁾, а не иного какого-нибудь А. А. Кирѣевъ, спѣша опровергнуть мою мысль о необходимости и законности термина: *пресуществленіе* въ общемъ ученіи о таинствѣ евхаристіи, не обратилъ, очевидно, надлежащаго вниманія на слѣдующее рѣшительное и для всякаго ясное мое заявленіе: „касательно возраженій во имя философіи противъ *пресуществленія* хлѣба и вина, въ таинствѣ евхаристіи, въ истинное тѣло и въ истинную кровь Господа нашего Іисуса Христа должно *всегда* имѣть въ виду, что по *меньшей* мѣрѣ *излишне* выходить, при разсужденіяхъ объ этомъ предметѣ, изъ философскихъ понятій о субстанціи“²⁾. Вслѣдъ за этимъ мы указывали, почему тутъ не пригодны не какія нибудь одни изъ извѣстныхъ, въ исторіи философіи, школьно-философскихъ понятій о субстанціи, а *есть* наличныя понятія этого рода. Мало и этого. Со всей рѣшительностью и ясностью заявляли мы тогда, что, при разсужденіяхъ о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, нужно выходить изъ собственнаго общечеловѣческому сознанію понятія о сущностяхъ и лишь *надлежаще* прилагать это понятіе къ тому своеобразному предмету, о которомъ идетъ дѣло въ ученіи о таинствѣ евхаристіи³⁾. Если-же мы и уклонились отъ прямаго указанія на то, какія-же именно понятія существуютъ у людей касательно субстанціи, въ чемъ обнаруживаются эти понятія и какъ развились они въ вселенски-церковномъ сознаніи, то сдѣлали это единственно по той причинѣ, что *никакъ* не ожидали, проявленной теперь и нашимъ почтеннымъ оппонентомъ, по *меньшей* мѣрѣ „недогадливости“ касательно всего этого. Между тѣмъ, богословствующимъ людямъ было въ высшей степени легко „догадаться“ объ этомъ, если бы они задались вопросомъ и

1) Стран. 5 въ отдѣл. оттискѣ *Ответа* мнѣ, помѣщенномъ въ 6 кн. *Богосл. Вѣстника* за 1897 г.

2) Стран. 28 въ отдѣл. оттискѣ моей статьи, напечатанной въ майской кн. *Христіанскою Чителю* за 1897 г.

3) Ibid. Стран. 28—29.

обсудили, допустимо-ли, чтобы у иапистовъ лежали въ основѣ понятія „о пресуществленіи“ только Аристотелевы понятія о субстанціи и ея акциденціяхъ ¹⁾?!)

Вынудилъ-же меня сказать нѣсколько словъ о *пресуществленіи* съ чисто-философской точки зрѣнія, между прочимъ, самъ А. А. Кирѣевъ, вообразившій, будто терминъ: *пресуществленіе* исключительно философскій, и вздумавшій отвергать его во имя философіи, увѣряя, будто существуетъ лишь *одна* субстанція, а слѣдовательно не мыслимъ—де и предполагаемый терминомъ: *пресуществленіе* переходъ одной субстанціи въ другую ²⁾). Только для опроверженія *этой* мысли мы и встали на философскую почву. Отнюдь *не* защищая не только понятія Аристотеля о субстанціи, но и понятій о ней какого бы то ни было философа, мы ограничились простымъ *констатированіемъ* того *факта*, что нѣкоторые философы допускали бытіе даже множества субстанцій и что въ частности Лейбницъ, выходя изъ своего понятія о нихъ, находилъ возможнымъ *пресуществленіе* хлѣба и вина въ евхаристіи, *по дѣйствию Божию*, въ самое тѣло и въ самую кровь Христа. Этимъ мы хотѣли показать и показали лишь то, что А. А. Кирѣевъ напрасно возстаетъ противъ термина: *пресуществленіе* и во имя философіи вообще, такъ какъ она отнюдь не исчерпывается однимъ, напримѣръ, пантеистическимъ монизмомъ, допускающимъ бытіе *только одной* субстанціи въ смыслѣ-ли Гегелевой „абсолютной идеи“ или Шопенгауэровой „воли“ и т. п. под. и не совмѣстимъ съ нашей вѣрою въ живаго, личнаго Бога, въ Три Упостаси Божества, въ особую, созданную Богомъ, природу или субстанцію чловѣка и проч.

Какъ-же отнесся А. А. Кирѣевъ въ своемъ *отвѣтѣ* мнѣ къ выказаннымъ мною возраженіямъ противъ его мнѣнія о рѣшительной несовмѣстимости „чисто-философскаго“ понятія о субстанціи съ мыслью о пресуществленіи? Опрометчиво указавъ, будто стою собственно на философской почвѣ, обсуждая вопросъ о *пресуществленіи*, и будто нахожу этотъ вопросъ чисто-

¹⁾ Ibid. Стр. 24.

²⁾ Стран. 11 и 12 въ отдѣльномъ оттискѣ статьи, напечатанной во 2-й кн. *Богословскаго Вѣстника* за 1897 г.

философскимъ, мой почтенный оппонентъ оспариваетъ всю мою аргументацію, направленную, главнымъ образомъ, противъ *его* мысли о существованіи только *одной* субстанціи. Коль скоро снова провозглашается чуть-ли не безспорной истиною мысль о бытіи только одной субстанціи и вообще о безусловной несовмѣстимости философскаго пониманія дѣла съ признаніемъ *пресуществленія* евхаристическихъ хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка, ¹⁾ то и мы обязываемся снова свести счеты съ доводами А. А. Кирѣева въ пользу его взгляда на дѣло. Хотя мы и находимъ по меньшей мѣрѣ излишнимъ обращаться къ школьно-философскимъ понятіямъ о субстанціяхъ при *чисто-богословскихъ* разсужденіяхъ о терминѣ: *пресуществленіе*, каковыми эти разсужденія *должны* быть въ силу самаго ихъ предмета вселенски-церковнаго, однако же никакъ не можемъ считать полезною для православнаго ученія о св. таинствѣ евхаристіи, провозглашаемую вообще во имя философіи, мысль о совершенной *нерациональности* термина: *пресуществленіе*. Спрашивается: чѣмъ-же и какъ снова защищается эта мысль у А. А. Кирѣева?

Аргументація его въ настоящемъ случаѣ носить *двойственный* характеръ. Съ одной стороны, онъ прямо и очевидно идетъ даже гораздо дальше насъ, допуская, не повидимому только, что нѣкоторыя философскія понятія о субстанціи прямо благопріятствуютъ въ той или иной степени допущенію термина: *пресуществленіе* въ чисто-богословскомъ, конечно, смыслѣ, а, съ другой стороны, усиливается завѣрить, что философія вообще безусловно противъ этого термина. Какъ это ни странно, но представляетъ,—увидимъ, безспорный фактъ. Ниже уяснится для насъ и то, куда въ концѣ всего сконяется мысль нашего почтеннаго оппонента? Благодаря этому двойственному характеру его аргументаціи, и наша рѣчь *вынуждена* не только удлинняться нѣсколько сверхъ всякаго нашего желанія, но и не имѣть зависимаго отъ нашей воли прямого теченія.

Прежде всего оказывается, по словамъ нашего почтеннаго оппонента, будто онъ въ первой статьѣ только упрекалъ пап-

¹⁾ Такое впечатлѣніе по крайней мѣрѣ на насъ производитъ тонъ рѣчи нашего оппонента объ этой сторонѣ дѣла въ нѣкоторыхъ мѣстахъ *Отѣта* его.

скихъ богослововъ за *устарѣлость* философіи, избранной ими для защиты слова: *пресущесталеніе* ¹⁾). Въ послѣдствіи увидимъ нерезонность этихъ словъ, а теперь замѣтимъ касательно оригинальности этого аргумента. Развѣ допустимо опредѣлять хронологическими датами годность или негодность Аристотелевой философіи для оправданія термина: *пресущесталеніе*? Прилагая такой оригинальный масштабъ къ оцѣнкѣ достоинства мировоззрѣній, А. А. Кирѣевъ рискуетъ поставить и христіанство ниже, напримѣръ, новѣйшаго мировоззрѣнія графа Л. Толстого, которое, однакожъ, въ глазахъ здравомыслящихъ и духовно вообще „непокалѣченныхъ“ людей, является чудовищнымъ по своей нелѣпости и по своему вредному вліянію на многихъ. Между тѣмъ, нашъ почтеннѣйшій оппонентъ такъ облюбовалъ этотъ хронологическій критерій, что коритъ и философію Лейбница ея „устарѣлостью“ ²⁾, видимо совершенно не зная даже того, что именно эта философія и начинается въ наше время какъ-бы воскресать и то въ одномъ, то въ другомъ переработанномъ, со стороны деталей и частныхъ, видѣ проводится *болѣе трезвыми* философствующими умами и учеными людьми, справедливо чуждающимися философскихъ системъ, и провозглашающихъ бытіе *лишь единой* субстанціи.

Вмѣсто приложенія хронологическаго критерія къ опредѣленію достоинства Аристотелевой или Лейбницевой философіи, А. А. Кирѣеву надлежало-бы показать, путемъ философско-богословскаго анализа свойственныхъ этой философіи понятій о субстанціи, годность или негодность ихъ для оправданія термина: *пресущесталенія* съ чисто-философской точки зрѣнія. Оказывается, впрочемъ, что нашъ почтенный оппонентъ въ противорѣчій съ указаннымъ приемомъ хронологическаго свойства говорить о дѣлѣ и по самому существу его, хотя совершенно голословно-же.

Касательно, напримѣръ, Аристотеля, вотъ что еще замѣчаетъ онъ: „Аристотель, не смотря на все свое величіе, *едва-ли* можетъ служить *надежной* точкою опоры въ *современныхъ* спо-

¹⁾ Стр. 5—6 въ отдѣл. оттискѣ *Ответа* мнѣ, напечатаннаго въ 6 книжкѣ *Богослов. Вѣстника* за 1897 г.

²⁾ Ibid. Стр. 6.

рахъ о субстанціи¹⁾). Но, во-первыхъ, мы вѣдь ни малѣйше и не высказывались въ томъ смыслѣ, что Аристотель можетъ служить тутъ какой-либо опорой. Мы и теперь не рѣшаемся говорить такъ или иначе объ *этой* сторонѣ дѣла по извѣстной и читателямъ причинѣ. Во-вторыхъ, изъ приведенныхъ словъ нашего оппонента видно, что, по *его* взгляду, Аристотель *можетъ* служить *нѣкоторою* опорой при разсужденіяхъ о субстанціи и о „пресуществленіи“: вѣдь оппонентъ сомнѣвается въ возможности находить въ философіи Аристотеля лишь *надежную* точку опоры, каковою считается обыкновенно *твердая* во *всѣхъ* отношеніяхъ опора. Касательно монады или субстанцій Лейбница нашъ оппонентъ замѣчаетъ, что онѣ „*мало*“ помогутъ намъ въ дѣлѣ „*трансубстанціи*“ и не дадутъ намъ *прочныхъ* основаній для объясненія евхаристическаго чуда²⁾). Мы тоже не высказывали и не защищали такого или подобнаго взгляда и на монады Лейбница. Такимъ образомъ, *именно по словамъ нашего оппонента*, оказывается, что монады Лейбница до извѣстной степени *могутъ* помочь „въ дѣлѣ трансубстанціи“ и даютъ если не прочныя, то все же *основанія* даже для „*объясненія*“ евхаристическаго чуда³⁾). Спрашивается: а чего же больше желать богослову отъ философіи? Уже и такая услуга въ высшей степени важна и уполномочиваетъ отстаивать терминъ: *пресуществованіе* даже съ „чисто-философской“ точки зрѣнія. Для богослова въ *апологетическихъ* его цѣляхъ важенъ уже одинъ *фактъ признанія* нѣсколькихъ разнородныхъ и разнокачественныхъ субстанцій той или другою системою философіи. Пусть въ ней не совсѣмъ правильно понимаются нѣкоторыя изъ этихъ субстанцій или взаимное отношеніе между ними, все-таки уже *нельзя* говорить съ философской точки зрѣнія, будто церковь „невѣжественно“ учитъ о бытіи разныхъ субстанцій и о переходѣ въ таинствѣ евхаристіи одной суб-

¹⁾ Ibid. Стран. 6. Курсивъ нѣкоторыхъ словъ тутъ и вообще принадлежитъ большей частью намъ.

²⁾ Ibid. Кстати замѣтимъ, что А. А. Кирѣевъ *напрасно* приписываетъ Лейбницу мысль объ „измѣняемости субстанцій самихъ въ себѣ“: онѣ, по Лейбницу, подлежатъ лишь развитію, а измѣнить ихъ самихъ въ себѣ или даже уничтожить можетъ только превышшая монада—Богъ...

³⁾ По *нашему* воззрѣнію чудо, конечно, не объяснимо и этимъ путемъ...

станціи въ другую или о пресуществленіи, хотя бы церковь и иначе понимала одну-ли изъ этихъ субстанцій или обѣ.

Высказавшись съ *такой* опредѣленностью и рѣшительностью за терминъ: „пресуществленіе“, А. А. Кирѣевъ прибѣгаетъ къ разнымъ „оговоркамъ“, очевидно, съ той цѣлю, чтобы все-таки вышло *какъ-нибудь*, что философія вообще—противъ термина: *пресуществленіе*. Разсмотримъ и эти „оговорки“, чтобы и читателямъ было видно, что дѣйствительно *нерационально* возставать противъ означеннаго термина во имя философіи вообще.

Такъ, нашъ почтенный оппонентъ говорить, что „Кантъ долженъ-бы предостеречь насъ отъ увлеченій Аристотелемъ и Лейбницемъ“ и что у Канта „никакъ“ не найдемъ „подтвержденія“ мысли о многочисленности субстанцій ¹⁾. Кого разумѣетъ А. А. Кирѣевъ подъ словомъ *насъ*, не знаю. Что я не увлеченъ понятіями Аристотеля и Лейбница, это долженъ вѣдать и нашъ почтенный оппонентъ именно изъ той нашей, въ *Христіанскомъ Читаніи*, статьи, противъ которой онъ возражаетъ. Но это не важно. Сущность-же дѣла состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что А. А. Кирѣевъ говорить, что и философія *Канта* должва предостерегать собственно отъ *увлеченія* мыслями, на примѣръ, Лейбница о монадахъ, а слѣдовательно *допускаетъ-же* разумное *пользованіе* этими мыслями при *сужденіяхъ* о годности или негодности термина: „пресуществленіе“. Во-вторыхъ, вѣдь и Кантъ допускалъ бытіе *нѣсколькихъ* субстанцій, какъ на примѣръ, *субстанцію* Бога, *субстанцію* безсмертой души человѣка. Что Кантъ стоялъ отнюдь *не* противъ признанія *многихъ* субстанцій, это видно и изъ слѣдующихъ его словъ: „большой *нелѣпностью* будетъ, если мы не признаемъ *совсѣмъ никакихъ* вещей самихъ по себѣ“ (т. е. *дѣйствительно существующихъ* субстанцій) „или станемъ считать *нашъ опытъ* за *единственный* способъ познанія вещей ²⁾).

Желая во что бы то ни стало отвергнуть надобность и за-

¹⁾ Стран. 6 въ отдѣльномъ отвѣскѣ *Отъѣма* мяѣ.

²⁾ Стран. 147 въ *Пролегоменахъ* (перев. Вл. Соловьева). Какъ видимъ, Кантъ допускаетъ *дѣйствительное бытіе* субстанцій, воле скоро нашъ разумъ приходитъ на достаточныхъ основаніяхъ къ мысли о нихъ...

конность употребленія термина: *пресуществленіе*, мой почтеннѣйшій оппонентъ становится на скептическую точку зрѣнія въ гносеологическомъ отношеніи или, говоря иначе, по вопросу о познаваніи нами сущаго. Еще въ той своей статьѣ, противъ которой, между прочимъ, возражали мы въ *Христіанскомъ Читеніи*, А. А. Кирѣевъ далъ такое опредѣленіе того, что разумѣется людьми подъ именемъ субстанціи. „Субстанція, говоритъ онъ, есть *отвлеченное* понятіе, къ которому мы вынуждены прибѣгнуть, когда стараемся отдать себѣ отчетъ о явленіяхъ видимаго міра“, или же „субстанція есть *предполагаемое* основаніе всего того, что ощущаютъ наши чувства“¹⁾. Противъ такого опредѣленія понятія о субстанціи мы выставили въ *Христіанскомъ Читеніи* слѣдующія возраженія: Противорѣчивость этого взгляда на субстанцію, говорили мы, видна изъ того, что тутъ она считается то *отвлеченнымъ понятіемъ*, созданнымъ лишь для удобства нашихъ разсужденій о мірѣ, то *предполагаемымъ основаніемъ* всего нами ощущаемаго. Но вѣдь то, что составляетъ,—говорили мы,—хотя бы предполагаемую только основу ощущаемаго нашими наприм. внѣшними чувствами, не есть простое отвлеченное понятіе, измышленное *лишь* въ видахъ *удобства* нашихъ размышленій, но есть вещь и въ себѣ, т. е. нѣчто реальное²⁾. Въ своемъ *Отвѣтѣ* мнѣ А. А. Кирѣевъ не только пытается устранивъ усвоенное тогда *ему*, съ моей стороны, противорѣчіе, но и настаиваетъ на своей мысли, будто субстанція *предполагается* „для *удобства* нашихъ разсужденій“ и будто она, обрѣтаясь, какъ понятіе въ нашемъ разумѣ, никакъ недоказуема со стороны своего *дѣйствительнаго* бытія и внѣ нашей мысли³⁾.

Касательно такого скептическаго взгляда прежде всего замѣтимъ, что нашъ почтенный оппонентъ, конечно, отнюдь не примѣняетъ его въ своихъ богословскихъ разсужденіяхъ, напримѣръ, о Богѣ и не признаетъ субстанціи (*ὄντα, substantia*) Его существующею въ нашемъ только разумѣ въ видѣ понятія,

¹⁾ Стран. 11 въ отдѣл. оттискѣ статья, напечатанной во 2 кн. *Бююса. Всп. ника*, за 1897 г.

²⁾ Стран. 25 въ отдѣл. оттискѣ нашей статьи изъ *Христіан. Читенія* (5 кн. за 1897 г.).

³⁾ Стран. 6 въ отдѣл. оттискѣ *Ответа* мнѣ.

какъ не примѣняетъ, конечно, и въ своихъ разсужденіяхъ о *двухъ* сущностяхъ, божеской и человѣческой, въ Иисусѣ Христѣ при единствѣ въ Немъ Упостаси. Если бы А. А. Кирѣевъ отвѣтилъ намъ, что онъ знаетъ и изъ церковнаго преданія о Богѣ, какъ Имѣющемъ сущность, и объ Иисусѣ Христѣ, какъ Обладающемъ двумя естествами, а потому и не считаетъ субстанціи Бога и субстанцій Богочеловѣка лишь понятіями нашего разума, то этотъ отвѣтъ былъ-бы совершенно нерезоннымъ уже по тому одному, что, говоря его-же словами, мы „никоимъ образомъ не доберемся“ и до субстанціи Божества и Иисуса Христа и „не можемъ доказать реальности“ ихъ. Но вѣдь то же нужно сказать, съ точки зрѣнія нашего оппонента, если бы даже самъ Богочеловѣкъ сошелъ съ неба, предсталъ предъ нами и завѣрилъ насъ въ принадлежности Ему двухъ естествъ или природъ. Не смотря на это и г. генералъ Кирѣевъ и каждый сообразительный изъ истинно-вѣрующихъ христіанъ признають, напримѣръ, бытіе двухъ естествъ во Христѣ даже и на основаніи *разумнаго* размысленія. Стоя на почвѣ только разумныхъ или философскихъ соображеній объ этомъ предметѣ, мы, конечно, лишь *предполагаемъ* бытіе *двухъ субстанцій* во Христѣ, но это, очевидно, отнюдь не значить, будто *предполагаемое*, только съ точки зрѣнія разума, бытіе во Христѣ двухъ естествъ есть не дѣйствительное бытіе, а лишь мысленное. А. А. Кирѣевъ возражаетъ, говоря, что „предположеніе не сообщаетъ никакой реальности предполагаемому“ ¹⁾. Мы скажемъ даже гораздо больше этого. Если бы мы и прямо *познали* самыя двѣ сущности въ Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ, то даже и совершеннымъ своимъ знаніемъ ихъ не сообщили-бы имъ никакой реальности: она всегда одинакова и не можетъ сколько-нибудь зависѣть хотя бы отъ нашей мысли. Равнымъ образомъ, наше знаніе, напримѣръ, стола или какого-нибудь животнаго и т. д. тоже не сообщаетъ имъ никакой реальности. Значить, возраженіе нашего почтеннаго оппонента по меньшей мѣрѣ излишне. Несомнѣнно, что предположеніе бытія такой-то субстанціи не сообщаетъ ей никакой реальности. Дѣло, однако, вовсе *не* въ этомъ. Всякая

1) Ibid

истинно-сущая и дѣйствующая въ нашемъ мірѣ субстанція такъ или иначе даетъ себя знать намъ по производимымъ ею и наблюдаемымъ нами явленіямъ. Коль скоро мы вынуждаемся *неотразимыми* требованіями нашего разума, заключающаго по *хорошо* познаннымъ явленіямъ объ *ихъ* сущности, *предполагать* бытіе послѣдней, то предполагаемая нами субстанція *не должна* представляться и обыкновенно *никогда не представляется* какими бы то ни было людьми существующею только въ нашемъ разумѣ въ видѣ понятія о ней. Совершенно иное дѣло, если бы мы допустили бытіе какой-нибудь субстанціи лишь „для *удобства* нашихъ разсужденій“ о явленіяхъ того или другого рода или для простого упорядоченія нишихъ представлений о послѣднихъ. Тогда мы и сами ни на мгновение не допускаемъ мысли, что и въ дѣйствительности существуютъ субстанціи, придуманныя только ради мыслительнаго комфорта, если такъ можно выразиться. Между тѣмъ, нашъ почтенный оппонентъ въ своемъ *двожомъ* опредѣленіи понятія о субстанціи смѣшалъ совершенно-различнаго происхожденія два понятія о ней и чрезъ то *безспорно* впалъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Такимъ образомъ, вопреки утвержденію г. генерала Кирѣева, понятіе о субстанціи, *вполнѣ достаточно* обоснованное въ философско-научномъ отношеніи, *должно* свидѣтельствовать намъ и объ *ея* реальности, какъ и на самомъ дѣлѣ свидѣтельствуетъ.

Въ видахъ отверженія термина: *пресущественіе* А. А. Кирѣевъ оспариваетъ, затѣмъ, мысль мою о томъ, что *естъмъ* здравомыслящимъ людямъ, не исключая даже и крестьянъ, *свойственно* какъ-бы инстинктивно и принудительно признавать въ вещахъ или предметахъ нѣкоторую основу или сущность. Отвергаетъ эту мысль А. А. Кирѣевъ, впрочемъ, совершенно голословно, не утруждая себя приведеніемъ подходящихъ доказательствъ. Я этого *никакъ* не могу допустить“¹⁾),—вотъ какимъ заявленіемъ разсчитываетъ онъ ниспровергнуть нашу мысль. Между тѣмъ, она подтверждается не только свидѣтельствомъ философовъ, но и опытомъ.

Какъ извѣстно, въ противоположность Аристотелю, называв-

¹⁾ Ibid. Стр. 8.

шему человѣка существомъ общежительнымъ, склоннымъ по природѣ своей къ жизни въ обществѣ, въ государствѣ, Шопенгауэръ признаетъ человѣка существомъ, по природѣ склоннымъ къ метафизикѣ. Еще сильнѣе выражаетъ эту мысль Кантъ. Онъ говоритъ, что у каждаго размышляющаго человѣка есть какія-либо метафизическія понятія и что для людей такъ-же невозможно не предаваться метафизическимъ размышлениямъ, какъ имъ нельзя не дышать ¹⁾. Жизненный опытъ вполнѣ подтверждаетъ справедливость этихъ мыслей. Пусть большая часть людей не слыхала самаго слова: „метафизика“, все-таки она невольна, хотя и по своему, философствуетъ. Это философствованіе прежде и ярче всего выражается въ признаніи *бытія* того, что называется субстанціею, хотя бы они не знали и этого слова. Спиноза въ этомъ случаѣ совершенно правъ, говоря, что именуемое на философскомъ языкѣ субстанціею *непосредственно* извѣстно людямъ: они знаютъ о субстанціи по себѣ самимъ, по своему я, невольна признаваемому реальной основою или реальнымъ кореннымъ источникомъ нашихъ мыслей, чувствованій, желаній. Нѣтъ сомнѣній, что и нашъ почтенный оппонентъ раздѣляетъ эту „слабость“ со всѣми людьми, т. е. не считаетъ своихъ размышленій, своихъ стремленій или склонностей, разнообразныхъ сердечныхъ въ себѣ движеній лишенными реальной основы, реального источника ²⁾. А если это безспорно, то и онъ подобно всѣмъ людямъ, невольна признаетъ въ себѣ, выражаясь философскимъ терминомъ, нѣкую духовную субстанцію и невольна-же считаетъ ее реальностью. Отъ признанія же бытія субстанціи въ себѣ самихъ, люди естественно переходятъ къ признанію бытія и нѣкоторыхъ другихъ субстанцій, такъ или иначе отличныхъ отъ нашей субстанціи, каковы, напримѣръ, субстанціи Бога, организмовъ, безжизненныхъ или матеріальныхъ предметовъ въ исключительномъ смыслѣ этихъ словъ. Декарта можно считать однимъ изъ довольно удачныхъ, хотя и непол-

¹⁾ Стран. 173 въ *Пролегоменахъ*.

²⁾ Даже скептикъ не можетъ отрѣшиться, въ непосредственномъ своемъ сознаніи, отъ этой навязчивой мысли. Если же напримѣръ матеріалисты и отвергаютъ бытіе духовной субстанціи, то вѣдь она, такъ сказать, насилуютъ или глуматъ непосредственное свое сознаніе искусственной разсудочной рефлексіею...

нымъ выразителемъ этого общечеловѣческаго непосредственнаго сознанія. Какъ извѣстно, этотъ философъ признавалъ дѣйствительное бытіе абсолютной личной субстанціи, Бога, бытіе человѣческой духовной субстанціи, бытіе „протяженной“ или матеріальной субстанціи.

Но—замѣчаетъ А. А. Кирѣевъ,—нужно знать, что такое—субстанція, а между тѣмъ можно толковать цѣлые часы и дни о субстанціи и все таки не столкнуться“ ¹⁾. Это возраженіе, очевидно, *не законно* смѣшиваетъ принудительное для нашего непосредственнаго сознанія *признаніе* бытія субстанціи съ *знаніемъ* ея. Между тѣмъ, и нашему оппоненту должно быть хорошо извѣстно, что мы признаемъ *бытіе* весьма многихъ предметовъ, которыхъ, однако, не знаемъ въ дѣйствительномъ смыслѣ этого слова. Бытіе однихъ предметовъ мы признаемъ въ силу свидѣтельства нашихъ внѣшнихъ чувствъ, а бытіе другихъ предметовъ признается нами вслѣдствіе-ли свидѣтельства нашего внутренняго чувства, вслѣдствіе показаній нашего сознанія, или же вслѣдствіе неотразимыхъ требованій нашего разума. Знаніе-же всѣхъ этихъ предметовъ составляетъ совсѣмъ другое дѣло. По поводу послѣднихъ словъ г. генерала Кирѣева нужно, впрочемъ, замѣтить и то, что онъ напрасно не указалъ, въ какомъ отношеніи и съ какими, по своимъ убѣжденіямъ, людьми нельзя столкнуться касательно субстанціи? Вопросъ этотъ не маловаженъ: есть люди, съ которыми *никакъ* не столкнешься даже относительно безспорныхъ предметовъ или вопросовъ.

Вслѣдъ за сдѣланными А. А. Кирѣевымъ „оговорками“ онъ высказываетъ слѣдующее замѣчаніе: „что касается до моей мысли о субстанціональной предполагаемой основѣ, даже если въ ней видѣть вѣчто *реальное*, то это „вѣчто“ во *всякомъ* случаѣ *должно* мыслиться *единымъ*“ ²⁾ для *всего* міра и уже никакъ не способнымъ передѣлываться само въ себя, пересубстанціироваться“ ³⁾. Само собою разумѣется, г. генералъ Кирѣевъ и на этотъ разъ не потрудился не только доказать сколько-нибудь, на основаніи какихъ соображеній признаетъ онъ лишь *одну* субстанцію для *всего* міра, но и хотя бы ма-

¹⁾ Стран. 8 въ отдѣл. отт. *Отъта* нѣб.

²⁾ Единственный курсивъ, принадлежащій самому автору.

³⁾ Ibid. Стран. 6 и 7.

лѣйше пояснить, что же именно разумѣть онъ подъ этой своей *единой* для *всего* міра субстанціею,—„душу“—ли міровую въ смыслѣ древнихъ браминовъ—пантеистовъ, или „непознаваемое“ Спенсера ¹⁾, или что-нибудь иное въ этомъ-же, конечно, родѣ, и какъ именно *логически* вяжется признание нашимъ оппонентомъ „единой“ для *всего* міра субстанціи съ его православно-христіанскими убѣжденіями въ дѣйствительномъ *бытіи* абсолютной личной субстанціи, Бога, въ дѣйствительномъ-же *бытіи* *двухъ* субстанцій въ Богочеловѣкѣ и т. под.? Все это *обязательно* нужно было сдѣлать. Этого, однако, мало. Мой почтеннѣйшій оппонентъ *долженъ* былъ разъяснить и то, какимъ-же образомъ совмѣщаются у него въ одно и то же время а) ясное,—какъ мы выше видѣли,—нѣкоторое *одобреніе* ученія на примѣръ Лейбница о *множествѣ* разнокачественныхъ монадъ и б) настаиваніе на *бытіи* только *одной* для *всего* міра субстанціи? Неисполненіе г. генераломъ Кирѣевымъ этого прямого и всякому понятнаго *дома* своего, однако-же, не представляется намъ загадочнымъ ни въ малѣйшей степени. Пусть онъ не посѣтуетъ на насъ, но мы, въ интересахъ какъ а) отстаиваемой нами *православной* мысли о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, такъ и б) требованій правды вообще, не находимъ возможнымъ умолчать о нашемъ убѣжденіи въ томъ, что мой оппонентъ разумѣлъ *всю* *невозможность* исполнить лежавшій на немъ означенный долгъ безъ окончателнаго *крушенія* сроднившейся, должно быть, со *всѣмъ* его существомъ *предвзятой* мысли о негодности термина: *пресуществленіе*. Поспѣшностью-же *Отвѣта* его намъ не можемъ объяснять констатированное обстоятельство: она *не* была и *не* могла быть для *печатно* отрицающаго слово: *пресуществленіе* *болѣе* необходимою, чѣмъ выполненіе упомянутаго долга. Если мы не правы, то пусть нашъ почтеннѣйшій оппонентъ исполнить его со временемъ, и мы тогда *печатно-же* возьмемъ назадъ наши слова.

Какъ видимъ, А. А. Кирѣевъ, во имя философіи вообще отвергая со *всѣмъ* усердіемъ надобность и законность термина: *пресуществленіе* въ общемъ ученіи о св. таинствѣ евхаристіи, не только запутался въ непримиримыхъ самопротиворѣчіяхъ, но

¹⁾ Спенсеръ не сомнѣвается въ *реальномъ* бытіи міровой субстанціи, а нашъ оппонентъ, какъ видно изъ его собственныхъ словъ, сомнѣвается...

и видимо созналъ всю невозможность, какія усилія ни были бы употреблены, доказать, вообще съ философской точки зрѣнія, ненадобность и незаконность означеннаго термина, не поступаясь и общечеловѣческими убѣжденіями и православно-христіанскими истинами и не становясь на какую-либо совершенно-враждебную этимъ убѣжденіямъ и истинамъ, одностороннюю и ложную школьно-философскую точку зрѣнія. Показавъ, по мѣрѣ возможности и нужды, все это, мы тѣмъ самымъ исполнили не только наибольшую, но и особенно важную, -- нужно сказать ¹⁾, -- часть нашей задачи въ дѣлѣ опроверженія, высказанныхъ А. А. Кирѣевымъ, возраженій противъ нашего взгляда на терминъ: *пресуществленіе*. Поэтому, ограничимся по возможности краткими замѣчаніями касательно остальныхъ возраженій нашего оппонента.

Противъ той моей мысли, что старокатолики совершенно напрасно возражаютъ и во имя естествознанія противъ термина: *пресуществленіе*, А. А. Кирѣевъ иронически замѣчаетъ слѣдующее: „Проф. Гусевъ основательно доказываетъ мнѣ, что „съ научной точки зрѣнія ничего нельзя сказать противъ того, что христіанинъ приобщается въ таинствѣ евхаристіи истиннаго тѣла и истинной крови Богочеловѣка“, но вѣдь я противъ этого и не возражаю, да и старокатолики не думаютъ возражать, такъ какъ они несомнѣнно вѣрятъ въ преложеніе (*Wandlung*). Они были бы очень удивлены такому обвиненію ²⁾ и могли-бы отвѣтить: стало-быть, и отцы церкви, которые не употребляли сего слова, тоже могли быть заподозрѣны въ томъ, что „что ѣли и пили *недостойнъ*“? Они протестуютъ лишь противъ навязываемаго имъ никому (!) не нужнаго или нужнаго лишь однимъ папистамъ „пресуществленія“ ³⁾. Это — *ничѣмъ* съ моей стороны не вызванная иронія: мы *никогда* не позволяли и не довозимъ себѣ а) усвоенія кому бы то ни было чуждой ему мысли и за тѣмъ б) опроверженія ея.

1) Читателямъ уже извѣстно, что А. А. Кирѣевъ признаетъ вопросъ о „пресуществленіи“ вопросомъ „чисто-философскаго свойства“.

2) Напрасно употребляетъ оппонентъ слово: *обвиненіе*. Мы никого и ни въ чемъ не обвиняемъ, а обсуждаемъ дѣло съ богословско-философской точки зрѣнія. Вотъ почему не видимъ и въ нашемъ оппонентѣ обвинителя или представителя прокурорскаго надзора...

3) Стран. 7 въ отдѣльн. оттискѣ *Отвѣта* мнѣ.

Въ томъ мѣстѣ нашей статьи, которое имѣеть въ виду г. генераль Кирѣвъ, нами, *неоднократно* повторяется, что мы оспариваемъ мысль старокатоликовъ только о томъ, будто естествознаніе не допускаетъ термина: *пресуществленіе* ¹⁾. Моему оппоненту угодно было взять отрывочно лишь нѣсколько словъ даже и изъ той *частной* тирады, касательно которой онъ иронизируетъ. Дѣло-не въ иронизированіи, конечно: если заслуживаемъ, то почему печатно-же не „пожурить“ насъ и болѣе чувствительнымъ образомъ? Сущность дѣла—въ истинѣ, а она представляется въ слѣдующемъ, уже подлинномъ, своемъ видѣ. Въ упомянутой тирадѣ значитса у насъ „sic:“ „Хотя-бы были и безспорно научными положенія касательно-ли неизмѣнной природы каждаго атома, или небытія въ дѣйствительности матеріальной субстанціи, а существованія только силы или силъ, все таки ничего нельзя сказать съ научной точки зрѣнія противъ того, что христіанинъ пріобщается въ таинствѣ евхаристіи истиннаго тѣла и истинной крови Богочеловѣка“ ²⁾. Изъ этихъ словъ ясно видно каждому, что тутъ оспариваю лишь мысль старокатоликовъ о негодности съ естественно-научной точки зрѣнія термина: *пресуществленіе*, тѣмъ болѣе, что разсматриваемая частная тирада и заканчивается у меня словами: научное изслѣдованіе *не* достигаетъ *самаго существа* и обыкновенныхъ вещей и предметовъ“ ³⁾.

Касательно-же словъ А. А. Кирѣва о томъ, что „старокатолики несомнѣнно вѣрятъ въ преложеніе“, достаточно сказать слѣдующее. Во-первыхъ, самъ-же нашъ оппонентъ *укоряетъ* въ своемъ *Отвѣтѣ* намъ православныхъ христіанъ за то, что они „привыкли смотрѣть на слово: *пресуществленіе*, какъ на совершенно равнозначущее выраженію: *преложеніе*“ ⁴⁾. Отсюда выходитъ, что, и по взгляду оппонента, существуетъ несомнѣнная разница между этими словами, если брать ихъ въ ихъ *собственномъ* значеніи. Во вторыхъ, коль скоро старокатолики вполне раздѣляютъ ту мысль, какою *отцы* церкви *вѣдали* въ

¹⁾ Стран. 26—28 въ отдѣльн. оттискѣ моей статьи изъ *Христіанскаго Читанія* за 1897 г.

²⁾ Ibid. Стран. 27.

³⁾ Ibid. Стран. 28.

⁴⁾ Стран. 4 и 5 въ отдѣльномъ оттискѣ *Отвѣта* мнѣ.

слово: *преложеніе* общимъ смысломъ своихъ рѣчей о таинствѣ евхаристіи, то становится совершенно непостижимымъ, почему старокатолики не принимаютъ термина: *пресуществленіе*? Въ своей статьѣ, помѣщенной во 2-й книжкѣ *Богословскаго Вѣстника* за текущій годъ, самъ-же г. генераль Кирѣевъ утверждаетъ, что старокатолики „употребляютъ даже и выраженіе: *субстанція*“ въ слѣдующихъ ихъ словахъ: „хотя хлѣбъ и вино для чувствъ причащающагося кажутся хлѣбомъ и виномъ, но суть здѣсь истинно (*vere*), дѣйствительно (*realiter*), *субстанциально* (*substantialiter*) тѣло и кровь Христовы“¹⁾. А если это-такъ, то не самъ-ли А. А. Кирѣевъ доказываетъ этимъ справедливость *нашего* мнѣнія, что старокатолики только вслѣдствіе своей *непоследовательности* не принимаютъ термина: „пресуществленіе“? Коль скоро-же не видѣть тутъ одной лишь *непоследовательности*, то остается *неизбѣжно* дѣлать очень невыгодныя для старокатоликовъ предположенія, такъ какъ у нихъ въ дѣйствительности нѣтъ *никакихъ* резонныхъ основаній къ отверженію термина: *пресуществленіе*. Въ указанномъ выше случаѣ *можно* думать, *напримѣръ*, что и они, подобно А. А. Кирѣеву, признаютъ бытіе только *единой* для *всего* міра *субстанціи*, которая, конечно, не въ состояніи „передѣлываться сама въ себя, пересубстанціроваться“, по совершенно—вѣрному замѣчанію нашего оппонента²⁾. Но вѣдь отцы церкви, при употребленіи слова: *преложеніе* мыслившіе бытіе нѣсколькихъ субстанцій и уже по этому одному понимавшіе это слово въ *смысл* слова: *пресуществленіе*, пришли-бы по истинѣ въ своего рода ужасъ, если бы услышали отъ *христіанскаго богослова* о бытіи лишь *единой* для *всего* міра субстанціи, хотя бы этотъ богословъ и завѣрялъ, что это—школьно-богословская или философская, ни для кого—де не обязательная, мысль³⁾.

1) Стран. 10 и друг. въ отдѣльномъ оттискѣ изъ указанной статьи.

2) Только *абсолютная* субстанція едина, но бытіе такой субстанціи нисколько не исключаетъ собою существованія другихъ *созданныхъ* ею, условныхъ или ограниченныхъ субстанцій.

3) При допущеніи бытія *только одной* субстанціи теряютъ *всякій* смыслъ слова: „истинно, дѣйствительно и субстанциально“, употребленныя старокатоликами по отношенію къ освященнымъ евхаристическимъ хлѣбу и вину. Коль скоро существуетъ для *всего* міра *лишь одна* субстанція, тогда мы, будучи я сами только про-

Впрочемъ, мой почтеннѣйшій оппонентъ никакъ не хочетъ признать, что отцы церкви соединяли съ словомъ: *преложение* точно такой же смыслъ, какой заключается въ словѣ: *пресущесталение*. Мысль А. А. Кирѣева сводится къ слѣдующему. Если бы дѣло было въ такомъ положеніи, въ какомъ я представляю его, думаетъ онъ, то отцы церкви употребляли-ли бы не слово: *преложение*, а слово: *пресущесталение*. Мы объясняли неупотребленіе *послѣдняго* изъ *этихъ* словъ отцами и учителями церкви такъ: „Не придя еще къ нему, они, однако, хотѣли выразить и выражали употреблявшимися у нихъ терминами: „преложение“, „измѣненіе“, „преобразование“ или „претвореніе“ въ сущности ту-же самую мысль, которую выражаетъ и позднѣйшій терминъ. Что отцы и учителя церкви имѣли въ виду именно означенную мысль (т. е. мысль о *пресущесталеніи* св. даровъ), употребляя термины, сами по себѣ еще не выражающіе ся надлежащимъ образомъ, это свидѣлствуется *общимъ* строемъ и смысломъ ихъ рѣчи о таинствѣ евхаристіи“¹⁾. Противъ такого объясненія А. А. Кирѣевъ возражаетъ ссылкой на то, что, по его мнѣнію, „отцы церкви были въ состояніи выразить все, что хотѣли выразить“²⁾.

Что они *были* въ *состояніи* выразить все, что *хотѣли* выразить, это—безспорная истина, и мы менѣ кого-либо другого способны сомнѣваться въ ней. Но вѣдь сущность дѣла вовсе — не въ *способности* отцовъ церкви, а въ ихъ *хотѣніи* выразить какимъ-либо однимъ, всегда болѣе подходящимъ, терминомъ *мысль* догмата о св. таинствѣ евхаристіи. А что такого „хотѣнія“ не было у нихъ, безспорнымъ доказательствомъ этого служатъ уже самый фактъ *безразлично* употребленія у нихъ *разныхъ* терминовъ. Въ противномъ случаѣ былъ-бы установленъ однажды навсегда общеобязательный терминъ. Означеннаго-же „хотѣнія“ не было у отцовъ церкви, конечно, по-

явленіемъ этой субстанціи, истинно, дѣйствительно и субстанціально „пріобщались“ бы ей или „вкушали-бы“ ее за *каждымъ* нашимъ завтракомъ, обѣдомъ и ужиномъ и при *каждомъ* нашемъ глоткѣ вина-ли или какого-нибудь другого изъ напитковъ... Не ясна, не очевидна-ли и изъ этого *безусловная* необходимость *требовать* отъ старокаатоликовъ *принятія* термина: „пресущесталеніе“, если они хотятъ *быть* и за тѣмъ именоваться *правовѣрующими*?

¹⁾ Стран. 35 въ отдѣл. оттискѣ нашей статьи изъ *Христ. Чтенія*.

²⁾ Стран. 7 и 8 въ отдѣл. оттискѣ *Ответа* мнѣ.

тому, что обстоятельства не вызывали его. Исторія церкви свидѣтельствуесть, что отцы и учителя церкви составляли тѣ или другія вѣроопредѣленія и термины по вызову особенно важныхъ и настоятельныхъ побужденій, заключающихся въ необходимости отразить, сильно распространявшееся и грозившее опасностями церкви, какое-нибудь еретическое ученіе. Такъ, на примѣръ, терминъ: *единосущный* (*ὁμοούσιος*) выработанъ и установленъ церковію съ цѣлю неспровергнуть арианское ученіе о Сынѣ Божіемъ и предотвратить на будущее время ложное пониманіе истинной природы Его. Раньше-же отцы и учителя церкви различно выражали свою мысль о божествѣ Сына Божія. А по отношенію къ вопросу о выработкѣ и установленіи единого термина: для выраженія мысли догмата о таинствѣ евхаристіи нельзя указать въ отеческой періодъ, подобныхъ указанному, настойчивыхъ обстоятельствъ. Для православной церкви послѣднія явились позже. Касательно термина: *пресуществленіе* самъ А. А. Кирѣевъ свидѣтельствуесть, что онъ могъ и можетъ служить политическимъ оружіемъ противъ протестантскихъ воззрѣній¹⁾ въ разныхъ ихъ формахъ, конечно. Но нашъ почтеннѣйшій оппонентъ говоритъ объ этомъ, впрочемъ, только съ цѣлю указать на незаконность и ненужность означеннаго термина, какъ это ни странно. Напротивъ, какъ видно изъ исторіи церкви, указанное-то А. А. Кирѣевымъ обстоятельство и говоритъ за необходимость и законность употребленія термина: *пресуществленіе* при *теперешнихъ* обстоятельствахъ. По совершенно вѣрному замѣчанію, между прочимъ, покойнаго о. протоіерея І. В. Васильева, этотъ терминъ принятъ и содержится православной церковію именно для *несомнѣннаго* выраженія мысли, что подъ видами хлѣба и вина мы *дѣйствительно* приедемъ въ евхаристіи *самое* тѣло и *самую* кровь Богочеловѣка²⁾, а это весьма важно и нужно послѣ появленія лютеранства и возникновенія различныхъ протестантскихъ сектъ. Что православная церковь, одна оставшаяся, по раздѣленіи церквей, вѣрною завѣтамъ Христа и Апостоловъ и

1) Ibid. Стран. 7.

2) Стран. 26 въ 6 кн. *Христ. Читенія* за 1897 г. Эту мысль развивалъ онъ въ бесѣдѣ съ англиканинномъ, докторомъ *Льюэ*, который, какъ *бестристрастный* христіанинъ и мыслитель, видимо склонялся къ признанію ея справедливости.

древнимъ святымъ традиціямъ, имѣла *право* принять этотъ терминъ и держаться его и что она имѣетъ *право* требовать принятія его *остми*, кто хочетъ примкнуть къ ней, это можетъ оспариваться только враждебными ей лицами или духовно-слѣпотствующими людьми ¹⁾.

Отрицаніе *этого* права было-бы понятнымъ единственно въ томъ случаѣ, еслибы терминъ: *пресуществленіе* противорѣчалъ церковно-вселенскому ученію о нѣсколькихъ субстанціяхъ и если бы это ученіе отнюдь не имѣлось въ виду отцами и учителями церкви, употреблявшими термины: „*преложеніе*“, „*претвореніе*“ и т. под. въ ихъ рѣчахъ объ евхаристіи. Между тѣмъ, означенное ученіе вселенской нераздѣленной церкви само собою *необходимо* предполагаетъ терминъ: *пресуществленіе*, а отцы и учителя церкви, по свидѣтельству самихъ старокатоликовъ, учили, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи, по освященіи, суть по *своей субстанціи* (substantialiter) уже истинныя тѣло и кровь Богочеловѣка ²⁾. Что вселенская нераздѣленная церковь вѣровала въ бытіе нѣсколькихъ субстанцій, а слѣдовательно само собою предполагала *пресуществленіе* евхаристическихъ хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Христа, это А. А. Кирѣевъ могъ-бы видѣть уже изъ ученія св. Іоанна Дамаскина, на котораго, какъ на великій авторитетъ, указывалъ онъ намъ и котораго всегда признавали мы таковымъ и безъ постороннихъ указаній.

Касательно субстанцій у этого великаго отца и учителя церкви, котораго мысли по справедливости считаются „мыслями древней вселенской церкви“, находимъ слѣдующее ученіе. Божество, при Трехъ Упостасяхъ въ Немъ, имѣетъ единую сущность или природу (*ousia*, *φύσις*, *substantia*, *natura*), отличающуюся отъ сущности или природы сотворенныхъ Богомъ разныхъ существъ и предметовъ своей вѣчностью, — или безначальностію

¹⁾ Касательно выраженной мною надежды, что со временемъ будетъ упомянутъ о „пресуществленіи“ и въ *чмв* присоединенія лютеранъ, А. А. Кирѣевъ высказываетъ надежду, напротивъ, на то, что *этою* не случится и въ дальнѣйшемъ будущемъ. Можно было-бы по поводу этого сказать многое правдивое... Ограничусь, однако, выраженіемъ только глубокаго сожалѣнія по случаю заявленной нашимъ оппонентомъ надежды.

²⁾ См. объ этомъ 16 и 17 стран. въ 13-й кч. *Вѣра и Разумъ* за 1897 г.

и безконечностью, своей безусловной духовностію и т. д. ¹⁾). Богочеловѣкъ, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, имѣеть, при единствѣ божеской Упостаси, двѣ субстанціи: божескую и человѣческую, соединенныя въ Немъ неслитно, нераздѣльно. По первой изъ этихъ субстанцій Христосъ единосущенъ съ Богомъ Отцомъ и Духомъ Святымъ, а по второй—съ нами, людьми ²⁾). Ангелы обладаютъ особой субстанціею, отличной отъ субстанціи Бога и отъ субстанцій челоуѣка, другихъ существъ и предметовъ видимаго нами міра ³⁾). У всѣхъ-ли существующихъ ангеловъ одна и та же природа, сущность, или разные ангельскіе чины имѣютъ и различающіяся между собою субстанціи, этого, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, мы не знаемъ ⁴⁾). Что же касается людей, то въ каждомъ челоуѣкѣ соединены Богомъ, при единствѣ личности, двѣ субстанціи: ограниченно-духовная и матеріальная или тѣлесная ⁵⁾). Видимо различаетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ неорганическіе предметы внѣшняго міра, растительные организмы и животныхъ по самой субстанціи ихъ или природѣ ⁶⁾). Въ виду всего этого св. Іоаннъ Дамаскинъ не могъ не допускать перехода существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Богочеловѣка. Хотя онъ выражался, что хлѣбъ и вино, по освященіи, предлагаются или измѣняются (*μεταβάλλονται*) или-же претворяются (*μεταποιούνται*) въ тѣло и кровь Господа нашего Иисуса Христа, но, само собою разумѣется, имѣлъ при этомъ въ виду собственно *пресуществленіе* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Его. На это указываютъ, кромѣ признанія св. отцомъ субстанцій Богочеловѣка отличными отъ субстанцій растительныхъ организмовъ и физическихъ стихій или элементовъ, въ особенности тѣ слова его о таинствѣ евхаристіи, въ которыхъ онъ какъ бы полемизируетъ съ непризнающими *субстанціального* измѣненія хлѣба и вина въ таинствѣ евхаристіи по дѣйствию Духа Святаго. Въ этомъ таинствѣ мы вкушаемъ подъ видами хлѣба и вина тѣло и кровь Спасителя нашего

¹⁾ Стран. 23, 24, 55, 79 и друг. въ *Точн. изложениіи правослиной стры* (переводъ г. Бронзова).

²⁾ Ibid. стран. 3—4, 123, 135 и друг.

³⁾ Ibid. стран. 45, 78 и друг.

⁴⁾ Ibid. стран. 47.

⁵⁾ Ibid. стран. 49, 81, 125 и друг.

⁶⁾ Ibid. стран. 49, 53, 72 и друг.

„не потому“, говоритъ св. отецъ, „что вознесшееся тѣло Господа нисходитъ съ неба, по тому, что самый хлѣбъ и вино измѣняются въ тѣло и кровь Бога“ ¹⁾. „Хлѣбъ и вино не есть образъ тѣла и крови Христа (да не будетъ!), но—самое тѣло Господа обожествленное, такъ какъ самъ Господь сказалъ: *сие есть Мое*, не образъ тѣла, но *тѣло*, и не образъ крови, но *кровь*“ ²⁾. „Хлѣбъ предложенія и вино и вода, чрезъ призываніе и пришествіе Святаго Духа, *преестественно* измѣняются въ тѣло Христово и кровь, и *не суть два, но единое и то же самое*“ ³⁾. Развѣ это—не рѣчь въ *собственномъ* смыслѣ о переходѣ *сущности* хлѣба и вина въ *сущность* тѣла и крови Богочеловѣка или, говоря иначе, о *пресуществованіи* хлѣба и вина въ самое тѣло и кровь Богочеловѣка? Слова: *преложение* или *измѣненіе*, употребленныя св. отцомъ, конечно, не тождественны съ словомъ: *пресуществованіе* сами *по себѣ*, и ихъ никто и не отождествляетъ съ *этой* стороны, вопреки увѣреніямъ А. А. Кирѣева ⁴⁾, но эти слова, взятая вмѣстѣ съ остальными словами св. Іоанна Дамаскина объ евхаристіи, заключаютъ въ себѣ у него *тождественный* съ терминомъ: *пресуществованіе* смыслъ, что *не подлежитъ* сомнѣнію.

А. А. Кирѣеву слово: *пресуществованіе* кажется *дополняющимъ* мысль и слова Христа объ евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ, какъ просто о тѣлѣ и крови Его. Оппонентъ утверждаетъ, что правильнѣе говоритъ: „хлѣбъ и вино *становятся* тѣломъ и кровію Христа“ ⁵⁾. Напротивъ, терминъ: *пресуществованіе*, сравнительно и со всѣми остальными терминами, наилучше и точнѣе выражаетъ собою мысль и слова Богочеловѣка объ этомъ предметѣ. Хлѣбъ и вино развѣ могутъ содѣлаться *самымъ* тѣломъ и *самой* кровію Христа, если *сущность* хлѣба и вина не перейдетъ въ *сущность* тѣла и крови Его? Кто стоитъ на православной точкѣ зрѣнія относительно двухъ субстанцій во Христѣ при единствѣ въ Немъ божеской Упостаси и касательно *субстанціального* отличія

¹⁾ Ibid. стран. 222.

²⁾ Ibid. стран. 223.

³⁾ Ibid. стран. 222.

⁴⁾ Стран. 5 въ отдѣл. отт. *Отъта* мнѣ.

⁵⁾ Ibid.

ихъ отъ природы хлѣба и вина, тотъ неизбежно отвѣтитъ на этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что хлѣбъ и вино могутъ быть самимъ тѣломъ и самой кровію Богочеловѣка лишь чрезъ *пресуществленіе* первыхъ въ послѣднія. Слово-же *становится*, взятое само по себѣ, не выражаетъ этой мысли *вопреки* ученію Христа. Иисусъ Христосъ не только говорилъ о Себѣ, что онъ есть *хлѣбъ* жизни (Іоан. VI, 35), но и прибавлялъ къ этому слѣдующія столь-же знаменательныя слова: ядущій Меня жить будетъ Мною (ст. 57). Всѣ эти слова Спасителя казались многимъ изъ слушавшихъ Его іудеевъ *странными* (Іоан. VI, 60). Очевидно, даже они понимали рѣчь Христа о таинствѣ евхаристіи въ *подлинномъ* ея смыслѣ. Хотя Спаситель напередъ зналъ послѣдовавшее за этимъ отпаденіе отъ Него *многихъ изъ* Его учениковъ (ст. 66), но Онъ предложилъ отойти отъ Него и остальнымъ ученикамъ (ст. 67), если они не желаютъ понимать Его словъ объ евхаристіи въ *буквальномъ* смыслѣ ¹⁾. А этотъ ихъ смыслъ состоялъ въ томъ, очевидно, что евхаристическіе хлѣбъ и вино суть, по *самой субстанціи* ихъ, самое тѣло и самая кровь Богочеловѣка или что хлѣбъ и вино *пресуществляются* въ истинное тѣло и въ истинную кровь Его. Не странно-ли же утверждать, будто словомъ: *пресуществленіе* дополняются мысль и слова Христа о таинствѣ евхаристіи? Въ виду *таковыхъ* утверженій *невольно* является мысль, что тутъ заподозривается или истинность или точность словъ Богочеловѣка объ этомъ предметѣ.

Нашъ почтенный оппонентъ увѣряетъ, однако, будто именно слово: *преложеніе*, взято же, конечно, въ его буквальномъ смыслѣ, соотвѣтствуетъ словамъ Христа, взявшаго хлѣбъ и сказавшаго: сіе есть тѣло Мое etc. ²⁾. Въ нашей статьѣ, помѣщенной въ *Христ. Читеніи*, мы высказались относительно *самого по себѣ* термина: *преложеніе* такъ. Преложеніе указываетъ собственно на перекладываніе чего-нибудь изъ одного мѣста въ другое. Въ болѣе

¹⁾ Съ цѣлю отверженія термина: *пресуществленіе* А. А. Карѣевъ указываетъ даже на то, что на западѣ изъ-за этого слова проливалась кровь. Удивительный аргументъ! Поднялась ему, почему-бы не обвинять и Христа за то, что изъ-за Его ученія лилась, въ первые вѣка христіанства, чуть-ли не цѣлыми потоками кровь христіанскихъ мучениковъ? А вѣдь это было-бы простой послѣдовательностію...

²⁾ Стран. 5 въ отдѣл. отт. *Отъта* мѣс.

отдаленномъ или переносномъ своемъ значеніи оно совпадаетъ съ словомъ: *премѣненіе* или *измѣненіе*. Но и премѣнить или измѣнить предметъ еще не значить сдѣлать его другимъ по самому существу его. Въ самомъ дѣлѣ, когда идетъ рѣчь о какой-нибудь вещи, которая измѣнена на-ли лично или кѣмъ-нибудь другимъ, то тутъ разумѣется только улучшение ея или сообщеніе ей иной формы, иного вида ¹⁾). Къ сказанному тогда прибавимъ здѣсь слѣдующее. Если слово: *преложеніе* понимать въ смыслѣ *перемѣненія*, то это будетъ означать иногда и замѣну одного предмета другимъ, какъ, напримѣръ, книги скрипкою. Отсюда видно, вопреки голословнымъ увѣреніямъ со стороны нашего оппонента, что *само по себѣ* слово: *преложеніе* менѣе всего выражаетъ мысль и слова Христа о таинствѣ евхаристіи. Потому-то, конечно, во время освященія св. даровъ на божественной литургіи предшествуютъ словамъ совершителя ея: „*преложивъ* Духомъ Твоимъ Святымъ“ молитвенныя къ Богу слова: „и *сотвори* убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную кровь Христа Твоего“. Всѣми этими словами, а не однимъ словомъ: *преложивъ* выражается мысль о имѣющемъ тогда-то совершиться *пресуществленіи* хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь Богочеловѣка. Между тѣмъ, терминъ: *пресуществленіе* уже и самъ по себѣ достаточно выразителенъ.

Наконецъ, напрасно-же мой оочтенный оппонентъ оспариваетъ этотъ терминъ какъ на основаніи его яко бы неопредѣленности, такъ и вслѣдствіе свойственной ему, будто бы, претензіи объяснить происходящее съ хлѣбомъ и виномъ. Слово: *пресуществленіе* само по себѣ чуждо того и другого изъ усвояемыхъ ему недостатковъ.

О неопредѣленности термина: *пресуществленіе* А. А. Кирѣевъ говоритъ, не имѣя подъ собою рѣшительно никакой почвы, хотя опирается, повидимому, на наши слова. По поводу завѣреній со стороны А. А. Кирѣева и старокатоликовъ, что папскіе богословы положили въ основу этого термина только понятіе Аристотеля о субстанціи и ея акциденціяхъ, мы замѣтили, что если это и правда, то отсюда еще не слѣдуетъ непригодность этого термина, а слѣдуетъ только необходимость

¹⁾ Стран. 33 въ отдѣл. оттискѣ моей статьи изъ назв. журнала.

отрѣшиться и отъ Аристотелевой метафизической и отъ всякой непригодной закваски и соединить съ нимъ надлежащій, соотвѣтствующій истинѣ, смыслъ ¹⁾). Каждому ясно, что мы лишь *предположительно* допустили въ богословской области соединимость неправильныхъ понятій съ словомъ: *пресуществленіе*, уступая противникамъ для наибольшаго пораженія ихъ-же собственныхъ мыслей, А. А. Кирѣевъ, торопясь оправдать свое и старокатолическое предубѣжденіе противъ этого слова, опустилъ изъ виду указанное важное обстоятельство и говоритъ: „если нѣкоторые смотрятъ такъ различно на слово: „пресуществленіе“, то не лучше-ли, не вѣрнѣе-ли вовсе не настаивать на немъ, благо оно *никому не нужно*“ ²⁾). Развѣ можно опровергать мысль о необходимости и законности этого слова съ помощью столь самообличающихся и самораспадающихся доводовъ? Требовалось со стороны нашего оппонента доказать намъ и читателямъ, что дѣйствительно слово: *пресуществленіе* по самому прямому своему смыслу или значенію допускаетъ различное пониманіе. Только въ этомъ случаѣ и возраженіе его имѣло-бы *нѣкоторую* силу. Оппонентъ-же не только не сдѣлалъ этого, но и не можетъ сдѣлать. Когда означенное слово употребляется въ истинно-христіанскомъ ученіи объ ехаристіи, тогда каждый понимаетъ, что оно выражаетъ мысль о переходѣ существа хлѣба и вина въ существо тѣла и крови Христа. Терминъ: *пресуществленіе* не выражаетъ и не можетъ выражать здѣсь *никакой* другой мысли, кромѣ этой.

Будто этому термину присуща претензія объяснять необъяснимое, напрасно доказываетъ А. А. Кирѣевъ это слѣдующими своими словами: „слово: „предложеніе“ выражаетъ фактъ, констатируя, что хлѣбъ и вино *становятся* ³⁾ тѣломъ и кровью Христа, а слово *transsubstantiatio* (пресуществленіе) представляетъ уже несомнѣнную претензію на разъясненіе того, что

¹⁾ Стран. 24 и 25 въ отдѣльномъ отискѣ нашей статьи изъ *Христіанскаго Ученія*.

²⁾ Стран. 7 въ отдѣльномъ отискѣ статьи А. А. Кирѣева изъ 6 кн. *Богословскаго Вѣстника* за 1897 г. Курсивъ принадлежитъ намъ: мы хотѣли отмѣтить тотъ фактъ, что А. А. Кирѣевъ говоритъ даже отъ лица всѣхъ людей, какъ будто знаетъ согласіе ихъ съ собою.

³⁾ Этотъ курсивъ самого оппонента.

происходить съ хлѣбомъ и виномъ, отъ чего выходитъ нѣчто *неудачное и излишнее* ¹⁾.

Въ этихъ словахъ почтеннаго нашего оппонента прежде всего останавливаетъ на себѣ наше вниманіе мысль о ненадобности всякихъ „претензій“ или попытокъ нѣкотораго уясненія того, что совершается съ хлѣбомъ и виномъ въ таинствѣ евхаристіи? Эта мысль въ другомъ мѣстѣ выражена у А. А. Кирѣева еще сильнѣе и категоричнѣе. Такъ онъ замѣчаетъ: „церковь говоритъ: *сiе естъ тѣло, сiа естъ кровь*, и я этому вѣрю, и повторяю эти слова, приступая къ страшному и великому таинству, приступая съ трепетомъ и надеждою..., а мнѣ говорятъ: ты еще пойми, что тутъ происходитъ превращеніе *одной субстанции* въ другую! Нѣтъ; *не усилятся* отъ этого моя вѣра“ ²⁾! Это возстаніе г. генерала Кирѣева противъ попытокъ нѣкотораго уясненія того, что совершается съ хлѣбомъ и виномъ въ таинствѣ евхаристіи, рѣзко *противорѣчитъ* тому, что самъ-же онъ говорилъ въ той первой своей статьѣ, въ которой онъ выступилъ въ *Бословскомъ Вѣстникѣ* на защиту своего и старокатолическаго мнѣнія о „*Filioque*“ и „Пресуществленіи“. Въ этой статьѣ онъ старался доказать необходимость для людей уяснять себѣ предметы вѣры, хотя бы изъ-за этого менѣе осторожные люди „и поранили свою вѣру“, и указывалъ въ возможности при этомъ паденій „необходимое условіе усовершенствованія“ ³⁾. Оппонентъ ссылался тогда даже на слова ап. Павла: *все испытывайте, хорошаго держитесь* (1 Тессал. V; 21), и завѣрялъ читателей въ томъ, что „мы должны испытывать вѣру для того, чтобы *не потерять* вѣры и *не остаться* при *одной внешней* ея оболочкѣ“ ⁴⁾. Положимъ, не смотря на это, А. А. Кирѣевъ и въ упомянутой статьѣ осуждалъ-же попытки уясненія того, что дѣлается съ хлѣбомъ и виномъ въ таинствѣ евхаристіи. Тѣмъ не менѣе фактъ самопротиворѣчія, въ которое впадаетъ А. А. Кирѣевъ, остается на лицо, и его нельзя устранить никакими софизмами. Въ самомъ дѣлѣ, если нужно и дозволительно „испытывать“ все, то нужно и дозволительно „испытывать“ и то,

¹⁾ Ibid. Стран. 5.

²⁾ Ibid. стран. 6.

³⁾ Стран. 2 и 3 въ отдѣл. оттискѣ этой статьи.

⁴⁾ Ibid.

что же именно дѣлается въ евхаристіи съ хлѣбомъ и виномъ, —испытывать, конечно, въ предѣлахъ *доступнаго* людямъ. Возставать противъ такого „испытыванія“ могутъ тѣ только, кому очень нежелательно, чтобы люди пришли чрезъ это къ мысли о *пресущесталеніи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Богочеловѣка, и кому, вмѣстѣ съ тѣмъ, очень хочется во что бы то ни стало отвергнуть терминъ: *пресущесталеніе*. Вѣдь вотъ чѣмъ могутъ иные люди объяснить причину самопротиворѣчія, въ которое впадаетъ нашъ оппонентъ! Но мы полагаемъ, что тутъ все дѣло—въ нѣкоторомъ недоразумѣніи. Показать его не трудно.

Нашъ почтеннѣйшій оппонентъ утверждаетъ, будто слово: *преложеніе* выражаетъ *фактъ*, а слово: *пресущесталеніе* представляетъ попытку разъяснить, что происходитъ съ хлѣбомъ и виномъ? Если видѣть въ послѣднемъ словѣ выраженіе этой попытки, то *необходимо* видѣть *то же самое* и въ словѣ: *преложеніе*. Фактомъ являются для насъ *только* слова Христа: „хлѣбъ—тѣло Мое, а вино—кровь Моя“. Въ виду этихъ словъ у человѣка возникаетъ *самъ собою*, въ силу *неустрашимыхъ* законовъ нашего мышленія, вопросъ о томъ, какъ-же или, точнѣе, вслѣдствіе чего произошло это? У однихъ людей немедленно-же получается и слѣдующій отвѣтъ на этотъ вопросъ: „хлѣбъ и вино, очевидно, *стали* уже тѣломъ и кровію, или же первые „преложились“ въ послѣднія ¹⁾. Этотъ отвѣтъ ясно указываетъ на то, что съ хлѣбомъ и виномъ произошелъ *какой-то* процессъ измѣненія, вслѣдствіе котораго хлѣбъ и вино лишь для внѣшнихъ нашихъ чувствъ являются хлѣбомъ и виномъ, будучи на самомъ дѣлѣ, *по слову Христа*, тѣломъ и кровію Его. У другихъ людей получается такой отвѣтъ: „хлѣбъ и вино, очевидно, *присуществовали* уже въ тѣло и кровь Христа“. Этотъ отвѣтъ ясно указываетъ уже на то, что съ хлѣбомъ и виномъ произошелъ *какой-то* процессъ существеннаго измѣненія, вслѣдствіе котораго хлѣбъ и вино стали, по самому существу своему, тѣломъ и кровію Богочеловѣка, несмотря на ощутимый внѣшними нашими чувствами видъ свой, какъ хлѣба и вина. Такимъ образомъ, вопреки увѣреніямъ А. А. Кирѣева, и терминъ: *преложеніе* и терминъ: *пресущесталеніе* одинаково кон-

¹⁾ Нашъ оппонентъ употребляетъ слова: „стали и приложились“ одинаково одно *вмѣсто* другого.

статуируютъ *не фактъ, а процессъ*, вслѣдствіе котораго хлѣбъ и вино, не смотря на видъ свой, доступный нашимъ внѣшнимъ чувствамъ, дѣлаются тѣломъ и кровію Христа. Вся разница между означенными терминами состоитъ только въ томъ, что послѣдній изъ нихъ говоритъ объ измѣненіи хлѣба и вина сравнительно гораздо опредѣленнѣе, точнѣе.

А если не допускать той мысли, что слово: *преложение* представляетъ собою попытку объяснить евхаристическое чудо, то нельзя признавать и того, что слово: *пресуществленіе* является подобнаго рода попыткою. Мы склоняемся къ тому мнѣнію, что ни одно изъ этихъ словъ не выражаетъ этой попытки. Наше мнѣніе подтверждается слѣдующими авторитетными свидѣтельствами. „Въ евхаристіи, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, хлѣбъ и вино *измѣняются* въ тѣло и кровь Бога. Если же ты отыскиваешь тотъ образъ, какъ это происходитъ, то тебѣ достаточно услышать, что—съ помощью Духа Святаго, подобно тому какъ при содѣйствіи Святаго Духа Господь для Себя и въ Себѣ осуществилъ и плоть отъ святой Богородицы. Больше мы ничего не знаемъ, за исключеніемъ того, что Слово Божіе истинно, дѣйственно и всемогуще¹⁾. Касательно-же термина *пресуществленіе* въ *Посланіи восточныхъ патріарховъ* читаемъ слѣдующее: „Вѣруемъ, что словомъ: *пресуществленіе* не объясняется тотъ образъ, которымъ хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Господню, ибо сего нельзя постичь никому, кромѣ Самого Бога, и усилія желающихъ постичь сіе могутъ быть слѣдствіемъ только безумія и нечестія, но показывается только то, что хлѣбъ и вино, по освященіи, прелагаются въ тѣло и кровь Господню не образно, не символически, не избыткомъ благодати, не собщеніемъ или наитіемъ единой божественности Единороднаго, и что не случайная какая-либо принадлежность хлѣба и вина прелагается въ случайную принадлежность тѣла и крови Христовой какимъ-либо измѣненіемъ или смѣшеніемъ, но *истинно, дѣйствительно и существенно*²⁾ хлѣбъ бы-

¹⁾ Стран. 222 въ *Точн. изложеніи правосл. вѣры*. У св. отца, слово: *измѣняются* выражаетъ мысль о пресуществленіи, только будучи взято съ остальными словами...

²⁾ Какъ уже знаемъ, старокатолики употребляютъ поставленные курсивомъ слова въ своемъ ученіи о таинствѣ евхаристіи. Не принямая-же, при этомъ, термина: *пресуществленіе*, они являются, всего вѣроятнѣе, просто только непоследовательными.

ваетъ самымъ истиннымъ тѣломъ Господнимъ, а вино—самой кровью Господней“¹⁾. Въ приведенныхъ словахъ св. Іоанна Дамаскина и „Посланія восточныхъ патріарховъ“ нельзя не видѣть безусловной правды. Коль скоро мы не знаемъ двухъ, при единой Упостаси, субстанцій въ Богочеловѣкѣ и субстанціи хлѣба и вина, то уже по этому одному развѣ можемъ мы сколько-нибудь уяснить себѣ способъ или образъ того, какъ происходитъ, по дѣйствию Духа Божія, чудо *пресуществленія* хлѣба и вина въ тѣло и кровь Спасителя? Мы не въ состояніи объяснить себѣ даже того, какъ именно происходитъ самъ въ себѣ процессъ, напримѣръ, измѣненія характера или нравственнаго настроенія въ такихъ-то, хорошо извѣстныхъ намъ, людяхъ. Мы можемъ предположить только, что на это измѣненіе вліяли такія-то и такія-то причины. Но вѣдь и въ дѣлѣ *пресуществленія* мы знаемъ о причинѣ, которою является Духъ Божій. Болѣе-же этого, особенно тутъ, ничего не знаемъ и знать не можемъ. А какое же это—объясненіе?!

Изъ сказаннаго видно слѣдующее. Во-первыхъ, напрасно думаетъ А. А. Кирѣевъ, будто мысль о превращеніи, въ таинствѣ евхаристіи, одной субстанціи въ другую „смущаетъ“ вѣрующихъ христіанъ²⁾ или, говоря иначе, колеблетъ ихъ вѣру. Это не болѣе, какъ призракъ, которымъ запугиваются люди, чтобы оттолкнуть ихъ отъ термина: *пресуществленіе*! Да и какое-же нравственное право имѣется для того, чтобы говорить, будто „пріемшіе“ и „пріемлющіе“ этотъ терминъ приступаютъ къ страшному и великому таинству съ смущенной или поколебленной вѣрою? А между тѣмъ, такая рѣчь сама собою предполагается указанной мыслью нашего почтеннаго оппонента. Онъ, къ сожалѣнію, опустилъ изъ виду, при этомъ, и то, отмѣченное въ Евангелии, важное обстоятельство, что однихъ изъ учениковъ Христа смутили самыя слова Его о томъ, что хлѣбъ и вино, по освященіи, суть истинныя тѣло и кровь Его, и заставили уйти отъ Него, а остальныхъ учениковъ побудили сказать своему Учителю, что Онъ по истинѣ Христосъ, Сынъ Бога живаго (Іоан. VI, 67—69). Значить, дѣло вовсе—не въ

¹⁾ Стран. 37 въ брошюрѣ: *Царская и патріаршія грамоты съ изложеньемъ троислѣвдія восточнаго церкви* (М. 1839 г.).

²⁾ Стран. 13 въ отдѣл. оттискѣ статьи изъ *Воюсл. Вѣстника* за 1897 г.

словахъ, а въ *религиозно-нравственномъ* настроеніи людей. Вторыхъ, напрасно г. генералъ Кирѣевъ столь смѣло объявляетъ слово: *пресуществленіе* неудачнымъ и излишнимъ. Напротивъ, оно, по сравненію со всѣми остальными терминами, наиболѣе удачно выражаетъ ту мысль, что евхаристическіе хлѣбъ и вино, по освященіи, суть самое тѣло и самая кровь Богочеловѣка, а потому представляется необходимымъ. Мы это, кажется, уже достаточно доказали выше. Къ сказанному прибавимъ теперь только слѣдующее. Подчеркнутое нашимъ оппонентомъ и по его словамъ равнозначующее термину: *преложеніе* слово: *становиться* или *стать* само по себѣ недостаточно выражаетъ мысль и слова Христа объ евхаристіи. Поясню свое мнѣніе какимъ-либо примѣромъ. Если скажемъ, что трость *стала* змѣею, то этимъ еще окончательно не устранимъ мысли лишь о кажущейся, или мимолетной, или же только чисто-внѣшней и не коренной перемѣнѣ, случившейся съ однимъ изъ этихъ предметовъ. Совсѣмъ иное дѣло, если выразимся, что трость *пресуществилась* въ змѣю. Тутъ желаемая мысль выражена точно, и устраняются *всякія* сомнѣнія или лжетолкованія. Сказанное примѣнимо и къ вопросу о томъ, какъ понимать слова: „хлѣбъ и вино *становятся* тѣломъ и кровію Христа“? Лишь терминъ: *пресуществленіе* ясно и точно выражаетъ мысль и слово Христа, что хлѣбъ—тѣло Его, а вино—кровь Его.

III.

По мѣрѣ возможности выяснивъ и доказавъ, что въ *Filioque* не заключается *ни малѣйшей* чистицы истины и что терминъ: *пресуществленіе* представляется *вопль* *нужнымъ и законнымъ*, мы должны нѣсколько остановиться на слѣдующемъ рѣшительнѣйшемъ заявленіи г. генерала Кирѣева: „Пусть всякіе эти *Filioque* (и отъ Сына), *Transsubstantiatio* (пресуществленіе) остаются удѣломъ богослововъ: *Церковь* *отъ нихъ не нуждается*. Имъ мѣсто—въ школѣ; пусть они и остаются школьными мнѣніями, ни для кого необязательными“²⁾.

Въ этихъ словахъ нашего почтеннѣйшаго оппонента прежде всего бросается въ глаза слѣдующее. Подобно старокатоликамъ,

²⁾ Стран. 8 въ отдѣл. оттискѣ *Отвѣта* мнѣ. Курсивъ принадлежитъ намъ (изъ 6 кн. *Бюоса*. *Вѣстника* за 1897 г.).

заблужденія которыхъ онъ преусердно отстаиваетъ, очевидно, раздѣляя эти заблужденія вмѣстѣ съ ними, А. А. Кирѣевъ уклоняется отъ обсужденія вопроса, допустимы-ли, въ качествѣ школьно-богословскихъ мнѣній, такія мысли, которыя находятъ ся хотя бы въ малѣйшей дисгармоніи съ вѣроопредѣленіями и вѣроизложеніями вселенской нераздѣленной церкви, и не показываетъ, какъ-же именно относятся къ этимъ вѣроопредѣленіямъ и вѣроизложеніямъ а) усматриваніе частицы истины въ *Filioque* и б) отверженіе термина *пресуществленіе*? Старокаатолики еще стараются завѣрить, напримѣръ, касательно *Filioque*, что въ этихъ словахъ, какъ они понимаютъ, якобы, заключающуюся въ нихъ истину, не обрѣтается, будто бы, ничего, противорѣчащаго догмату. А. А. Кирѣевъ, съ своей стороны, не обратилъ въ *Отцѣ* мнѣ ни малѣйшаго вниманія на сказанное мною касательно *надлежащаго* соотношенія между догматами и богословскими мнѣніями и въ частности игнорировалъ сказанное мною о несовмѣстимости мысли о Сынѣ Божіемъ, какъ о второй причинѣ или сопричинѣ Духа Святаго во всякомъ смыслѣ этихъ словъ, ¹⁾ съ догматомъ, говорящимъ о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго только отъ Бога Отца. Пока не докажется неопровержимо, что признаніе въ *Filioque* какой бы то ни было частицы истины и отверженіе слова: *пресуществленіе* отнюдь не стоитъ ни въ малѣйшемъ противорѣчій съ догматическимъ ученіемъ православной церкви а) о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго только отъ Отца и б) о двухъ субстанціяхъ, при единствѣ Упостаси, въ Богочеловѣчѣ, равно какъ о *природномъ* отличіи Господа Иисуса Христа отъ *субстанціи* хлѣба и вина, до тѣхъ поръ будутъ лишены смысла и значенія *остъ* ссылки даже на мнѣнія тѣхъ или иныхъ древнихъ писателей церкви. Вѣдь *соборное преданіе* церкви, выраженнае въ тѣхъ или другихъ вѣроопредѣленіяхъ и вѣроизложеніяхъ, должно служить *критеріемъ истинности* и тѣхъ или другихъ воззрѣній и означенныхъ писателей. Если данное мнѣніе кого либо изъ нихъ несомнѣнно не вяжется или не согласуется съ упомянутыми вѣроопредѣленіями и вѣроизложе-

¹⁾ Находить въ *Filioque* какую бы то ни было частицу истины значитъ признавать Сына Божія такъ или иначе второй причиною или сопричиною бытія Духа Святаго.

ніями, то *тѣмъ самымъ* оно уже осуждено ими безусловно и должно считаться *ложнымъ* въ мнѣніи *всякаго* православнаго богослова. Между тѣмъ, эта-то *истина* и забывается не одними старокатоликами и нашимъ почтеннымъ оппонентомъ....

Но,—что всего поразительнѣе,—последній какъ бы отъ лица всей церкви объявляетъ, будто бы она не нуждается въ терминѣ: *пресуществленіе* и въ признаніи Бога отца *безусловно однимъ* виновникомъ бытія Духа Святаго ¹⁾. Такъ какъ мы имѣемъ счастье быть хотя и плохимъ, но все таки сыномъ существующей на лицо, *единственной во всемъ теперешнемъ мѣрѣ*, православной церкви, то и находимъ обязательнымъ для себя справиться, то-ли самое говорить *эта* церковь, что приписываетъ ей А. А. Кирѣевъ? Сперва узнаемъ мысль этой церкви касательно *Filioque*, а потомъ относительно термина: *пресуществленіе*. Справки-же на основаніи: а) *Православнаго исповѣданія каволической и апостольской церкви восточной*, б) *Посланія восточныхъ патріарховъ* и в) *Чина пріисли архіерейскія*.

Первое изъ нихъ, по справедливому замѣчанію пресвящ. Сильвестра, пользовалось и пользуется у православныхъ христіанъ особеннымъ уваженіемъ и значеніемъ символической книги ²⁾. „Православное исповѣданіе“ было составлено Кіевскимъ митрополитомъ Петромъ Могилою, рассмотрѣно и исправлено на двухъ соборахъ: Кіевскомъ въ 1640 году и Яскимъ въ 1643 году, а за тѣмъ одобрено четырьмя вселенскими патріархами и двумя русскими патріархами: Іоакимомъ и Адріаномъ. Это „Исповѣданіе“ впоследствии издано было, въ переводѣ на русскій языкъ, по особому указу нашего Св. Синода, для всеобщаго употребленія православными и руководства въ дѣлѣ ихъ вѣросознанія и вѣропониманія. Къ „образцамъ-же церковной вѣры“ относится и „Посланіе восточныхъ патріарховъ“ (1723 г.), присланное нашему Св. Синоду ими при особой грамотѣ, подписанной патріархами: Константинопольскимъ, Антиохійскимъ и Іерусалимскимъ и гласящей,

¹⁾ Коль скоро, по увѣренію А. А. Кирѣева, церковь предоставляет богословамъ право держаться *Filioque*, какъ богословскаго мнѣнія, то, значить, она видитъ-же какую-либо истину въ этихъ словахъ и слѣдовательно не признаетъ Бога Отца безусловно единственнымъ виновникомъ бытія Св. Духа.

²⁾ Стран. 63 въ 1 т. Догмат. богословія.

между прочимъ, слѣдующее: „Послание патріарховъ восточно-каеолчической церкви о православной вѣрѣ содержитъ въ себѣ изложеніе вѣры восточной каеолчической церкви, какъ она опредѣлена вселенскими соборами и богоносными отцами и непрерывно и неуклонно сохранялась въ означенной церкви“¹⁾. Нашъ Св. Синодъ принялъ и объявилъ это „Послание о вѣрѣ“, какъ руководственное-же для сыновъ и дочерей нашей церкви. О важномъ значеніи „Чина присяги архіерейскія“ нечего и говорить: каждый архіерей, предъ возведеніемъ въ этотъ апостольскій санъ, даетъ во храмѣ предъ Богомъ и въ присутствіи собора епископовъ, другихъ членовъ церковной іерархіи и мірянъ торжественную клятву распространять и строжайше содержать въ неизмѣнномъ видѣ изложенныя въ *Чинѣ* догматическія истины по ихъ существу. Въ этихъ-то общеобязательныхъ для всякаго православнаго христіанина руководственныхъ „образцахъ вѣры“ находимъ слѣдующее по вопросу о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго и о словѣ: „пресуществленіе“.

Въ *Православномъ исповѣданіи* читаемъ: „Сынъ и Духъ непосредственно и равно вмѣстѣ имѣютъ начало отъ Отца: Сынъ рожденіемъ, а Духъ—исхожденіемъ... Духъ Святыи исходитъ отъ одного Отца, какъ Источника и Начала Божества“²⁾. Объ этомъ-же предметѣ *Чинъ присяги архіерейскія* гласитъ такъ: „Вѣруемъ, яко Отецъ есть вина Сына и Духа: Сына чрезъ рожденіе, Духа-же Святаго чрезъ исхожденіе. Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Святаго Духа, Сынъ-же рождается отъ Отца, а Духъ Святыи исходитъ отъ Отца. Итакъ чтемъ единое начало и признаемъ Отца единою виною Сына и Духа“³⁾.

Относительно таинства евхаристіи *Православное исповѣданіе* говоритъ слѣдующее: „Священникъ, освящая дары, такъ долженъ мыслить, что самое существо хлѣба и самое существо вина прелагаются въ существо истиннаго тѣла и крови Христовой дѣйствіемъ Св. Духа, котораго призываетъ въ сіе время, для совершенія сего таинства, молитвою и словами: „ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащіе дары сіи и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную кровь

¹⁾ Стран. 9 въ брошюрѣ: *Царская etc.*

²⁾ Стран. 60 и 61 (Спб. 1831 г.).

³⁾ Стран. 22 въ *Церк. Вѣстникъ* за 1896 г.

Христа Твоего, предложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ“. Послѣ сихъ словъ немедленно бываетъ *пресуществленіе*: хлѣбъ премѣняется въ истинное тѣло Христово, а вино въ истинную кровь; остаются *только* одни виды ихъ“¹⁾). Объ этомъ-же таинствѣ говорится въ *Посланіи восточныхъ патріарховъ* такъ: „Вѣруемъ, что въ семь священнодѣйствіи присутствуетъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ не символически, необразно (τοκῆως, εἰκονικῶς), не превзыткомъ благодати, какъ въ прочихъ таинствахъ, не однимъ наитіемъ, какъ это нѣкоторые отцы говорили о крещеніи и не чрезъ проицаніе хлѣба (per impanationem), такъ, чтобы божество слова входило въ предложенный для евхаристіи хлѣбъ существенно (ὁλοστάτως), какъ послѣдователи Лютера довольно не искусно и недостаточно изъясняютъ, но истинно и дѣйствительно, такъ что, по освященіи хлѣба и вина, хлѣбъ прелагается, *пресуществляется*, претворяется, преобразуется въ самое истинное тѣло Господа, которое родилось въ Вифлемѣ отъ Приснодѣвы, крестилось во Иорданѣ, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сѣдять одесную Бога Отца, имѣть явиться на облакахъ небесныхъ, а вино претворяется и *пресуществляется* въ самую истинную кровь Господа, которая, во время страданія Его на крестѣ, излилась за живнѣ міра“²⁾). Объ этомъ-же предметѣ въ *Чинѣ присяги архіерейскія* говорится слѣдующее: „Вѣруемъ и мудствуемъ совершатися въ божественнѣй литургіи *пресуществленію* тѣла и крове Христовы наитіемъ и дѣйствіемъ Святаго Духа чрезъ призываніе архіерейское или іерейское въ словесѣхъ Богу Отцу молительныхъ“³⁾).

Какъ каждый ясно видитъ, православная церковь мыслить, по вопросу о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго и о словѣ: „пресуществленіе“, совершенно противоположно тому, что говорить А. А. Кириѣвъ. Съ точки зрѣнія православной церкви находить какую бы то ни было частицу истины въ *Filioque* и отвергать слово: *пресуществленіе* значитъ впадать въ глубокое разногласіе съ ея ученіемъ и противиться ей. А такъ какъ въ подобнаго рода вопросахъ голосъ церкви важнѣй всякихъ,—

¹⁾ Стран. 87.

²⁾ Стран. 34 и 35 въ брошюрѣ: *Царская etc.*

³⁾ Стран. 383 во 2 т. *Дом. Божесловія* митроп. Макарія (3-е изданіе.).

какъ бы они ни были основательны и правильны,—доводовъ со стороны православныхъ богослововъ въ пользу мысли о томъ, что допускать, въ качествѣ богословскаго мнѣнія, мнѣніе о Сынѣ Божіемъ, какъ о *второй причинѣ или сопричинѣ* Духа Святаго въ какомъ бы то ни было смыслѣ этихъ словъ, и о ненужности и незаконности термина: *пресуществленіе* было-бы противорѣчіемъ догматическому ученію православной церкви, то мы и считаемъ нашъ печатный диспутъ съ А. А. Кирѣевымъ *поконченнымъ въ безусловно-благопріятномъ для истины смыслѣ* ¹⁾.

Въ заключеніе намъ остается сказать два—три слова по поводу слѣдующаго. Выступивши, въ своемъ *Отвѣтѣ* намъ, съ *опроверженіемъ* сказаннаго нами въ „Христіанскомъ Читеніи“ въ *защиту* православнаго ученія о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго, по бытію *безуслоно* отъ одного Бога Отца и о необходимости и законности употребленія термина: „пресуществленіе“, А. А. Кирѣевъ въ самомъ-же началѣ своего *Отвѣта* заявилъ, что онъ возражаетъ намъ только по поводу сказаннаго нами специально по *его* адресу, а противъ сказаннаго нами по адресу старокатоликовъ,—какъ онъ „*надѣется*“,—выскажутся сами старокатолическіе богословы, какъ, напри- мѣръ, „профессоръ Лангенъ и его товарищи“ ²⁾.

Если надежда А. А. Кирѣева осуществится, то мы питаемъ увѣренность, что отвѣтъ намъ со стороны какого-либо изъ *старокатолическихъ* богослововъ возьметъ наши мысли и доводы въ самомъ ихъ существѣ и именно, противъ нихъ прямо и ясно будетъ направленъ на основаніи ясно-же и точно выраженной аргументаціи, а отнюдь не будетъ носить противоположнаго себѣ характера, хватаясь за частности и мелочи, представляя въ не надлежащемъ видѣ наши мысли и доводы. уклоняясь въ сторону отъ сущности дѣла и поражая наши мысли и нашу аргументацію лишь, повидимому, относящимися къ нимъ соображеніями и доводами. Только *такою* рода отвѣтъ

¹⁾ А если доселѣ мы подробно разсматривали сами аргументацію А. А. Кирѣева, то сдѣлали это съ той цѣлю, чтобы показать, какъ несостоятельна эта аргументація и сама по себѣ...

²⁾ Стран. 1 и 4 въ отдѣл. оттискѣ *Отвѣта* изъ *Богосл. Вѣстника* (кн. 6 за 1897 г.).

и имѣеть смыслъ и можетъ повести къ благому результату. Лишь съ *такого* рода отвѣтомъ и есть основаніе и польза сводить беспристрастные счеты и намъ.

Мы поставили старокатоликамъ на видъ, что допускать мнѣніе о Сынѣ Божіемъ, какъ, въ какомъ бы то ни было смыслѣ, о второй причинѣ или сопричинѣ бытія Духа Святаго, значитъ противорѣчить выраженному въ Никеоцареградскомъ символѣ догмату о вѣчномъ исхожденіи Духа Святаго, по бытію *только* отъ *одного* Отца. Въ нашемъ *Отвѣтъ Нѣмецкому Меркурію* мы констатировали тотъ фактъ, что эта-же самая наша мысль выражена въ одномъ изъ катехизисовъ, составленномъ *самими* старокатоликами. Имъ теперь *ничего* другого и не остается, какъ *только* доказать основательно, что мы именно въ *этомъ* отношеніи неправы; если *дѣйствительно* неправы по суду ихъ богословской совѣсти. Касательно термина: *пресуществованіе* мы поставили старокатоликамъ на видъ, что этотъ терминъ *обязательно* требуется и на основаніи высказаннаго *самой* Роттердамской комиссіею о св. таинствѣ евхаристіи. Въ нашемъ-же *Отвѣтъ Нѣмецкому Меркурію* мы указали, что *основа* термина: „пресуществованіе“ есть *вселенски-чертовная*, а не иная какая-нибудь. Коль скоро, съ точки зрѣнія богословской совѣсти старокатоликовъ, мы оказываемся *дѣйствительно* неправыми, въ такомъ случаѣ пусть они *основательно* докажутъ именно *это* самое. Въ *противнолз*-же случаѣ не только излишня со стороны старокатолическихъ богослововъ какая-либо полемика съ нами, но на старокатоликовъ тѣмъ самымъ возлагается *неотклонимая* религіозно-нравственная *обязанность* а) не признавать Сына Божія, въ какомъ бы то ни было смыслѣ, второй причиною или сопричиною бытія Духа Святаго и б) принять терминъ „пресуществованіе“.

А. Гусевъ

24—31 іюля 1897 г.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер. №, 17.

1897.

Πίστει νοοῦμεν.
Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1897 года.
Временно-исправл. должность цензора
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій.¹⁾

„Преосвященный Иннокентій по своему духу и подвигамъ есть мужъ апостольскій“. Филаретъ, митрополитъ Московскій.

„Благодаримъ Господа за Его милости и благопромышленіе, явленныя въ твоей жизни,—чего ты и желалъ, конечно, завѣщавая намъ возвѣститъ во всеуслышаніе, какъ обрѣлъ тебя Господь въ глубинѣ безвѣстности и бѣдности, какими одарилъ тебя дарованіями, какими трудами укрѣплялъ и возвышалъ твою душу, какія великія дѣла благословилъ совершить тебѣ и какими неисповѣдимыми путями привелъ тебя изъ отдаленнѣйшихъ окраинъ отечества на престолъ Московскихъ святителей“.

Такъ говорилъ въ надгробномъ словѣ въ Бозѣ почившему Иннокентію, митрополиту Московскому, бывшій ближайшимъ сотрудникомъ его по званію викарія Московской митрополи, нынѣ высокопреосвященнѣйшій архіепископъ Харьковскій Амвросій²⁾.

И подлинно, одинъ только Господь, въ своемъ премудромъ благопромышленіи о мірѣ и родѣ Человѣческомъ, въ извѣстное время воздвигаетъ мужа благопотребнаго (Сир. 10, 4) на томъ

¹⁾ Въ настоящемъ нашемъ очеркѣ главнымъ источникомъ для насъ служила большая книга *Ив. Пл. Барсукова* подъ заглавіемъ: „Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій по его сочиненіямъ, письмамъ и разсказамъ современниковъ“. Москва, 1883 4^о. Стран. VIII+769+14+XIV. Но внимательный читатель легко замѣтитъ, что какъ въ постановкѣ дѣла изслѣдованія (взамѣнъ исключительно хронологической въ книгѣ Барсукова), такъ и въ раскрытіи многихъ подробностей нашъ очеркъ даетъ и не мало новаго, которое должно быть дорого для искреннихъ почитателей памяти въ Бозѣ почившаго архипастыря.

²⁾ *Проповѣди Амвросія епископа Дмитровскаго*. Стран. 167. Москва, 1883.

или другомъ поприцѣ служенія и дѣятельности ко благу общему. Онъ и во глубинѣ безвѣстности обрѣтаетъ такого мужа и, одаривъ его со дня рожденія необходимыми для будущаго его служенія дарованіями, отъ дней младенчества, не смотря на всѣ препятствія, какъ бы они сильны ни были съ точки зрѣнія человѣческаго разума, ведетъ его путемъ самымъ вѣрнымъ и близкимъ къ достиженію предположенной цѣли; соотвѣтствующими трудами укрѣпляетъ и возвышаетъ душу Своего избранника; дѣлаетъ его орудіемъ совершенія великихъ дѣлъ, свойственныхъ безконечному величію Божію и наконецъ, въ какой бы отдаленности отъ свѣта ни находился этотъ избранникъ, ставитъ его на *свѣщникъ*, какъ свѣтильникъ, да *свѣтитъ асмѣ*, *иже суть въ храминѣ*, т. е. въ церкви Божіей (сравн. Матѣ. 5, 15). Такимъ именно путемъ Господь вывелъ изъ отдаленнѣйшихъ странъ Сибири и Америки, привелъ и поставилъ на свѣщникѣ *свѣдѣтельскаго* престола церкви Московской митрополита Иннокентія, столѣтіе со дня рожденія котораго нынѣ исполнилось.

Сынъ бѣднаго пономара села Ангинскаго Верхоленаго уѣзда Иркутской епархіи, родившійся 26 августа 1797 года, высокопреосвященный Иннокентій, въ мірѣ Иванъ Евсевіевичъ (или по просту: Евѣичъ) Поповъ, а послѣ Веніаминновъ ¹⁾, уже въ 1803 году, будучи шести лѣтъ отъ роду, лишился отца, успѣвшаго однако же обучить его грамотѣ. Осиротѣвшая мать его, съ четырьма дѣтьми, осталась въ безпомощномъ состояніи. Но вотъ Господь, Отецъ сирыхъ и Промыслитель о безпомощныхъ, подвигъ сердце дяди его по отцу, діакона Дмитрія Попова, къ тому, чтобы принять участіе въ сиротствующемъ семействѣ. Дядя беретъ младенца Іоанна къ себѣ и продолжаетъ его обученіе по часослову и псалтири; учитъ его и письму. Когда мальчикъ подросъ и началъ хорошо читать въ церкви Апостолъ и Псалтирь, на утѣшеніе благоговѣйнаго ду-

¹⁾ Фамилію Веніаминова ему дали уже впоследствии, когда онъ учился въ духовной семинаріи, въ память Веніамна (Багринскаго), епископа Иркутскаго, скончавшагося въ 1814 году. Прозывался онъ также, по родниѣ, и Ангинскимъ. См. *И. П. Барсукова*, „Иннокентій митр. Моск. и Колом. по его сочиненіямъ, письмамъ и разсказамъ современниковъ“, стр. 6. Москва, 1883.

ха всѣхъ богомольцевъ церкви, то мать хотѣла этимъ воспользоваться, чтобы опредѣлить его на отцовское пономарское мѣсто и тѣмъ доставить себѣ и сиротствующему семейству своему опору въ немъ ¹⁾. Но Господь бодрствовалъ надъ Своимъ избранникомъ и чрезъ того же дядю его, бывшаго въ то время уже въ Иркутскѣ, въ санѣ крестоваго іеромонаха, ввелъ его во святилище науки—въ Иркутскую духовную семинарію, въ которой онъ и обучался наукамъ съ 1806 года по 1818 годъ. Обученіе его шло съ наилучшимъ успѣхомъ, и если бы не то обстоятельство, что Иванъ Евсѣичъ Веніаминовъ, за годъ до окончанія семинарскаго курса, по обычаямъ того времени, вступилъ въ бракъ и рукоположенъ былъ во діакона къ Иркутской Благовѣщенской церкви, онъ непремѣнно посланъ былъ бы и въ духовную академію для высшаго богословскаго образованія ²⁾. Но безъ сомнѣнія, этимъ обстоятельствомъ, и устроившимся также по исключительной причинѣ ³⁾, Господь хотѣлъ въ Своемъ избранникѣ показать, какъ и въ неквижныхъ ⁴⁾ (*ἀκράτματοι*) апостолахъ (Дѣян. 4, 13) показалъ, большую славу свою, сдѣлавъ его орудіемъ несравненно болѣе достохвальныхъ дѣяній, нежели какія совершаемы были многими людьми, получившими высшее богословское образованіе, и съ такимъ образованіемъ стоявшими на свѣщникахъ престоловъ святительскихъ.

Прослуживъ до окончанія и по окончаніи семинарскаго курса въ санѣ діакона четыре года, Іоаннъ Веніаминовъ былъ за тѣмъ рукоположенъ и во священника къ той же Иркутской Благовѣщенской церкви, 18 мая 1821 года. Повидимому, здѣсь долженъ былъ бы стоять и предѣлъ земнаго устройства судьбы человѣка въ томъ положеніи, какое выпало на долю Веніаминова по его рожденію и воспитанію. Дальнѣйшаго повышенія по службѣ, какое только могло быть въ такомъ положеніи, нужно было бы ожидать въ предѣлахъ самой же Ир-

¹⁾ Эту попытку мать возобновляла и послѣ неоднократно.

²⁾ См. *И. Барсукова*, тамъ-же, стр. 8—9.

³⁾ См. изъясненіе этой причины тамъ-же стр. 8.

⁴⁾ И самъ владыка Иннокентій, при вступленіи на кафедру Московской митрополіи, по сивренію, называетъ себя „безквижнымъ“ (*Барсукова*, 594).

кутской епархіи ¹⁾. Но Промыслъ Божій готовилъ Своему избраннику совершенно неожиданное назначеніе и служеніе, выведши его далеко за эти предѣлы.

Не даромъ уже на семинарской скамьѣ у Веніаминаова обнаружались, кромѣ блестящихъ устенныхъ дарованій по усвоенію курса наукъ семинарскихъ, и особыя дарованія духа: предпримчивость, соединенная съ непреклонною рѣшимостью воли, не останавливавшаяся ни предъ какими препятствіями; необыкновенная практическая смѣтливость, изобрѣтательность и другія. Онъ былъ уже тогда и искуснымъ механикомъ и хорошимъ техникомъ: устроилъ часы, музыкальные инструменты и т. д. Господь какъ бы и этимъ приготавливалъ его къ великому служенію, которое его ожидало въ недалекомъ будущемъ.

Въ началѣ 1823 года преосвященный Иркутскій Михаилъ II (Бурдуковъ), сперва епископъ, а потомъ архіепископъ Иркутскій, получилъ Синодальный указъ, чтобы въ Колонію Россійско-Американской Компаніи, на островъ Уналашку, послать священника. Ни возванія преосвященнаго къ добровольному отправленію туда потребныхъ лицъ изъ духовенства, ни даже назначеніе по жребію избранныхъ имъ діаконовъ не приводили къ желанной цѣли. Никто не хотѣлъ отправляться въ отдаленную, невѣдомую страну. Лучше въ солдаты хотѣли итти, нежели туда отправляться ²⁾. Преосвященный былъ въ большомъ затрудненіи относительно исполненія Синодальнаго указа. Но въ это-то время и осѣняетъ Господь призывающею благодатію умъ іерея Іоана Веніаминаова, воспламеняетъ сердце его горячимъ желаніемъ послужить спасенію дальнихъ по мѣсту жительства, но ближнихъ по духу во Христвъ алеутовъ, жившихъ на островѣ Уналашкѣ и сосѣднихъ островахъ. Никѣмъ

¹⁾ Живой примѣръ этого представлялъ даже такой изъ товарищей преосвященнаго Иннокентія по семинаріи, какъ протоіерей П. В. Громовъ, который получалъ и высшее богословское образованіе (окончилъ курсъ со степенью кандидата въ Московской духовной академіи въ 1822 году) и по окончаніи курса академическаго, въ 1823 году, поступилъ во священники на мѣсто І. Веніаминаова въ Иркутской Благовѣщенской церкви. О протоіерей Громовѣ см. у о. С. К. Смирнова въ „Исторіи Московской духовной академіи“, стр. 472—473. М. 1879.

²⁾ Опасались между прочимъ деспотизма свѣтскихъ представителей власти въ Америкѣ и Камчаткѣ. См. Барсукова, стр. 10.

изъ людей не принуждаемый, и по началу самъ также какъ и другіе не расположенный итти въ безвѣстную даль ¹⁾, о. Іоаннъ за тѣмъ, не предваривъ никого изъ домашнихъ, является къ преосвященному и заявляетъ свое желаніе отправиться на Уналашку. Какимъ же образомъ благодать Божія коснулась сердца молодого іерея? Онъ самъ впоследствии (въ 1845 г.) писалъ объ этомъ въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода, графу Н. А. Протасову: „Считаю себя обязаннымъ всегда, вездѣ и предъ всѣми исповѣдывать, что желаніе ѣхать въ Америку, было совершенно не мое; но Господь, по великой милости Своей ко мнѣ, далъ мнѣ его. Да позволено будетъ мнѣ рассказать кратко объ этомъ. Когда, по просьбѣ Американской Компаніи, было предписано отъ Св. Синода Иркутскому преосвященному избрать священника на Уналашку, и который бы самъ изъявилъ свое желаніе; тогда сдѣлана была повсемѣстная повѣстка, а потому спрашивали и меня; но я, такъ какъ и всѣ, отрекся. Послѣ того, нѣкто изъ соотечественниковъ нашихъ—Крюковъ, прожившій въ Уналашкѣ 40 лѣтъ, прибылъ въ Иркутскъ и, остановясь въ моемъ приходѣ, познакомился со мною очень коротко. Онъ много разъ рассказывалъ мнѣ хорошаго о тамошнемъ краѣ и убѣждалъ меня ѣхать туда; но ничто и никакія выгоды не прельщали меня, и даже (не помню навѣрное), можетъ быть, онъ мнѣ рассказывалъ и объ усердіи Алеутовъ къ Христіанской вѣрѣ. Но я былъ глухъ. Наконецъ этотъ же самый Крюковъ, будучи у преосвященнаго Михаила, гдѣ случилось и мнѣ быть, между прочимъ, сказалъ слѣдующія слова: „Ахъ, Ваше Преосвященство! Вы не повѣрите, какъ Алеуты усердны къ вѣрѣ. Несмотря ни на что,—ни на морозъ, ни на снѣгъ, они съ охотою и усердіемъ идутъ къ заутренѣ въ часовню, которая построена изъ досокъ и не имѣетъ печки; и стоятъ иногда даже и босые, не переступая съ ноги на ногу и до тѣхъ поръ, пока читаютъ заутреню“. Эти самыя слова какъ стрѣлою уязвили мое сердце, и я загорѣлъ желаніемъ ѣхать въ Америку. И благодарю Господа

¹⁾ Срав. *Барсукова*, 127. (Рѣчь Иннокентія по нареченіи во епископа. Рѣчь эта напечатана также въ сборникѣ: „Пастырство и архипастырство“. Изд. П. Постолова. Кіевъ, 1875). Срав. такъ-же «Творенія Иннокентія, митр. Московскаго», собр. *И. Барсуковимъ*, кн. I, стр. 142. Москва, 1886.

и молю Его, дабы Онъ сподобилъ еще ѣхать туда и далъ мнѣ силы послужити Ему въ преподобіи и правдѣ во вся дни живота моего!“¹⁾ Пресвященный и изумленъ былъ этимъ заявленіемъ, какъ неожиданнымъ, и огорченъ, ибо лишался выдающагося по дарованіямъ и неутомимой, достойной всякаго одобренія, дѣятельности священника,²⁾ и вмѣстѣ обрадованъ, такъ какъ находилъ лицо вполне способное къ исполненію предназначенія, указываемаго высшимъ священноначаліемъ. Когда онъ спросилъ о. Іоанна о побужденіяхъ къ его добровольному вызову отправиться на Уналашку—то добровольцемиссіонеръ отвѣчалъ, что слышалъ о глубокой преданности алеутовъ православной вѣрѣ и церкви, о ихъ простосердечіи, беззлобійи и прямодушійи, и потому возгорѣлось у него желаніе „послужить среди такихъ чадъ царствія Божія; а съ тѣмъ вмѣстѣ и посмотрѣть новую часть свѣта“³⁾. Объясненіе—и просто и вполне соответственно какъ избранію Божію, такъ и характеру избираемаго. Пресвященный благословилъ его благое желаніе. Семейные же отца Іоанна Веніамінова, среди которыхъ была еще жива старушка-мать іерея-добровольца, и слышать не хотѣли объ отправленіи въ далекіе, неизвѣстные края; со слезами и громкими воплями умоляли они его объ отмѣнѣ своего рѣшенія. Но онъ остался непреклоннымъ; ибо влекомъ былъ не своею прихотью, а всемогущею волею Божіею.

Такъ началось миссіонерское служеніе іерея Іоанна Веніамінова, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе расширявшееся, все болѣе и болѣе сладкіе и благіе плоды приносившее ко спасенію простыхъ, но не просвѣщенныхъ свѣтомъ Христова ученія людей и во славу святой матери нашей православной церкви и дорогого всѣмъ намъ отечества. Въ 1824 году прибылъ отецъ Іоаннъ къ мѣсту своего служенія на островъ Уналашку и съ самаго же начала обна-

¹⁾ Барсукова, 224 стр., примѣч. См. стр. 525 и дал.

²⁾ О. Іоаннъ уже въ Иркутскѣ, въ своемъ приходѣ завелъ воскресныя анъ-богослужебныя собесѣдованія и вообще былъ примѣрнымъ пастыремъ. См. у Барсукова, тамъ же, стр. 10 и 223.

³⁾ См. у Барсукова, стр. 11. А на стр. 12—13 болѣе подробный разсказъ о томъ самаго высокопреосвященнаго Иннокентія. Сравни также вышеуказанныя мѣста въ книгѣ Барсукова.

ружилъ на себѣ всѣ признаки истиннаго избранія и призванія Божія на дѣло миссіонерства,—дѣло великое, прямо апостольское, но далеко не всякому доступное. Онъ скоро и хорошо ознакомился съ алеутами, ихъ нравами, бытомъ, ихъ духовными и тѣлесными нуждами, основательно изучилъ ихъ языкъ, самъ своими, можно сказать, руками построилъ для нихъ церковь Божію, которой дотолѣ не существовало на Уналашкѣ (была тамъ лишь деревянная часовня), не смотря на то, что христіанство между алеутами распространено было задолго до него; входилъ въ ихъ нужды и помогалъ имъ чѣмъ могъ. При этомъ онъ обнаружилъ свою, вышеупомянутую, практическую смѣтливость и изобрѣтательность, научая алеутовъ разнаго рода ремесламъ, рукодѣліямъ и искусствамъ, культивируя ихъ, если говорить языкомъ нынѣшняго времени. Но главное вниманіе обратилъ онъ, разумѣется, на духовное ихъ просвѣщеніе, на озареніе ихъ свѣтомъ ученія христіанскаго. Въ его духовномъ вѣдѣніи находились алеуты не только острова Уналашки, но и сосѣднихъ Лисьихъ острововъ. Почти всѣ они были крещены раньше его прибытія туда, но ученіе Христово, и особенно духъ сего ученія, не глубоко были вкоренены въ нихъ, ибо первые проповѣдники ученія Христова лишь поверхностно знакомы были съ обрацаемыми въ христіанство, не знали основательно даже самаго языка ихъ, въ мѣльчайшихъ изгибахъ котораго, имъ недовѣдомыхъ, равно какъ и въ нравахъ и обычаяхъ алеутовъ, таилось еще много языческаго. Поэтому для отца Іоанна и послѣ тѣхъ вѣропроповѣдниковъ была здѣсь обильная духовная жатва. Но чтобы получить добрые плоды отъ такой жатвы, нужно было еще напередъ разрыхлить почву и исправить посѣвъ; а для сего лучше узнать то и другое. И священникъ Іоаннъ Веніаміновъ сдѣлалъ это наилучшимъ образомъ, такъ что собственно насажденіе христіанства между алеутами по справедливости должно быть приписано не чьей либо иной, а именно его заслугѣ. Не иной кто какъ онъ именно первый далъ, можно сказать, научную организацію и языку алеутовъ, составивъ букварь и грамматику этого языка, и переведши на языкъ алеутско-лисьевскій Евангеліе отъ Маттея, краткій Катехизисъ православной церкви и другія духовныя

книги, а свое извѣстное общедоступное и вмѣстѣ глубоко-поучительное сочиненіе: „Указанія пути въ царствіе небесное“, переведенное на разные языки и выдержавшее доселѣ нѣскольکو десятковъ изданій, прямо и написалъ на алеутскомъ языкѣ.

Десять лѣтъ пробылъ о. Іоаннъ на Уналашкѣ и въ теченіе этого времени прочно утвердилъ въ сердцахъ алеутовъ святое насажденіе христіанской вѣры, всюду являясь между ними не только какъ пастырь между послушными гласу его овцами, но и какъ отецъ между дѣтьми, взаимно его любившими и чтившими, и осбняемый благодатною помощію свыше.

„Проживши на островѣ Уналашкѣ почти 4 года,—разсказывалъ послѣ самъ онъ о себѣ,—я, въ Великій постъ, отправился въ первый разъ на островъ Акунъ къ Алеутамъ, чтобы приготовить ихъ къ говѣнію. Подѣзжая къ острову, я увидѣлъ, что они всѣ стояли на берегу наряженными, какъ бы въ торжественный праздникъ, и когда я вышелъ на берегъ, то они всѣ радостно бросились ко мнѣ и были чрезвычайно со мною ласковы и предупредительны. Я спросилъ ихъ: почему они такіе наряженные?—Они отвѣчали: „Потому что мы знали, что ты выѣхалъ и сегодня долженъ быть у насъ; то мы на радостяхъ и вышли на берегъ, чтобы встрѣтить тебя“.—Кто же вамъ сказалъ, что я буду у васъ сегодня и почему вы узнали, что я именно отецъ Іоаннъ?—„Нашъ шаманъ, старикъ Иванъ Смирениковъ, сказалъ намъ: ждите, къ вамъ сегодня пріѣдетъ священникъ; онъ уже выѣхалъ и будетъ учить васъ молиться Богу; и описалъ намъ твою наружность такъ, какъ теперь видимъ тебя“.—Могу ли я этого вашего старика—шамана видѣть?—„Отчего же, можешь; но теперь его здѣсь нѣтъ, и когда онъ пріѣдетъ, мы скажемъ ему; да онъ и самъ безъ насъ придетъ къ тебѣ“. Это обстоятельство хотя чрезвычайно меня и удивило, но я все это оставилъ безъ вниманія и сталъ готовить ихъ къ говѣнію, предварительно объяснивъ имъ значеніе поста и проч., какъ явился ко мнѣ этотъ старикъ—шаманъ и изъявилъ желаніе говѣть и ходилъ очень аккуратно, и я все таки не обращалъ на него особеннаго вниманія и, во время исповѣди, упустилъ даже спросить его: почему Алеуты называютъ его шаманомъ?—и сдѣлать ему по этому поводу нѣкоторое настав-

леніе. Приобщивши его Св. Тайнъ, я отпустилъ его...— И что же? къ моему удивленію, онъ, послѣ причастія, отправился къ своему тоѣну и высказалъ ему свое неудовольствіе на меня, а именно за то, что я не спросилъ его на исповѣди, почему его Алеуты называютъ шаманомъ, такъ какъ ему крайне непріятно носить такое названіе отъ своихъ собратій, что онъ вовсе не шаманъ. Тоѣнъ, конечно, передалъ мнѣ неудовольствіе старика Смиренникова, и я тотчасъ же послалъ за нимъ, для объясненія, и когда посланные отправились, то Смиренниковъ попался имъ на встрѣчу съ слѣдующими словами: „я знаю, что меня зоветъ священникъ отецъ Іоаннъ, и я иду къ нему“. Я сталъ подробно разспрашивать о его неудовольствіи ко мнѣ, о его жизни,—и на вопросъ мой, грамотенъ ли онъ? онъ отвѣтилъ, что хотя и неграмотенъ, но Евангеліе и молитвы знаетъ. Тогда я спросилъ его объясненія, почему онъ знаетъ меня, что даже описалъ своимъ собратьямъ мою наружность, и откуда узналъ, что я въ извѣстный день долженъ явиться къ вамъ и что буду учить васъ молиться? Старикъ отвѣчалъ, что ему все это сказали двое его товарищей? Кто же эти двое твои товарищи? спросилъ я его. „Бѣлые люди“, отвѣтилъ старикъ;—они, кромѣ того, сказали мнѣ, что ты, въ недалекомъ будущемъ, отправишь свою семью берегомъ, а самъ поѣдешь водою къ великому человѣку и будешь говорить съ нимъ“.—Гдѣ же эти твои товарищи, бѣлые люди, и что это за люди и какой же они наружности? спросилъ я его. „Они живутъ недалеко здѣсь въ горахъ и приходятъ ко мнѣ каждый день“;—и старикъ представилъ ихъ мнѣ такъ, какъ изображаютъ св. Архангела Гавріила, т. е. въ бѣлыхъ одеждахъ и перепоясанныхъ рововою лентою чрезъ плечо. Когда же явились къ тебѣ эти бѣлые люди въ первый разъ?—„Они явились вскорѣ, какъ окрестилъ насъ іеромонахъ Макарій“. Послѣ сего разговора, я спросилъ Смиренникова: а могу ли я ихъ видѣть? „Я спрошу ихъ“, отвѣтилъ старикъ и ушелъ отъ меня. Я же отправился на вѣкоторое время на ближайшіе острова, для проповѣдыванія слова Божія, и, по возвращеніи своемъ, увидавъ Смиренникова, спросилъ его: что же ты спрашивалъ этихъ бѣлыхъ людей, могу ли я ихъ видѣть, и желаютъ ли принять меня?—„Спрашивалъ,

отвѣчалъ старикъ; они хотя и изъявили желаніе видѣть и принять тебя, но при этомъ они сказали: зачѣмъ ему видѣть насъ, когда онъ самъ учитъ васъ тому, чему мы учимъ? Такъ пойдемъ, я тебя приведу къ нимъ“.

„Тогда что-то необъяснимое произошло во мнѣ“,—говорилъ отецъ Іоаннъ Вевіаминовъ:—„какой-то страхъ напалъ на меня и полное смиреніе. Что ежели въ самомъ дѣлѣ, подумалъ я, увижу ихъ, этихъ ангеловъ, и они подтвердятъ сказанное старикомъ? и какъ же я пойду къ нимъ? вѣдь я же человѣкъ трѣшнѣйшій, слѣдовательно и недостойный говорить съ ними, и это было бы съ моей стороны гордостью и самонадѣянностью, если бы я рѣшился идти къ нимъ; и наконецъ свиданіемъ моимъ съ ангелами, я, можетъ быть, превознесся бы своею вѣрою или возмечталъ бы много о себѣ... И я, какъ недостойный, рѣшился не ходить къ нимъ,—сдѣлавъ предварительно, по этому случаю, приличное наставленіе какъ старику Смиренникову, такъ и его собратамъ Алеутамъ, и чтобы они болѣе не называли Смиренникова шаманомъ“¹⁾. Какъ это живо напоминаетъ слѣдующій рассказъ, связанный съ именемъ святителя Филарета митрополита Московскаго, глубоко сознававшего важность дѣла миссіонерскаго и всѣми способами ему содѣйствовавшего.

„Читая и слыша многое о прозорливости и святости въ Бозѣ почившаго Митрополита Московскаго, не хочу и я умолчать объ одномъ знаменательномъ сновидѣніи, имѣвшемъ рѣшительное вліяніе на мою жизнь,—писалъ одинъ алтійскій миссіонеръ редактору „Душеполезнаго Чтенія“ въ 1870 году.

Въ 1854 году поступилъ я на службу въ Алтійскую Духовную Миссію и опредѣленъ былъ въ Чемальскій станъ въ сослуженіе миссіонеру іеромонаху Іоанну. Не успѣлъ я еще осмотрѣться и ознакомиться съ инородцами и съ дѣломъ миссіонерскимъ, какъ миссіонеръ іеромонахъ Іоаннъ, по болѣзни, отказался завѣдывать станомъ миссіи. По распоряженію начальства миссіи, я принялъ отъ него подъ свой надзоръ Чемальскій станъ.

Привыкшему болѣе къ единообразной монастырской жизни, человѣку въ миссіонерскомъ служеніи неопытному, одному, безъ

¹⁾ Барсукова, стран. 33—35.

руководства кого либо старшаго меня въ станѣ миссіонера, жизнь разнообразная миссіонерская казалось мнѣ бесполезною и невыносимою. Послѣ долгаго раздумья и колебаній, я рѣшился оставить миссію и возвратиться въ монастырь. За дозволеніемъ ѣхать въ Россію отправился съ Чемала къ начальнику миссіи. По пріѣздѣ моемъ въ Улалу, я послѣ обѣда легъ отдохнуть и вижу во снѣ: изъ Улалинской церкви идетъ Высокопреосвященный Филаретъ Митрополитъ Московскій въ черной рясѣ, въ туфляхъ и скуфьѣ съ шитымъ бѣлымъ крестикомъ, то-есть, въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ благословлялъ меня ѣхать изъ Москвы на Алтай въ служеніе миссіи; въ рукѣ у него священническая трость, впереди его несутъ два подсвѣчника. Я будто бы смотрю изъ комнаты въ окно. Высокопреосвященный шествіе свое направилъ прямо въ домъ начальника миссіи и въ ту самую комнату, гдѣ я находился; сперва въ комнату внесли два подсвѣчника, потомъ вошелъ самъ Высопреосвященный. Съ крестнымъ знаменіемъ поклонился онъ предъ святыми иконами, потомъ, обратясь ко мнѣ, сказалъ: „пой за мной“ —и самъ запѣлъ: „Нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ“. Я тѣ-же слова пѣлъ за нимъ. Пропѣвши ихъ три раза, Высокопреосвященный снова съ крестнымъ знаменіемъ поклонился предъ святыми иконами и, благословивъ меня, опять обратно тѣмъ же путемъ отправился въ Улалинскую церковь. Это сновидѣніе утвердило во мнѣ мысль опять остаться въ Алтай и служить миссіи, и я изъ Улалы отправился обратно въ Чемаль. При станѣ Чемальскомъ оставался больной, недавно крещенный ивородецъ, которому я предъ своимъ отъѣздомъ въ Улалу прислуживалъ въ его болѣзни. Нужно замѣтить, что именно уходъ то за этимъ больнымъ, по особеннымъ свойствамъ его болѣзни, для моей неопытности послужилъ было однимъ изъ камней преткновенія на избранномъ мною пути служенія миссіонерскаго; уходъ за этимъ больнымъ казался мнѣ тяжкимъ—и отъ того все служеніе миссіонерское казалось невыносимымъ для меня бременемъ. И вотъ больной этотъ едва увидѣлъ меня по возвращеніи изъ Улалы, спрашиваетъ: „что же ты сегодня у меня не былъ?“—Я только сейчасъ пріѣхалъ, сказалъ ему я.—„Какъ сейчасъ только пріѣхалъ, возразилъ

мнѣ больной, зачѣмъ меня обманываешь? Вѣдь ты же вчера со старичкомъ священникомъ училъ меня молитвамъ, и старецъ увѣщевалъ меня быть терпѣливымъ въ болѣзни“.

Я спросилъ: какимъ же мы тебя молитвамъ учили? Нужно замѣтить, что больной до отъѣзда моего на Улалу не успѣлъ еще твердо заучить краткихъ молитвъ. Въ отвѣтъ на мой вопросъ больной на алтайскомъ языкѣ проговорилъ мнѣ всѣ краткія молитвы твердо и внятно. Это явленіе меня заинтересовало; я сталъ придумывать, не былъ ли безъ меня какой миссіонеръ и не научилъ ли моего больного молитвамъ? Спрашиваю о семъ чемальцевъ: тѣ отвѣчаютъ, что въ мое отсутствіе въ Чемалѣ не было никакого миссіонера. Я опять обратился къ больному съ вопросомъ: какъ же мы тебя учили молитвамъ? Священникъ старецъ да и я алтайскаго языка не знаемъ. „Ты не знаешь, отвѣчалъ больной по алтайски, а старецъ священникъ все знаетъ; я за нимъ читалъ молитвы на своемъ родномъ языкѣ“.

Выслушавши это, я спросилъ Тимоея (такъ звали больного): какого вида старецъ священникъ былъ у тебя вчера со мной и училъ тебя молитвамъ? Онъ обрисовалъ мнѣ старца точно въ такомъ же видѣ, въ той же одеждѣ и скуфьѣ, съ крестикомъ и тростью въ рукѣ, какъ самъ я видѣлъ во снѣ на Улалѣ Высокопреосвященнаго Филарета. Вотъ тутъ-то мнѣ и стали ясны пѣтыя мною во снѣ, по приказанію Высокопреосвященнаго Филарета, слова: „Нынѣ силы небесныя съ нами невидимо служатъ“. Богу угодно было, чтобы благословіе, мнѣ недостойному преподавшее Московскимъ святителемъ на служеніе миссіонерское, не осталось втунѣ: за многія тысячи верстъ отстоявшій отъ Алтая покровитель миссіи и миссіонеровъ Алтайскихъ сугубымъ явленіемъ своимъ мнѣ во снѣ, и болящему новокрещенному наяву, научилъ меня той необходимой въ служеніи миссіонерскомъ истинѣ, что въ какой бы глуши ни находился миссіонеръ, какъ бы слабымъ ни чувствовалъ себя, онъ не остается одинокимъ дѣятелемъ, при однихъ своихъ немощныхъ силахъ; нѣтъ, онъ не одинъ: съ нимъ небесныя силы невидимо служатъ“ ¹⁾. Не даромъ святитель Филаретъ, сопровождая въ 1840 году іерея (въ то время уже про-

¹⁾ *Троицкій цѣттокъ*, № 13, стран. 24—28. Свято-Троицкаа Сергіева Лавра, 1896 г.

тоіерея) Іоанна при поѣздѣ послѣдняго въ Троице-Сергіеву Лавру съ рекомендательнымъ письмомъ къ намѣстнику Лавры, архимандриту Антонію, писалъ ему послѣднему: „Прійдетъ къ вамъ протоіерей Іоаннъ Веніаміновъ, нашъ миссіонеръ въ Россійской Америкѣ. Примите его братски. Онъ добрый служитель Божій. Если захочетъ, пусть помѣстится въ Лаврѣ и посѣщаетъ братскую трапезу, ибо онъ хочетъ пребыть тамъ нѣсколько дней. Заставьте его рассказать вамъ, что онъ знаетъ объ алеутѣ Смиренниковѣ и объ одномъ изъ миссіонеровъ, помнится, іеромонахѣ Ювеналіи¹⁾. Алеуты дѣйствительно оказались такимъ племенемъ, какимъ ихъ представлялъ еще въ 1823 году Крюковъ, и быть можетъ по этой то ихъ простотѣ и беззлобію Господь даже и безъ священника (котораго у нихъ не было со времени іеромонаха Макарія и Ювеналія) охранялъ ихъ особымъ покровомъ, посылая на служеніе имъ ангеловъ Своихъ.

Но вотъ Господь призываетъ испытаннаго десятилѣтнимъ служеніемъ на миссіонерскомъ поприщѣ вѣрнаго раба своего іерея Іоанна на болѣе широкое, а вмѣстѣ и болѣе трудное поприще служенія. Въ видахъ повышенія по службѣ, кромѣ награжденія наперснымъ крестомъ,—рѣдкимъ по тому времени знакомъ отличія для священника,—отецъ Іоаннъ былъ въ 1834 году перемѣщенъ на островъ Ситху, въ Новоархангельскій портъ, главное мѣстопребываніе завѣдывавшей тогда нашими сѣверо-американскими владѣніями Россійско-Американской Компаніи. Не говоря о томъ, что и жившіе на этомъ островѣ Алеуты были гораздо менѣ Уналашкинскихъ просвѣщены христіанствомъ и проникнуты духомъ христіанства, въ сосѣдствѣ съ Ситхою жили Колоши и Кадьяки,—племена пребывавшія прямо въ язычествѣ и дикомъ состояніи, притомъ гораздо болѣе алеутовъ упорные въ своемъ язычествѣ, гораздо менѣ ихъ склонные къ принятію христіанства и гораздо бо-

¹⁾ Письма митрополита Филарета къ Архимандриту Антонію, ч. I, стран. 351. Москва, 1877. Ювеналій былъ однимъ изъ предшественниковъ о. Іоанна Веніамінова по миссіонерству въ Россійской Америкѣ, убитый дикими ивородцами. См. о немъ у Барсукова, стран. 23 и дал. Трудился онъ одновременно съ іеромонахомъ Макаріемъ, о которомъ упоминалъ Смиренниковъ. Это было въ концѣ прошедшаго столѣтія. См. Барсукова, тамъ же.

лѣ ихъ жестокіе правомъ и ненавидѣвшіе всѣхъ русскихъ, въ томъ числѣ и миссіонеровъ православной вѣры ¹⁾. Среди нихъ гораздо труднѣе было и сѣять сѣмена этой вѣры. Но Господь и здѣсь помогъ Своему избраннику. Страшная оспа, истребившая въ началѣ 1836 года множество Колошъ, а между тѣмъ не коснувшаяся русскихъ близъ нихъ жавшихъ, убѣдила ихъ какъ въ превосходствѣ русскихъ вообще, такъ и въ частности въ пользѣ оспопрививанія, котораго они не знали и которое совѣтовали имъ русскіе, а тѣмъ самымъ умягчила сердце ихъ и къ принятію наставленій въ евангельскомъ ученіи. Колоши невольно представляли себѣ, что стало быть Богъ русскихъ лучше ихъ фетишей, отъ которыхъ они, сколько ни молились имъ чрезъ своихъ шамановъ, не получили ни какой помощи во время оспы. Въ непродолжительное время и ихъ, равно и Кадьяковъ, іерей Іоаннъ обратилъ въ христіанство и, также какъ для алеутовъ, перевелъ для нихъ наиболѣе потребныя духовныя книги на Колошскій и Кадьякскій языкъ, составилъ грамматику, устроилъ храмы Божіи и т. д.

Наконецъ, настало время къ тому, чтобы свѣтъ Христовъ, ярко сіявшій въ умѣ и сердцѣ самаго миссіонера и свѣтившій на отдаленной окраинѣ отечества совершенно темнымъ людямъ, приближенъ былъ и къ срединѣ хранины, т. е. церкви Божіей, дабы видимъ былъ носитель этого свѣта и великимъ, просвѣщеннымъ людямъ. Предсказаніе алеута Смиреникова исполнилось. Частію потребность въ наиболѣе прочномъ и цѣлесообразномъ церковно-административномъ устройствѣ приходо-россійскихъ сѣвероамериканскихъ владѣній, частію же нужда въ личномъ воздѣйствіи на успѣхъ своего немаловажнаго предпріятія—напечатанія переводныхъ, грамматическихъ и другихъ трудовъ побудили о. Іоанна ѣхать въ Петербургъ въ 1838 году.

Испросивъ благословеніе своего архипастыря, преосвященнаго Иркутскаго Нила (Исаковича), въ послѣдствіи архіепископа Ярославскаго († 1874) и получивъ отъ него рекомендацiонныя письма къ членамъ Св. Синода, о. Іоаннъ 8 ноября 1838 года отправился изъ Ситхи, съ малолѣтнею дочерью своею Оеклюю

¹⁾ Они-то и убили вышеупомянутаго іеромонаха Ювеналія.

(супругу и остальныхъ дѣтей онъ отправилъ, на время своего путешествія, въ Иркутскъ на родину), на корабль „Николай“, въ кругосвѣтное путешествіе и 25 іюня слѣдующаго 1839 года прибылъ, послѣ свыше—семимѣсячнаго плаванія по морямъ и океанамъ, въ Петербургъ. Здѣсь онъ прежде всего представился первенствующему члену Св. Синода митрополиту Серафиму и Синодальному оберъ-прокурору графу Протасову, а затѣмъ и остальнымъ членамъ Синода. Особенно близкое и живое участіе въ немъ принялъ митрополитъ Московскій Филаретъ, впервые увидавшій его въ Москвѣ, куда вскорѣ отправился изъ Петербурга о. Іоаннъ Веніаминовъ. Прозорливый святитель Московскій, усмотрѣвъ въ смиренномъ, хотя и величавомъ на видъ, труженникѣ „неподдѣльную простоту, правдивость и ясность въ разсказахъ его о миссіонерскихъ дѣлахъ и уже ранѣ слышавшійся о его подвижничествѣ въ странѣ дебрей и тундръ, между дикими, полюбилъ его всею душою и далъ ему помѣщеніе у себя въ подворьѣ. Когда же приходилось говорить ему о немъ, то онъ всегда говаривалъ: *въ этомъ человѣкѣ что то апостольское* ¹⁾. Съ того времени между ними установилась оживленная и глубоко-поучительная переписка, не прерывавшаяся до самой кончины святителя Филарета ²⁾. Эта переписка, раскрывшая предъ нами всю картину миссіонерской и церковно-государственной дѣятельности высокопреосвященнаго Иннокентія, вмѣстѣ съ тѣмъ еще болѣе подтверждаетъ сказанное сейчасъ объ установившихся между Филаретомъ и тѣмъ, которому суждено было явиться преемникомъ ему на святительской каѳедрѣ Московской, добрыхъ отношенійхъ. То же самое подтверждается и живымъ, искреннимъ содѣйствіемъ святителя Филарета удовлетворенію разнообразныхъ нуждъ миссіонерскаго служенія, которому посвятилъ себя его новый знакомецъ и корое было весьма дорого святительскому сердцу митрополита Филарета, о чемъ еще сказано будетъ нами далѣе.

¹⁾ См. у Барсукова, стр. 108.

²⁾ Переписка эта напечатана въ *Прибавленіяхъ къ теор. св. отц.* за 1843—1856 годъ; въ *Русскомъ Архивѣ* за 1881 г. ч. II, стран. 24—31 и др. Сравн. также у Барсукова въ его известной намъ книгѣ, стран. 368. 41⁴ и дал. 418 и дал. 421. 490—491. 534—535 и 543—4.

Когда, послѣ каникулярнаго времени, въ которое прѣѣхалъ въ Петербургъ іерей Іоаннъ Веніаминовъ и которое имъ не проведено было безъ пользы ¹⁾, начались обычные засѣданія Св. Синода въ Петербургѣ (куда для сего вызванъ былъ и митрополитъ Московскій Филаретъ), то отецъ Іоаннъ призванъ былъ въ одно изъ засѣданій, дабы и предъ цѣлымъ соборомъ высшаго священноначалія Россійской церкви повѣдать тайну обращенія многихъ племенъ ко Христу, содѣянную чрезъ его посредство. Святѣйшій Синодъ, также какъ и отдѣльные члены его и другія лица, которымъ рассказывалъ смиренный іерей о томъ же, глубоко тронуты были его дивною повѣстію и изъявили полную готовность содѣйствовать удовлетворенію его миссіонерскихъ нуждъ. Послѣдствіемъ этого знаменитаго событія было, съ одной стороны, принятіе дѣятельныхъ мѣръ къ церковно-административному благоустройству нашихъ сѣвероамериканскихъ владѣній и къ полному обезпеченію успѣха тамошней нашей миссіи, а съ другой—возведеніе іерея Іоанна Веніаминова въ санъ протоіерея, совершенное въ самый праздникъ Рождества Христова 1839 года митрополитомъ Московскимъ Филаретомъ въ церкви его Троицкаго подворья въ С.-Петербургѣ ²⁾ и пожалованіе его орденомъ св. Анны 2 степени ³⁾.

¹⁾ Онъ въ это время, кромѣ паломническаго путешествія въ Москву и Сергіеву Лавру, обработывалъ для печати различныя статьи свои: „Записки объ Уналашкинскомъ отдѣлѣ Алеутскихъ острововъ“, вышедшія вскорѣ въ трехъ частяхъ; „Мѣтеорологическія преданія Колошей, обитающихъ на сѣверо-западномъ берегу Америки“ (напечатана въ *Сынѣ Отечества* за 1839 г. кн. XI) и друг. См. перечень всѣхъ трудовъ о. Веніаминова напечатанныхъ за время бытности его въ Европейской Россіи въ 1839—41 годахъ у *Барсукова*, стран. 109. 114—116 и друг. Его труды собраны *И. П. Барсуковымъ* въ изданіи, подъ заглавіемъ: „Творенія Иннокентія, митрополита Московскаго“. Кн. 1 2. Москва, 1886—1887.

²⁾ Сравни. о семь *Душет. Утес.* 1879, I, 261, гдѣ читаемъ: „По случаю представленныхъ прибывшимъ въ С.-Петербургъ изъ Америки священникомъ церкви св. Михаила Архангела, что на островѣ Ситхѣ, Іоанномъ Веніаминовымъ, переводъ его на алеутскій языкъ Катхизиса и Евангелія отъ Матфея и собственнаго сочиненія на томъ же языкѣ: *Указаніе пути въ царствіе небесное*, съ испрашиваніемъ разрѣшенія напечатать сіи рукописи для употребленія алеутамъ, имѣя разсужденіе о трудахъ и заслугахъ сего священника, какъ ревностнаго проповѣдника вѣры въ Америкѣ, Св. Синодъ приказалъ: священника Іоанна Веніаминова, во уваженіе къ его трудамъ и заслугамъ, произвестъ въ санъ протоіерея, поручивъ сіе преосвященному митрополиту Московскому Филарету“. Указъ отъ 16 декабря 1839 г.

³⁾ Тотъ же орденъ 3 степени о. Іоаннъ получилъ уже въ 1835 году, а наперсникъ крестъ еще въ 1826 г.

Но не только православные, а и представители инославныхъ исповѣданій не могли иначе какъ съ уваженіемъ относиться къ миссіонерской дѣятельности сего мужа апостольскаго. Такъ, на-примѣръ, это извѣстно намъ о Пальмерѣ, посѣтившемъ Россію въ то время и чрезъ Т. Б. Потемкину познакомившемся съ о. Іоанномъ Веніаминовымъ ¹⁾.

Между тѣмъ еще 25 ноября 1839 года скончалась супруга отца Іоанна, который получилъ о семъ печальную вѣсть уже въ началѣ слѣдующаго 1840 года. Эта вѣсть такъ сильно поразила его, что онъ, не смотря на недоконченность многихъ дѣлъ своихъ, хотѣлъ тотчасъ же ѣхать въ Иркутскъ для устройства сиротствующаго семейства своего. Но Господь этимъ скорбнымъ путемъ вдовства еще ближе призывалъ Своего избранника къ Себѣ и опять явилъ на немъ волю Свою, остановивъ на время исполненіе его собственнаго желанія ѣхать обратно въ Сибирь, орудіемъ же Своимъ содѣлавъ на этотъ разъ вѣрнаго раба Своего святителя Московскаго Филарета. Митрополитъ Филаретъ, утѣшая вдовца протоіерея въ постигшемъ его горѣ, убѣждалъ его принять монашество. Это предложеніе заставило протоіерея Веніаминова крѣпко призадуматься надъ своимъ будущимъ положеніемъ и доставило ему продолжительную душевную борьбу. Прежде нежели окончательно рѣшиться на что-либо, онъ возымѣлъ желаніе снова побывать въ Москвѣ и Сергіевой Лаврѣ. Митрополитъ Филаретъ не только благословилъ его на этотъ путь, но и снабдилъ извѣстнымъ намъ рекомендательнымъ письмомъ отъ 22 марта 1840 года къ на-мѣстнику Лавры архимандриту Автонію. Въ Сергіевой Лаврѣ вдовствующій протоіерей первѣе совершилъ паннихиду о упокоеніи души своей супруги; за тѣмъ, безъ сомнѣнія, испрашивалъ у великаго всероссійскаго молитвенника Преподобнаго Сергія наставленія на путь, которымъ надлежало ему теперь идти. Съ этою же молитвенною цѣлію онъ проѣхалъ за тѣмъ и въ Кіевъ къ тамошнимъ чудотворцамъ и святынямъ. Главное, что его беспокоило въ будущемъ, въ случаѣ принятія монашества, это участь дѣтей, которыхъ у него было шесть че-

¹⁾ См. о семъ въ *Русскомъ Архивѣ* за 1894 г., ч. III, стран. 90.

ловѣкъ (четыре дочери и два сына). Но митрополитъ Московскій Филаретъ, вмѣстѣ съ другими высокими особами, постарался устранить для него и это препятствіе къ принятію монашества, которое нужно было, какъ увидимъ, для наилучшаго устройства самыхъ церковныхъ дѣлъ въ томъ краѣ, гдѣ уже такъ много потрудился протоіерей Веніаминовъ. По всеподданнѣйшему митрополита Филарета докладу о семъ Государю Императору Николаю Павловичу и по ходатайству А. С. Порова и Н. М. Лонгинова, вскорѣ послѣдовало Высочайшее повелѣніе о помѣщеніи дочерей протоіерея въ Патріотическій Институтъ, а сыновей—въ Петербургскую духовную семинарію ¹⁾. Послѣ такого облегченія тяжести заботъ о сиротахъ отецъ Іоаннъ Веніаминовъ рѣшилъ принять монашество. Постриженіе его Московскій же митрополитъ Филаретъ совершилъ 29 ноября 1840 года во время всенощнаго бдѣнія въ своей церкви Троицкаго Петербургскаго подворья, наименовавъ новопостриженнаго Иннокентіемъ (въ память святителя Иннокентія Иркутскаго), а на слѣдующій день, 30 ноября, во время литургіи, согласно опредѣленію Св. Синода, возвелъ его и въ санъ архимандрита.

На другой день послѣ сего, т. е. 1 декабря, новопостриженнаго архимандрита Иннокентія пожелалъ видѣть самъ Государь Императоръ Всероссійскій, которому уже предварительно доложено было оберъ-прокуроромъ Св. Синода графомъ Н. А. Протасовымъ, какъ о трудахъ и подвигахъ прибывшаго издалека миссіонера, такъ и о намѣреніи Св. Синода его именно и употребить какъ ближайшее и высшее орудіе для устройства церковныхъ дѣлъ въ далекомъ краю имперіи, т. е. назначить его епископомъ новой епархіи, съ наименованіемъ ея Камчатскою. Одновременно съ посвященіемъ протоіерея Веніаминова въ санъ архимандрита, доложенъ былъ Государю прое́къ учрежденія Камчатской епархіи и первымъ кандидатомъ на эту епархію былъ представленъ архимандритъ Иннокентій (вторымъ и третьимъ кандидатами представлены были архимандриты Геннадій и Никодимъ ²⁾). Объ этомъ представленіи Государю Им-

¹⁾ Барсукова, стран. 120.

²⁾ Геннадій и умеръ архимандритомъ, а Никодимъ впослѣдствіи былъ еписко-

ператору сохранилась собственноручная запись самого митрополита Иннокентія за 1840 годъ: „Въ исходѣ 11 часа, я прибылъ“, говоритъ архимандритъ Иннокентій, „во дворецъ, съ параднаго крыльца, въ сопровожденіи діакона, и пришелъ прямо въ малую церковь. Въ началѣ 12 часа прибыли въ церковь Государь Императоръ и вся Высочайшая фамилія. И тотчасъ началась литургія, которую совершалъ протопресвитеръ Василій Борисовичъ Бажановъ ¹⁾. По прочтѣніи „Отче нашъ“, мы отправились на верхъ, въ собственную половину Его Величества, гдѣ я надѣлъ мантию и ожидалъ призыву. Ровно въ 12 часовъ объявляютъ мнѣ, что Государь проситъ меня. Я, взявъ съ собою образъ Спасителя, пошелъ въ кабинетъ Его Величества. Государь Императоръ, перекрестившись, поцѣловалъ икону, принявъ ее и положилъ на столъ. Въ это время, я кое—какъ изъяснилъ благодарность Его Величеству за всѣ его Высочайшія милости. При первомъ взглядѣ моемъ на Государя и свиданіи, я не могъ не сробѣть. И кто не сробѣетъ при Немъ! Но послѣ того, ободренный его благосклонностію, я оправился и говорилъ свободно. Государь Императоръ началъ разговоръ такъ: „очень благогарю Васъ за то, что Вы рѣшаетесь отправиться въ такую отдаленную страну, и за то, что Вы тамъ служили съ такою пользою. Много ли Вы тамъ прожили лѣтъ?“ Пятнадцать, Ваше Императорское Величество.—„Гдѣ Вы получили образованіе?“ Въ Иркутскѣ, оттуда отправился въ Америку. „Какъ принимаютъ нашу вѣру тамошніе жители?“ Тѣ жители, у которыхъ я былъ въ первое время, очень хорошіе христіане. Признаюсь откровенно Вашему Императорскому Величеству, что я только тамъ и узналъ, что есть духовныя утѣшенія; другіе, у которыхъ мнѣ удалось положить начало“... Этимъ и прерывается интереснѣйшій рассказъ архимандрита Иннокентія. Но мы имѣемъ нѣкоторую возможность дополнить и докончить его изъ другаго источника, а именно изъ рассказа Н. Щукина (*Истор. Библіот.* 1879 г. № 6, 7), изъ котораго видно, что Государь соизволилъ высказать Иннокентію

помъ Енисейскимъ и Красноярскимъ, въ 1868 году имѣлъ бесѣду съ митрополитомъ Иннокентіемъ; скончался на покой въ 1874 году.

¹⁾ Скончался въ 1883 году.

слѣдующее: „Проектъ Камчатской епархіи Я утвердилъ; но кого назначить архіереемъ?“ Архимандритъ отвѣчалъ: Духъ Святыи вложить въ сердце Вашего Величества святую мысль избранія. Государь, подумавъ вѣсколько, сказалъ: „Я хочу сдѣлать Васъ Камчатскимъ архіереемъ“. Архимандритъ отвѣчалъ: я весь въ повелѣніяхъ Вашего Величества,—какъ Вамъ угодно, то и свято для меня. „Хорошо. Передайте мои слова митрополиту“. Царь поклонился, и архимандритъ вышелъ“. И съ того времени архимандритъ Иннокентій, до самаго отъѣзда своего въ Америку, довольно часто, по приглашенію, являлся во дворець къ малолѣтнимъ великимъ князьямъ, Михаилу Николаевичу и Николаю Николаевичу, которыхъ онъ съумѣлъ заинтересовать своими увлекательными разсказами о дикихъ, о путешествіяхъ на байдаркахъ и проч.; онъ всегда приносилъ съ собою карту, по которой, для наглядности, и указывалъ имъ мѣстность своихъ путешествій. При сихъ посѣщеніяхъ архимандрита Иннокентія присутствовалъ часто въ Бозѣ почившій Государь Императоръ Александръ Николаевичъ, бывшій тогда наслѣдникомъ, и также увлекался разсказами архимандрита Иннокентія“ ¹⁾.

Такъ исполнилось и то предсказаніе алеута Смиренникова, что священникъ Веніаминъ поѣдетъ водою къ великому человеку и будетъ говорить съ нимъ.

Ив. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Барсукова, 121—123 стран.

ЛОЖНЫЕ ПРОРОКИ ВЪ ВЕТХОМЪ ЗАВѢТѢ.

(Окончаніе *).

Истинные пророки Господни—Исаія, Михей, Амосъ и Осія, на время которыхъ падаетъ искаженіе теократіи въ царствѣ іудейскомъ и израильскомъ, свои обличенія направляютъ, главнымъ образомъ, противъ нечестивыхъ вождей народа—князей и вельможъ, въ самыхъ мрачныхъ краскахъ изображаютъ ихъ жизнь, далеко уклонившуюся отъ Закона Божія, и видятъ въ нихъ причину бѣдствій и нравственнаго развращенія народа. Общей и господствующей чертой, опредѣлявшей всѣ стороны жизни этихъ высшихъ представителей народа, была, по представленію указанныхъ пророковъ Господнихъ, непомерная роскошь, достигшая небывалыхъ размѣровъ. До какой степени въ средѣ князей и вельможъ іудейскихъ и израильскихъ дошло стремленіе къ роскоши и ко всякаго рода внѣшнимъ удобствамъ и удовольствіямъ жизни, можно видѣть изъ Ис. 3, 16—22. 5, 11—12. 22. Ам. 3, 15. 4, 1. 6, 1. 4—6. Богатя ихъ жилища обставлены были съ удивительнымъ блескомъ и пышностью (Ам. 3, 15. 6, 4). Мужчины проводили время въ пиршествахъ и развлеченіяхъ за цитрою и гуслями, тимпаномъ и свирѣлью (Ис. 5, 11—12. Ам. 6, 5), а женщины, не уступая своимъ мужьямъ въ безопасности (Ис. 32, 9), блистали богатыми нарядами и дорогими украшениями (Ис. 3, 16—23). Предавшись такой безразсудной роскоши, неизбежно повлекшей за собою множество самыхъ грубыхъ пороковъ и преступленій, на-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 15, за 1897 г.

силій, притѣсненій, правонарушеній всякаго рода (Ис. 3, 8—9. 12—15. 5, 11. 22—23. Ос. 7, 3—5. Ам. 3, 9—10. 2, 6—8. 5, 7. 11. Мих. 2, 1—2. 8—9. 3, 1—3. 6, 10—12), князья и вельможи іудейскіе и израильскіе утратили ту чистоту и простоту жизни, которыя необходимо предполагались теократіей, оторвались отъ родной почвы, отъ національныхъ обычаевъ и преданій и обратились ко всему иноземному. Нравственныя требованія религіи Іеговы представлялись имъ слишкомъ строгими, трудно и неудобноисполнимыми (Ис. 28, 10), а національные обычаи и условія жизни—простыми и грубыми. И вотъ, они, *отвергнувъ законъ Господа Саваова и презрѣвъ слово Святаго Израиля* (Ис. 5, 24), обратились къ *водоемамъ разбитымъ* (Іер. 2, 13)—льстившимъ ихъ чувственности культурамъ чуждыхъ боговъ и у иноплеменниковъ стали заимствовать обычаи и формы жизни, подражая имъ даже и въ одеждѣ (Соф. 1, 8). Результаты такой оторванности отъ всего родного, національнаго и приверженности къ иностранному были самыя печальныя и не только для князей и вельможъ, но и для всего народа. Поставивъ цѣлью своей жизни чувственныя удовольствія (Ис. 22, 13), утративъ даже способность правильной нравственной оцѣнки, зло называя добромъ и добро зломъ (Ис. 5, 20), они не только сами глубоко развратились, но и *ввели въ заблужденіе и народъ и путь стезей его испортили* (Ис. 3, 12). Конечно, это уклоненіе народа съ истиннаго пути, происшедши подъ развращающимъ вліяніемъ его вождей, совершилось не вдругъ и не безъ борьбы со стороны безнравственныхъ князей и вельможъ, по крайней мѣрѣ, въ царствѣ іудейскомъ. Въ царствѣ израильскомъ произошло оно довольно скоро и безъ особенныхъ затрудненій съ чьей либо стороны. Въ этомъ царствѣ религія Іеговы съ самаго начала существованія царства подверглась искаженію, хотя и несовершенному и поправимому; въ этомъ же царствѣ верховные представители власти—цари, восходя на тронъ изъ рядовъ развращенныхъ князей и вельможъ, менѣе всего заботились о неизмѣнномъ сохраненіи религіи Іеговы, хотя бы въ томъ видѣ, какой ей далъ Іеровоамъ, сынъ Наватовъ. Неудивительно, поэтому, что въ израилѣ религія Іеговы, не имѣя вѣрныхъ слугителей въ сре-

дѣ въліятельныхъ и стоявшихъ у власти лицъ, совершенно искажена была уже во время Ахава. Иныя условія были въ царствѣ іудейскомъ и вслѣдствіе этого-то, когда *Господа Ефрема окружилъ ложью и домъ Израилевъ—лукавствомъ, Иуда держался еще Бога и вѣренъ былъ оо святыми* (Ос. 11, 12). Цари іудейскіе происходили изъ дома Давидова, который, по неизмѣнному опредѣленію Божію, долженъ былъ быть носителемъ важнѣйшихъ обѣтованій Божіихъ. Многіе изъ нихъ своею жизнію и царскою дѣятельностью вполнѣ оправдывали это высокое избраніе Божіе, и были достойными преемниками великаго своего родовачальника, царя по сердцу Божію—Давида. Они не лично только преданы были религіи Іеговы, но и видя въ сохраненіи ея историческое призваніе народа Божія и хорошо сознавая дѣйствительно могущественное значеніе ея для внутренняго благоустройства и внѣшней крѣпости государства, принимали всѣ возможныя мѣры къ поддержанію и укрѣпленію ея въ средѣ своихъ подданныхъ. Находя поддержку въ царяхъ, религія Іеговы имѣла вѣрныхъ служителей и въ другихъ сословіяхъ царства іудейскаго, преимущественно въ священствѣ, долгое время стоявшемъ на стражѣ ея ¹⁾. Немаловажное значеніе въ дѣлѣ сохраненія ея въ царствѣ іудейскомъ имѣлъ и храмъ іерусалимскій,—это единственное законное святилище Бога истиннаго. Привлекая къ себѣ поклонниковъ со всѣхъ городовъ и селеній Іудеи, храмъ этотъ своимъ величественнымъ культомъ не могъ не оказывать благотворнаго воздѣйствія на религіозную жизнь народа. Онъ служилъ какъ бы живымъ средоточіемъ религіи Іеговы, распространявшей изъ него свое просвѣтительное вліяніе по всему царству. При такомъ положеніи религіи Іеговы въ царствѣ іудейскомъ, поколебать ея значеніе было нелегко даже стоявшимъ у власти князьямъ и вельможамъ. Правда, они достигли этого и даже извратили самое существо религіи Іеговы, но послѣ продолжительной и настойчивой борьбы. Проявленія этой борьбы особенно замѣтными становятся въ царствованіе Іоаса.

¹⁾ Известно, что честь возстановленія религіи Іеговы и династіи, которымъ при нечестивой Гоеліи грозила опасность совершеннаго уничтоженія, принадлежить исключительно первосвященнику Іодаю (4 Ц. 11 г.).

Введенное и поддерживаемое его предшественниками (Иорамомъ, Охозіей и Говоліей) Ваалослуженіе легко привилось ко многимъ князьямъ и вельможамъ іудейскимъ. И хотя они, послѣ совершеннаго первосвященникомъ Иодаемъ возстановленія религіи Іеговы, принуждены были оставить служеніе идоламъ, но ждали удобнаго момента, чтобъ снова проявить глубоко укоренившіяся въ нихъ языческія симпатіи. Лишь только умеръ Иодай, *пришли князья іудейскіе и поклонились царю* (2 Пар. 24, 17); тогда царь, *дѣлавшій удобное въ очахъ Господнихъ во осьмь дни Иодая священника* (2 Пар. 24, 2 ср. 4 Ц. 12, 3), *сталъ слушаться ихъ и вмѣстѣ съ ними оставилъ домъ Господа Бога отцовъ своихъ и сталъ служить деревьямъ посвященнымъ и идоламъ* (2 Пар. 24, 17—18). Со времени Иоса въ средѣ князей и вельможъ іудейскихъ ясно обозначались, такимъ образомъ, двѣ партіи: партія языческая и партія ревнителей религіи Іеговы. Осиливая попеременно другъ друга, партіи эти сообщали желательное для себя направленіе религіозной политикѣ царей, пока, наконецъ, успѣхъ борьбы не склонился рѣшительно на сторону болѣе многочисленной и сильной языческой партіи. Такъ, преемникъ Иоса, Амасія въ началѣ своего царствованія дѣлалъ угодное въ очахъ Господнихъ (4 Ц. 14, 3. 2 Пар. 25, 2), но послѣ войны съ Идумеями не безъ вліянія, вѣроятно, со стороны вельможъ (ср. 2 Пар. 25, 16), сталъ служить богамъ идумейскимъ (2 Пар. 25, 14), за что и поплатился жизнію (2 Пар. 25, 27). Съ этого времени въ царствѣ іудейскомъ служеніе Іеговѣ чередуется съ служеніями идоламъ. Изъ слѣдовавшихъ за Амасіей царей іудейскихъ поддерживали религію Іеговы два ближайшіе его преемника,—Озія и Иоамъ и затѣмъ Езекиа и Іосія; во время же остальныхъ царей, Іегова, какъ мы видѣли, почитался совмѣстно съ богами языческими. Эта смѣна служенія Іеговѣ совмѣстнымъ служеніемъ Іеговѣ и инымъ богамъ, неоднократно повторявшаяся въ царствѣ іудейскомъ во вторую половину его существованія, обусловливалась, несомнѣнно, борьбою партій, образовавшихся въ средѣ вліятельныхъ князей и вельможъ іудейскихъ. При такомъ только предположеніи возможно удовлетворительное объясненіе многихъ фактовъ религіозной исторіи

народа іудейскаго, на первый взглядъ представляющихся мало-понятными. Трудно, конечно, допустить, чтобы тотъ крутой поворотъ отъ почитанія Іеговы къ идолослуженію и, наоборотъ, который мы видимъ при Манассіи и Іосіи, былъ дѣломъ только этихъ царей, изъ коихъ первому при вступленіи на престолъ было 12 лѣтъ, а второму—8. Божь сомнѣнія, здѣсь дѣйствовали князья и вельможи, которые даже въ то время, когда лишены были возможности проявлять свое вліяніе, старались подготовить въ подроставшихъ наслѣдникахъ престола орудіе для своихъ цѣлей.

Искаживъ такимъ образомъ религію Іеговы и теократію, нечестивые князья и вельможи, когда становились у власти вмѣстѣ съ единомышленными имъ царями, должны были естественно заботиться о томъ, чтобы укрѣпиться въ созданномъ путемъ борьбы положеніи. Къ тому должно было побуждать ихъ прежде всего существованіе въ первую пору борьбы довольно значительной партіи приверженцевъ религіи Іеговы. Но даже и въ то время они не могли не заботиться объ упроченіи своего и извращенной ими теократіи положенія, когда на ихъ сторону стало сильное своимъ вліяніемъ священство, когда число благомыслящихъ и благочестивыхъ князей уменьшилось, и когда, слѣдовательно, отношеніе къ религіи Іеговы со стороны почти всѣхъ представителей высшихъ классовъ общества въ царствѣ іудейскомъ стало точно такимъ, какимъ оно было въ царствѣ израильскомъ съ самаго начала его существованія. И въ это время вельможамъ іудейскимъ такъ же, какъ и израильскимъ нужно было считаться съ народомъ, представлявшимъ довольно значительную силу. Народъ какъ израильскій, такъ и іудейскій не принималъ дѣятельнаго участія въ религіозныхъ движеніяхъ, шелъ за своими вождями и довольно легко подчинялся ихъ развращающему вліянію; однако же онъ подъ влѣдѣніемъ настойчивыхъ пророческихъ увѣщаній могъ обратиться на истинный путь и оказать, такимъ образомъ, серьезное противодѣйствіе намѣреніямъ и политикѣ царей и вельможъ. То сильное, потрясающее впечатлѣніе, какое произвелъ на народъ Ілія пророкъ жертвоприношеніемъ на Кармилѣ, достаточно свидѣтельствуетъ какъ о способности народа къ

возрожденію даже при глубокомъ паденіи, такъ и о могущественномъ вліяніи на него пророковъ. А между тѣмъ, чѣмъ печальнѣе становилось религиозно-нравственное состояніе народа, чѣмъ дальше онъ уклонялся въ сознаніи и жизни отъ основъ религіи Іеговы и теократіи, тѣмъ сильнѣе и энергичнѣе развивалась дѣятельность истинныхъ пророковъ Господнихъ, старавшихся удержать народъ отъ религиозной и политической гибели. Наибольшее оживленіе пророческой дѣятельности какъ въ царствѣ израильскомъ (Илія, Амосъ, Осія), такъ и іудейскомъ (Исаія, Михей, Іеремія) падаетъ именно на время искаженія теократіи въ обоихъ царствахъ, т. е. на время самаго глубокаго религиозно-нравственнаго развращенія народа. Эта широкая дѣятельность, обнаруженная пророками Господними въ виду грозившаго народу совершеннаго религиознаго паденія, служила самымъ сильнымъ и важнымъ препятствіемъ нетеократической политикѣ князей и вельможъ обоихъ царствъ. Истинные пророки Господни, ревнители вѣры и закона Божія, съ точки зрѣнія этихъ безнравственныхъ правителей и руководителей народа были ихъ личными врагами и *смущающими Израіля*. (3 Ц. 21, 20. 18, 17)—потому, конечно, что своею плодотворною дѣятельностью разрушали ихъ незаконную и вредную для народа политику. Нечестивымъ князьямъ, вельможамъ и царямъ, для того чтобъ обезпечить себѣ успѣхъ, нужно было парализовать дѣятельность истинныхъ пророковъ, ослабить вліяніе ихъ на народъ и удержать народъ на томъ ложномъ пути, на который они его совратили (Ис. 3, 12. 9, 16). Самымъ вѣрнымъ для этой цѣли средствомъ было противопоставить истиннымъ пророкамъ подобныхъ имъ общественныхъ дѣятелей, которые дѣйствовали бы съ тѣмъ же вѣшнимъ авторитетомъ и тѣми же вѣшними пріемами, какъ и лица, дѣйствительно облеченныя божественною силою и извѣстныя народу за божественныхъ посланниковъ и истолкователей воли Господней. Правители іудейскіе и израильскіе хорошо сознавали силу и значеніе пророковъ въ общественной и политической жизни, нуждались въ нихъ, но только желали, чтобъ они проповѣдывали лестное, предсказывали пріятное. Они, какъ передаетъ Исаія пророкъ, *говорили провидящимъ: „перестаньте провидѣть“, и*

пророкамъ: „не пророчествуйте намъ правды, говорите намъ лестное, предсказывайте пріятное; сойдите съ дороги, уклонитесь отъ пути; устраните изъ глазъ вашихъ Святаго Израилева (Ис. 30, 10—11)“. Эти угодные высшимъ представителямъ народа пророки не замедлили явиться и, ложно выдавая себя за истинныхъ провозвѣстниковъ воли Божіей, стали усердно проповѣдывать только то, что было въ видахъ и интересахъ правителей народныхъ. Не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобъ эти самозванные пророки руководились въ своей дѣятельности опредѣленными религіозно-политическими убѣждениями, какъ полагаютъ Штаде ¹⁾ и Ренанъ ²⁾. Нельзя даже допустить, чтобъ они были самообольщенными защитниками ложныхъ убѣждений. Истинные пророки Господни представляютъ ихъ въ собственномъ смыслѣ ложными пророками, сознательно вводившими народъ Божій въ обманъ и заблужденіе и проповѣдывавшими пустое и мечты сердца своего (Иер. 23, 16. 14, 13—14. 6, 13—14. 5, 31. 28, 15. Мих. 3, 5 и др.). Хотя они выступали въ качествѣ политическихъ руководителей народа, но во всей своей дѣятельности и даже въ своихъ живыхъ предсказаніяхъ не могли быть самостоятельными и вполне зависѣли отъ князей и вельможъ, которымъ служили. Они, по выраженію пророка Исаи, были *хвостомъ* Израиля, голову котораго составляли знатные (Ис. 9, 14—16), и занимая такое подчиненное положеніе въ средѣ вліятельныхъ лицъ, вынуждены были въ своей ложной дѣятельности сообразоваться съ выгодами своихъ покровителей. Обязанность ихъ заключалась въ томъ, чтобъ все *замазывать грязью* (Иезек. 22, 28), т. е. представлять положеніе вещей въ иномъ, чѣмъ въ дѣйствительности, свѣтѣ. Да и по нравственнымъ своимъ качествамъ это были настолько развращенные и порочные люди, что не могли знать цѣны какимъ бы то ни было убѣжденіямъ. *Они спотыкались отъ крѣпкихъ напитковъ* (Ис. 28, 7), *прелюбодѣйствовали, ходили во лжи, поддерживали руки злодѣевъ, чтобъ никто не обращался отъ своего нечестія* и такимъ своимъ по-

¹⁾ Geschichte d. Volkes Israel. B. I. S. 553.

²⁾ Geschichte d. Volkes Israel. B. III. S. 158—159.

веденіемъ *распространили нечестіе на всю землю* (Іер. 23, 14—15 ср. 28, 23). Для такихъ людей самымъ существеннымъ побужденіемъ въ дѣятельности могло служить корыстолюбіе. Они и руководились имъ (Іер. 5, 31. 6, 13. 8, 10), предвѣщали за деньги (Мих. 3, 11), въ угоду вельможамъ и знатынымъ обманывали народъ предсказаніями мира и благополучія (Іер. 14, 13), а противъ тѣхъ, которые ничего не клали имъ въ ротъ, объявляли войну (Мих. 3, 5). Таковы были ложные пророки Іеговы, вызванные къ жизни и поддерживаемые въ дѣятельности правителями и вельможами израильскими и іудейскими, исказившими религію Іеговы и теократію.

Намъ остается разсмотрѣть еще одинъ вопросъ, откуда вышло ложное пророчество Іеговы: изъ среды народа или же изъ среды истиннаго пророчества Господня? Библия не даетъ прямого отвѣта на этотъ вопросъ. Однако тѣ немногія данныя, которыя можно извлечь изъ нея, приводятъ къ тому заключенію, что ложное пророчество Іеговы вышло изъ среды истиннаго, и что первые ложные пророки, а быть можетъ, и нѣкоторые изъ послѣдующихъ въ началѣ своей дѣятельности были истинными. Прежде всего Библия допускаетъ самую возможность перехода истиннаго пророка въ ложнаго. Свидѣтельства библейскія достаточно удостовѣряютъ насъ, что истинные пророки не всегда сподоблялись откровеній Божіихъ даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда по обстоятельствамъ ихъ служенія имъ необходимо было знать волю Божію. Такъ извѣстно, что Господь скрылъ свою волю отъ Елисея пророка, когда къ нему пришла Сонамитянка съ извѣстіемъ о смерти сына (4 Ц. 4, 27). Далѣе мы знаемъ, что истинные пророки, не получая откровенія Божія, иногда сознательно выдавали свои собственные ложныя измышленія за слово Божіе, и однако же не лишались въ послѣдствіи дѣйствительныхъ откровеній Божіихъ. Такъ поступилъ вееильскій пророкъ, обманувшій іудейскаго пророка (3 Ц. 13, 18) и послѣ этого получившій дѣйствительное слово Господа (3 Ц. 13, 20—21). Были и такіе случаи, когда истинные пророки отказывались исполнить повелѣніе Божіе,—или непосредственное (Іона) или исходившее изъ устъ другого пророка Господня (3 Ц. 20, 35—36). Всѣ эти факты показываютъ, что для истиннаго пророка была воз-

возможность уклониться отъ своего назначенія и даже стать ложнымъ пророкомъ. А между тѣмъ, время искаженія теократіи въ Израилѣ и Иудеѣ, когда возникло ложное пророчество Іеговы, было такимъ именно временемъ, когда эта возможность для весьма многихъ легко могла стать дѣйствительностью. Нужно помнить, что положеніе пророковъ Господнихъ въ обоихъ царствахъ въ то время было самое тяжелое, требовавшее отъ нихъ необыкновеннаго мужества, стойкости и крѣпости. Тогда, по слову Амоса пророка, *ненавидѣли обличающаго въ воротахъ и шушались тѣмъ, кто говорилъ правду* (5, 10); требовали настоятельно отъ пророковъ, чтобъ они не пророчествовали (Ам. 2, 12. Мих. 2, 6. Ис. 30, 10); за смѣлое ихъ слово угрожали имъ безчестіемъ и даже смертью (Мих. 2, 6. Іер. 11, 21); наконецъ, подвергали ихъ жестокимъ гоненіямъ и преслѣдованіямъ массаи (3 Ц. 18, 4. 13. 4 Ц. 21, ср. Іер. 2, 30) и въ одиночку (3 Ц. 19, 2. 22, 26—27. Іер. 26, 20—23 и др.). Много твердости и мужества нужно было, чтобъ выдержать эти тяжелыя испытанія. Съ трудомъ переносилъ ихъ даже такой непреклонный и крѣпкій мужъ, какъ Ілія пророкъ. И этотъ высокій избранникъ Божій, исполненный огненной ревности къ Богу, палъ духомъ и просилъ себѣ смерти, когда Іезавель хотѣла умертвить его (3 Ц. 19 гл.). А сколько душевныхъ мукъ и терзаній претерпѣлъ Іеремія пророкъ, проклинавшій день своего рожденія и едва не поколебавшійся въ своемъ служеніи (Іер. 20, 14—18 и 15, 18. 20, 9). Болѣе слабые не выносили этихъ испытаній и оставляли свое служеніе ¹⁾ а многіе не могли устоять предъ соблазнительными предложеніями и становились ложными пророками. Тяжело было подвергаться преслѣдованіямъ, насмѣшкамъ и презрѣнію, а между тѣмъ, являлись люди съ выгодными предложеніями—проповѣдывать лестное, предсказывать пріятное (Ис. 30, 10—11) и за это пользоваться и уваженіемъ и матеріальными благами. Мы знаемъ, какъ посланный Ахава старался склонить пророка Михея предсказать

¹⁾ Урія пророкъ изъ Каріаѳарима, убѣжавшій отъ преслѣдованій и потомъ убитый Іоакимомъ царемъ (Іер. 26, 20—23).

угодное царю, выставляя ему на видъ, что всѣ пророки единогласно предсказали царю доброе. *Вотъ рѣчи пророковъ,* говорилъ онъ Михею, *единогласно предвѣщаютъ царю доброе; пусть бы и твое слово было согласно съ словомъ каждаго изъ нихъ; изречіи и ты доброе* (3 Ц. 22, 13). Предложенія подобнаго рода были весьма часты въ то время. И если крѣпкимъ натурамъ трудно было переносить поруганія и преслѣдованія, то слабымъ еще труднѣе и тяжелѣе было устоять противъ выгодныхъ въ житейскомъ отношеніи соблазнительныхъ предложеній. Многіе дѣйствительно не устояли и, оставаясь пророками, на самомъ дѣлѣ измѣнили высокимъ задачамъ пророчества. Глубокое нравственное развращеніе, охватившее въ то время всѣ классы общества, проникло и въ среду пророческую. Какъ видно изъ Ам. 7, 12—14, въ средѣ пророковъ и школъ пророческихъ распространенъ былъ въ то время взглядъ на пророчество, какъ на служеніе мірской власти—царю и на источникъ къ добыванію средствъ къ жизни. И такъ какъ въ школахъ пророческихъ, какъ учрежденіяхъ корпоративныхъ, подъ вліяніемъ искаженія теократіи и общаго нравственнаго разложенія легче и быстрѣе, чѣмъ въ отдѣльныхъ личностяхъ, могло совершиться уклоненіе отъ истинныхъ цѣлей пророчества, то изъ нихъ, можно думать, и вышли первые ложные пророки Іеговы, по крайней мѣрѣ въ царствѣ израильскомъ. Предположеніе это имѣетъ основаніе въ Библии. По сказаніи 3 Ц. 2 гл. и 2 Пар. 18 гл., ложные пророки Іеговы выступаютъ въ первый разъ въ царствѣ израильскомъ въ числѣ 400. Напрасно нѣкоторые изслѣдователи дѣлаютъ малоосновательныя догадки относительно того, какаго рода пророковъ нужно разумѣть подъ упоминаемыми въ 3 Ц. 22 гл. и 2 Пар. 18 гл. 400 пророковъ. Такъ Келеръ ¹⁾ и Вержболовичъ ²⁾ видятъ въ нихъ пророковъ Іеровоамова культа тельцовъ, а преосвященный Филаретъ полагаетъ, что это были пророки Бога истиннаго, и однако, можетъ быть, изъ числа тѣхъ, которые одобряли служеніе тельцамъ ³⁾. Оба

¹⁾ Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testaments. II Hälfte. 2 Theil. 1 Lieferung. 1889. S. 40.

²⁾ Пророческое служеніе въ израильскомъ царствѣ. Стр. 161.

³⁾ Начертаніе церковно-библейской исторіи. Изд. 12. Москва 1886 г. Стр. 218.

эти предположенія маловѣроятны. Въ числѣ пророковъ Бога истиннаго были такіе, которые въ силу обстоятельствъ времени вынуждены были мириться съ культомъ тельцовъ, но никто изъ нихъ и никогда не одобрялъ этого культа ¹⁾. Нѣтъ въ Библии указаній и на существованіе культа тельцовъ. Въ такихъ пророкахъ и не было нужды, такъ какъ культъ тельцовъ пустилъ такіе глубокіе корни въ царствѣ израильскомъ и такъ сроднился съ міросозерцаніемъ израильтянъ, что, не смотря даже на строгіе о немъ отзывы истинныхъ пророковъ, доказывать и утверждать его законность было совершенно лишнее. Несомнѣнно, конечно, то, что всѣ израильскіе ложные пророки Іеговы стояли за культъ тельцовъ, составлявшій необходимое условіе политики израильскихъ царей, но весьма сомнительно, чтобы существовали пророки собственно этого культа и чтобы о такихъ пророкахъ шла рѣчь въ 3 Ц. 22 гл. Черты, какими изображаются въ 3 Ц. 22 гл. 400 пророковъ, общи всѣмъ ложнымъ пророкамъ Іеговы какъ израильскимъ, такъ и іудейскимъ. 400 пророковъ предсказываютъ угодное царю (ст. 8 ср. 13), предсказываютъ ложно (23) и свое ложное возвѣщеніе выдаютъ за слово Іеговы (ст. 6. 11. 12). Дѣятельность ихъ носить, слѣдовательно, всѣ тѣ существенные признаки, какими отличалась дѣятельность всѣхъ вообще ложныхъ пророковъ Іеговы (ср. Іер. 14, 13—15. Мих. 3, 5—11). Съ другой стороны, въ 3 Ц. 22 гл. есть и то важное для насъ указаніе, что 400 пророковъ, ложно предсказывавшихъ отъ имени Іеговы угодное Ахаву, были истинными пророками Господними, и, только уклонившись отъ своего назначенія, стали ложными. Пророкъ Михей не отрицаетъ того, что въ нихъ дѣйствовалъ раньше Духъ Господень; онъ утверждаетъ, что Духъ Гос-

¹⁾ Такъ, напр., Елисей пророкъ находился въ добрыхъ отношеніяхъ съ царями дома Іуя, поддерживавшими культъ тельцовъ (4 Ц. 13, 10 и д.); однако ни откуда не видно, чтобы Елисей одобрялъ этотъ культъ. Если бы даже не имѣть въ виду прямыхъ обвиненій незаконности культа тельцовъ со стороны истинныхъ пророковъ (3 Ц. 13, 1—3. 14, 7—10. 16, 1—4), то и тогда нельзя допустить, чтобы хотя нѣкоторые изъ нихъ одобрятельно относились къ этому культу. Не позволяеть допустить этого употребляемое священными писателями о всѣхъ царяхъ израильскихъ, поддерживавшихъ служеніе тельцамъ, замѣчаніе: *и дѣлали не угодно въ очажь Господниихъ* (3 Ц. 15, 26. 34. 4 Ц. 13, 2. 11. 14, 24 и др.).

подень отступилъ отъ нихъ (ср. 3 Ц. 22, 24—25) и Господь попустилъ въ ихъ уста духа лживаго (3 Ц. 22, 23). Отсюда ясно, что это были истинные пророки Господни, впервые уклонившіеся отъ высокаго своего назначенія и ставшіе ложными; самое же число ихъ 400 позволяетъ заключить, что они, какъ справедливо полагаетъ Гретцъ ¹⁾, принадлежали къ школѣ пророческой. Такимъ образомъ, первые израильскіе ложные пророки Іеговы вышли изъ школъ пророческихъ, подъ влияніемъ извращенія теократіи и общаго нравственнаго разложенія исказившихъ идею пророчества. Но то же самое уклоненіе отъ задачъ и цѣлей истиннаго пророчества, впервые происшедшее въ школахъ пророческихъ, при однихъ и тѣхъ же условіяхъ, могло совершиться и въ отдѣльныхъ личностяхъ. Такъ, несомнѣнно, возникло ложное пророчество Іеговы въ царствѣ іудейскомъ, гдѣ не было школъ пророческихъ и гдѣ однако въ полной силѣ дѣйствовали тѣ же причины, подъ влияніемъ которыхъ образовалось оно въ царствѣ израильскомъ.

Изъ рассмотрѣнныхъ нами свидѣтельствъ Библии, проливающихъ свѣтъ на происхожденіе и сущность ложнаго пророчества Іеговы и иныхъ боговъ, можно вывести слѣдующія вѣроятныя заключенія. Явленія эти совершенно самостоятельныя и независимыя другъ отъ друга. Ложное пророчество боговъ иныхъ, образовавшись въ связи съ языческими натуралистическими религіями, заимствуемо было евреями отъ окружавшихъ ихъ народовъ вмѣстѣ съ ядолослуженіемъ и, существуя среди нихъ по временамъ, не производило влияния на происхожденіе и развитіе ложнаго пророчества Іеговы. Это послѣднее возникло на національной почвѣ еврейской и выродилось изъ истиннаго пророчества Господня, исказивъ его въ своемъ существѣ подъ непосредственнымъ влияніемъ упадка религіи Іеговы и теократіи въ сознаніи и жизни народа избраннаго.

Свящ. В. Шитаревъ.

¹⁾ Geschichte der Juden. II Band. I Hälfte. S. 39.

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

(Продолженіе *).

Разбойничій соборъ.

Предсѣдателемъ на вновь открывающійся Ефесскій соборъ былъ назначенъ особымъ императорскимъ указомъ (Дѣян. III, 146) Діоскоръ, архіепископъ Александрійскій. Личность самаго Діоскора и самый тонъ указа достаточно ясно показывали, въ какомъ направленіи должны были идти соборныя засѣданія.

Діоскоръ былъ преемникомъ на Александрійской кафедрѣ св. Кирилла, благодареніямъ котораго онъ обязанъ самымъ возвышеніемъ въ архіепископы. Это былъ человекъ честолюбивый, настойчивый, жестокій, не останавливающійся ни предъ какими средствами для достиженія своихъ цѣлей. Исторія не сохранила относительно его ни одного хорошаго дѣла, ни одной симпатичной черты. Въ жалобахъ на него, принесенныхъ на соборъ діаконами Александрійской церкви: Теодоромъ и Исхаріономъ, пресвитеромъ той-же церкви Аванасіемъ и міряниномъ Софроніемъ разсказывается множество возмутительныхъ злодѣяній (Дѣян. III, 571—593). Онъ постоянно преслѣдовалъ и довелъ до нищеты родственниковъ своего предшественника св. Кирилла, которыхъ тотъ оставилъ на его попеченіе. Никто не избѣжалъ его жестокости и безчеловѣчія. У однихъ опустошены имѣнія вырубкою лѣса; у другихъ разрушены жилища; иные сосланы въ ссылку; иные разорены

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 15, за 1897 г.

штрафомъ, нѣкоторые изгнаны изъ великаго города Александріи, какъ будто изъ собственнаго его владѣнія. Онъ не удержался даже отъ оскорбленія величества..... Онъ часто произносилъ ругательства на св. Троицу..... Распутство, страсть къ игрѣ и роскошь вышеупомянутаго почтеннаго мужа извѣстны всему Египту: весьма часто безстыдныя женщины открыто веселились съ нимъ въ епископіи и въ его банѣ, особенно пресловутая Пансофія... Но этого мало—бывали и убійства по милости этого удивительнаго священнослужителя (Дѣян. III). Такovy были нравственныя качества Діоскора. По своимъ религіознымъ воззрѣніямъ онъ принадлежалъ къ тѣмъ, которыхъ св. Кириллъ называлъ „сумасбродными“ и къ которымъ, какъ намъ извѣстно, принадлежалъ и Евтихій. Діоскоръ былъ очень недоволенъ примиреніемъ св. Кирилла съ восточными епископами, его подписомъ антиохійскаго сѣмвола. Въ этомъ обстоятельствѣ нѣкоторые думаютъ найти причину его ненависти къ памяти св. Кирилла и ко всѣмъ близкимъ къ нему лицамъ. Но это едва ли вполне справедливо; мы видѣли, что то, что онъ позволялъ себѣ дѣлать съ родственниками и близкими св. Кириллу людьми, онъ дѣлалъ и съ другими. Его монофизитскій образъ мыслей доказываетъ также его тѣсная дружба съ Евтихіемъ и особенно съ внукомъ Хризафіемъ. Съ послѣднимъ связывала его не только одинаковость религіозныхъ убѣждений; они нуждались другъ въ другѣ и для другихъ менѣе благородныхъ цѣлей... Хризафій нуждался въ авторитетѣ александрійскаго архіепископа для того, чтобы держать въ своихъ рукахъ церковныя дѣла, а Діоскоръ для того, чтобы быть властителемъ всего Египта, быть, по выраженію свят. Льва, „фараономъ“ (Еф. СХХ, 2).

Хрисафію, управлявшему волей императора Θεодосія II, конечно, было очень выгодно указать этому послѣднему на Діоскора, какъ на самаго достойнаго предсѣдателя предполагаемаго вселенскаго собора. Онъ могъ быть вполне увѣренъ въ торжествѣ ученія Евтихія. Въ свою очередь и Діоскоръ, конечно, съ великою радостію принялъ полномочіе, данное императоромъ. „Ему пріятно было показать всему міру власть и значеніе александрійской каедрѣ и заставить всѣхъ при-

знать, что только одна египетская церковь обладает знаніемъ христіанскихъ догматовъ“. (Тьері).

И вотъ Діоскоръ получаетъ посланіе отъ Θεодосія, посланіе въ которомъ говорилось: „мы почли необходимымъ послать твоему благочестію грамоту, въ которой объявляемъ твоему благочестію и всему собору, что мы.... предоставляемъ твоему благочестію власть и первенство предъ всѣми прочими, участвующими въ соборѣ. (Дѣян. III, 158). 3

Что касается партіи православной, то были приняты всѣ мѣры къ ея подавленію и угнетенію. Всѣ, участвовавшіе на Константинопольскомъ соборѣ, были лишены права голоса. Они „должны были присутствовать и молчать на соборѣ, не имѣя названія судей, и ожидать мнѣнія всѣхъ прочихъ св. отцовъ, потому что явнѣ осуждается то, что опредѣлено было прежде ими самими (Дѣян. III, 155). Въ частности относительно самаго ревностнаго противника монофазитства блаженнаго Θεодорита, епископа Кирскаго, приняты были весьма рѣшительныя мѣры. Онъ могъ присутствовать на соборѣ только по согласію всѣхъ членовъ собора (Дѣян. III, 148). Константинопольскій архіепископъ св. Флавіанъ долженъ былъ явиться на соборъ скорѣе въ качествѣ обвиняемаго, чѣмъ полноправнаго члена его. Въ посланіи императора Θεодосія къ Ефесскому собору относительно него говорилось: „Флавіанъ хотѣлъ возбудить какой-то вопросъ о вѣрѣ противъ почтеннѣйшаго архимандрита Евтихія... мы желали воспрепятствовать возбужденному безпорядку... однако онъ не успокоился... поэтому мы сочли необходимымъ собраться вашей святости, чтобы вы исторгли весь діавольскій корень и извергли изъ святыхъ церквей ревнующихъ о богохульствѣ нечестиваго Несторія (Дѣян. III, 157). Само собою понятно, что св. Флавіанъ не могъ ничего хорошаго ожидать отъ собора, когда его дѣло почти предрѣшалось указомъ. Между тѣмъ все было сдѣлано, чтобы дать перевѣсъ монофизитской партіи. По мимо назначенія предсѣвателемъ собора монофизита Діоскора, были приняты и другія мѣры. Такъ каждый экзархъ могъ брать съ собой не болѣе 10 митрополитовъ и столько-же епископовъ (Fhgerrij 236). Это было очень выгодно для Египта, гдѣ митрополій было мало—и очень невыгодно и стѣснительно для

обширныхъ восточныхъ экзархатовъ, гдѣ митрополій было много. Это распоряженіе имѣло прямою цѣлю стѣснить восточные патріархаты, которыхъ правительству подозрѣвало въ „нечестіи Несторія“ (т. е. другими словами—въ православіи) и на сколько возможно дать перевѣсъ партіи монофизитовъ. Въ видѣ исключенія, особымъ указомъ дано право голоса даже одному архимандриту, ярому монофизиту, по имени Варсумъ (Дѣян. III, 152). Этотъ Варсума извѣстенъ своими преслѣдованіями вмѣстѣ съ другими набранными монахами тѣхъ епископовъ, которые ему казались „зараженными нечестіемъ Несторія“.

При такихъ условіяхъ начался соборъ, снискавшій себѣ печальную извѣстность, и названіе „разбойничьяго собора“. Условія эти, какъ мы видимъ, вполне благопріятны для монафизитовъ и вполне не благопріятны для православныхъ. Хризафій, руководившій Θεодосіемъ, постарался сдѣлать все, чтобы дать торжество монофизитству. Онъ не могъ, конечно, руководить самимъ соборомъ; онъ только подготовилъ твердую почву, на которой монафизитство могло восторжествовать надъ православіемъ. На самомъ соборѣ достойнымъ преемникомъ его политики былъ его другъ Діоскоръ. Онъ вполне воспользовался тѣмъ, что приготовилъ для торжества монофизитовъ Хризафій.

Прежде всего, Діоскоръ постарался поставить дѣло такъ, чтобы соборъ представлялъ изъ себя ничто иное какъ судъ надъ архіепископомъ Флавіаномъ. Діоскоръ употребилъ все усилія, чтобы избѣжать преній о вѣрѣ. „Если кто“, говорилъ онъ, „вопреки дѣяніямъ или ученію отцовъ, собиравшихся въ Никее и собравшихся здѣсь (разумѣется III Вселенскій соборъ), будетъ изыскивать или преслѣдовать и перестраивать (то, что постановлено на ихъ соборахъ), да будетъ анаѡема... Если св. Духъ присутствовалъ съ Отцами, какъ Онъ дѣйствительно присутствовалъ, и опредѣлилъ то, что опредѣлено, то перестраивающій это упраздняетъ благодать Духа (Дѣян. III, 182).

Чтобы не возбудить преній о вѣрѣ, Діоскоръ всѣми силами старался воспрепятствовать чтенію догматическаго посланія (Ер. XXVIII) св. Льва. Къ этому побуждало его и то, что ему очень хорошо было извѣстно, въ какомъ смыслѣ рѣшался

здѣсь вопросъ о воплощеніи Слова. Легаты св. Льва нѣсколько разъ предлагали прочитать посланіе, но всякій разъ, вѣроятно вслѣдствіе соглашеній Діоскора съ императорскими чиновниками, находилса благовидный предлогъ отклонить чтеніе. Посланіе такъ и не было прочитано. Устранивъ такимъ образомъ пренія о вѣрѣ, Діоскоръ прямо приступилъ къ дѣлу Евтихія и суду надъ св. Флавіаномъ. Позванъ былъ на соборное засѣданіе Евтихій. Онъ представилъ статью, содержащую въ себѣ исповѣданіе вѣры и обвиненіе на Константинопольскій соборъ и его предсѣдателя св. Флавіана. Обвиненія эти состояли въ томъ, что Евсевій, обвинитель Евтихія на соборѣ, а) не указалъ въ обвинительномъ актѣ, въ чемъ состоитъ ересь Евтихія. Сдѣлалъ онъ это съ тою цѣлію, чтобы уличить его въ ереси на самомъ соборѣ, воспользовавшись какимъ нибудь не точнымъ со стороны его выраженіемъ. Жаловался б) на шумъ и беспорядокъ во время соборныхъ засѣданій, не давшихъ будто ему возможности сказать что либо въ свое оправданіе. в) Обвинительный актъ составленъ былъ прежде окончанія преній. г) Акты собора были впоследствии испорчены ко вреду его, Евтихія. Послѣ этого были прочитаны акты константинопольскаго собора. Во время чтенія ихъ вполне обнаружился монофизитскій образъ мыслей большинства членовъ собора. Чтеніе часто прерывалось возгласами, направленными противъ православнаго пониманія догмата о воплощеніи. Послѣ чтенія было приступлено къ собранію голосовъ за или противъ Евтихія. Выказалось за Евтихія 114 голосовъ. Евтихій былъ признанъ православнымъ, св. Флавіанъ побѣжденъ.

Начался судъ надъ св. Флавіаномъ. По заранѣе составленному плану, была предъявлена со стороны монаховъ жалоба, наполненная разными несправедливыми обвиненіями на св. Флавіана. Въ посланіи ихъ говорилось, что „Флавіанъ приказалъ имъ удаляться отъ пастыря, даже говорить съ нимъ, а монастырское имущество, подъ именемъ бѣдныхъ, беречь для него самаго, ибо онъ торговалъ имъ; а кто не будетъ этого дѣлать, тѣхъ и самихъ вмѣстѣ съ учителемъ отлучить отъ общенія св. таинствъ“. Прошеніе было подано отъ лица всѣхъ монаховъ Евтихіева монастыря т. е. отъ лица 300 человекъ и однако-жъ

въ подписяхъ значитъ подпись лишь 35 монаховъ—(Дѣян. III, 409—11). Знакъ, что здѣсь было не совсѣмъ чисто (Душен. чтеніе 1875 г. 1, 310). Монахи были разрѣшены отъ наложеннаго на нихъ запрещенія и приняты въ общеніе. Еще побѣда надъ св. Флавіаномъ.

Послѣ этого Діоскоръ съ затаенною цѣлю предложилъ собору прочесть символъ вѣры III Вселенскаго собора. Большинство высказалось за чтеніе. По приказанію Діоскора были прочтаны Дѣянія въ засѣданіяхъ III Вселенскаго собора, въ которыхъ запрещалось „составлять или писать и слагать иную вѣру, кромѣ опредѣленной св. отцами со св. Духомъ, сошедшимися въ Никей“. Соборъ, конечно, согласился съ прочтаннымъ. Теперь Діоскору не оставалось ничего другого какъ только примѣнить вышеуказанное запрещеніе къ св. Флавіану и Евсеію. Именно эта затаенная цѣль и была, когда онъ предлагалъ чтеніе символа. „Флавіанъ, бывшій епископъ церкви Константинопольской,“ говорилъ Діоскоръ, „и Евсеій Даринейскій, какъ ясно видятъ весь этотъ святой и вселенскій соборъ, оказываются почти все извращающими и перестраивающими, и подали поводъ къ соблазну и смятенію святымъ церквамъ и всѣмъ православнымъ народамъ; ясно, что они сами себя подвергли наказаніямъ, нѣкогда соборно опредѣленнымъ нашими святыми отцами. Поэтому и мы, утверждаясь на ихъ опредѣленіяхъ, присуждаемъ вышеупомянутыхъ Флавіана и Евсеія къ лишенію всякаго священническаго и епископскаго достоинства“. (Дѣян. III, 464).

Св. Флавіану ничего не оставалось какъ только заявить протестъ противъ приговора Діоскора. Св. Флавіанъ заявилъ о своей апелляціи къ новому вселенскому собору, которую передалъ римскимъ легатамъ ¹⁾. Римскіе легаты твердо и вслухъ

¹⁾ Латинскій текстъ апелляціи Флавіана, переданной легатамъ Св. Льва, изданъ Amelli въ Specilegium Casinease complectens analecta sacra et profana т. 1-й (Ex typ. Casineasi) 1893 года. Смори также его же сочиненіе S. Leone Magno e l'Oriente: Dissertazione sopra una collezione inedita di nuovi documenti relativi al IV e al VI secolo в т. д. Roma 1882 г. (Bardenhewer, Patrologie. 1894 года стр. 495 и 585).

Св. Флавіанъ проситъ св. Льва и вселенскій соборъ (et universam, quae sub vestra sanctitate est synodum) о новомъ пересмотрѣ всего дѣла (Bardenhewer, Patrologie 1894 г. стр. 495 и 583 стр. Langen стр. 29—30).

всѣхъ заявили также протестъ противъ низложенія св. Флавіана. (Дѣян. III, 465 ср. Ер. XLIV, 1). Нѣкоторые епископы (Описифоръ Иконійскій, Мартиніанъ Синоидскій, Нунехій Фригіи Лаодикайской, Василиій Селевкійскій) подошли къ Діоскору и стали умолять его подумать о томъ, что онъ дѣлаетъ, умоляли его не оскорблять „чувства всей земли“. (Thierry, 259). Произшелъ шумъ. Комиты позвали солдатъ, вмѣстѣ съ которыми пришли монахи Варсума и паробаланы Діоскора. Смятеніе и беспорядокъ были страшные. Всѣ епископы разбѣглись по самымъ отдаленнымъ угламъ церкви, такъ какъ двери, по приказанію Діоскора, были заперты. Нѣкоторые даже скрылись подъ своими скамейками (Thierry, 260). Стефанъ Ефесскій скрылся въ ризницу, гдѣ и былъ запертъ. Выпустили его оттуда только тогда, когда онъ согласился подписать приговоръ о низложеніи св. Флавіана и Евсевія.

Когда шумъ, произведенный солдатами, утихъ, было приступлено къ собиранію голосовъ. Діоскоръ, при этомъ, прямо заявилъ, что кто откажется подписаться подъ приговоромъ о низложеніи св. Флавіана и Евсевія, тотъ будетъ имѣть дѣло съ нимъ (Thierry, 261). Св. Флавіанъ и Евсевій были осуждены на низложеніе.

Оставалось только подписаться подъ актами соборнаго засѣданія. Но такъ какъ было уже довольно поздно, то нотаріи не могли въ этотъ день составить окончательной редакціи засѣданія. Между тѣмъ Діоскоръ опасался, что многіе епископы, согласившись подписаться изъ за страха предъ вооруженными солдатами, впоследствии откажутся отъ подписи, и засѣданіе, такимъ образомъ, не будетъ имѣть законной силы. Въ это время кто-то подаль Діоскору мысль заставить подписаться на бѣлыхъ, не писанныхъ листахъ, съ тѣмъ, что пробѣлы будутъ заполнены послѣ, въ свободное время. Діоскоръ самъ пошелъ по рядамъ епископовъ въ сопровожденіи св. Ювеналія Іерусалимскаго и двухъ неизвѣстныхъ лицъ. Тѣхъ, которые противились требованіямъ Діоскора, обзывали еретиками и поступали грубо. Подписалось 134 епископа.

Засѣданіе должно было кончиться. Всѣ ждали, когда, нако-

нецъ, отворять двери. Но прежде чѣмъ ихъ отворили, произошло еще печальное обстоятельство, закончившее это засѣданіе. Діоскоръ, неизвѣстно зачѣмъ, подошелъ къ Флавіану и сталъ что-то говорить. Что произошло далѣе неизвѣстно, но только Діоскоръ ударилъ св. Флавіана кулакомъ въ лицо, а сопровождавшіе его діаконы Иппократіонъ и Петръ Монахъ (впослѣдствіи патріархъ Александрійскій) повалили его на полъ. Діоскоръ, параболаны и монахи Варсумы стали его бить и топтать ногами. Варсума кричалъ по сирски: „убей его“! (Thierry, 264—5). Въ ужасѣ отъ этой потрясающей сцены епископы бросились къ дверямъ, которыя, наконецъ, отворили. Флавіана полумертваго снесли въ тюрьму. Онъ умеръ отъ побоевъ на 3-й день на дорогѣ въ ссылку (Arendt, 246).

Въ слѣдующихъ засѣданіяхъ 22 и 23 (или 24) августа римскіе легаты не присутствовали, хотя и были приглашены. Они отказались отъ присутствованія на соборныхъ засѣданіяхъ подъ тѣмъ предлогомъ, что они не уполномочены ни въ какихъ дѣлахъ, кромѣ дѣла Евтихія и св. Флавіана. На засѣданіяхъ 22 августа были осуждены Ива Едесскій за несторіанскій образъ и злоупотребленіе церковными имуществами, его родственники: Данилъ Харрайскій за участіе его въ злоупотребленіяхъ Ивы церковными имуществами; Софроній Теллскій за волшебство. Не трудно догадаться, что всѣ эти обвиненія мнимыя. На слѣдующемъ засѣданіи 23 или 24 августа были осуждены: блажен. Θεодоритъ за несторіанскій образъ мыслей (т. е. за православіе) и Доманъ антиохійскій за сочувствіе Θεодориту. Это засѣданіе было послѣднимъ. Акты „разбойничьяго собора“ были утверждены императоромъ, о чемъ былъ изданъ указъ. Въ указѣ этомъ, между прочимъ, говорилось: „Несторіане (т. е. православные) не должны быть терпимы ни въ городахъ, ни въ странѣ и кто ихъ будетъ терпѣть, тотъ будетъ наказанъ конфискаціей имущества и вѣчнымъ изгнаніемъ“ (Душ. Чт. 1875 г. 1, 423).

Изъ Ефеса Діоскоръ отправился въ сопровожденіи нѣсколькихъ епископовъ въ Константинополь, чтобы поставить здѣсь новаго архіепископа на мѣсто св. Флавіана. Выборъ его палъ на своего діакона св. Анатолія, котораго онъ считалъ своимъ единомышленникомъ.

Нисколько не умаляя достоинства этого святого мужа, очень много потрудившагося для православія, мы склонны думать, вопреки сложившемуся мнѣнію о только видимой привязанности въ евтихіанству, что онъ дѣйствительно держался его на первыхъ порахъ своего служенія въ санѣ константинопольскаго архіепископа. Очень трудно предполагать, чтобы Діоскоръ не имѣлъ какихъ нибудь твердыхъ данныхъ, на основаніи которыхъ онъ счелъ за самое лучшее передать такую важную каеедру, какъ Константинопольская, не кому другому, а именно св. Анатолію. Не малое значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ замѣчаніе Либерата въ своемъ *Breviarium*ѣ (Migne LXVIII, 1005), что св. Анатолій былъ апокрисиаріемъ Діоскора въ Константинополѣ. Либератъ сдѣлалъ это замѣчаніе, вѣроятно, не безъ цѣли. Впослѣдствіи, при измѣнившихся въ пользу православія обстоятельствахъ, а также, безъ сомнѣнія, вслѣдствіе все болѣе и болѣе возрастающаго убѣжденія въ истинѣ православія и несостоятельности евтихіанства, онъ искренно присоединился къ православію, для котораго онъ (какъ это мы увидимъ впослѣдствіи) потрудился очень много.

Поставленіе св. Анатолія въ архіепископы константинополя было вѣнцомъ побѣды Діоскора надъ св. Флавіаномъ. Одно только обстоятельство безпокоило его. Это протестъ со стороны Рима. Тревожимый этимъ обстоятельствомъ, Діоскоръ созвалъ небольшой соборъ въ Никеѣ, гдѣ была произнесена анаѣема догматамъ св. Льва и самъ онъ отлученъ отъ церкви.

Діоскоръ возвратился въ Александрію съ полнымъ торжествомъ: онъ низложилъ двухъ архіеписковъ и отлучилъ третьяго. Будущее покажетъ на сколько его торжество было своевременно.

Дѣятельность св. Льва, направленная къ уничтоженію силы разбойничьяго собора и къ созванію Халкидонскаго.

Св. Левъ узналъ о случившемся на соборѣ отъ своего легата, діакона Иларія, который ушелъ украдкою (*furtim*) изъ Ефеса вскорѣ послѣ перваго засѣданія (Ер. XLIX). Иларій старался дойти до Рима малозвѣстными путями; онъ даже миновалъ

Константинополь, хотя ему нужно было передать св. Пульхеріи Августѣ посланіе св. Льва.

Диоскоръ очевидно былъ опасенъ не только на соборѣ въ Ефесѣ. Сообщение Иларія о происшествіи на соборѣ, безъ сомнѣнія, глубоко опечалило къ св. Льва. Онъ тотчасъ написалъ письмо (XLIX отъ 13 октября) къ св. Флавіану, о смерти котораго онъ еще не зналъ. Въ этомъ письмѣ св. Левъ выражаетъ глубокое сочувствіе страданіямъ св. Флавіана за истину и сожалѣетъ „о паденіи тѣхъ, черезъ кого истина подвергается нападенію и потрясается самое основаніе цѣлой церкви“. Въстѣ съ тѣмъ св. Левъ извѣщаетъ св. Флавіана, что „онъ для общаго дѣла ничего не опустилъ такого, что надлежитъ сдѣлать, дабы прежде всего достигнуть того, что полезно обществу вѣрующихъ“. Св. Левъ не сообщаетъ въ письмѣ, что онъ именно предпринялъ, къ чему состоятъ его стремленія. Это онъ поручилъ передать словесно самому подателю письма.

Судя по дальнѣйшей дѣятельности св. Льва, не трудно догадаться о какихъ мѣрахъ, о какихъ стремленіяхъ говорить св. Левъ. Онъ рѣшился во чтобы то ни стало дать торжество истинѣ и справедливости. Онъ ясно видѣлъ непрочность и мимолетность монофизитствъ; онъ чувствовалъ на своей сторонѣ столько силы, что побѣда ему казалась несомнѣнной. Отъ Иларія онъ, конечно, узналъ, что далеко не весь востокъ сочувствуетъ монофизитству. Сирія, Понтъ, Азія были явно враждебны ереси; западъ, независимый отъ востока въ политическомъ отношеніи, весь былъ на сторонѣ православія. На сторонѣ же монофизитства было меньшинство: Египетъ, Фракія, Палестина (Hefele II, 371). Чувствуя свою силу, св. Левъ тотчасъ же принялся за дѣло, съ полною увѣренностію въ успѣхѣ.

Въ скоромъ времени въ Римѣ собрался соборъ. Это былъ, вѣроятно, одинъ изъ тѣхъ соборовъ, которые собирались съ 448 года каждое III Cal. Oct. (=29 сентября) (Ер. XVI, 7 LXI, 1). На этомъ соборѣ было отвергнуто монофизитство и все, что сдѣлано на Ефескомъ соборѣ. Отъ себя и отъ лица этого собора св. Левъ отправилъ „съ особымъ посольствомъ“ XLV, 3) къ императору Θεодосію посланіе (Ер. XLIII и XLIV,

отъ 13 октября 449 года) ¹⁾. Св. Левъ жалуется въ немъ на злоупотребленія, имѣвшія мѣсто на Ефесскомъ соборѣ, именно: а) не было прочитано его посланіе къ св. Флавіану, содержащее въ себѣ ясное и точное изложеніе догмата о воплощеніи; б) на соборѣ не было свободы изслѣдованія истины; здѣсь все было сдѣлано съ насиліемъ и многіе епископы „простерли невольныя руки къ нечестивымъ подписямъ“; с) не всѣ епископы допущены были на соборъ, но только тѣ, которые болѣе или менѣе соотвѣтствовали видамъ Діоскора; д) легатовъ принуждали подписаться подъ соборными актами силою, такъ что одинъ изъ нихъ, діаконъ Иларій, „едва убѣждалъ“ изъ Ефеса, желая такимъ путемъ уклониться отъ вынужденной подписи актовъ. Въ заключеніи св. Левъ, отъ себя и отъ лица всѣхъ своихъ священниковъ, умоляетъ Θεодосія „предъ нераздѣлимою Троицею единого Божества и предъ святыми ангелами Христа оставить все въ томъ положеніи, въ какомъ было прежде всякаго суда, пока не соберется большое число епископовъ всего міра... и не составитъ внутри Италіи вселенскій соборъ, который—бы всѣ возникшія несправедливости такъ порѣшилъ или укротилъ, чтобы не осталось болѣе какого нибудь сомнѣнія въ вѣрѣ или раздѣленія въ любви“. Въ заключеніи св. Левъ даетъ понять Θεодосію, что заботиться о церковномъ мирѣ это тоже, что заботиться о политическомъ благосостояніи государства.

Едва-ли св. Левъ ожидалъ особенныхъ послѣдствій отъ сво-

¹⁾ XVIII и XLIV письма отличаются другъ отъ друга только различнымъ началомъ. Кенель (Migne LIV, 1883) полагаетъ, что XLIII письмо, „можетъ быть экземпляръ XLIV письма, который въ нѣскольکو измѣненномъ видѣ св. Левъ послалъ къ Пульхерію Августу, о чемъ говорится въ Ер. XLV, 1“. Валлерини (Migne, LIV, 819) считаютъ это предположеніе Кенеля болѣе остроумнымъ, чѣмъ основательнымъ. По ихъ мнѣнію, было написано сначала XLIII письмо, что видно изъ того, что оно въ манускриптахъ помѣщается всегда прежде XLIV. После того, какъ XLIII письмо было уже отправлено, св. Левъ отправилъ XLIV письмо, представляющее незначительную передѣлку письма XLIII, чтобы передать его императору, удержавъ, если можно, XLIII письмо. Но это предположеніе Валлерини не только не основательно, но даже и не остроумно. Передѣлка XLIII письма настолько незначительна, что едва ли нужно было св. Лву особенно беспокоиться относительно замѣны одного письма другимъ. Кенелю, кажется, нужно отдать предпочтеніе.

его посланія. Онъ, безъ сомнѣнія, очень хорошо зналъ, что императоръ стоитъ на сторонѣ монофизитства. Зналъ также и то, что не столько тутъ значитъ самъ императоръ, сколько тѣ, которые окружаютъ его. Письмо его имѣло другую цѣль. Оно было официальнымъ извѣщеніемъ о результатахъ римскаго собора, выраженіемъ протеста противъ Ефесскаго собора со стороны всей западной церкви. Но св. Левъ все-таки не оставляетъ надежды, что со временемъ мысли императора примутъ другое направленіе. По крайней мѣрѣ, онъ старается на сколько возможно повліять на переѣну настроенія императора чрезъ его сестру св. Пульхерію. Онъ посылаетъ къ ней особое посланіе (XLV отъ 13 октября 449 года), къ которому были приложены не дошедшія до нея его прежнія посланія, отправленныя еще до разбойничьяго собора, а также копии съ посланій, отправленныхъ къ императору Θεодосію. „Если бы“, пишетъ св. Левъ, „дошли до вашего благочестія посланія, которыя по дѣлу вѣры отправлены были чрезъ нашихъ клириковъ, то, безъ сомнѣнія, вы, при внушеніи вамъ Господа, могли приготовить врачевство тѣмъ дѣламъ, которыя совершены противъ вѣры. Ибо когда вы не принимали стороны священниковъ, когда не стояли за благочестіе и вѣру христіанскую?“ Св. Левъ выражаетъ глубокую скорбь по поводу событій на Ефесскомъ соборѣ и обращается къ Пульхеріи съ просьбою о ходатайствѣ предъ императоромъ, „чтобы онъ прежде, нежели эта гибельная война усилится внутри церкви, дасть способы, при содѣйствіи Божиемъ, возстановить единство, зная, что все то будетъ полезно могуществу его имперіи, что при благосклонномъ расположеніи будетъ сдѣлано для свободы каеволической“. Св. Левъ задѣлвалъ самое чувствительное мѣсто. Какъ Θεодосію, такъ и св. Пульхеріи онъ очень не двухсмысленно давалъ понять, что религіозная рознь между востокомъ и западомъ неизбежно повлечетъ за собою и рознь политическую. При тогдашнихъ тяжелыхъ обстоятельствахъ, когда римская имперія всюду была окружена врагами, эта рознь могла очень гибельно подѣйствовать на благосостояніе какъ восточной, такъ и западной имперіи. Этого вполне было достаточно, чтобы побудить правительство всѣми силами стараться уничтожить эту рознь. Но

окружавшіе Θεодосія настолько были увлечены искорененіемъ ненавистнаго имъ „несторіанства“ и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ мало заглядывали въ будущее, что предостереженія св. Льва пропали даромъ. Пульхерія-же не имѣла возможности помочь дѣлу, такъ какъ она въ это время, благодаря интригамъ Хризафія, была удалена отъ двора. Все это вмѣстѣ и было, вѣроятно, причиною того, что св. Левъ долго не получалъ отвѣта на свое посланіе. Озабоченный этимъ обстоятельствомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ предвидя, что его посланіе не имѣло успѣха, св. Левъ написалъ Θεодосію вторичное посланіе (Ер. LIV отъ 25 декабря 449 года). Св. Левъ заявляетъ, что онъ вполне принимаетъ Никейскій символъ (въ противовѣсъ монофизитамъ, которые особенно держались за него); онъ одинаково осуждаетъ и анаеаметствуетъ какъ развращенное ученіе Несторія, какъ и нечестіе тѣхъ, которые отрицаютъ дѣйствительность воспринятія нашей плоти Господомъ. Въ заключеніи св. Левъ выражаетъ полную увѣренность въ томъ, что если императоръ „удостоитъ принять его прошеніе и моленіе и прикажетъ собраться египетскому собору внутри Италіи, то, при помощи Божіей, могутъ прекратиться всѣ соблазны, взволновавшія вселенскую церковь“. И это посланіе осталось безъ успѣха.

Въ это время прибыли въ Римъ на праздникъ въ честь каедръ св. Петра (Natale Petri de cathedra—по мнѣнію Баллерини (Migne LIV, 857) происходило VIII Cal. Mart 25 февраля)—западный императоръ Валентиніанъ III съ своею супругою Евдоксіей (дочерью Θεодосія II) и Галлою Плацидіей (теткой Θεодосія). Св. Левъ воспользовался этимъ счастливымъ случаемъ для того, чтобы склонить ихъ на защиту поправнаго православія. Когда Валентиніанъ съ Евдоксіей и Плацидіей прибыли для молитвы въ церковь святаго Петра, св. Левъ въ сопровожденіи многихъ другихъ епископовъ обратился къ нимъ съ рѣчью. Прерывающимся отъ слезъ и волненія голосомъ онъ разсказалъ имъ о томъ, что „ученіе вѣры возмущено на всемъ востокѣ“. Онъ оплакивалъ св. Флавіана, изгнаннаго по причинѣ ненависти александрійскаго епископа и, свидѣтельствуя съ святынею самыхъ достойныхъ благоговѣнія мѣстъ и спасеніемъ

ихъ, требовалъ того, чтобы они написали къ императору Θεодосію и упросили его возстановить православіе и назначить соборъ въ предѣлахъ Италіи. Дѣйствительно Валентиніанъ, Евдоксія и Платидія отправили каждый отдѣльно письма къ Θεодосію и просили его возстановить православіе и назначить соборъ въ предѣлахъ Италіи (Ер. LV, LVI, LVII, LVIII—всѣ написаны въ концѣ февраля 450 года). Платидія, кромѣ того, написала къ св. Пульхеріи (Ер. LVIII—написано въ концѣ же февраля), прося ея содѣйствія въ отмѣнѣ всего того, что было поставлено на „возмутительномъ и жалкомъ“ Ефесскомъ соборѣ“.

Но Θεодосій находился въ полной зависимости отъ Хризафія и отъ монофизитской партіи. Письма съ запада не могли поэтому произвести на него впечатлѣнія и подѣйствовать на переѣму въ его мысляхъ; они только раздражили его. „Мы воздаемъ“, не безъ ироніи писалъ Θεодосій Валентиніану, (Ер. LXII—написано около апрѣля 450 года) „мы воздаемъ полное благодареніе Божественному величію за твое, господинъ священнѣйшій сынъ и досточтимый императоръ, невредимое прибытіе въ городъ Римъ. Что же касается до того, что сказалъ тебѣ досточтимѣйшій мужъ Левъ, то объ этомъ, какъ мы думаемъ, весьма ясно и обстоятельно написано къ нему (до насъ ничего не дошло); и онъ узналъ, что мы ни въ чемъ не отступили отъ отеческой вѣры и преданія нашихъ предковъ... Что касается собора въ Ефесѣ, то на немъ „съ полною свободою и совершенною истиною отлучены недостойные священства и восприняты тѣ, которые признаны достойными... Что касается Флавіана, то онъ признанъ виновникомъ вредной новизны и получилъ достойное наказаніе. Съ удаленіемъ его царствуетъ всякій миръ и всякое согласіе и процвѣтаетъ не иное что, какъ чистая истина“. Въ этомъ же смыслѣ отвѣтилъ Θεодосій и Галлѣ Платидіи (Ер. LXIII) и Евдокіи (Ер. LXIV).

Неприятныя отношенія съ Константинополемъ осложнились еще вопросомъ о признаніи св. Анатолія епископомъ Константинопольскимъ. Намъ уже извѣстно, что св. Анатолій, прежде бывший апокрисіаріемъ Діоскора, былъ поставленъ имъ въ преемники св. Флавіану. Вступивъ въ управленіе епархіей, св.

Анатолій, по обычаю, послалъ къ другимъ каедрямъ общительныя посланія. Такое посланіе получилъ и св. Левъ. До насъ дошелъ только отрывокъ отъ этого любопытнаго посланія (Ер. LIII написано подъ конецъ 449 года). Св. Анатолій рассказываетъ въ немъ причину своего избранія на Константинопольскую кафедру. При избраніи преемника св. Флавіану, по сообщенію св. Анатолія, произошли большія разногласія. Для прекращенія ихъ предложено было избрать кого-либо изъ другой епархіи. Выборъ палъ на него.

Св. Левъ поставленъ былъ посланіемъ св. Анатолія въ очень большое затрудненіе. Зная его прежнюю близость къ Діоскору, онъ, конечно, невольно долженъ былъ заподозрить чистоту его православія, тѣмъ болѣе, что въ своемъ посланіи св. Анатолій ничего не говорилъ о своемъ исповѣданіи. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, св. Левъ не могъ отказать ему въ общеніи, такъ какъ его неправославіе ничѣмъ еще не было доказано. Св. Левъ рѣшилъ сперва узнать образъ мыслей новаго константинопольскаго епископа. Не желая огорчать требованіемъ исповѣданія православія отъ самого св. Анатолія, св. Левъ обратился къ посредничеству императора Θεодосія. Онъ снарядилъ особое посольство, состоящее изъ четырехъ лицъ; епископовъ: Абундія и Астерія и пресвитеровъ Василя и Сенатора. Съ этимъ посольствомъ св. Левъ написалъ Θεодосію посланіе (LXIX отъ 16 іюля 450 года). Въ немъ онъ выясняетъ Θεодосію свое затрудненіе по поводу признанія св. Анатолія епископомъ Константинопольскимъ. Причина, почему онъ не можетъ принять Анатолія въ общеніе та, что ему ничего не извѣстно объ его образѣ мыслей. „Если“, продолжаетъ св. Левъ, „онъ покажетъ себя въ отношеніи къ вѣрѣ каеолической такимъ, какимъ желаемъ мы, то мы полнѣе и безопаснѣе возрадуемся за его искренность. А чтобы не мучило его какое-либо подозрѣніе относительно нашего расположенія, я удаляю всякій поводъ къ затрудненію и ничего такого не требую, что казалось бы не удобнымъ или сомнительнымъ; я только прошу (исповѣдать то), чего не долженъ отрицать ни одинъ изъ каеоликовъ“. Св. Левъ совѣтуетъ св. Анатолію прочесть посланіе св. Кирилла Александрійскаго противъ Несторія, а также его собственное къ

св. Флавіану. „Если бы“, продолжаетъ св. Левъ, „онъ отъ всего сердца согласился съ мыслями каеволикъ, такъ чтобы искреннее исповѣданіе общей вѣры объявилъ свободнымъ подписомъ предъ всѣмъ клиромъ и цѣлымъ городомъ для извѣщенія апостольской катедры и всѣхъ священниковъ и церквей Господа: то мы при успокоеніи всего міра въ одной вѣрѣ, мы всѣ могли бы сказать то, что воспѣли ангелы о родившемся отъ Дѣвы Маріи Спасителѣ: „слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ, въ чаловѣцѣхъ благоволеніе“! (Лук. 2, 14). Въ заключеніи св. Левъ проситъ Θεодосія, въ виду того, что „нѣкоторые остаются въ разномысліи съ чистотою вѣры и авторитетомъ св. отцовъ“, созвать внутри Италіи соборъ. Св. Левъ заявляетъ, что это не его только личное желаніе, „но и сошедшагося по этому предмету собора въ Римѣ“.

Убѣжденный горькимъ опытомъ, св. Левъ не рассчитывалъ на успѣхъ и этого посланія. Онъ болѣе рассчитывалъ на вліяніе св. Пульхеріи. Въ письмѣ (Ер. LXX), отправленномъ къ ней, св. Левъ такъ же, какъ и въ письмѣ къ Θεодосію, выяснилъ свое затрудненіе относительно признанія св. Анатолія Константинопольскимъ епископомъ. Совѣтуетъ Анатолію прочесть посланіе св. Кирилла Александрійскаго къ Несторію и свое собственное къ св. Флавіану. Въ заключеніи проситъ ходатайства предъ императоромъ о созваніи собора въ Италіи.

Но посольство, съ которымъ были посланы эти письма къ Θεодосію и Пульхеріи, уже не застало Θεодосія въ живыхъ. Онъ умеръ 29 іюля 450 года отъ неосторожнаго паденія съ лошади во время охоты (Thierry 269). Его смерть положила конецъ официальному господству еutihianства въ восточной имперіи. Его преемницей сдѣлалась св. Пульхерія, избравшая супругомъ бывшаго сенатора Маркіана. Они рѣшились дать переѣсъ православію.

Св. Левъ заботился о торжествѣ православія не только, такъ сказать, официальнымъ путемъ, путемъ сношеній, переговоровъ и перепиской съ императоромъ Θεодосіемъ II и св. Пульхеріей. Онъ дѣятельно велъ сообщенія еще съ многими константинопольскими пресвитерами и архимандритами, извѣстными ему по своему благочестію и православному образу мыслей. Такихъ

лицъ извѣстно до 15, именно пресвитеры и архимандриты: Фавинъ, Мартинъ, Петръ, Мануилъ, Іовъ, Антіохъ, Авраамій, Θεодоръ, Піевцій, Евсевій, Елпидій, Павелъ, Астерій, Кародъ діаконь и архимандритъ Іаковъ (Ер. LXXI). Болѣе чѣмъ со всѣми другими онъ велъ сношенія съ Мартиномъ и Фавстомъ. Очевидно эти два архимандрита пользовались особымъ почетомъ и вліяніемъ во всемъ Константинополѣ. Св. Левъ обращался къ нимъ съ письмами еще до разбойничьяго собора (Ер. XXXII); обращается и теперь. Онъ объясняетъ имъ также какъ Θεодосію и Пульхерію свои затрудненія относительно признанія Константинопольскимъ епископомъ св. Анатолія и проситъ ихъ „содѣйствія“ (collaborate) ему въ утверженіи православія и искорененіи еutihianства (Ер. LXXI отъ 17 іюля 450 года); убѣждаетъ ихъ страдать за истину (LXXIV ad Martinum—отъ 13 сентября 450 года), старается разъяснить имъ трудный догматъ о соединеніи двухъ естествъ (Ер. LXXV отъ 8 или 9 ноября 450 года).

Весьма интересны сношенія св. Льва съ знаменитымъ Θεодоритомъ, епископомъ Киррскимъ. Θεодоритъ писалъ къ нему—спустя нѣкоторое время (подъ конецъ 449 года) послѣ разбойничьяго собора. Онъ извѣщаетъ его о печальныхъ событіяхъ, случившихся на разбойничьемъ соборѣ, о „несправедливѣйшемъ низложеніи“ Флавіана, о несправедливомъ низложеніи его самаго, хотя онъ „на соборѣ не присутствовалъ и не былъ спрошенъ о томъ, какъ онъ мыслитъ о воплощеніи Спасителя нашего и Бога“. Между тѣмъ онъ „при содѣйствіи благодати Божіей, освободилъ болѣе тысячи душъ отъ болѣзни Маркіона, многихъ привелъ къ Христу арианъ и евноміанъ“. Онъ былъ пастыремъ восьмисотъ церквей, входящихъ въ составъ Киррской епархіи, въ которыхъ не осталось никакого куколя, но все его стадо свободно отъ еретическаго заблужденія. Всевидящій знаетъ сколько брошено въ него камней нечестивыми еретиками; сколько онъ боролся съ Еллинами, Іудеями и вообще со всякимъ еретическимъ заблужденіемъ“. Кромѣ того, онъ написалъ много сочиненій противъ арианъ, евноміанъ, Іудеевъ, Язычниковъ, персидскихъ шаховъ, о провидѣніи, о богословіи и божественномъ воплощеніи. Имъ написаны, при помощи благо-

дати Божіей, толкованія на предсказанія пророческія и апостольскія. Изъ всѣхъ этихъ сочиненій легко можно узнать, остался ли онъ твердъ въ вѣрѣ. Будучи епископомъ въ продолженіи очень многихъ лѣтъ онъ не приобрѣлъ ни дома, ни поля, ни овода, ни усыпальницы; онъ добровольно остался бѣднымъ, раздавъ доставшееся ему наслѣдство бѣднымъ, какъ это извѣстно всѣмъ на востокѣ. И вотъ за всѣ эти труды и лишенія онъ осужденъ безъ суда (*μη δίκασόμενος κατεχρήσθη*). Вслѣдствіе такой несправедливости бл. Θεодоритъ обращается къ правому суду св. Льва и умоляетъ его не отринуть его моленій, не презрѣть его сѣдины, повнесшей столько трудовъ. Онъ проситъ научить его, должно-ли остаться (*τέρφατ*) при этомъ несправедливомъ низложеніи или нѣтъ и обѣщаетъ послѣдовать рѣшенію св. Льва.

Не извѣстно, что именно отвѣтилъ св. Левъ бл. Θεодориту на это посланіе. До насъ дошло только одно посланіе св. Льва, написанное уже послѣ Халкидонскаго собора 11 іюня 453 года (Ер. СХХ). На основаніи указаній этого письма можно заключать, что св. Левъ отвѣтилъ ему на это письмо и призналъ его „согласно суду апостольскаго престола чистымъ отъ всякаго пятна ереси“.

Не признавая Ефесскаго собора 449 г. правильнымъ, считая его, напротивъ, „разбойничьимъ“ сборищемъ (*latrocinium*), св. Левъ, конечно, не могъ признать правильнымъ и законнымъ низложеніе бл. Θεодорита. Впослѣдствіи на Халкидонскомъ соборѣ бл. Θεодоритъ былъ торжественно принятъ въ общеніе; при чемъ было здѣсь заявлено, что онъ уже былъ принятъ въ общеніе св. Львомъ (Дѣян. IV, 180—1).

Таковы были частныя сношенія св. Льва съ востокомъ.

Письмо бл. Θεодорита ясно показываетъ, чѣмъ былъ св. Левъ въ это смутное время для восточной церкви. При официальномъ господствѣ въ восточной римской имперіи еutihianства, взоры всѣхъ православныхъ невольно обратились на западъ, гдѣ въ это время самымъ лучшимъ и виднымъ представителемъ православія былъ св. Левъ.

Но дѣятельность св. Льва на востокѣ ограничивалась только поддержкой православія. Онъ ничего не могъ сдѣлать противъ все болѣе и болѣе распространяющагося еutihianства.

Дѣятельность его на западѣ носила нѣсколько другой характеръ. Здѣсь онъ не только поддерживалъ православіе,—это разумѣется само собой,—здѣсь онъ употреблялъ и всѣ средства къ прегражденію доступа этой „нечестивой заразы“ въ западную церковь. Весьма много, конечно, помогало ему въ данномъ случаѣ его хорошія и близкія отношенія къ императорскому двору, проживавшему въ это время въ Равеннѣ. Императорское семейство держалось, какъ мы знаемъ, православія. Все это дало возможность св. Льву распространить свое знаменитое догматическое посланіе по всему западу. Это письмо, заключающее въ себѣ ясное и точное изложеніе догмата о воплощеніи, было прочитано, одобрено и подписано всѣмъ Западомъ, начиная съ епископовъ, къ которымъ оно было послано, и кончая мірянами (Ер. LXVII; LXVIII и XCIX). Какое значеніе имѣла мѣра—это лучше всего видно изъ того, что на Западѣ евтихіанство не пользовалось ни какимъ успѣхомъ. Но и въ Восточной церкви евтихіанство совсѣмъ не было господствующимъ. Если оно одержало на нѣкоторое время верхъ надъ православіемъ, то это только потому, что на его сторонѣ было правительство. Но вотъ на престолѣ вступили св. Пульхерія ¹⁾ и Маркіанъ, оно потеряло опору въ правительствѣ и тогда число его приверженцевъ быстро сократилось. Многіе, принявшіе опредѣленія Ефесскаго собора изъ боязни низложенія и ссылки, теперь принесли свое полное раскаяніе. Для евтихіанства теперь наступили другія, тяжелыя времена. Вышелъ императорскій Эдиктъ, по которому тѣ монахи и клирики, которые слѣдуютъ ученію Аполлинарія и Евтихія, подпадаютъ подъ законы, изданные противъ еретиковъ вообще и должны быть изгнаны изъ предѣловъ Римскаго государства (Perth. 67).

¹⁾ Св. Пульхерія давно уже, какъ мы знаемъ, была въ близкихъ отношеніяхъ со св. Львомъ. Вступивъ на престолъ, она вмѣстѣ съ избраннымъ ею мужемъ саваторомъ Маркіаномъ, ставшимъ теперь императоромъ, рѣшилась употребить всѣ усилія для торжества православія. Вступивъ на престолъ, Маркіанъ вмѣстѣ съ Валентиніаномъ III, издалъ на имя св. Льва Эдиктъ (Ер. LXXIII), въ которомъ извѣщая св. Льва о своемъ вступленіи на престолъ, испрашиваетъ его молитвъ и выражаетъ еще при этомъ желаніе, при помощи святаго Льва (σολομνιστοῦτος), водворить миръ въ церкви созваніемъ новаго собора. Послѣ этого евтихіанству нечего было ждать отъ правительства.

Торжественно перенесены были въ Константинополь мощи св. Флавіана, и погребены съ великою торжественностью и почетомъ въ базиликѣ св. Апостоловъ рядомъ съ своими предшественниками (Ер. LXXVII). Тотчасъ-же были завязаны сношенія съ Римомъ. Маркіанъ извѣстилъ св. Льва о своемъ восшествіи на престолъ и просилъ его молитвъ о твердости и непоколебимости имперіи. Въ заключеніе Маркіанъ выразилъ желаніе созвать вселенскій соборъ, о чемъ старался св. Левъ— (Ер. LXXXIII написано въ концѣ августа или въ началѣ сентября 450 года). Нѣсколько позднѣе (22 ноября 450 года) Маркіанъ послалъ св. Льву посланіе (Ер. LXXVI), гдѣ выражаетъ увѣренность, что „безопасность его могущества поддерживается правою вѣрою и благоволеніемъ нашего Спасителя“, извѣщаетъ, что онъ охотно и, какъ слѣдовало, съ благосклонностію принялъ тѣхъ достойнѣйшихъ мужей, которыхъ отправилъ къ нему св. Левъ. (Рѣчь о посольствѣ къ Θεодосію, котораго оно не застало въ живыхъ). Въ заключеніи Маркіанъ проситъ св. Льва прибыть на востокъ и составить соборъ; если это ему покажется затруднительнымъ, то пусть онъ извѣститъ объ этомъ собственнымъ посланіемъ, чтобы онъ, Маркіанъ, могъ „разослать высочайшія посланія по всему востоку и самой Фракіи и Иллирику и назначить мѣсто, гдѣ-бы собрались всѣ святѣйшіе епископы и опредѣлили, что полезно благочестію христіанъ и вѣрѣ каѳолической“. Около этого времени (съ точностію неизвѣстно) св. Левъ получилъ посланіе и отъ св. Пульхеріи (Ер. LXXVII) съ весьма важными извѣстіями, именно: святѣйшій Анатолій, епископъ славнаго Константинополя, содержитъ православную вѣру и благочестіе и принимаетъ апостольское исповѣданіе его (св. Льва) посланій, отвергнувъ то заблужденіе, которое измышлено въ нынѣшнее время нѣкоторыми“, о чемъ яснѣе можно узнать изъ собственнаго его Анатолія посланія (до насъ не дошло). Онъ (Анатолій) безъ всякаго замедленія подписалъ также посланіе каѳолической вѣры, которое онъ, св. Левъ, послалъ къ священной памяти епископу Флавіану“. Далѣе св. Пульхерія проситъ св. Льва исполнить ¹⁾

1) Tua reverentia, quocumque modo perspexerit, significare dignetur.

желаніе ея супруга императора Маркіана относительно созванія вселенскаго собора; извѣщаетъ о перевесеніи мощей св. Флавіана въ Константинополь и погребеніи ихъ. Наконецъ св. Пульхерія сообщаетъ, что императоръ повелѣлъ особымъ указомъ возвратити изъ ссылки всѣхъ епископовъ, единомышленныхъ съ св. Флавіаномъ, съ тѣмъ, чтобы „они по утверженію собора и одобренію всѣхъ сошедшихся епископовъ, снова получили епископство и свои собственныя церкви“.

Почти одновременно съ письмами св. Пульхеріи и Маркіана св. Левъ получилъ письмо отъ св. Анатолія (не дошедшее до насъ), посланное съ пресвитеромъ Кастеріемъ и діаконами Патрикіемъ и Аспленіадомъ. Судя по упоминаніямъ о немъ Пульхерія (Ер. LXXVII), самаго св. Льва (Ер. Ер. LXXX, I) и указанія 4 засѣданія Халкидонскаго собора (Дѣян, 1, 4, 85), можно съ нѣкоторою вѣроятностію предположить, что въ посланіи св. Анатолія говорится о соборѣ, бывшемъ въ Константинополѣ (вѣроятно въ ноябрѣ 450 года. Hefele II 379) и о послѣдовавшей на немъ подписи св. Анатоліемъ догматическаго посланія св. Льва, о епископахъ бывшихъ на разбойничьемъ соборѣ и теперь приносящихъ покаяніе. Съ этимъ письмомъ были отправлены и самыя акты (LXXX, I)¹⁾. Св. Левъ прислалъ свое отвѣтное посланіе къ св. Анатолію съ послами отъ него—(посланіе это отъ 13 апрѣля 451 г. Ер. LXXX). „Мы радуемся о Господѣ“, писалъ св. Левъ, „и гордимся даромъ благодати Того, Который сдѣлалъ тебя послѣдователемъ евангельскаго ученія“. Св. Левъ говоритъ, что онъ съ радостию принимаетъ его въ свое общеніе и одобряетъ соборныя дѣянія, присланныя съ письмомъ св. Флавіана. Относительно епископовъ бывшихъ на разбойничьемъ соборѣ и подписавшихъ его акты, но теперь приносящихъ покаяніе, св. Левъ одобряетъ рѣшеніе, постановленное сообща съ его

¹⁾ Ceillier (XIV, 649), Walch, Ketzhrhist (VI, 306) полагаютъ, что до Халкидонскаго собора св. Анатолій собиралъ только *одна* помѣстный соборъ въ Константинополѣ. Hefele (II, 379) съ большею основательностію думаетъ, что св. Анатолій собиралъ *два* собора: одинъ еще при жизни Феодосія II, другой при Маркіанѣ, въ ноябрѣ 450 г., на которомъ имъ было подписано догматическое посланіе св. Льва.

легатами (вѣроятно на Константинопольскомъ соборѣ). Означенные епископы должны пока довольствоваться принятиемъ въ общеніе своими церквами (*suarum interim ecclesiarum communionem contenti*)¹⁾. Впрочемъ св. Левъ выражаетъ желаніе, чтобы онъ вмѣстѣ съ его легатами условился относительно принятія въ полное общеніе наиболѣе достойныхъ епископовъ. Само собой разумѣется, что эти епископы прежде всего должны проклясть то, что „они прежде содержали противнаго православной вѣрѣ“. Что касается Діоскора (Александрійскаго), св. Ювеналія (Іерусалимскаго) и Евстафія (Бейрутскаго) (всѣ они какъ намъ извѣстно, были заправилами разбойничьяго собора), то „имена ихъ не должно произносить предъ святымъ алтаремъ“. Наконецъ св. Левъ поручаетъ вниманію св. Анатолія Юліана епископа Косскаго, Евсевія Дорилейскаго (проживавшаго тогда въ Римѣ) и клириковъ, оставшихся вѣрными памяти св. Флавіана и просить св. Анатолія опубликовать настоящее посланіе.

Съ послами св. Анатолія св. Левъ послалъ еще письма къ императору Маркіану (LXXVIII), св. Пульхеріи (LXXIX) и Юліану Косскому (LXXXI). Всѣ эти письма имѣютъ ту же дату что и предыдущее къ св. Анатолію (отъ 13 апрѣля 451 года).

Въ письмѣ къ Маркіану св. Левъ выражаетъ радость по поводу полученія его посланія и хвалитъ за усердіе его въ защищеніи святой вселенской истины отъ вражескихъ козней. Въ письмѣ къ Пульхеріи св. Левъ указываетъ на заслуги ея въ дѣлѣ искорененія ересей. Такъ, отъ нея, какъ служительницы и ученицы истины, не укрылась изукрашенная ложь болтуна (*loquacis hominis*)—Несторія; онъ нея не скрылось и то, что дьяволъ замышлялъ противъ церкви чрезъ Евтихія. Затѣмъ св. Левъ благодаритъ св. Пульхерію отъ лица всей римской церкви за благодѣянія оказанныя вѣрѣ: за милостивый приемъ римскихъ легатовъ, за возвращеніе къ своимъ церквамъ тѣхъ епископовъ, которые несправедливо были осуждены на разбойничьемъ соборѣ и за перенесеніе въ Констан-

¹⁾ Это значитъ, что епископы эти не имѣли права входить въ сношеніе съ епископами другихъ епархій и участвовать на соборахъ. Они имѣли только права управлять своей епархіей (Migne LIV, 1396).

тинополь мощей св. Флавіана. Далѣе св. Левъ говоритъ о сообщеніи епископа Анатолія и своихъ легатовъ относительно епископовъ, подписавшихъ акты разбойничьяго собора и желающихъ вступить въ общеніе съ православными. Если они осудятъ свои прежнія заблужденія, то ихъ можно принять. Объ этомъ сообща разсудятъ его легаты и св. Анатолій. Въ заключеніи св. Левъ поручаетъ вниманію св. Пульхеріи Евсевія Дорилейскаго, Юліана Косскаго и Константинопольскихъ клириковъ, оставшихся вѣрными св. Флавіану.

Наконецъ въ письмѣ къ Юліану Косскому св. Левъ выражаетъ сочувствіе по поводу тѣхъ опасностей, которымъ подвергался Юліанъ на востокѣ за свое православіе. Св. Левъ выражаетъ желаніе видѣть его въ Римѣ и поговорить съ нимъ лично о коварствѣ еретиковъ. Впрочемъ, благодареніе Богу, дѣла для церкви устриваются къ лучшему; это даетъ возможность Юліану опять дѣйствовать съ постояннымъ прилежаніемъ въ пользу православія. Далѣе св. Левъ говоритъ (тоже что св. Пульхеріи и св. Анатолію) о епископахъ бывшихъ на разбойничьемъ соборѣ. Подробныя инструкціи къ этому дѣлу св. Левъ общается сообщить съ посольствомъ, которое онъ намѣренъ отправить вскорѣ послѣ Пасхи. Посольство это не было отправлено согласно предположенію св. Льва; оно отправилось только въ іюнѣ 451 года.

Св. Левъ такъ былъ обрадованъ поворотомъ дѣла на востокѣ въ пользу православія, что совершенно переѣнилъ свои мысли относительно необходимости созванія вселенскаго собора. Онъ по горькому опыту зналъ, какія потрясенія часто производятъ вселенскіе соборы; какъ они волнуютъ разныя партіи, какъ все это не выгодно отражается на благосостояніи и даже (особенно въ тогдашнее время) на безопасности государства. Св. Льву казалось наиболѣе выгоднымъ для общей пользы государства и церкви рѣшить дѣло объ евтихіанствѣ безъ созванія вселенскаго собора чисто административными мѣрами. Къ этому не мало побуждало то обстоятельство, что многіе изъ участвовавшихъ на разбойничьемъ соборѣ принесли полное раскаяніе. Св. Льву показалось поэтому, что мѣрами кротости, благоразумія и снисхожденія къ обращающимся и спра-

ведливой строгости къ упорнымъ въ своемъ заблужденіи можно уничтожить возникшее волненіе и безъ созванія вселенскаго собора. Въ этомъ смыслѣ св. Левъ писалъ Маркіану (Ер. LXXXII отъ 23 апрѣля 451 г.) въ отвѣтъ на его посланіе (не дошедшее до насъ), отправленное съ городскимъ префектомъ Таціаномъ. Выразивъ свою радость по поводу ревности императора къ вѣрѣ, которая была возмущаема разными невѣжественными и нечестивыми вопросами, св. Левъ продолжаетъ: „въ высшей степени несправедливо по неразумѣнію нѣкоторыхъ возбуждать войну разсужденій относительно того, не нечестиво-ли мыслилъ Евтихій, не развращенно-ли судилъ Діоскоръ, который рѣшился осудить святой памяти Флавіана и заставилъ впасть въ ту же пропасть нѣкоторыхъ простаковъ“. Въ доказательство своего мнѣнія св. Левъ ссылается на то, что многіе изъ епископовъ бывшихъ на разбойничьемъ соборѣ принесли полное покаяніе. При такомъ оборотѣ дѣла, по мнѣнію св. Льва, „нужно только принимать моленія кающихся, а не спорить о томъ, какой держаться вѣры“. Св. Левъ обѣщается подробнѣе сообщить о своемъ мнѣніи касательно созванія вселенскаго собора, чрезъ особое посольство.

Это новое посольство было отправлено по возвращеніи прежняго, отправленнаго еще къ Θεодосію II, но не заставшаго его въ живыхъ. Съ этимъ возвращающимся посольствомъ Маркіанъ отправилъ къ св. Льву, не дошедшее до насъ, посланіе (Ер. LXXXIII, 1). На основаніи отвѣтнаго посланія св. Льва (Ер. LXXXIII отъ 9 іюля 451 г.), отправленнаго съ новымъ посольствомъ, можно предположить, что въ немъ была рѣчь о созваніи вселенскаго собора. Св. Левъ выражаетъ въ этомъ своемъ письмѣ радость по поводу ревности императора къ вѣрѣ, выразившейся въ возвращеніи изъ ссылки православныхъ епископовъ, перенесеніи мощей Флавіана въ Константинополь и преслѣдованіи дѣвольскаго ученія—евтихіанства. Не желая допустить зараженія этой яввой и пренебрегать средствами къ ея излеченію, онъ посылаетъ легатовъ, чтобы они вмѣстѣ съ св. Анатоліемъ разсудили относительно средствъ къ обращенію и принятію обращающихся отъ ереси. „Что касается созванія собора“, продолжаетъ св. Левъ, „то мы требовали этого сами. Но въ настоящее время нужда никакъ не позволяетъ собрать-

ся епископамъ (sacerdotes) всѣхъ провинцій, такъ какъ епископамъ тѣхъ провинцій, изъ которыхъ главнымъ образомъ должно отправиться на соборъ, нельзя оставить своихъ церквей по причинѣ безпокойства военнаго времени. Поэтому пусть прикажетъ ваша милость отложить (созваніе собора) до болѣе удобнаго времени, когда, по милости Божіей, наступитъ долгое, прочное спокойствіе. Полнѣе объ этомъ могутъ сказать вашему благочестію тѣ, которыхъ я пошлалъ“.

Кромѣ посланія къ императору, св. Левъ отправилъ съ этимъ же посольствомъ еще письма: къ св. Пульхеріи (LXXXIV), св. Анатолю (LXXXV) и Юліану Косскому (LXXXVI). Всѣ эти письма, какъ первое къ Маркіану, имѣютъ дату 9 іюля 451 года.

Въ письмѣ къ св. Пульхеріи св. Левъ ничего не говоритъ о желаніи Маркіана созвать соборъ. Онъ просто только извѣщаетъ ее о своемъ посольствѣ съ цѣлію изыскать средство къ обращенію и принатію въ лоно церкви кающихся еретиковъ. Затѣмъ, послѣ краткаго изложенія двухъ естествъ въ Иисусѣ Христѣ, св. Левъ обращается къ св. Пульхеріи съ просьбою удалить куда нибудь изъ Константинополя Евтихія, этого виновника всякаго соблазна и нечестія. Онъ не долженъ пользоваться частыми утѣшеніями тѣхъ, которыхъ онъ увлекъ въ свое нечестіе. Въ монастырѣ Евтихія должно поставить православнаго настоятеля.

Въ письмѣ къ св. Анатолю св. Левъ выставляетъ ту же причину своего посольства, что въ письмахъ къ Маркіану и св. Пульхеріи,—изысканіе средствъ къ обращенію и принатію обращающихся отъ ереси. Средства эти должны быть проникнуты умѣренностію; въ нихъ должны соединиться свисхожденіе и справедливость. Правилами, выработанными вмѣстѣ съ легатами, должно пользоваться въ принатіи вообще всѣхъ обращающихся изъ евтихіанской ереси. Исключеніе изъ этого должны составлять только тѣ, которые занимали высшее мѣсто на несчастномъ (Ефесскомъ) соборѣ. Если они вздумаютъ присоединиться къ православію, то объ этомъ должно довести до свѣдѣнія апостольской кафедры. Она все взвѣсивъ и обдумавъ, постановитъ объ ихъ дѣаніяхъ приговоръ. Въ настоящее же время

имена ихъ не нужно поминать при богослуженіи. Въ заключеніе св. Левъ побуждаетъ св. Анатолія къ борьбѣ съ ересью и проситъ сообщать ему о всемъ болѣе или менѣе важномъ.

Наконецъ въ письмѣ къ Юліану Косскому св. Левъ проситъ его помогать своими совѣтами легатамъ: и уничтожить остатки соблазновъ, существующихъ еще (въ восточной церкви).

Но прежде чѣмъ прибыло это посольство въ Константинополь, Маркіанъ уже обнародовалъ (17 мая 451 года) едиктъ, по которому вселенскій соборъ долженъ былъ собраться въ Никейѣ къ 1 сентября. Императоръ обѣщалъ самъ присутствовать на соборѣ, если не помѣшаетъ война.

Получивъ приглашеніе на соборъ (Ер. СХІ), св. Левъ тотчасъ-же написалъ Маркіану почти одновременно два письма (LXXXIX отъ 24 іюня и ХС отъ 26 іюня), въ которыхъ весьма ясно проглядывало недовольство по поводу случившагося. „Мы вѣрили“, писалъ св. Левъ, „что Ваша милость можетъ уважить наше желаніе въ виду настоящей нужды и прикажетъ отсрочить соборъ епископовъ до болѣе благопріятнаго времени, когда будетъ возможность созвать епископовъ (sacerdotes) изъ всѣхъ провинцій и составить дѣйствительно вселенскій соборъ. Но такъ какъ вы, по любви къ вселенской вѣрѣ, пожелали, чтобы соборъ былъ въ настоящее время, то я, чтобы не показаться противникомъ Вашему благочестивому желанію, назначилъ вмѣсто себя Пасхазина, епископа наиболѣе спокойной (отъ враговъ) провинціи (Лилибенъ въ Сициліи), къ нему присоединяю еще пресвитера Бонифація, прежде посланныхъ: епископа Люценція, пресвитера Василія и Юліана, епископа (Косскаго). Предсѣдательствовать на соборѣ (synodo convenit praesidere) долженъ епископъ Пасхазинъ“. Во второмъ письмѣ (ХС) св. Левъ проситъ Маркіана не допускать разсужденій о вѣрѣ, какъ о чемъ-то сомнительномъ, требующемъ разсужденія. Нужно держаться Никейскаго Символа, удаляя всякія еретическія толкованія его.

24 іюня (одновременно съ LXXXIX письмомъ къ Маркіану) св. Левъ написалъ письмо (LXXXVIII) къ Пасхазину. Къ этому письму приложилъ свое „догматическое посланіе“ къ св. Флавіану (Ер. XXVIII), подтвержденное свидѣтельствами святыхъ от-

цовъ церкви. Послѣ краткаго указанія въ чемъ состоитъ заблужденіе Евтихія, св. Левъ говоритъ, что его посланіе къ св. Флавіану подписано Константинопольскою и Антиохійскою церквями. Далѣе св. Левъ поручаетъ Пасхазину заняться вопросомъ о времени празднованія Пасхи на 455 годъ, въ виду разногласія въ этомъ Римской и Александрійской церквей.

26 іюня помѣчены, кромѣ письма ХС къ Маркіану, письма къ св. Анатолю (ХСІ), Юліану Косскому (ХСІІ) и посланіе собору (ХСІІІ). Въ письмѣ къ св. Анатолю св. Левъ выражаетъ удивленіе (*mirati sumus*) по поводу созванія собора въ такое тяжелое и при томъ въ столь короткое время. Св. Левъ жалуется, что такого короткаго времени неостанетъ даже для своевременной разсылки приглашеній къ епископамъ явиться въ назначенное мѣсто и „составить по истинѣ вселенскій соборъ“. Но не желая казаться противникомъ желанію императора, уступая желанію самаго Анатоля, онъ посылаетъ съ своей стороны легатовъ, которые замѣнятъ его на соборѣ.

Въ письмѣ къ Юліану св. Левъ уполномочиваетъ его быть легатомъ вмѣстѣ съ Пасхазиномъ, Люценціемъ и другими. Св. Левъ проситъ его помогать легатамъ своимъ совѣтомъ и знаніемъ всего, что происходитъ на востокѣ. Въ посланіи къ собору св. Левъ проситъ собравшихся отцевъ „отложить дерзость спорить противъ вѣры, отъ Бога намъ внушенной. Не слѣдуетъ защищать того, чему не должно вѣровать. (Что касается того, чему должно вѣровать), то это ясно и полно изложено въ посланіи, которое было послано къ блаженной памяти Флавіану. (Отсюда каждый можетъ узнать), каково должно быть благочестивое и искреннее исповѣданіе, относительно таинства воплощенія Господа нашего Иисуса Христа“. Далѣе св. Левъ проситъ „приложить врачевство справедливости“ къ тѣмъ ранамъ, которыя причинилъ церкви разбойничій соборъ. Въ заключеніи настаиваетъ на томъ, чтобы „постановленія перваго Ефесскаго собора... положенныя собственно противъ Несторія, должны оставаться, дабы осужденное въ ту пору нечестіе не льстило себя надеждою въ чемъ-либо, потому что Евтихій поражается справедливымъ отлученіемъ“.

Св. Левъ имѣлъ возможность до собора еще написать императору письмо (XCIV отъ 20 іюля 451 года), въ которомъ извѣщалъ его объ отплытіи своихъ легатовъ и еще разъ увѣщевалъ его не поднимать на соборѣ споровъ о вѣрѣ. „Вселенская вѣра“, писалъ св. Левъ, „имѣющая краеугольнымъ камнемъ самого Господа Христа, долженствующая пребыть до скончанія вѣка, не должна казаться не твердой или сомнительной по милости пустаго и обманчиваго лукавства“.

Одну и ту же дату съ письмомъ къ Маркіану имѣетъ и письмо къ Пульхеріи XCV отъ 20 іюля 451 года. Въ этомъ письмѣ св. Левъ увѣдомляетъ ее объ отбытіи своихъ легатовъ на предназначенный въ Никеѣ соборъ; проситъ ее, чтобы на будущемъ соборѣ была полная справедливость и безпристрастіе, чего не было на соборѣ Ефесскомъ, гдѣ былъ „не судъ, а скорѣе разбой“ (поп *judicio*, sed *latrocinio*) ¹⁾. Св. Левъ убѣждаетъ ее не отказывать въ снисхожденіи къ обращающимся отъ ереси, если таковыми будутъ даже „виновники жесточайшихъ возмущеній“.

И. Дроздовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Лангенъ (стр. 49) думаетъ, что эта фраза св. Льва, давшая названіе собору 449 года, была взята у Цицерона *pro Rosc. Amer. c. 22 confitere huc ea spe venisse, quod putares hic latrocinium, non iudicium futurum.*

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1897.

П'сте: вооѣмъ.
Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1897 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Отвѣтъ Господа нашего Иисуса Христа на вопросъ фарисеевъ о большей заповѣди въ законѣ и взаимный вопросъ Его о достоинствѣ Мессіи (Мѡ. 22, 34—46; Мр. 11, 28—37; Лк. 20, 40—47).

Вопросъ о большей заповѣди въ законѣ былъ предложенъ Господу фарисеями въ послѣдній день общественнаго Его служенія роду человѣческому—во вторникъ страстной недѣли,—послѣ искушенія Его ими относительно платы дани Кесарю и искушенія саддукеями относительно воскресенія мертвыхъ. Повѣствованіе объ этомъ послѣднемъ изъ искусительныхъ вопросовъ, предложенныхъ въ означенный день Спасителю, мы находимъ у евр. Маттея и Марка; ев. же Лука умалчиваетъ о немъ. Въ другомъ мѣстѣ своего Евангелія ев. Лука свидѣтельствуетъ о подобномъ событіи (Лк. 10, 25—37), имѣющемъ съ описываемымъ евр. Матеемъ и Маркомъ сходство только въ немногихъ частныхъ чертахъ. Правда, нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ утверждаютъ, что и ев. Лука говоритъ о томъ же самомъ событіи, о которомъ повѣствуютъ евр. Матей и Маркъ, и что повѣствованія всѣхъ ихъ представляютъ собою три свободныхъ варіаціи одного и того же первоначальнаго событія, ¹⁾ но къ такому заключенію не представляется достаточныхъ оснований. Событіе, описываемое ев. Лукою, разнится отъ описываемаго первыми двумя евангелистами не только по времени, мѣсту и поводу своего происхожденія, но и по самому характеру ²⁾.

¹⁾ Такъ думаютъ де Ветте и Штраусъ. Цит. см. у Lange: Theolog.—homil. Bibelw., des Neuen Test. Th. I., 1868 г. s. 329 и у Meyer—a: Krit. Exeg. Handb. üb. das Evang. des Matth., fünfte aufl., Göttingen, 1864 г., s. 453.

²⁾ Lange, s. 330.

Поводомъ къ выступленію фарисеевъ съ искусительнымъ вопросомъ о большей въ законѣ заповѣди, по сказанію ев. Маттея, послужило посрамленіе Господомъ саддукеевъ, предлагавшихъ Ему вопросъ о воскресеніи мертвыхъ. *Фарисеи*, говоритъ Евангелистъ, *услышавши, что онъ* (І. Христосъ) *привелъ саддукеевъ въ молчаніе, собрались вмѣстѣ* (Мѡ. 22, 34).

Послѣ отвѣта Спасителя на искусительный вопросъ фарисеевъ о дани Кесарю послѣдніе отошли отъ Него и не рѣшались приступить къ Нему съ новымъ искушеніемъ, боясь быть посрамленными въ присутствіи народа (Мѡ. 22, 22), но когда Онъ Своимъ отвѣтомъ на вопросъ саддукеевъ о воскресеніи мертвыхъ заставилъ ихъ умолкнуть, фарисеи, ободренные такою неудачею своихъ враговъ, вознамѣрились приступить къ Господу съ новымъ искушеніемъ. Съ этою цѣлью они, по сказанію Евангелиста, и *собрались вмѣстѣ*. *Собрались вмѣстѣ* въ греческомъ текстѣ передается: *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ*, ¹⁾ каковое выраженіе можетъ быть замѣнено болѣе яснымъ: *συνήχθησαν ἐπὶ τὸν αὐτὸν τόπον*, ²⁾ т. е., фарисеи собрались въ одномъ мѣстѣ съ цѣлью уговориться относительно предмета искушенія Господа. Нѣтъ основаній предполагать, что *συνήχθησαν ἐπὶ αὐτὸ* указываетъ на какое-либо собраніе въ другое время и въ другомъ мѣстѣ; Евангелистъ этимъ желаетъ только сказать, что фарисеи въ данное время составили особый заговоръ противъ Христа, окруженнаго толпами народа всякаго рода. Для этого они выдѣлились изъ среды народа и соединились въ особую группу ³⁾. Новѣйшіе толковники выраженіе Евангелиста *συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ* объясняютъ чрезъ сопоставленіе со 2 ст. 2-го псалма, гдѣ царственный Псалмопѣвецъ пророчесственно говоритъ: *князья собираются вмѣстѣ противъ Господа и противъ помазанника Его* (*οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ*) ⁴⁾. То и другое мѣсто,

¹⁾ Въ Вульгатѣ стоитъ: *convenerunt in unum*.

²⁾ Schanz: *Comment. üb. das Evang. Matth., Freiburg, im. Breisgau, 1879 г., s. 459.*

³⁾ Olshausen: *Bibl. Comment. üb. N. Test., Erster Band, Vierte auflage, Königsberg, 1853 г., 826.*

⁴⁾ Schanz, s. 459; Keil. *Comment. üb. das Evang. des Matth., Leipzig, 1877 г. s. 438.*

несомнѣнно, выражаетъ ту общую имъ обоимъ мысль, что собраніе фарисеевъ (по представленію Евангелиста) и собраніе князей (по представленію Псаломтѣвца) имѣло злостный и коварный умыселъ противъ Господа, направлялось къ погубленію Его. Умыселъ фарисеевъ въ данномъ случаѣ, конечно, состоялъ въ томъ же, въ чемъ и при предложеніи ими ранѣе вопроса о дани Кесарю, т. е., имъ желалось вынудить у Иисуса Христа такой отвѣтъ, который бы далъ имъ возможность или обвинить Его, или же, по крайней мѣрѣ, показать свое превосходство надъ Нимъ и чрезъ то ослабить Его значеніе въ народѣ ¹⁾).

По мнѣнію Штрауса, фарисеи чрезъ новое нападеніе на Спасителя имѣли намѣреніе отомстить Ему за пораженіе и посрамленіе саддукеевъ, ²⁾ но это мнѣніе нельзя признать за истинное: фарисеи, наоборотъ, радовались, что Господь заставилъ умолкнуть ихъ противниковъ, имѣвшихъ цѣлью при предложеніи своего вопроса о воскресеніи мертвыхъ осмѣять ихъ вѣрованіе въ это воскресеніе. Евангелистъ Матвеемъ на такую радость фарисеевъ указываетъ словомъ ἐφίμωσε—привелъ въ молчаніе, заставилъ умолкнуть (отъ φῦμος узда, намордникъ): ³⁾ евангелистъ же Лука прямо говоритъ, что, услышавъ отвѣтъ Господа саддукеямъ, нѣкоторые изъ книжниковъ сказали: *Учитель! Ты хорошо сказалъ* (Лк. 20, 39). Нельзя согласиться и съ тѣмъ предположеніемъ нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ толковниковъ, что умысломъ фарисеевъ при совѣщаніи ихъ объ искушеніи Христа было осмѣяніе ихъ враговъ саддукеевъ, ⁴⁾ или же желаніе показать свое передъ ними превосходство ⁵⁾. Въ евангельскомъ текстѣ нѣтъ на это указанія.

Результатомъ совѣщанія фарисеевъ было то, что *одинъ изъ нихъ* (фарисеевъ), *законникъ, искушая Его* (И. Христа), *спросилъ, говоря: Учитель! какая наибольшая заповѣдь въ законѣ* (Мѡ. 22, 35—36)?

¹⁾ Keil., с. 438; Meyer. с. 453.

²⁾ Цит. у Meyer—а, с. 453 и у Lange, с. 330.

³⁾ Lange, с. 330.

⁴⁾ Такъ представляетъ дѣло Кейль. См. у Keil—я, с. 438.

⁵⁾ Такъ думаетъ Еббардъ. См. у Meyer—а, с. 453 и Lange, с. 330.

Совопросникомъ Господа, по словамъ ев. Матѳея, выступилъ законникъ (*νομικός*), а по словамъ ев. Марка—книжникъ (*γραμματεὺς*) Названіе *νομικός* часто употребляется у ев. Луки (Лк. 7, 30; 11, 44, 45, 53, 14, 3 и др.); у св. же Матѳея оно встрѣчается только однажды—въ этомъ мѣстѣ. Этотъ единичный случай употребленія ев. Матѳеемъ *νομικός*, по мнѣнію толковниковъ, говорить о томъ, что евангелистъ имѣлъ особое намѣреніе указать имъ на отличіе *νομικός* отъ *γραμματεὺς* ¹⁾. Отличіе это толковники опредѣляютъ не одинаково. Одни полагаютъ, что книжниками (*γραμματεῖς*) назывались толковники св. Писанія на основаніи *Masora*, а законниками (*νομικοί*)—на основаніи *Halacha* ²⁾; другіе же думаютъ, что обозначеніе *γραμματεὺς* есть болѣе общее (*literatus*) и еврейское, а *νομικός*—частное и греческое ³⁾. Какое изъ этихъ мнѣній справедливо и даже справедливо ли какое нибудь изъ нихъ, рѣшить это трудно, потому что въ св. Писаніи не указывается существеннаго отличія *νομικός* отъ *γραμματεὺς*. Наоборотъ, принимая во вниманіе, что въ данномъ случаѣ одного и того же совопросника ев. Матѳея называютъ *νομικός*, а ев. Маркъ *γραμματεὺς*, и что въ другія мѣстахъ однихъ и тѣхъ же, повидимому, лицъ Евангелисты называютъ то *νομικός*, то *γραμματεὺς* (Мѳ. 9, 3; Лк. 5, 17 и 21), можно думать, что специальнаго различія между тѣмъ и другимъ понятіемъ не было. Нѣкоторые изъ лучшихъ толковниковъ такъ это и утверждаютъ. Бенгель говоритъ: *νομικός* тоже, что *γραμματεὺς* (Лк. XI, 44, 45 и 53) и *νομοδιδάσκαλος* (Лк. V, 17, 21)⁴⁾. Такимъ образомъ, книжники (*γραμματεῖς* = писцы), которыми назывались у евреевъ учителя и толкователи закона ⁵⁾, у Евангелистовъ назывались иначе законниками

1) Schanz. s. 459.

2) Schegg: *Evang. nach. Matth.*; München, 1863 г., s. 232; Schanz, s. 459.

3) Meyer, s. 454, Keil, s. 439. Мейеръ выясняетъ *νομικός*, чрезъ сравненіе съ классическимъ *ἐπιστήμων τῶν νόμων* т. е., законовѣдъ (*jurisconsultus*), но Шавицъ справедливо говоритъ, что такое сопоставленіе не возможно, потому что у евреевъ въ Thora не дѣлалось различія между закономъ и правомъ. См. Schanz s. 459.

4) *Glosson Novi Testamenti*, Tibingae, 1759, p. 141.

5) Такимъ книжникомъ былъ священникъ Ездра, свѣдущій въ законѣ Моисеевомъ (1 Езд. 7, 6), читавшій книгу закона народу и толковавшій читаемое (Неем. 8, 1—10).

(νομικός) и законоучителями (νομοδιδάσκαλοι); это послѣднее названіе, какъ сказано, преимущественно употребляется ев. Лукою, можетъ быть, потому, что оно болѣе понятно было для грековъ, къ которымъ онъ писалъ свое евангеліе.

Паулюсъ полагаетъ, что законникъ, выступившій предъ Христомъ съ вопросомъ, былъ или изъ саддукеевъ, или же изъ Кареевъ, принимавшихъ только писаніе въ составѣ Пятокнижія Моисея и отвергавшихъ преданіе ¹⁾. Но противъ такого мнѣнія прямо говоритъ текстъ евангелія Матѳея, гдѣ законникъ представляется выступившимъ изъ среды фариисеевъ, бывшимъ *однимъ изъ нихъ* (εἷς ἐξ αὐτῶν). Евангелистъ Маркъ выставляетъ законника непосредственнымъ слушателемъ отвѣта Господа саддукеямъ о воскресеніи мертвыхъ и говоритъ, что этотъ отвѣтъ понравился законнику и былъ одобренъ имъ (Мр. 12, 28; ср. Лк. 20, 30), такое же одобреніе могло быть только со стороны фариисея, вѣровавшаго въ воскресеніе мертвыхъ и, слѣдовательно, слышавшаго отъ Христа отвѣтъ, согласный съ его воззрѣніями. Нужно, кромѣ того, замѣтить, что Карееи во времена Христа не существовали и не выдѣлялись изъ среды саддукеевъ ²⁾.

Законникъ, по сказанію ев. Матѳея, предлагая Спасителю вопросъ, имѣлъ въ виду искутить Его,—спрашивалъ, *искушая* (πειράζων) *Его*,—между тѣмъ ев. Маркъ совершенно умалчиваетъ объ искущительности вопроса и представляетъ, что онъ былъ предложенъ съ благонамѣренною цѣлью узнать истину (Мр. 12, 28), такъ что Господь призналъ вопрошавшаго, послѣ выраженія имъ согласія съ отвѣтомъ Его, близкимъ къ царствію Божію (Мр. 12, 32—34). Къ примиренію такого разногласія евангелистовъ толковники предлагаютъ разные способы. Одни полагаютъ, что вопросъ о большей заповѣди въ законѣ былъ предложенъ дважды—въ первый разъ фариисеями съ искущительнымъ намѣреніемъ, о чемъ повѣствуетъ св. Матѳей, а въ другой—Кареемъ безъ такового намѣренія, о чемъ рассказываетъ ев. Маркъ ³⁾. Но Кареевъ, какъ замѣчено выше, въ

¹⁾ Цят. у Lange, s. 331.

²⁾ Lange, *ibid.*

³⁾ Rossmüll: *Keclii Analect.* 5 t. 3. pag. 199. § 1818

то время не существовало, если же допустить ихъ существованіе, то придется признать два совершенно аналогичныя событія происшедшими въ одно и то же время и въ одномъ и томъ же мѣстѣ, что представляется не естественнымъ ¹⁾. Другіе находятъ возможнымъ устранить кажущееся противорѣчіе между сказаніями евангелистовъ чрезъ соединеніе съ глаголомъ *πειράζω* значенія благонамѣренной пытливости, а не коварнаго и злобнаго искушенія ²⁾, но утверждать такъ,—значить приписывать глаголу *πειράζω* такое значеніе, котораго онъ не имѣетъ ³⁾. Если бы св. Матѳей имѣлъ въ виду указать на благонамѣренную пытливость законника, то онъ не употребилъ бы глагола *πειράζω*, которымъ при изложеніи исторіи искушенія Спасителя отъ діавола выражалъ, конечно, неблагонамѣренную цѣль искушителя (Мѳ. 4, 1, 2 и 7). Болѣе вѣроятія и правдоподобія заслуживаетъ предположеніе тѣхъ изъ новѣйшихъ толковниковъ относительно указаннаго различія Евангелистовъ, по мнѣнію которыхъ законникъ самъ по себѣ не имѣлъ злобнаго намѣренія при предложеніи вопроса Господу, а являлся простымъ орудіемъ въ рукахъ фарисеевъ, видѣвшихъ въ его вопросѣ коварство и злоумышленность ⁴⁾. Согласно съ этимъ мнѣніемъ должно, слѣдовательно, допустить, что ев. Матѳей въ своемъ рассказѣ исключительно обращаетъ вниманіе на то, какое значеніе вопросъ законника имѣлъ для фарисеевъ, съ какими думами и расположеніемъ присутствовали они при этомъ; ев. же Маркъ—на личныя качества самаго законника и на дѣйствіе на него отвѣта Іисуса Христа,—отсюда между ними и разность. Св. Іоаннъ Златоустъ, наконецъ, въ примиреніе разсматриваемаго разногласія Евангелистовъ говоритъ: „Между ними (Евангелистами) нѣтъ противорѣчій; они вполне согласны между собою. Ибо законникъ сначала спросилъ, искушая, но потомъ, когда воспользовался отвѣтомъ (Спасителя), былъ похваленъ. Ибо не сначала похвалилъ его

¹⁾ Olshausen, s. 825.

²⁾ Olshausen, s. *ibid.*

³⁾ Lange, s. 330; Schanz, s. 458.

⁴⁾ Schanz, s. 458; Lange, s. 330. Бенгелъ говоритъ: *Нис (νομικός) a Salvatore minus reprehenditur: quare ab aliis inductus videtur. Gnomon, pag. 141.*

(Господь), но когда онъ сказалъ, что любить ближняго болѣе есть всѣхъ всесоженій¹⁾). По мнѣнію Св. Златоуста, слѣдовательно, законникъ началъ свою рѣчь не съ совершенно чистымъ намѣреніемъ, но, пораженный глубокою истинною и убѣдительною отвѣта Христа, измѣнилъ свой взглядъ на Него и подавилъ въ своей душѣ всякое противъ Него коварство. Намѣреніе, съ какимъ законникъ выступалъ при своемъ вопросѣ, указываетъ ев. Матѳей въ своемъ разсказѣ, а дѣйствіе отвѣта Спасителя на вопрошавшаго и послѣдствія этого дѣйствія изображаетъ ев. Маркъ. Къ мнѣнію св. Златоуста присоединяются бл. Теофилактъ²⁾, Евѳимій Зигабенъ³⁾ и нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ⁴⁾. Оно, поэтому, и можетъ быть признано болѣе другихъ соотвѣтствующимъ дѣйствительности.

Самый вопросъ законника у Евангелистовъ выражается съ нѣкоторыми особенностями. По ев. Матѳею законникъ спрашиваетъ, какаѧ наибольшая заповѣдь (*ποία ἐντολή μεγάλη*), а по ев. Марку—какая первая (*πρώτη*) изъ всѣхъ заповѣдей. Существеннаго различія въ томъ и другомъ выраженіи нѣтъ: большая заповѣдь есть вмѣстѣ первая, а первая есть вмѣстѣ и большая. Ев. Маркъ разнится отъ ев. Матѳея въ изложеніи вопроса только потому, что употребляетъ оборотъ соотвѣтственно отвѣту Христа, Который заповѣдь о любви къ Богу, по сказанію обоихъ Евангелистовъ, назвалъ первою и большею (Мѳ. 22, 38; Мр. 12. 30—31)⁵⁾.

Нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ,⁶⁾ силу вопроса полагаютъ въ словѣ *ποία* и утверждаютъ, что законникъ выражалъ въ немъ желаніе знать, какова должна быть заповѣдь, чтобы быть большею, т. е., какія качества должна она имѣть, чтобы считаться большею. Но совопросникъ желалъ не изясненія признаковъ и качествъ большею заповѣди, а указанія или названія заповѣди, которой слѣдуетъ приписывать качества

1) Ἐπιμνησθεῖς εἰς τὸ κατὰ Ματθ. Εἰσαγγ., Том. 1, ч. 2. ἐν Αἰθήραις, 1873 г. стр. 779.

2) Благосѣстникъ, ч. I, Казань, 1855 г., стр. 378.

3) Толк. Еван. отъ Матѳ., перев. съ греч., Киевъ, 1886 г., стр. 334

4) См. Христ. Чтеніе, 1890 г., ч. I, стр. 293, примѣчаніе.

5) Keil, s. 439.

6) Meyer, s. 455; Fritsche: Comm. Evang. Matth., 1826 г.

большей. Въ такомъ, именно, смыслѣ слово *ποτα* употребляетъ ев. Маттеей въ другомъ мѣстѣ своего евангелія (Мѡ. 19, 18) ¹⁾. Если бы въ вопросѣ законника выражалось желаніе слышать опредѣленіе заповѣди по ея признакамъ, то отвѣтъ Господа оказался бы ему не соотвѣтствующимъ,—не отвѣчающимъ на него.

Большая (*μεγάλη*), по мнѣнію однихъ толковниковъ, стоитъ для выраженія превосходной степени и обозначенія величайшей заповѣди въ сравненіи съ другими заповѣдями; ²⁾ по мнѣнію другихъ, только для обозначенія различія между великою и малою заповѣдями, т. е., между заповѣдями важными и неважными, каковое дѣленіе заповѣдей было у раввиновъ; ³⁾ по мнѣнію же третьихъ, для обозначенія заповѣди основной, такъ сказать, принципиальной, изъ которой истекаютъ и въ которой объединяются всѣ другія заповѣди. *Большая*, говорятъ эти послѣдніе, имѣетъ больше значенія, чѣмъ величайшая ⁴⁾. Какой смыслъ имѣлъ вопросъ законника въ устахъ его самаго,—это сказать трудно. Вѣроятно же всего онъ своимъ вопросомъ хотѣлъ вовлечь Господа въ одно изъ тѣхъ *мудрыхъ состязаній*, и *родословіи*, и *споровъ*, и *распрей*, которыхъ ап. Павелъ повелѣвалъ удаляться, какъ *безполезныхъ и суетныхъ* (Тит. 3, 9), но въ отвѣтъ своемъ Господь указалъ, какъ на наибольшую заповѣдь, на такую, которая заключала въ себѣ всѣ остальные. Несомнѣннымъ во всякомъ случаѣ нужно признать то, что вопросъ законника тѣсно былъ связанъ съ раввинскимъ различіемъ заповѣдей на важныя и не важныя, большія и малыя, тяжелыя и легкія. Законъ самъ по себѣ не дѣлалъ различія между важными и неважными, малыми и большими, тяжелыми и легкими заповѣдями и не указывалъ никакого мѣрила для опредѣленія награды и наказанія за исполненіе или неисполненіе той или другой заповѣди, почему между раввинами было относительно этого много разногласій и споровъ. Всѣхъ постановленій Моусеева закона они насчитывали 613 по числу

¹⁾ Keil, s. 439.

²⁾ Olshausen, s. 827.

³⁾ Keil, s. 439.

⁴⁾ Lange, s. 381.

буквъ въ Десятословіи, или же по числу буквъ въ словѣ *циционъ*¹⁾, составлявшихъ сумму 600, съ присоединеніемъ сюда 13-ти по числу восьми нитей и пяти узловъ, изъ которыхъ состояла каждая *циционъ*. Изъ 613 постановленій въ законѣ 248, по числу членовъ человѣческаго тѣла, было положительныхъ или важныхъ и 365, по числу артерій и венъ, или дней въ году, отрицательныхъ или неважныхъ. При такомъ множествѣ постановленій или заповѣдей, конечно, не всѣ были одинаковы по значенію,—одни были „полегче“, а другія „потяжелѣ“. Какія же „полегче“ и какія „потяжелѣ“ и какая наибольшая заповѣдь въ законѣ,—объ этомъ спорили и разногласили раввины. По мнѣнію однихъ изъ раввиновъ, самыми важными изъ постановленій закона были тѣ, которыя касались ношенія *теффалинъ*²⁾, и *циционовъ*, установленнаго по повелѣнію Божию (Числ. 15, 38—40); по мнѣнію другихъ, болѣе важными считались заповѣди, за нарушеніе которыхъ полагалось отлученіе, какъ, напр., заповѣдь о соблюденіи субботы, о совершеніи обрѣзанія, объ обрядовой чистотѣ и т. под.; третьи полагали, что всѣ постановленія Мишны „тяжелы“, а изъ постановленій закона инныя тяжелыя, а инныя легкія; четвертые наибольшую заповѣдью считали третью заповѣдь. И только лучшіе и просвѣщенные изъ раввиновъ сознавали, что наибольшую изъ всѣхъ заповѣдей, источникомъ всѣхъ другихъ, была та, которая повелѣвала любить единого истиннаго Бога (Лк. 10, 27). Во времена Христа въ рѣшеніи вопроса о наибольшей заповѣди въ законѣ особенно было много споровъ и пререканій между послѣдователями Шаммаи и Гиллеля,—по этому вопросу они совершенно расходились между собою³⁾.

¹⁾ Такъ назывались кисти, которыя іудеи носили на углахъ своихъ одеждъ привязанными голубыми нитками.

²⁾ *Тэффалины* назывались два четырехъ-угольные кожаные ящичка, въ которые на кусочкахъ изъ пергамента вкладывались мѣста изъ Тора (закона Моусеева); такими мѣстами были: Исх. 13, 1—10; 11—16; Втор. 6, 4—9; 11, 13—21). Ящички дѣлались изъ окрашенной черною краскою кожи животныхъ, призванныхъ закономъ чистыми. Одна изъ ящичковъ посредствомъ четырехъ ремней изъ лучшей кожи привязывался къ головѣ, а другой—къ верхней части лѣвой руки. Каждый еврей, достигавшій 13 лѣтъ, долженъ былъ цѣлый день и во всякомъ случаѣ во время молитвы носить *теффалинъ*. См. Schanz, s. 464, примѣч. 2-е.

³⁾ Schanz, s. 459; примѣч. 2-е; Keil, s. 440; Фарраръ: Жизнь І. Христа, перев.

Въ дѣленіи раввинами заповѣдей на важныя и неважныя, по мнѣнію новѣйшихъ толковниковъ, крылась и искусительность предложеннаго Господу вопроса. Какую бы заповѣдь Онъ ни называлъ наибольшею, во всякомъ случаѣ имѣлъ бы противъ себя часть раввиновъ и народа ¹⁾). Нужно думать, что фарисеи при предложеніи вопроса имѣли въ виду затруднительность отвѣта Спасителя съ этой стороны, но искусительность едва ли состояла въ одномъ этомъ. Св. Іоаннъ Златоустъ полагаетъ ее въ томъ, что фарисеи надѣялись услышать отъ Христа исправленіе первой заповѣди и названіе Себя Самаго Богомъ, чѣмъ бы они могли воспользоваться для обвиненія Его въ богохульствѣ. „Они знали, говоритъ Златоустъ, что первая заповѣдь есть: *возлюби Господа Бога твоего*, но, ожидая, что Онъ дастъ имъ какой-нибудь поводъ къ обвиненію, какъ, напр., поправить заповѣдь и при этомъ Самаго Себя объявить Богомъ, предложили вопросъ“ ²⁾). Это мнѣніе св. Отца принимаютъ блаж. Θεοφιλαктъ ³⁾, Евѡ. Зигабевъ ⁴⁾ и нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ ⁵⁾. Такъ, напр., Ланге говоритъ: „Изъ того, что Христосъ выдавалъ Себя за Сына Божія, они (фарисеи) уже нѣсколько ранѣ (см. Іоан. 10, 33 и 36) дѣлали обвиненіе Его въ богохульствѣ, основываясь на томъ, что Онъ дѣлаетъ Себя Самаго равнымъ Богу. Они хотѣли, такимъ образомъ, изъ отвѣта Іисуса: „люби Бога болѣе всего“ вывести слѣдующее: Ты хулишь, Бога, если ученіе о единомъ Богѣ, Который выше всего, излагаешь съ оговоркою, что Ты Его Сынъ“ ⁶⁾. Судя по тому, что Господь при отвѣтѣ своемъ на предложенный Ему вопросъ прежде всего, согласно сказанію ев. Марка, утверждаетъ истину единства Божія (Мр. 12, 29), а послѣ отвѣта

Лопухина, С.-Петербургъ. 1885 г. стр. 353—354; Гейки: Жизнь и ученіе Христа, перев. свящ. Овейскаго, вып. IV. Москва, 1894 г., стр. 105.

¹⁾ Keil, s. 440, Olshausen, s. 826; Meyer, s. 454; Schanz, s. 440; Фарраръ, стр. 53; Михаилъ: Толк. Еванг. отъ Маттея, Москва, 1870 г., стр. 414.

²⁾ Ἐπιφ. εἰς τὸ κατὰ Ματθ. Εὐαγγ. стр. 778.

³⁾ Благовѣстникъ, ч. 1, стр. 378.

⁴⁾ Толк. Еванг. отъ Матт., стр. 334.

⁵⁾ Михаилъ: Толков. Ев. отъ Матт., стр. 414; Гейки, вып. IV, стр. 105; Godet: Comment. Sur l' Evang. de Saint Luc, tome second, troisième édition, Paris, 1889 г., pag. 400.

⁶⁾ Lange, S. 330.

разъясняетъ фарисеямъ, что Мессія не только есть сынъ Давидовъ, но и Сынъ Божій, можно думать, что фарисеи, дѣйствительно, ожидали услышать отъ Спасителя требованіе вѣры и любви къ Себѣ, какъ Сыну Божію. Тогда они объявили бы Его предъ народомъ богохульникомъ и разорителемъ закона.

Въ отвѣтъ законнику Іисусъ сказалъ: *возлюби Господа Бога твоего. всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею, и всѣмъ разумніемъ твоимъ: сія есть первая и большая заповѣдь* (Мѡ. 22, 37—38). По изложенію ев. Марка, рѣчь о любви къ Богу, Христосъ предварилъ утвержденіемъ истины единства Божества, сказавъ: *первая изъ всѣхъ заповѣдей: слушай Израиль! Господь Богъ нашъ есть Господь единый* (Мр. 12, 29).

Заповѣдь о любви къ Богу была преподана народу израильскому Моусеемъ (Втор. VI, 5). Господь только подтверждаетъ ея неизмѣнность и силу, указывая вмѣстѣ съ тѣмъ на единство Божіе съ цѣлю предупредить обвиненіе Его фарисеями въ извращеніи заповѣди чрезъ требованіе любви къ Себѣ, какъ Сыну Божію. Утвержденіе истины единства Божества заимствуется Спасителемъ изъ того же мѣста закона Моусеева, гдѣ изложена и самая заповѣдь (Втор. 6, 4). Ев. Матѡеемъ заповѣдь передается ближе къ подлиннику, чѣмъ къ переводу LXX, а ев. Маркомъ наоборотъ. Ев. Матѡей слова *всѣмъ сердцемъ, всею душою, всѣмъ разумніемъ* ставитъ въ дательномъ падежѣ съ предлогомъ *ἐν*, а ев. Маркъ въ родительномъ съ предлогомъ *ἐξ*, какъ и у LXX. Сравнительно съ переводомъ LXX у ев. Матѡея, различіе, кромѣ того, состоитъ въ томъ, что вмѣсто *всею силою твоею* (*ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου*), какъ стоитъ въ переводѣ, онъ употребляетъ *всею мыслию твоею* (*ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου*); ев. же Маркъ къ изложенію св. Матѡея еще прибавляетъ: *всею крѣпостію твоею* (*ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου*). Новѣйшіе толковники каждому изъ употребленныхъ Евангелистами понятій для обозначенія силъ и способностей души, которыми должна выражаться любовь къ Богу, стараются придать особое значеніе и особый смыслъ, но при этомъ такъ разнятся между собою, что всѣ ихъ мнѣнія трудно свести къ какому-нибудь единству. Мальдонатъ совершенно справедливо говорить, что излишне со всею тонкостію различать каждое изъ поня-

тій, потому что всѣ они выражаютъ одну общую мысль, что Бога мы должны любить какъ можно больше и все, что мы имѣемъ, должны Ему посвящать¹⁾. Блаж. Теофилактъ въ объясненіи заповѣди о любви къ Богу говоритъ: „Любить Бога должно не отчасти, а нужно всецѣло предать себя Ему. Когда говорится, что должно любить Бога всецѣло, вседушно: то это значитъ, что должно прилѣпляться къ Нему всѣми частями и силами души.“²⁾ „Любить Бога, по словамъ нашего богослова (митр. Григорія), всѣмъ сердцемъ, всею душею, всею крѣпостію, всѣмъ помышленіемъ—значитъ быть приверженнымъ къ Богу неизмѣнно, всесердечно, вседушевно, т. е. всею силою и полнотою любви, какая только возможна для человѣческаго сердца, не раздѣляя сей любви, въ той же мѣрѣ, ни съ какимъ инымъ существомъ, какъ бы оно ни было для насъ любезно, нужно и дорого“. Такой любви, дѣйствительно, и требовалъ Господь Иисусъ Христосъ отъ своихъ послѣдователей (Мѡ. 10, 37; Лк. 14, 26).

Заповѣдь о любви къ Богу Спаситель называетъ *первою и большою*. Законодатель Моисей поставилъ ее въ основу своего Пятикнижія, сдѣлалъ ее основнымъ закономъ Ветхозавѣтной религіи, почему она и могла по справедливости называться большою и первою заповѣдію. Тотъ же характеръ она удержала и въ религіи христіанской и всегда неизмѣнно будетъ первой и большою, какъ заключающая въ себѣ всѣ другія заповѣди, потому что по словамъ ап. Іоанна *это есть любовь къ Богу, чтобы мы соблюдали заповѣди Его* (1 Іоан. 5, 3) и *кто имѣетъ*, говоритъ Спаситель, *заповѣди Мои* (Его, Спасителя), и *соблюдаетъ ихъ, тотъ любитъ Меня* (Іоан. 14, 21) и *кто любитъ Меня, тотъ соблюдаетъ Слово Мое* (Іоан. 14, 23). Имѣя въ виду такое значеніе любви къ Богу, можно сказать вмѣстѣ съ Бенгелемъ, что „заповѣдь о любви къ Нему дѣйствительно есть не только *большая* по необходимости ея выполнения, по ея широтѣ и долговременности, но и *первая* по существу, по порядку, по времени и очевидности“³⁾.

¹⁾ Comment. in quatuor Evang., ed. Mussiponti, 1596 г., I, p. 465.

²⁾ Благовѣстникъ, ч. 1, стр. 379.

³⁾ Gnomon, p. 141.

Отвѣтъ законнику Господь не ограничилъ указаніемъ первой и наибольшей заповѣди, какъ это, повидимому, требовалось существомъ его вопроса, а присоединилъ къ ней заповѣдь вторую—о любви къ ближнимъ. *Вторая же, сказалъ Онъ, подобна ей: возлюби ближняго твоего, какъ самаго себя* (Мф. 22, 39; Мр. 12, 31).

Заповѣдь о любви къ ближнимъ такъ же, какъ и заповѣдь о любви къ Богу, была дана Богомъ народу израильскому чрезъ Моисея (Лев. 19, 18). Евангелистами она передается согласно съ переводомъ LXX. Вторую (δεύτερα) эта заповѣдь называется въ отношеніи къ заповѣди о любви къ Богу, во 1-хъ потому, что послѣдняя какъ большая, обнимаетъ собою вообще всѣ заповѣди, а слѣдовательно, и заповѣдь о любви къ ближнимъ; во 2-хъ, потому, что заповѣдь о любви къ Богу, будучи заповѣдію особенною, въ силу именно того, что она устанавливаетъ наши отношенія къ Самому Богу, предшествуетъ заповѣди о любви къ ближнимъ ¹⁾. Но занимая въ означенномъ смыслѣ второе мѣсто, заповѣдь о любви къ ближнимъ подобно (ὁμοίᾳ) заповѣди о любви къ Богу, т. е., одинаковаго съ ней свойства, настолько же важна, такая же основная и принципиальная. Она обнимаетъ собою всѣ заповѣди второй скрижали, какъ заповѣдь о любви къ Богу обнимаетъ первую скрижаль и всѣ заповѣди вообще. Св. апостоль Павелъ говоритъ: *заповѣди: не прелюбодѣйствуй, не убивай, не крадь, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай чужого и всѣ другія заключаются въ семь словъ: люби ближняго твоего—какъ самаго себя* (Лев. 19, 18). Между обими этими заповѣдями такая тѣсная связь, что одна безъ другой не можетъ быть вполнѣ выполнена: истинная любовь къ Богу должна обнаруживаться въ любви къ ближнимъ, и искренняя любовь къ ближнимъ пристекаетъ изъ истинной любви къ Богу. Апостоль Іоаннъ пишетъ: *кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ; тотъ лжецъ: ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ?* (1 Іоан. 4, 20—21). Евѣ. Зигабенъ въ объясненіе

¹⁾ Lange, s. 331.

того, почему Господь вторую заповѣдь (о любви къ ближнимъ) назвалъ подобною первой (о любви къ Богу), говорить: „Вторую назвалъ подобною первой по величинѣ, такъ какъ и она — велика, обѣ онѣ находятся во взаимной связи и зависимости: кто любитъ ближняго, тотъ любитъ и Бога, соблюдая заповѣдь Его, а кто не любитъ ближняго, тотъ и Бога не любитъ, не соблюдая заповѣди Его“ ¹⁾. „Кто любитъ ближняго, говорить въ объясненіи того же блаж. Теофилактъ, тотъ исполняетъ всѣ заповѣди, а исполняющій заповѣди любить Бога: такъ что обѣ эти заповѣди взаимно связываются, одна другою поддерживаются и обнимаютъ собою всѣ прочія заповѣди. Кто любя Бога и ближняго, станетъ красть, или помнить зло, или прелюбодѣйствовать, или убивать?“ ²⁾ Тѣсная и неразрывная связь между заповѣдями о любви къ Богу и ближнимъ и есть причина того, что Спаситель при отвѣтѣ законнику къ первой присоединилъ вторую; Онъ назвалъ ему не другую, совершенно отдѣльную отъ первой и самостоятельную, заповѣдь, а такую, которая только раскрываетъ первую и вмѣстѣ съ нею представляетъ любовь въ ея цѣломъ объемѣ.

Любить ближняго, по заповѣди, должно *какъ самою себя* (ὡς σεαυτὸν). Этимъ выраженіемъ обозначается не столько сила любви, сколько ея чистота, ея нравственный характеръ и высокіе нравственные мотивы, изъ которыхъ она проистекаетъ. Истинность такого пониманія ὡς σεαυτὸν подтверждается тѣмъ, что Евангелистъ употребляетъ для обозначенія любви глаголь ἀγαπάω, а не φιλέω, ἀγαπάω указываетъ именно на нравственные и высокія основы любви, между тѣмъ какъ φιλέω обозначаетъ чувство плотской и грѣховной любви, вообще любовь, какъ аффектъ ³⁾. Такое различіе этихъ глаголовъ по значенію можно видѣть изъ употребленія ихъ въ новозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія (Мѡ. 5, 44; 10, 37; Іоан. 12, 25; Іак. 4, 4; Римл. 8, 7; I Кор. 16, 22 и др.).

Основываясь на любви къ Богу, любовь къ ближнимъ должна быть любовью искреннею, чуждою всего корыстнаго и

¹⁾ Толков. Еванг. отъ Мате., стр. 333.

²⁾ Благовѣстаніе, ч. I., стр. 379.

³⁾ Schanz, s. 460; Meyer, s. 456.

эгоистическаго, любовью самоотверженною (Іоан. 15, 13) и должна простираться на всѣхъ людей, какъ на творенія Божія (Мѡ. 25, 40 и 45; I Иоан. 4, 16, 20 и 21); тогда она будетъ уподобляться любви Бога, *Который повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ* (Мѡ. 5, 45). „Богъ любить, говорить Бенгель, меня, какъ тебя, поэтому я долженъ тебя, ближняго, любить какъ себя, и ты меня, какъ тебя самаго, такъ какъ любовь наша должна соответствовать божественной любви“ ¹⁾.

На сихъ двухъ заповѣдяхъ утверждаются (ἐν ταύταις ταῖς διότις ἐντολαῖς κρέμαται) *весь законъ и пророки* (Мѡ. 22, 40) —добавилъ Господь, заканчивая Свой отвѣтъ законнику.

Κρέμαται значить вѣшать, повѣсить, а κρέμαται ἔν τιμ—зависѣть. У греческихъ классиковъ этотъ глаголъ употребляется не съ предлогомъ ἐν, а съ предлогомъ ἐκ и имѣетъ значеніе нравственной зависимости отъ чего либо ²⁾.

Въ ветхозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія онъ встрѣчается однажды съ значеніемъ, вообще, зависѣть, основываться. Господь Саваоѡ говорилъ въ видѣніи пророку Исаи, что Онъ раба своего Еліакима, сына Хелкіина, укрѣпиль, какъ гвоздь на твердомъ мѣстѣ, и будетъ висѣть на немъ (ἑσονται ἐπικρέμαμενοι ἐν αὐτῷ) вся слава дома отца его (Ис. 22, 23 и 24), т. е., на немъ основываться, отъ него зависѣть. Новѣйшіе толковники ³⁾ глаголу κρέμαται въ данномъ мѣстѣ евангелія Матѡея также придають значеніе зависѣть и основываться, что вполне соответствуетъ контексту рѣчи. Выраженіе: *на этихъ двухъ заповѣдяхъ утверждаются* (буквально—висятъ) *законъ и пророки* именно значить, что въ нихъ имѣютъ свою основу и утвержденіе всѣ другія заповѣди. Всѣ они исходятъ изъ любви и исполняются любящими, ибо *любовь есть исполненіе закона* (Римл. 13, 8 и 10). Подъ *закономъ и пророками* разумѣтся вообще весь Вѣтхій Завѣтъ, требованія котораго въ сущности сводились къ требованію любви къ Богу и къ ближнимъ.

¹⁾ Gnomon, p. 142.

²⁾ Schanz, s. 461.

³⁾ Lange, s. 331; Meyer, s. 456; Keil, s. 440.

Въ Своемъ отвѣтѣ на вопросъ законника Спаситель, такимъ образомъ, ясно показалъ всѣмъ фарисеямъ, что они не понимали духа Моисеева закона, требовавшаго всецѣлаго и безусловнаго выполненія всѣхъ его предписаній, какъ бы они ни были, повидимому, малы и ничтожны, и не сознавали, что произвольное нарушеніе одной заповѣди есть преступленіе всѣхъ (Іак. 2, 10), такъ какъ этимъ нарушеніемъ выражается непослушаніе Богу и отсутствіе любви къ Нему, а это было противно Моисееву Закону. Если бы они проникали въ глубокой смыслъ закона Моисеева и хотѣли осуществлять его, то заботились бы не о дѣленіи заповѣдей на важныя и неважныя, а о точномъ исполненіи ихъ и объ угоженіи чрезъ то Богу; при этомъ же условіи они воздержались бы и отъ своего ложнаго вопроса, который ничѣмъ бы не вызывался и не заключалъ бы въ себѣ ничего недоумѣянаго.

Устранивъ такъ легко искусительность вопроса законника въ отношеніи его къ дѣленію фарисеями заповѣдей на важныя и неважныя, Господь, какъ замѣчено выше, не далъ имъ повода обвинить Его и въ богохульствѣ, утвердивъ единство Бога и потребовавъ любви только къ Нему единому, о Себѣ же, какъ Сынѣ Божіемъ, умолчавъ.

Ев. Матѳей свое повѣствованіе о вопросѣ законника Христу о большей заповѣди заканчиваетъ отвѣтомъ Господа, но ев. Маркъ говоритъ еще о томъ впечатлѣніи, которое произвелъ отвѣтъ на совопросника, и объ одобреніи, высказанномъ Спасителемъ этому совопроснику. *Книжникъ*, говоритъ ев. Маркъ, *сказалъ Ему (Иисусу): хорошо, Учитель! истину сказалъ Ты, что одинъ есть Богъ и нѣтъ инаго, кромѣ Его; и любитъ Его всѣмъ сердцемъ, и всѣмъ умомъ, и всею душою, и всею крѣпостію, и любитъ ближняго, какъ самаго себя, есть больше всѣхъ всеоживотный и жертвъ* (Мр. 12, 32—33).

Иудеи и въ особенности представители ихъ фарисеи всю религію сводили къ выполненію внѣшнихъ, обрядовыхъ постановленій, въ которыхъ видѣли единственное и надежное средство къ спасенію и которымъ жертвовали нравственными обязанностями любви. Обрядовыя жертвы ими ставились выше всѣхъ дѣлъ любви къ ближнему. Совопросникъ Господа былъ

чуждѣ этихъ ложныхъ понятій; онъ ясно понималъ, что внутренняя жертва Богу—всецѣлая преданность Ему,—есть единственно пріятная Ему жертва и что всѣ внѣшнія предписанія закона составляли только слабые образцы этой жертвы, должны были только быть выразителями преданности и любви человека къ Богу, не имѣя сами по себѣ никакого значенія. Услышавъ отъ Иисуса подтвержденіе своихъ взглядовъ и мнѣній, онъ искренно и чистосердечно согласился съ Нимъ, давшимъ, по его мнѣнію, отвѣтъ возвышенный и мудрый. Въ томъ, — что законникъ выдѣлялся изъ ряда другихъ фарисеевъ истинностію и правильностію своихъ убѣжденій, нѣтъ ничего неестественнаго, потому что еще ветхозавѣтные пророки раскрывали, что любовь къ Богу и любовь къ ближнимъ „больше всѣхъ всесоженій и жертвъ“ (I Цар. 15, 22; Ос. 6, 6; Михея 6, 6—8).

Разумность словъ законника, которыми онъ выражалъ свое согласіе съ отвѣтомъ Христа, указывала на его способность усвоить ученіе Господа о большемъ значеніи дѣла любви сравнительно съ дѣлами внѣшняго богопочтенія, почему и понравилась Спасителю, Который сказалъ ему: *не далеко ты отъ царствія Божія* (Мр. 12, 34). Выраженіе: *не далекимъ быть отъ царствія Божія* (οὐ μακρὰν ἔχει ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ), говоритъ Ольсгаузенъ, не тождественно съ выраженіемъ *быть въ царствіи* (ἐν τῇ βασιλείᾳ). Для вступленія въ царствіе Божіе нужно обладать любовію къ Богу и ближнимъ, а совопросникъ только зналъ о необходимости этой любви для угожденія Богу, но самъ не имѣлъ ея¹⁾.

Господь, давъ отвѣты на всѣ искупытельные вопросы, предложенные Ему во время ученія Его въ Храмъ въ послѣдній день Его общественнаго служенія, Самъ обратился къ Своимъ совопросникамъ съ вопросомъ о достоинствѣ Мессіи, о чемъ повѣствуютъ съ нѣкоторыми незначительными разностями всѣ синаптики. *Когда*, говоритъ ев. Матѳеи, *собрались фарисеи, Иисусъ спросилъ ихъ: что вы думаете о Христѣ? Чей Онъ сынъ? Говорятъ Ему: Давидовъ* (Мѳ. 22, 42).

¹⁾ Olshausen, I. s. 832.

Изъ сказанія ев. Матѳея видно, что Спаситель предложилъ вопросъ *собравшимся фарисеямъ*, между тѣмъ ев. Маркъ не обозначаетъ частныхъ слушателей, къ которымъ былъ обращенъ вопросъ, а вообще говоритъ, что Господь предложилъ его *продолжая учить въ храмъ* (Мр. 12, 35); по замѣчанію же ев. Луки вопросъ былъ предложенъ книжникамъ (Лк. 20, 41). Говоря такъ, ев. Матѳей не разногласитъ, какъ это можетъ показаться на первый разъ, ни съ ев. Лукою, такъ какъ во времена Христа книжники большею частію, хотя не исключительно, принадлежали къ фарисейской сектѣ, ни съ ев. Маркомъ, такъ какъ вопросъ могъ быть предложенъ въ присутствіи всего народа, отвѣтъ же требовался отъ фарисеевъ ¹⁾. Далѣе утверженіе за Иисусомъ Его сыновства Давиду ев. Матѳей влагаетъ въ уста фарисеевъ, отвѣчавшихъ на вопросъ; по сказанію ев. Марка, мысль о сыновствѣ выражаетъ Самъ Господь въ видѣ мнѣнія книжниковъ (Мар. 12, 35), а ев. Лука о лицахъ, высказывавшихся о сыновствѣ, говоритъ неопредѣленно (Лк. 20, 41). Различіе, очевидно, не значительное, только формальное, а не существенное.

Выраженіе: *когда собрались фарисеи* въ греческомъ текстѣ передается: *συνῆρέων τῶν φαρισαίων*. *Συνῆρέων* указываетъ, что Евангелистъ желаетъ сказать не о такомъ собраніи фарисеевъ, которое происходило предъ искушеніемъ Христа чрезъ вопросъ о большей заповѣди въ законѣ и о которомъ онъ выразился: *συνῆδρασαν ἐπὶ τὸ αὐτό*. Между тѣмъ какъ это послѣднее выраженіе указываетъ на коварную и злобную цѣль собранія, первое чуждо этого значенія и говоритъ только о томъ, что фарисеи собрались вокругъ Христа, сгруппировались около Него какъ простые слушатели Его ученія ²⁾.

Въ отвѣтъ на вопросъ Господа фарисеи называютъ Мессію сыномъ Давидовымъ. Господь ожидалъ получить отъ фарисеевъ именно такой отвѣтъ, какой они и дали, потому что они всецѣло раздѣляли общенародный взглядъ на Мессію, какъ на потомка Давида, имѣвшаго быть могущественнымъ, политичес-

¹⁾ Godet: Comm. sur l'Évang. d. S. Luc., tom. 2, troisième édition, Paris, 1889 г. p. 394.

²⁾ Keil. S. 440.

кимъ царемъ, слѣдовательно, по происхожденію простымъ человѣкомъ. Такое мнѣніе о Себѣ, какъ Мессіи, Христось не разъ слышалъ во время Своего общественнаго служенія, какъ напр., отъ двухъ слѣпцовъ (Матѳ. 9, 27), жены Хананеянки (Матѳ. 15, 22), народа, сопровождавшаго Его при торжественномъ Его входѣ въ Іерусалимъ (Матѳ. 21, 9), еврейскихъ отроковъ (Мѳ. 21, 15) и др.

Получивъ отъ Своихъ противниковъ отвѣтъ, вполне согласный съ своимъ ожиданіемъ, Іисусъ Христось говорилъ пмъ: *какъ же Давидъ въ духъ называетъ Его Господомъ, когда говоритъ: сказалъ Господь Господу Моему: сѣди одесную Меня, доколе положу враговъ Твоихъ въ подножіе ногъ Твоихъ* (Псал. 109, 1). *Итакъ, если Давидъ называетъ Его Господомъ, какъ же Онъ сынъ ему?* (Мѳ. 22, 43—45).

Спаситель заимствуетъ Свой вопросъ изъ 109 псалма, составителемъ котораго фарисей, основываясь на надписи его въ еврейскомъ подлинникѣ и въ переводѣ LXX, признавали Давида и которые считали ясно мессіанскимъ. Въ этомъ псалмѣ Давидъ говоритъ: *сказалъ Господь (Іегова) Господу (Адонаи) моему (Давидову): сѣди одесную Меня, т. е., Давидъ Адонаи или Мессію называетъ своимъ Господомъ. Если же Онъ ему Господь, то какъ Онъ могъ быть ему сыномъ въ обыкновенномъ смыслѣ, его потомкомъ по плотскому человѣческому происхожденію? Авраамъ не могъ назвать Исаака, Іакова или еще кого-либо изъ своихъ потомковъ своимъ Господомъ; также и Давидъ не могъ назвать своимъ Господомъ Мессію, если бы онъ былъ обыкновенный его потомокъ. Отвѣтъ могъ быть только тотъ, что Мессія по своему человѣческому рожденію есть сынъ Давида, и по своему божественному происхожденію сынъ Божій (Іоан. 6, 46; 7, 28; Рим. 1, 3); въ этомъ послѣднемъ отношеніи Онъ превосходитъ и Давида, и все человѣчество, какъ *Господь съ неба* (1 Кор. 15, 47). Такое понятіе о Мессіи, съ одной стороны, согласно съ словами Апокалипсиса, гдѣ Іисусъ называетъ Себя корнемъ и потомкомъ Давида (Апок. 22, 16) и съ словами ап. Павла: *Богъ общалъ о Сынѣ Своемъ, который родился отъ стѣмени Давидова по плоти* (Римл. 1, 2—3), а съ другой—съ утвержденіемъ Самимъ Іисусомъ Сво-*

его божественнаго происхожденія въ словахъ: *прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь* (Иоан. 8, 58). „Онъ, Мессія, былъ сынъ Авраама, и однако былъ прежде Авраама; сынъ Давида, и однако Господь Давида“!—говорить Годэ ¹⁾.

Въ св. Писаніи есть мессіанскія мѣста, говоряція ясно и опредѣленно о божественномъ происхожденіи Мессіи (см. псал. 2, 7; Исх. 9, 6; Мих. 5, 2), но Господь указываетъ фарисеямъ не на нихъ, а на 1-ю ст. 109 псалма потому, что въ немъ самъ Давидъ утверждаетъ божественное происхожденіе Мессіи, и чрезъ то самое совершенно разрушаетъ ложный взглядъ на Него, какъ на простаго потомка Давида, имѣвшаго быть политическимъ дѣятелемъ ²⁾.

Давидъ называлъ Мессію Господомъ *въ духъ* (ἐν πνεύματι), по выраженію ев. Матѳея, т. е., озаренный Духомъ Святымъ, по божественному вдохновенію (Лк. 2, 27; Рим. 8, 15; 1 Кор. 12, 3), что вполне подтверждается сказаніемъ ев. Марка, который прямо говоритъ, что *Давидъ сказалъ Духомъ Святымъ* (ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ).

Съ какою цѣлью Иисусъ Христосъ предлагалъ вопросъ фарисеямъ о достоинствѣ Мессіи, мнѣнія новѣйшихъ толковниковъ объ этомъ разнообразны. Такъ, Паулюсъ полагаетъ, что Иисусъ Христосъ желалъ привести своихъ противниковъ къ убѣжденію, что 109 псаломъ написанъ не Давидомъ и не имѣетъ мессіанскаго характера ³⁾. Но не говоря уже о томъ, что въ такомъ убѣжденіи фарисеевъ не видѣлось ни какой нужды и что на него нѣтъ никакого указанія въ евангельскомъ текстѣ, Господь не могъ отрицать составленіе 109 псалма Давидомъ и его мессіанскій характеръ въ виду явной принадлежности ему того и другого. Этотъ псаломъ имѣетъ всѣ тѣ отличительныя свойства, какія присущи всѣмъ вообще поэтическимъ произведеніямъ Давида, какъ-то: сжатость рѣчи, яркость и живость образовъ и глубину мысли. Что касается мессіанскаго характера псалма, то три признака, приписываемые лицу, которое служить предметомъ псалма, рѣшительно не допуска-

¹⁾ Comment. sur l'Evang. de Saint Luc., p. 400.

²⁾ Schanz, s. 461.

³⁾ Цит. у Lange, s. 331 и у Meyer—а, s. 457.

ють мысли о комъ нибудь другомъ, кромѣ Мессіи,—именно: 1) титуло Адоней (мой Господь), которое приписываетъ Ему Давидъ; 2) участіе въ божественной власти, получаемое Имъ отъ Іеговы; 3) одновременное обладаніе двумя достоинствами—царскимъ и священническимъ. Законъ Моисея положилъ непреходимую преграду между царскимъ и жреческимъ служеніемъ: первое было приурочено къ колѣну Іудину, а второе—къ роду Аарона. Этого было достаточно, чтобы надолго воспрепятствовать соединенію обонхъ этихъ служеній въ одномъ лицѣ. Пророкъ Захарія, созерцая исполненіе этого соединенія, относитъ его къ лицу Того, Кто названъ у него Сыномъ Вѣчнаго, т. е., явно къ Мессіи ¹⁾).

Многіе изъ толковниковъ ²⁾ думаютъ, что, предлагая Свой вопросъ, Христосъ желалъ показать своимъ современникамъ, что они обманываются, приписывая Ему титулъ Сына Давида, отъ котораго Онъ не могъ произойти, такъ какъ потомокъ не можетъ быть Господомъ для предка. Этимъ же отрицаніемъ своего сыновства Давиду Іисусъ изяснялъ, что Онъ нисколько не походитъ на претендента на престолъ и что, слѣдовательно, нѣтъ никакого препятствія считать такого человѣка, какъ Онъ, за истиннаго Мессію. Но поступая такъ, Господь вооружался бы не противъ одного только народнаго мнѣнія, но и противъ всѣхъ пророчествъ, которыя приурочивали рожденіе Мессіи къ дому Давида (Ис. 9, 5—6; 11, 1; Іер. 23, 5; Мих. 5, 2 и др.). Кромѣ того, отрицая Свое сыновство Давиду, Іисусъ Христосъ вмѣсто того, чтобы удалить камень преткновенія къ признанію Его за Мессію, повреждалъ бы только Себѣ, потому что, какъ мы видѣли, общенародный голосъ не колебался называть Его потомкомъ Давида, не смотря на Его скромное происхожденіе.

Нѣкоторые изъ толковниковъ усматриваютъ въ предложеніи Іисусомъ Христомъ вопроса намѣреніе внушить фарисеямъ и народу болѣе высокое представленіе о Своемъ назначеніи, какъ Мессіи, такъ сказать, желалъ одухотворить идеаль Мессіи въ народѣ. Рѣчь Іисуса, по мнѣнію этихъ толковниковъ, нужно

¹⁾ См. Godet. Comm. sur l'evang. d. Saint Luc, tom. 2. p. 397.

²⁾ Напр. Штраусъ, Шенкель, Вольшаръ. См. у Godet p. 397.

понимать такъ: „Вы ожидаете въ лицѣ Мессіи сына Давидова? Пусть такъ! Но не думайте, что Онъ будетъ, какъ Давидъ, Его предокъ, могущественнѣйшимъ и воинственнымъ царемъ. Онъ долженъ быть другимъ, лучшимъ, чѣмъ потомокъ и цвѣтъ изъ рода Давидова. Онъ Господь; таковъ Онъ и для Самаго Давида; это потому, что царство Его высшее, небесное, божественное, гдѣ Давидъ, какъ и всякій другой человекъ, будетъ лишь простымъ членомъ“¹⁾. Это мнѣніе нисколько не оправдывается контекстомъ евангельской рѣчи и къ вопросу Господа о достоинствѣ Мессіи можетъ быть привито только искусственно.

По мнѣнію Гофмана и Кластермана²⁾, Иисусъ Христосъ хотѣлъ Своимъ вопросомъ привести книжниковъ и народъ къ сознанию необходимости Его смерти. Какъ обыкновенный человекъ, разсуждаютъ эти толковники, Иисусъ есть потомокъ Давида; но Онъ долженъ, по изображенію псалма, быть Господомъ, а для этого необходимо, чтобы Онъ умеръ и воскресъ, —тогда Онъ получитъ высшую жизнь, которая уже не будетъ такою, какою имѣлъ Давидъ, но будетъ жизнію, полученною отъ Самаго Бога. Очевидно, и это мнѣніе совершенно не согласнo съ контекстомъ евангельской рѣчи. Ни одинъ изъ слушателей Спасителя не могъ видѣть въ предложенномъ Имъ вопросѣ указаніе на необходимость Его смерти. Кромѣ того, это мнѣніе достоинство Господа Давида, усвояемое Мессіи, выводитъ изъ Его возвышенія на престолъ, между тѣмъ какъ изъ 109 псалма вытекаетъ смыслъ обратный: достоинство *исподства* Мессіи является фактомъ предшествующимъ, а возвышеніе на божественный престолъ—послѣдующимъ, слѣдствіемъ перваго. Давидъ представляетъ Мессію, какъ своего Господа, Который въ силу своего божественнаго происхожденія получаетъ власть и право сѣдѣнія одесную Іеговы.

Штраусъ полагаетъ, что Иисусъ Христосъ, выставляя въ своемъ вопросѣ противорѣчіе между наименованіемъ Мессіи „Сыномъ Давида и Господомъ Давида“ не разрѣшимымъ, тѣмъ самымъ хотѣлъ указать на невозможность мыслить о Мессіи,

¹⁾ Таково мнѣніе Неандера, Глэка, Шенкеля, Кейма, Вейса и др. См. Schanz, в 461 в Godet, p. 398.

²⁾ См. Godet. p. 399.

какъ Сынѣ Давидовомъ ¹⁾. Но Спасителемъ указаннаго наименованія не могли быть представляемы, какъ противорѣчащія, потому что наименованіе „Сынъ Давидовъ“ исключительно относится къ происхожденію лица Мессіи, а наименованіе „Господь Давида“ одинаково и къ происхожденію природы Мессіи, и къ происхожденію Его царства ²⁾.

Всѣ разсмотрѣнныя предположенія новѣйшихъ толковниковъ о цѣли вопроса Христа фарисеямъ совершенно не останавливаются на мысли о связи этого вопроса съ искусительными вопросами самихъ фарисеевъ Господу, тогда какъ связь эту предполагать необходимо. Нужно думать, что она такова. Фарисеи, какъ мы видѣли, ожидали, что Спаситель въ отвѣтъ на вопросъ ихъ о большей заповѣди, назоветъ Себя Сыномъ Божиимъ и тѣмъ дастъ имъ возможность обвинить Его въ богохульствѣ; но Господь, зная ихъ лукавство, утвердилъ только истину единства Божія, а о Себѣ совершенно умолчалъ, чѣмъ и разрушилъ ихъ замыселъ. Но тѣмъ не менѣе Онъ желалъ имъ показать, что если бы Онъ и назвалъ Себя Сыномъ Божиимъ, то въ этомъ не было бы богохульства, потому что само Свящ. Писаніе приписываетъ Мессіи божественное происхожденіе, какъ Сыну Божію,—Самъ богодухновенный псалмопѣвецъ Давидъ называетъ Его своимъ Господомъ. Все это и выражено въ вопросѣ І. Христа. Противникомъ Господа оставалось одно изъ двухъ—или въ отвѣтъ на вопросъ Спасителя, согласно съ псалмомъ Давида и предсказаніями другихъ пророковъ (Ис. 9, 5; Мих. 5, 2; Зах. 12, 10; Мал. 3, 1), признать, что Мессія долженъ имѣть божественную природу и что, слѣдовательно, у нихъ не было основанія видѣть предлогъ къ обвиненію Его, Христа, въ богохульствѣ и въ томъ случаѣ, когда бы Онъ назвалъ Себя Сыномъ Божиимъ, или же воздержаться отъ всякаго отвѣта. Перваго фарисей не могли открыто признать по своему невѣрію и ожесточенію ихъ сердце, почему они и предпочли второе. *И никто не могъ отвечать Ему ни слова* (Мѡ. 22, 46), говоритъ Евангелистъ.

И съ того дня никто уже не смѣлъ спрашивать Его

¹⁾ Leben Jesu, 1864 г. p. 223.

²⁾ Godet, s. 399.

(Мѡ. 22, 46),—такъ заключаетъ свою рѣчь ев. Матѳеѣй объ искусительныхъ вопросахъ, предложенныхъ Господу въ послѣдній день служенія Его роду человѣческому. Противники Иисуса, повсюду пораженные Имъ, наконецъ, должны были сознать свое безсиліе передъ Нимъ и принять рѣшеніе навсегда окончить всякія съ Нимъ состязанія. „Чѣмъ прекраснѣе, замѣчаетъ Шанцъ, чрезъ это является образъ Мессіи, тѣмъ безобразнѣе выступаетъ контрастъ нераскаянности и злобы противниковъ Его и единомысленнаго, совращеннаго ими народа“¹⁾).

Ив. Перовъ.

¹⁾ Schanz, s. 462

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

5. Всѣ тѣ сектанты, которые, слѣдуя мистико-пантеистическимъ началамъ, идеализируютъ человѣческую природу, отождествляя духъ человѣка съ Божествомъ, или поставляя его въ непосредственное подчиненіе Божеству, отрицаютъ поврежденность человѣческой природы грѣхомъ, всѣ дѣйствія его объясняютъ въ идеально-детерминистическомъ, или фаталистическомъ смыслѣ,—естественно приходятъ также къ отрицанію необходимости искупленія человѣчества отъ грѣха и его послѣдствій. Правда, сектанты исторической фактъ дѣятельности Иисуса Христа въ мірѣ признаютъ. Но представляемый ими Христосъ не имѣетъ ничего общаго съ Сыномъ Божиимъ, явившимся въ мірѣ для искупленія человѣчества отъ грѣха и открытія совершеннѣйшей религіи. Личность Спасителя такъ мало занимала сектантовъ, что они не заботились о составленіи полной и цѣльной христологіи, а ограничивались только общими отрывочными указаніями на различныя стороны изъ жизни и дѣятельности Иисуса Христа. Исключеніе въ этомъ отношеніи представляли Іоахимиты и Ортибары. Іоахимиты придерживались церковной христологіи и только извращали ее въ выводахъ примѣнительно къ ожидаемому царству Св. Духа. Ортибары составили свою мистическую христологію. Они болѣе

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 11, за 1897 г.

позднѣйшихъ сектантовъ старались возвысить Лице Иисуса Христа предъ обыкновенными людьми. Однако Богочеловѣческаго достоинства въ Немъ не признавали. Иисусъ Христосъ, по ихъ представленію, былъ только однимъ изъ совершеннѣйшихъ людей, подобно ветхозавѣтнымъ праведникамъ, удостоившимся, въ силу личной созерцательно-аскетической дѣятельности, воспринять божество, или Силу Бога, подъ вліяніемъ которой Онъ достигъ высшаго совершенства. Его ни въ какомъ случаѣ нельзя называть едиnorodнымъ Сыномъ Божиимъ. Богъ и раньше открывалъ Себя въ избранныхъ благочестивыхъ людяхъ такъ, какъ открылъ Себя во Христѣ и послѣ можетъ также открывать Себя подобнымъ образомъ. Особого исключительнаго мѣста въ исторіи челоуѣчества Иисусъ Христосъ не занимаетъ. Онъ не былъ Искупителемъ челоуѣчества отъ грѣха, не былъ Основателемъ новой совершеннѣйшей религіи. То, что Имъ было дано, и раньше возвѣщалось благочестивыми праведниками. Онъ служилъ только. Прообразомъ этико-мистическаго совершенства по созерцательному страдательному настроенію духа, по способамъ постепеннаго отрѣшенія отъ всего конечнаго, индивидуальнаго. Въ этомъ одностороннемъ смыслѣ понималось и цѣнилось подражаніе Иисусу Христу. Въ жизни Иисуса Христа, сообразно съ мистическими идеалами, выдвигалось только духовное созерцательное аскетическое настроеніе, насколько оно проявлялось въ отдаленіи отъ міра, отъ его радостей, въ самососредоточенности, или въ тѣхъ особыхъ божественныхъ дѣйствіяхъ, которыми совершенно было искупленіе челоуѣчества, но понимаемыхъ, однако, произвольно-аллегорически въ общемъ психологическомъ смыслѣ. Этимъ, однако, подражательнымъ подвигамъ, основаннымъ на превратномъ пониманіи жизни Спасителя, придавалось Ортлибарами величайшее значеніе какъ-будто они имѣютъ силу сами по себѣ, независимо отъ пользованія плодами искупленія, безъ дѣйствительнаго участія во внутренней жизни Иисуса Христа, могутъ возводить cadaго на ту высоту, на которой стоялъ Иисусъ Христосъ, съ полнымъ игнорированіемъ того православнаго ученія, что Иисусъ Христосъ былъ Богочеловѣкъ. По ученію Ортлибаръ, каждый можетъ преображаться во Христа, переживая въ себѣ различныя ду-

ховныя перемѣны, или совершая аскетическіе подвиги, соотвѣтственные различнымъ событіямъ изъ жизни Іисуса Христа—страдать для Бога, умирать и воскресать. Кто такъ преобразуется во Христа, тотъ и дѣлается самъ Христомъ. Тому приличествуютъ тѣ же божескія почести, какія оказываются Іисусу Христу. Такимъ образомъ Іисусъ Христосъ поставляется Ортлибарамъ наряду съ избранными ветхозавѣтными праведниками и благочестивыми людьми, или лучше мистиками, принадлежавшими къ ихъ кругу. Эту христологию дополняютъ Амальрихане и Беггарды, но еще съ большею рѣшительностію въ еретическомъ смыслѣ. Амальрихане воплощеніе Іисуса Христа признавали ничѣмъ инымъ, какъ однимъ изъ безчисленныхъ Откровеній Безконечнаго въ нѣдрахъ конечнаго, ослабляя значеніе тѣхъ аскетическихъ подвиговъ, которые выдѣлялись въ жизни Іисуса Христа Ортлибарамъ и которые являлись важными для послѣдующаго продолженія Христовщины. Беггарды соглашались съ Амальриханамъ. Для того, чтобы устранить всякое представленіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ Спасителѣ, они прибавляли, что Христосъ пострадалъ не за насъ, но за Себя Самаго. Потому памятованіе о Его страданіяхъ не имѣетъ особеннаго значенія. Тѣло и Кровь Іисуса Христа равносильны тѣлу и крови всякаго совершеннаго человѣка. Потому и нѣтъ нужды преклоняться предъ Евхаристіею. Фактъ воскресенія Іисуса Христа Беггарды отвергли. Христосъ, по ихъ словамъ, не воскресалъ изъ мертвыхъ. Идею Ортлибаръ о Христовщинѣ, примѣняемую къ кругу избранныхъ людей, Беггарды низвели на общую пантеистическую основу и пришли къ выводу, что всякій человѣкъ есть Христосъ (отсюда—панхристинизмъ). Если Ортлибары признавали во Христѣ значеніе идеальнаго прообраза, хотя и находили возможнымъ, при постоянномъ раздражаніи созерцательному настроенію духа Христа, и уравненіе съ Господомъ по божественной природѣ; то Беггарды презрительно относились къ Лицу Іисуса Христа. По ихъ словамъ, для совершеннаго человѣка обязательно освобожденіе отъ размышленій о страданіяхъ Христа, какъ и о Самомъ Богѣ. Эти размышленія какъ будто казались излишними, потому что могутъ ограничивать самыя предѣлы совершенства извѣстнымъ

образцомъ. Между тѣмъ человѣкъ можетъ превзойти Иисуса Христа ¹⁾. И это послѣднее достижимо въ силу созерцанія даже при порочной жизни. Значить, даже самый порочный человѣкъ, ставшій на высоту созерцанія, можетъ по своему достоинству превзойти Иисуса Христа! Если Иисусъ Христосъ, какъ Спаситель міра, не занимаетъ исключительнаго положенія въ исторіи человѣчества; то и религія, открытая Имъ по учебію сектантовъ, не имѣетъ безусловно-важнаго обязательнаго значенія. Даже Іоакимиты признавали нужнымъ христіанство, какъ устарѣвшую религію, замѣнить новымъ откровеніемъ отъ Духа Святаго. Секты мистико-пантеистическаго направленія, руководясь своимъ субъективизмомъ, не удержали ни одного христіанскаго Богооткровеннаго догмата. Самообольщеніе Беггардовъ субъективнымъ мистическимъ знаніемъ доходило до того, что въ ученія Спасителя, какъ оно выражено въ Евангеліяхъ, не видѣли ничего особенно важнаго по высотѣ, надъ чѣмъ бы они не могли возвыситься силою своего созерцанія, или фантастическаго измышленія.

Нужно ли говорить о томъ, что эта мистическая христологія оказывается совершенно ложною при сопоставленіи ея съ Богооткровеннымъ ученіемъ о Лицѣ Иисуса Христа, выраженнымъ въ Священномъ Писаніи? Священное Писаніе свидѣтельствуєтъ, что хотя Иисусъ Христосъ благоволилъ явиться въ міръ, произошелъ отъ насъ по плоти (Матѣ. I, 1. 2, 16. Лук. III, 23—38), воспринялъ единосущное намъ естество человѣческое и потому Самъ признавалъ Себя человѣкомъ (Іоан.

¹⁾ Изъ послѣдующихъ сектантовъ нѣкоторое колебаніе въ отношеніи къ Лицу Иисуса Христа показывали повидимому въ смыслѣ склонности къ Церковной Христологіи происшедшіе отъ нѣмецкихъ Беггардовъ „Разумные Люди“. Они указывали на крестныя заслуги Иисуса Христа, какъ на условіе удовлетворенія Бога за грѣхи людей. Но въ дѣйствительности эта ссылка на крестныя заслуги Спасителя была только софистическимъ приѣмомъ, чтобы оправдать матеріалистическій атеизмъ. Одинъ изъ руководителей этой секты Эгидій позволялъ даже самъ себя выдавать за Христа, называя себя новымъ Искупителемъ людей.

Напп *op. cit.* II, 527. Были, впрочемъ, по свидѣтельству Рюсброка, и въ средѣ нѣмецкихъ Беггардовъ такіе еретикъ, которые повидимому готовы были вѣнчать въ заслугу Иисусу Христу, что Онъ пострадалъ за людей; но эти еретикъ, однако ставили себя по созерцанію наравнѣ со Христомъ. Въ заключеніе утверждали, что „честь, оказываемая Иисусу Христу, должна одинаково и намъ оказываться“.

VIII, 40), или Сыномъ Человѣческимъ (Матѣ. VIII, 20), но родился сверхъестественно, согласно съ ветхозавѣтнымъ пророчествомъ (Ис. VIII, 14. Лук. I, 30—32). Приписывая Иисусу Христу дѣйствительное и истинное человѣческое естество, Священное Писаніе усваиваетъ Ему такого рода личныя особенности и преимущества, по которымъ немыслимо сближеніе Его съ тѣми христами, за которыхъ выдаютъ себя разнаго рода мечтатели—мистики, проникнутые фантастическимъ самообольщеніемъ. Мудрость Спасителя была чрезвычайная, вовсе нечеловѣческая. Она простиралась до сердецвѣдѣнія, до совершеннаго знанія самыхъ сокровенныхъ помысловъ и намѣреній (Лук. VI, 8. Иоан. II, 25), до яснаго предвѣдѣнія будущаго (Лук. XIX, 43). Эти черты вѣдѣнія таковы, что могутъ принадлежать только одному Богу (Иерем. XVII, 9. Ис. XXXIV, 7). По своимъ нравственнымъ качествамъ Господь Иисусъ Христосъ былъ чуждъ малѣйшихъ недостатковъ. Не только ученики Господа свидѣтельствовали о Немъ, что Онъ никогда не грѣшилъ (Петр. 2, 22—Евр. IV, 15), самые злѣйшіе враги не могли обличить Его во грѣхѣ (Матѣ. XXVI, 59). Пилать, внимательно изслѣдовавъ всѣ клеветы и обвиненія Іудеевъ на Иисуса, призналъ Его праведнымъ (Матѣ. XXVIII, 24). Самъ Иисусъ Христосъ въ полномъ сознаніи своей правоты и невинности вопрошалъ враговъ своихъ: „кто можетъ обличить Меня во грѣхѣ?“ (Иоан. VIII, 46). Такая совершеннѣйшая чистота и святость Господа Иисуса, вовсе несвойственная людямъ въ ихъ настоящемъ падшемъ состояніи (Рим. V. 12. 1 Иоан. 1, 8. 10) указываетъ въ Немъ болѣе нежели человѣка, указываетъ въ Немъ воплотившагося Сына Божія.

Истина Богочеловѣчества Иисуса Христа съ полною ясностію была исповѣдуема Его учениками. Апостолы признавали Иисуса Христа Богомъ истиннымъ (I Иоан. V, 20), Богомъ, явившимся во плоти (I Тим. III, 16. Колос. 2, 9). Самъ Иисусъ Христосъ называлъ Себя едиnorodнымъ Сыномъ Божіимъ, посланнымъ въ міръ для того, чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную (Иоан. III, 16). Однимъ изъ существеннѣйшихъ дѣлъ своего посольства въ міръ Иисусъ Христосъ почиталъ учительство, или наученіе

людей истинѣ, но истинѣ божественной (Іоан. XVIII, 37). Онъ владѣлъ этою истиною, въ отличіе отъ всѣхъ людей, какъ Сынъ Божій, самобытно (Іоан. XVI, 15), почему Онъ былъ самою истиною (Іоан. XIV, 6). Хотя Христосъ былъ Учителемъ, подобнымъ пророкамъ, но вмѣстѣ съ симъ Онъ былъ единственнымъ Учителемъ, по сравненію съ которымъ сами апостолы не могли назваться учителями, а только учениками (Матѣ. XXIII, 8); иначе говоря, Онъ былъ не только Учителемъ, но Богоучителемъ ¹⁾. Божественное достоинство Своего ученія Иисусъ Христосъ подтвердилъ многочисленными чудесами (Іоан. XV, 24. XX, 30, 31). Эти чудеса должны убѣждать въ томъ, что Иисусъ Христосъ былъ истиннымъ Мессіею, Истиннымъ Сыномъ Божиимъ и располагать къ вѣрѣ въ Него (Іоан. X, 38. XV, 24). Завершеніемъ этихъ чудесъ было воскресеніе Иисуса Христа изъ мертвыхъ. Отходя на крестную смерть, за которою должно было послѣдовать воскресеніе, Господь воззвалъ: *нынѣ прославися Сынъ челоувечскій и Богъ прославися о Немъ* (Іоан. XIII, 31). Такъ смотрѣли на это событіе и Апостолы когда утверждали, что чрезъ воскресеніе свое Христосъ открылся во всей силѣ Сыномъ Божиимъ (Рим. 1, 4). Для нихъ эта истина имѣла значеніе величайшаго жизненнаго историческаго факта. По словамъ Ап. Павла: *аще Христосъ не воста, суетна вѣра наша* (I. Кор. XIV, 17.) (Дѣян. IV, 33.). Цѣль же пришествія въ міръ Сына Божія состояла въ томъ, чтобы спасти насъ (Лук. XIX, 10), очистить насъ отъ грѣховъ, преобразовать нашу природу и воссоединить насъ съ Богомъ (Тит. II, 14. Іоан. XVIII, 37. Іоан. XVII, 21.). Особенно ясно высказывается пламенное желаніе Иисуса Христа о воссоединеніи вѣрующихъ съ Богомъ въ Его же словахъ: *да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ насъ едино будутъ* (Іоан. XVII, 21). Это ученіе Священнаго Писанія О Богочеловѣчествѣ Иисуса Христа было раздѣляемо и уясняемо пастырями и Учителями Церкви съ первыхъ вѣковъ. Для устраненія мистико-пантеистическихъ крайностей важно свидѣтельство извѣстнаго намъ борца съ ересями Св. Иринея

¹⁾ Опытъ Правосл. Догмат. Богословія Еп. Сильвестра т. IV, 108.

Ліонскаго. Противодѣйствуя гностическому представленію объ исеченіи Слова изъ божественной субстанціи, какъ уничтожающемъ въ Богѣ свободу и вносящемъ въ Божественную жизнь постепенность, соотвѣтствующую жизни тварной, отецъ Церкви говоритъ о неизреченномъ и предвѣчномъ рожденіи Сына отъ Отца, съ Которымъ и въ Которомъ (а не во вѣѣ) Онъ отъ вѣчности и нераздѣльно пребываетъ.¹⁾ Будучи Сыномъ Божиимъ, Господомъ Нашимъ, сущимъ Словомъ Отца, Онъ сдѣлался сыномъ человѣческимъ; такъ какъ по человѣчеству родился отъ Маріи, которая происходила родомъ отъ человѣковъ и сама была человѣкъ²⁾. Необходимость воплощенія Сына Божія св. Ириней представляетъ такъ. „Невозможно, чтобы человѣкъ, который разъ былъ побѣжденъ и погибъ чрезъ непослушаніе, самъ возсоздалъ себя и получилъ награду за побѣду; также невозможно было, чтобы получилъ спасеніе тотъ, кто впалъ подъ власть грѣха; то и другое сдѣлалъ Сынъ, который есть Слово Божіе отъ Отца происходящее, который воплотился и нисшелъ даже до смерти и совершилъ домостроительство нашего спасенія³⁾. Если бы Іисусъ Христосъ не былъ Богомъ, какъ думаютъ противники, то мы не были бы спасены; равно какъ если бы Онъ не былъ человѣкомъ, или былъ бы только призрачнымъ человѣкомъ, тогда и спасеніе, или все сдѣланное Имъ для спасенія, было бы однимъ призракомъ⁴⁾. Посреднику Бога и человѣковъ надлежало чрезъ свое родство съ тѣмъ и другими привести обоихъ въ дружество и согласіе и представить человѣка Богу, а человѣкамъ открыть Бога⁵⁾. Аналогичное съ ученіемъ Ортлибаръ ученіе Павла Самосатскаго о томъ, что Христосъ, будучи человѣкомъ по природѣ, воспринялъ въ Себя божественную силу, вслѣдствіе своихъ нравственныхъ заслугъ и потому пріобрѣлъ названіе Сына Божія только въ нравственномъ смыслѣ⁶⁾ было осуждено Цер-

¹⁾ Сочиненіе св. *Ириней Ліонскаго* „Противъ ересей“ кн. II, гл. XXVIII, 6. стр. 239. гл. XXV, 3.

²⁾ Тамъ-же кн. III, гл. XVIII, 2. 363 стр.

³⁾ Тамъ-же, кн. III, гл. XVIII, 2, 363 стр.

⁴⁾ Тамъ-же, кн. III, гл. XVIII, 7, 368; кн. IV гл. XXXIII, 5, 524.

⁵⁾ Тамъ-же, кн. III, XVIII, стр. 368.

⁶⁾ *Гусева* Ересь Антитринитаріевъ, *Казань* 1872, стр. 133—140.

ковію на двухъ антиохійскихъ соборахъ въ 266 и 272 гг. Осудивъ ученіе Павла Самосатскаго, какъ еретическое, въ противоположность этому ученію, отцы антиохійскихъ соборовъ исповѣдали, что „Иисусъ Христосъ не изъ человѣка сдѣлался Богомъ; но будучи Богомъ, принявъ зракъ раба; будучи Словомъ, сталъ плотію“¹⁾. Этимъ ясно они показали, что вѣра въ Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка, была вѣрою всей древней христіанской Церкви. Послѣдующая борьба Церкви съ несторіанствомъ и монофизитствомъ, какъ извѣстно, повела къ точному уясненію ученія о нераздѣльномъ и неслиянномъ соединеніи двухъ естествъ въ Лицѣ Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка. Необыкновенно важно, что во время борьбы Церкви съ этими ересями сдѣланъ былъ выводъ о Евхаристіи, противоположный сектантскому отрицательному отношенію къ этому таинству со стороны Беггардовъ. Соборъ Ефескій (431) писалъ Несторію: „совершая въ церквахъ безкровную жертву и мы освящаемся, приобщаясь святой плоти и честной крови Христовой, Спасителя всѣхъ насъ: принимаемъ не какъ обыкновенную плоть (да не будетъ), не какъ плоть освященнаго человѣка... но какъ кровь по истинѣ животворящую и собственную для самаго Слова“²⁾. По ученію Отцовъ и Учителей Церкви, важность Евхаристіи проявляется какъ въ томъ, что она причащающихся ей очищаетъ отъ грѣховъ, такъ особенно въ томъ, что она вмѣстѣ съ тѣмъ чрезъ внутреннее общеніе и единеніе со Христомъ вноситъ въ ихъ природу зачатокъ новой жизни во Христѣ и дѣлаетъ ихъ участниками и наслѣдниками жизни вѣчной³⁾.

Отсюда мы приходимъ къ нравственно-практическимъ выводамъ по отношенію къ Лицу Иисуса Христа, которые, какъ вытекающіе изъ истиннаго взгляда на Него, не могутъ имѣть ничего общаго съ выводами мистиковъ. а) Ложно ученіе Беггардовъ, будто нравственное совершенство человѣка можетъ превысить заслуги Иисуса Христа, такъ что и подражаніе Ему въ жизни и дѣятельности можетъ показаться излишнимъ. Иисусъ

1) *Евсейя* Церковная Исторія кн. 7, 27—30 гл.

2) *Послания Кирилла къ Несторію*. Дѣян. всел. собора т. I. стр. 446 Казань 1859 г.

3) *Опытъ Прав. Догмат. Богословія*, Еп. Сильвестра IV, 177.

Христосъ въ Своемъ Лицѣ представилъ совершеннѣйшій идеалъ нравственности, который никогда не можетъ быть осуществленъ во всей полнотѣ никѣмъ изъ людей. Въ своей жизни и дѣятельности Онъ въ дѣйствительности показалъ то безконечное совершенство, къ которому призывалъ всѣхъ словами: *будьте совершенны, якоже Отецъ вашъ совершенъ есть* (Матѣ. V, 48). Въ нравственномъ образѣ Иисуса Христа идея и дѣятельность слились въ гармоническое единство, почему Онъ и представляетъ черты совершенства конкретно въ безконечной полнотѣ. Онъ поэтому съ сознаниемъ Своего божественнаго величія и своихъ заслугъ говорить: *образъ дахъ вамъ, да якоже азъ сотворихъ вамъ и вы творите* (Іоан. XIII, 15).

Нравственная свобода Иисуса Христа, выражающаяся въ Его безгрѣшности и любовь, простирающаяся до самопожертвованія (1 Іоан. III, 16) были общими свойствами безпредѣльнаго совершенства. Потому Онъ Самъ указывалъ на высокоблагодотворныя послѣдствія подражанія Своему примѣру такими словами: *ходяи во Мнѣ не имать ходити во тмѣ, но имать Светъ животный* (Іоан. VIII, 12). Но какъ и въ чемъ можетъ выражаться наше подражаніе Іисусу Христу? Подражать Іисусу Христу прежде всего и болѣе всего должно въ томъ, что въ Немъ было человѣческаго, но одухотвореннаго Божествомъ. Оно должно состоять не въ копированіи всѣхъ дѣйствій Іисуса Христа т. е., не въ буквальномъ воспроизведеніи ихъ, независимо отъ тѣхъ частныхъ условій, при которыхъ находится каждый человѣкъ; но въ самодѣятельномъ съ помощью благодати Божіей постепенномъ созданіи въ себѣ тѣхъ типическихъ свойствъ и дѣлъ, которыя явлены намъ въ безконечной полнотѣ Спасителемъ міра ¹⁾. Стремленіе къ буквальному воспроизведенію всѣхъ дѣйствій Спасителя, и притомъ не только человѣческихъ, но божественныхъ, было причиною того, что даже болѣе умѣренные мистики, или впадали въ отчаяніе относительно невозможности воплотить въ себѣ самихъ всецѣло образъ Спасителя, ²⁾ или обольщались самонѣ-

¹⁾ Православное христіанское ученіе о нравственности Протопресвитера Янышева. Стр. 216. Москва 1887.

²⁾ Въ такое отчаяніе нерѣдко впадалъ мистикъ Сузо (1800—1865) послѣ сво-

нiемъ въ возможности спасать себя лично подобными же способами, независимо отъ Иисуса Христа. Конечно, возможно для насъ нѣкоторое подражанiе Иисусу Христу и въ томъ, что относилось собственно къ божественной силѣ и могуществу, напр. въ чудесномъ господствѣ надъ силами природы и даже надъ злыми духами, согласно со словами Спасителя: „и менѣмъ моимъ бгсы изждутъ“ (Мар. XVI, 17. 18). Но такое угодобленiе Иисусу Христу представляетъ для людей возможный верхъ совершенствъ. Оно никогда не закончится уравниемъ съ Нимъ по природѣ, какъ однороднымъ Сыномъ Божиимъ, бывшимъ потому единственною личностью въ своемъ родѣ. Съ этой стороны мечтанiя мистиковъ могутъ быть признаны только кощунственнымъ посягательствомъ на униженiе Богочеловѣчества Спасителя. Независимо отъ этого, мы должны признать, что мистики грубо заблуждаются, когда изъ самыхъ типическихъ человѣческихъ свойствъ Иисуса Христа преднамѣренно выдѣляютъ только тѣ черты, которыя соотвѣтствуютъ ихъ созерцательному настроенiю,—черты, составляющiя особенности женскихъ характеровъ: мягкосердечiе, крайнее терпѣнiе, безпредѣльное послушанiе. Они при этомъ забываютъ или совершенно игнорируютъ другiя стороны въ характерѣ Спасителя, относящiяся къ Его практической дѣятельности, насколько она выражалась въ Его энергическихъ, героическихъ подвигахъ, совершаемыхъ для искупленiя челоуѣчества. Мистическiя крайности въ подраженiи Иисусу Христу могутъ быть устранены только при истинномъ пониманiи Его характера, чуждаго исключительной односторонности въ преобладанiи отдѣльныхъ свойствъ; но представляющаго въ себѣ гармоническое соединенiе созерцанiя ихъ многократныхъ самоистязанiй и самоученiй. Вслѣдствiи этого самый мистикъ, носившiй въ теченiе восьми лѣтъ изъ подражанiя страданiямъ Христа желѣзный крестъ, униженный острыми внутрь обращенными гвоздями, самъ созналъ безплодность копированiя дѣлъ Спасителя. Онъ отвлекалъ отъ такого подражанiя свою духовную дочь Штагель словами: „милосердiи Христосъ не говоритъ возьмите Мой Крестъ на себя, а сказалъ, что каждый челоуѣкъ пусть возьметъ свой крестъ на себя *Preger II*, 170. На такомъ механическомъ копированiи дѣлъ Иисуса Христа основаны были самоистязанiя Франциска, желавшаго получить то *опредѣленное количество* язвъ и при томъ въ опредѣленныхъ мѣстахъ на рукахъ и на ногахъ, какое было получено Спасителемъ во время Его крестныхъ страданiй.

и активной воли, обуславливающей практическую дѣятельность ¹⁾. Такое правильное пониманіе безпредѣльно совершеннаго характера Спасителя могло бы дать нравственно практическія побужденія для самихъ мистиковъ къ энергической борьбѣ со страстями и похотьми, къ активному выполненію добрыхъ дѣлъ, согласно съ началами евангельскими, къ добросовѣстному исполненію обязанностей сообразно съ своимъ частнымъ положеніемъ по отношенію къ Церкви, къ семьѣ и обществу съ отрѣшеніемъ отъ эгоистической замкнутости.

б) Но подражаніе Иисусу Христу, какъ Прообразу совершенства, хотя бы идеальнаго не можетъ служить условіемъ истинно-богоугодной жизни, если оно не соединяется съ внутреннимъ единеніемъ съ Нимъ, какъ Спасителемъ. Господь Иисусъ Христосъ есть для насъ не только Учитель, Прообразъ совершенства, но и источникъ нравственной жизни. Въ Немъ мы должны черпать полноту жизни и при Его постоянномъ посредничествѣ достигать спасенія. На это важное значеніе своего посредничества, ослабляемаго, или отрицаемаго мистиками, опредѣленно говоритъ Спаситель. „Пребудьте во Мнѣ и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ, такъ и вы, если не будете во Мнѣ. Я есмь Лоза, а вы вѣтви. Кто пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода; ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего“ (Иоан. XV, 4. 5). Имѣя въ виду даже умѣренныхъ западныхъ мистиковъ, мы должны сказать словами одного изъ безпристрастныхъ моралистовъ, что „предаваясь Иисусу Христу, какъ примѣру и въ то же время устраняя Его какъ Искушителя и Посредника, они лишались того, что только и можетъ даровать Искушитель, именно—мира съ Богомъ, какъ основанія всякаго истиннаго нравственнаго ученія. Ихъ внутренняя жизнь была непрерывною смѣною моментовъ высшей радости и блаженства и чувства крайней оставленности Богомъ, каковое состояніе совершенно безнадежно. Имъ недоставало того мира, того святаго равновѣсія во внутреннемъ существѣ человѣка, которое возни-

¹⁾ О тенденціозномъ отношеніи мистиковъ къ Лицу Иисуса Христа, какъ Прообразу этакъ-мистическаго совершенства, мы уже говорили при оцѣнкѣ теософіи Экарта.

каеть изъ того, что человекъ сознаеть себя принятымъ со стороны Бога, независимымъ отъ всякой смѣны своихъ чувствъ, своихъ внутреннихъ испытаній. Скорбь и радость постоянно смѣняются другъ друга въ ихъ душахъ, но никогда не истребляютъ другъ друга окончательно. Они не знаютъ того истинно евангельскаго состоянія духа, въ которомъ скорбь, вслѣдствіе сознанія грѣховности, преобразуется въ радость благодати и усвоенія. Мистики были волнуемы или радостью, возносившею ихъ превыше всякихъ житейскихъ тревоженій, или мрачною скорбію, переходившею то въ высшую восторженность, то въ самое безотрадное и безутѣшное состояніе; между тѣмъ какъ существенно христіанское настроеніе духа состоитъ въ сочетаніи истинной радости и истинной скорби¹⁾.

в) Изъ идеи о Богочеловѣчествѣ Иисуса Христа самъ собою вытекаетъ выводъ объ абсолютномъ достоинствѣ возвѣщенной Имъ религіи, отрицаемомъ мистиками. Религія христіанская неизмѣнна согласно съ словами Самого Спасителя: *небо и земля мимоидеть, словеса же Моя не мимоидуть* (Матѳ. XXIII, 25). Она дана не для одного какого либо опредѣленнаго народа и времени, а для всѣхъ мѣстъ, временъ и народовъ (Марк. XVI, 15. Рим. X, 16. 1, 8. Кол. 1, 6. 29. Матѳ. XXVIII, 12—20. Иоан. XIV, 16. Лук. XXIV, 47). Сообразно съ такимъ назначеніемъ, она получила силы и средства, способныя удовлетворить всѣмъ истиннымъ потребностямъ человека, къ какому бы вѣку кто ни принадлежалъ и въ какомъ бы званіи и состояніи кто ни былъ. Христіанство—млеко (1 Петр. 2, 2. 1 Кор. III, 2) для младенцевъ въ духовной жизни; оно же, а не другое откровеніе и твердая пища (Евр. V, 14) для совершенныхъ. Имѣя въ виду это вѣчное значеніе христіанства для всѣхъ временъ, Св. Иринеи Ліонскій училъ, что Христосъ пришелъ для людей не одного времени, но для всѣхъ, которые, живя благочестиво, вѣровали въ Него и которые будутъ вѣровать²⁾.

6. Бесплодна повтому попытка сектантовъ выработать прочную этику независимо отъ религіи христіанской. Мистицизмъ во-

1) *Мартенсенъ*, Христіанское ученіе о нравственности пер. проф. *Лопухина* т. I. стр. 316 Спб. 1890.

2) „Противъ ересей“ Св. *Иринея* кн. IV гл. XXII, 1—2 стр. 489.

обще не указываетъ такихъ положительныхъ и твердыхъ началъ, которыя благопріятствовали бы всестороннему развитію чело-вѣка, какъ живой личности, и вели бы къ идеальному совершенству, согласно съ требованіями нравственнаго закона Божія и тѣми обязанностями, которыя должны лежать на чело-вѣкѣ, какъ на членѣ семьи и общества, примѣнительно къ условіямъ окружающей дѣйствительности. Но особенно несостоя-тельность мистической этики представляется ясною у извѣст-ныхъ намъ сектантовъ. Нравственное ученіе ихъ разви-вается въ формѣ аскетизма, религіознаго квіетизма грубаго матеріалистическаго антиномизма и полного нигилизма.

а) Аскетизмъ высоко цѣнился Іоахимитами и Ортлибарамъ въ смыслѣ такихъ условій, которыя освобождаютъ чело-вѣка отъ страстей, отъ мірскихъ соблазновъ и даютъ ему воз-можность посвятить себя созерцательной жизни. Іоахимиты не-сомнѣнно, при превозношеніи монашества въ нравственномъ отношеніи надъ всѣми другими формами жизни, раздѣляли об-щее убѣжденіе средневѣковаго католичества о необходимости смирять свою плоть самоистязаніями по примѣру Франциска, котораго они сопоставляли со Христомъ. Такъ какъ только въ монашескомъ обществѣ спиритуаловъ возможно спасеніе, по ученію Іоахимитовъ; то этимъ уже косвенно осуждались семей-ныя и общественныя начала. Іоахимиты, при своихъ мечта-ніяхъ о вступленіи въ духовное царство, должны были отно-ситься также горделиво и ригорически ко всѣмъ, не входя-щимъ въ ихъ секту, какъ и древніе монтанисты. Ортлибары несомнѣнно придерживались дуалистическаго воззрѣнія на матерію какъ на источникъ зла, почему и могли придавать значеніе такимъ способамъ, которые ведутъ къ умерщвленію тѣла, хотя мы не имѣемъ объ этомъ достаточныхъ свѣдѣній.

б) Но не во внѣшнемъ аскетизмѣ заключалась суще-ственная сторона мистической этики. Онъ только служилъ под-готовительнымъ условіемъ къ внутреннему самоуглубленію и самоотреченію, выражающемуся въ созерцательной жизни. Та-кая созерцательная жизнь высоко цѣнилась всѣми сектами. Основую такой жизни признавалось созерцаніе, понимаемое какъ-бы въ смыслѣ гностическаго таинственнаго вѣдѣнія, или

какъ восторженное религіозное настроеніе духа. Въ первомъ случаѣ созерцаніе иногда противопоставлялось христіанскому ученію о добродѣтели, основанному на признаніи ея согласно съ требованіями объективнаго нравственнаго закона, выраженнаго въ Священномъ Писаніи, толкуемаго часто превратно со стороны схоластикъ. „Разумные люди“ называли созерцаніе божественною мудростію. Выходило, что кто руководится такимъ созерцаніемъ, или знаніемъ, тому въ болѣе совершенной степени доступно пониманіе нравственности, чѣмъ тѣмъ, которые понятія о добродѣтели приобрѣтаютъ изъ объективнаго источника Священнаго Писанія, ложно комментруемаго схоластиками. Но чаще созерцаніе понималось въ смыслѣ восторженнаго религіознаго настроенія духа и противопологалось внѣшнему католическому формализму, насколько онъ выражался въ одномъ бездушномъ формальномъ выполненіи добрыхъ дѣлъ, или церковныхъ обрядовъ, безъ сердечнаго чувства. Но тѣ, которые противопоставляли созерцаніе ошибочному пониманію добродѣтели, или противопоставляли восторженное настроеніе духа формальному выполненію добрыхъ дѣлъ, не думали только объ устраненіи недостатковъ, а сами впадали въ противоположныя крайности. Созерцаніе безусловно отрѣшалось отъ всего внѣшняго и конечнаго, даже безъ всякаго вниманія къ тому, что человѣкъ по своему тѣлу, по своей тварной природѣ и положенію на землѣ долженъ находиться въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру и конечнымъ существамъ. Созерцаніе также отрѣшалось отъ всякой активности въ мышленіи и воли и получало характеръ односторонняго пассивнаго настроенія, выражающагося во всецѣломъ самоотреченіи для Бога, съ принесеніемъ Ему въ жертву всей личности. При этомъ то, что имѣетъ отношеніе къ этикѣ, сводилось къ одному естественному психологическому процессу, совершающемуся по закону необходимости, имѣющему видъ детерминизма. Основные моменты этого психологическаго процесса, представляющаго особенности созерцательной жизни, выражались кратко Ортлибарамъ тремя словами: страданіе для Бога, смерть и воскресеніе. Руководясь аналогичными воззрѣніями на тотъ же процессъ созерцательной жизни другихъ мистиковъ, мы можемъ

понимать эти моменты въ такомъ смыслѣ. Страданіе—это первый исходный этико-аскетическій моментъ въ созерцательной жизни, выражающійся постепеннымъ подавленіемъ въ духѣ человѣческомъ не только всѣхъ эгоистическихъ чувственныхъ наклонностей; но всѣхъ мыслей и желаній, свойственныхъ человѣку, какъ опредѣленной личности, имѣющей свое особое самостоятельное бытіе. Смерть для Бога—это конечный моментъ самоотреченія, сопровождающійся дѣйствительнымъ, или воображаемымъ достиженіемъ намѣченной цѣли всецѣлаго принесенія Богу въ жертву всей конечной тварной личности, безусловнымъ подчиненіемъ Его волѣ во всемъ, даже въ томъ, что выходитъ за предѣлы религіозной сферы. Кто умеръ для Бога, тотъ уже не живетъ для міра. Воскресеніе въ Богѣ,—это результатъ самоотреченія, сопровождающійся увѣренностію, что начата новая жизнь въ Богѣ, выражающаяся въ такомъ общеніи съ Богомъ, при которомъ въ религіозно-нравственной жизни человѣка является исключительнымъ руководительнымъ началомъ одна воля Божія, освобождающая человѣка отъ всякихъ обязательствъ съ его стороны по отношенію къ нравственной дѣятельности, требующая отъ него полной пассивности, покоя ¹⁾. Активная дѣятельность въ такомъ состояніи признается предосудительною и опасною для человѣка, даже по сознательно-обдуманному плану по отношенію къ опредѣленной идеальной цѣли, такъ какъ она можетъ противодѣйствовать тому лучшему, что совершается въ природѣ человѣческой, по предопредѣленію Божественной воли. Пусть то, что происходитъ въ духовной природѣ человѣка, является въ дѣйствительности злымъ, порочнымъ, человѣкъ не долженъ этимъ смущаться, потому что онъ можетъ ошибаться въ своихъ выводахъ относительно того, что лучше, что можетъ служить къ его же благу и къ его спасенію. Богъ лучше его знаетъ, что ему нужно; можетъ и самое зло, кажущееся, или дѣйствительное, обращать къ его же благу. Такое состояніе воскресшаго человѣка является истинно радостнымъ, торжественнымъ, праздничнымъ.

¹⁾ Homines non debent insistere laboribus. Sed videre et gustare, quam sva-vis sit dominus. thes. III, *Preger*, 1, 470. Hominem debere abstinere et sequi responna spiritus intra se... thes. 78. *Preger*. 1, 468.

Это состояніе полной чистоты и святости, которое можетъ сопровождаться постояннымъ субботствованіемъ и юбилизированіемъ. Оно не имѣетъ предѣловъ, мыслится неизмѣннымъ, непрерывнымъ. Кто воскресъ для Бога, сталъ жить новою жизнью; тотъ сталъ безгрѣшнымъ, святымъ ¹⁾). По ученію Беггардовъ, свободный человѣкъ можетъ достигнуть того, что „чрезъ него Богъ будетъ все совершать“ ²⁾). Они въ такомъ состояніи становятся „неподвижными, такъ что ничѣмъ ни радуются, ничѣмъ не возмущаются“ ³⁾). По ихъ словамъ, въ такомъ состояніи, въ силу объединенія съ Богомъ, „человѣкъ становится безгрѣшнымъ и даже богомъ не только по духу, но и по тѣлу“ ⁴⁾). Въ такихъ частныхъ чертахъ развивался религіозный квиетизмъ. Нельзя отрицать того, что въ исходномъ пунктѣ религіозный квиетизмъ заключаетъ въ себѣ черты возвышенныя, христіанскія. Самоотреченіе, страданіе за Христа, воскресеніе для новой жизни, въ смыслѣ возрожденія и освященія, признаются высшими фазами религіозно-нравственной жизни, согласно съ Богооткровеннымъ ученіемъ и православною моралью (Марк. VIII, 35, Ефес. IV, 22. Рим. XII, 2. 1. Иоан. III, 9). Но у мистиковъ западныхъ и особенно принадлежавшихъ къ сектантамъ онъ получаетъ крайнія еретическія черты и долженъ быть признанъ ложнымъ. аа) Созерцательная жизнь составляющая основу квиетистической этики, происходитъ на почвѣ естественной, безъ всякаго отношенія къ религіознымъ началамъ и сверхъестественнымъ средствамъ. Но естественная этика не принимаетъ во вниманіе тѣхъ препятствій для нравственности, которыя лежатъ въ самомъ духѣ человѣческомъ, въ его волѣ извращенной грѣхомъ (Рим. VII, 23. 15, 19). Мистицизмъ отрицаетъ необходимость посредства въ религіозно-нравственной жизни Иисуса Христа. Но истинно-нравственная жизнь можетъ

¹⁾ Homo ad. talem statum potest pervenire, quod non possit peccare. thes. 24. 15 Ibid. 462—63.

²⁾ Homo perveniat, quod deus per eum omnia operetur. thes. 57. Preger, 1, 466. Homo possit sic unire Deo, quod ipsius sit idem posse ac velle et operari quocumque, quod est ipsius Dei. Hahn, op. cit. 11, 779.

³⁾ Sunt immutabiles in nona rupe, quod de nullo gavdeant et nullo turbentur ibid. 779.

⁴⁾ Cum corpore fiat deus bonus homo. Preger, 1, 464.

быть, какъ нами уже сказано, во Христѣ, такъ какъ безъ Него мы не можемъ творить ничего добраго (Іоан. XV, 4-5. Іоан. XIV, 6). Въ силу Его искушительныхъ заслугъ испослана върующимъ благодать Духа Святаго, которая служить необходимымъ условіемъ для возрожденія и освященія человѣка. Безъ благодати, говоритъ апостолъ, „мы не можемъ даже помыслить о чемъ либо добромъ (2 Кор. III, 5) даже не знаемъ, о чемъ молиться, какъ должно“ (Рим. VIII, 26). Плодами-же благодати называются въ Священномъ Писаніи все христіанскія добродѣтели (Гал. V, 22, 23), вся полнота нравственнаго совершенства (Ѳес. V, 23). Если мы примемъ при этомъ во вниманіе, что стремленіе къ нравственному совершенству у многихъ мистиковъ начинается даже безъ вѣры въ личнаго Бога, что человѣкъ, совершивъ хищеніе достоинства и чести Божіей (Филип. II, 6), самъ себя дѣлаетъ средоточнымъ пунктомъ своей жизни; то должны признать, что эта нравственность въ самомъ началѣ представляетъ существенное уклоненіе отъ истиннаго идеала; утрачиваетъ присущія христіанской этикѣ достоинства, отражая въ себѣ попеременно то черты стоическаго высокомерія и эгоизма, то—буддійскаго самоуничтоженія личности. И неудивительно, что въ душѣ мистика, предоставленнаго самому себѣ, нѣтъ надлежащей гармоніи: въ ней то слышится тяжкая скорбь отъ бесплодныхъ усилій къ достиженію желаннаго блага, то безпредѣльная радость отъ фантастической увѣренности въ достиженіи искомой цѣли. 66) Тѣ частныя условія, которыя квіетизмомъ признаются необходимыми для достиженія совершенства, ничѣмъ не могутъ быть оправданы. Квіетизмъ смѣшиваетъ эгоистическія наклонности человѣка, которыя противорѣчатъ понятію о совершенствѣ, несогласны съ волею Божіею, единеніе съ которою признается желанною цѣлію для самыхъ мистиковъ,—съ тѣми желаніями и дѣйствіями, которыя являются необходимыми для сохраненія и развитія его личности, согласно съ его высшимъ назначеніемъ. Квіетизмъ забываетъ, что общеніе съ Богомъ въ земной жизни можетъ быть достигаемо только сознательно и активно; иначе при отреченіи отъ личнаго сознанія и воли утрачивается способность къ опредѣленію требова-

ній Божественной воли и дѣятельнаго выполненія ихъ. Самоотреченіе не должно быть полнымъ подавленіемъ воли, но приведеніемъ ея въ гармонію съ волею Божіею, которая дѣйствительно никогда не можетъ требовать зла и хотѣть гибели человѣка. вв) Но воля Божія имѣетъ объективное основаніе въ нравственномъ законѣ, опредѣляемомъ Откровеніемъ, восполняющимъ внутренній законъ, или совѣсть человѣка. Требования положительнаго нравственнаго закона ясно и точно выражаются въ предписаніи добродѣтели, являющейся обязательнымъ условіемъ для достиженія спасенія. Сущность нравственнаго закона заключается въ любви къ Богу и ближнимъ. (Мате. XXII, 37. Мар. XII, 28. Лук. X, 25). Воля Божія, опредѣляемая положительнымъ закономъ, должна быть исполняема всякимъ человѣкомъ, какъ нерушимое правило жизни и дѣятельности (Мате VII, 21. XII, 50. XXV, 41). Ни одна іота не должна быть нарушаема изъ этого Богооткровеннаго закона (Мате. V, 18. 19). Богъ какъ Судія, имѣетъ воздать каждому по дѣломъ его (Рим. 2, 6. Мате. XVI, 27). Примѣръ такого дѣятельнаго выполненія воли Божіей представилъ Самъ Господь Іисусъ Христосъ, говорившій о Себѣ: *Азъ придохъ не да творю волю Мою, но волю пославшаю Мя* (Іоан. IX, 4. Іоан. IV, 34). Выполненіе же ея требуетъ отъ человѣка непрерывнаго труда, особыхъ усилій съ его стороны; такъ какъ царствіе Божіе силою берется и только употребляющіе усилія восхищаютъ его (Мате. XI, 12). г) Ложно заключительное положеніе квіетизма о возможности достиженія уже въ этой жизни полной чистоты и святости, а равно и непрерывнаго общенія съ Богомъ, при которомъ оказывается излишнею всякая дѣятельность въ смыслѣ активнаго выполненія воли Божіей. Идеаль совершенства безпредѣленъ (Мате. V, 48). Требования нравственнаго закона высоки (Іак. 2, 10). Потому самомнѣніе мистиковъ въ достиженія полной истины и святости ясно осуждается словами Божественнаго Откровенія: *еще речемъ, яко грѣха не имамъ, себѣ прельщаемъ и истины нѣсть въ насъ* (1 Іоан. 1, 8). По словамъ бл. Августина „чѣмъ выше степень совершенства, тѣмъ глубже бы-

ваетъ паденіе ¹⁾. Потому и на высшихъ степеняхъ совершенства необходима бодрственность: *мняйся стояти, блюдется да не падетъ* (1 Кор. X, 12). Тѣмъ мистикамъ, которые превозносятся своими достоинствами естественно напомнить о противоположномъ настроеніи духа Апостола Павла, проникнутаго самоуничиженіемъ на высотѣ своего совершенства: „гораздо охотнѣе буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мнѣ сила Христова“ (2 Кор. XII, 9).

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Dicit Augustinus, quod quando altior est gradus, tanto profundior est casus. Thes. 43. *Preger* 1, 465.

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

(Продолженіе *)).

Халкидонскій соборъ.

Къ 1-му сентября 451 г., согласно императорскому указу, всѣ епископы собрались въ Никеѣ. Но императоръ не могъ явиться на соборъ: онъ былъ занятъ приготовленіями къ войнѣ съ Атилой, предводителемъ Гунновъ. Разбитый Аэціемъ на равнинахъ Шалова, Атила сталъ угрожать Римѣ и Константинополю. Нѣкоторые предлагали просить императора открыть соборъ безъ его присутствія, но этому воспротивились римскіе легаты. Они, согласно инструкціи св. Льва (до насъ не дошедшей), ставили присутствіе императора на соборѣ непременнымъ условіемъ и отказывались, въ противномъ случаѣ, принимать участіе въ засѣданіяхъ собора (Дѣян. III, 118). Тогда императоръ рѣшилъ перенести соборъ въ Халкидонъ, котораго отдѣляетъ отъ Константинополя только незначительный проливъ Босфоръ. Теперь императору удобно было слѣдить и за политическими и общественными дѣлами, не оставляя безъ вниманія и соборныхъ засѣданій. Соборъ открытъ былъ 8 октября 451 года.

Дѣятельность Халкидонскаго собора состояла: а) въ судѣ надъ Разбойничьимъ соборомъ и Діоскоромъ; б) въ составленіи вѣроопредѣленія; с) въ составленіи нѣсколькихъ дисциплинарныхъ правилъ.

*) См. журн. „Вѣра и Разумъ“ № 16, за 1897 г.

Суду надъ Діоскоромъ и разбойничьимъ соборомъ было посвящено первое засѣданіе. При чтеніи актовъ разбойничьяго собора были вполне обнаружены тѣ насилія, какими было вынуждено Діоскоромъ у собравшихся епископовъ согласіе на подпись соборныхъ актовъ. „Намъ угрожала, говорили епископы, бывшіе въ этомъ соборѣ, ссылка; войны стояли съ палками и мечами и мы боялись палокъ и мечей. Гдѣ палки и мечи, какой тутъ соборъ? Воины низложили Флавіана и Евсевія болѣе, чѣмъ мы; что мы сдѣлали, то сдѣлали изъ за страха“ (Дѣян. III, 160).

Разбойничій соборъ былъ осужденъ, но епископы составлявшіе его не были лишены сана (Дѣян. III, 492 ср. 659). Всѣ низложенные на немъ были восстановлены въ санъ. Низложенію подпалъ только одинъ Діоскоръ. Кромѣ насилій, совершенныхъ надъ отцами собора, на него поданы были жалобы діаконами Александрійской церкви Θεодоромъ и Исхиріономъ и пресвитеромъ Аеанасіемъ (племянникомъ св. Кирилла). Въ этихъ жалобахъ была обрисована личность Діоскора въ томъ видѣ, какъ представили мы выше.

Окончательное опредѣленіе о Діоскорѣ состоялось на 3-мъ засѣданіи. Его три раза приглашали для оправданія. Онъ отказался подъ разными ничтожными предлогами. Соборъ призналъ его „достойнымъ осужденія, положеннаго канонами противъ непокорливыхъ“. Діоскоръ былъ низложенъ и впоследствии сосланъ въ Пафлагонскій городъ Гангры (Евагр. 2, 5).

Соборъ былъ на столько занятъ личностью Діоскора и дѣяніями разбойничьяго собора, что оставилъ безъ вниманія Евтихія. О немъ почти не упоминается въ соборныхъ актахъ. Забыть его было не трудно. Послѣ Константинопольскаго собора онъ игралъ второстепенную роль даже на разбойничьемъ соборѣ.

Въ основу догматическаго опредѣленія было положено „догматическое посланіе“ св. Льва къ св. Флавіану. Впрочемъ не всѣ сразу согласились съ этимъ. Произошли довольно значительныя разногласія. Слѣдствіемъ ихъ было назначеніе 5-ти дневнаго срока, въ продолженіи котораго должно произойти убѣжденіе и вразумленіе сомнѣвающихся. Сомнѣвающіеся бы-

ли главнымъ образомъ епископы Иллирійскіе, Палестинскіе и Египетскіе. Результатомъ 5-ти дневнаго срока было всеобщее согласіе съ посланіемъ св. Льва и единодушная подпись епископовъ. Исключеніе составили только египетскіе епископы, которые отказались подписать на томъ основаніи, что еще не избранъ преемникъ Діоскору. Они говорили, что безъ согласія архіепископа Александрійскаго обмычай ихъ церкви не дозволяетъ имъ нечего предпринимать; сами-же они согласны подписать посланіе. Просьба ихъ была уважена. Такимъ образомъ посланіе св. Льва было признано за норму, образецъ православнаго ученія о воплощеніи Сына Божія и соединеніи въ Немъ двухъ естествъ: Божескаго и человѣческаго. По этой нормѣ нужно было составить формулу вѣрученія. Такая формула была составлена особой комиссіей. Содержаніе ея не извѣстно. Она не была внесена въ соборные акты, вѣроятно, вслѣдствіе возбужденныхъ ею разногласій и споровъ. Можно впрочемъ догадываться, на основаніи нѣкоторыхъ соображеній, что въ формулѣ говорилось о Христѣ, что Онъ состоитъ изъ *двухъ* естествъ, а не въ двухъ естествахъ. Выраженіе въ двухъ естествахъ многимъ казалось уступкой еutihianству. Выраженіе въ двухъ естествахъ было болѣе подходящимъ для выраженія православнаго ученія. Разногласія и споры были довольно значительны. Легаты хотѣли оставить соборъ, если епископы не согласятся съ посланіемъ св. Льва. Императоръ грозилъ распустить соборъ и назначить новый въ другомъ мѣстѣ. Чтобы примирить разногласія была назначена комиссія для исправленія формулы вѣроопредѣленія. Исправленная формула была слѣдующая: „послѣдую святымъ отцамъ, всѣ согласно поучаемъ исповѣдывать одного и того-же Сына, Господа Нашего Иисуса Христа, совершеннаго въ божествѣ и совершеннаго въ человѣчествѣ, истиннаго Бога и истиннаго человѣка, Того же изъ души разумной и тѣла, единосущнаго Отцу по божеству и Того-же единосущнаго намъ по человѣчеству, во всемъ подобнаго намъ, кромѣ грѣха, рожденнаго прежде вѣковъ отъ Отца по Божеству, а въ послѣдніе дни ради насъ и ради нашего спасенія отъ Маріи Дѣвы—Богородицы—по человѣчеству, одного и того-же Христа, Сына Божія въ двухъ есте-

ствахъ (ἐν δύο φύσεσι, по другимъ ἐκ δύο φύσεων во всѣхъ латинскихъ en duabus naturis) не слитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго,—такъ что соединеніемъ нисколько не нарушается различіе двухъ естествъ, но тѣмъ болѣе сохраняется свойство каждаго естества и соединяется въ одно Лицо и одну Упостась,—не на два разсѣкаемаго, или раздѣляемаго, но одного и того-же Сына, единороднаго Бога Слова, Господа Иисуса Христа, какъ въ древности пророки учили о Немъ и (какъ) Самъ Господь научилъ насъ и (какъ) предалъ намъ символъ отцовъ“. По прочтеніи этой формулы отцы собора воскликнули: „это вѣра отцевъ. Митрополиты пусть подпишутъ тотчасъ, пусть немедленно подпишутъ въ присутствіи самихъ сановниковъ; хорошо опредѣленное пусть не подвергается отсрочкѣ. Это вѣра апостоловъ, съ нею всѣ мы согласны; всѣ такъ мудствуемъ“. (Дѣян. IV, 108—110). О составившемся опредѣленіи было доложено императору.

На 4 Вселенскимъ соборѣ было составлено нѣсколько каноническихъ правилъ, между которыми самое замѣчательное 28 правило, утвержденное на 16 засѣданіи. Оно было направлено противъ все болѣе и болѣе возвышающагося вліянія римскаго епископа, и отчасти противъ каедръ александрійской. Правило это слѣдующее: „слѣдуя во всемъ опредѣленіямъ святыхъ отцовъ и признавая недавно прочитанный канонъ отъ пятидесяти боголюбивѣйшихъ епископовъ, собиравшихся при благочестивой памяти Θεодосіа Великомъ, бывшемъ императорѣ, въ царствующемъ (городѣ) Константинополѣ, Новомъ Римѣ, и мы опредѣляемъ и постановляемъ то же самое о преимуществахъ святѣйшей церкви сего Константинополя, Новаго Рима, ибо и престолу древняго Рима отцы прилично дали преимущество, потому что онъ былъ царствующій городъ. Слѣдуя тому же побужденію и сто пятьдесятъ благочестивѣйшихъ епископовъ представили равныя преимущества святѣйшему престолу Новаго Рима, справедливо разсудивъ, чтобы городъ почтенный царскимъ правительствомъ, синклитомъ и имѣющій равныя преимущества съ древнимъ царственнымъ Римомъ, былъ возведенъ подобно ему, и въ церковныхъ дѣлахъ будучи вторымъ по немъ“. (Дѣян. IV, 358).

Римскіе легаты сильно протестовали противъ этого правила. Они говорили, что не уполномочены св. Львомъ принимать участіе въ чемъ-либо, кромѣ вѣры; указывали на то, что правило это было составлено въ ихъ отсутствіи; заподозрѣвали искренность и непринужденность подписей подъ этимъ правиломъ. Но, не смотря на всѣ протесты, правило это единодушно было утверждено всѣмъ соборомъ. „Это справедливое рѣшеніе“, говорили епископы, „всѣ мы говорили это; это всѣмъ угодно; мы всѣ такого мнѣнія“. Правило это легатами, все-таки, подписано не было.

Усилія св. Льва уничтожить силу 28 канона IV Вселенскаго собора.

Св. Левъ, такой строгій блюститель преимуществъ своей каедры, не могъ, конечно, равнодушно отнестись къ 28-му канону. Практика римской церкви давно уже работала въ томъ направленіи, чтобы постепенно стать главой всей вселенской церкви. 28-й канонъ ставилъ сильное препятствіе этому стремленію римской церкви.

Отцы собора, конечно, очень хорошо знали, какъ отнесется св. Левъ къ этому канону; это для нихъ ясно было изъ сильныхъ протестовъ римскихъ легатовъ. Поэтому въ своемъ соборномъ посланіи (Ер. ХСVIII) къ св. Льву они всѣми силами старались смягчить св. Льва, сгладить то впечатлѣніе, которое долженъ былъ произвести на него 28-й канонъ. Въ этомъ посланіи отцы собора выражаютъ свою радость по поводу того, что они чрезъ св. Льва, какъ „началовождя въ добрѣ для (общей) пользы, показали чадамъ церкви наслѣдіе истины“. Далѣе отцы говорятъ о дѣяніяхъ Діоскора, „который мыслящихъ по пастырски прогналъ, а отъявленныхъ волкозъ надъ овцами поставилъ, который простеръ свою ярость еще и на того, кому предоставлено отъ Спасителя храненіе вертограда и замышлялъ объ отлученіи того, кто старался объединить тѣло церкви“ (рѣчь о св. Львѣ). Діоскоръ отвергъ три законныхъ, сдѣланныхъ ему вызова на судъ собора. Вслѣдствіе этого отцы собора рѣшили снять съ этого дикаго звѣря (Пс. 79, 14) и волка пастырскую одежду, въ которую онъ былъ облеченъ, какъ

оказалось, только по внѣшнему виду“. „Вырвавши одинъ плевель“, продолжаютъ отцы собора, „мы наполнили всю вселенную чистою пшеницею“. Послѣ такого вступленія отцы собора увѣдомляютъ, что они, „для благочинія въ дѣлахъ и упроченія церковныхъ постановленій, опредѣлили и нѣчто другое, „будучи увѣрены“, что и св. Левъ, „узнавши, приметъ это и утвердить“. „Это нѣчто другое“ состоитъ въ томъ, что издавна имѣвшій силу обычай, котораго держалась святая Божія церковь Константинопольская, рукополагать митрополитовъ областей: Азійской, Понтійской и Фракійской, отцы собора нынѣ утвердили соборнымъ опредѣленіемъ, не столько предоставляя что-либо константинопольскому престолу, сколько упрочивая благочиніе въ митрополіяхъ; такъ какъ часто по смерти епископовъ возникаетъ много волненій, когда клирики этихъ областей и міряне остаются безъ правителя и возмущаютъ церковный порядокъ.... Занимавшіе мѣсто вашей святости, святѣйшіе епископы Пасхазинъ и Луценцій и съ ними боголюбивѣйшій пресвитеръ Бонифацій, постарались было сильно противорѣчить такимъ опредѣленіямъ, конечно, желая, чтобы и это добро начиналось отъ вашей попечительности и чтобы исправленіе какъ вѣры, такъ и благочинія было приписано вамъ. Но мы, повинувшись благочестивѣйшимъ и христілюбивѣйшимъ императорамъ, которымъ то пріятно, знаменитому сенату и всему, такъ сказать, царствующему (городу), признали благовременнымъ утвержденіе за нимъ чести вселенскимъ соборомъ.... А дабы вы знали, мы ничего не сдѣлали по угожденію или по враждѣ, но были направляемы божественнымъ внушеніемъ, мы сущность всего сдѣланнаго сообщили вамъ для нашего успокоенія и для утвержденія и согласія на сдѣланное“. Баллерини дѣлаютъ догадку, что посланіе это составлено было св. Анатоліемъ (Migne LIV, 975). Если и не самъ св. Анатолій составлялъ его, то, какъ лицо болѣе всѣхъ заинтересованное въ этомъ, онъ, безъ сомнѣнія, употребилъ всѣ средства, чтобы письмо было составлено именно такъ, какъ было ему нужно. Его слишкомъ интересовало то, какъ отнесется св. Левъ къ этому канону. Были важныя причины, заставлявшія св. Анатолія такъ сильно стараться получить утвержденіе этого канона со стороны свят.

Льва. Западная церковь составляла почти цѣлую половину вселенской церкви. Несогласіе св. Льва вело за собой несогласіе всей западной церкви. Признаніе 28-го канона восточной церковью и отверженіе западной повело бы за собой раздвоеніе ихъ, которое могло неблагопріятно отразиться и на политическихъ отношеніяхъ восточной и западной имперій. Кромѣ того, этимъ обстоятельствомъ могли воспользоваться для своихъ цѣлей еретики, какъ это впоследствии и было. Такіе, приблизительно, причины заставляли св. Анатолія заискивать у св. Льва признанія 28 канона. Св. Анатолій не могъ поэтому удовольствоваться однимъ соборнымъ посланіемъ. Около мѣсяца спустя послѣ соборнаго посланія, онъ пишетъ св. Льву и лично отъ себя (Ер. СІ). Въ своемъ посланіи онъ удивляется ревности св. Льва къ благочестію, его заботѣ объ истинной вѣрѣ. Извѣщаетъ о низложеніи нечестиваго Діоскора, наполнившаго весь міръ бѣдами и несчастіемъ; о всеобщей подписи его догматическаго посланія къ св. Флавіану и составленіи на основаніи его соборнаго вѣроопредѣленія. Но такой соборъ, продолжаетъ св. Анатолій, долженъ былъ заняться безъ всякаго опущенія всѣмъ, что требовало исправленія. Съ этою цѣлью, по желанію императора, императрицы, судей, сената, константинопольскаго клира и народа, съ согласія всего собравшагося собора, рѣшено было сдѣлать „нѣкоторое прибавленіе къ чести“ кафедрѣ константинопольской. Св. Анатолій ссылается, при этомъ, на „правило 150 отцевъ, собравшихся при Θεодосіи Великомъ“. (3 пр. 2 Всел. соб.). Подъ „прибавленіемъ къ чести“ константинопольской кафедрѣ разумѣется 28-й канонъ, (причемъ передается и самое содержаніе его). Св. Анатолій выражаетъ надежду, что св. Левъ ничего не имѣетъ противъ этого канона; что его легаты протестовали противъ этого канона по невѣдѣнію его намѣреній.

Въ этомъ же родѣ писалъ св. Льву и императоръ Маркіанъ (Ер. С отъ 18 дек. 451 г.). Извѣщая о результатахъ соборныхъ засѣданій, онъ говоритъ о 28-мъ канонѣ и проситъ св. Льва „удостоить его своимъ согласіемъ“.

Но эти письма не имѣли ни какого успѣха. Въ своихъ письмахъ: отъ 22 мая 451 года къ императору Маркіану (СІV),

св. Пульхеріи (CV), св. Анатолію (CVI), Юліану Косскому (CVII) онъ рѣшительно возстаетъ противъ 28-го канона. Въ письмѣ къ Маркіану св. Левъ горько жалуется на то, что счастливое окончаніе собора, водворившее миръ во всей церкви, было омрачено „духомъ честолюбія“. Св. Левъ прямо заявляетъ, что стремленіе св. Анатолія „не позволительно“. Поставленный еретиками и признанный епископомъ со стороны св. Льва болѣе по снисхожденію, чѣмъ по справедливости, св. Анатолій долженъ-бы былъ стараться болѣе о скромности, чѣмъ о неумѣренности своихъ притязаній. Онъ долженъ бы, продолжаетъ св. Левъ, довольствоваться тѣмъ, что „при помощи Божіей и вашего благочестія и моего согласія, получилъ епископство въ такомъ городѣ. Итакъ пусть онъ не унижаетъ (своимъ поведеніемъ) царскаго города, котораго нельзя сдѣлать апостольскимъ престоломъ, пусть не надѣется какимъ нибудь образомъ увеличиться (augeri) чрезъ нарушеніе привилегій другихъ. Установленныя канонами св. отцовъ, утвержденныя опредѣленіями почтеннаго Никейскаго собора, привилегіи церкви не могутъ быть ниспровергнуты ни какимъ нечестіемъ, ихъ не можетъ измѣнить никакая новизна; такъ какъ мнѣ ввѣрено наблюденіе (за канонами), то я буду виновель, если съ моего согласія (чего да не будетъ) будутъ нарушаться правила отцовъ, которыя были установлены для управленія всей церковью на Никейскомъ соборѣ, руководимомъ Духомъ Божіимъ и если у меня желанія одного брата будутъ имѣть большее значеніе, чѣмъ общая польза всей церкви. Дѣло (наблюденія за канонами) при помощи Христа мнѣ необходимо стараться непрестанно исполнять со всею справедливостью. Такъ какъ мнѣ извѣстно, что ваша славная милость заботится о церковномъ согласіи и изъявляетъ благочестивѣйшее согласіе на все, что касается мирнаго единства, то я всѣми силами прошу и умоляю отказать въ согласіи вашего благочестія на нечестивыя притязанія (ausus improbos), противныя христіанскому миру и единству и благоразумно воспрепятствовать (comprimatis) страсти (cupiditem) моего брата Анатолія, которая повредитъ ему, если будетъ упорствовать... Дѣйствуйте соответственно христіанской и царской чести такъ, чтобы означен-

ный епископъ повиновался отцамъ, заботился о мирѣ и не думалъ, что ему позволительно, вопреки постановленіямъ каноновъ, не имѣя ни какого предшествующаго примѣра, ставить епископа Антиохійской церкви. Мы допустили это изъ любви къ восстановленію вѣры и желанія мира. Итакъ, если онъ не желаетъ быть отсѣченнымъ отъ вселенской церкви, вслѣдствіе своихъ враждебныхъ миру стремленій, то пусть воздержится отъ нарушенія церковныхъ правилъ и избѣгаетъ непозволительныхъ выходокъ“.

Почти одно и то же писалъ св. Левъ и св. Пульхеріи. Здѣсь мы находимъ одни и тѣ-же упреки въ отношеніи къ св. Анатолю, какіе мы уже узнали изъ письма къ Маркіану. Какъ и въ предъидущемъ письмѣ онъ жалуется на честолюбіе св. Анатолия, на нарушеніе имъ постановленій Никейскаго собора и правъ митрополитовъ тѣхъ провинцій, которыя со времени бывшаго собора (VI вселен.) подчинены его власти. „Чтобы нарушить“, продолжаетъ св. Левъ, „постановленія почтенныхъ отцовъ (Никейскаго собора), онъ выставляетъ согласіе (consensus) нѣкоторыхъ епископовъ, (разумѣется II Вселен. соборъ), которому такой (значительный) рядъ лѣтъ отказалъ въ дѣйстви. Теперь уже почти 60 (70!) лѣтъ со времени того согласія (епископовъ), въ которомъ ищеть себѣ помощи выше-упомянутый епископъ. Онъ желаетъ, чтобы ему принесло пользу то, чего не можетъ никто употребить для достиженія своихъ цѣлей, если-бы и осмѣлился пожелать этого“. Св.-Левъ выражаетъ желаніе, чтобы св. Анатолій „оставилъ всякій духъ высокомерія и подражалъ вѣрѣ, умѣренности и смиренію своего предшественника Флавіана“. „Что касается согласія епископовъ на 28-й канонъ, то мы“, говоритъ св. Левъ, „объявляемъ его недѣйствительнымъ и уничтожаемъ властію блаженнаго апостола Петра“.

Но всего любопытнѣе его письмо къ самому св. Анатолю. Въ этомъ письмѣ св. Левъ выразилъ всѣ свои мысли и чувства по поводу „притязаній Анатолия“. Св. Левъ выражаетъ свою радость по поводу того, что св. Анатолій не раздѣляетъ заблужденій тѣхъ, которые его поставили Константинопольскимъ архіепископомъ, и обратился къ православному ученію. Но

надъ православнымъ человѣкомъ и, при томъ, епископомъ не должно имѣть силы ни заблужденіе, ни страсть. Особенно такой человѣкъ долженъ избѣгать высокомерія, въ которомъ начало всякаго преступленія, корень всякаго грѣха. Тотъ, къ мѣмъ овладѣваетъ страсть властительства, не умѣетъ воздержаться отъ запрещеннаго, и не довольствуется дозволеннымъ. Но, къ сожалѣнію, св. Анатолій не чуждъ этой страсти. Не говоря уже о не вполне законномъ своемъ посвященіи и вполне противозаконномъ поставленіи Антиохійскаго епископа, достаточно указать на его попытку разрушить постановленія Никейскихъ канонѡвъ. Св. Анатолій несправедливо думаетъ, будто теперь пришло удобное время для того, чтобы лишить Александрійскую кафедрѡ привилегій второй по достоинству, Антиохійскую третью, а всѣхъ митрополитѡвъ константинопольскихъ провинцій ихъ правъ, преимуществъ и подчинить его суду. Это неслыханныя и небывалыя притязанія. Они довели св. Анатоліа до того, что онъ для своихъ честолюбивыхъ цѣлей употреблялъ св. соборъ, единственной цѣлю котораго было уничтоженіе ереси и утверженіе вселенской вѣры. Св. Анатолій, кажется, думаетъ, что для него служить оправданіемъ большое число бывшихъ на соборѣ епископѡвъ, согласившихся подписать 28-й канонъ. Но соборъ не долженъ льстить себя мыслью, что его составляло такое большое число членѡвъ, поэтому, не долженъ смѣть сравняться или поставить себя выше собора 318 епископѡвъ. Такое чрезмѣрное превозношеніе, которое употребляетъ для своихъ цѣлей соборъ, созванный по другимъ побужденіямъ и для другихъ цѣлей, грозитъ возмущеніемъ всей церкви. Справедливо, поэтому, протестовали его легаты. Тотъ упрекъ, который дѣлаетъ имъ св. Анатолій въ писемѣ къ нему, возвышаетъ ихъ въ его глазахъ и уничижаетъ самаго Анатоліа, не желавшаго имъ повиноваться. Съ своей стороны онъ никогда не одобритъ постыдной страсти, и всегда станетъ на сторону тѣхъ, которые не знаютъ высокомерія, а любятъ смиреніе. Святые и почтенные отцы, собравшіеся въ Никеѣ для обсужденія нечестія Арія, постановили правила, которыя имѣютъ силу какъ въ Римѣ, такъ и во всемъ мірѣ и пребудутъ до скончанія его. Все противное этимъ правиламъ должно немедленно отвер-

гнуть. Не должно измѣнять ради частной выгоды того, что постановлено для всеобщаго блага. Итакъ, пусть Анатолий не гордится, но боится (Рим. XI, 20), пусть онъ перестанетъ беспокоить благочестивѣйшіе умы христіанскихъ влѣстителей своими неприличными просьбами. Очень много помогаетъ св. Анатолю его ссылка на опредѣленіе собора (conscriptio) нѣкоторыхъ епископовъ, бывшаго 60 (70?) лѣтъ тому назадъ. Это опредѣленіе не было сообщено предшественниками Анатоля апостольскому престолу и съ самаго начала до сихъ поръ не имѣло ни какого значенія, пока онъ не вздумалъ воспользоваться имъ. Итакъ не должно нарушать правъ провинціальныхъ приматствъ (non convellantur provincialium iura primatum—т. е. ексархаты: Понтъ и др. не должны быть подчинены Константинополю). Митрополитовъ не должно лишать правъ, утвержденныхъ за ними древними постановленіями (здѣсь разумѣется постановленіе, чтобы епископы были посвящаемы не митрополитами, а константинопольскимъ архіепископомъ). Александрійскую каеэдру не слѣдуетъ лишать той чести, которой она заслужила, благодаря евангелисту Марку, ученику блаженнаго Петра. Нечестіе Диоскора ни сколько не умаляетъ достоинства занимаемой имъ каеэдры. Пусть сохранитъ свое прежнее третье мѣсто и Антиохійская церковь, въ которой проповѣдывалъ блаженный апостольскій Петръ, гдѣ въ первый разъ возникло самое имя: христіане“.

„Я написалъ все это“, заключаетъ св. Левъ свое посланіе, „съ цѣлію убѣдить тебя, чтобы ты оставилъ честолюбивое желаніе, и болѣе возгрѣвалъ духъ любви и украшалъ себя, согласно апостольскому ученію, ея добродѣтелями. Она, какъ извѣстно, долготерпитъ, милосердствуетъ... не превозносится, не гордится... не ищетъ своего (1 Коринѣ. XIII, 4). Если любовь не ищетъ своего, то какъ грѣшитъ тотъ, кто желаетъ чужаго! Я желаю, чтобы ты впередъ воздерживался отъ этого и помнилъ изреченіе: держи, что имѣешь, дабы кто другой не захитилъ твоего вѣнца (Апок. III, 11). Если все—таки ты будешь добиваться не дозволеннаго, то ты своимъ дѣломъ произносишь надъ собой приговоръ и лишаешь себя мира вселенской церкви“.

Нѣ мало опечалило св. Льва письмо (не дошедшее до насъ) Юліана Косскаго, въ которомъ онъ сталъ на сторону св. Анатолія. Въ отвѣтномъ своемъ письмѣ (CVII см. выше) св. Левъ упрекаетъ Юліана за его сочувствіе къ св. Анатолію и проситъ его болѣе не ходатайствовать предъ нимъ въ пользу частнаго лица, и въ ущербъ вселенской церкви.

Возникшими непріятностями между Константинополемъ и Римомъ воспользовались евтихіане. Распространился слухъ, что римскій папа не соглашается съ тѣмъ, что постановлено на Халкидонскомъ соборѣ. Этотъ слухъ производилъ между евтихіанами волненіе. Онъ давалъ имъ надежду возвратить утраченное господство надъ православіемъ. Это побудило Маркіана написать св. Льву письмо (CX отъ 15 февраля 453 года) съ просьбою извѣстить о своемъ согласіи съ постановленіями Халкидонскаго собора. Маркіанъ высказываетъ чрезвычайное удивленіе (Θαυμάζομεν τὰ μάλιστα) по поводу молчанія св. Льва и говоритъ, что этимъ молчаніемъ пользуются еретики, которые думаютъ, что св. Левъ думаетъ иначе, чѣмъ постановлено соборомъ.

О возникшихъ евтихіанскихъ волненіяхъ св. Левъ уже имѣлъ свѣдѣнія изъ сообщенія Юліана Косскаго (письмо это не дошло до насъ). Но онъ не зналъ, что одна изъ причинъ способствующихъ волненію еретиковъ, состоитъ въ его продолжительномъ молчаніи относительно только что бывшаго Халкидонскаго собора (Ер. CXIII, 3). Это и было причиной почему св. Левъ ни чего не предпринялъ тотчасъ по полученіи письма отъ Юліана. Между тѣмъ неудовольствіе между св. Львомъ и св. Анатоліемъ увеличилось еще болѣе. Св. Анатолій, вѣроятно вслѣдствіе какихъ—нибудь непріятностей, удалилъ отъ должности архидіакона Аэція, назначивъ его, подъ предлогомъ повышенія, пресвитеромъ въ одинъ изъ отдаленныхъ отъ города приходоѡвъ. На мѣсто его назначенъ былъ діаконъ Андрей. Аэцій обратился съ жалобой къ св. Льву. Св. Льва очень опечалило это обстоятельство. Аэцій былъ извѣстенъ какъ защитникъ православія; Андрей, напротивъ, прежде былъ лишенъ сана за приверженность къ Евтихію и Діоскору. Поступокъ св. Анатолія съ Аэціемъ возбудилъ во

св. Левъ подозрѣніе въ неискренности его православія. Все это побудило св. Льва написать къ Маркіану и св. Пульхеріи (СХ и СХІ отъ 10 марта 453 года). Изложивъ ходъ дѣла Аэція, онъ проситъ ихъ сдѣлать внушеніе (insurgere) неблагодарному Константинопольскому епископу, чтобы „онъ пересталъ преслѣдовать православныхъ, пересталъ затирать (conterere) угодныхъ блаженной памяти Флавіану и предпочитать общество имъ осужденныхъ“. Св. Левъ проситъ при этомъ „благоволенія“ царской четы къ Юліану Косскому, котораго „онъ сдѣлалъ своимъ викаріемъ противъ еретиковъ“ того времени.

Вмѣстѣ съ письмами къ Маркіану и Пульхеріи св. Левъ послалъ письмо и къ Юліану Косскому (Ер. СХІІ отъ 11 марта 453 года). Письмо къ нему любопытно въ томъ отношеніи, что въ немъ св. Левъ вполне откровенно выражаетъ свой взглядъ на св. Анатолія. Св. Левъ выражаетъ полное убѣжденіе въ томъ, что „въ константинопольскомъ епископѣ нѣтъ православнаго духа (catholicus vigor non est), что онъ болѣе заботится о почтеніи къ себѣ, чѣмъ о тайнствѣ „человѣческаго спасенія“. Въ виду этого, св. Левъ поручаетъ Юліану „неустанно смотрѣть за всѣмъ, что происходитъ въ Константинополѣ, особенно за тѣмъ, чтобы на православные догматы не возставала нечестивая толпа несторіанъ или еutihанъ“. О всемъ этомъ онъ долженъ сообщать немедленно въ Римъ. Въ случаѣ надобности онъ можетъ обратиться за помощію къ императору. Въ заключеніе св. Левъ поручаетъ Юліану перевести акты Халкидонскаго собора и подробнѣе написать о волненіяхъ, производимыхъ монахами въ Палестинѣ и Египтѣ.

Въ это время св. Левъ получилъ извѣстное намъ письмо отъ императора Маркіана (Ер. С) съ просьбой объ утвержденіи актовъ Халкидонскаго собора. Тотчасъ послѣ полученія этого письма (21 марта 453 года) св. Левъ обнародовалъ свое „посланіе къ епископамъ, которые собрались на святомъ Халкидонскомъ соборѣ“. „Не сомнѣваюсь“, говорилось здѣсь, „что все ваше братство знаетъ, что опредѣленія святаго собора, который собирался для утвержденія вѣры въ Халкидонѣ, я принялъ всѣмъ сердцемъ; потому что не было ни какого осно-

ванія, чтобы я, который скорбѣлъ о томъ, что единство католической вѣры нарушено еретиками, восторженно не обрадовался, что она снова возвращена къ неповрежденности... Итакъ, если кто осмѣлится держаться зловѣрія Несторія или защищать нечестивое ученіе Евтихія или Діоскора, то пусть отсѣчется отъ общенія православныхъ и не приобщается того тѣла, истинность котораго онъ отрицаетъ. Я напоминаю также вашей святости и относительно сохраненія постановленій святыхъ отцовъ, которыя на Никейскомъ соборѣ утверждены непреложными опредѣленіями, чтобы права церкви пребывали такъ, какъ они опредѣлены тѣми богодухновенными 318 отцами. Пусть безчестное домогательство не желаетъ ни чего чужого и пусть ни кто не ищетъ себѣ прибытка чрезъ лишеніе другого.... Ваша святость изъ чтенія моихъ посланій можетъ узнать, что апостольскій престолъ благоговѣнно пользуется ихъ правилами и что я, при помощи Господа нашего, пребываю стражемъ какъ католической вѣры, такъ и отеческихъ преданій¹⁾.

Вмѣстѣ съ этимъ окружнымъ посланіемъ св. Левъ написалъ Маркіану (Ер. СХV—отъ 21 марта 453 г.), св. Пульхерію (Ер. XVI дата таже) и Юліану Косскому (Ер. СХVII—дата таже).

Св. Левъ проситъ Маркіана и св. Пульхерію обнародовать посылаемое вмѣстѣ съ этими письмами посланіе объ утвержденіи соборныхъ актовъ. При этомъ св. Левъ прибавляетъ, что онъ давно уже послалъ по этому поводу письмо къ св. Анатолію (CVI), изъ котораго было ясно, что онъ вполне одобряетъ то, что было постановлено о вѣрѣ на Халкидонскомъ соборѣ. „Но такъ какъ,“ говоритъ св. Левъ, „я порицалъ въ томъ письмѣ худыя дѣла, которыя были предприняты при помощи собора, то упомянутый предстоятель предпочтетъ умолчать о моемъ привѣтствіи (вѣроопредѣленія), чтобы не обнаружить своихъ провсковъ“.

¹⁾ Это посланіе надписывается: „къ епископамъ, которые собирались на святомъ Халкидонскомъ соборѣ“. На этомъ основаніи Schöckh, (XVIII, 36 и 37) полагаетъ, что оно было прочитано на Халкидонскомъ соборѣ съ опущеніемъ относящагося къ св. Анатолію. Но на основаніи текста самаго письма Hefele (II, 450) и Баллерина (Migne LIV, 1027) съ большою основательностію полагаютъ, что оно было написано послѣ Халкидонскаго собора.

Юліана св. Левъ также увѣдомляетъ о своемъ согласіи съ опредѣленіями собора противъ тѣхъ, „которые считали ихъ не твердыми или сомнительными вслѣдствіе того, что онъ не давалъ на нихъ ни какого согласія“. Бромъ этого, св. Левъ проситъ пока ничего не предпринимать относительно Аѳція, „чтобы не выходить изъ предѣловъ увѣренности“; сообщаетъ объ извѣстіи Фессалоникійскаго митрополита, что Анатолій „дошелъ въ своихъ притязаніяхъ до такого безразсудства, что склонялъ къ подписи (28 канона) Илирійскихъ епископовъ“.

Св. Левъ не ограничился перепиской съ однимъ Константинополемъ. О „притязаніяхъ св. Анатолія“ онъ писалъ и другимъ восточнымъ епископамъ: Максиму Антиохійскому (СХІХ отъ 11 іюня 453 года) и св. Протерію Александрійскому (Ер. СХХІХ отъ 10 марта 454 г.). Въ своихъ письмахъ къ нимъ св. Левъ убѣждаетъ ихъ заботиться о сохраненіи привиллегій и правъ своихъ кафедръ „противъ безчестнаго честолюбія нѣкоторыхъ“ (*improbi quorundam ambitioni*).

Между тѣмъ посланіе св. Льва „къ епископамъ бывшимъ на Халкидонскомъ соборѣ“ было прочитано на помѣстномъ Константинопольскомъ соборѣ, но не все, а только первая половина. Вторая половина, въ которой отвергается 28-й канонъ, не была прочитана вовсе“. Св. Левъ былъ крайне удивленъ этимъ обстоятельствомъ (Ер. СХХVІІ, 3). Все это показывало, что св. Анатолій мало обращалъ вниманія на требованія св. Льва. Вслѣдствіе этого св. Левъ рѣшилъ прекратить съ нимъ переписку и вообще всякія сношенія до тѣхъ поръ, пока онъ не исполнитъ его требованій. Въ этомъ смыслѣ писалъ св. Левъ императору Маркіану (Ер. СХХVІІІ отъ 9 марта 454 года), въ отвѣтъ на его письмо, — въ которомъ тотъ просилъ „возвратить (св. Анатолію) съ братскою любовію (прежнее) благорасположеніе своей души“. Св. Левъ писалъ, что онъ тогда только возобновитъ сношенія съ св. Анатоліемъ, когда тотъ подчинится канонамъ, будетъ жить въ любви и смиреніи со всѣми священниками и оставитъ постыдное честолюбіе“.

Прегражденіе всякихъ сношеній, полный разрывъ св. Льва съ св. Анатоліемъ не могъ не беспокоить какъ этого послѣд-

няго, такъ и императора Маркіана. Въ это время волненія, производимыя монахами, принимали грозныя размѣры. Единеніе было необходимо. Все это побудило Анатолія (конечно не безъ сильнаго давленія со стороны императора) по крайней мѣрѣ формально, на бумагѣ, сдѣлать уступку св. Льву. Онъ написалъ св. Льву письмо (СХХХІІ около апрѣля 454 г.). Въ немъ св. Анатолій жаловался „на произшедшій перерывъ въ перепискѣ, причинившій ему не малую скорбь. Между тѣмъ онъ всегда желалъ какъ можно чаще бесѣдовать со св. Львомъ и послушно исполнять то, что нравится его совершеннѣйшимъ чувствамъ“.

Вслѣдъ за тѣмъ Анатолій сообщаетъ, что Аэцій возстановленъ въ прежней должности, а Андрей отлученъ отъ церкви. „Что касается до того“, продолжаетъ св. Анатолій, „что постановлено относительно Константинопольской кафедрѣ на недавно бывшемъ въ Халкидонѣ вселенскомъ соборѣ, то да будетъ извѣстно вашему блаженству, что моея вины тутъ нѣтъ никакой. Я человѣкъ—живущій въ смиреніи и отъ юности возлюбившій миръ и покой. Въ этомъ виноватъ почтеннѣйшій клиръ Константинопольской церкви, взявшій на себя заботу объ этомъ, и тѣ изъ благочестивѣйшихъ епископовъ, которые были согласны на это и помогли имъ въ этомъ дѣлѣ. Утвержденіе и приведеніе въ силу соборныхъ постановленій принадлежитъ власти вашего блаженства (*cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae benedictionis fuerit reservata*)“.

Св. Левъ не замедлилъ отвѣтомъ на это письмо св. Анатолія (Ер. СХХХV отъ 29 мая 454 года). Онъ выражаетъ свое удовольствіе по поводу возвращенія на прежнее мѣсто Аэція и отлученія отъ церкви Андрея. Впрочемъ, если Андрей и еще Ефратъ, который, какъ это узналъ недавно св. Левъ, былъ нечестивымъ обвинителемъ св. Флавіана, покаются и осудятъ свои заблужденія, то имъ нужно оказать снисхожденіе. Ихъ можно поставить пресвитерами, чтобы „они чувствовали пользу отъ лекарства вселенской вѣры“. Далѣе св. Левъ говоритъ, что Анатолій поступилъ-бы гораздо лучше, если-бы не слагалъ на одинъ клиръ того, чего не могло сдѣлаться безъ его участія. Наконецъ св. Левъ увѣщаетъ Анатолія быть въ

мирѣ съ его викаріемъ Юліаномъ Косскимъ и соблюдать каноны Никейскаго собора.

Одновременно св. Левъ написалъ и Маркіану (Ер. СXXXVI отъ 29 мая 454 года). Онъ выражаетъ ему благодарность за его содѣйствіе къ восстановленію мирныхъ отношеній между нимъ и св. Анатоліемъ; извѣщаетъ, что онъ получилъ отъ св. Анатолія письмо, въ которомъ этотъ послѣдній старается оправдать себя отъ обвиненія въ честолюбіи и слагаетъ вину на другихъ; что онъ вступилъ въ общеніе съ нимъ, конечно, подтѣмъ условіемъ, если онъ не будетъ переступать границъ церковныхъ каноновъ, а постоянно станетъ заботиться о своей паствѣ и мирѣ вселенской церкви.

Этимъ кончаются препирательства Рима съ Константинополемъ по поводу 28 канона.

Не смотря на протесты какъ св. Льва, такъ и послѣдующихъ папъ, 28-й канонъ былъ утвержденъ на Трулльскомъ соборѣ (пр. 36). Римъ этому не противорѣчилъ (Hefele II, 544).

И. Дроздовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—ВНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Πίστις νοοῦμεν.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1897 года.
И. д. Цензора Протоіерей *Павел Солтисъ.*

РѢЧЬ

Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго,
послѣ освященія новосооруженнаго храма во имя Св. Вели-
комученицы Варвары въ Харьковскомъ женскомъ Епархіаль-
номъ училищѣ 21 Сентября. ¹⁾

О высшемъ назначеніи образованной женщины въ средѣ православ-
наго духовенства.

Радостно привѣтствую всѣхъ начальствующихъ, уча-
щихъ и учащихся въ этомъ любимомъ нами епархіаль-
номъ училищѣ съ окончаніемъ и освященіемъ вашего
новаго храма—обширнаго и благолѣпнаго. Отнынѣ не
тѣсно будетъ въ немъ нашимъ шестистамъ воспитанни-
цамъ стоять, и утѣшительно пѣть и молиться. А мо-
литься надобно усердно не только о нуждахъ общихъ
всѣмъ, указываемыхъ церковію, но и о нашихъ собст-
венныхъ: о сохраненіи въ безопасности, мирѣ и здравіи
живущихъ здѣсь, объ успѣхахъ учащихся въ наукахъ,
о добромъ ихъ нравственномъ настроеніи и тщатель-
номъ приготовленіи къ предстоящей имъ въ будущемъ
самостоятельной жизни, и особенно къ разносторонней
дѣятельности по новымъ требованіямъ и задачамъ, обра-
щаемымъ къ образованнымъ женщинамъ въ наше время.

Всѣмъ извѣстно, какъ нынѣ расширяется кругъ дѣя-
тельности для образованныхъ женъ и дѣвицъ. Нахо-
дятъ недостаточнымъ для образованной женщины быть

¹⁾ Произнесена въ актовомъ залѣ училища.

вѣрною супругою, доброю матерью и попечительною хозяйкою въ своемъ домѣ, а въ дѣвическомъ состояніи быть полезною въ матеріальныхъ трудахъ родственной или какой либо другой семьѣ. Современную женщину вызываютъ на широкое поле общественной дѣятельности на ряду съ мужчинами для самыхъ разнообразныхъ должностей и занятій, къ которымъ, говорятъ, онѣ обязываются своими способностями и образованіемъ. Этотъ взглядъ поддерживается и благожелательными указаніями на доступныя женщинѣ способы обезпечить себѣ средства жизни и независимое положеніе.

Мы не будемъ обсуждать это современное движеніе по существу, ни опредѣлять сообразность, или несообразность съ женскою природою тѣхъ, или другихъ занятій, предлагаемыхъ нынѣ женщинамъ, ни указывать предѣла этому движенію и крайностей, замѣчаемыхъ и теперь уже въ нѣкоторыхъ христіанскихъ странахъ. Мы хотимъ только объяснить, что отрицать это движеніе, какъ бы противорѣчащее христіанскому ученію о назначеніи женщины, или какъ непримѣнимое къ положенію женщины въ средѣ православнаго духовенства,—мы не имѣемъ ни права, ни основанія, по наставленію Апостола: *вся искушающе, добрая держите* (Кол. 5, 21). Не для того ли по милости Благочестивѣйшихъ Государей нашихъ и попеченіемъ церковнаго Священноначалія нынѣ дается образованіе нашимъ дѣвицамъ такое, какого не имѣли ихъ предшественницы,—чтобы просвѣтленные наукою умы ихъ были дальновиднѣе и проникательнѣе въ выборѣ наилучшихъ средствъ къ исполненію ихъ назначенія, а облагороженныя воспитаніемъ сердца ихъ были отзывчивѣе на все, что требуетъ въ средѣ ихъ окружающей христіанской любви и безкорыстнаго участія. Мы даже думаемъ, что въ средѣ православнаго духовенства легче, чѣмъ въ дру-

гихъ сословіяхъ опредѣлить самыя роды новой благотворной дѣятельности, предлагаемыя нынѣ образованнымъ женщинамъ, и остеречь ихъ отъ увлеченій и крайностей.

Ваши родители и родственники живутъ при храмахъ Божіихъ; вы естественно принадлежите къ ихъ семьямъ. Итакъ ближайшій кругъ вашей дѣятельности, открываемый для васъ образованіемъ, есть приходъ. Кругъ необширный, но весьма достаточный для самаго горячаго служенія благу православнаго народа; кругъ вамъ близкій, какъ и вы ему не чужія, даже можно сказать, вамъ родной. Это признаетъ и самъ народъ нашъ, изъ глубокой древности усвоивъ своимъ приходскимъ пастырямъ имя „батюшки“, а супругамъ ихъ имя „матушки“. Часть этихъ сердечныхъ отношеній народа къ духовенству падаетъ и на всѣхъ членовъ его семейства, если они даютъ въ себѣ народу видѣть то, чего онъ отъ нихъ желаетъ, т. е. людей благонравныхъ, кроткихъ и любящихъ. Къ несчастію нашему не вездѣ это мы видимъ. Тлетворный духъ времени, увлекая наше духовенство къ новымъ обычаямъ, и соблазняя свободою свѣтской жизни, заставляетъ многихъ изъ его членовъ забывать свое высокое призваніе и тяготиться своимъ положеніемъ. Это гибельное направленіе, убивающее въ духовенствѣ чувство благоговѣнія къ своему высокому призванію и духъ благочестія, есть первое и величайшее зло, съ которымъ мы должны бороться. Вы можете подумать, что это мое замѣчаніе имѣло бы надлежащее мѣсто въ духовной семинаріи, или въ академіи, но вы ошибаетесь. Вамъ, дочерямъ духовенства, въ этомъ охлажденіи его къ своему служенію и въ увлеченіи свѣтскими обычаями и пороками принадлежатъ цѣлая половина, и вы можете сдѣлать весьма много добра и пользы въ борьбѣ съ этимъ зломъ.

Я постараюсь указать вамъ, по мѣрѣ силъ моихъ,

свѣтлыя черты дѣятельности, предстоящей образованнымъ женщинамъ въ средѣ православнаго духовенства.

Первое, что требуется отъ образованнаго человѣка при вступленіи его по окончаніи воспитанія на поприще самостоятельной дѣятельности—это осмотрѣться, обсудить общественное значеніе той среды, гдѣ онъ родился, и рѣшить,—можетъ ли онъ оставаться въ ней и приложить свои способности и познанія къ свойственнымъ ей занятіямъ? Эти вопросы въ наше время рѣшаются легко для тѣхъ образованныхъ людей, которые въ слѣдствіе открытаго нынѣ для всѣхъ сословій доступа къ образованію, выходятъ изъ низшихъ слоевъ общества. Образованный юристъ, или медикъ не задумывается надъ тѣмъ, идти ли ему на поприще, указываемое ему спеціальнымъ его образованіемъ, или обратиться къ торговлѣ, или ремеслу, которымъ занимались его родители. Иное положеніе духовныхъ воспитанниковъ и воспитанницъ. Ихъ происхожденіе и образованіе уравниваютъ ихъ съ высшими сословіями государства и для нихъ при выходѣ ихъ на общественную дѣятельность предстоитъ рѣшить: пуститься ли имъ въ такъ называемый свѣтъ съ его разнообразными родами дѣятельности, свободою жизни и доступомъ ко всѣмъ удовольствіямъ, дозволеннымъ обычаями свѣтскому человѣку,—или же остаться въ скромномъ кругу духовенства, гдѣ внѣшнихъ благъ мало, гдѣ служба невидна, гдѣ интересы должны быть сосредоточены въ нравственномъ усовершенствованіи себя и другихъ, что не прельщаетъ юность, жаждущую наслажденій жизни. Говорятъ: „нужда гонитъ молодыхъ людей въ духовное званіе; дѣваться некуда“. Пусть будетъ и такъ для тѣхъ, которые не чувствуютъ внутренняго призванія къ служенію церкви Божіей, а идутъ на это служеніе по нуждѣ.

Но не миллионы ли людей въ государствѣ, гонимые нуждою или привязанные происхожденіемъ къ тому, или другому роду занятій, живутъ и трудятся въ средѣ своего сословія для своего и общаго блага, и находятъ доступныя имъ радости жизни? Благочестивые православныя люди говорятъ, что Богъ судилъ имъ ту, или иную долю, и указалъ путь жизни, который они проходятъ: буди воля Божія! Здѣсь сила въ томъ, чтобы понять и усвоить, какъ говорятъ ученые люди, *идею своего сословія*, чтобы стать на свое дѣло съ сознаниемъ достоинства избраннаго или нуждою указаннаго поприща, такъ какъ нѣтъ труда назначеннаго человѣку Богомъ, т. е. труда честнаго, который бы не имѣлъ важнаго значенія въ общей жизни человѣчества. Не нужда ли нынѣ гонитъ подъ именемъ воинской повинности всѣхъ нашихъ юношей въ самую тяжкую изо всѣхъ родовъ службы,—военную? Между тѣмъ эта служба признается за весьма важную и почетную, даетъ народамъ героевъ, мучениковъ за благо отечества, высоко чтимыхъ въ потомствѣ. Вотъ нужда и идея сословія! Кто ее понималъ, и ею воодушевился, тотъ не ропщетъ на свое призваніе, не оглядывается по сторонамъ, а идетъ въ дѣло бодро и мужественно, побѣждая трудности и опасности. Иначе онъ нигдѣ не будетъ полезенъ, не заслужитъ уваженія и не будетъ счастливъ, какъ сказалъ Господь: „никто, возложившій руку свою на плугъ, и озирающійся назадъ, не благонадеженъ для царствія Божія“ (Лук. 9,62).

Духовенство проходитъ свое служеніе въ первыхъ рядахъ того *воинства* (2 Кор. 10, 4), которое подъ знаменемъ Христовымъ подвизается противъ враговъ нашего спасенія для завоеванія всѣмъ вѣрующимъ обѣтованной земли царства небснаго. Это призваніе такъ и опредѣлилъ Апостоль Павелъ для епископа, а съ

нимъ и для всего духовенства въ посланіи къ Тимѳею: *ты убо злостражди, яко добръ воинъ Исусъ Христосъ* (2 Тим. 2, 8.). И если высоко призваніе война, переносащаго труды и лишенія, и умирающаго за Царя и земное отечество, то не выше ли еще воинствованіе за славу Божию и за спасеніе человѣчества? И какъ жены и дѣти героевъ осіяваются славою своихъ мужей и отцовъ, такъ и семейства служителей церкви въ глазахъ христіанъ, понимающихъ значеніе духовенства, окружаются уваженіемъ и попечительностію народа, когда мужья и отцы ихъ съ честію проходятъ поприще своего служенія. Если не всегда это видимъ, то причины охлажденія народа къ намъ не слѣдуетъ ли искать въ нашемъ охлажденіи къ своему служенію?

Что же можетъ сдѣлать образованная женщина въ средѣ духовенства при ясномъ уразумѣннн идеи своего сословія въ качествѣ супруги священника, или родственнаго члена его семьи?

Прежде всего она должна дать въ своемъ лицѣ, въ своей рѣчи, во всемъ обращеніи тотъ свѣтлый, привлекательный образъ убѣжденной христіанки, дышащій чистотою, кротостію и любовію, которымъ такъ утѣшаются благочестивые люди и любители чистой красоты въ изображеніяхъ истинныхъ христіанокъ, оставленныхъ намъ изъ древности великими художниками. Конечно, это не долженъ быть образъ предвзятый, искусственный, лицемѣрный, показной, а долженъ естественно выступать въ лицѣ и поведеніи изъ чистаго сердца и нравственнаго христіанскаго настроенія духа. Не этотъ-ли образъ стараются напечатлѣвать на васъ и всѣмъ вашимъ настоящимъ воспитаніемъ? Удержите его на себѣ, возвысьте его убѣжденіемъ, что вы вступаете въ супружескій союзъ съ служителемъ Божиимъ, или въ дѣвичество причисляетесь къ его семейству и

родству, въ которомъ на всѣхъ членахъ его должна лежать печать призванія главы его. Не смущайте отцовъ и мужей вашихъ жалобами на стѣсненіе вашей жизни, прихотливыми требованіями въ убранствѣ дома, въ доставленіи вамъ нарядныхъ одеждъ свыше ихъ средствъ, порывами къ частымъ выѣздамъ и приемамъ гостей, особенно къ свѣтскимъ развлеченіямъ,—и вы откроете имъ просторъ и свободу духа въ исполненіи ихъ обязанностей, отнявъ у нихъ половину заботъ о содержаніи семейства, и охраните ихъ отъ тягостныхъ столкновеній съ вами. Они будутъ выходить на дѣла своего служенія съ спокойнымъ духомъ и возвращаться домой, хотя усталыми, но радостными въ ожиданіи отдыха въ мирной и любящей семьѣ.

Какое примѣненіе можетъ быть сдѣлано изъ получаемого вами образованія въ вашихъ домашнихъ упражненіяхъ? Конечно, не въ чтеніи пустыхъ свѣтскихъ книгъ, которыми такъ щедро награждаетъ насъ современная неразборчивая печать (что однако же не лишаетъ васъ права пользоваться избранными литературными произведеніями), а въ чтеніи сочиненій по близкимъ къ вашему назначенію наукамъ. Для чего нужно умноженіе вашихъ научныхъ познаній? Для вашей просвѣтительной дѣятельности въ приходяхъ,—о чемъ сказано будетъ въ своемъ мѣстѣ,—для приобрѣтенія вкуса къ наслажденіямъ ума, которыя для истинно образованнаго человѣка выше свѣтскихъ удовольствій, наконецъ для увеличенія умственнаго запаса, необходимаго для воспитанія вашихъ собственныхъ, или ввѣряемыхъ вамъ дѣтей. Но нужнѣе и выше всего для васъ должно быть приобрѣтеніе болѣе глубокихъ и разностороннихъ познаній въ христіанскомъ ученіи, чѣмъ тѣ, которыя въ видѣ начальныхъ вы получаете здѣсь; а наче всего въ усердномъ, и даже ежедневномъ чтеніи Слова Божія.

Не думайте сами, и не слушайте другихъ, когда будутъ говорить вамъ, что этого слишкомъ много для женщинъ вашего круга, что при недостаточномъ состояніи и при домашнихъ хлопотахъ у васъ не достанетъ для этого времени. Это неправда. Для чтенія полезныхъ книгъ всегда найдется время, особенно въ длинные зимніе вечера, а для ежедневнаго чтенія Священнаго Писанія нужно знать только приемы, употребляемые истинно благочестивыми людьми. У меня пятьдесятъ лѣтъ хранится въ памяти одинъ поразившій меня примѣръ упражненія въ ежедневномъ чтеніи Слова Божія, представленный особою даже не нашего исповѣданія. Бывши молодымъ священникомъ, я рано утромъ пришелъ по дѣлу въ одинъ домъ, гдѣ были разнообразныя жильцы. Проходя въ указанную мнѣ комнату корридоромъ, я увидѣлъ молодую женщину, согнувшуюся на полу передъ голландскою печкою, гдѣ на уголькахъ варился кофе. Въ сумеркахъ ранняго зимняго утра, только свѣтъ изъ печки освѣщаль женщину, придерживавшую одною рукою кофейникъ, а въ другой державшук маленькую книжку. „Что это вы, сказалъ я, варите кофе и еще читаете въ такомъ неудобномъ положеніи и въ темнотѣ? Что у васъ за книжка?“ „Псалмы“, отвѣчала она. Это была молодая бѣдная учительница, католичка, готовившая свой скудный завтракъ и въ то же время читавшая Слово Божіе. Вотъ, какъ благочестивыя души при всѣхъ затрудненіяхъ находятъ время, чтобы въ утренній часъ, послѣ молитвы озарить свой умъ и сердце свѣтомъ Слова Божія и съ его благодатными впечатлѣніями идти на житейскіе труды и искушенія среди суеты мірской! Нужно ли доказывать, что это возможно для супруги и дочери православнаго священнослужителя? Скоро докажетъ вамъ собственный опытъ, какъ важно,

какъ благотворно для добраго настроенія духа прочтеніе одной главы, даже нѣсколькихъ стиховъ изъ Евангелія, или другой священной книги прежде житейскихъ занятій. Какъ будто совѣтъ друга снабдитъ васъ предостереженіями отъ соблазновъ, и въ чувствѣ умиленія какъ будто тихая гармоническая пѣснь останется въ вашемъ сердцѣ отъ немногихъ слова Священнаго Писанія. Наконецъ, при вниманіи къ себѣ иногда вы замѣтите, что какъ будто прочитанныя утромы слова, нарочито даны вамъ въ наставленіе согласно съ обстоятельствами, встрѣченными вами въ теченіе дня. Христосъ будетъ въ вашей душѣ руководителемъ и утѣшителемъ. Не много времени нужно, чтобы вы такъ къ этому чтенію привыкли, и такъ его полюбили, что въ тотъ день, когда вы это опустите, у васъ въ душѣ останется сожалѣніе подобное тому, когда вы утромы не помолились Богу. Но подумайте, какое доброе впечатлѣніе будетъ производить это благочестивое упражненіе на все ваше семейство, когда оно съ утра будетъ видѣть васъ за такимъ богоугоднымъ дѣломъ!

Теперь посмотримъ, въ чемъ должны выразаться достоинства и преимущества образованной женщины духовнаго сословія внѣ ея дома, въ отношеніяхъ ея къ прихожанамъ мужа или отца? Мы будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ сельскій приходъ, гдѣ вліяніе образованной и христіански настроенной „матушки“ наиболѣе можетъ быть благотворно.

Внѣ дома она должна съ особенною любовію и благоговѣніемъ со всѣмъ семействомъ въ праздники неопустительно являться въ храмъ Божій, гдѣ ея мужъ или отецъ совершаетъ свою высокую и священную службу. Лѣньность семейства священнослужителя къ посѣщенію храма Божія, есть дурная рекомендація его дома въ глазахъ прихожанъ. Они здравымъ смысломъ

опредѣлять качества своего пастыря по поведенію его семейства, хотя бы и не знали слова апостольскаго: *аще кто своего дому не умѣетъ правити, како о церкви Божіей прилежати возможетъ?* (I Тим. 3, 5). Какъ должны „матушки“ вести себя въ храмѣ? Что онѣ должны становиться не особенно на виду, какъ будто лица привилегированныя, благоговѣнно и усердно молиться—это всѣмъ понятно; но вотъ что многимъ изъ нихъ, болѣе или менѣе состоятельными, опускается изъ виду,—это особенности современной женской одежды. Опасайтесь науты-вать на себя и на дѣтей вашихъ всѣ нелѣпости современной моды (особенно уѣзднаго мастерства), не соответствующія ни временамъ года, ни потребностямъ сохраненія здоровья, ни чистому вкусу при выборѣ изящнаго. Группа женщинъ разряженныхъ безъ смысла въ странныя для непривычнаго взгляда пестрыя одежды составляетъ яркое и рѣжущее глаза пятно на темномъ фонѣ бѣдной одежды нашего простого народа. Но народъ этотъ уменъ; онъ оцѣнитъ всю женскую суетность въ безусловномъ слѣдованіи всякой модѣ, и не полюбитъ „матушки“, не умѣющей выбрать для себя одѣянія скромнаго и приличнаго. Современная властительница моды—скажемъ кстати—есть язва образованнаго міра нашего времени, развращающая нравственность молодыхъ поколѣній и разоряющая недостаточныя семейства. Мы безсильны бороться съ этимъ зломъ, но наша обязанность указывать простому народу словомъ и примѣромъ всю безсмысленность ежегодной смѣны одеждъ безъ нужды ради одного вида матеріи, или покроя платья. Будемъ надѣяться, что люди образованные сами когда нибудь поймутъ, какъ унижительно это порабощеніе ихъ промышленникамъ, изъ корыстныхъ видовъ наряжающимъ ихъ въ одежды, часто странныя, неудобныя и вредныя для здоровья.

Въ наше время, благодаря Бога, открываются и особенные пути для сближенія образованныхъ женщинъ духовенства съ народомъ въ видахъ благотворнаго вліянія на него. Первое мѣсто въ этомъ отношеніи занимаютъ церковно-приходскія школы. Нашимъ дѣвицамъ, какъ вы можете судить по своему училищу, сообщаются не только собственно для нихъ достаточное умственное развитіе и образованіе, но ихъ знакомятъ практически съ современными приемами въ обученіи дѣтей и обращеніи съ ними, а этимъ возбуждаютъ въ нихъ столь свойственную женскому сердцу любовь къ дѣтямъ и ихъ образованію. Обученіе приходскихъ дѣтей въ церковныхъ школахъ есть прямой путь для знакомства и сближенія съ ихъ родителями, и особенно съ ихъ матерями, о чемъ учительницы всячески должны стараться, не чуждаясь ихъ бѣдности и недостатковъ, но имѣя въ виду принести имъ пользу въ нравственныхъ и житейскихъ ихъ потребностяхъ. Ничто не препятствуетъ и супругамъ священниковъ посѣщать церковныя школы своихъ приходовъ,—не въ качествѣ учительницъ, а добротныхъ наблюдательницъ въ школахъ, особенно женскихъ, на что мы съ радостію ихъ уполномочиваемъ. Появленіе въ школѣ „матушки“ доброй и ласковой, и даже молчаливое присутствіе ея при урокахъ съ ободряющимъ взглядомъ на дѣтей, потомъ кроткія замѣчанія имъ послѣ уроковъ о скромности, опрятности, приличіи въ обращеніи съ старшими и сверстниками,—все это окажетъ самое благопріятное впечатлѣніе на дѣтей и ихъ родителей. Дѣти съ радостію будутъ встрѣчать „матушку“, а родители, особенно матери, съ признательностію отвесутся къ этому участію „матушки“ въ ихъ сердечныхъ заботахъ, свойственныхъ всѣмъ матерямъ, объ участи ихъ дѣтей. Вниманіе къ дѣтямъ поведетъ нашихъ образованныхъ жен-

щинъ къ знакомству съ женскою половиною приходъ,—забитою, угнетенною невѣжествомъ мужей, и влекущей бремя своей жизни безъ участія и утѣшенія со стороны людей лучшихъ, чѣмъ тѣ, какими онѣ окружены. Примите эту мысль къ сердцу. Смотрите со вниманіемъ и участіемъ на крестьянокъ,—и бѣдныхъ, и нескладныхъ, и худо одѣтыхъ; сближайтесь съ ними, вспоминая Христа Спасителя родившагося въ вертепѣ, повитаго въ ясляхъ, и принявшаго первое привѣтствіе отъ пастуховъ. Въ этихъ женщинахъ та же природа, то же сердце, какъ и въ васъ,—впечатлительное, способное къ любви горячей, терпѣливой, самоотверженной. А ихъ вліяніе на мужей можетъ быть такъ же сильно, какъ во всемъ человѣчествѣ вліяніе женщинъ на мужчинъ; только нужно дать этому вліянію надлежащее разумное направленіе. Не пугайтесь трудовъ, какіе вамъ здѣсь встрѣтятся. Вы войдете въ нихъ тихо, постепенно, безъ напряженія, между дѣломъ, освоитесь съ ними и ихъ полюбите. Вамъ не нужно будетъ сзывать крестьянокъ къ себѣ преднамѣренно, или ходить къ нимъ въ дома; онѣ сами подойдутъ къ вамъ при выходѣ изъ церкви, или при встрѣчѣ въ полѣ и на дорогѣ. Отвѣчайте привѣтливо на ихъ поклоны, заговаривайте съ ними ласково, и вы скоро приобрѣтете ихъ довѣріе, а при нуждѣ онѣ и сами придутъ къ вамъ. Вы удивитесь, какъ много иногда принесетъ пользы минута, посвященная вами этимъ зачатіямъ, какъ одно сердечное сказанное вами слово, при помощи Божіей, благотворно отзовется въ сердцѣ крестьянки, ищущей утѣшенія и поддержки.

Для этой именно цѣли и нужно для васъ, какъ я сказалъ раньше, продолженіе вашего образованія чрезъ самостоятельное чтеніе научныхъ книгъ. Объясню это подробнѣе.

Законоучителямъ церковно-приходскихъ школъ пра-

вительствомъ нынѣ предписано знакомить по возможности дѣтей съ расколомъ и разными сектами, распространяющимися нынѣ у насъ съ небывалою силою. Конечно, это полезно. Дѣти хотя по наслышкѣ могутъ знать, какіе у насъ есть враги православной церкви, и какъ нужно ихъ остерегаться. Но вы можете съ успѣхомъ поддержать это вліяніе—не на дѣтей только, но и на семейства ихъ. Вамъ легко при вашемъ образованіи изучить, что такое расколъ, штунда, толстовщина, пашковщина и пр. для того, чтобы при случаѣ предупредить прихожанокъ, что имъ надобно бояться появляющихся нынѣ во множествѣ по деревнямъ распространителей этихъ сектъ и дать имъ простыя и ясныя указанія на признаки, по которымъ можно узнавать ихъ. Самыя простыя, вѣрныя церкви, крестьянки поймутъ, что за люди проповѣдующіе отчужденіе отъ храмовъ Божіихъ и служителей церкви, уничтоженіе святыхъ иконъ и угодниковъ Божіихъ, дерзкія мысли о Государѣ и правительствѣ, о присягѣ на вѣрность Царю, о военной службѣ, судахъ и пр. Этими указаніями вы озаботите благочестивыхъ крестьянокъ. Они охотно вступятъ съ вами въ разговоры о вѣрѣ, такъ какъ многихъ изъ нихъ мужья, увлеченные въ секты, силою и побоями принуждаютъ къ принятію „новой вѣры“. Но что особенно важно, вы проникнете въ тайные происки пропагандистовъ, искусно скрывающихся отъ священниковъ и правительства. Вамъ скажутъ крестьянки на ушко: „вотъ, матушка, ты говорила о проходимцахъ, хулящихъ нашу святую вѣру и церковь; у насъ въ деревнѣ былъ такой человѣкъ; собирались къ нему и слушали его наши мужья и дѣти“. Такимъ образомъ вы получите о движеніи сектанства въ вашихъ приходсахъ такія точныя свѣдѣнія, какія трудно добывать священникамъ, и дадите имъ возможность слѣдить за лжеучи-

телямъ, во-время вразумлять соблазняющихся и обуздывать пропагандистовъ. „Свободные мыслители“, конечно, будутъ говорить намъ, что мы учимъ васъ шпионству, доносамъ вопреки чести и свободѣ совѣсти, но мы скажемъ имъ на это, что если бы за ними самими былъ во время установленъ такой тщательный надзоръ общества и правительства, то мы избѣжали бы многихъ несчастій, постигшихъ наше отечество.

Связь со школами, а чрезъ нихъ и съ семействами прихожанъ откроютъ нашимъ образованнымъ женщинамъ и другіе способы благотворнаго дѣйствования на прихожанъ. Они могутъ слѣдить за плодами школьнаго обученія крестьянъ съ большимъ успѣхомъ, чѣмъ учителя и сами священники. Говоря съ матерями семействъ объ окончившихъ курсъ ученія ихъ дѣтяхъ, „матушки“ могутъ спрашивать, не забываютъ ли ихъ дѣти грамоту, читаютъ ли книжки вслухъ для всѣхъ домашнихъ, есть ли у нихъ книжки, и какія книжки даютъ имъ изъ другихъ школъ и библіотекъ? Затѣмъ заботливыя „матушки“ могутъ снабжать семейства книгами изъ церковныхъ и своихъ школьныхъ библіотекъ, которыя заводятся всюду, и наконецъ наблюдать успѣшнѣе, чѣмъ сами священники, за распространеніемъ въ народѣ книгъ, разносимыхъ сектантами и издаваемыхъ нашими злонамѣренными просвѣтителями народа. Наконецъ, изучая превосходно въ епархіальныхъ училищахъ, (чѣмъ мы особенно утѣшаемся въ своемъ), церковное пѣніе, „матушки“ могутъ изъ молодыхъ крестьянскихъ женщинъ и дѣвицъ и даже съ дѣтьми составлять хоры для пѣнія по нашимъ обиходамъ, если не въ храмахъ, то на внѣбогослужебныхъ собесѣдованіяхъ, что будетъ производить превосходное впечатлѣніе на прихожанъ, и въ чемъ теперь чувствуется недостатокъ. Въ этомъ благомъ дѣлѣ „матушки“, безъ сомнѣнія, найдутъ себѣ

помощниковъ и въ членахъ приходскихъ причтовъ. Въ пріятной перспективѣ можно видѣть въ будущемъ и распространеніе такимъ способомъ употребленія церковныхъ пѣснопѣній въ домашней жизни нашего народа, что такъ желательно для возбужденія въ христіанскихъ сердцахъ чувства благочестія и молитвеннаго настроенія.

Наконецъ, вліяніе нашихъ образованныхъ женщинъ на народъ можетъ быть благотворно въ семейныхъ отношеніяхъ прихожанъ: въ воспитаніи ихъ дѣтей, въ искорененіи суевѣрій и дикихъ способовъ лѣченія у знахарей, въ устроеніи хозяйства, въ распространеніи рукодѣлій и т. под. Сердечное соболѣзнованіе къ женамъ, оскорбляемымъ пьяными и безнравственными мужьями, и другими членами семействъ, каковы: свекровь, деверья, старшая невѣстка и пр. пролетъ утѣшеніе въ сердца скорбящихъ, а осторожное указаніе священникамъ на разстроенныя семейства побудитъ батюшекъ озаботиться вразумленіемъ людей безчинныхъ. Разумныя указанія на обязанности матерей внимательно наблюдать за дѣтьми, за ихъ питаніемъ, хотя скуднымъ, но своевременнымъ и соответствующимъ дѣтскому возрасту, за предохраненіемъ ихъ отъ побоевъ, отъ вредныхъ игръ, отъ простудъ, безъ сомнѣнія, уменьшить въ крестьянствѣ поразительную смертность дѣтей, происходящую всего болѣе отъ неумѣлости и небрежности матерей. Распространеніе популярныхъ книгъ по гигиенѣ и медицинѣ, и благопріятныя виды на умноженіе женщинъ—врачей въ селахъ, съ которыми прежде всѣхъ должны войти въ сношенія „матушки“, откроетъ способы лѣченія крестьянъ простыми и недорогими средствами, успѣшно дѣйствующими на ихъ крѣпкіе организмы. Что же касается до обученія молодыхъ крестьянокъ рукодѣльямъ, которое можетъ быть начато въ

школахъ и распространено на семейства, то значеніе ихъ на упорядоченіе семейнаго быта крестьянъ понятно всякому.

Смѣло можемъ сказать, что первыя „матушки“, которыя вступать, перекрестясь, на этотъ указываемый нами путь посильнаго и сообразнаго со склонностями и способностями каждой изъ нихъ служенія благу народа—приведуть въ восторгъ ихъ прихожанъ, и возрастающая любовь нашего добраго народа къ духовенству будетъ наградою благочестивымъ труженицамъ и ихъ собственнымъ семьямъ.

Я знаю, что представленная мною, такъ сказать, программа дѣятельности нашихъ образованныхъ женщинъ встрѣтитъ возраженія, порицанія и даже насмѣшки. Это обыкновенный пріемъ всякому твердо-христіанскому начинанію оказываемый нынѣ нашими образованными людьми новѣйшаго издѣлія.

Прежде всего конечно скажутъ, что такое строгое благочестивое настроеніе семействъ духовенства и отчужденіе ихъ отъ свѣтскихъ обычаевъ и развлеченій *несовременно*. Но замѣьте навсегда, что согласіе или несогласіе мысли и дѣйствія съ современнымъ направленіемъ жизни не можетъ быть доказательствомъ ни вѣрности, или ложности мысли, ни достоинства, или незаконности дѣйствія. Философское ученіе о непрерывности механическаго движенія всего міра и съ нимъ челоуѣчества изъ вѣка въ вѣкъ къ совершенству,—на которомъ основано это ученіе объ обязательномъ слѣдованіи за образомъ мыслей и обычаями извѣстнаго времени,—само отжило свой непродолжительный вѣкъ. Оно осуждено уже лучшими современными намъ умами образованнаго міра. Не теченіе свѣтилъ небесныхъ, не смѣны годовыхъ временъ, всегда неизмѣнныя, даютъ направленіе *вѣку*, понимаемому въ смыслѣ извѣстнаго

образа мыслей и дѣйствиі людей, а сами-же люди и ихъ дѣятельность. Хороши люди,—заслуживаетъ уваженія *современность*; люди испорчены, вѣкъ развратный,—бѣгите отъ современности къ вѣчнымъ истинамъ и правиламъ жизни христіанскимъ. А нашъ несчастный вѣкъ, славный успѣхами естествознанія и усовершенствованіями во вѣшнемъ общежитіи,—въ нравственномъ отношеніи есть вѣкъ невѣрія, своекорыстія, плотоугодія, политическихъ волненій и безпорядковъ, вѣкъ возвращенія христіанъ къ заблужденіямъ и порокамъ язычества.

Будутъ говорить и въ самомъ духовенствѣ, что указанный мною порядокъ его семейной жизни и характеръ дѣятельности нашихъ образованныхъ женщинъ въ приходяхъ „слишкомъ идеальны“. Но во-первыхъ, то и другое совершенно соотвѣтствуетъ *идеѣ духовнаго сословія*. Во-вторыхъ, идеалы христіанства не таковы, какъ измѣнчивые идеалы челоуѣческой науки, или искусства: они вѣчно истинны, неизмѣнны, и сіяя съ небесной высоты немерцающимъ свѣтомъ зовутъ насъ къ вѣчному усовершенствованію. Стало быть, стремленіе къ нимъ, руководимѣ Словомъ Божиимъ, постепенное и правильное, никогда не можетъ быть „слишкомъ“ сильнымъ, или доходящимъ до крайностей. Напротивъ, уклоненіе отъ нихъ, ниспаденіе въ пошлую среду нашей свѣтской пустой жизни,—вотъ что страшно для всякаго христіанина, и тѣмъ болѣе для духовнаго сословія.

Можетъ быть, поропшутъ на такія строгія требованія относительно семейной жизни духовенства юныя сердца молодыхъ женъ и дѣвицъ; имъ покажется такая жизнь тяжелою и скучною. Но для чего же имъ дается образованіе? Именно для уразумѣнія истинныхъ интересовъ и благъ жизни, каковы: высшая дѣятельность ума,

удовлетвореніе чистыхъ стремленій сердца въ благоустроенной жизни и семейной любви, и наконецъ, утѣшеніе совѣсти въ благородномъ и спасительномъ трудѣ и подвигѣ. Святой Іоаннъ Златоустъ говоритъ объ истинномъ христіанинѣ: „видишь ли душу твердую, умъ высокій, духъ непоколебимый, который восхищается не вѣнцами только, но утѣшается и подвигами; радуется не наградамъ только, но восторгается и трудами, веселится не отъ воздаянія только, но хвалится и борьбою; прежде вѣнцовъ самые подвиги приносятъ ему великую радость“ ¹⁾.

¹⁾ Бесѣда на слова Ап. Павла: *не точію же, но и хвалимся въ скорбяхъ, вѣдаяще, яко скорбь терпѣніе содѣлываетъ* и пр. 3.

Основное или Апологетическое Богословіе и его задачи.

Значеніе науки.

Основное, или Апологетическое Богословіе имѣетъ весьма важное значеніе въ общей системѣ богословскихъ наукъ. Особенно это нужно сказать по отношенію къ нашему времени, когда грубое невѣріе повсюду разливается бурнымъ потокомъ, какъ всесокрушающая лава страшнаго вулканическаго изверженія, когда оно все болѣе и болѣе охватываетъ всѣ слои общества и, становясь подъ покровительство мнимой науки, стремится разрушить самыя основы религіозно-нравственной жизни не только отдѣльныхъ лицъ, но цѣлыхъ народовъ и государствъ,—когда чистое ученіе богооткровенной религіи объявляется уже „отсталымъ“ и „отжившимъ“, христіанская вѣра трактуется какъ суевѣріе, а церковь Христова—какъ партійное учрежденіе, препятствующее прогрессу и свободному развитію человѣчества, враждебное наукъ и просвѣщенію, мѣшающее дѣлу свободного устройства общественной и государственной жизни. Когда Будду ставятъ выше Христа, когда христіанство понимаютъ только какъ результатъ естественнаго развитія религіознаго сознанія человѣчества и самое происхожденіе его объясняютъ вліяніемъ различныхъ языческихъ религій—браманства, буддизма, парсизма, египетской или греко-римской мѣологии, когда въ простой мѣе или легенду превращаютъ всю евангельскую исторію, а христіанское ученіе о любви и всепрощеніи искажаютъ и лишаютъ истиннаго смысла и значенія,—тогда нельзя ограничиваться только однимъ положительнымъ или догматическимъ раскрытіемъ богооткровеннаго

христіанскаго ученія. Въ самомъ дѣлѣ,—кто въ наше время удовлетворится ссылкой на авторитетъ вообще и на Божественное Откровеніе въ частности? Спросите объ этомъ любого изъ такъ называемыхъ образованныхъ людей или изъ послѣдователей новѣйшихъ философскихъ міровоззрѣній,—и онъ прямо скажетъ вамъ, что такая ссылка равняется отреченію отъ разума. Теперь все подвергнуто сомнѣнію и недовѣрію; все подлежитъ анализу и критикѣ; требуются факты, основанія, доказательства, а не авторитеты; свидѣтельство разума и вѣдѣннаго опыта ставится выше простоты вѣры и смиренной покорности богооткровенной истинѣ.

Впрочемъ, Основное или Апологетическое Богословіе имѣетъ весьма важное значеніе и само по себѣ, безъ всякаго отношенія къ особеннымъ потребностямъ нашего или иного времени. Оно не есть простой сборникъ случайныхъ знаній или научныхъ выводовъ. Оно имѣетъ свои корни въ самой сущности Богооткровенной религіи, развивается въ полной гармоніи съ раскрытіемъ въ нашемъ сознаніи истинъ Божественнаго Откровенія, а потому въ дѣйствительности оно лишь стремится удовлетворить самой естественной потребности человѣческаго духа. Конечно, мы можемъ назвать только счастливыми тѣхъ людей, которые, воспринявъ богооткровенныя истины своимъ чистымъ сердцемъ, вполне удовлетворяются своею непосредственною, дѣтскою, не нуждающеюся ни въ какихъ доказательствахъ вѣрою; Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ называлъ блаженными тѣхъ, которые могутъ усвоить истины вѣры, не требуя никакихъ доказательствъ (Іоан. 20, 29). Но такая чистая непосредственная вѣра есть, къ сожалѣнію, достояніе далеко не всѣхъ; она—даръ Божій, дѣло Божія милосердія; ее видраетъ въ насъ не плоть и кровь, а только одинъ Отецъ нашъ небесный (Мѣ. 16, 17). Большинство людей, напротивъ, прежде усвоенія истинъ вѣры обыкновенно требуетъ доказательствъ; оно, какъ бы подобно Өомѣ, говорить: „Если не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей, и не вложу перста моего въ раны отъ гвоздей, и не вложу руки моей въ ребра Его, —не повѣрю“ (Іоан. 20, 25). Но воздержимся отъ осужденія тѣхъ, которые, подобно Өомѣ, требуютъ доказательствъ для вѣ-

ры; иначе мы осудимъ саму природу нашу въ ея теперешнемъ состояніи; вѣдь это она заставляетъ насъ требовать такихъ осязательныхъ доказательствъ прежде усвоенія Богооткровеннаго ученія. Религія, на основаніи сверхъестественнаго откровенія, сообщаетъ намъ истины, превосходящія ограниченный разумъ человѣка; она предъявляетъ къ намъ требованія вышшаго (абсолютнаго) нравственнаго закона, совершенно независимаго отъ человѣческой воли и неудобопріемлемаго для испорченной грѣхомъ природы человѣческой. Быть исповѣдникомъ богооткровенной религіи—это значить усвоить возвѣщаемое ею ученіе, въ нѣкоторыхъ частяхъ таинственное и для ограниченаго разума непостижимое, и подчиниться ея установленіямъ и заповѣдямъ, отказавшись не только отъ своего собственнаго міровоззрѣнія, но и отъ привычнаго образа жизни. Между тѣмъ человѣку свойственно только свой собственный разумъ признавать полноправнымъ судію въ дѣлѣ отличенія истиннаго отъ ложнаго, только свою волю объявлять нормою своего поведенія. Ясно, что безъ твердыхъ и несомнѣнныхъ основаній, безъ разумныхъ доводовъ и осязательныхъ доказательствъ человѣкъ не можетъ подчинить своего горделиваго ума богооткровенному ученію, свою волю—волѣ Божіей. Но основанія и доказательства богооткровенныхъ истинъ предлагаетъ именно Основное или Апологетическое Богословіе.

Кромѣ того, христіанство, какъ оно утверждаетъ и само, есть единственно истинная, богооткровенная, а потому и все-совершенная или абсолютная религія; ясно, что всѣ другія религіи должны быть признаны ложными и неистинными. Такъ мы вѣруемъ, и въ этомъ мы убѣждены; но одного внутренняго убѣжденія въ этой истинѣ для человѣка, какъ существа разумнаго и мыслящаго, недостаточно. Вѣдь, подобно намъ, христіанамъ, и исповѣдники всѣхъ другихъ религій, магометане, буддисты, евреи и т. д., также утверждаютъ, что только ихъ вѣрованія, только ихъ религіозныя ученія содержатъ истину и именно—истину богооткровенную. Гдѣ же правда и кто заблуждается? Ясно, что, кромѣ внутренняго убѣжденія, нужны еще внѣшнія, объективныя и самыя неопровержимыя доказательства того, что мы не ошибаемся, что погрѣшаютъ исповѣдники

всѣхъ другихъ религій. Но этого можно достигнуть двумя способами: съ одной стороны—отрицательнымъ—черезъ опроверженіе мнѣній противниковъ, съ другой—положительнымъ—черезъ прямое доказательство, что истинною религіею должна быть названа только религія христіанская,—что, какъ увидимъ, и составляетъ главную и существенную задачу такъ называемаго Основного или Апологетическаго Богословія.

Наконецъ, Основное или Апологическое Богословіе, какъ наука, прямо предполагается всею системою богословскихъ наукъ, имѣющихъ своимъ предметомъ раскрытіе и уясненіе ученія Божественнаго Откровенія. Прежде чѣмъ богословъ станетъ излагать содержаніе Божественнаго Откровенія, онъ, конечно, долженъ доказать, что оно дѣйствительно есть откровеніе *божественное*, что истины, сообщенныя Богомъ человѣку, не заключаютъ въ себѣ ни какого противорѣчія, и потому суть истины несомнѣнныя, что онѣ имѣютъ не случайное происхожденіе, а вытекаютъ съ необходимостію съ одной стороны изъ безконечной любви Бога къ человѣку, а съ другой—составляютъ потребность самой природы человѣка, такъ какъ безъ нихъ человѣкъ не могъ бы достигнуть своего спасенія, и, наконецъ, что съ момента сообщенія этихъ истинъ и до настоящаго времени онѣ сохраняются во всей чистотѣ и неповрежденности. И, вотъ, если всѣ богословскія науки излагаютъ вообще то, *что* Богъ сообщилъ человѣку для его спасенія, то Основное или Апологетическое Богословіе указываетъ намъ твердыя и несомнѣнныя основанія нашего убѣжденія въ томъ, что именно *Богъ* сообщилъ людямъ эти истины; если богословскія науки вообще имѣютъ своимъ предметомъ богооткровенную христіанскую религію, то Основное или Апологетическое Богословіе въ частности, какъ первая и основная наука въ системѣ всѣхъ богословскихъ наукъ, доказываетъ намъ объективную истинность и несомнѣнную реальность этой религіи, какъ историческаго факта.

Названія науки.

Послѣ сказаннаго не трудно понять, почему нѣкоторые богословы часто называли и называютъ Основное или Апологе-

тическое Богословіе просто *Введеніемъ въ христіанское богословіе*: оно раскрываетъ тѣ общія и основныя истины, отъ которыхъ исходитъ христіанское Богословіе въ собственномъ смыслѣ. Но это названіе, очевидно, имѣетъ для себя только формальное оправданіе. Въ дѣйствительности, оно не соответствуетъ вполне самому предмету, какъ и характеру науки, которую оно обозначаетъ, и потому не можетъ имѣть права на особенное предпочтеніе предъ другими названіями.

Нужно вообще замѣтить, что во время своего историческаго развитія Основное или Апологетическое Богословіе носило много различныхъ названій, смотря по тому, какія задачи ему были указываемы, какъ понимали его значеніе въ системѣ другихъ, богословскихъ наукъ и какими предметами ограничивали его содержаніе. Но въ настоящее время задачи Основнаго или Апологетическаго Богословія настолько расширены, его объемъ настолько увеличенъ и само оно, какъ наука, испытало такія преобразованія относительно своего содержанія и своихъ методовъ, что всѣ прежнія его названія оказываются уже не точными и не могутъ быть признаны вполне соответствующими его характеру, содержанію и методамъ.

Такъ, было время, когда теперешнее Основное или Апологетическое Богословіе называли *Общимъ Богословіемъ* (*Theologia generalis*) въ томъ же самомъ, конечно, смыслѣ, въ какомъ у насъ, русскихъ, оно было названо „Введеніемъ въ христіанское богословіе“ (у Макарія и Сидонскаго), потому что имѣло нѣкогда свою задачу—уяснить общія богословскія положенія, предполагаемая всѣми частными богословскими науками, какъ, напр., о религіи, откровеніи, его источникахъ и церкви, какъ хранилищницѣ Божественнаго Откровенія. Но нельзя сказать того, чтобы Основное или Апологетическое Богословіе, въ его теперешнемъ состояніи, имѣло свою задачу разрѣшать лишь одни общія богословскія вопросы или было только пропедевтикою ко всѣмъ вообще богословскимъ наукамъ. Напротивъ, оно имѣетъ свою собственную, точно опредѣленную и *спеціальную* область изслѣдованія, свои методы, свою систему и свои опредѣленныя задачи, а потому и является вполне самостоятельною и *спеціальною* наукою въ системѣ всѣхъ богослов-

скихъ наукъ, находясь однако-же съ ними въ неразрывной внутренней связи. Несомнѣнно съ большимъ основаніемъ можно было бы называть Общимъ Богословіемъ Энциклопедію богословскихъ наукъ, чѣмъ Основное или Апологетическое Богословіе. Во всякомъ случаѣ названіе „Общее Богословіе“, какъ и „Введеніе въ христіанское богословіе“, въ примѣненіи къ Основному или Апологетическому Богословію, если и можетъ имѣть для себя какое либо оправданіе, то только *формальное*, такъ какъ Основное или Апологетическое Богословіе, дѣйствительно, предполагается, какъ мы видѣли, всѣми другими богословскими науками и такъ какъ безъ него въ общей системѣ богословскихъ наукъ явился бы пробѣлъ, въ настоящее время, при господствѣ невѣрія, особенно замѣтный и ни чѣмъ незамѣнимый.

То же самое нужно сказать, когда, по подражанію другимъ наукамъ, напримѣръ, юридическимъ, гдѣ есть энциклопедія права, Основное или Апологетическое Богословіе называютъ *Энциклопедію Богословія* или *Богословскою Энциклопедію* (этого названія нельзя смѣшивать съ *Энциклопедію богословскихъ наукъ*), потому что оно, — говорятъ, — раскрываетъ только общій взглядъ на основныя предметы христіанскаго Богословія, которые другими богословскими науками раскрываются въ частностяхъ или рассматриваются лишь съ извѣстныхъ сторонъ. Но мы видѣли уже, что Основное или Апологетическое Богословіе совершенно чуждо энциклопедическаго характера и *спеціально* занимается изложеніемъ своего собственнаго предмета изслѣдованія.

Когда въ первой половинѣ настоящаго столѣтія въ первый разъ Основное или Апологетическое Богословіе было введено въ число богословскихъ наукъ, преподаваемыхъ въ С.-Петербургской духовной академіи (по инициативѣ Иннокентія), оно было названо даже *Религіозистикою*, потому что въ то время задачу этой науки хотѣли ограничить только изложеніемъ ученія объ общихъ истинахъ такъ называемой естественной религіи. Но что названіе это было неудачно, ясно доказываетъ то обстоятельство, что отъ него скоро отказались даже тамъ, гдѣ оно первоначально явилось.

Нерѣдко называли Основное или Апологетическое Богословіе

Естественнымъ Богословіемъ или *Рациональнымъ Богословіемъ* (Theologia naturalis, Theologia rationalis), когда задачу его ограничивали (например Хр. Вольфъ, Дергамъ, Гукъ, Альфредъ Бари и др.) только изложеніемъ чисто *рациональныхъ* основаній, почерпнутыхъ изъ различныхъ областей *естественнаго* человѣческаго познанія и представляющихъ достаточное доказательство истинъ богооткровенной религіи и разъясненіе ихъ, а его цѣль поставляли только въ раскрытіи того, что составляетъ сущность естественной (не богооткровенной) религіи. Но понимаемое въ такомъ смыслѣ выше приведенное названіе можетъ быть отнесено только къ первой части теперешняго Основнаго или Апологетическаго Богословія, а не ко всей наукѣ вообще. При этомъ нужно имѣть въ виду еще слѣдующее. Во 1-хъ Основное или Апологетическое Богословіе не можетъ ограничиться одними результатами только обыкновеннаго человѣческаго познанія; а во 2-хъ, самое названіе „*Естественное* Богословіе“ или „*Рациональное* Богословіе“, по меньшей мѣрѣ, должно быть признано неудачнымъ и неудобнымъ. Какъ будто бы можетъ быть еще богословіе *не естественное, противуестественное, нерациональное!* Религія можетъ быть сверхъестественною, какъ по своему происхожденію, такъ и по своему существу; но богословская наука *вообще*, уже какъ *наука*, какъ выраженіе человѣческаго сознанія, само собою понятно, всегда можетъ быть только *естественною*.

Не вполнѣ удачнымъ должно быть признано также и названіе Основнаго или Апологетическаго Богословія *системою умозрительнаго богословія* или *системою философской догматики* (на западѣ у Фойгта, Куна, Штауденмайера, Вейссе, Лянге и др.; у насъ—у прот. О. А. Голубинскаго и Іоанна Смоленскаго). Умозрѣніе предполагаетъ область отвлеченныхъ выводовъ изъ какихъ либо общихъ основаній; умозрѣніе только еще ищетъ высшія истины, стремится къ нимъ и лишь при самыхъ благоприятныхъ условіяхъ болѣе или менѣе близко подходитъ къ нимъ. Основное или Апологетическое Богословіе какъ наука положительная, напротивъ, уже имѣетъ въ своемъ распоряженіи готовыя, данныя истины и только доказываетъ ихъ при помощи методовъ естественнаго познанія, открыва-

еть ихъ, уясняетъ ихъ нашему сознанию, защищаетъ ихъ отъ нападокъ со стороны невѣрія и ложно поставленнаго *умозрѣнія*, охраняетъ ихъ отъ искаженій. Умозрительное Богословіе или Философская Догматика могутъ быть не только не тождественными съ христіанскимъ богословіемъ, но даже положительно враждебными ему. То обстоятельство, что богословъ—апологетъ иногда прибѣгаетъ къ выводамъ и приемамъ философіи для опроверженія нападокъ на богооткровенное ученіе, исходящихъ отъ самой же философіи, или вообще для удовлетворенія требованіямъ философствующаго ума, еще не даетъ никакого основанія для превращенія самой богословской науки въ простую философію религіи. Кромѣ философскихъ приемовъ Основное или Апологетическое Богословіе пользуется также результатами наукъ опытныхъ и историческихъ и, во всякомъ случаѣ, имѣетъ свой особый предметъ, свои источники, свои методы, какъ и всякая другая точная наука. Ясно, что указанное названіе развѣ только отчасти можетъ относиться къ Основному или Апологетическому Богословію.

Нѣкоторое время Основное или Апологетическое Богословіе называли (напр., у Пельта) *Общимъ теологическимъ ученіемъ о принципахъ* (Allgemeine theologische Principienlehre); но по своей неточности и неопредѣленности, и это названіе не могло удержаться надолго.

Многіе ученые богословы (Заккъ, Дрей, Фозенъ, Штейнъ, Деличъ, Баумштаркъ, Дорнеръ, Эбрардъ, Вейссъ, Шандъ, Гутберлетъ, Штеуде,—а у насъ проф. Н. П. Рождественскій) называютъ Основное или Апологетическое Богословіе просто *Апологетикою христіанства* или *Христіанскою Апологетикою, Апологіею*. Это названіе находятъ свое оправданіе въ томъ, что обозначаемая имъ наука, дѣйствительно, имѣетъ въ виду апологію или защиту христіанской религіи отъ возраженій и нападокъ на ея вѣроученіе и нравоученіе со стороны людей невѣрующихъ или даже враждебныхъ къ истинамъ Божественнаго Откровенія. Но это также не можетъ быть признано вполне точнымъ и соответствующимъ какъ предмету, такъ и характеру Основного или Апологетическаго Богословія при той постановкѣ, которая ему указывается въ настоящее

время. Основное или Апологетическое Богословіе вовсе не имѣетъ въ виду исключительно одну полемику съ невѣріемъ или борьбу съ нападками и возраженіями противниковъ: это лишь отрицательная сторона его. Напротивъ въ настоящее время ему указываютъ болѣе положительныя, чѣмъ отрицательныя задачи: раскрытіе и уясненіе основныхъ истинъ богооткровенной религіи при помощи методовъ естественнаго познания, а также и того взаимнаго отношенія, которое существуетъ между этими истинами. Послѣ этого понятно само собою, что названіе *Апологетика* можетъ быть удерживаемо только въ томъ случаѣ, если цѣль науки, односторонне понимаемая, ограничивается лишь защитою вѣроученія и нравоученія христіанской религіи отъ нападокъ и возраженій со стороны невѣрія и если изъ Основнаго или Апологетическаго Богословія исключается цѣлый отдѣлъ (обыкновенно—первый) о религіи вообще и о религіи естественной.

Наконецъ, даже названіе нашей науки просто *Основнымъ Богословіемъ* (*Theologia fundamentalis*), хотя оно и древнѣйшее изъ всѣхъ, также не можетъ быть признано совершенно точнымъ и вполне соответствующимъ ея предмету. Правда, Основное или Апологетическое Богословіе излагаетъ истины богооткровенной религіи главныя, существенныя и *основныя*; но развѣ Догматическое Богословіе или Нравственное Богословіе имѣютъ своимъ предметомъ лишь несущественныя и второстепенныя истины? Ученіе о Богѣ, Его существѣ и свойствахъ, объ искушеніи падшаго человечества, о вѣчной жизни и мздовоздаяніи, составляющее предметъ такъ называемаго Догматическаго Богословія,—развѣ это не основныя истины христіанской религіи? Правда, характеръ и методы изложенія этихъ истинъ въ Основномъ или Апологетическомъ Богословіи иные, чѣмъ въ Догматическомъ; но тогда и названіе науки нужно ставить въ связь съ ея характеромъ и методами, а не съ однимъ только предметомъ ея изслѣдованія.

Впрочемъ, уже одно то обстоятельство, что для одной и той же науки существуетъ множество названій, изъ которыхъ одно постоянно стараются замѣнить другимъ, повидимому, болѣе подходящимъ и точнымъ, ясно говоритъ каждому, что не всѣ

эти названія равно удовлетворительны и что не всё они одинаково точно обозначаютъ содержаніе, характеръ и методы науки. Мы удерживаемъ названіе *Апологетическаго или Основнаго Богословія* не потому однако-же, что находимъ его единственно-соотвѣтствующимъ предмету и характеру науки, а потому, что оно *ближе* другихъ выражаетъ какъ ея содержаніе, такъ и характеръ ея изложенія. Слово, — „*апологетическое*“ мы относимъ къ характеру изложенія нашей науки и ея отрицательной задачѣ, а слово — „*основное*“, — къ ея предмету.

Впрочемъ, нужно вообще замѣтить, что неточность названія той или другой науки — дѣло обыкновенное и, при непрерывномъ развитіи человѣческихъ знаній, совершенно естественное. Мало этого; исторія развитія наукъ ясно свидѣтельствуетъ намъ, что очень часто неточное названіе науки получало такіа широкія права „гражданства“, что навсегда осталось за тою или другою наукою, не смотря на протесты отдѣльных ученыхъ. Такъ, напримѣръ, бывшій ректоръ с.-петербургской духовной академіи, извѣстный ученый богословъ І. Л. *Ямышевъ* совершенно справедливо находилъ неточнымъ названіе *Нравственнаго Богословія* и рекомендовалъ измѣнить его въ *Православно-христіанское ученіе о нравственности*; но — что же? — и въ настоящее время *Нравственное Богословіе* продолжаетъ удерживать свое названіе повсюду и — прежде всего — въ нашихъ духовныхъ академіяхъ, въ ихъ уставахъ, программахъ и отчетахъ. Неточно, можно сказать, и самое названіе *Богословіе* для тѣхъ наукъ, которыя оно обозначаетъ, такъ какъ *Богословіе* излагаетъ ученіе не о Богѣ только, но и о человѣкѣ, его духовной природѣ и безсмертіи, его нравственной дѣятельности, его паденія, его спасенія, конечной цѣли его бытія, и Богословіе поэтому приличіе всего было бы опредѣлять какъ науку о царствіи Божіемъ; но названіе этой науки Богословіемъ слишкомъ старо для того, чтобы говорить о необходимости замѣны его какимъ либо инымъ болѣе точнымъ.

Самостоятельность науки.

Неточность названія нашей науки, безъ сомнѣнія, зависитъ больше всего отъ того обстоятельства, что Основное или Апо-

богѣическое Богословіе есть сравнительно *наука* новая, еще находящаяся, такъ сказать, въ процессѣ своего развитія. Ея задачи понимаются различно; ея методы часто подвергались измѣненіямъ. Она имѣла и имѣетъ много противниковъ даже среди богослововъ церковнаго направленія, которые отказываютъ ей въ самостоятельности, а потому признають ее излишнею и ненужною. Такъ, какъ мы видѣли, въ с. петербургской духовной академіи Основное или Апологетическое Богословіе, подъ именемъ Религіозистики, было введено Иннокентіемъ въ число академическихъ наукъ; но уже ректоръ той же академіи *Іоаннъ*, бывшій впоследствии смоленскимъ епископомъ, сдѣлалъ довольно категорическое заявленіе о закрытіи этой каеедры, какъ совершенно излишней и ненужной, по несамостоятельности самой науки. И въ этомъ взглядѣ на Основное или Апологетическое Богословіе нашъ ученый не былъ одинокимъ. Такъ же смотрѣли на него и многіе западные ученые, какъ, напр., *Розенкранцъ*, *Томокъ*, *Пальмеръ* и всѣ представители такъ называемаго *спекулятивнаго* богословія, отвергавшіе всякое значеніе Основнаго или Апологетическаго Богословія, какъ самостоятельной науки, на томъ основаніи, что оно будто-бы не имѣетъ ни самостоятельныхъ принциповъ, ни оригинальнаго содержанія, ни собственныхъ методовъ, а заимствуетъ ихъ изъ другихъ наукъ.

Въ частности, по мнѣнію указанныхъ ученыхъ, Основное или Апологетическое Богословіе заимствуетъ свое содержаніе изъ философіи и потому сливается съ такъ называемою философіею религіи; съ другой стороны оно почерпаетъ свое содержаніе изъ Догматическаго Богословія и, хотя старается повяты христіанскіе догматы только съ философской точки зрѣнія, но чрезъ это все таки не приобрѣтаетъ значенія самостоятельной науки, являясь лишь апологетическою частью Догматическаго Богословія или философскою догматикою. Кромѣ того, оно обогащаетъ свое содержаніе заимствованіями познаній изъ области наукъ историческихъ и опытныхъ. Наконецъ, Основное или Апологетическое Богословіе не можетъ быть будто бы признано самостоятельною наукою и потому, что своею задачею оно ставитъ защиту богооткровеннаго ученія отъ возраженій и

нападковъ со стороны рационализма и невѣрія, а самостоятельная наука не можетъ-де носить только отрицательнаго характера.

Но дѣйствительно ли эти мнѣнія указанныхъ ученыхъ настолько основательны, что, соглашаясь съ ними, мы должны отказать Основному или Апологетическому Богословію въ правѣ быть самостоятельною наукою.

Если внимательно вникнуть въ приведенныя мнѣнія, то окажется, что онѣ частію основываются на недоразумѣніи, частію объясняются неудовлетворительнымъ состояніемъ и одностороннимъ пониманіемъ задачъ Основнаго или Апологетическаго Богословія. Само собою разумѣется, что Основное или Апологетическое Богословіе нельзя признавать самостоятельною наукою въ томъ смыслѣ, что, по своему содержанію и по своимъ методамъ, оно совершенно не зависитъ ни отъ какихъ другихъ наукъ, что оно существуетъ какимъ-то особнякомъ, внѣ связи съ другими науками, и имѣетъ свой предметъ, котораго ни съ какой стороны и ни въ какомъ отношеніи не касается уже никакая другая богословская или философская наука. На самомъ дѣлѣ Основное или Апологетическое Богословіе есть только одна изъ самостоятельныхъ отраслей той единой общей науки, которая называется *Богословіемъ*, подобно тому, какъ напр., анатомія есть одна изъ самостоятельныхъ отраслей медицины и т. п.

Основное или Апологетическое Богословіе не только имѣетъ, но и должно имѣть въ своемъ содержаніи много пунктовъ соприкосновенія съ другими богословскими науками и въ особенностяхъ—съ Догматическимъ Богословіемъ, какъ главною и важнѣйшею богословскою наукою. Но въ Основномъ или Апологетическомъ Богословіи эти пункты христіанскаго ученія освѣщаются совершенно другимъ свѣтомъ и совершенно съ другихъ сторонъ, чѣмъ въ догматическомъ богословіи или иныхъ богословскихъ наукахъ. Поэтому Основное или Апологетическое Богословіе отличается отъ Догматическаго Богословія прежде всего своимъ характеромъ и своимъ методомъ, не выходящими изъ границъ естественнаго человѣческаго познанія. Но обѣ эти науки не менѣ существенно различаются между собою и въ отно-

шеніи къ тѣмъ источникамъ, изъ которыхъ онѣ черпаютъ свое содержаніе. Догматическое Богословіе, какъ наука вѣры, заимствуетъ свое содержаніе и свои доказательства непосредственно изъ св. Писанія и св. Преданія, уже напередъ признавая ихъ дѣломъ Божественнаго Откровенія; Основное или Апологетическое Богословіе напротивъ еще только ставитъ себѣ цѣль—доказать, что св. Писаніе и св. Преданіе суть дѣло Божественнаго Откровенія, но свое содержаніе оно заимствуетъ изъ философіи, исторіи, естествознанія, сравнительнаго изученія религій, сравнительнаго языковѣдѣнія и т. д.; если оно пользуется также книгами св. Писанія или св. Преданіемъ, то не признаетъ ихъ уже съ самаго начала источниками вѣры или дѣломъ Божественнаго Откровенія, но смотритъ на нихъ только какъ на историческіе памятники, божественное происхожденіе которыхъ оно еще только имѣетъ доказать. Догматическое Богословіе, пользуясь научными методами и приемами, только раскрываетъ со всею обстоятельностью ученіе Божественнаго Откровенія и потому имѣетъ свое *непосредственное* значеніе для тѣхъ лицъ, которыя не сомнѣваются въ самомъ божественномъ происхожденіи этого Откровенія, т. е., для лицъ *вѣрующихъ* въ бытіе личнаго Бога и возможность Откровенія. Основное или Апологетическое Богословіе, напротивъ, имѣетъ въ виду не столько вѣру, сколько разумъ; оно разсматриваетъ не только религію вообще, но и богооткровенную религію какъ психологическое явленіе съ одной стороны и какъ историческій фактъ—съ другой. Оно не излагаетъ со всею обстоятельностью и во всѣхъ подробностяхъ ученія Божественнаго Откровенія, но только въ систематическомъ порядкѣ представляетъ намъ всѣ тѣ основанія и доказательства, которыя ясно свидѣтельствуютъ о несомнѣнномъ божественномъ происхожденіи этого Откровенія. Такимъ образомъ и при соприкосновеніи по своему содержанію въ нѣкоторыхъ частяхъ съ Догматическимъ Богословіемъ Основное или Апологетическое Богословіе вовсе не лишается своей самостоятельности.

Что сказано здѣсь объ отношеніи Основнаго или Апологетическаго Богословія къ Догматическому, то же самое должно быть сказано и объ его отношеніи къ Нравственному Богословію.

Но меньше всего оснований смѣшивать Основное или Апологетическое Богословіе съ философіею религіи. Это двѣ области знанія совершенно различныя какъ по своему методу, такъ и по своему содержанию. Философія религіи имѣетъ предметомъ своего изслѣдованія религію вообще, только какъ фактъ духовной жизни человѣчества; Основное или Апологетическое Богословіе имѣетъ въ виду только религію опредѣленную, данную во времени, какъ фактъ историческій, не субъективный только, но и объективный. Правда, въ своей первой или общей части Основное или Апологетическое Богословіе нерѣдко пользуется результатами философіи религіи, какъ необходимымъ матеріаломъ, но лишь настолько, насколько эти результаты могутъ служить къ уясненію религіи какъ явленія историческаго и притомъ даннаго чрезъ непосредственное Божественное Откровеніе. Въ этомъ отношеніи Основному или Апологетическому Богословію можетъ принадлежать только среднее мѣсто между философіею религіи и христіанскою догматикою; ибо если результаты философскаго познанія оно можетъ воспринимать лишь въ свѣтѣ Божественнаго Откровенія, какъ несомнѣнной истины; уже имъ доказанной, то съ другой стороны и истины богооткровенной религіи оно должно уяснять не иначе какъ при помощи методовъ естественнаго познанія, т. е., на основаніи доводовъ здраваго разума или философіи религіи. Такимъ образомъ Основное или Апологетическое Богословіе не есть ни философія религіи, ни христіанская догматика, но оно должно вести человѣка отъ философіи къ догматикѣ, а содержаніе догматики—уяснять доводами философіи; оно должно представить полный синтезъ вѣры и разума; въ немъ вѣра должна быть уяснена разумомъ, а разумъ долженъ найти свое восполненіе въ вѣрѣ.

Что Основное или Апологетическое Богословіе, заимствуя свое содержаніе отчасти изъ историческихъ наукъ, отчасти изъ естествознанія, сравнительнаго изученія религіи, сравнительнаго языкознанія и т. п., не теряетъ чрезъ то своей самостоятельности, это понятно каждому. Вѣдь не отказываемъ же мы въ самостоятельности догматическому богословію или православно-христіанскому ученію о нравственности только на

томъ основаніи, что они заимствуютъ свое содержаніе изъ книгъ св. писанія или изъ св. преданія. Основное или Апологетическое Богословіе не изучаетъ самыхъ законовъ природы и ихъ дѣйствій; оно не дѣлаетъ различныхъ опытовъ и экспериментовъ, подтверждающихъ или отвергающихъ какіе либо законы природы; оно смотритъ на природу только какъ на твореніе Божіе, ясно говорящее человѣческому разуму о бытіи и промышленіи Бога, какъ его Творца. То же самое нужно сказать и объ отношеніи Основного или Апологетическаго Богословія ко всѣмъ другимъ опытнымъ наукамъ и въ томъ числѣ къ наукамъ историческимъ. Дѣйствительно, Апологетическое Богословіе заимствуетъ изъ историческихъ наукъ очень многія свои доказательства; но иначе и быть не можетъ, такъ какъ предметомъ своего изслѣдованія оно имѣетъ богооткровенную религію, которая есть несомнѣнный историческій фактъ, данный во времени и находящійся поэтому въ связи съ другими историческими фактами. Послѣдніе, принятые въ область Основного или Апологетическаго Богословія, подчиняются однако-же уже совершенно иной идеѣ, чѣмъ въ историческихъ наукахъ. Здѣсь они представляютъ интересъ не просто какъ историческіе факты, а какъ данныя во времени реальныя доказательства божественнаго происхожденія христіанской религіи.

Наковецъ, указаніе на *отрицательный* только характеръ Основного или Апологетическаго Богословія, равно какъ и смѣшеніе его съ простою полемикою, имѣющею въ виду лишь опроверженіе возраженій противниковъ богооткровенной религіи, основываются просто на надоразумѣніи или на невѣрномъ и одностороннемъ пониманіи того, что составляетъ задачу Основного или Апологетическаго Богословія. Какъ увидимъ ниже, Основное или Апологетическое Богословіе имѣетъ свою задачу не только опроверженіе возраженій, направляемыхъ противъ истинъ Божественнаго Откровенія, но и уясненіе или положительное раскрытіе этихъ истинъ для доказательства ихъ божественнаго происхожденія; а это значитъ, что оно должно носить не только отрицательный, но и положительный характеръ.

Опредѣленіе науки.

Возраженія противъ самостоятельности Основнаго или Апологетическаго Богословія, какъ науки, могло явиться лишь вслѣдствіе того, что многіе ученые имѣютъ совершенно ложное понятіе о немъ. Поэтому намъ необходимо установить точное опредѣленіе Основнаго или Апологетическаго Богословія, какъ науки вполнѣ самостоятельной.

Въ богословской литературѣ можно встрѣтить многія и довольно разнообразныя опредѣленія Основнаго или Апологетическаго Богословія. Но не всѣ эти опредѣленія одинаково вѣрны и не съ одинаковою точностію указываютъ существенныя признаки, входящіе въ понятіе нашей науки. Неточность этихъ опредѣленій главнымъ образомъ зависитъ отъ того, что ученые богословы, которымъ принадлежатъ эти опредѣленія, не согласны между собою въ рѣшеніи вопроса: въ чемъ должны заключаться задачи Апологетическаго Богословія? Вслѣдствіе этого системы этой богословской науки отличаются чрезвычайнымъ разнообразіемъ по своему содержанию, построенію, плану и методамъ.

Шлейермахеръ первый ввелъ христіанскую апологетику въ систему богословскихъ наукъ; но онъ еще не признавалъ за нею полной научной самостоятельности; она была для него только одною изъ двухъ частей его философскаго богословія. Такимъ образомъ *Шлейермахеръ* первый отождествилъ Основное или Апологетическое Богословіе съ философіею религіи. Въ этой наукѣ онъ смотритъ на христіанскую религію только съ ея общей или теоретической стороны, какъ можетъ трактовать о ней и такъ называемое „Естественное Богословіе“ въ различныхъ философскихъ системахъ, но христіанства, какъ историческаго факта, *Шлейермахеръ* еще не признавалъ предметомъ Основнаго или Апологетическаго Богословія.

Между тѣмъ *Шлейермахеръ* имѣлъ обширный кругъ своихъ послѣдователей, а потому его взглядъ на христіанскую апологетику долгое время господствовалъ среди многихъ ученыхъ западно-европейскихъ богослововъ. Такъ, даже католическій апологетикъ христіанства—*Дрей* въ своей системѣ апологетическаго бого-

словія опредѣляетъ христіанскую апологетику только какъ теорію Божественнаго Откровенія, какъ философію христіанства и какъ доказательство его тожества или совпаденія съ идеею откровенія. Вліяніе Шлейермахера сказалося также на воззрѣніяхъ *Эрмита и Вейтбрехта*, по опредѣленію которыхъ христіанская апологетика есть наука, представляющая въ организмѣ всѣхъ другихъ наукъ только переходную ступень отъ философіи къ богословію.

Если не вполнѣ невѣрно, то во всякомъ случаѣ неточно и то опредѣленіе Апологетическаго Богословія или Христіанской Апологетики, по которому самымъ существеннымъ признакомъ этой науки объявляется лишь *защитеніе* христіанскихъ истинъ. Такое опредѣленіе мы встрѣчаемъ, на примѣръ, у извѣстнаго нѣмецкаго ученаго апологета христіанской религіи—И. Г. А. *Эбрарда*. „По буквальному значенію, говоритъ онъ, Апологетика есть наука о защитѣ (*απολογία*), т. е., наука или руководство, которое подвергаетъ изслѣдованію сущность защиты и, слѣдовательно, сущность апологетической дѣятельности, и изъ этой сущности выводитъ правильный методъ“. Примѣняя это общее опредѣленіе къ апологетикѣ христіанства и указывая на особенность послѣдней, состоящую въ томъ, что она носитъ не только теоретическій, но и практическій характеръ, *Эбрардъ* дѣлаетъ такое опредѣленіе: „Христіанская Апологетика или—что то же—Апологетика Христіанства есть наука объ апологіи христіанства“. Наконецъ, изъ самой сущности Христіанской Апологетики *Эбрардъ* выводитъ ея опредѣленіе, которое онъ формулируетъ уже такимъ образомъ: „Апологетика есть та наука, которая изъ сущности самаго христіанства выводитъ, какіе вообще *возможны* роды нападеній, какія *стороны* христіанской истины *могутъ* подвергаться нападенію, и какіе ложные принципы лежатъ въ основаніи этихъ нападеній. Апологетика есть наука о защитѣ истинности христіанства“.

Это опредѣленіе мы назвали неточнымъ потому, что Христіанская Апологетика, понимаемая только какъ защита христіанства, предполагаетъ лишь устраненіе возраженій со стороны противниковъ; а это, какъ мы отмѣтили уже, составляетъ одну отрицательную сторону христіанскаго апологетическаго

богословія. Но съ опредѣленіемъ Христіанской Апологетики, которое предлагаетъ Эбрардъ, нельзя согласиться еще по слѣдующему основанію. „Апологетика, говоритъ Эбрардъ, есть наука, которая *изъ сущности самаго христіанства* выводятъ, какіе вообще возможны роды нападеній, какіе стороны христіанской истины могутъ подвергаться нападенію“ и т. д. Выходить, какъ будто-бы въ самой сущности христіанства находятся такія слабыя стороны, которыя сами собою подають поводъ къ различнаго рода нападкамъ и возраженіямъ и что какъ будто-бы эти возраженія развиваются не на враждебной христіанству почвѣ, а, такъ сказать, естественно вытекають изъ самой сущности христіанской религіи или Божественнаго Откровенія. Но подобныя предположенія совершенно немислимы—особенно для христіанскаго апологета. И эта *неточность* опредѣленія Христіанской Апологетики тѣмъ болѣе странна, что въ другомъ мѣстѣ самъ Эбрардъ утвердительно говоритъ: „Апологетика должна доказывать истинность христіанства противъ такихъ нападеній, которыя, *родившись на почвѣ антихристіанскаго и противухристіанскаго сознанія и мышленія*, имѣють въ виду вѣчныя истины христіанства, *какъ истины*, и отвергають ихъ“.

Не выше только-что приведеннаго стоятъ и другія опредѣленія Апологетическаго или Основнаго Богословія, встрѣчаемыя у различныхъ западно-европейскихъ богослововъ-апологетовъ.

Такъ *Лехлеръ* ¹⁾ опредѣляетъ Апологетическое Богословіе какъ „научное доказательство христіанской религіи, какъ абсолютной“. Развивая это опредѣленіе частнѣе, Лехлеръ, подобно тому, какъ впоследствии и Эбрардъ, приходитъ къ тому заключенію, что Христіанская Апологетика есть, собственно, наука христіанской апологіи, т. е., защиты христіанства, а это, по его собственному объясненію, можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что она есть научное изложеніе основаній, по которымъ должно быть защищаемо христіанское ученіе, подобно тому, какъ гомилетика есть теорія проповѣдничества, риторика—теорія словесныхъ произведеній и т. п. Само собою по-

¹⁾ Theolog. Studien u. Kritiken, 1838. Heft 3. стр. 596 и сл. Ueber den Begriff der Apologetik.

нятно, что такое опредѣленіе совершенно не соотвѣтствуетъ той наукѣ, которая называется Основнымъ или Апологетическимъ Богословіемъ. Впрочемъ, исторія этой науки заставляеть самаго Лехлера отказаться отъ его опредѣленія,—и онъ переходитъ къ другому, по которому Апологетика уже относится къ апології не какъ теорія къ практическому примѣненію ея началъ, а какъ научное изложеніе къ популярному; предметомъ же этого „научнаго изложенія“ является христіанская религія какъ религія абсолютная.

Но и это „опредѣленіе“, очевидно, не можетъ быть признано вѣрнымъ и точнымъ опредѣленіемъ Основного или Апологетическаго Богословія. Оно слишкомъ общо и неясно. Допустимъ, что предметомъ Апологетическаго Богословія является „христіанская религія какъ религія абсолютная“; но развѣ предметомъ Догматическаго или Нравственнаго Богословія служить какая либо другая христіанская религія—не абсолютная? Каждому извѣстно, что христіанская религія, и притомъ именно какъ единая истинная и абсолютная, составляетъ предметъ общій для всѣхъ богословскихъ наукъ. Поэтому критики Лехлера совершенно справедливо замѣчаютъ, что въ своей статьѣ „Ueber den Begriff der Apologetik“ Лехлеръ меньше говоритъ о понятіи Апологетики, чѣмъ объ ея матеріи и методѣ, и что онъ выпустилъ изъ виду, что Христіанская Апологетика имѣетъ своимъ предметомъ не христіанство вообще, что она не есть наука о христіанской религіи вообще, а только—наука объ основаніяхъ или доказательствахъ христіанской религіи, какъ единой, истинной и абсолютной.

По опредѣленію Генделя, Апологетическое или Основное Богословіе есть „наука объ общемъ основаніи для Церкви и богословія“. Несостоятельность этого опредѣленія весьма кратко, но мѣтко показываетъ Эбрардъ, когда говоритъ: „въ такомъ опредѣленіи нѣтъ никакого опредѣленія. Основаніе какъ Церкви, такъ и богословія—Иисусъ Христосъ, и въ такомъ случаѣ Апологетика была бы наукою о Христѣ!“ Между тѣмъ, согласно данному опредѣленію, Генель полагаетъ и самую задачу Апологетическаго или Основнаго Богословія лишь въ защитѣ Церкви, какъ учрежденія, въ которомъ христіанская религія вѣш-

нимъ образомъ раскрываетъ свое содержаніе, а не въ доказательствѣ божественнаго происхожденія христіанства, которое у него является не какъ нѣчто объективно данное, а только какъ чисто субъективная вѣра.

Нельзя назвать удачными также и тѣхъ опредѣлений, которыя мы встрѣчаемъ у *Клейнера* и *Закка*. Первый подъ именемъ Христіанской Апологетики или—что то же—Апологетическаго Богословія разумѣетъ „науку доказательства истинности и божественнаго происхожденія христіанской религіи, точно также какъ и вообще Божественнаго Откровенія, содержащагося въ Библии, вмѣстѣ съ примѣненіемъ этой науки къ дѣйствительному приведенію доказательствъ и къ ихъ оправданію“. Эту же самую мысль, хотя и кратче, выражаетъ *Заккъ*, опредѣляя Христіанскую Апологетику такимъ образомъ: „Христіанская Апологетика есть богословская наука объ основѣ христіанской религіи, какъ божественнаго факта, и этимъ она отличается отъ всякой другой отрасли богословія“. Нельзя однако-же согласиться съ этими учеными въ томъ, что, строго раздѣляя въ богооткровенной (христіанской) религіи идеальную и реальную стороны, т. е., ученіе и его фактическое изложеніе, они первое дѣлаютъ предметомъ изслѣдованія Догматическаго Богословія, а задачу Христіанской Апологетики полагаютъ лишь въ доказательствѣ божественнаго происхожденія христіанства чрезъ простую ссылку на свидѣтельства однихъ внѣшнихъ фактовъ; между тѣмъ какъ весьма важныя доказательства этой истины съ удобствомъ могутъ быть заимствованы также изъ внутренняго содержанія и характера самой христіанской религіи, т. е., изъ чистоты и возвышенности христіанскаго ученія.

Баумштаркъ, исходя, подобно *Эбрарду*, изъ общаго понятія объ апологетикѣ, какъ наукѣ апологіи, такъ опредѣляетъ Христіанскую Апологетику: „Апологетика есть научная защита христіанства или защита христіанства какъ наука. При этомъ (говоритъ онъ далѣе) само собою разумѣется, что какъ вообще никакая истинная защита не можетъ быть безъ доказательства, такъ въ особенности въ этой наукѣ не можетъ быть вовсе защиты безъ указанія положительныхъ основаній. Такимъ обра-

зомъ мы приходимъ къ дальнѣйшему положенію: Апологетика есть научное доказательство христіанской религіи. Она должна показать, что эта религія дѣйствительно есть то, чѣмъ она хочетъ быть и чѣмъ ее почитаютъ ея вѣрующіе послѣдователи,—*религією абсолютною*⁴. Обобщая затѣмъ понятія *защиты* и *доказательства* въ одномъ болѣе обширномъ понятіи *оправданія*, Баумштаркъ, наконецъ, предлагаетъ такое опредѣленіе Христіанской Апологетики, какъ науки: „Апологетика есть научное оправданіе христіанской религіи какъ абсолютной“.

Это опредѣленіе довольно вѣрно указываетъ какъ предметъ, такъ и общее содержаніе Апологетическаго или Основнаго Богословія; но оно выражено въ довольно неудобной формѣ, могущей повести къ недоразумѣніямъ. Дѣло въ томъ, что *оправданіе* предполагаетъ если не виновность, то, по крайней мѣрѣ, возможность нѣкоторой виновности,—поводъ къ разнаго рода обвиненіямъ и нападкамъ. Но Божественное Откровеніе, сообщающее абсолютную и вѣчную истину, само по себѣ не нуждается ни въ какомъ оправданіи, ни въ какой защитѣ. Христіанскіе апологеты, опровергая всевозможныя возраженія и нападки на истины Божественнаго Откровенія со стороны противниковъ, въ сущности имѣютъ дѣло не съ самими истинами Божественнаго Откровенія, а съ *сознаніемъ* противниковъ этихъ истинъ, которое, по какимъ либо причинамъ, получило ложное, не христіанское или даже противухристіанское направленіе, и, опровергая возраженія противъ христіанскихъ истинъ, они, собственно говоря, этимъ указываютъ противникамъ христіанства только на то ложное направленіе, которое принято ихъ сознаніемъ. Вотъ почему мы считаемъ положительно неудобнымъ опредѣлять Христіанскую Апологетику или Основное Богословіе какъ науку, имѣющую своимъ предметомъ *оправданіе* христіанской религіи, какъ религіи абсолютной.

Въ системахъ Христіанской Апологетики, Основнаго Богословія и Введенія въ Православное Богословіе, изданнымъ на русскомъ языкѣ (разумѣемъ *Макарія, Рождественскаго*, проф. *А. Кудрявцева* и прот. *А. Знаменскаго*), нѣтъ точно сформулированнаго опредѣленія нашей науки; его замѣняетъ или описаніе или краткое обозначеніе задачъ Основнаго Богословія.

Только въ Руководствѣ къ *Основному Богословію*, составленномъ бывшимъ ректоромъ литовской духовной семинаріи, а впоследствии епископомъ, *Августиномъ*, предлагается такое опредѣленіе: „*Введеніе въ Православное Богословіе* представляетъ собою систематическое изложеніе основаній въ пользу истины о божественномъ происхожденіи и божественномъ достоинствѣ христіанства, какъ религіи богооткровенной, сохраняемой во всей цѣлости и неповрежденности въ церкви Православной“.

Это опредѣленіе также не отличается надлежащею полнотою и обстоятельностью. Въ немъ указывается лишь одна положительная сторона науки—существенная и главнѣйшая,—но не отмѣчается другая—отрицательная, хотя въ дѣйствительности въ своемъ „Руководствѣ“ преосвященный составитель его постоянно обращаетъ вниманіе и на эту сторону своей науки и представляетъ довольно основательныя опроверженія важнѣйшихъ возраженій, направленныхъ противъ основныхъ истинъ Божественнаго Откровенія со стороны его противниковъ.

Впрочемъ, опредѣленіе Основнаго или Апологетическаго Богословія, предложенное преосвященнымъ *Августиномъ*, не много требуетъ измѣненій для того, чтобы быть болѣе точнымъ и болѣе вѣрнымъ. По нашему мнѣнію, подъ именемъ Основнаго или Апологетическаго Богословія нужно разумѣть науку, имѣющую свою цѣлю систематическое и всестороннее раскрытіе внѣшнихъ и внутреннихъ доказательствъ и основаній божественнаго происхожденія и истинности христіанства, какъ единой, истинной и абсолютной, богооткровенной религіи, сохраняемой во всей цѣлости и неповрежденности Вселенскою Православною церковію. Внесенное въ это опредѣленіе выраженіе—„всестороннее раскрытіе внѣшнихъ и внутреннихъ доказательствъ и основаній“—показываетъ, что мы будемъ имѣть въ виду не только положительную сторону науки—указаніе прямыхъ доказательствъ божественнаго происхожденія и истинности христіанской религіи,—но и отрицательную—разоблаченіе ложнаго пониманія истинъ, содержащихся въ Божественномъ Откровеніи. Кромѣ того, изъ приведеннаго нами опредѣленія Основнаго или Апологетическаго Богословія видно также и то, что для доказательства божественнаго происхожденія и

достоинства христіанской религіи мы будемъ пользоваться не только внѣшними фактами и свидѣтельствами исторіи, но будемъ указывать въ то же время и внутреннія основанія, вытекающія изъ самой сущности христіанской религіи и ея ученія, въ чистотѣ и возвышенности котораго нельзя не видѣть указанія на его божественное происхожденіе и истинность.

Отличіе Апологетики отъ апологіи.

По сознанію самихъ ученыхъ, посвятившихъ много времени и труда на разработку важнѣйшихъ вопросовъ по предмету Основнаго или Апологетическаго Богословія (таково, напри- мѣръ, заявленіе Баумштарка), всѣ затрудненія, въ которыя они впадали при опредѣленіи понятія о своей наукѣ, были вызваны главнымъ образомъ тѣмъ обстоятельствомъ, что рядомъ съ христіанскою апологетикою существуетъ еще христіанская *аполонія*. Естественно, что нельзя уяснить себѣ со всею точностію понятія о Христіанской Апологетикѣ или объ Апологетическомъ Богословіи до тѣхъ поръ, пока не будетъ напередъ основательно выяснено различіе, несомнѣнно существующее между Апологетикою и апологіею. И нельзя сказать, что это различіе можно сдѣлать легко. Даже такой выдающійся изъ новѣйшихъ ученыхъ богослововъ, какъ *Эбрардъ*, болѣе другихъ потрудившійся надъ разработкою христіанской Апологетики, утверждаетъ, что различіе между христіанскою Апологетикою и апологіею не вполне еще установилось и въ настоящее время—ein Unterschied ist auch ein fließender. Но еще менѣе это различіе было ясно сознаваемо въ прежнее время. Такъ, 50 лѣтъ тому назадъ, извѣстный западно-европейскій апологетъ *Заккз* весьма затруднялся указать это различіе. По его словамъ, тѣ апологіи, которыя обращены по преимуществу къ людямъ науки, такъ близко граничатъ съ апологетиками, имѣющими въ виду въ особенности возраженія и сомнѣнія людей невѣрующихъ, что можно дѣлать попытку признать между ними различіе только по степени, но не по существу. Между Апологетикою и апологіею онъ не усматриваетъ другого различія, кромѣ того, которое существуетъ между областями—теоретическою и практическою. По его мнѣнію,

Апологетика стремится къ уразумѣнію богооткровенной христіанской религіи, при предположеніи вѣры въ нее и научной потребности; апологія же имѣетъ свою цѣлю—опроверженіе сомнѣній и возраженій со стороны невѣрующихъ или полувѣрующихъ. Впрочемъ, указаніе на это различіе самому Закку казалось довольно неточнымъ, почему онъ тотъ часъ же и утверждаетъ, что его нельзя считать различіемъ „абсолютнымъ“, „такъ какъ нѣкоторое сомнѣніе,—говоритъ онъ,—можетъ появляться даже на научной почвѣ и только на этой почвѣ можетъ быть опровергнуто, и такъ какъ въ области самаго апологетическаго изслѣдованія могутъ возникать извѣстныя сомнѣнія, по отношенію къ которымъ Апологетика затѣмъ выступаетъ уже какъ апологія“. Послѣ этого Заккъ прямо утверждаетъ, что Апологетика, какъ наука, есть теорія апологіи, насколько подъ послѣднею разумѣется защита христіанства въ обширѣйшемъ смыслѣ противъ всякаго возраженія, вытекающаго „изъ естественной слабости, духа противорѣчія или научныхъ выводовъ“.

Исходя изъ общаго понятія объ Апологетикѣ, Эбрардъ, какъ мы видѣли, такъ же готовъ былъ допустить, что Апологетика такъ относится къ апологіи, какъ теорія къ практикѣ, или какъ гомилетика къ проповѣди, литургика къ богословію, катехитика къ оглашенію, пастырское богословіе къ пастырской практикѣ. Но, вникнувъ глубже въ содержаніе христіанской Апологетики, Эбрардъ не могъ не замѣтить, что Апологетика вовсе не есть только теоретическая наука; мало того, онъ идетъ гораздо далѣе,—увѣряя, что на самомъ дѣлѣ мы нигдѣ не видимъ и даже не можемъ представить себѣ такой Апологетики, которая не переходила бы непосредственно въ апологію и не становилась бы апологіею. Такимъ образомъ Эбрардъ какъ бы совершенно уничтожаетъ различіе между Апологетикою и апологіею; ибо въ чемъ же можно полагать это различіе, если Апологетика непосредственно переходитъ въ апологію или становится апологіею? Но Эбрардъ не допускаетъ, по-видимому, такого вывода и хотѣлъ бы все таки удержать различіе между Апологетикою и апологіею. Между христіанскою Апологетикою и простою апологіею,—говоритъ онъ,—есть различіе, хотя и не вполне еще установившееся

(fliessender). Въ чемъ же состоитъ это различіе? На этотъ вопросъ Эбрардъ отвѣчаетъ такъ: „Апологетика отличается отъ простой апологіи, какъ апологіи, *принципіальностію* своего метода“. „Христіанская Апологетика отличается отъ простой апологіи тѣмъ, что въ своемъ развитіи и методѣ она опредѣляется не случайно встрѣчающимися въ извѣстное время возраженіями, но свой методъ защиты христіанства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самую защиту выводитъ *изъ сущности* христіанства. Всякая Апологетика есть апологія, но не всякая апологія есть Апологетика“.

Если сравнить здѣсь сказанное Эбрардомъ съ тѣмъ, что говорилъ Заккъ, 50 лѣтъ тому назадъ, то окажется, что рѣшеніе вопроса о различіи между Апологетикою христіанства и апологіею подвинулось не особенно далеко. Какъ можно видѣть, Эбрардъ полагаетъ различіе между Апологетикою и апологіею только въ томъ, что апологія опредѣляется въ своемъ ходѣ и методѣ возраженіями, направляемыми противъ христіанства, какъ богооткровенной религіи, въ извѣстное время; а Апологетика будто-бы *изъ сущности* самаго христіанства выводитъ какіе возможны роды нападеній и какія стороны христіанской религіи могутъ подвергаться нападенію со стороны невѣрія. Что это разсужденіе Эбрарда невѣрно само въ себѣ,—на это мы уже указали. Если бы Христіанская Апологетика или Апологетическое Богословіе развивалось только изъ сущности самаго христіанства, то оно было бы всегда одинаковымъ или же только незначительно подвигалось въ своемъ развитіи. Но стоитъ сравнить систему Апологетическаго Богословія, принадлежащую какому-либо богослову временъ Шлейермахера, съ Апологетиками Эбрарда, Шульца, Штеуде, Шанца или „Введеніе въ Православное Богословіе“ Макарія съ „Христіанскою Апологетикою“ нашего даровитаго, но рано сошедшаго въ могилу профессора с.-петербургской духовной академіи Н. П. Рождественскаго, чтобы видѣть, какъ радикально измѣнились и система, и планъ, и методъ, и характеръ доказательствъ въ одной и той же наукѣ Основного или Апологетическаго Богословія. И каждый пойметъ, что причиною такого измѣненія слѣдуетъ признать не сущность христіанства, которая всегда была

и будетъ одною и тою-же, а именно возраженія, явившіяся въ известное время и вытекающія или изъ новыхъ научныхъ открытій, напр., филологическихъ, этнографическихъ, геологическихъ и т. п., или изъ такихъ теорій какъ теорія Лапласа, Дарвина и др., или, наконецъ, изъ философскихъ системъ, каковы системы: Гегеля, Шеллинга, Фейербаха, Молешота, Бюхнера, Шопенгауэра, Гартмана, Спенсера и т. п. Ясно, что въ виду сказаннаго утрачивается и послѣдній признакъ, указываемый Эббардомъ для опредѣленія различія между христіанскою апологетикою и христіанскою апологіею.

Сбивчивость и неясность въ пониманіи различія существующаго между Апологетикою христіанства и простою апологіею, зависятъ, конечно, исключительно отъ того, что богословы, интересовавшіеся рѣшеніемъ этого вопроса, не уяснили себѣ предварительно и съ надлежащею точностію, что нужно разумѣть подъ именемъ Апологетики христіанства и что такое апологія. Иначе указаніе такого различія не составило бы никакого труда.

Что нужно разумѣть подъ христіанскою Апологетикою, — мы знаемъ; но что такое апологія?—Слово *аполонія* употребляется въ двоякомъ смыслѣ: прежде всего въ смыслѣ вообще защиты кого или чего-либо предъ кѣмъ-либо словесно или письменно. Въ этомъ широкомъ смыслѣ, дѣйствительно, апологіею можетъ быть названа и христіанская Апологетика, какъ наука или система, и журнальная статья, написанная въ защиту кого-либо или чего-либо отъ взводимыхъ обвиненій и нападокъ, и защитительная рѣчь и мн. др. тому подобное, при чемъ безразлично, касаются ли эти апологіи религіознаго или какого-либо иного предмета; такова, напр., апологія Платона, написанная въ защиту Сократа; такова апологія св. Аванасія Александрійскаго, оставившаго свою кафедру во время гоненій и т. п. Но не въ этомъ, конечно, общемъ и широкомъ смыслѣ употребляется слово *аполонія*, когда идетъ рѣчь о различіи между апологіею и Апологетикою христіанства. Слово *аполонія* имѣетъ еще особенное, такъ сказать, специфическое значеніе въ смыслѣ защиты отдѣльныхъ истинъ христіанской вѣры или установленій Церкви (1 Кор. гл. XV; 1 Кор. 9, 3; Дѣян. 22, 1; 15, 16; 1 Тим. 4, 16; 1 Петр. 3, 15; Фил. 1, 7. 16). Въ пер-

вѣе вѣка христіанства этимъ словомъ были названы писанія, направленные въ защиту христіанъ, противъ которыхъ были воздвигнуты гоненія какъ со стороны іудеевъ, такъ въ особенности со стороны римскаго языческаго правительства, и противъ ученія которыхъ были выставляемы различныя возраженія со стороны языческихъ философовъ, риторовъ и поэтовъ. И въ настоящее время христіанскіе богословы нерѣдко бываютъ вынуждены выступать въ защиту отдѣльныхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія и нравоученія съ своими апологетическими монографіями, журнальными статьями или публичными чтеніями. Въ этихъ апологіяхъ иногда защищается только какая-либо одна истина Божественнаго Откровенія (напр., твореніе міра, сотвореніе человѣка, пророчества какъ призываки Божественнаго Откровенія, чудеса и т. п.), или нѣсколько истинъ, взятыхъ вмѣстѣ, какъ въ публичныхъ чтеніяхъ Хр. Э. Лютардта („Апологія Христіанства“), въ „Апологіи христіанства“ Вейсса и др., но безъ строго систематической связи и послѣдовательности, свойственныхъ точной наукѣ. Вотъ эти-то апологіи и имѣются въ виду, когда требуется установить различіе между христіанскою Апологетикою, какъ наукою, и апологіею.

Теперь намъ не представляется уже особыхъ затрудненій при уясненіи этого различія. Не говоря уже о прямомъ свидѣтельствѣ исторіи нашей науки, мы даже на основаніи простаго соображенія можемъ съ увѣренностію утверждать, что появленію Апологетики, какъ науки, долженъ былъ предшествовать длинный рядъ частныхъ христіанскихъ апологій. Науки не являются сразу; имъ всегда предшествуютъ и сопровождаютъ ихъ дальнѣйшее развитіе многочисленныя изслѣдованія частныя, вызываемыя опытомъ и различными непредусмотрѣнными вначалѣ явленіями изъ окружающаго міра. Только тогда, когда уже скопляется весьма значительное количество подобныхъ частныхъ изслѣдованій въ извѣстной области знанія и когда настойчиво сказывается потребность въ ихъ систематизаціи или обобщеніи, въ исключеніи всего частнаго, случайнаго, временнаго и въ соединеніи въ одно цѣлое постояннаго, необходимаго и принципиальнаго,—только тогда является наука,—первоначально, разумѣется, лишь въ несо-

вершенномъ видѣ. Исторія, какъ наука, могла звиться только тогда, когда задолго до нея уже существовали лѣтописи, мемуары, историческія монографіи, хронографы, акты, различныя воспоминанія и т. п. То же самое нужно сказать и объ отношеніи отдѣльныхъ христіанскихъ апологій къ христіанской Апологетикѣ, какъ наукѣ. Онѣ вовсе не отличны отъ нея по своему общему характеру и задачѣ или цѣли. И совершенно ложно понимаютъ ихъ, когда Апологетикѣ приписываютъ теоретическій характеръ, а апологіямъ—практической. Какъ изслѣдованія въ области одного и того-же знанія, онѣ одинаково имѣютъ апологетическій характеръ, одинаково преслѣдуютъ одну и ту же цѣль—защиту истиннаго пониманія богооткровенной христіанской религіи. Различіе ихъ чисто внѣшнее и формальное: апологіи относятся къ апологетикѣ какъ части къ цѣлому, какъ спеціальное къ общему, какъ случайное къ необходимому, какъ временное къ существенному и постоянному, какъ разьединенное къ своей системѣ. Апологіи суть тѣ предварительныя работы по изслѣдованію и защитѣ отдѣльныхъ христіанскихъ истинъ, которыя впослѣдствіи входятъ въ систему Основного или Апологетическаго Богословія. Христіанская Апологетика образовалась и образовывается изъ апологій, какъ и всякая другая наука—изъ практическихъ знаній. Она получаетъ отъ нихъ свой матеріалъ, свое содержаніе и только разрабатываетъ его, упорядочивая уже по системѣ, методу и приемамъ всякой дѣйствительной науки. Поэтому Апологетика христіанства есть только *систематическое* изложеніе тѣхъ самыхъ доказательствъ и основаній божественнаго происхожденія и божественнаго достоинства христіанской религіи, которыя въ апологіяхъ раскрываются отдѣльно и лишь по требованію обстоятельствъ даннаго времени. Въ Апологетикѣ, какъ наукѣ, необходимо предполагается, что всѣ истины, раскрытыя въ частныхъ изслѣдованіяхъ, сведены къ строго научному единству принципа, плана, метода, изложенія и расположенія частей,—чего нельзя требовать отъ апологій, какъ частныхъ апологетическихъ монографій. Апологіи могутъ имѣть въ виду защиту христіанства отъ возраженій и нападеній только со стороны извѣстныхъ отдѣльныхъ противниковъ. Апологетика,

какъ наука, ставить вопросы *принципально* и потому такой же общій, принципиальный характеръ должно носить и ея рѣшеніе этихъ вопросовъ; собственно говоря, для нея не важно знать, *кто* дѣлаетъ тѣ или другія возраженія противъ христіанской религіи, *когда* и *по какому поводу* они были сдѣланы; для нея важны самыя возраженія, ихъ основанія и насколько они въ силахъ потрясти вообще вѣру въ истинны Божественнаго Откровенія. Иное дѣло апологія. Она можетъ интересоваться и чисто случайными явленіями. Она можетъ имѣть предметомъ своей защиты (какъ древніе христіанскіе апологеты) даже такія стороны христіанской *жизни*, которыя носятъ только временный характеръ, въ религіозной области не имѣютъ существеннаго значенія, а потому могутъ остаться даже и не затронутыми въ христіанской Апологетикѣ, какъ наукѣ, которой нельзя ставить задачу—борьбу совсѣми случайными врагами христіанства.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА

и

ОТНОШЕНИЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

д) Несостоятельность квиетизма обнаруживается не только съ общихъ точекъ зрѣнія по отношенію къ идеалу нравственности и тѣмъ условіямъ, которыя ведутъ къ нему; но еще яснѣе по отношенію къ тѣмъ частнымъ обязанностямъ, которыя предъявляются человѣку дѣйствительностью, какъ личности занимающей опредѣленное мѣсто въ семьѣ и въ обществѣ. Обязанности семейныя и общественныя квиетизмъ совершенно игнорируетъ. Квиетистъ то проявляетъ апатичное, или индифферентное отношеніе ко всему окружающему, то показываетъ отношеніе горделивое, презрительное и даже враждебное, носящее до извѣстной степени черты фанатизма. Общее же преобладающее настроеніе квиетиста заключается въ пессимизмъ: въ жизни представляется одно зло, борьба съ которымъ не признается необходимою и возможною при эгоистическомъ погруженіи въ собственную жизнь. Такимъ образомъ квиетизмомъ въ отношеніи къ дѣйствительности нарушается одна изъ основныхъ нравственныхъ обязанностей, заповѣданныхъ Господомъ,—любовь къ ближнимъ (Іоан. XV, 12, Рим. XIII, 10. 8. Гал. V, 14). Понятно, что мистико-квиетистическіе принципы не могутъ благоприятствовать общественному религіозно-нравственному усовершенствованію. „Истекающая отсюда нрав-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 17, за 1897 г.

ственность есть лишь покорность судьбѣ, подчиняющаяся неопредѣленной силѣ безусловнаго; такъ какъ сопротивленіе бесполезно и противодѣйствіе конечнаго безконечному въ исторіи и жизни невозможно. Эта покорность, или становится пѣмою силою, или немощнымъ дѣломъ чувства, причемъ ни то, ни другое, конечно, не можетъ имѣть истинно-нравственнаго значенія. Такая нравственность можетъ быть пригодною для какихъ нибудь восточныхъ мудрецовъ, которые относятся къ жизни только какъ къ предмету спокойнаго созерцанія, но не чувствуютъ въ себѣ никакого побужденія дѣятельно заявлять о себѣ ¹⁾. Не могутъ также указанные принципы благоприятствовать развитію личности. Мистицизмъ придаетъ большое значеніе въ нравственной жизни самоотреченію, которое и по христіанскому ученію является подвигомъ величайшимъ для достиженія высшаго совершенства (Матѣ. X, 39); но мистицизмъ христіанское самоотреченіе смѣшиваетъ съ самоуничтоженіемъ. Въ-мѣсто того, чтобы путемъ самоотреченія заботиться объ обновленіи личной жизни во Христѣ, согласно съ точнымъ пониманіемъ Его словъ: *уже погубить душу свою... обряцетъ ю*, мистицизмъ стремится избавиться отъ жизни. Христіанство признаетъ необходимость всесторонняго нравственнаго развитія личности по духу и тѣлу, въ силу будущаго воздаянія каждому по дѣламъ его (Матѣ. XVI, 27), а мистическій квіетизмъ стремится къ буддійскому самоуничтоженію тѣмъ въ большей степени, что, основываясь на пантеистическихъ началахъ, въ будущемъ ожидаетъ только сліянія духа съ Богомъ.

в) Сектантская этика не останавливается на квіетизмѣ. Она еще въ большей степени склоняется къ грубому матеріалистическому антиномизму. Уже квіетизмъ ведетъ къ нарушенію нравственнаго закона, насколько не признаетъ необходимости общеобязательнаго дѣятельнаго выполненія его, допускаетъ апатичное индифферентное отношеніе къ добру и злу. Но квіетизмъ обусловливается главнымъ образомъ мечтательными побужденіями о возможности постоянно стоять на высотѣ идеальнаго созерцанія и не падать внизъ. Квіетистъ увѣренъ,

¹⁾ Лютардъ, Апологетика въ переводѣ проф. Лопухина стр. 608.

что Богъ, освятившій его природу своимъ присутствіемъ въ его духъ, принимаетъ на себя по безпредѣльной благодати заботы о его спасеніи, направляетъ человѣка не ко злу, но къ добру и охраняетъ его отъ всего нечистаго. Между тѣмъ матеріалистическій антиномизмъ служитъ такою доктриною, которая, отрицая различіе между добромъ и зломъ, оправдываетъ нарушеніе нравственнаго закона, какъ условіе, благопріятствующее преданности Богу въ одномъ пассивномъ созерцательномъ настроеніи духа. Такому антиномизму слѣдовали Амальрихане, Беггарды и другія секты, происшедшія отъ нихъ. По ученію Беггардовъ, „человѣкъ свободенъ отъ заповѣдей Христа ¹⁾); то, что признается грѣхомъ, въ дѣйствительности не грѣхъ. Да и вообще никакого грѣха не существуетъ“ ²⁾). Добрыя дѣла, узаконяемая десятословіемъ, для Беггардовъ не имѣли никакого смысла. Воровство, ложь, всякаго рода насилія и нравственная распущенность признавались съ точки зрѣнія средневѣковыхъ антиномистовъ вполне естественными и дозволительными ³⁾). Общимъ основаніемъ для такого антиномизма служило у сектантовъ противопоставленіе религіозно-созерцательнаго настроенія духа, являющагося слѣдствіемъ предварительнаго этико-мистическаго процесса для достиженія совершенства, жизни дѣятельной, насколько она выражается въ выполненіи частныхъ нравственныхъ обязанностей, доступномъ и людямъ, находящимся на низшей степени развитія. Всѣ мистики, подобно гностикамъ, допускали раздѣленіе людей по нравственному достоинству на совершенныхъ, или пневматиковъ и несовершенныхъ, или психиковъ. Активное выполненіе нравственнаго закона до извѣстной степени признавалось еще необходимымъ для несовершенныхъ, а свойства совершенныхъ сводились только къ пассивной преданности воли Божіей, причемъ добрыя дѣла не только обезразличивались, но и совершенно отрицались. Нерѣдко

¹⁾ Dicere hominem liberum esse a Christi preceptis. *Thes* 88. *Preger*, I, 468.

²⁾ Dicere peccatum non esse peccatum error Pelagii est. *Thes* 55. Dicere, quod nihil sit peccatum, quod reputatur peccatum. *Thes* 61.

³⁾ Dicere, quod homo faciat mortalis peccati actum sine peccato presumptio Manichei. *Thes*. 6. Item quod licite et absque peccato et timore possunt retinere rem alienam invito domino. *Thes*. 113. Item quod unitus deo avdacter possit explere libidinem carnis per qualemcunque modum. *Thes*. 106. *Preger* I, 470.

квіетизмъ переходилъ въ грубый матеріалистическій антиномизмъ даже у такихъ сектантовъ, которые исходнымъ пунктомъ нравственности признавали строгій аскетизмъ именно вслѣдствіе такого разграниченія созерцательной и дѣятельной жизни. Такъ, нѣкоторые изъ Ортлибаръ отъ квіетизма стали склоняться къ нравственной распущенности и слились съ Беггардами. Амальрихъ, поставляя сущность нравственности въ любви къ Богу, дѣлалъ выводъ, что тѣмъ, которые руководствуются въ жизни чистою безкорыстною любовью, носить въ себѣ высшее идеальное настроеніе духа, грѣхъ не можетъ быть вмѣняемъ. Послѣдователи его, выходя изъ такого положенія, считали дозволительнымъ всякое безстыдство. Маргарита Порретъ развивала въ своемъ сочиненіи подобное же антиномистическое положеніе: „душа, уничтожающаяся въ любви къ своему Творцу, можетъ дозволять все своей природѣ, чего она желаетъ, безъ всякихъ угрызеній совѣсти“. Этому антиномизму благопріятствовала спиритуалистическая теорія Іоахимитовъ по примѣненію ея къ исторіи Церкви; такъ какъ этою теорією въ силу прогрессивнаго развитія божественнаго Откровенія по тремъ періодамъ, допускалось постепенное освобожденіе челоувѣчества отъ нравственнаго закона сначала чрезъ Іисуса Христа, а потомъ чрезъ Духа Святаго въ силу благодатныхъ даровъ, нисходящихъ отъ Него на обновленныхъ членовъ новаго царства. Этою теорією пользовались для оправданія антиномизма, а равно и оппозиціоннаго отношенія къ церкви, Амальрихане, Беггарды и другія секты. Разумные люди провозглашали: „теперь открытъ новый законъ Духа Святаго, или Духа свободы; законъ настоящій отмѣняется; христіанскія добродѣтели, нищета, цѣломудріе, повиновеніе теряютъ свою силу. Отвѣтъ можно свободно грѣшить“¹⁾. При этомъ самую свободу всякаго обновляемаго, или возрождаемаго члена царства Духа Святаго антиномисты понимали въ смыслѣ правоспособности безграничнаго удовлетворенія всѣхъ потребностей челоувѣческой природы. Въ такомъ смыслѣ они толковали заимствованное изъ Священнаго Писанія положеніе: „гдѣ Духъ Госпо-

¹⁾ Jundt, Histoire du Pantheisme p. 113.

день, тамъ свобода“ ¹⁾ (2 Кор. III, 17). Были и такіе антиномисты, которые, придерживаясь дуалистическаго взгляда на природу человѣка, признавали одинаково цѣлесообразнымъ подавлять тѣло аскетическими подвигами, или безнравственностію. По ученію Беггардовъ, человѣку, достигающему единенія съ Богомъ, дается власть дѣлать, что онъ хочетъ. Такимъ дуалистическимъ воззрѣніемъ на природу человѣка можно объяснить что Беггарды самое убійство признавали благодѣяніемъ, потому что послѣдствіемъ его служитъ возвращеніе духа къ своему Первоначалу ²⁾. Наконецъ послѣднимъ основаніемъ антиномизма служилъ пантеистическій детерминизмъ, по которому зло признавалось необходимымъ слѣдствіемъ живущаго въ человѣкѣ Божества. На этомъ основаніи Беггарды утверждали, что все люди дѣлаютъ по божественному предопредѣленію. Они говорили, что добрые люди не боятся и не печалятся, если впадаютъ въ грѣхъ, потому что Богъ предопредѣляетъ ихъ къ этому и никто не долженъ противиться божественному предопредѣленію ³⁾. По ученію Разумныхъ людей, настоящій грѣхъ именно состоитъ въ противодѣйствіи требованіямъ природы, такъ какъ всѣ требованія природы безразлично происходятъ отъ Бога. Поэтому если бы дѣйствительно дѣла человѣка были порочны и злы, отвѣтственность за нихъ съ человѣка снимается. „Богъ самъ служитъ виновникомъ нашихъ дѣйствій, будутъ ли они хороши или худы. Намъ не принадлежитъ въ дѣлахъ ни заслуга, ни отвѣтственность; наши дѣйствія не доставляютъ намъ спасенія, но они не навлекаютъ на насъ и осужденія“ ⁴⁾. Но всѣ эти основанія ложны и

¹⁾ Dicere quod admittatur (homo) ad amplexum divinitatis et tunc detur potestas faciendi quod vult. *Thes.* 72. *Preges* I. 467. Talis homo liber reditur impescabilis et potest agere quidquid vult et sibi placet. *Döllinger* II, 386.

²⁾ Si aliquis vellet eum impedire, talem impediendum posset libere occidere et ab eo auferre bona sua, quia occidendo ipsum remitteret ad suum originale principium. *Döllinger* II, 386.

³⁾ Item non timeant nec dolent, si labantur in peccata qualiacumque quia deus preordinavit et quod preordinationem divinam nullus debeat impedire et quod de mala tantum gavdeant, quantum de bono, et quidquid homini evenerit, quod deo preordinante fit et sit. *Thes.* 117. *Preges* I, 470.

⁴⁾ *Jundt* Histoire du pantheisme p. 115.

антиномистическая доктрина несомнѣнно ведетъ къ самымъ губельнымъ послѣдствіямъ.

аа) Нельзя дѣлать какихъ бы то ни было исключеній по отношенію къ обязательному исполненію нравственнаго закона. Онъ имѣетъ одинаковую силу для всѣхъ. По христіанскому ученію, „невѣрный въ маломъ, невѣренъ и во многомъ“ (Лук. XVI, 16). Нравственное совершенство измѣряется не высотой одного настроенія духа, какъ бы оно ни было идеально, а тою вѣрностію долгу, или правильнѣе, тѣмъ послушаніемъ волѣ Божіей, съ какимъ кто пользуется своими дарованіями. Иисусъ Христосъ сказалъ ученикамъ своимъ на тайной вечери: *аще кто любитъ мя, слово мое соблюдетъ* (Іоан. XIV, 23). Съ послушаніемъ долженъ соединяться страхъ Божій, священная боязнь какъ бы не совершить чего-либо недостойнаго и грѣховнаго предъ великимъ и любимымъ Богомъ. Ап. Павелъ пишетъ: „очистимъ себя отъ всякой скверны плоти и духа, совершая святыню въ страхѣ Божіемъ“ (2 Кор. VII, 1). При нарушеніи этихъ условій въ отношеніи къ Богу, всегда возможно ниспаденіе въ нравственной жизни изъ высшей сферы въ низшую. И какъ душевный человѣкъ чрезъ духовное возрожденіе, саморазвитіе можетъ стать человѣкомъ духовнымъ (Рим. VII, 5. 6) такъ и наоборотъ, человѣкъ духовный чрезъ вебреженіе о своей духовной жизни можетъ нивойти на степень человѣка плотскаго или душевнаго (Гал. III, 3), почему какъ можно думать и выразилъ Апостоль солунскимъ христіанамъ свое искреннее желаніе относительно того, чтобы до дня пришествія Христова вмѣстѣ съ душою и тѣломъ сохранился ими во всей цѣлости и не измѣнился, или не утратился бы въ нихъ духъ (I Сол. V, 23).

бб) Несправедлива доктрина Іоахимитовъ по нравственно-практическимъ выводамъ, насколько она ведетъ къ отрицанію законности. Дѣятельность Иисуса Христа по отношенію къ Ветхому Завѣту состояла въ отиѣненіи ветхозавѣтнаго обрядоваго закона, какъ временнаго, а не нравственнаго, который долженъ сохранить свою силу. Нравственный законъ имѣетъ значеніе и въ Новомъ Завѣтѣ, какъ содержащій въ себѣ непреложную и вѣчную истину. Господь Иисусъ Христосъ опре-

дѣлалъ свое отношеніе къ ветхозавѣтному нравственному закону словами: *не мните, яко придохъ разорити законъ, или пророки, не придохъ разорити, но исполнити* (Мате. V, 17). Въ такомъ смыслѣ уяснял значеніе нравственнаго закона св. Иринея Ліонскій, имѣя въ виду противодѣйствіе гностическому антиномизму. По его словамъ, естественныя заповѣди закона, которыми человекъ оправдывается и которыя до законодательства соблюдали оправдывавшіяся вѣрою и угодившіе Богу, Иисусъ Христосъ не разрушилъ, но распространилъ и восполнилъ.... Онъ повелѣвалъ воздерживаться не только отъ дѣлъ, запрещенныхъ закономъ, но и отъ пожеланій ихъ ¹⁾. Всѣ естественныя заповѣди общи намъ и имъ; у нихъ получили эти заповѣди начало и происхожденіе, а у насъ приращеніе и восполненіе. Ибо повиноваться Богу, слѣдовать Его слову, больше всего любить Его и ближняго, какъ самаго себя, воздерживаться отъ всякаго злаго дѣла и прочее подобное обще обоимъ завѣтамъ и это показываетъ одного и того же Бога. Въ Новомъ Завѣтѣ даже усилились требованія нравственнаго закона ²⁾. Послушаніе и любовь къ домохозяину должны быть одни и тѣ-же у рабовъ и свободныхъ, но свободные должны имѣть большую увѣренность, потому что дѣйствованіе свободы болѣе и сложнѣе, чѣмъ повиновеніе въ рабствѣ ³⁾. Относительно природы сотворенной всѣ мы, такъ сказать, дѣти Божіи, потому что всѣ сотворены Богомъ. А въ отношеніи къ послушанію не всѣ сыновья Божіи, но только вѣрующіе и исполняющіе Его волю. Невѣрующіе и неисполняющіе Его воли суть сыны и ангелы діавола, потому что дѣлаютъ дѣла діавола. Что это такъ, Онъ сказалъ у Исаи: „Я родилъ и возвысилъ сыновъ, они же Меня презрѣли“ (Исаи 1, 2). И еще называетъ ихъ чужими сынами: „сыны чужіе солгали Мнѣ“ (Пс. XVII, 46) ⁴⁾. Но тотъ нравственный законъ, который утвержденъ и раскрытъ Иисусомъ Христомъ, не утратилъ значенія послѣ Него, какъ учили монетанисты, а также Іоакимиты. Онъ вѣченъ (Евр. XIII, 8. 10). По словамъ Господа Иисуса Христа, „Духъ Святый не

¹⁾ *Св. Иринея* „Противъ ересей“ кн. IV, гл. XIII, 1 стр.

²⁾ Тамъ-же, стр. 446 кн. IV гл. 28.

³⁾ Тамъ-же, кн. IV, XIII, 2 стр. 447.

⁴⁾ Тамъ-же, кн. IV, гл. XLI стр. 571—573.

отъ Себя будетъ говорить. Онъ прославить Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ (Іоан. XVI, 13. 14). Онъ напомнитъ все, что Я говорилъ вамъ“ (Іоан. XIV, 26). Потому достоинствомъ нравственно-совершенныхъ лицъ, къ которымъ мистики причисляютъ своихъ пневматиковъ, должно быть общеніе не только съ Духомъ Святымъ, но и со Христомъ. Въ силу такихъ особенностей св. Игнатій Богоносецъ называетъ сыновъ церкви Ефесской духовными. „У васъ, говоритъ онъ, духовно (*spiritualia пневматіка*) и то, что вы дѣлаете по плоти, потому что все дѣлаете во Іисусѣ Христв¹⁾. Поэтому пастырями Церкви отвергнуто требованіе монтанистовъ, чтобы Церковь составляли только одни пневматики даже при такомъ счастливомъ видимомъ преимуществѣ, какъ дѣйствительное полученіе чрезвычайныхъ откровеній, знаменій и чудесъ. „Не всякій пророчествующій—благочестивый человекъ“, говорятъ Постановленія Апостольскія, „не всякій, изгоняющій демоновъ, святъ по жизни. Такъ пророчествовалъ и вѣщунъ Балаамъ, сынъ Веоровъ, хотя былъ нечестивъ (Числь гл. 23 и 24); пророчествовалъ и Каіафа, лжеименный первосвященникъ (Іоан. XI, 52); многое предрекаютъ диаволь и бѣсы его; но отъ этого въ нихъ нѣтъ и искры благочестія: ибо они объяты невѣдѣніемъ по добровольному развращенію. Итакъ явно, что ни нечестивые, хотя бы пророчествовали, не покрываютъ нечестія своего пророчествами; ни изгоняющіе бѣсовъ не дѣлаются преподобными отъ того, что бѣсы выходятъ, ибо они обольщаютъ другъ друга подобно тѣмъ, кои показываютъ шутки для смѣха, а губятъ тѣхъ, кои обращаютъ на нихъ вниманіе²⁾ Поэтому никто изъ вѣрующихъ да не превозносится предъ братомъ, хотя бы былъ пророкомъ, хотя бы былъ чудотворцемъ. Если дастъ Богъ, что нигдѣ уже не будетъ невѣрующаго, то излишня будетъ наконецъ всякая дѣйственность знаменій (*Superflua erit omnis signorum operatio*) Быть благочестивымъ зависитъ отъ благомыслія каждаго, а творить чудеса отъ

¹⁾ Epist. ad. Ephesios cap. 8.

²⁾ Constitutiones Sanct. Apostolorum per Clementem Episcopum et civem Romanum, seu cathol. doctrina. lib. VIII, cap. 2. Пр. Касицина „Раскола первыхъ вѣковъ Христіанства“, стр. 62.

силы того, къмъ дѣйствуются они: первое принадлежить намъ самимъ, а послѣднее дѣйствующему по сказаннымъ причинамъ Богу“ 1).

вв) Несправедливо антиномисты оправдываютъ свою нравственную распушенность ссылкой на свободу. Свобода чело-вѣка не должна заключаться въ безразличномъ отношеніи ко всякимъ мотивамъ, обуславливающимъ чело-вѣческую дѣятельность. Противъ такого безразличія въ дѣйствіяхъ предостерегаетъ Ап. Павелъ словами: *вся ми лтъ суть, но не азъ обладамъ буду отъ чего* (I Кор. VI, 12). Безразличіе въ нравственной дѣятельности порождаетъ ту неопредѣленность характера, духовную пустоту, по которой чело-вѣкъ является ни теплымъ ни холоднымъ (Апок. III, 15). Не можетъ заключаться свобода чело-вѣка въ удовлетвореніи чувственнымъ плотскимъ желаніямъ, такъ какъ она будетъ склонять чело-вѣка ко грѣху. По словамъ Господа, „всякій дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха“ (Іоан. VIII, 34). Кто исполняетъ по Апостолу, желанія плоти и помысловъ, (Ефес. 2, 3) тотъ обращаетъ свободу въ произволь. Она не должна употребляться для прикрытія злобы, но какъ подобаетъ рабамъ Божиимъ (I Петр. 2, 16). Истинная свобода чело-вѣка должна заключаться въ самоопредѣленіи его въ дѣятельности сообразно съ нравственнымъ назначеніемъ. Но здѣсь она уже является въ отрѣшеніи отъ грѣха (Рим. VI, 17), въ обновленіи его въ правдѣ и въ преподобіи истины (Ефес. IV, 24). Рожденный отъ Бога не дѣлаетъ грѣха (I Іоан. III, 9). Имѣя въ виду такую нравственно-идеальную свободу, Ап. Павелъ убѣждаетъ: „стойте въ свободѣ, которую даровалъ вамъ Христосъ и не подвергайтесь игу рабства“ (Гал. V, 1).

гг) Но такая свобода можетъ достигаться при всестороннемъ усовершенствованіи чело-вѣка по духу и по тѣлу. Священное Писаніе высказываетъ взглядъ на тѣло противоположный дуалистическому, когда называетъ его членомъ тѣла Христова (I Кор. VI, 15) и когда говоритъ, что оно вѣкогда воскреснетъ для вѣчной жизни съ душою (Іоан. V, 25). Отсюда вытекаетъ высокая обязанность блюсти нравственную чистоту тѣла. Ап.

1) Ibid.

Павелъ призываетъ христіанъ представить тѣlesa свои *въ жертву живу, святу, благодѣйную Богу* (Рим. XII, 1), *хранить безъ порока духъ, душу и тѣло въ причастіе Господа Иисуса Христа* (I Фессал. V, 23). „Развѣ не знаете, что вы храмъ Божій и Духъ Божій живетъ въ васъ? Если кто разоритъ храмъ Божій, того погубитъ Богъ, ибо храмъ Божій святъ; а сей (храмъ) вы“ (I Кор. III, 16, 17). По словамъ св. Иринея Ліонскаго. „совершенны тѣ, которые имѣютъ и Духа Божія въ себѣ пребывающаго, и души и тѣла свои сохраняютъ безпорочными, храня вѣру Божию т. е., въ Бога и соблюдая правду въ отношеніи къ ближнему. Тѣхъ же, которые отвергаютъ совѣтъ Духа и служатъ удовольствіямъ плоти, живутъ неразумно и необузданно предаются своимъ похотямъ, не имѣя никакого желанія божественнаго Духа, но живутъ подобно собакамъ и скотамъ, Апостоль справедливо называетъ плотскими, потому что они ни о чемъ другомъ не помышляли, кромѣ плотскаго“¹⁾. Ап. Павелъ называетъ совершенныхъ вѣрующихъ духовными по причастію Духа, а не по уничтоженію и устраненію плоти и не потому, что стали только однимъ духомъ. „Ибо если кто уничтожитъ существо плоти т. е. созданія и будетъ разумѣть одинъ только духъ,—такое существо не будетъ уже человѣкомъ духовнымъ, но будетъ духомъ человѣка“²⁾.

д) Не менѣе ложенъ антимизмъ по детерминистическому оправданію зла, какъ необходимаго слѣдствія божественной воли, обусловливающей дѣйствія человѣка. Здѣсь въ нравственно-практической сферѣ дѣлаются только болѣе частные выводы объ особенностяхъ дѣятельности человѣка изъ общихъ пантеистическихъ воззрѣній. Въ силу такихъ воззрѣній, при отождествленіи конечнаго духа съ безконечною сущностію, ограничивается понятіе о волѣ Божіей, усвоеніемъ ей тѣхъ несовершенствъ, которыя свойственны природѣ человѣческой и несправедливо отрицается воля въ самомъ человѣкѣ, съ низведеніемъ его на степень служебнаго орудія Божества. Немыслимо переносить тѣ недостатки, которые замѣчаются въ нравственной дѣятельности человѣка на Божество. По словамъ

¹⁾ Св. Иринея V, VIII, 2. Стр. 595.

²⁾ Тамъ-же V, гл. 6. 1.

Священнаго Писанія, Богъ не хочетъ беззаконія (Пс. V, 5. Онъ совершенъ. Онъ чистъ (I. Иоан. III, 3) Онъ святъ (Левит) XI, 44. XIX, 2) *Онъ свѣтъ есть и тьмы въ Немъ нѣтъ ни единыя* (I. Иоан. I, 5). Поэтому нельзя допустить, чтобы воля Божія, подобно волѣ человѣческой, могла одинаково избирать добро, или зло. Она не можетъ ни хотѣть, ни избирать чего-нибудь иного, кромѣ добра, подобно тому, какъ свѣтъ не можетъ производить изъ себя тьмы, а только свѣтъ, или какъ жизнь не можетъ изводить изъ себя смерть, а только одну жизнь ¹⁾. По Елифанію, „Богъ дѣлаетъ, что захочетъ и въ то-же время дѣлаетъ сообразное съ Божествомъ“ ²⁾. Волѣ Божіей принадлежитъ какъ свободное избраніе одного добра, такъ и неизмѣнное осуществленіе его, при которомъ она отвращается отъ всякаго беззаконія. Значитъ, невозможно оправдывать беззаконіе волею Божіею. *Мерзость Господеви пути развращенни, пріятны же Ему вси непорочныя въ путехъ своихъ* (Притч. II, 20). Несогласны также съ правдою и милосердіемъ Божіимъ предопредѣленіе человѣка къ грѣхамъ и отвѣтственность за нихъ независимо отъ его собственной вины. Въ этомъ смыслѣ антиномистическій детерминизмъ давно осужденъ Церковію. Посланіе восточныхъ патріарховъ замѣчаетъ: „что говорятъ богохульные еретики, будто Богъ предопредѣляетъ, или осуждаетъ, нисколько не взирая на дѣла предопредѣляемыхъ, или осуждаемыхъ, это мы почитаемъ безуміемъ и нечестіемъ... не значить ли это произносить страшную клевету на Бога? Не значить ли это изрекать ужасную несправедливость и хулу на небо? Богъ не причастенъ никакому злу, равно желаетъ спасенія всѣмъ (I. Тим. 2, 4) у Него нѣтъ мѣста лицепріятію; посему мы исповѣдуемъ, что Онъ справедливо предаетъ осужденію тѣхъ, которые остаются въ нечестіи по развращенной своей волѣ и нераскаянному сердцу, но никогда не называли и не назовемъ виновникомъ вѣчнаго наказанія и мученій и какъ бы человѣконенавистникомъ Бога, который Самъ изрекъ, что радость бываетъ на небѣ о еди-

¹⁾ Василій В. „Бесѣда на Шестодневъ“ 2.

²⁾ Eriph. Haeres. 70 с. 7.

номъ грѣшникѣ кающемся“¹⁾. Если матеріалистическій антиномизмъ не можетъ быть примиримъ съ Божественными свойствами; то онъ не можетъ быть также примиримъ съ особенностями человѣка, какъ свободно-разумнаго и нравственнаго существа, имѣющаго возможность сознательно, активно относиться къ требованіямъ положительнаго нравственнаго закона и носящаго въ себѣ самомъ, въ своей совѣсти оправданіе для этого закона. Человѣку предъявляется требованіе дѣйствовать не безразлично, но по предварительномъ испытаніи того, въ чемъ заключается *воля Божія благая, удобная и совершенная* (Рим. XII, 2). Онъ можетъ по своей волѣ избирать добро, или зло, дѣлать себя или чадомъ Божиимъ, или рабомъ грѣха. Предъ лицомъ его жизнь, или смерть, благо и зло, почему ему и предлагается избирать жизнь, *да живетъ онъ и стѣня ея* (Второз. XXV, 15—19). И если соблюдающій заповѣди Божіи дѣлается участникомъ истинной жизни (Матѣ. XIX, 17) то служащій грѣху оканчиваетъ смертію (Рим. VI, 21). Потому человѣку постоянно напоминается о томъ возмездіи, которому онъ долженъ подвергнуться за свое беззаконіе. *Аще не послушаете, мечъ вы носятъ*, свидѣтельствуеть пророкъ (Ис. 1, 20). *Открывается тѣмъ Божій съ неба на всякое нечестіе и неправду* (Рим. I, 18. 2, 5. Іоан. III, 36. 2 Петр. 2, 13). Требования нравственнаго закона находятъ себѣ подтвержденіе и оправданіе въ совѣсти, вносящей во все существо человѣка утѣшеніе и умиротвореніе при совершеніи добрыхъ дѣйствій и предъявляющей ему свой судъ, при совершеніи пороковъ. По словамъ премудраго Сираха, *Богъ положилъ око свое на сердца людей* (Сир. 17, 7). Тѣ, которые отвергають эту совѣсть, терпятъ кораблекрушеніе въ вѣрѣ (I Тим. II, 19). Грѣшники бывають обличаемы своею же совѣтію (Іоан. VIII, 3 и др.). Правда, возможно и такое состояніе, когда совѣсть потемняется и потому утрачиваетъ свое дѣйствіе въ смыслѣ руководительнаго нравственнаго начала (I Тим. V, 2); но это потемненіе совѣсти уже является слѣдствіемъ сознательнаго упорнаго противодѣйствія добру и увлеченія зломъ, какъ зломъ. Такое

¹⁾ Посланіе восточныхъ патріарховъ гл. 3. Опытъ Православнаго Догмат. Богословія Ел. Сильвестра. III, 508.

упорство во злѣ, или ожесточеніе имѣть въ виду пр. Исаія, когда говоритъ: *слухомъ услышите и не уразумите: и видяще узрите, и не увидите: одобелъ бо сердце людей сихъ* (Ис. VI, 9). Апостоль Павелъ, предостерегая вѣрующихъ отъ такого упорства во злѣ, которое на языческой почвѣ служило основаніемъ антинормизма, убѣждаетъ ихъ не поступать болѣе такъ, какъ поступаютъ прочіе народы „по суетности ума своего, будучи помрачены въ разумѣ, отчуждены отъ жизни Божіей, по причинѣ невѣжества и ожесточенія сердца. Они, дошедши до безчувствія, предались распутству такъ, что дѣлаютъ всякую нечистоту съ ненасытностію“ (Еф. IV, 17—19).

е) Отсюда мы естественно приходимъ къ выводу о гибельныхъ послѣдствіяхъ антинормизма для личной, семейной и общественной жизни. Нормальное теченіе личной жизни антинормизмъ совершенно извращаетъ, полагая въ основу ея эгоизмъ и чувственность. Здѣсь человекъ вмѣсто Бога самого себя дѣлаетъ центромъ дѣятельности. Удовлетвореніе эгоистическихъ наклонностей становится первою заботою. Но при такомъ преслѣдованіи эгоистическихъ интересовъ не соблюдается различіе между требованіями духовной природы, а также инстинктами плотскими, или страстями. Послѣдніе получаютъ преобладающее значеніе и человекъ дѣлается рабомъ своихъ страстей, низводится въ положеніе безсловеснаго животнаго. Развитие личности человека, сообразное съ особенностями его духовно-нравственной природы, пріостанавливается. Преданность страстямъ разрушительно дѣйствуетъ на тѣло; но вмѣстѣ съ тѣмъ вноситъ омертвеніе и въ духовную природу, подавляя въ ней всякое стремленіе къ истинѣ и добру. Отрицаніе брака, провозглашеніе необузданной свободы въ удовлетвореніи страстей ведутъ къ полному разрушенію семейной жизни. Попраніе священныхъ началъ правды, честности, собственности, оправданіе всякихъ видовъ насилія дѣлаютъ совершенно невозможною общественную жизнь. Священное Писаніе представляетъ вразумительные примѣры для всего человечества пагубныхъ послѣдствій нечестія. Такъ оно указываетъ на тотъ страшный судъ Божій, который послѣдовалъ на землѣ въ обреченіи нечестивыхъ людей на истребленіе всемірнымъ потопомъ, представляя

вмѣстѣ съ тѣмъ въ поразительныхъ чертахъ нечестіе человѣческое, переполнившее мѣру долготерпѣнія Божія. „И увидѣлъ Господь, что велико разращеніе человѣческое на землѣ и что всѣ мысли и помышленія ихъ были зло во всякое время. И раскаялся Господь, что создалъ человѣка на землѣ и воскорбѣлъ въ сердцѣ своемъ. И сказалъ Господь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ, отъ человѣковъ до скотовъ и гадовъ и птицъ небесныхъ истреблю; ибо Я раскаялся, что создалъ ихъ“ (Быт. VI, 5—7). Преданность тѣмъ же порокамъ, которымъ слѣдовало допотопное человѣчество, со стороны жителей Содома и Гомора повлекло за собою новое наказаніе, проявившееся въ истребленіи этихъ городовъ (Быт. XIX, 24. 2 Петр. 2, 6). Изслѣдованіе судьбы языческихъ народовъ приводило впослѣдствіи бл. Августина къ глубокомысленнымъ выводамъ, что главными причинами паденія древнихъ царствъ служили лежавшія въ основѣ организаціи ихъ—эгоизмъ и чувственность. Такъ по его наблюденію погибли Троя, богатый Тиръ, могущественный Карфагенъ ¹⁾. Въ такомъ же состояніи разложенія находилось Римское государство предъ началомъ появленія христіанства (Рим. 1, 21—31).

г) Этическія особенности сектанскаго мистицизма не заканчивались антиномизмомъ. Они еще выражались въ формѣ опредѣленнаго нигилизма. Рюссброкъ свидѣтельствуетъ намъ о существованіи такихъ нигилистовъ въ сферѣ вѣмецкихъ Беггардовъ. Они желали возвыситься не только надъ всякими нравственными обязанностями, но и надъ самимъ Богомъ, а потомъ приходили къ отрицанію бытія Божія ²⁾. Отрицаніе это не ново. Уже Давидъ указываетъ на него словами: *рече безуменъ въ сердцѣ своемъ нѣсть Богъ*. (Пс. XIII, 1). Для насъ важно въ данномъ случаѣ, что мистицизмъ въ своихъ

¹⁾ De civitate Dei. lib. I—V. Ebert, Geschichte der christlich. Latein—Literatur bis Carl d. Gross. Lpz. 1874, 214—230.

²⁾ Jundt, Histoire du Pantheisme p. 99. Nous ne croyons pas en Dieu, nous n'esperons pas en lui, car ce serait avouer qu'il est autre chose que nous.—Diceret quod aliquis veniat ad hoc, quod deo non indigeat, blasphemia est in deum, quo omnis creatura indiget, quia aliter in nihilum decideret, dicit Gregorius, propter quod dicitur in Hebr. primo: portans omnia verbo virtutis Act XVII: in ipso vivimus, movemur et sumus. Thez. II. Preger I, 462. По названію можно сближать

выводахъ частію путемъ устраненія въ Богѣ личныхъ свойствъ, частію путемъ оправданія всякаго беззаконія и нечестія приходитъ къ тому нигилизму который сближаетъ его въ самомъ существенномъ пунктѣ не только съ матеріализмомъ но и съ рационалистическимъ атеизмомъ. Отсюда слѣдуетъ заключеніе, что если мистицизмъ придаетъ значеніе нравственному усовершенствованію человѣка, безъ котораго немислима этика; то первымъ условіемъ его должно признать бытіе Бога, какъ Личнаго Существа, опредѣляющаго своею волею обязанности человѣка и входящаго съ послѣднимъ въ живое общеніе.

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

нашу секту Нѣтовцевъ съ средневѣковыми нигилистами. Но въ дѣйствительности между этими сектами замѣчается важное различіе. Нѣтовцы отрицаютъ общественное богослуженіе, въ силу общаго безпоповцаго убѣжденія, что „благодать улетѣла на небо“, но не отвергаютъ необходимости частной молитвы и, стало быть, далеки отъ атеизма нигилистическаго. Притомъ же Нѣтовцы свое отрицаніе не простираютъ такъ далеко, какъ средневѣковые нигилисты, на нравственно-практическую сферу, въ смыслѣ отмѣненія всякихъ нравственныхъ обязанностей.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 19.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Пісстєі вооѣмєн.
Въ рою разумѣаемъ.

Евр. XI. 8.

Доволєно цензурою. Харьковъ, 30 Сєтєбря 1897 года.
Цєнзоръ Протоієрєй *Павєл Сєлєтєв.*

Ученіе о богодуховности св. Писанія въ средніе вѣка.

ОТДѢЛЪ I.

Ученіе о богодуховности св. Писанія въ греко-восточной церкви (IX—XV вв.).

Значеніе Библии въ отношеніи религіи всецѣло зависитъ отъ такого или иного сужденія о ея происхожденіи. Въ средніе вѣка, какъ и всегда, св. книгамъ усвоилось Божественное происхожденіе, такъ какъ главнымъ и истиннымъ виновникомъ ихъ былъ Самъ Господь. Въ то же время Библия, поскольку она была дѣломъ Божиимъ, а не просто человѣческимъ, была для средне-вѣковыхъ народовъ центромъ ихъ религіозныхъ интересовъ. Признаніе Библии, какъ вдохновеннаго Писанія, и ея значеніе, какъ основанія христіанской вѣры, такъ тѣсно, въ самомъ дѣлѣ, связаны между собою, что одно не можетъ быть безъ другого. Нельзя, конечно, умалять богодуховность Писанія безъ того, чтобы сама Библия не теряла своего существеннаго значенія.

Въ средніе вѣка все религіозное развитіе народовъ совершалось подъ руководственнымъ вліяніемъ Библии. Всѣ христіанскіе народы того времени были проникнуты глубокимъ сознаніемъ, что цѣль ихъ историческаго существованія сводится къ простому исполненію требованій св. Писанія. Средне-вѣковое христіанство въ общей своей массѣ читало собственно одну книгу, и этой книгой была Библия. Около Библии, какъ центра, былъ расположенъ весь кругъ его знаній и стремленій; въ этотъ кругъ включались и всѣ явленія и идеи, выдвигавшіяся теченіемъ времени, были ли онѣ религіознаго или политическаго, научнаго или художественнаго характера. Для полнаго пониманія средне-вѣковой жизни, поэтому, безусловно

необходимо обратить особенное вниманіе на общераспространенное въ то время вѣрованіе въ св. Писаніе, какъ писанное слово Божіе; иначе многое изъ замѣчательнѣйшихъ явленій и событій средней исторіи останется для насъ непонятнымъ, загадочнымъ. Это тѣмъ болѣе важно, что въ наукѣ не было недостатка въ попыткахъ отдѣлить развитіе средневѣковой духовной жизни отъ его истиннаго основанія и создать чрезъ это искусственную противоположность между жизнію и св. Писаніемъ. На основаніи дошедшихъ до насъ источниковъ, мы постараемся показать, что св. Писаніе занимало центральное положеніе въ вѣрѣ и жизни средневѣковыхъ народовъ, а также путемъ объединенія воззрѣній на слово Божіе отдѣльныхъ авторовъ уяснить и самое понятіе о богодуховенности; на которомъ основывается исключительный авторитетъ Библіи.

Богословіе среднихъ вѣковъ почти безъ перемѣны усвоило себѣ то понятіе о богодуховенности, которое раньше установилось въ католической Церкви. Само собою понятно, что Церковь, давшая народамъ св. Писаніе, передала имъ и самое понятіе о его значеніи, о его богодуховенности. Догматическихъ опредѣленій касательно этого предмета, впрочемъ, было немного, зато въ писаніяхъ святыхъ отцевъ вопросъ этотъ подвергся болѣе подробной разработкѣ. Изъ нихъ-то и почерпаютъ прежде всего средневѣковые авторы свои воззрѣнія на слово Божіе, и потому ихъ дѣятельность, особенно въ первое время по существу дѣла, была болѣе воспроизводительной, чѣмъ самостоятельной.

Въ ту эпоху, съ которой мы начинаемъ свое изслѣдованіе, условія жизни не особенно благопріятствовали разработкѣ богословскихъ вопросовъ. На востокѣ всѣ высшіе порывы духа были поглощены безконечными политическими и религіозными спорами, на западѣ же свирѣпствовали въ это время многочисленныя и опустошительныя бури войнъ, между тѣмъ какъ дѣятельность Церкви въ весьма многихъ европейскихъ странахъ направлялась главнымъ образомъ на обращеніе къ христіанству отдѣльныхъ народовъ и на цивилизацію вообще.

Что касается греко-восточной Церкви, то ея ученіе о богодуховенности св. книгъ основывалось на догматическихъ оп-

редѣленіяхъ семи вселенскихъ соборовъ вообще и развивалось на греко-патріотической литературѣ до Іоанна Дамаскина включительно, при неизмѣнно-твердой опорѣ въ священномъ Преданіи. Лучшимъ богословомъ у грековъ въ тѣ времена былъ патріархъ Фотій, и изъ сочиненій его видно, что Писаніе было для него вдохновеннымъ словомъ Божиимъ въ томъ именно смыслѣ, какъ для Аванасія Александрійскаго и Іоанна Дамаскина.

Разсуждая объ одномъ извѣстномъ мѣстѣ Библии, содержащемся въ посланіи къ Галатамъ (I, 8), Фотій замѣчаетъ, что слово Божіе не потерпѣло бы никакого ущерба, было ли оно возвѣщено ангеломъ или самимъ евангелистомъ ¹⁾. Подобнымъ же образомъ онъ разсуждаетъ о словахъ апостола Павла, „языкъ котораго былъ орудіемъ всесвятаго Духа“, и о книгахъ Ветхаго Завѣта, „такъ какъ Богъ, даровавшій законъ, есть именно Отецъ Господа нашего Іисуса Христа“. Самъ Спаситель міра придаетъ важное значеніе свидѣтельству пророковъ для возвѣщаемой имъ истины и неоднократно указываетъ на то, что ветхозавѣтные писатели были проповѣдниками и служителями истиннаго Бога и Отца ²⁾.

Во времени патріарха Фотія число священныхъ и богодухновенныхъ книгъ было уже твердо опредѣлено св. Церковію, а потому онъ ссылается на состоявшееся касательно этого пункта опредѣленіе, какъ на церковный канонъ. „Кромѣ каноническихъ книгъ, въ Церкви ничего не должно читать подъ именемъ божественнаго Писанія, и всякій, кто къ соблазну Церкви и клира открыто читаетъ подложныя писанія безбожныхъ людей, долженъ быть изверженъ“ ³⁾.

Трудности при толкованіи слова Божія не скрываются отъ взоровъ Фотія, но онѣ, по его мнѣнію, не должны вести къ предположенію въ словѣ Божіемъ какихъ-либо противорѣчій, а скорѣе должны побуждать богослововъ къ разрѣшенію ихъ

¹⁾ Migne, ser. Graec. Томъ 101 р. 198. Εἴτε δὲ ταύτην ἂν εἶπεν ὁ ἄγγελος, εἴτε καὶ αὐτός ὁ εὐαγγελιστής, οὐδεμίαν ἐλάττωσιν οὐδετέρωθεν τὰ λόγια ἐπιδικοντα, Quaestio 35 ad Amphiloch.

²⁾ Т. 102 р. 228.

³⁾ Т. 104 р. 589.

точно такъ же, какъ это бываетъ и въ другихъ наукахъ. Плохой критикъ и худой судья—тотъ, кто не слѣдуетъ этому правилу относительно священной мудрости слова Божія, который усиленно стремится, подобно безбожникамъ, выставить только кажущіяся противорѣчія Библии, какъ неразрѣшимыя ¹⁾. Затруднительная для пониманія форма ученія, напр., ап. Павла и блистающіе лучи его мудрости не приводятъ мысль богобоязненныхъ читателей къ противорѣчію, а скорѣе должны служить для нея прекраснымъ урокомъ, какъ должно, съ помощью Духа Святаго, сравнивать между собою слова Святаго Духа. Темнота нѣкоторыхъ мѣстъ Библии, особенно пророческихъ писаній, приличествуетъ слову Божію, такъ какъ для людей, посвященныхъ въ тайны христіанства, содержаніе Писанія достаточно ясно, а для непосвященныхъ оно и должно быть недоступнымъ. Не смотря на все это, св. Писаніе есть неисчерпаемый источникъ спасительной благодати для души и, чѣмъ глубже мы проникаемъ въ него своею мыслию, тѣмъ больше получаемъ даровъ для духа ²⁾. Нѣкоторыя изъ этихъ трудностей, впрочемъ, имѣютъ чисто внѣшнюю причину: „многія изъ кажущихся противорѣчій въ божественномъ Писаніи возникли отъ невѣжества и злонамѣренности дополнителей или противниковъ Писанія“ ³⁾.

Наряду съ буквальнымъ смысломъ, Фотій признаетъ еще нѣкоторый другой смыслъ, болѣе высшій и совершенный, до котораго можно достигнуть посредствомъ буквы. Самое толкованіе св. Писанія поэтому у Фотія различается по двумъ родамъ смысла: одно основано на буквѣ св. Писанія и направлено на факты, другое поднимается къ высшему разумѣнію. Во многихъ мѣстахъ Библии было бы неправильно искать только одинъ буквальный смыслъ, и кто настойчиво стремится къ этому, никогда, конечно, не можетъ понять эти мѣста правильно ⁴⁾.

Св. Писанію не чужды также и нѣкоторыя внѣшнія укра-

¹⁾ Migne. T. 101 p. 49. Quaest. 1.

²⁾ Migne T. 101 p. 225; p. 296 "Ὁπως χρῆ διακτῶν μετὰ τοῦ Πνεύματος τὰ τοῦ Πνεύματος λόγια.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ T. 101 p. 665.—Quaest. 118.

шенія рѣчи. Духъ въ безконечной мѣрѣ превосходитъ букву, а Божественная благодать—духъ; поэтому нисколько не удивительно, что апостолы, обладая высочайшими и величайшими тайнами вѣры, открытыми ихъ уму Духомъ Святымъ, далеко превзошли даже философовъ и риторовъ, придающихъ большее значеніе внѣшней формѣ рѣчи; внѣшняя красота слога и рѣчи была, впрочемъ, для св. писателей дѣломъ второстепеннымъ и постороннимъ ¹⁾).

Хотя само св. Писаніе часто объясняетъ себя ²⁾, однако толковникъ долженъ уважительно относиться и къ церковному преданію. Поэтому Фотій порицаетъ экзегетовъ, которые безъ нужды уклоняются отъ буквы Писанія и отъ общепризнанныхъ историческихъ фактовъ ³⁾. Цѣль истиннаго изслѣдователя св. Писанія состоитъ въ томъ, чтобы усвоить мѣстамъ, ранѣе неяснымъ, общепризнанное и богоугодное значеніе, безъ поврежденія ихъ подлиннаго смысла. „Неужели поэтому“, замѣчаетъ Фотій, „когда есть возможность удовлетвориться какимъ-либо извѣстнымъ прекраснымъ толкованіемъ, оставляете его безъ вниманія и, по суетному тщеславію, устремляете къ другому, хотя бы оно не обладало подобнымъ преимуществомъ и могло похвалиться только прелестью новизны? Всякій толковникъ, отъ котораго сокрыто подлинное ученіе во всей его относящейся ко спасенію чистотѣ и строгости, который тѣмъ не менѣе объясняетъ св. Писаніе и, не руководясь при этомъ православными догматами, уничтожаетъ спасительное ученіе чрезъ произвольный подборъ и худое сужденіе,—всякій такой толковникъ разсѣиваетъ и уничтожаетъ свѣтъ православнаго ученія и, вмѣсто спасенія, приноситъ душамъ своихъ слушателей погибель“ ⁴⁾).

Евонимій Зигабенъ (1022), ученый составитель замѣчатель-

¹⁾ Migne T. 101 p. 557—Quaest. 86.

²⁾ T. 101 p. 272 Αὐτὴ αὐτῆν διαρμηνεύει τῶν ἱερῶν ἡμῶν λογίων ἢ Τραφῆ Quaest 39.

³⁾ T. 103 p. 645. — Myriobibl. c. 192.

⁴⁾ Migne T. 101 p. 424. (Ἐὶν θε θεωρημασιν τὴν διάνοιαν) ὀρθοδόξοις, διαρμηνεύου, ἀλλὰ πρὸς αἴρεσιν τινα καὶ δόξης φαυλότῃ τὸν σωτηριον λόγον διακεσεῖν εἰσῆ, οὗτος ὡς ἀληθῶς καὶ τὸ πρόσωπον ὅπερ ἐξ ἀρχῆς περιέθετο τῆς ὀρθοδοξούσης διδασκαλίας συνυχεῖ καὶ ταράσσει, καὶ τὰς τῶν ἀκροατῶν ψυχὰς ἀπὸ σωτηρίας βλάβης ἀναπλήσσει.

наго труда „*Πανοπλία δογματική*“, который долженъ былъ въ тѣ времена служить для борьбы со всѣми извѣстными лжеучителями, довольно часто упоминаемъ о томъ, что книги Ветхаго Завета вдохновлены отъ Бога и, какъ таковыя, признаны и въ Новомъ Заветѣ. Ветхозаветный законъ установленъ Богомъ, но онъ получилъ названіе по имени Моисея, такъ какъ былъ написанъ этимъ послѣднимъ. Человѣческіе авторы ветхозаветныхъ книгъ, подобно инструментамъ, говорили только то, что они воспринимали отъ Святаго Духа. Давидъ, на примѣръ, этотъ христіанскій Орфей, благородный пѣвецъ добродѣтели, первый вѣстникъ трехъ Лицъ въ Божествѣ, пастырь, пророкъ и царь вмѣстѣ, былъ какъ бы сердцемъ, языкомъ и книжною тростью небеснаго Царя. Онъ самъ сравниваетъ свой языкъ, свою рѣчь съ тростью книжника—скорописца, которая подчиняется въ своемъ движеніи единственно рукѣ пишущаго, куда бы она не направила ее. Длинень ли псаломъ или коротокъ—это есть дѣло Божіе, дѣло Духа Святаго, который не все дѣлаетъ короткимъ и не все длиннымъ ¹⁾).

То же самое утверждаетъ Зигабенъ и относительно авторовъ Новаго Завета, на примѣръ, относительно апостола Іоанна, составившаго свое евангеліе подъ непосредственнымъ руководствомъ самого Христа. Но, если орудія Божественной благодати были различны, то верховный художникъ, пользовавшійся ими, Духъ Божій, былъ одинъ во всѣхъ. Св. писатели предлагали не только различные рассказы о разныхъ предметахъ, но объ одномъ и томъ же говорили многообразно, потому что небесный Наставникъ одно смягчалъ, другому придавалъ болѣе рѣзкій отпечатокъ, иное совершенно перемѣнялъ и т. п. ²⁾).

Св. Писаніе содержитъ въ себѣ главнымъ образомъ то, что необходимо для спасенія людей. „Написано только то, что полезно и необходимо для вѣры, такъ какъ составители предполагали, что кто не вѣритъ написанному, тотъ не повѣритъ также и еще большему,—и наоборотъ: кто принялъ написанное, тотъ не нуждается болѣе въ чемъ-либо другомъ“ ³⁾).

¹⁾ Migne, ser. Graec. T. 128 p. 140. Comment. in psalm. IX v. I.

²⁾ Migne T. 128 p. 68.

³⁾ T. 129 p. 1501. Ὁ μὴ τοῖς γραφεῖσι πιστευόν οὐδέ τοῖς πλείοσι, ὁ δὲ ταῦτα δεξιόμενος ἑτέρων οὐ δεηθήσεται Comment. in Ioann. c. XXI v. 25.

этому всѣ должны внимательно и прилежно изучать Слово Божіе, чтобы пріобрѣсти изъ него богатое сокровище истинной вѣры и научиться правильному устроению жизни. Блаженны тѣ, которые съ усердіемъ и вниманіемъ читаютъ слово Божіе и изслѣдуютъ сокрытое въ немъ сокровище! Псаломъ, на примѣръ, для благочестивыхъ душъ есть молитва къ Богу, средство для привлеченія ангеловъ и отогнанія демоновъ, неисчерпаемый источникъ веселія для души, успокоеніе въ дни труда, оружіе противъ ночныхъ страхованій, защита для начинающихъ, приращеніе для преуспѣвающихъ и укрѣпленіе для совершенныхъ ¹⁾).

Различія между евангеліями Зигабенъ сводитъ собственно къ различію формы, которая у однихъ евангелистовъ болѣе пространная, а у другихъ, напротивъ, короткая. При всемъ томъ, должно признать удивительнымъ то, что всѣ четыре евангелиста, хотя ихъ евангелія были написаны не въ одно и то же время и не въ одномъ и томъ же мѣстѣ, говорятъ, однако, какъ бы изъ однихъ устъ. Это различіе въ формѣ и способахъ выраженія, безъ всякаго внутренняго противорѣчія, есть именно величайшее доказательство ихъ божественности и истинности ²⁾).

Зигабенъ различаетъ два способа изъясненія св. Писанія: историческій и анагогическій. Въ каждомъ выраженія слова Божія должно отыскивать первѣе всего историческое содержаніе, а уже потомъ анагогическое значеніе. Анагогическій (переносный) смыслъ имѣетъ въ свою очередь нѣсколько видовъ, изъ которыхъ Зигабенъ упоминаетъ три: мистическій смыслъ, аллегорическій и нравственно-назидательный. Однако „не всѣ выраженія слова Божія должно понимать только однимъ способомъ, напр., только какъ исторію, пророчество, аллегорію или какъ нравственное назиданіе, но одно и то же выраженіе часто подчиняется многимъ и различнымъ способамъ изъясненія ³⁾).

Для вѣрнаго пониманія св. Писанія Евѣимій Зигабенъ указываетъ два главныхъ средства, именно: серьезное изученіе свя-

¹⁾ Migne, T. 128 p. 52. Comment. in psalm. prooem.

²⁾ T. 129 p. 116.

³⁾ T. 128 p. 72 'Αλλά τὸ αὐτὸ πολλάκις πολλοῖς καὶ διαφόροις τρόποις ὑποβληθήσεται.

ценнаго текста и уваженіе къ церковному преданію. Читатели св. Писанія должны всегда принимать въ соображеніе цѣль говорящаго автора, отношеніе его къ слушателямъ, примѣчать время и мѣсто написанія св. книгъ, особенности ихъ слога и пр. При чтеніи Библіи не должно останавливаться на одной только буквѣ, но въ то же время необходимо остерегаться и другой крайности, какъ бы не уклониться въ заблужденія еретиковъ, тѣмъ болѣе, что многія мѣста Слова Божія, заключаая въ себѣ великое сокровище вѣры, скрываютъ его, какъ бы въ великомъ мракѣ. Въ томъ случаѣ, когда для благочестиваго читателя Библіи какое-либо выраженіе будетъ непонятно, онъ не долженъ тотчасъ же оставлять его, но тѣмъ усерднѣе долженъ стараться узнать смыслъ его, при помощи другихъ, которымъ открылъ это Господь. Въ пространной формѣ доказываетъ Зигабень то положеніе, что одно Писаніе недостаточно для христіанина не потому только, что темныя мѣста Слова Божія получаютъ свое объясненіе, благодаря неписанному преданію, но и потому также, что неписанныя тайны церковной вѣры столь многочисленны, что цѣлаго дня недостаточно для ихъ изложенія ¹⁾.

Іоаннъ Зонара (1120), наряду съ богодухновеннымъ Писаніемъ, относится съ глубочайшимъ уваженіемъ къ церковному преданію. Вполнѣ раздѣлая ученіе о преданіи св. Василія Великаго, Зонара рѣшительно утверждаетъ, что „отъ обычаевъ, основанныхъ на неписанной традиціи, ведетъ свое начало многое такое, что должно исполнять безъ письменной заповѣди и что служить къ благочестію“. Отказывая въ уваженіи этому неписанному преданію, легко можно погрѣшить противъ догматовъ евангелія и противъ возвѣщенной намъ въ евангеліи вѣры. Не однѣ только писанныя книги предлагаютъ намъ истину, такъ какъ многія изъ нихъ извращены безбожниками, къ погибели простодушныхъ людей. Всѣ, принимающіе такія книги и дающіе имъ вѣру, подлежатъ наказанію анаемы ²⁾. Чте-

¹⁾ Migne T. 130 p. 799. 'Επιλείπει με ἡ ἡμέρα τὰ ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια διηγουόμενον Panopl. XII с. 27.

²⁾ Migne ser. Graec. T. 133 p. 848. Comm. in can. 92 T. 137 p. 157.

ніе духовныхъ писаній публично, съ церковныхъ кафедръ, Зовара относить къ числу преимуществъ клириковъ ¹⁾.

Евстафій, архіепископъ Фессалоникійскій (1194), въ своихъ сочиненіяхъ различаетъ три періода Божественнаго откровенія: откровеніе бывшее до Моисея, откровеніе, данное при Моисеѣ, и, какъ наиболѣе совершенное, откровеніе, изложенное въ евангеліи Христа. Уже законъ Моисеевъ заслуживаетъ уваженія какъ потому, что онъ былъ написанъ Богомъ, такъ и потому, что приготовлялъ людей къ высшимъ ступенямъ откровенія ²⁾.

Послѣдняя ступень откровенія наступала съ того времени, какъ Христосъ, истинный, первоначальный свѣтъ и отецъ свѣта, сошелъ съ неба и разсѣялъ мракъ, покрывавшій землю. Виножникъ третьяго и новаго закона, стало быть, есть также Богъ, Господь вседостаточный и всещедрый, Владыка мудрости и Сама Мудрость ³⁾. Законъ Евангелія достоинъ своего Дарователя, по глубинѣ мысли и по невыразимому свѣту знанія, блистающему отъ него на всѣхъ, готовыхъ слушать и принять новый законъ и сдѣлать его свѣтильникомъ на своемъ пути. Потокъ божественнаго ученія наполняетъ прежде всего сердца истинныхъ учениковъ и уже отсюда течетъ къ намъ, дѣлаетъ насъ подобными саду Божию, плодоносными во всемъ, чѣмъ питается душа ⁴⁾. Души вѣрующихъ учениковъ, подобно пчеламъ, пролетаютъ по обширнымъ духовнымъ полямъ и отовсюду собираютъ духовную сладость, тщательно производя выборъ по надежному плану и порядку, а не водясь какою-либо случайною, живущею въ нихъ, фантазіей. Медъ Евангелія потому именно и служитъ предметомъ столь сильныхъ желаній, что крѣпость и здоровье, какія онъ доставляетъ, укрѣпляетъ насъ для царствія Божія ⁵⁾.

Признавая также трудности вѣрнаго толкованія богодухновенныхъ книгъ, Евстафій Фессалоникійскій предлагаетъ и путь,

¹⁾ Т. 137 р. 628.

²⁾ Migne ser. Graec. T. 195 p. 317: καθότι καὶ θεόγραφος, μελετῶν δὲ ὅμως καὶ ὑποκροῦσθαι τὰ τελειώματα De obedientia n. 24.

³⁾ Т. 185 р. 321 ὁ καὶ τοῦ τρίτου καὶ τοῦ νέου νόμου δοτὴρ Θεός κ. τ. λ. De ob. n. 30.

⁴⁾ Т. 195 р. 339. n. 69.

⁵⁾ Т. 195 р. 141. Laudatio s. Philothei.

черезъ который можно преодолѣть ихъ. Если въ ученіи Писанія многія мѣста полны тайвъ, покрыты, такъ сказать, мракомъ для людей, не обладающихъ острымъ зрѣніемъ ¹⁾, то, съ другой стороны, во многихъ, даже весьма многихъ мѣстахъ этотъ мракъ разсвѣвается, благодаря другимъ болѣе яснымъ выраженіямъ св. Духа. Нельзя порицать также и того, кто, при пониманіи св. Писанія, подчиняется взглядамъ какого-либо богословскаго мудреца: многіе изъ такихъ взглядовъ и мыслей доставляютъ благочестивому читателю внутреннее дыханіе Божественной благодати. „Весьма многое“, по выраженію Евстафія, „изъ всѣхъ чудесныхъ таинствъ закона мы узнаемъ именно черезъ наставленіе учителя“ ²⁾.

Историческій писатель Никита Хониать (1205) смотритъ на св. Писаніе, какъ на норму для сужденія о всѣхъ религіозныхъ спорахъ, о которыхъ разсказывается въ его сочиненіяхъ. На основаніи св. Писанія доказываетъ онъ всякую истину и изъ него же опровергаетъ каждое заблужденіе. На Писаніи, объясненномъ и истолкованномъ св. отцами, долженъ, по нему, утверждаться и всякій вѣрующій, такъ что одно отступленіе отъ ученія преданія уже черезъ это самое признается имъ ошибкою.

Такъ еретикъ Несторій пытался „опровергнуть ученіе святыхъ отцевъ, бывшихъ искони, съ тѣхъ поръ, какъ возвѣщено евангеліе, православными наставниками вѣры“ ³⁾. Подобно тому, и императоръ Мануиль Комненъ, при своемъ бластшемъ природномъ краснорѣчій, посвятившій себя изученію догматовъ, именно въ этомъ своемъ усердіи заслуживалъ бы похвалы, если бы не увлекся страстью къ новизнѣ и не измѣнялъ бы смысла Писанія по своему предзанятому мнѣнію. Къ сожалѣнію, императоръ далъ именно совершенно новыя рѣшенія догматическихъ вопросовъ, не смотря на то, что св. отцы уже

¹⁾ T. 135 p. 321. Εἰ δὲ τινες καὶ τῶν αὐτοῦ παραδόσεων μυστηριώδεις, οἷς τελεστικαὶ καὶ ἄλλως δε ἀπόκρυφοὶ καὶ δι' αὐτὸ βαθεῖαι, καὶ ὡς οὕτως φάνοι, νύκτεροί τοις μὴ ὀφεί βλέπουσιν De obed. iv. 31.

²⁾ Ibidem καὶ κατονοῦμεν οὕτω τὰ θαυμάσια πάντα ἐκ τοῦ νόμου αὐτοῦ, τὰ κλειῶ μὲν ἐξ ἀφορμῶν τῶν διδασκαλικῶν, οὐκ ὀλίγα δὲ καὶ κατὰ ἔνθεον ἄλλως ἐπίκνοισαν.

³⁾ Migne Gr. ser. T. 140 p. 33. „Τῶν ἁγίων Πατέρων, ἀφ' οὗ καὶ ἠγγέλη τὸ Εὐαγγέλιον τῆς τῶν ὀρθοδόξων καθηγησαμένων πίστεως ἐμβέλλειν πειράτοι τοὺς λόγους Theol. orth. Lib. VIII de Nestorio.

дали на нихъ истинные отвѣты. Можно подумать, „какъ будто онъ воспринялъ всего Христа и отъ Него Самого былъ наученъ Его Божественной природѣ“ ¹⁾. Не ревность императора къ изслѣдованію св. Писанія, слѣдовательно, заслуживаетъ порицанія, но именно то, что онъ весьма мало обращалъ вниманія на толкованія св. отцевъ ²⁾.

Въ сочиненіяхъ Никиты Хоніаты упоминается, между прочимъ, о рѣшеніи одного изъ греческихъ синодовъ касательно ученія св. отцевъ церкви. Согласно этому рѣшенію собора, тѣ, которые „неискренно принимаютъ божественное ученіе св. учителей Церкви Божіей и стараются ложно истолковать и извратить то, что въ нихъ сказано ясно и открыто, по благодати святаго Духа, подлежатъ отлученію“ ³⁾.

Современникъ Никиты Хоніаты, знаменитый канонистъ Вальсамонъ († 1210), уже часто пользуется въ своихъ комментаріяхъ опредѣленіями православной восточной Церкви касательно употребленія вдохновенныхъ писаній.

Всякій, къ погибели народа осмѣливающийся извращать священныя Писанія или же присвоить имена православныхъ писателей еретическимъ выдумкамъ, долженъ быть отлученъ отъ общенія съ церковію. Постыдна страсть тѣхъ людей, которые, не думая объ ожидающемъ ихъ судѣ Божіемъ, извращаютъ и портятъ св. книги. Какія же именно писанія Ветхаго и Новаго Завѣта можно читать и какія подложныя писанія не должно почитать священными,—о семъ каждый вѣрующій можетъ узнать изъ канонровъ. Именно мы должны читать и любить все написанное святыми и всюду почитаемыми отцами Церкви, потому что св. отцы приводятъ насъ къ истинной и правой вѣрѣ ⁴⁾. Всѣ христіане, по заповѣди отцевъ, должны усердно читать и изучать Божественныя писанія, а тѣмъ болѣе, стало быть, епископы, поставленные во главѣ Церкви, чтобы поучать ввѣренныя имъ паствы. Официальное же чтеніе св. Писанія

¹⁾ T. 139 p. 561 De Manuale Lib. VII.

²⁾ Ibidem: „ὀλίγα ταῖς τῶν Πατέρων προσσχὼν ἐξηγήσειν.

³⁾ T. 140 p. 261. Thes. ortt. lib. XXV. actio IV. 1.

⁴⁾ Migne, ser. Gr. T. 137 p. 213. Τὰ δὲ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων καὶ ὁμολογητῶν συγγραφέωντα καὶ ἀναγιγνώσκειν καὶ κατασπασθεῖαι ὀφείλομεν ὡς εἰς τὴν ἀληθῆ ὀρθόδοξον πίστιν ἡμᾶς ἀνάγοντα. Comment. in can. 85.

съ церковныхъ каедръ производится клириками, получившими посвященіе и разрѣшеніе отъ епископа.

Никифоръ Каллистъ (1350) предостерегаетъ христіанъ отъ писаній подложныхъ, въ противоположность признаннымъ церковью за каноническія и богодухновенныя, которыя просты по слогу и выраженію ¹⁾).

О содержаніи евангелій Никифоръ замѣчаетъ, что четверичное число ихъ даетъ полное и точное изображеніе евангельскаго ученія и чудесъ Христа. Правда, многое въ св. Писаніи темно, трудно для пониманія, но по связи рѣчи оно дѣлается болѣе яснымъ. Ап. Павелъ, напр., въ своихъ посланіяхъ нерѣдко обходитъ молчаніемъ многія тайны, не вполне доступныя для пониманія слушателей, которыя позднѣе объясняетъ въ выраженіяхъ, содержащихъ еще болѣе высшую божественную мудрость. Св. апостоль не скрываетъ Божественныхъ тайнъ отъ достойныхъ слушателей, между тѣмъ какъ недостойнымъ онъ предлагаетъ ихъ въ формѣ, не вполне ясной и не всецѣло доступной, чтобы они не пренебрегали ими ²⁾.

Историческій писатель и богословъ Никифоръ Грегора († 1359) признаетъ св. Писаніе первымъ и рѣшительнымъ средствомъ для доказательства той или другой богословской истины, но онъ не скрываетъ, что трудно иногда найти правильный смыслъ его.

Многія мѣста слова Божія имѣютъ сокровенное таинственное значеніе, и это вполне приличествуетъ Божественной истинѣ. Спасительныя истины Откровенія часто сокрыты подъ многими покрывалами, чтобы не стояли обнаженными предъ глазами обыкновеннаго народа, чтобы не осквернялись и не презирались имъ, будучи легко и безъ усилій постижимы ³⁾. При толкованіи слова Божія, мы должны придерживаться наиболѣе ясныхъ мѣстъ его, которыя между собою несомнѣнно согласуются и говорятъ одно и то же. Такого рода мѣста,

¹⁾ Т. 145 р. 83.

²⁾ Т. 145 р. 841. Eccles. Histor. Lib. II.

³⁾ Migne T. 148 р. 712. Ὅτι δὲ καὶ πλείστα τῆς θείας γραφῆς καὶ μάλιστα οἱς μυστικοὶ τινὲς ὑφερέουσιν λόγοι καθάπερ ὑπὸ παρακαταστροφῆς κλυόντωνται. Вук. Lib. X. пv. 2.

„подобно цвѣтамъ, въ весьма большомъ количествѣ произрастаютъ въ св. Писаніи“¹⁾. Вѣрующій христіанинъ именно можетъ пользоваться св. Писаніемъ такъ, что не терпитъ никакого вреда отъ темныхъ мѣстъ его и, наоборотъ, получаетъ пользу отъ удобопонятныхъ²⁾.

Точно такъ же, какъ о св. Писаніи, разсуждаетъ Грегора и относительно писаній св. отцевъ Церкви. Если, при толкованіи слова Божія или при спорѣ, будетъ необходимо обратиться къ твореніямъ св. отцевъ, то должно выбирать изъ нихъ мѣста, представляющіяся наиболѣе ясными, имѣющими одинъ какой-либо опредѣленный смыслъ, а не загадочный и многозначительный. Изъ того факта, что св. отцы не во всѣхъ пунктахъ толкованія св. Писанія между собою согласны, вытекаетъ, по мнѣнію Грегора, важное слѣдствіе. Когда мы видимъ, что сами св. отцы, орудія святаго Духа, изслѣдовавшіе область человѣческой науки гораздо совершеннѣе другихъ, однако часто несогласны между собою и даже предлагаютъ нѣчто противоположное, то что нужно сказать о другихъ толковникахъ, не только уступающихъ имъ въ мірской мудрости, но и явно обнаруживающихъ слѣды своей падшей и испорченной природы? ³⁾ Такое различіе не можетъ, однако, служить поводомъ къ тому, чтобы мало цѣнить авторитетъ св. отцевъ Церкви. Писанія св. отцевъ иногда имѣютъ догматическій характеръ, иногда наоборотъ, состоятъ изъ похвальныхъ рѣчей или же полемическихъ трактатовъ и уже поэтому не всѣ изложены однимъ и тѣмъ же способомъ.

Отцы Церкви, хотя бы даже различными путями, въ концѣ концовъ, однако, приходятъ къ одной цѣли, къ истинной вѣрѣ Христовой⁴⁾, между тѣмъ какъ изобрѣтатели новыхъ ересей, при возникающихъ затрудненіяхъ, поступаютъ совершенно, какъ святотатцы, именно портятъ священный текстъ и низвергаются въ глубочайшую пропасть богохульства. Противъ такихъ

¹⁾ Т. 148 р. 713.

²⁾ Т. 149 р. 288. Καὶ αὐτὸς ἀπροσκόπτως ἐντελεζόμεθα ταῖς γραφαῖς, ἀπὸ μὲν τῶν ἀσφαφεστέρων μὴ βλαπτομένων, ἀπὸ δὲ τῶν εὐλήπτων ἀφελούμενοι Byz. histor. lib. XXX n. 27.

³⁾ Т. 148 р. 713.

⁴⁾ Ibidem ἕκ διαφόρων ὁδῶν πρὸς ἓν περιήγουσι τεχός.

то людей св. отцы, носимые Духомъ Божиимъ, писавшіе и говорившіе въ этомъ Духѣ, боролись всю свою жизнь, и если мы желаемъ называться истинными потомками ихъ, то никогда не должны подкапываться подъ ихъ строеніе, подобно многимъ нечестивцамъ и преступникамъ, достойнымъ погибели ¹⁾.

Съ глубокимъ уваженіемъ смотритъ Никифоръ на прежнія времена, когда толкованіе Слова Божія было поставлено гораздо лучше. Въ прежнія времена всюду въ Церкви, особенно въ Константинополѣ, объясняли св. Писаніе, причемъ одни толковали псалмы Давида, другіе—посланія великаго Павла, иные евангельскія заповѣди Спасителя, и такъ непрерывно Божественное слово оглашало дома, семейства и общества жителей. Это было нѣкоторое непрерывное священное воздѣйствіе на жизнь, непрерывное священное обученіе благочестію и руководство ко благу или даже болѣе: нѣкотораго рода освѣженіе изъ величайшаго божественнаго источника, подкрѣплявшее души слушателей ²⁾.

Виссаріонъ (1470), архіепископъ Никейскій, опредѣляетъ отношеніе между оригинальнымъ текстомъ и переводомъ, когда рассуждаетъ о евангеліи Іоанна. „Такъ какъ апостолъ и евангелистъ Іоаннъ былъ исполненъ благодатію св. Духа, а его евангеліе было написано на греческомъ языкѣ, то нельзя сомнѣваться, что всякій переводъ, не соотвѣтствующій буквѣ оригинала, невѣренъ, испорченъ и недостаточенъ“. Когда мы, слѣдовательно, заимствуемъ изъ этого евангелія какое-либо доказательство въ пользу догмата, необходимо прочесть его на первоначальномъ греческомъ языкѣ и уже потомъ рассуждать, соотвѣтствуютъ ли ему другіе переводы, напр. латинскій, а не наоборотъ“ ³⁾. Особеннымъ и преимущественнымъ свойствомъ св. Писанія Виссаріонъ считаетъ то, что слова его не только имѣютъ буквальный смыслъ, но заключаютъ въ себѣ нѣкоторое высшее таинственное содержаніе. Изъ этого слѣдуетъ, что

¹⁾ Ibidem p. 713.

²⁾ Т. 148. p. 340. Καὶ ἦν τοῦτο θεῖον τι χρῆμα τῷ βίῳ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐπίγνωσις ἀληθῆς καὶ πρὸς τὸ καλὸν ὁδηγός, ἢ μᾶλλον ὥσπερ ἀρθεῖα τις ἀπὸ μεγάλης καὶ θείας πηγῆς τὰς ψυχὰς τῶν ἀκούοντων ἀρθεύουσα καὶ ταῦτα πρὸς ἀμείνω πλάσσει καὶ σύνθεσιν μεταπλάττουσα. Byz. hist. lib. VI n. 5.

³⁾ Migne ser. Gr. T. 161 p. 680. Comment. in illud.: Si enim volo.

Писаніе слѣдуетъ объяснять не только по буквѣ, но и аллегорически, нравственно и анагогически, такъ такъ каждое слово въ немъ имѣло какое-либо изъ этихъ значеній. Когда же, при историческомъ и буквальномъ изъясненіи, буква Писанія оказывается испорченною, тогда и самое объясненіе бываетъ неправильно ¹⁾).

Д. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ibidem. p 636.

Основное или Апологетическое Богословіе и его задачи.

Задачи науки.

Болѣе точное понятіе о сущности Основного или Апологетическаго Богословія мы составимъ, впрочемъ, лишь тогда, когда со вниманіемъ рассмотримъ его важнѣйшія задачи; при этомъ мы ясно увидимъ, что именно трудность разрѣшенія этихъ задачъ должна быть названа истинною причиною того обстоятельства, что существующія нынѣ системы Основного или Апологетическаго Богословія представляютъ чрезвычайное разнообразіе какъ по своему построенію, такъ и по своимъ методамъ, объему и направленію.

Главная и существенная задача Основнаго или Апологетическаго Богословія, по общему мнѣнію всѣхъ богослововъ-апологетовъ и какъ можно было видѣть это изъ сказаннаго, состоитъ въ томъ, что съ одной стороны оно должно подгото- вить почву въ человѣческомъ духѣ для воспріятія истинъ Божественнаго Откровенія, а съ другой стороны оно должно ук- рѣпить и усилить вѣру въ богооткровенныя истины, уже вос- принятыя людьми, и указать намъ непоколебимыя основанія, на которыхъ бы могло развиваться твердое убѣжденіе наше въ истинѣ христіанской религіи, безъ чего не можетъ начаться правильная религіозно-нравственная жизнь, вполне согласная съ требованіями и заповѣдами Божественнаго Откровенія. Вслѣдствіе этого Основное или Апологетическое Богословіе, говоря вообще, должно представить намъ *полную* апологію христіанства; а это можетъ быть достигнуто двумя путями:

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1897 г.

отрицательнымъ и положительнымъ,—опроверженіемъ возраженій со стороны невѣрія и раскрытіемъ христіанскихъ истинъ согласно съ законными требованіями нашего разума и методомъ естественнаго познанія.

И такъ, прежде всего Основное или Апологетическое Богословіе имѣетъ свою цѣлю защищать истины Божественнаго Откровенія отъ всевозможныхъ возраженій и нападковъ на нихъ со стороны противниковъ христіанской религіи. Эти нападки и возраженія противъ богооткровенныхъ истинъ несомнѣнно имѣютъ свое внутреннее основаніе только въ грубомъ невѣрїи и нравственной распущенности враговъ христіанства. Но это дѣйствительное основаніе враждебности къ богооткровенному ученію обыкновенно упорно скрывается невѣрующими лицами отъ посторонняго глаза. Противники христіанства не любятъ на него указывать открыто, напротивъ они всегда говорятъ только о своей любви къ истинѣ, о „несомнѣнныхъ результатахъ точныхъ и положительныхъ наукъ“, которые будто бы находятся въ рѣзкомъ и непримиримомъ противорѣчїи съ ученіемъ богооткровенной религіи и потому служатъ источникомъ всѣхъ возраженій и сомнѣній относительно истинности возвѣщаемаго христіанствомъ ученія. Противорѣчіе между Божественнымъ Откровеніемъ и результатами положительныхъ наукъ будто-бы такъ велико, что приходится дѣлать выборъ между наукою и религіею, вслѣдствіе чего уже научно образованный человѣкъ не можетъ-де быть религіознымъ; а кто хочетъ оставаться вѣрнымъ своей религіи, тотъ не долженъ интересоваться научными изслѣдованіями—особенно въ области естествознанія и философіи. Но для человѣка, ищущаго только одной истины, этотъ выборъ, по словамъ противниковъ христіанской религіи, не можетъ представлять никакихъ затрудненій: истины науки непосредственно очевидны; ихъ доказательства ясны, точны и потому настолько убѣдительны, что съ ними нельзя не согласиться; напротивъ религія требуетъ, чтобы ея ученіе, которое часто находится въ противорѣчїи съ разумомъ и несомнѣнными результатами опытныхъ наукъ, было воспринимваемо только на вѣру. И вотъ противники Божественнаго Откровенія начинаютъ увѣрять, что они не могутъ признать христіанскаго

ученія истиннымъ только потому, что оно оказывается несостоятельнымъ предъ форумомъ точной и положительной науки, результаты которой не подлежатъ-де никакому сомнѣнью. Вслѣдствіе этого всѣ нападки и возраженія противъ ученія христіанской религіи обыкновенно представляются въ блестящей научной формѣ, облеченными, такъ сказать, во всеоружіе неуязвимой науки.

Понятно, въ чемъ должна состоять въ этомъ случаѣ задача Основного или Апологетическаго Богословія. Прежде всего оно должно провѣрить, насколько истинно указаніе противниковъ христіанской религіи, будто бы богооткровенное ученіе непримиримо съ результатами положительныхъ научныхъ изслѣдованій. Но чтобы выполнить эту задачу христіанскому богослову-апологету, очевидно, необходимо самому взять въ руки то-же самое оружіе, съ которымъ выступаютъ противъ христіанства его противники. Онъ долженъ ступить на тотъ путь изслѣдованія, которымъ будто-бы достигнуты наукою результаты, непримиримые съ божественнымъ Откровеніемъ. При этомъ въ особенности онъ долженъ подвергнуть также внимательному и всестороннему изслѣдованію и самые эти результаты научныхъ изслѣдованій,—вѣрны ли они сами въ себѣ, оправдываются ли они опытами и фактами дѣйствительности и находятся ли они несомнѣнно въ противорѣчій съ истинами Божественнаго Откровенія; наконецъ, христіанскій апологетъ долженъ тщательно провѣрить и самый путь или методъ, при помощи котораго опытными науками или философскою спекуляціею были достигнуты эти результаты.

Конечно, выполненіе этой задачи самой по себѣ особенныхъ трудностей не представляетъ: результаты дѣйствительной науки, оправдываемые опытами и экспериментами, разумѣется, никогда не станутъ въ противорѣчіе съ несомнѣнными истинами Божественнаго Откровенія,—и ихъ провѣрка если не совершенно излишня для христіанскаго апологета, то, понятно, не требуетъ отъ него особеннаго труда и усилій. Но кромѣ дѣйствительныхъ и несомнѣнныхъ результатовъ истинной науки ему неизбежно придется встрѣтиться съ массою такихъ выводовъ и скороспѣлыхъ заключеній, которыя выдаются против-

никами христіанства также за несомнѣнные результаты точныхъ научныхъ изслѣдованій, облакаются въ мнимо-научную форму и всегда блещутъ категоричностью и мнимою неопровержимостію. Эти послѣдніе мнимо-научные выводы почти всегда оказываются не только непримиримыми, но и крайне враждебными истинамъ христіанской религіи. Самое появленіе ихъ можно объяснить не иначе, какъ стремленіемъ невѣрія—оправдать себя, противопоставивъ богооткровенному ученію результаты мнимо-научныхъ изслѣдованій. На этой-то почвѣ обыкновенно и появляются всѣ тѣ возраженія, всѣ тѣ нападки, которые направляются противъ христіанской религіи. И это та именно область, съ которою преимущественно долженъ считаться каждый апологетъ христіанства. Конечно, нѣтъ особеннаго труда—разоблачить эти мнимые результаты научныхъ изслѣдованій и показать всю ихъ ложь или, въ лучшемъ случаѣ, поспѣшность заключеній и обобщеній. Но во всякомъ случаѣ это дѣло легкое только для тѣхъ апологетовъ, которые предварительно сами изучили со всею основательностію ту область знанія, къ которой относятся эти мнимо-научные выводы и заключенія. А такъ какъ возраженія и нападки на истины Божественнаго Откровенія часто указываются изъ самыхъ различныхъ областей человѣческаго знанія, то само собою понятно какая серьезная научная и всесторонняя подготовка требуется отъ христіанскаго апологета.

Но одними возраженіями и нападками, находящимися въ связи съ мнимыми результатами такъ называемыхъ опытныхъ наукъ, задача апологета еще далеко не оканчивается. Есть вѣдь еще длинный рядъ возраженій противъ ученія Божественнаго Откровенія, вытекающій изъ ложныхъ школьно-философскихъ системъ и мировоззрѣній. Ложно-философское мировоззрѣніе, какъ бы оно ни было тенденціозно и непослѣдовательно, но если оно усвоено съ убѣжденіемъ, положительно поработываетъ того, кто его усвоилъ. Оно ослѣпляетъ его, не даетъ ему возможности видѣть вещи такими, каковы онѣ въ дѣйствительности, и полагаетъ свою печать не только на его образъ мыслей, но и на всѣ его научныя изслѣдованія. По свидѣтельству исторіи философіи, послѣдователи той или другой фило-

софской школы, съ увлеченіемъ усвоившіе ея міровоззрѣніе, обыкновенно оказываются въ жизни и дѣятельности слѣплыми фанатиками этой системы; ихъ цѣль одна: во что бы то ни стало оправдать свое излюбленное школьно-философское міровоззрѣніе; для нихъ не имѣютъ уже никакого значенія ни доказательства, ни факты, какъ бы они ни были очевидны, когда они противорѣчатъ, или только несогласны съ ихъ школьно-философскимъ міровоззрѣніемъ. Въ рукахъ такихъ мыслителей всякое научное изслѣдованіе, даже въ области исторіи, непременно окажется искаженнымъ и тенденціознымъ. Они хватаются съ необычайною энергіею лишь за то, что, повидимому, служить къ оправданію ихъ міровоззрѣнія, и оставляютъ безъ вниманія, даже съ враждебностію отталкиваютъ отъ себя все то, что только противорѣчитъ ему, какъ бы оно ни было ясно и несомнѣнно. Но всякая философская система, по предмету своего изслѣдованія, неизбѣжно входитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Понятіе о первопричинѣ всего сущаго, о зависимости отъ нея міра какъ по происхожденію, такъ и по бытію, о цѣли міровой жизни, о мотивахъ нравственной дѣятельности человѣка и т. п.,—это вопросы общіе для Откровенія и философіи. Но рѣшеніе этихъ важнѣйшихъ вопросовъ не всегда можетъ быть одинаково въ этихъ двухъ существенно различныхъ областяхъ, такъ какъ въ одной источникомъ знанія служитъ всесовершенный Божественный Разумъ, въ другой—ограниченный разумъ человѣческій. Это несогласіе въ рѣшеніи однихъ и тѣхъ же вопросовъ имѣетъ своимъ непремѣннымъ слѣдствіемъ крайнюю враждебность къ Божественному Откровенію со стороны лицъ, усвоившихъ ложное школьно-философское міровоззрѣніе. Будучи напередъ увѣренными, по той или другой причинѣ, въ истинности своего излюбленнаго школьно-философскаго міровоззрѣнія, эти лица, конечно, будутъ считать неистиннымъ ученіе Божественнаго Откровенія и—во что бы то ни стало—будутъ стараться доказывать другимъ это свое явно тенденціозное предположеніе, измышляя различныя возраженія, какія только, по ихъ мнѣнію, можно направить противъ ненавистнаго имъ ученія. Такимъ образомъ христіанскому богослову-апологету, кромѣ нападокъ

и возраженій, направляемыхъ противъ христіанской религіи во имя мнимо-неопровержимыхъ результатовъ различныхъ положительныхъ или опытныхъ наукъ, неизбежно приходится имѣть дѣло—и при томъ весьма часто—и съ возраженіями, вытекающими изъ многочисленныхъ ложно-философскихъ міровоззрѣній; а это, конечно, требуетъ отъ него предварительнаго вполне основательнаго знакомства съ философскими ученіями всѣхъ возможныхъ направлений.

Ни тѣми, ни другими возраженіями апологетъ христіанства не можетъ пренебрегать, потому что они всегда направляются противъ самыхъ важныхъ и самыхъ существенныхъ истинъ Божественнаго Откровенія, безъ признанія которыхъ не возможна не только богословская наука, но и сама христіанская религія. Если эти возраженія и не могутъ принести вреда искренно и убѣжденно вѣрующимъ христіанамъ, то не слѣдуетъ забывать, что всегда много найдется людей въ религиозномъ отношеніи нетвердыхъ, сомнѣвающихся, колеблющихся, для которыхъ проповѣдь невѣрія въ блестящей формѣ новѣйшей положительной науки, закидывающая христіанское ученіе безчисленнымъ количествомъ философскихъ и мнимо-научныхъ „неопровержимыхъ“ возраженій, можетъ имѣть роковое значеніе и губительно отозваться на всей ихъ послѣдующей религиозно-нравственной жизни.

Трудно даже представить себѣ всю ту тяжесть, которую приходится выносить христіанскому апологету въ борьбѣ съ невѣріемъ, разоблачая ложь и опровергая эти мнимо-научныя и ложно-философскія возраженія. Изворотливости человеческого ума, побуждаемаго невѣріемъ къ отыскиванію всякаго рода возраженій противъ богооткровеннаго ученія, никто не можетъ указать границъ, далѣе которыхъ идти нельзя. Возражатели и возраженія всегда найдутся. И христіанскій апологетъ никогда не можетъ успокаивать себя тѣмъ, что извѣстное философское міровоззрѣніе, враждебное христіанству, наконецъ, потеряло свой кредитъ, и его внутренняя несостоятельность явно обнаружилась предъ всѣми. Несомнѣнно,—на его мѣсто явится другое, „новое“ философское міровоззрѣніе, также несогласное съ ученіемъ христіанской религіи,—и оно принесетъ съ собою без-

численное множество возраженій противъ Божественнаго Откровенія,—старыхъ, по своему внутреннему смыслу, но облеченныхъ въ какую-либо новую форму, выраженныхъ какими-либо новыми словами. Если этому міровоззрѣнію по чему либо посчастливится стать моднымъ, т. е., вполне отвѣчающимъ тѣмъ страстямъ, которыя въ данное время господствуютъ въ обществѣ, то апологету христіанской религіи предстоитъ борьба трудная и упорная, требующая не только серьезной научной подготовки, но и благороднаго мужества—идти противъ теченія общественной жизни и съ хладнокровіемъ переносить разнаго рода насмѣшки и упреки въ отсталости, ретроградствѣ, неспособности слѣдовать за вѣкомъ... Понятно, если бы христіанскій апологетъ поставилъ себѣ задачей не принципиальное раскрытіе тѣхъ общихъ началъ, на которыхъ возникаетъ и развивается невѣріе и враждебность къ Божественному Откровенію, а опроверженіе всѣхъ частныхъ, отдѣльныхъ и случайныхъ возраженій, направляемыхъ противъ христіанской религіи, то его трудъ былъ бы безконеченъ и его направленіе въ каждое данное время находилось бы въ зависимости отъ тѣхъ возраженій, сомнѣній и невѣрія, которыя господствуютъ въ обществѣ. Его работа имѣла бы не твердый, научный, но случайный и временный характеръ, потому что съ почвы научной апологетики онъ долженъ былъ бы перейти на почву христіанской апологіи. Между тѣмъ необходимо все таки защищать истины христіанства и во всякое время и отъ всѣхъ даже частныхъ и случайныхъ возраженій противъ нихъ. Въ этомъ случаѣ христіанскій апологетъ встрѣчаетъ себѣ помощь и содѣйствіе въ другихъ лицахъ, потому что борьба съ невѣріемъ, какъ оно проявляется въ обществѣ и обыденной жизни должна быть также и дѣломъ живого пастырскаго слова,—дѣломъ тѣхъ, кому заповѣдано: „проповѣдуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увѣщывай со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ“ (2 Тим. 4, 2), кому повелѣно „съ кротостью наставлять противниковъ, не дасть ли имъ Богъ покаянія къ познанію истины“ (2 Тим. 2, 25). Кромѣ того, въ этомъ случаѣ христіанскому апологету приходятъ на помощь и тѣ благородные борцы за истину, которые, усвоивъ руководящіе принципы науки, рѣшаются по-

святить себя борьбѣ съ невѣріемъ въ обыденной жизни путемъ періодической печати и изданіемъ апологетическихъ монографій, публичными чтеніями, диспутами, собесѣдованіями и т. д.

Самый главный пунктъ въ ученіи Божественнаго Откровенія, наиболѣе подвергающійся нападкамъ и возраженіямъ со стороны невѣрія въ атеизмъ, матеріализмъ, натурализмъ, пантеизмъ и вообще раціонализмъ есть, безъ сомнѣнія, *бытіе Божіе*, хотя противники Божественнаго Откровенія (въ особенности пантеисты и нѣкоторые изъ раціоналистовъ) часто и не говорятъ этого со всею откровенностію, выдавая себя иногда даже за людей, вѣрующихъ въ Бога. Защищеніе вѣры въ эту истину есть главный пунктъ, на который должно быть обращено вниманіе и христіанскаго апологета, уже потому, что бытіе Божіе является центральнымъ пунктомъ какъ для вѣры, такъ и для невѣрія. Все ученіе Божественнаго Откровенія исходитъ изъ него, какъ изъ своего кореннаго источника; но за то, съ другой стороны, съ отрицаніемъ его, т. е., съ утратою вѣры въ бытіе личнаго, живого Бога, сразу теряетъ свой глубокой смыслъ и все остальное содержаніе Божественнаго Откровенія: уничтожается вѣра въ божественное промышленіе о мірѣ и человѣкѣ, утрачивается существенное различіе между добромъ и зломъ, исчезаетъ вѣра въ безсмертіе и загробную жизнь, дается полный просторъ эгоизму, повсюду начинаетъ господствовать чувственность и эпикурейское легкомысліе; безъ вѣры въ Бога жизнь по истинѣ становится „пустою и глупою шуткой“. Вотъ почему первая и основная задача христіанскаго апологета и должна состоять въ томъ, чтобы со всею очевидностію показать, насколько отрицаніе бытія личнаго живого Бога противно кореннымъ требованіямъ здраваго разума, и наоборотъ,—какимъ необходимымъ выводомъ для всякаго разумнаго и логически-последовательно построеннаго міровоззрѣнія является признаніе бытія Божія. Какъ только удастся апологету разрѣшить эту труднѣйшую задачу, онъ можетъ быть увѣреннымъ, что ему осталась только половина дѣла. Ибо кто увѣровалъ въ бытіе личнаго, живого Бога, для того уже нѣтъ никакого затрудненія вѣровать не только въ возможность, но и въ необходимость Божественнаго Откровенія, которое одно

только можетъ разъяснить истинный смыслъ бытія, уничтожить всё противорѣчія жизни, указать ту истинную цѣль, къ которой человекъ долженъ стремиться въ своей дѣятельности и т. д. Тогда апологету христіанства остается указать лишь критеріи, по которымъ бы легко было отличить истинное Божественное Откровеніе отъ ложнаго, чтобы, отвергнувъ послѣднее, руководствоваться въ своей жизни и дѣятельности указаніями перваго.

Впрочемъ, какъ ни важно въ борьбѣ съ невѣріемъ опроверженіе возраженій, направляемыхъ противъ Божественнаго Откровенія, все таки главная задача Основнаго или Апологетическаго Богословія—не отрицательная, а *положительная*: раскрытіе и уясненіе важнѣйшихъ и существенныхъ истинъ Божественнаго Откровенія путемъ не вѣры только, но научнаго сознанія,—указаніе на то, что ученіе христіанской религіи вполне согласно и съ требованіями нашего разума, вѣрнаго основнымъ законамъ человѣческаго мышленія, и съ ученіемъ здоровой философіи, и съ несомнѣнными и дѣйствительно неопровержимыми результатами положительныхъ наукъ, наконецъ,—доказательство той истины, необходимо вытекающей изъ предшествующаго,—что богооткровенная христіанская религія и христіанская церковь—не случайное явленіе въ исторіи человечества, а реальное, объективно-необходимое, вытекающее съ одной стороны изъ безпредѣльной любви Божіей къ людямъ, а съ другой—изъ самой природы человѣческой. Эта задача Основнаго или Апологетическаго Богословія должна быть признана главною и самою важною потому, что точное раскрытіе истинъ Божественнаго Откровенія и научное разъясненіе ихъ, согласно законнымъ требованіямъ человѣческаго разума, дѣлаютъ ихъ удобопріемлемыми, а противниковъ, не утратившихъ еще научнаго благоразумія и способности отличать истинное отъ ложнаго, заставляютъ сложить оружіе и преклониться предъ всесовершеннымъ разумомъ Божества. Но не менѣе важно также и то, чтобы выяснитъ внутреннюю связь между истинами, проповѣдуемыми христіанскою религіею, такъ какъ истины эти съ необходимостію вытекаютъ одна изъ другой, находятся во внутренней и неразрывной связи между собою,—и только изъ этой связи, во многихъ случаяхъ, возможно

выяснить смыслъ и значеніе нѣкоторыхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія и правоученія. Есть истины, которыя, по своей возвышенности, недоступны вполне для ограниченнаго человѣческаго разума, и становятся несомнѣнными только потому, что находятся во внутренней, необходимой, причинной связи съ другими несомнѣнными истинами Божественнаго Откровенія, уже доступными нашему пониманію.

Эта *положительная* задача Основнаго или Апологетическаго Богословія, конечно, несравненно важнѣе отрицательной—опроверженія возраженій противниковъ христіанской религіи. Но нельзя не видѣть и той трудности, которая при разрѣшеніи этой задачи выпадаетъ на долю христіанскаго апологета.

Трудность рѣшенія этой задачи, при изложеніи системы Основнаго или Апологетическаго Богословія, имѣетъ свое основаніе главнымъ образомъ въ самомъ характерѣ человѣческаго познанія. Различаютъ—и совершенно справедливо—двѣ области человѣческаго познанія: одна—область такъ называемыхъ точныхъ наукъ, другая—область наукъ естественныхъ, положительныхъ, индуктивныхъ, область фактовъ, опыта и свободнаго изслѣдованія. Въ первой—наши познанія и ихъ доказательства всегда носятъ характеръ дедукціи и потому исключаютъ всякую возможность предположенія чего-либо противоположнаго имъ, несогласнаго съ ними, отрицающаго ихъ. Доказательства эти имѣютъ прямо принудительную силу и часто, даже вопреки нашей воли и настроенію, заставляютъ насъ признать ихъ истинность, даже болѣе—заставляютъ всѣхъ *одинаково* воспринять доказываемыя истины. Математикъ, напр., говоритъ намъ, что сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ угламъ, или—что квадратъ гипотенузы равняется суммѣ квадратовъ катетовъ. Для разъясненія этихъ истинъ онъ показываетъ намъ свои математическія выкладки, представляетъ свой наглядный чертежъ. И мы всѣ тотъ-часъ же, единодушно, безъ всякихъ возраженій, призываемъ истинами и несомнѣнными доказываемыя имъ положенія. Но область такого рода познаній сравнительно весьма мала и ограничена.

Другая область нашихъ познаній, напротивъ, необычайно обширна и имѣетъ весьма важное, почти неопцѣнимое значеніе

для жизни; но здѣсь наши познанія, равно какъ и подтверждающія ихъ доказательства носятъ на себѣ характеръ уже не дедуктивный или рациональный въ строгомъ смыслѣ, а только индуктивный или эмпирической. Здѣсь также, конечно, возможна полная увѣренность въ истинѣ и ея соответствіи дѣйствительности, но эта увѣренность основывается не на необходимости, требуемой законами нашего мышленія, не на принудительной силѣ дедуктивныхъ выводовъ, а лишь на большей или меньшей степени *откровенности* заключеній индуктивныхъ. Это—та область познаній, въ которой общія положенія выводятся изъ наблюденія надъ явленіями, но не всѣми безъ исключенія, а лишь надъ тѣми, которыя доступны опыту и экспериментации. Это—та область, въ которой анатомъ, изучивъ строеніе одного или нѣсколькихъ человѣческихъ организмовъ, высказываетъ увѣренность, что и всѣ вообще человѣческіе организмы устроены такимъ же точно образомъ, какъ изслѣдованные имъ; это—та область, въ которой астрономъ отъ изученныхъ имъ законовъ тяготѣнія нашей планетной системы дѣлаетъ общее заключеніе ко всѣмъ безчисленнымъ мірамъ и т. п. Понятно, что здѣсь никогда нельзя отвергать возможности противоположнаго тому общему заключенію, которое сдѣлано на основаніи наблюденія не надъ всѣми, а только надъ нѣкоторыми явленіями даннаго порядка; а потому здѣсь возможны всегда и возраженія всякаго рода. Можно (хотя, конечно, было бы неразумно) дѣлать возраженія даже противъ такого, повидимому, несомнѣннаго положенія, какъ то, что „*есть* люди смертны“. Вѣдь *есть*хъ людей мы не знаемъ, и нѣтъ у насъ твердыхъ и несомнѣнныхъ основаній для того, чтобы *знать*, каковы люди будутъ послѣ насъ. Можно (хотя опять-таки было бы неблагоприятно) возражать (и возражали) даже противъ такой, повидимому, несомнѣнной истины, какъ ученіе о постоянномъ вращеніи земли около солнца.

Кромѣ того въ области, доступной для человѣческаго познанія, мы имѣемъ дѣло только съ явленіями, т. е., бытіемъ измѣнчивымъ и непостояннымъ; сущность вещей, или вещь сама въ себѣ, для насъ навсегда должна остаться непознаваемою и недоступною. Вотъ другая причина, почему точныя

и безусловныя познанія для насъ невозможны вообще. Здѣсь — широкое поле для господства всевозможныхъ, иногда діаметрально противоположныхъ взглядовъ, мнѣній, гипотезъ, предположеній и личныхъ убѣжденій. Особенно это нужно сказать объ изслѣдованіяхъ философскихъ, педагогическихъ, социальныхъ, политическихъ, юридическихъ и т. п. Вспомнимъ только о тѣхъ противорѣчивыхъ до непримиримости мнѣніяхъ, которыя господствуютъ среди публицистовъ относительно одного и того же предмета, о постоянномъ спорѣ между классиками и реалистами по поводу постановки школьнаго обученія, о различныхъ мнѣніяхъ врачей на консилиумахъ, или о противорѣчивыхъ взглядахъ судебныхъ прокуроровъ и адвокатовъ на одно и то же криминальное явленіе. Ни одинъ изъ добросовѣстныхъ мыслителей въ этой области не можетъ утверждать, что его взгляды и мнѣнія основываются на такихъ несомнѣнныхъ данныхъ, которыя должны быть не только убѣдительными, но и принудительными для всѣхъ. Эти мнѣнія и взгляды въ значительной степени опредѣляются еще внутреннимъ и субъективнымъ чувствомъ, такъ сказать, симпатіями и антипатіями каждаго мыслителя. Добросовѣстные мыслители сознаются въ этомъ открыто. „Мировоззрѣнія не суть дѣло только одного разсудка“, говоритъ одинъ изъ новѣйшихъ мыслителей (Риль); „сердце, а не разсудокъ, есть настоящій виновникъ ихъ“. „Относительно выбора метафизической системы вопросъ рѣшаютъ только склонность и вкусъ“. И, дѣйствительно, лишь съ этой точки зрѣнія личныхъ симпатій и антипатій можно объяснить себѣ то обстоятельство, почему извѣстные мыслители отдають предпочтеніе одной философской системѣ предъ другою. О достоинствѣ нашихъ познаній въ этой области свободнаго изслѣдованія извѣстный современный намъ англійскій мыслитель *Гербертъ Спенсеръ* выражается такъ: „Человѣкъ науки на каждомъ шагу встрѣчается лицомъ къ лицу съ неразрѣшаемыми загадками,—и все болѣе и болѣе убѣждается въ невозможности когда-либо разрѣшить ихъ. Это сознаніе сразу приводитъ его къ мысли о томъ, какъ величественъ и въ то же время какъ ничтоженъ человѣчскій разумъ: онъ одаренъ способностію приходить въ соприкосновеніе со всѣмъ тѣмъ, что доступно его ана-

лизу,—и тутъ же долженъ сознать свое безсиліе—познать то, что не поддается ни какимъ опытамъ“.

Такъ какъ къ этой области человѣческаго познанія принадлежитъ и Основное или Апологетическое Богословіе, какъ наука индуктивная, то легко понять, какая трудная задача выпадаетъ на долю христіанскаго апологета.

Главное понятіе, которое долженъ раскрыть и уяснить апологетъ христіанства не на основаніи Божественнаго Откровенія, ученіе котораго онъ обязанъ еще только защищать отъ возраженій и нападковъ мнимой науки, а на основаніи разсудочныхъ выводовъ и при помощи несомнѣнныхъ результатовъ истинной науки, есть понятіе о Богѣ, какъ Высочайшемъ и Всесовершеннѣйшемъ Существоѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра и человѣка. Но что сказать объ этомъ понятіи? Прежде всего нужно замѣтить, что для ограниченнаго человѣческаго разума Богъ, какъ Существо всесовершенное, неограниченное и абсолютное, даже по свидѣтельству самаго Божественнаго Откровенія, совершенно непостижимъ, какъ для философовъ и ученыхъ непостижима вещь сама въ себѣ. И этимъ объясняется то обстоятельство, что у рационалистическихъ мыслителей можно встрѣтить множество самыхъ разнообразныхъ понятій о Богѣ, какъ первопричинѣ міра,—и ни одного истиннаго! Ученые въ области свободнаго изслѣдованія познаютъ не вещь саму въ себѣ, а только ея явленія и тѣ законы, по которымъ они происходятъ. Точно также и богословъ имѣетъ своею задачею—раскрыть и уяснить понятіе о Богѣ лишь настолько, насколько Самъ Богъ благоволилъ *жить* себя людямъ въ Своемъ естественномъ и сверхъестественномъ откровеніи. Ничего большаго мы не въ правѣ требовать отъ христіанскаго апологета. Что абсолютное познаніе Бога невозможно,—это сознаютъ и всѣ новѣйшіе мыслители даже враждебные христіанству. „Ни одинъ путь прямо не ведетъ къ вещамъ самимъ въ себѣ; ни каковы онѣ, ни что онѣ,—намъ неизвѣстно. Еще болѣе это имѣетъ значенія относительно бытія Божія“ (Ричль). „Богъ, существо Котораго для людей не было бы тайною,—не былъ бы Богомъ“ (Спенсеръ).

Трудность выполненія задачи для христіанскаго апологета усложняется еще въ особенности отъ того, что онъ не можетъ

съ *абсолютною* точностію, въ полномъ соотвѣтствіи дѣйствительности, уяснить намъ даже и то понятіе о Богѣ, которое дано въ самомъ Божественномъ Откровеніи, вслѣдствіе чего ничто не ограждаетъ его отъ упрековъ въ неточности, неясности, несоотвѣтствіи дѣйствительности. Дѣло въ томъ, что мы даже не имѣемъ въ своемъ распоряженіи *языка*, на которомъ бы мы съ точностію могли говорить не только о существѣ, но даже и о свойствахъ Божіихъ. Нашъ языкъ пригоденъ лишь для обмѣна мыслей, касающихся жизни человѣка и внѣшняго міра, который насъ окружаетъ. Вотъ почему, говоря о Богѣ, мы неизбѣжно бываемъ вынуждены, по аналогіи, переносить на Него то, что можетъ принадлежать только конечнымъ вещамъ. За недостаткомъ соотвѣтствующаго языка, мы, по необходимости, *очеловѣчиваемъ* (антропоморфизмуемъ) Бога. Для уясненія понятія о Немъ прибѣгаемъ къ помощи образныхъ выраженій, сравненій, уподобленій, аналогій. Но такой способъ выраженія не имѣетъ никакого права претендовать на *безусловную* точность; онъ можетъ быть вѣрнымъ только *приблизительно*. И въ этомъ обстоятельствѣ заключается новый источникъ для всякаго рода возраженій и даже уличеній апологета въ неточности или невѣрности. Дикарю нельзя съ безусловною точностію уяснить, напр., самую сущность сложныхъ финансовыхъ операцій, совершаемыхъ въ какой либо цивилизованной странѣ, и—именно потому, что у дикаря нѣтъ соотвѣтствующихъ понятій. Какъ вы уясните ему значеніе валюты, курса, биметаллизма, облигаціонныхъ займовъ и т. д.?... Очевидно, съ нимъ нужно говорить только на его языкѣ и согласно съ его понятіями, доходъ съ капитала нужно уподоблять доходу отъ стада и т. п. Само собою понятно, что ваше объясненіе можетъ быть *истиннымъ*, но оно не будетъ соотвѣтствовать дѣйствительному положенію вещей. Нѣчто подобное нужно сказать о Богословіи, когда оно на *человѣческомъ* языкѣ, и, приспособляясь къ нашимъ обыкновеннымъ понятіямъ, должно говорить о существѣ и свойствахъ Божіихъ.

Какъ усвоеніе индуктивныхъ научныхъ положеній и философскихъ ученій зависитъ не только отъ достовѣрности самыхъ этихъ положеній и ученій, но въ значительной степени и отъ личныхъ

симпатій и антипатій познающаго субъекта, такъ и самодостовѣрность религіозныхъ истинъ еще не представляетъ достаточнаго ручательства за то, что эти истины будутъ всѣми усвоены съ одинаковою легкостію и простотою. Это не значитъ однако-же того, что доказательства религіозныхъ истинъ не имѣютъ принудительной силы; а это означаетъ лишь то, что для усвоенія этихъ истинъ, кромѣ ихъ самодостовѣрности и несомнѣнности, требуется еще со стороны воспринимающаго ихъ извѣстное внутреннее расположеніе, опредѣленное нравственное настроеніе, обусловливаемое воспитаніемъ, различными условіями жизни или благодатнымъ воздѣйствіемъ Божественнаго Промысла. Многія лица съ одинаковымъ вниманіемъ изучаютъ какую либо философскую систему; но только *нѣкоторые* изъ нихъ становятся въ ряды ея послѣдователей; другія остаются равнодушными къ ней, а третьи переходятъ даже на сторону противниковъ. Подобное явленіе только еще въ болѣе рѣзкомъ видѣ происходитъ и въ области религіи или богословскаго знанія. Одни и тѣ же доказательства здѣсь производятъ далеко не одинаковое воздѣйствіе на людей. Нѣкоторые соглашаются съ этими доказательствами и воспринимаютъ доказываемую истину, другіе отвергаютъ ихъ и не признаютъ самой истины, въ подтвержденіе которой они приведены. По свидѣтельству евангельскихъ повѣствованій, іудеи и ихъ вожаки-фарисеи и книжники—собственными глазами видѣли чудеса Иисуса Христа, собственными ушами слышали Его Божественное ученіе и—что же?—увѣровали только нѣкоторые; большинство же стало во враждебныя отношенія къ Проповѣднику вѣчной истины. Чудеснаго воскрешенія Лазаря оказалось недостаточно для того, чтобы *все* очевидцы увѣровали въ божественное посольство Чудотворца и Его ученіе; исцѣленіе слѣпорожденнаго только усилило враждебность іудеевъ къ Иисусу Христу. Мало этого,—даже ученики Христа, Его апостолы, не хотѣли вѣрить свидѣтелямъ-очевидцамъ, утверждавшимъ, что ихъ Учитель воскресъ изъ мертвыхъ и что они сами лично уже удостоились видѣть Его воскресшимъ. Это свидѣтельство они охотнѣе признавали пустымъ и ложнымъ (Лук. 24, 11), нежели заслуживающимъ вѣры (Марк. 16, 14).—Невѣріе іудеевъ въ Иисуса Христа и Его ученіе сами евангелисты

объясняли исключительно отсутствіемъ надлежащаго нравственнаго настроенія и душевнаго расположенія у современныхъ Христу іудеевъ. Послѣ разсказа о воскресеніи Лазаря и торжественномъ входѣ въ Іерусалимъ евангелистъ какъ-бы невольно высказываетъ свое удивленіе: „Столько чудесъ сотворилъ Онъ предъ ними; и они не вѣровали въ Него... Потому не могли они вѣровать, что, какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои, и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами, и не уразумеютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобы я исцѣдилъ ихъ“ (Іоан. 12, 37, 39, 40).

Послѣ этого ясно, что христіанскій апологетъ не можетъ ставить себѣ задачу—разубѣдить каждаго атеиста въ его невѣріи и обратить его на путь истины. Мы не должны выпускать изъ виду, что невѣріе есть, собственно, неестественное, патологическое состояніе человѣческаго духа, требующее правительнаго и систематическаго лѣченія. Было бы совершенно бесполезно разубѣждать душевно-больныхъ въ томъ, на чемъ они помѣшаны. Ихъ нужно не разубѣждать, а лѣчить.

Но если нельзя думать, чтобы научныя доказательства и разумныя основанія могли породить вѣру тамъ, гдѣ ея нѣтъ, —то какой же смыслъ имѣетъ послѣ этого христіанская Апологетика? Предлагаая вопросъ о значеніи христіанской Апологетики, мы не имѣемъ въ виду людей незнакомыхъ или мало знакомыхъ съ богооткровеннымъ христіанскимъ ученіемъ, равно какъ людей вѣрующихъ и сомнѣвающихся только или полувѣрующихъ, для которыхъ еще не совсѣмъ утрачена возможность возвращенія къ вѣрѣ въ Божественное Откровеніе и которымъ христіанская Апологетика въ этомъ отношеніи можетъ оказать важную услугу. „Вѣра отъ слышанія, говоритъ Апостолъ (Рим. 10, 17. 13. 14), а слышаніе отъ слова Божія. Всякій, кто призоветъ имя Господне, спасется. Но какъ призывать Того, въ Кого не увѣровали? какъ вѣровать въ Того, о Комъ не слыхали? Какъ слышать безъ проповѣдующаго?“ Но мы имѣемъ въ виду только тѣхъ людей, которые, слѣпо усвоивъ различныя противухристіанскія теоріи и ученія, ради нихъ оставили свою вѣру въ Божественное Откровеніе. Наилучшею апологетикою христіанства для нихъ, конечно, будутъ тѣ ужасныя и гибельныя

послѣдствія, которыя рано или поздно съ необходимостью должны обнаружиться, какъ неизбѣжные результаты ложныхъ противухристіанскихъ теорій и воззрѣній. Къ сожалѣнію, для увлекшихся такими ложными воззрѣніями этотъ голосъ истины окажется уже значительно запоздалымъ; неразумному увлеченію будетъ принесено много тяжкихъ жертвъ; разочарованіе можетъ быть близко къ отчаянію. И вотъ задача христіанской Апологетики въ данномъ случаѣ и состоитъ, между прочимъ, въ томъ, чтобы людямъ, которые увлечены ложнымъ направленіемъ ума и сердца, со всею возможною ясностію, такъ сказать, *заблаговременно* представить тѣ гибельныя послѣдствія, которыя неминуемо влечетъ за собою всякое ложное и противухристіанское міровоззрѣніе, если только оно будетъ проведено послѣдовательно до конца.

Совершенно ошибочно думаютъ нѣкоторые, будто-бы невѣріе или атеизмъ есть слѣдствіе слабости и неосновательности приводимыхъ Богословіемъ доказательствъ богооткровеннаго ученія,—или слѣдствіе отсутствія въ религіозныхъ истинахъ самодостовѣрности. Значенія истинъ богооткровенной или христіанской религіи, ихъ всеобщности и универсальности, нисколько не умаляетъ то обстоятельство, что рядомъ съ христіанствомъ существуетъ множество невѣрующихъ людей и враждебныя ему ученія. Нѣчто подобное повторяется даже и въ области такъ называемыхъ *точныхъ* наукъ, доказательства которыхъ признаются принудительными. Въ самомъ дѣлѣ, отчего на свѣтѣ существуетъ множество умственныхъ невѣждъ, когда научныя доказательства имѣютъ универсальный и принудительный характеръ? Отчего есть люди, такъ презрительно отзывавшіеся о многихъ наукахъ, если не о научномъ образованіи вообще? Отчего въ школахъ по одной и той же наукѣ, преподаваемой однимъ и тѣмъ же учителемъ нѣкоторые ученики оказываютъ прекрасныя успѣхи, а другіе идутъ на двойкахъ и единицахъ? Отчего многія несомнѣнно весьма полезныя научныя открытія часто встрѣчаютъ себѣ непримиримыхъ противниковъ и отрицателей? Само собою понятно, что всѣ эти прискорбныя явленія нисколько не умаляютъ ни значенія самыхъ наукъ, ни принудительной силы ихъ доказательствъ.

Неподготовленность, лѣнь, умственная косность или простое нежеланіе усвоить себѣ тѣ или другія научныя истины,—вотъ причина всѣхъ этихъ прискорбныхъ явленій! То же самое нужно сказать и относительно невѣрія въ религиозной области. Не нужно упускать изъ виду, что атеизмъ или невѣріе есть результатъ не умственной только незрѣлости, но—и извѣстнаго нравственнаго состоянія. Какъ увидимъ въ свое время, глубокой и истинный смыслъ имѣетъ замѣчаніе англійскаго мыслителя *Бэкона*, что бытіе Бога отрицаетъ только тотъ, кому выгодно, чтобы не было Бога.

Послѣ сказаннаго ясно, что христіанскій апологетъ долженъ имѣть въ виду не столько отдѣльныя личности и отдѣльныя возрѣнія, искажающія или отвергающія основныя истины Божественнаго Откровенія, сколько самыя эти истины, которыя онъ долженъ раскрыть съ такою систематическою послѣдовательностію, полнотою и научною основательностію, чтобы вѣрующій нашелъ въ его трудѣ опору для своей вѣры, а сомнѣвающійся воспринялъ бы изъ него ту благодѣтельную живую силу, которая была бы способна поколебать его скептическое отношеніе къ религіи и побудить его къ болѣе серьезному и внимательному изученію истинъ Божественнаго Откровенія.

Говорятъ, что доказательства религиозныхъ истинъ не имѣютъ той принудительной силы, какою отличаются доказательства такъ называемыхъ точныхъ наукъ. Въ этомъ замѣчаніи есть доля правды,—и оно открываетъ новое обстоятельство, усложняющее и безъ того не легкую задачу христіанскаго богослова—апологета. Дѣйствительно, какъ во всѣхъ положительныхъ наукахъ, принадлежащихъ къ области свободнаго изслѣдованія, такъ и въ области христіанскаго богословія, имѣющаго свою задачу защиту и уясненіе истинъ Божественнаго Откровенія, приводимыя доказательства обыкновенно носятъ характеръ не дедуктивный или раціональный въ строгомъ смыслѣ, а индуктивный или аналогическій. Тѣмъ не менѣе въ религиозной области эти доказательства, при надлежащей постановкѣ ихъ, могутъ достигать такой высокой степени вѣроятности, что сила убѣдительности ихъ будетъ ни чуть не ниже убѣдительности дедуктивныхъ доказательствъ точныхъ наукъ. И задача апо-

логета христіанской религіи состоитъ именно въ томъ, чтобы довести доказательства богооткровенныхъ истинъ, находящіяся въ его распоряженіи, до наивысшей степени вѣроятности, такъ какъ только подъ условіемъ такой вѣроятности могутъ складываться твердыя и осмысленныя религіозныя убѣжденія. Задача Основного или Апологетическаго Богословія будетъ разрѣшена, когда въ немъ доказательства основныхъ истинъ Божественнаго Откровенія будутъ представлены въ такомъ видѣ, что они получаютъ принудительную силу какъ чрезъ основательное раскрытіе всего содержанія этихъ истинъ, такъ и чрезъ устраненіе всякой возможности предполагать нѣчто противоположное имъ и отрицающее ихъ.

Часто говорятъ, что въ области христіанской религіи, какъ религіи богооткровенной, доказательства потому не имѣютъ принудительной для всѣхъ силы, что всѣ они исходятъ отъ предположеній, которыя еще сами по себѣ нуждаются въ доказательствахъ. Но это общій удѣлъ человѣческаго познанія. Такого рода предположенія оказываются неизбѣжными и необходимыми не въ одномъ только Богословіи, но во всѣхъ наукахъ вообще. Въ самомъ дѣлѣ,—что такое у математиковъ теорема въ ея первоначальномъ видѣ? Что такое математическія аксіомы? Не предположенія ли, которыя становятся несомнѣнными только потому, что оправдываются вполнѣ дѣйствительностію? Что такое въ естествознаніи такъ называемое ученіе о постоянствѣ и неизмѣнности физическихъ законовъ?—объ атомахъ?—о постоянствѣ силъ?—о нетворимости и неуничтожаемости матеріи? и т. д., и т. д.

Правда, истинно-научныя гипотезы и предположенія всегда оправдываются дѣйствительностію—опытами и экспериментами и потому признаются уже какъ несомнѣнныя истины; но то же самое нужно сказать и объ ученіи Божественнаго Откровенія. Его истинность лучше всего доказывается его повѣркою въ дѣйствительной жизни. Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ указалъ намъ на этотъ способъ удостовѣренія въ божественности Его ученія, когда сказалъ: „Кто хочетъ творить волю Божію, тотъ узнаетъ о проповѣдуемомъ Мною ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. 7, 17).

Такой же провѣрки христіанскаго ученія въ самой жизни требовали и апостолы. Такъ ап. Іаковъ, изложивъ богооткровенное ученіе о спасеніи человѣка и его нравственномъ самоусовершенствованіи во Христѣ, дѣлаетъ слѣдующее наставленіе своимъ слушателямъ: „Будьте же исполнители слова, а не слушатели только, обманывающіе самихъ себя. Ибо кто слушаетъ слово, и не исполняетъ; тотъ подобенъ человѣку, разсматривающему природныя черты лица своего въ зеркалѣ. Онъ посмотрѣлъ на себя, отошелъ, и тотчасъ забылъ, каковъ онъ. Но кто вникнетъ въ законъ совершенный, законъ свободы, и пребудетъ въ немъ: тотъ, будучи не слушателемъ забывчивымъ, но исполнителемъ дѣла, блаженъ будетъ въ своемъ дѣйствованіи“ (Іак. I, 22—25). Православно-христіанское Основное или Апологетическое Богословіе приводитъ не менѣе десяти доказательствъ бытія Божія и почти столько-же относительно личнаго безсмертія человѣческой души. Но самое убѣдительное изъ нихъ, имѣющее, дѣйствительно, принудительный характеръ безусловно неопровержимое для каждаго истиннаго христіанина, есть его собственная благочестивая, дѣйствительно-христіанская жизнь въ Богѣ. Такая жизнь обыкновенно начинается слѣдующимъ образомъ. Сначала человѣкъ воспринимаетъ христіанскія истины или по доводамъ своего разсудка, или даже только на вѣру, въ простотѣ сердца, но во всякомъ случаѣ какъ предположенія непосредственно еще для него недоказанныя. Затѣмъ онъ начинаетъ жить согласно ихъ требованіямъ и тогда-то опытно *убѣждается*, что усвоенное имъ ученіе, дѣйствительно, отъ Бога, истинное и несомнѣнное, доставившее ему душевный покой и полное удовлетвореніе религіозно-нравственнымъ потребностямъ его природы. Послѣ этого для него уже нѣтъ надобности ни въ какихъ особыхъ доказательствахъ бытія Божія и безсмертія человѣческой души. Зачѣмъ ему теперь эти доказательства, когда онъ безъ Бога и безъ вѣры въ личную загробную жизнь уже болѣе не можетъ существовать, какъ не можетъ существовать его организмъ безъ пищи и воздуха? И ежедневный опытъ изъ жизни истинно-благочестивыхъ христіанъ ясно свидѣтельствуетъ намъ, что такая провѣрка истинъ богооткровенной религіи всегда возможна.

Конечно, провѣрка христіанскихъ истинъ въ дѣйствительной жизни гораздо труднѣе и сложнѣе, чѣмъ провѣрка истинъ, раскрываемыхъ тою или другою изъ положительныхъ наукъ. Но это зависитъ лишь отъ того, что между вѣрою и знаніемъ, религіею и наукою, существуетъ довольно большое различіе. Вѣра — не то же, что знаніе. Понятіе религіозной вѣры гораздо шире чѣмъ понятіе познанія. Знаніе есть дѣло только одного разсудка или познавательной способности человѣка; религіозная вѣра идетъ дальше: она охватываетъ не только дѣятельность разсудка, но и нашу волю, и наше сердце, и всѣ стороны нашей практической жизни, нашей дѣятельности. Истины вѣры, кромѣ простаго усвоенія ихъ нашимъ разсудкомъ, предполагаютъ еще и внутреннее добровольное и свободное воспріятіе ихъ сердцемъ и волею, равно какъ и сознательное осуществленіе ихъ въ жизни. Такимъ образомъ, религіозная вѣра необходимо должна быть соединена еще и съ религіознымъ *убѣжденіемъ* (вѣра безъ убѣжденія—пустое слово). А убѣжденія вырабатываются не сразу и не легко! Провѣрить истинны знанія нетрудно: сообщаемыя въ наукахъ свѣдѣнія мы признаемъ истинными, какъ только находимъ ихъ согласными съ законами нашего мышленія и явленіями дѣйствительной жизни. Иное дѣло провѣрить истинны христіанской богооткровенной религіи. Христіанская религія требуетъ отъ насъ не только того, чтобы мы провѣрили ея истинны съ законами нашего мышленія, но и того, чтобы мы подчинили имъ свою волю, свои чувства, свою жизнь и свою дѣятельность. Христіанская религія, такимъ образомъ, предъявляетъ къ намъ требованія гораздо болѣе трудныя для исполненія, чѣмъ наука. Отъ нашей испорченной грѣхомъ природы она требуетъ не только большихъ жертвъ, но и самопожертвованія, даже—можно сказать—въ нѣкоторомъ смыслѣ самоуничтоженія (уничтоженія *грѣховной* природы). Если ты хочешь быть Моимъ послѣдователемъ,—говоритъ Христосъ,—отвергнись себя, возьми свой крестъ, т. е., испосланная тебѣ испытанія, и иди за Мною. Иди по Моимъ стопамъ. Вѣруй, какъ Я училъ; живи, какъ Я повелѣлъ; люби, какъ Я любилъ, терпи, какъ Я терпѣлъ; страдай, какъ Я страдалъ; пей чашу, какую Я пилъ, и крестись крещеніемъ, какимъ Я

крестился. Хочешь быть истиннымъ христіаниномъ?—Переставь быть сначала язычникомъ, грѣшникомъ, ветхимъ чело-вѣкомъ, самимъ собою. Побѣди себя, какъ своего злѣйшаго врага; уничтожь всѣ свои страсти, которыми или—лучше—по указанію которыхъ теперь ты живешь; измѣни всю свою жизнь. Брось все, что мѣшаетъ тебѣ быть дѣйствительнымъ христіаниномъ,—ничего не жалѣй: ни мнимыхъ удобствъ твоей теперешней жизни, ни твоего почетнаго положенія въ обще-ствѣ, ни богатства, ни твоихъ близкихъ родныхъ—отца, ма-тери, дѣтей... И тогда только ты постигнешь всю истину Мо-его ученія; тогда только ты узнаешь, отъ Бога ли оно или отъ чело-вѣка. Но легко ли грѣховной природѣ чело-вѣка рѣшиться на такое самопожертвованіе, самоотреченіе, самоуничтоженіе? И вотъ почему, а не по слабости доказательствъ христіанскихъ истинъ, многіе остаются не только невѣрующими, но и враж-дебными къ христіанской религіи. Они свыклись съ своею грѣховною жизнью; они боятся вступить въ борьбу съ собою; они погрязли въ своихъ чувственныхъ и эгоистическихъ стра-стяхъ; они думаютъ, что самая жизнь невозможна внѣ той душевой безнравственной атмосферы, которая ихъ окружаетъ; христіанское ученіе имъ представляется только помѣхою въ ихъ грубо-эгоистической дѣятельности; они страшатся вник-нуть въ него,—и потому не хотятъ, отказываются даже вни-мательно выслушать его; а чтобы оправдать свое легкомыслен-ное поведеніе по отношенію къ христіанскому ученію, они обыкновенно начинаютъ враждебно относиться къ нему, отри-цаютъ его истинность и божественное происхожденіе, направ-ляютъ противъ него свои возраженія, клеветуютъ на него, ис-кажаютъ его, наконецъ, объявляютъ его совершенно непримѣ-нимымъ къ практической жизни, химернымъ и пустымъ, отъ котораго нельзя ожидать ничего добраго и на изученіе кото-раго не стоитъ тратить времени. Въ этомъ отношеніи весьма характеристическій эпизодъ изъ проповѣднической дѣятельности св. апостола Павла сохранила для насъ книга Дѣяній св. апо-столовъ. Ап. Павелъ проповѣдывалъ въ аѳинскомъ ареопагѣ. Въ числѣ его слушателей было много греческихъ философовъ—стоиковъ и эпикурейцевъ. И, вотъ, когда Апостоль наза-

галъ предъ ними христіанское ученіе о загробной жизни и имѣющемъ быть воскресеніи мертвыхъ, то одни изъ его слушателей стали насмѣхаться надъ нимъ, а другіе говорили: объ этомъ мы послушаемъ тебя въ другое время (Дѣян. 17, 17—32). Не то же ли самое часто повторяется и теперь? А послѣ этого удивительно ли, если есть много людей невѣрующихъ, враждебныхъ христіанскому ученію, искажающихъ его?

Впрочемъ, сравнивая задачи древне-христіанскихъ апологетовъ съ задачами Основного или Апологетическаго Богословія нашего времени, мы должны сказать, что *въ сущности* онѣ—однѣ и тѣ же. Древніе атеисты такъ же отрицали бытіе Божіе и Божественный Промыслъ, какъ и атеисты нашего времени. Если отцы и учителя церкви вели борьбу съ грубымъ идолопоклонствомъ въ язычествѣ, то новѣйшіе апологеты вынуждены бороться съ обоготвореніемъ природы и матеріализаціею духа—въ натурализмѣ; древній гностицизмъ и неоплатонизмъ отвергали богооткровенное ученіе о сотвореніи міра и человѣка; то же самое мы встрѣчаемъ теперь въ дарвинизмѣ и эволюціонизмѣ; нападки на евангельскую исторію, высказанные Штраусомъ и Ренаномъ, почти тождественны съ таковыми же нападками Цельса, Порфирія, Иерокла, древніе скептики не допускали возможности чудесъ и пророчествъ почти на томъ же самомъ основаніи, какъ и теперешніе раціоналисты; новѣйшіе матеріалисты вполне согласны съ древними эпикурейцами въ легкомысленномъ осмѣяніи христіанскаго правоученія, вѣры въ личное безсмертіе человѣческой души, въ загробную жизнь, издѣвательство и т. д. Но за то какая громадная разница въ апологетическихъ методахъ древняго и нашего времени! Мы не ошибемся, если скажемъ, что трудность выполненія задачи для христіанскаго апологета нашего времени и усложняется именно тѣмъ, что онъ не всегда можетъ слѣдовать однимъ и тѣмъ же методамъ въ уясненіи основныхъ принциповъ своей науки. Мы имѣемъ въ виду не общіе методы познанія или изложенія науки, которые всегда останутся однѣ и тѣ-же, а тотъ путь, которымъ апологетъ долженъ идти въ своемъ *изслѣдованіи* и *раскрытіи* основныхъ религіозныхъ истинъ. Древніе христіанскіе апологеты объ этомъ мало за-

ботились. Возраженія враговъ христіанства не вытекали изъ опредѣленныхъ принциповъ. Противники нападали на то, на что, по ихъ мнѣнію, можно было нападать въ ученіи Божественнаго Откровенія или что имъ казалось слабо обоснованнымъ. Въ свою очередь и апологеты христіанства ограничивались лишь тѣмъ, что отвѣчали на возраженія противниковъ, какъ умѣли и какъ считали наилучшимъ. Но съ половины истекающаго столѣтія возраженія противниковъ христіанскаго ученія, какъ и христіанская апологетика получаютъ уже принципиальный, строго опредѣленный характеръ, становятся на одну опредѣленную почву и идутъ уже опредѣленнымъ путемъ, такъ какъ та и другая сторона получаютъ свой матеріалъ только изъ одного и того же источника. Такъ, со временъ *Гегеля* христіанскіе апологеты были вынуждены слѣдовать въ раскрытіи своей науки путемъ *метафизическимъ*, такъ какъ противниками богооткровеннаго ученія были по преимуществу гегельянцы, хотѣвшіе уяснить себѣ христіанскія истины лишь съ точки зрѣнія гегельянской философіи. *Шлейермахеръ*, стремившійся понять религію какъ чувство зависимости отъ безконечнаго, какъ психическій актъ, положилъ начало *психологическому* изслѣдованію религіозныхъ истинъ, а потому и христіанская Апологетика стала на чисто *психологическую* почву. *Кафтанъ* въ своемъ изслѣдованіи о „сущности христіанской религіи“, придавая особенное значеніе объективной сторонѣ религіи, насколько она раскрылась во времени, въ исторіи, указалъ христіанской Апологетикѣ совершенно новый путь—*историко-индуктивный*. Новѣйшій матеріализмъ, выступая подъ флагомъ естественныхъ наукъ, направилъ взоръ христіанскихъ апологетовъ на результаты естествознанія. Эволюціонизмъ Спенсера далъ поводъ врагамъ Божественнаго Откровенія дѣлать попытки—понять христіанское ученіе какъ результатъ естественнаго развитія религіознаго сознанія; христіанство стали выводить изъ религіи брамановъ, буддистовъ, персовъ, египтянъ и даже грековъ. Вслѣдствіе этого и христіанскіе апологеты стали посвящать серьезное вниманіе изученію языческихъ религій. Наконецъ, въ настоящее время ко

многимъ неожиданнымъ результатамъ привели новыя науки—сравнительное изученіе религій и сравнительное языковѣдѣніе,—и на эти науки по—преимуществу стали опираться какъ противники, такъ и защитники христіанства. Теперь спрашивается: какому изъ этихъ направленій или методовъ, которые не смѣнились одно другимъ, а продолжаютъ существовать, такъ сказать, рядомъ, долженъ слѣдовать христіанскій апологетъ нашего времени?—Чтобы не быть одностороннимъ, онъ, очевидно, долженъ имѣть въ виду всѣ указанныя направленія, подвергать критическому анализу *все* возраженія, откуда бы они ни вытекали—изъ философіи ли, психологіи ли, естествознанія или сравнительнаго изученія языковъ и религій. Но такая разбросанность враговъ христіанства по всѣмъ областямъ знанія и многочисленность враждебныхъ лагерей, конечно, дѣлаетъ трудъ современнаго апологета болѣе тяжелымъ и сложнымъ, чѣмъ какимъ былъ трудъ апологета древне-христіанскаго.

Кромѣ того современный православно-христіанскій апологетъ всегда долженъ имѣть въ виду не однихъ только враговъ христіанства, но и мнимыхъ друзей его. Есть не мало апологетовъ иновѣрныхъ или понимающихъ христіанскія истины неточно, искаженно, въ духъ какой либо модной философской системы. Правда, эти апологеты нерѣдко съ полнымъ знаніемъ дѣла и остроуміемъ опровергаютъ возраженія невѣрія; но за то всегда стремятся привнести въ область христіанскаго пониманія свои партійные взгляды, которые обыкновенно настолько извращаютъ прямой смыслъ богооткровеннаго ученія, что иногда оказываются болѣе вредными, чѣмъ само невѣріе. Вслѣдствіе этого православно-христіанскому апологету, вмѣсто послѣдовательнаго и систематическаго изложенія своего предмета, постоянно приходится отрываться, такъ сказать, въ сторону, чтобы сводить счеты не только съ возраженіями противниковъ богооткровеннаго ученія, но и съ мнѣніями различныхъ (особенно—либерально—протестантскихъ) христіанскихъ богослововъ. Понятно, насколько это обстоятельство усложняетъ и безъ того весьма сложную и трудную задачу православно-христіанскаго апологета.

Общій характеръ изложенія науки.

Наконецъ, нельзя не сдѣлать нѣсколькихъ замѣчаній относительно того характера, который должно носить на себѣ *изложеніе* Основнаго или Апологетическаго Богословія. Какъ мы сказали уже, христіанскій апологетъ не можетъ признавать своею задачею—обращать *каждаго* атеиста къ вѣрѣ въ Бога и Его Божественное Откровеніе. И этого нельзя отъ него требовать. Это—дѣло Церкви и пастырскаго служенія или—вѣрнѣе—дѣло Божественной благодати, которая несомнѣнно идетъ на встрѣчу каждому желающему и ищущему своего спасенія. Тѣмъ не менѣе и христіанскій апологетъ не долженъ забывать, что послѣдняя цѣль всѣхъ богословскихъ наукъ вообще и Основнаго или Апологетическаго Богословія въ особенности есть приготовленіе человѣчества путемъ знанія и науки къ царствію Божію, руководство чрезъ расположеніе ума и сердца къ принатію и усвоенію богооткровенныхъ истинъ и къ осуществленію въ жизни дѣятельнаго христіанскаго благочестія. Христіанскій богословъ—апологетъ не можетъ уподоблять себя торговцу, для котораго совершенно безразлично, какое употребленіе будетъ сдѣлано изъ пріобрѣтеннаго у него матеріала; ибо истины Божественнаго Откровенія суть не простыя теоретическія или отвлеченныя положенія, какъ въ обыкновенныхъ наукахъ, но начала истинной жизни, единственный путь, прямо ведущій къ послѣдней цѣли человѣческаго бытія—вѣчному блаженству. Не тотъ—истинный христіанинъ, кто только изучилъ истины христіанской религіи, а тотъ, кто сталъ жить согласно съ этими божественными истинами. Различіе Основнаго или Апологетическаго Богословія отъ всѣхъ другихъ наукъ и состоитъ, между прочимъ, въ томъ, что оно должно не только сообщать точныя и положительныя знанія, но и содѣйствовать (и это—главное) складу твердыхъ и вѣрныхъ истинно христіанскихъ *убѣжденій* въ душахъ изучающихъ его. Не познанія только, а согласныя съ этими познаніями убѣжденія слушателей въ истинахъ богооткровеннаго ученія—вотъ послѣдняя цѣль, которую долженъ преслѣдовать со всею настойчивостію каждый христіанскій апологетъ. По-

этому христіанскій апологетъ не можетъ ограничивать своей задачи только простымъ, хотя бы то даже и строго научнымъ изложеніемъ своего предмета. Онъ долженъ говорить не уму только своихъ слушателей, но и сердцу ихъ.

Но принимая на себя великое служеніе дѣлу распространенія и разумнаго усвоенія христіанскихъ истинъ, православно-христіанскій апологетъ всегда долженъ имѣть предъ своими духовными очами дивный образъ Христа и Его апостоловъ, которому онъ долженъ слѣдовать при выполненіи своей задачи. Отсюда само собою понятно уже и то, какимъ характеромъ должна отличаться также и его наука, преслѣдующая столь святуу, истинно-апостольскую цѣль.

Прежде всего христіанскій апологетъ долженъ вести свое дѣло со всею *правдивостію* и *добросовѣстностію*. Еще не было случая, чтобы кто-либо изъ православныхъ богослововъ рѣшился защищать христіанскія истины при помощи лжи и обмана. И не это мы имѣемъ въ виду, когда указываемъ на правдивость и добросовѣстность, какъ на характеристическія черты изложенія Основного или 'Апологетическаго Богословія. Но этого требованія не выполняютъ тѣ апологеты, которые, напр., прекрасно опровергаютъ одни мнѣнія своихъ противниковъ и совершенно обходятъ молчаніемъ другія, болѣе трудныя для разрѣшенія, равно какъ и тѣ, которые, наоборотъ, во что бы то ни стало, даже при видимыхъ натяжкахъ, стараются разрѣшать *ест* возраженія противъ Божественнаго Откровенія, уяснять на началахъ разума всѣ тайны его, какъ истины всеовершеннаго Разума, какъ будто-бы въ немъ все, безъ исключенія, доступно ограниченному уму человѣческому и не остается ничего, что было бы предметомъ только одной вѣры. Не слѣдуетъ забывать, что богооткровенная религія есть болѣе дѣло вѣры, чѣмъ разума, а потому въ ней есть и всегда должно быть много такого, отъ объясненія чего на началахъ разума добросовѣстный христіанскій апологетъ положительно долженъ отказаться, объявивъ откровенно: „мы этого не знаемъ и знать не можемъ; это—дѣло вѣры!“ Погрѣшаютъ противъ указаннаго требованія и тѣ апологеты, которые намѣренно представляютъ мнѣнія и возрѣнія своихъ противниковъ слишкомъ пустыми,

ничтожными, не имѣющими никакого научнаго значенія, въ то время, какъ эти мнѣнія волнуютъ общество, составляютъ дѣльную эпоху, и потому на самомъ дѣлѣ оказываются не такими ничтожными и пустыми. Наконецъ, не слѣдуетъ подражать и тѣмъ богословамъ, которые часто хотятъ навязать ученію Божественнаго Откровенія такой смыслъ, какого въ дѣйствительности оно не имѣетъ, но какой былъ бы желателенъ апологету въ его борьбѣ съ невѣріемъ.

Другую отличительную, характеристическую чертою изложенія православно-христіанскаго Основнаго или Апологетическаго Богословія должна быть печать истинно-христіанской любви. Кто не знаетъ, какое важное значеніе въ этомъ отношеніи ап. Павелъ приписываетъ христіанской любви? „Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я—мѣдъ звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви,—то я ничто. Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ“ (1 Кор. 13, 1—6). Свойство, противоположное любви, мы должны называть враждебностью, раздражительностію. Конечно, нельзя предполагать высокаго нравственнаго совершенства у тѣхъ лицъ, которыя возстаютъ противъ ученія Христа; тяжело, безъ сомнѣнія, бываетъ, когда приходится выслушивать явную клевету и ложь на христіанство, когда напр., враги христіанской религіи начинаютъ увѣрять, что она не ведетъ ни къ чему доброму, что она порождаетъ войны и инквизиціи, потворствуетъ разврату, отнимаетъ свободу, проповѣдуетъ рабство, мѣшаетъ народному развитію и т. д. Тѣмъ не менѣе предъ очами христіанскаго апологета всегда долженъ быть образъ кроткаго Господа Иисуса, о Которомъ также говорили, что ничего добраго не можетъ быть изъ Назарета, что Онъ имѣетъ въ Себѣ бѣса, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою Веельзевула, что Онъ развращаетъ народъ, запрещая давать дань Кесарю, что Онъ нарушаетъ законъ, проводитъ время съ винопійцами и ядцами, мытарями

и грѣшниками. Но кроткій и смиренный сердцемъ Господь одержалъ побѣду надъ своими раздраженными и свирѣпыми врагами и хулителями, а нѣкоторые изъ нихъ (напр. Наананиль и Павелъ) даже стали Его учениками и послѣдователями. Раздражительная полемика непріятно дѣйствуетъ не только на враговъ христіанства, раздражая страсти, но и на людей вѣрующихъ. Она отталкиваетъ отъ себя даже и тогда, когда истина несомнѣнно на ея сторонѣ. Вотъ почему Апостолъ прямо повелѣваетъ „съ кротостію наставлять противниковъ“ (2 Тим. 2, 25), „увѣщавать со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ“ (2 Тим. 4, 2). Но кротость и терпѣніе въ борьбѣ съ невѣріемъ можетъ даровать только одна, христіанская любовь.

Наконецъ, какъ мы видѣли, послѣдняя цѣль Основного или Апологетическаго Богословія есть содѣйствіе слушателямъ въ томъ, чтобы они могли выработать себѣ истинно-христіанскія убѣжденія. Но нельзя дать другимъ того, чего мы сами не имѣемъ. Поэтому истинно-христіанскимъ апологетомъ можетъ быть только тотъ, кто самъ искренно и глубоко убѣжденъ въ истинахъ Божественнаго Откровенія, кто можетъ говорить какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи. Кто имѣетъ еще сомнѣнія хотя въ нѣкоторыхъ пунктахъ христіанскаго ученія или отдаетъ только сравнительное предпочтеніе христіанству предъ другими областями знанія, тому не слѣдуетъ браться за дѣло защиты единой и вѣчной истины, ибо, даже противъ желанія своего, онъ скорѣе можетъ принести вредъ, чѣмъ пользу тому дѣлу, которому думаетъ служить. Богооткровенная истина есть истина единая и абсолютная, недопускающая никакихъ сдѣлокъ ни съ полувѣрованіемъ, ни съ полупризнаніемъ. Въ ней другой абсолютной истины нѣтъ; а потому „кто не за насъ, тотъ противъ насъ“.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

(Продолженіе *).

Реакція противъ Халкидонскаго собора.

а) Волненіе въ Палестинѣ.

Халкидонскій соборъ восторжествовалъ надъ монофизитствомъ. Его вѣроопредѣленіе показало, въ чемъ заключается отлчичіе православія отъ этой ереси. Но монофизитство было еще сильно. Свою силу оно вполнѣ показало въ волненіяхъ, направленныхъ противъ православія, особенно сильныхъ въ Палестинѣ и Египтѣ.

Еще до окончанія 4-го Вселенскаго собора многіе изъ монаховъ, бывшихъ на соборѣ, ушли въ Палестину и начали проповѣдывать здѣсь о погибели истины и торжествѣ нечестиваго несторіанства. Ихъ проповѣдь нашла себѣ вполнѣ благопріятную почву. Палестинскіе монахи были склонны къ монофизитству; они охотно приняли вѣроопредѣленіе разбойничьяго собора ¹⁾. Діоскора они считали поборникомъ православія противъ несторіанства. И вотъ разносится слухъ, что эти поборники православія объявлены еретиками. Очевидно, думали монахи, что императоръ и руководители собора заражены нечестіемъ Несторія, почему нѣтъ ничего особеннаго въ томъ, что ересь взяла перевѣсъ надъ православіемъ. Между монахами, распространявшими такіе слухи, особенно выдавался Θεодосій.

*) См. журн. „Вѣра и Разумъ“ № 15, за 1897 г.

¹⁾) Замѣчательно, при этомъ, то, что они анаематствовали Евтихіа (Д. IV, 419).

Это былъ фанатикъ, человѣкъ крайне безпокойный, неуживчивый. Онъ былъ выгнанъ изъ Палестины за диффамацию своего епископа. Онъ удалился въ Египетъ и здѣсь вздумалъ было напасть на Діоскора. Но тотъ, по свидѣтельству Евагрія (11, 5), приказалъ „его высѣчь, какъ мятежника, и возить по городу на верблюдѣ, какъ злодѣя“. Главными приверженцами Θεодосія сдѣлались монахи. Съ этими монахами Θεодосій напалъ на Иерусалимъ „производя пожары домовъ, убійства почтенныхъ мужей, освобожденіе уличенныхъ въ крайнихъ преступленіяхъ“. „Вопреки всѣмъ канонамъ онъ присвоилъ себѣ утвержденіе въ епископствѣ—тогда какъ святѣйшій Ювеналій оставался и жилъ въ городѣ—нарушая и возмущая вмѣстѣ божескія и человѣческія права. Идя по пути къ худшему... онъ приказывалъ въ однихъ церквахъ умерщвлять епископовъ, а въ другихъ рукополагать кого захотѣлъ. Епископы, поставленные по канонамъ, были лишены священства и сгоняемы съ престоловъ. Св. Ювеналій онъ старался убить чрезъ подосланную чернь. Вмѣсто него былъ нечестиво умерщвленъ Северіанъ еп. Скіеопольскій... Θεодосій осмѣливался и на гнуснѣйшія этихъ дѣла“. (Д. IV, 411—12). Успѣху этихъ дѣяній Θεодосія не мало способствовало то обстоятельство, что его сторону приняла вдовствующая императрица Евдоксія, которая по смерти своего супруга Θεодосія II, поселилась въ Иерусалимѣ. Этому способствовало и то, что въ Иерусалимѣ не было въ то время гарнизона. Управитель провинціи Дороеей въ это время былъ въ походѣ противъ варваровъ. Когда онъ возвратился, ворота предъ нимъ были заперты. Онъ былъ впущенъ въ городъ подъ условіемъ сохраненія того, что постановлено „соборомъ монаховъ и народомъ іерусалимскимъ“ (Niserph. 15, 9). Дороеей, не желая кровопролитія, согласился. Занявъ мятежный городъ, онъ тотчасъ извѣстилъ обо всемъ Маркіана. Почти одновременно съ Дороееемъ послалъ свое донесеніе св. Ювеналій. Монахи съ своей стороны послали просьбу къ св. Пульхерію, въ которой жаловались на дурное обращеніе съ ними Дороеей, на превращеніе монастырей въ казармы, святыхъ мѣсть въ конюшни и заявляли, что они не могутъ признать собора, который заставляеть вѣрить, что есть два Христа, два сына, два

лица въ божественномъ Словѣ. (Thierry 420—1). Въ отвѣтъ на это монахи получили грамоту отъ императора. Въ Ней говорилось: „Наше величество, прочитавъ прошенія, которыя вы прислали къ благочестивѣйшей и священнѣйшей государынѣ, супругѣ нашего смиренія, самымъ дѣломъ убѣдилось, что вы не моленіе о помилованіи прислали, а подъ видомъ просьбы обнаружили ваше нечестивое намѣреніе, противное и божескимъ законамъ, и римскому государству“. Далѣе говорится о томъ, что изложено нами выше. Въ заключеніи императоръ излагаетъ православное ученіе о соединеніи двухъ естествъ, заявляетъ, что Онъ „негодуетъ“ на Дороеея за причиненныя монахамъ безпокойства и приказываетъ ему оставить ихъ (Д. VI, 417). Слухи о возмущеніяхъ монаховъ дошли и до св. Льва; но они были чрезвычайно неопредѣленны, не ясны. „Я не знаю, писалъ онъ Юліану Косскому (Ер. СХІІІ, 3), по какой причинѣ (quo animo) волнуются палестинскіе монахи. Не знаю, служатъ-ли они развращенію Евтихія или скорбятъ о томъ, что ихъ епископъ могъ прежде впасть въ нечестіе. Я желаю объ этомъ знать полнѣе, чтобы позаботиться о соответствующемъ исправленіи такихъ (безпорядковъ): не одно и то же нечестиво, вооружаться противъ вѣры и слишкомъ неумѣренно волноваться за нее“. Вскорѣ св. Левъ получилъ извѣстіе о томъ, что императоромъ приняты всѣ мѣры къ подавленію возстанія монаховъ. Св. Левъ по этому поводу благодаритъ Маркіана (Ер. СХV) и св. Пульхерію (Ер. СХVI) за ихъ ревность къ вѣрѣ. Въ письмѣ къ Юліану Косскому (СХVII), написанномъ одновременно съ письмомъ къ Маркіану и Пульхеріи (21 марта 453), св. Левъ говоритъ о своемъ посланіи съ монахомъ и между прочимъ о томъ, что онъ исполнилъ секретное (secretius) повелѣніе императора „относительно увѣщанія всемилостивѣйшей Августы Евдоксіи“. До насъ не дошло это посланіе св. Льва. Но содержаніе его извѣстно изъ словъ самого св. Льва (СХVII, 3). „Я сдѣлалъ, говоритъ онъ, согласно желанію (императора), все, чтобы она (Евдоксія) изъ моего письма узнала то, какъ плодотворно будетъ для нея, если она будетъ благоволить вселенской вѣрѣ; я употребилъ все, чтобы она приняла во вниманіе письмо объ этомъ нашего сына, милостивѣйшаго императора. Я не сомнѣваюсь, что она употребитъ свое благочестивое усердіе

на то, чтобы виновники возстаній узнали ея исповѣданіе и убоядись, по крайней мѣрѣ, власти наказывающихъ, если не понимаютъ проповѣди учащихъ". Но это письмо не произвело никакого дѣйствія на Евдоксію. По крайней мѣрѣ, св. Левъ принужденъ былъ еще написать Евдоксію по этому поводу (Ер. СХХІІІ отъ 15 іюня 453). Онъ вторично просилъ ее отнять у еретическаго развращенія всякую самоувѣренность, это принесетъ пользу и церкви, и человѣческому роду. Если монахи пожелаютъ опять возвратиться въ лоно церкви, то они должны подчиниться опредѣленіямъ Халкидонскаго собора, отвергнуть развращенныя заблужденія, безразсудно принятыя ими, покаяться въ нечестивыхъ хулахъ и кровавыхъ преступленіяхъ. Въ заключеніи св. Левъ проситъ Евдоксію извѣстить о результатахъ, какія произведетъ ея увѣщаніе на монаховъ. Св. Левъ писалъ письмо и мятежнымъ монахамъ. (Ер. СХХІV въ іюнѣ 453 г.). Въ виду того, что между ними ходило испорченное въ несторіанскомъ духѣ письмо къ св. Флавіану, св. Левъ счелъ нужнымъ снова изложить въ письмѣ къ монахамъ православное ученіе о соединеніи естествъ въ Иисусѣ Христѣ противъ Несторія и Евтихіа. Въ заключеніи письма св. Левъ увѣщаетъ монаховъ оставить безпорядки, не забывать апостоловъ и пророковъ, не забывать символа спасенія и исповѣданія, даннаго при крещеніи въ присутствіи многихъ свидѣтелей и не поддавать дьявольскимъ насмѣшкамъ и внушеніямъ.

Это посланіе св. Льва имѣло то значеніе, что оно отняло у мятежниковъ право обвинять въ несторіанствѣ ученіе св. Льва и Халкидонскій соборъ, утвердившій его. Но на уменьшеніе волненія оно произвело вліянія очень мало. Потребовались сильныя мѣры свѣтской власти, чтобы утишить его. Императоръ приказалъ схватить Θεодосіа, на какомъ-бы мѣстѣ его ни застали. Θεодосій во время узналъ объ этомъ и скрылся на Синаѣ, причѣмъ старался и не безъ успѣха возмутить здѣшнихъ монаховъ (Д. IV, 413). Возмущеніе въ Палестинѣ вскорѣ утихло. Св. Ювеналій (къ концу 453 г.) возвратился на свою кафедру. Св. Левъ послалъ по этому поводу письмо къ императору, въ которомъ благодаритъ его за оказанную церкви услугу (Ер. СХХVІ отъ 9 января 454 г.). При этомъ св. Левъ проситъ его непрестанно заботиться объ исправленіи всякаго

безпорядка, и о водвореніи мира и согласія. Св. Левъ написалъ также письмо къ св. Ювеналію Іерусалимскому (Ер. СХХХІХ отъ 4 сент. 454 г.), гдѣ выражаетъ свою радость по поводу возвращенія св. Ювеналія на Іерусалимскую кафедру и упрекаетъ его въ томъ, что онъ, благодаря прежней своей приверженности къ евтихіанству, не могъ въ силу этого содѣйствовать усмиренію возмущившихся монаховъ. Приверженность его къ евтихіанству для него, Льва, тѣмъ болѣе удивительна, что св. Ювеналій живетъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ „христіанинъ научается познатию христіанской добродѣтели не только страницами изреченій, но и свидѣтельствомъ самыхъ мѣстъ“. Въ заключеніе св. Левъ излагаетъ на основаніи Вѣтхаго и Новаго завѣта ученіе о соединеніи естества въ Іисусѣ Христѣ.

б) Волненія въ Египтѣ.

Въ Египтѣ евтихіанскія волненія приняли большіе размѣры, чѣмъ въ Палестинѣ и результаты ихъ были плачевныя. Кончились они основаніемъ особой, монофизитской церкви.

Волненія начались здѣсь, какъ и въ Палестинѣ, тотчасъ послѣ Халкидонскаго собора. Какъ и въ Палестинѣ, здѣсь распространился слухъ, будто на Халкидонскомъ соборѣ введено новое ученіе. Слухъ этотъ быстро разнесся между египетскими монахами и нашелъ для себя въ нихъ благопріятную почву. Но особенно ярыхъ приверженцевъ нашелъ онъ въ монахахъ и черни Александрии. „Чернь эта, по свидѣтельству Евagriя (II, 5), была многочисленна, состояла изъ людей грубыхъ и разноплеменныхъ, дерзкихъ и склонныхъ къ порывамъ. Всякій желающій, ухватившись за малѣйшій случай, могъ возбудить этотъ городъ къ народному возстанію, вести его и двигать куда угодно“. Этой черни принадлежитъ выдающееся мѣсто въ монофизитскихъ волненіяхъ Египта. Въ вожакахъ этихъ волненій, какъ мы увидимъ впоследствии, не было недостатка.

Въ первый разъ волненія обнаружались по случаю поставленія православнаго Патріарха св. Протерія на мѣсто низложеннаго Діоскора. Многіе не хотѣли признать св. Протерія законнымъ патріархомъ, и считали таковымъ Діоскора. Началось волненіе. Для усмиренія его былъ посланъ отрядъ солдатъ. Толпа оказалась сильнѣе; солдаты принуждены были спастись отъ нея въ бывшемъ храмѣ Сераписа. Храмъ этотъ былъ

подожженъ и солдаты всё сгорѣли живыми. Для усмиренія Александріи былъ посланъ императоромъ отрядъ войка, состоящій изъ 2000 человекъ. Но этотъ отрядъ своими насиліями надъ жителями Александріи еще болѣе увеличилъ волненіе. Только мѣрами кротости на время удалось утишить возстаніе. Но не смотря на то, что возстаніе прекратилось, Протерій не чувствовалъ себя вполне безопаснымъ. Его жизни постоянно угрожала опасность со стороны евтихіанъ. „Префектъ далъ ему стражу и второй патріархъ Востока совершалъ священнодѣйствія подъ охраною солдатъ, очень часто среди арианъ или язычниковъ“ (Ев. II, 5, Liber. XV Thiery 409).

Услыхавъ о волненіяхъ въ Палестинѣ, св. Левъ предчувствовалъ, что подобное будетъ и въ Египтѣ. Еще прежде чѣмъ дошло какое либо извѣстіе о волненіяхъ въ Египтѣ, онъ спрашивалъ Юліана Косскаго: „Я желаю знать, насколько спокойны египетскіе монахи, какой они вѣры, а также о томъ, что доносится до васъ изъ вѣрныхъ источниковъ о мирѣ Александрійской церкви“ (Ер. СХІІ, 3). Узнавши о всѣхъ вышеизложенныхъ событіяхъ Александріи, св. Левъ побуждаетъ Юліана (Ер. СХVІІ) ходатайствовать предъ императоромъ о томъ, чтобы „онъ ихъ усмирилъ надлежащимъ образомъ, чтобы не остались безъ наказанія ни тѣ, чья рука совершила преступленія, ни тѣ, которые пользуются ихъ неистовствомъ“. Св. Левъ просилъ объ этомъ и самого Маркіана. Онъ писалъ ему (Ер. СХХVІ 9 янв. 454 г.): „въ Египтѣ еще не разсѣялся прежній мракъ и еще не возблесталъ свѣтъ истины. И такъ пусть Египетъ не отягощается заразой нечестиваго Діоскора; пусть Господни овцы не любятъ неблагоразумной страстью какъ пастыря того, кто былъ для нихъ, какъ это они испытали, жесточайшимъ опустошителемъ вѣры и нравовъ“.

Но между печальными извѣстіями изъ Египта были и радостныя. Св. Левъ получилъ отъ Александрійскаго епископа св. Протерія общительное посланіе, въ которомъ онъ показалъ себя вполне православнымъ (Ер. СХХVІІ). Въ отвѣтъ на посланіе св. Протерія, св. Левъ писалъ ему (Ер. СХХІХ отъ 10 марта 454 г.): „Меня обрадовало посланіе твоей любви“.... Предстоятелю Александрійской церкви слѣдовало, по нему, послать къ апостольской кафедрѣ такое посланіе для доказательства

того, что Египтяне подъ руководствомъ блаженнѣйшаго апостола Петра научены его ученикомъ блаженнымъ Маркомъ тому, чему, какъ извѣстно, вѣрятъ Римляне. Но такъ какъ эта вѣра не есть вѣра всеобщая и коварный искуситель старается вселить въ неопытные умы заблужденія, противныя евангельской истинѣ, то представителямъ церкви нужно всѣми силами стараться объ отвращеніи этой опасности, объ отвращеніи отъ простыхъ народныхъ душъ всякой лжи, прикрашенной нѣкоторымъ подобіемъ истины.

Для успѣшнаго противодѣйствія врагамъ православной вѣры нужно держаться того, что намъ предано апостолами и святыми мужами. Онъ, Левъ, въ своемъ посланіи къ блаженной памяти Флавіану противъ Евтихія о воплощеніи Господа нашего Иисуса Христа нисколько не уклонился отъ той нормы вѣры, которую защищали предки. Враги Креста Христова, дѣлающіе козни словамъ и слогамъ этого посланія, обвиняютъ его въ несторіанствѣ, тогда какъ въ немъ сдѣлано все, чтобы не дать къ этому повода. Чтобы показать, что не введено ничего новаго, нужно напередъ всенародно читать творенія Аеанасія, Теофила, Кирилла и тогда, наконецъ, его посланіе къ Флавіану. Въ заключеніи св. Левъ проситъ св. Протерія соблюдать привилегію своей кathedры противъ „безчестнаго домогательства нѣкоторыхъ“ (*improbae quopundam ambitioni*,—разумѣется св. Анатолій).

Въ одно время съ письмомъ къ св. Протерію св. Левъ послалъ письмо къ Маркіану (Ер. СXXX) и Юліану Косскому (СXXXI). Въ этихъ письмахъ св. Левъ выражаетъ свою радость по поводу посланія къ нему Протерія, въ котораго онъ узналъ, что тотъ чистосердечно исповѣдуетъ православную вѣру. Въ виду порчи со стороны еретиковъ его посланія къ св. Флавіану, св. Левъ проситъ Юліана—вновь перевести его, а императора—послать переводъ Юліана въ Александрію за своей печатью (*sub vestri signaculi impressione*).

Такова была дѣятельность св. Льва, направленная къ подавленію беспорядковъ въ Александріи. Эти беспорядки, на время затихшіе, возобновились опять съ большею силою, лишь только въ Александріи узнали о смерти импер. Маркіана. Предводителемъ мятежниковъ явился пресвитеръ александрійской церкви Тимофей Елуръ. Это былъ человекъ „лишенный всякаго

добра и способнѣйшее орудіе діаволскаго ума“ (Д. IV, 469). Онъ былъ послѣ Халкидонскаго собора сосланъ въ ссылку за приверженность къ ученію Аполлинарія. Лишь только распространилась вѣсть о смерти Маркіана, какъ онъ явился въ Александрію, „собралъ мятежную и подлую чернь и вооружилъ ее противъ святыхъ правилъ церковнаго благочинія, цѣлаго государства и законовъ; онъ напалъ на святую церковь Божию... Онъ счелъ себя получившимъ первосвященнической престолю при помощи двухъ, бывшихъ, какъ и онъ въ ссылкѣ, епископовъ“ (Д. IV, 470). Въ это время въ Александріи не было военачальника. Онъ былъ въ верхнемъ Египтѣ (Perth. III). Возвратившись отсюда, онъ изгналъ Тимофея, но спустя нѣсколько дней начались волненія, жертвою которыхъ сдѣлался св. Протерій. Онъ былъ убитъ въ крещальнѣ, гдѣ было онъ хотѣлъ скрыться отъ преслѣдованія своихъ враговъ. Его трупъ „звѣрски влчили по городу, безъ милосердія поражали ударами, разсѣкли на части и не удержались, на подобіе собакъ, кусать внутренности этого мужа. Наконецъ предали останки тѣла его огню и разсѣяли пепель его по вѣтру, превосходя въ свирѣпости дикихъ звѣрей (Д. IV, 172). Тимофей сталъ по убіеніи св. Протерія преслѣдовать православныхъ епископовъ и пресвитеровъ и на мѣсто ихъ свавить еретиковъ. Положеніе изгнанныхъ было очень тяжелое; они должны были „проводить жизнь боязливѣе зайцевъ и лягушекъ“. (Д. IV, 475). „Монастыри, издавна прославившіеся православной вѣрой, мужскіе и женскіе были разрушены“ (Д. IV, 781). Не удовольствовавшись этимъ, онъ анаематствовалъ Халкидонскій соборъ, св. Протерія, св. Кирилла и вообще всѣхъ, кто держался Халкидонскаго собора. Многіе изъ лишенныхъ своихъ мѣстъ епископовъ и клириковъ прибыли въ Константинополь и подали здѣсь жалобы императору Льву и архіепископу Анатолю. (Д. IV, 466—490). Они просили удалить Тимофея и позволить православнымъ епископамъ поставить себѣ новаго архіепископа. Просили сообщить о случившемся архіепископамъ: римскому, антиохійскому, іерусалимскому, ессалоникійскому, ефесскому и другимъ, кому императоръ сочтетъ нужнымъ, чтобы они дали знать, „что опредѣлено правилами святыхъ отцевъ на случай такихъ злодѣяній“. Они просили, если будетъ на то

согласіе императора созвать вселенскій соборъ „для спасенія вѣрующихъ народовъ и для благосостоянія святыхъ церквей, чтобы положить конецъ тѣмъ беззаконнымъ дѣламъ, которыя совершены Тимофеемъ, дабы и другимъ людямъ не представился случай дѣлать подобное“. Между тѣмъ Тимофей и его единомышленники послали отъ себя посольства съ письмами къ императору. Въ этихъ письмахъ говорилось о томъ, что Тимофей избранъ епископомъ единогласно клиромъ и народомъ, что въ Александріи все спокойно, что касается ихъ „упованія и вѣры“, то они принимаютъ Никейскій символъ, „имѣютъ общеніе съ соборами, бывшими въ Ефесѣ: собора же 150 отцевъ не знаютъ; но знаютъ, чтоблаженные отцы архіепископы послѣ собора (?) собирались также въ константинопольской церкви“. Относительно Халкидонскаго собора прямо заявлено, что „церковь великаго города Александріи его не принимаетъ“. (Д. IV, 490—2).

Св. Левъ узналъ объ этихъ событіяхъ въ Александріи по слухамъ. Онъ обратился къ Юліану Косскому (CXIV отъ 1-го іюня 457 г.) и просилъ его извѣстить точнѣе объ Александрійскихъ событіяхъ, о которыхъ онъ ничего не узналъ „изъ вѣрнаго источника“. Вѣрныя извѣстія св. Левъ впервые получилъ отъ св. Анатолія. Извѣщая его о томъ, что произошло въ Александріи, св. Анатолій, кромѣ этого, сообщилъ ему и то, что императоръ намѣренъ для умиротворенія церкви созвать вселенскій соборъ. Узнавъ точно объ александрійскихъ событіяхъ и намѣреніи императора, св. Левъ написалъ императору письмо (CXLV 11 іюня 457), въ которомъ просилъ его „не позволять спорить относительно того, что постановлено о воплощеніи Господа Христа на святомъ Халкидонскомъ соборѣ“, поставить въ Александріи новаго епископа и позаботиться о прекращеніи возникшихъ здѣсь волненій еретиковъ. Одновременно (т. е. 11 іюня) св. Левъ писалъ св. Анатолію (CXLVI) и Юліану Косскому (CXLVII). Онъ проситъ ихъ ходатайствовать предъ императоромъ о сохраненіи постановленій Халкидонскаго собора, о недопущеніи споровъ относительно вѣроопредѣленій. Юліана онъ, кромѣ того, упрекаетъ въ слишкомъ продолжительномъ молчаніи, тогда какъ время требуетъ насколько возможно частаго сношенія, и проситъ ходатайствовать предъ императоромъ о избраніи въ Александріи православнаго патріарха.

Св. Левъ не безъ цѣли такъ сильно возставалъ противъ всякихъ споровъ о вѣроопредѣленіи Халкидонскаго собора, другими словами, противъ созванія новаго вселенскаго собора. Ему казалось, что созваніемъ новаго собора набрасывается тѣнь сомнѣнія на Халкидонскій соборъ, дѣлается уступка еретикамъ. Въ требованіи еретиковъ созванія новаго собора, св. Левъ видѣлъ „усилія ихъ ниспровергнуть авторитетъ Халкидонскаго собора“ (СXLV, 2). Понятна послѣ этого его радость, когда онъ узналъ, что императоръ держится постановленій Халкидонскаго собора. Онъ написалъ ему письмо (СXLIII отъ 1 сен. 457 г.) съ выраженіемъ самой живой радости по поводу того, что онъ является стражемъ Халкидонскаго собора для мира всего міра, что еретическое нечестіе не можетъ восторжествовать никакимъ своимъ замысломъ“.

Но еретическая партія была сильна. Она имѣла значительное число послѣдователей въ самомъ Константинополѣ, изъ которыхъ многіе пользовались вліяніемъ при дворѣ. Св. Левъ боялся, какъ бы эта партія не склонила императора на свою сторону. Чтобы, при случаѣ, дать отпоръ еретической партіи св. Левъ заботится о возможно болѣе тѣсномъ общеніи и единеніи между собою православныхъ. Онъ пишетъ съ этою цѣлію посланія къ Василию Антиохійскому ¹⁾, къ Евксимею Фессалоникійскому, св. Ювеналию Іерусалимскому, Петру Коринѣскому и Лукѣ Дирахійскому. (Ер. СXLIX и сл. отъ 1 сент. 457). Всѣхъ ихъ св. Левъ убѣждалъ стоять за опредѣленія Халкидонскаго собора. Это необходимо въ виду того, что ему, Льву, извѣстно, что всемилостивѣйшій императоръ и великолѣпный мужъ Патрикій со всѣмъ синклитомъ славныхъ властей ничего не допустятъ сдѣлать еретикамъ для возмущенія церкви, если они увидятъ, что пастырскія души ни въ чемъ не сомнѣваются“. вмѣстѣ съ тѣмъ св. Левъ старается ободрить и утѣшить несчастныхъ, египетскихъ епископовъ, которые „предпочли претерпѣть всѣ лишенія переселенія, чѣмъ оскверниться заразой нечестія“. Св. Левъ написалъ имъ утѣшительное посланіе (Ер.

¹⁾ Василий Антиохійскій былъ только недавно поставленъ въ епископа Антиохіи. Св. Левъ еще не получилъ отъ него общительнаго письма. Но онъ извѣстенъ былъ св. Льву, какъ человѣкъ вполне православный и онъ рѣшилъ вступить въ общеніе съ нимъ, не дожидаясь отъ него общительнаго посланія (Ер. СXLIX).

CLIV отъ 11 окт. 457 г.), въ которомъ выражаетъ надежду на лучшее будущее—на изгнаніе изъ Александріи еретиковъ. Эта надежда имѣетъ основаніемъ то, что самъ императоръ твердо держится опредѣленій Халкидонскаго собора. Правда имъ пришлось много перенести, много перестрадать; но они должны знать, что они ничего не потеряли изъ своего, но заслужили очень многое. Ихъ короткое страданіе приближаетъ ихъ къ вѣнцу исповѣдниковъ. Что-бы убѣдить императора въ бесполезности собранія вселенскаго собора, св. Левъ отправилъ къ нему свое посланіе съ подписями итальянскихъ и галльскихъ епископовъ (Ер. CLIII къ Авѣцію, 1 сент. 457).

Императоръ Левъ не имѣлъ серьезнаго намѣренія созвать вселенскій соборъ. Ему ясно представлялись всѣ трудности, сопряженныя съ такимъ сложнымъ и хлопотливымъ дѣломъ. Убѣдившись въ чрезвычайной трудности созванія вселенскаго собора, Левъ рѣшился на слѣдующую остроумную мѣру. Онъ разослалъ ко всѣмъ провинціальнымъ епископамъ описаніе Александрійскихъ событій (*scripsit singularum civitatum de utroque negotio*) и просилъ ихъ мнѣнія относительно правильности поставленія Тимофея Елура, а также относительно опредѣленія Халкидонскаго собора. Вместе съ тѣмъ и св. Анатолій послалъ извѣщеніе о тѣхъ же событіяхъ ко всѣмъ епископамъ, бывшимъ на Халкидонскомъ соборѣ (*Liberat. brev. XV. Migne LVIII, 1018*).

Присланные на эти посланія отвѣты были противъ Тимофея, единогласно признаннаго достойнымъ низложенія. Всѣ также единогласно высказались за неизмѣнное слѣдованіе опредѣленіямъ Халкидонскаго собора ¹⁾. Св. Левъ также получилъ посланіе отъ императора съ просьбой высказать свой взглядъ на событія въ Александріи. Св. Левъ написалъ по этому поводу довольно обширное посланіе (Ер. CLVI отъ 1-го дек. 457 г.). Онъ убѣждалъ императора держаться опредѣленій Халкидонскаго собора, противъ котораго такъ сильно ратуетъ неудер-

¹⁾ Впрочемъ въ посланіи епископовъ Памфилиі, отрицается символическое значеніе вѣроопредѣленія Халкидонскаго собора. „То, что сказано было на святомъ соборѣ, говорится здѣсь, (Д. IV, 577) не есть символъ или формула, а скорѣе опроверженіе еретическаго заблужденія“. Соборъ въ Сидѣ совершенно отвергалъ Халкидонскій соборъ; но Тимофея, все таки, считалъ достойнымъ низложенія (Arendt 389).

жмая ярость и слѣпое нечестіе еретиковъ. Эти люди предначертали себѣ дѣло, достойное всякаго презрѣнія и отвращенія. Еретики, притворно принимающіе видъ будто они содержатъ вѣру Никейскаго собора, говорятъ, что на Халкидонскомъ соборѣ постановлено противное Никейскому собору. Но это совершенно ложно; этого никакъ не могло случиться. И такъ, нужно всѣми силами стараться обуздать незаконныя дерзости. Нужно прогнать похитителя чужаго права и преобразовать престолъ Александрійской церкви по древней вѣрѣ. Всѣ другіе еретики не только не могутъ быть допущены къ достоинству священства, но заслуживаютъ быть лишенными самаго имени христіанскаго. И такъ, нисколько не нужно колебаться относительно того, какъ поступить съ еретиками, совершившими столько беззаконныхъ святотатствъ, пролившихъ кровь примѣрнѣйшаго первосвященника. Для императора великое дѣло—присоединить къ діадемѣ изъ десницы Господа вѣнецъ вѣры и восторжествовать надъ врагами церкви. Чтобы не слишкомъ длинно растянуть страницы настоящаго посланія, св. Левъ говоритъ, что онъ изложилъ въ другомъ посланіи (посланіе это Ер. CLXV) то, „что согласно съ каволической вѣрой“. Это письмо послано было съ особымъ посольствомъ 17-го августа 457 года. Оно представляло изъ себя ни что иное, какъ письмо къ палестинскимъ монахамъ, дополненное нѣкоторыми вставками. Къ нему приложены свидѣтельства оо. церкви о таинствѣ воплощенія, которыя, по мнѣнію Баллерини, суть тѣ же, что были приложены къ 28 посланію при отправленіи его на 4-й Вселенскій соборъ.

Въ одно время (10-го дек. 457 г.) съ посланіемъ къ императору св. Левъ написалъ къ Юліану Косскому (Ер. CLVII). Св. Левъ проситъ его ходатайствовать предъ императоромъ объ освобожденіи Александрійской церкви отъ преступниковъ. „Какое, говоритъ онъ, можетъ быть мѣсто въ церкви совершившимъ такое неслыханное преступленіе, даже если бы они приняли вселенскую истину?“ Но не щадя еретиковъ, св. Левъ утѣшалъ и ободрялъ православныхъ египетскихъ епископовъ, живущихъ въ Константинополѣ. Онъ послалъ имъ вторично утѣшительное посланіе (Ер. CXVIII отъ 1-го дек. 457 г.), въ которомъ выражаетъ надежду, что императоръ по своему благочестію по-

старается освободить Египетъ отъ всего, что сдѣлано здѣсь неистовствомъ еретиковъ, и возвратитъ церквамъ ихъ пастырей.

Но еретическая партія также не бездѣйствовала. Она доби-лась отъ императора назначенія публичнаго разсужденія между православными и еutihianaми. Св. Льву было послано приглашеніе послать съ своей стороны легатовъ. Извѣстіе о назначеніи этой комиссіи было крайне непріятно для св. Льва. Онъ былъ убѣжденъ, что это уступка еретикамъ, что назна-чать публично разсужденіе о разностяхъ между православіемъ и еutihianствомъ значитъ считать православное ученіе „сомнительнымъ или нетвердымъ“.

Въ этомъ смыслѣ св. Левъ отвѣтилъ императору (Ер. CLXII отъ 21 март. 457 г.). Онъ писалъ, что исполнить требованіе императора относительно отправленія пословъ въ Константинополь. Но эти послы имъ назначаются совсѣмъ не для разсужденій о вѣрѣ; онъ, Левъ, не осмѣливается входить въ какія-либо разсужденія относительно опредѣленій Никейскаго и Халкидонскаго соборовъ. Послы отправляются только для того, чтобы показать, какъ вѣруетъ апостольскій престолъ. Вообще св. Левъ совѣтуетъ тщательно „избѣгать того, чего стремится достигнуть еретическій обманъ“.

Обѣщанное св. Львомъ посольство было отправлено около 17-го числа августа 457 г. какъ это видно изъ даты писемъ (CLXIV и CLXV), отправленныхъ къ императору. Одно изъ этихъ двухъ писемъ (CLXIV) содежитъ въ себѣ развитіе (болѣе полное) извѣстныхъ уже взглядовъ св. Льва на бесполезность споровъ съ еретиками относительно разности православія отъ еutihianства. Другое (CLXV) посланіе есть обѣщанное прежде (въ письмѣ CLVI) изложеніе того, „что согласно съ каеволической вѣрой“.

Неизвѣстно, происходилъ ли споръ православныхъ съ ерети-ками или нѣтъ; ничего также неизвѣстно о дѣятельности въ Константинополѣ папскихъ легатовъ. Вѣроятно императоръ, подъ вліяніемъ получаемыхъ отовсюду посланій митрополитовъ, содержащихъ осужденіе дѣйствій Тимофея Елура, рѣшилъ не церемониться съ еретиками. Тимофеей Елуръ былъ удаленъ изъ Александріи и сосланъ въ Гангры, а впослѣдствіи въ Херсонесъ. Но его друзья выхлопотали ему возможность прежде от-правленія въ ссылку лично явиться къ императору. По этому

поводу св. Левъ написалъ письма къ императору (CLXIX 17 юня 460 г.) и св. Геннадію, (CLXX дата та же) преемнику, умершаго св. Анатолія (458).

Въ письмѣ къ императору св. Левъ выражаетъ живую радость по поводу того, что изъ Александріи изгнанъ (jugo expulsus) безчестный убійца; и народъ Божій, надъ которымъ настоятельствоваъ этотъ нечестивый разбойникъ, возвратился къ прежней свободѣ вѣры. Теперь, вида изгнаніе разсадника ядовъ въ лицѣ самого виновника всего этого, народъ александрійскій можетъ быть обращенъ проповѣдью, вѣрныхъ священниковъ на путь спасенія. Нечестиваго Тимофея, виновника всѣхъ беспорядковъ въ Александрійской церкви, нужно удалить изъ Александріи, даже еслибы онъ принесъ полное раскаяніе въ своихъ заблужденіяхъ и преступленіяхъ.

Въ письмѣ къ св. Геннадію (Ер. CLXX) св. Левъ жалуется на то, что Тимофею, изгнанному изъ Александріи, „по ходатайству нѣкоторыхъ противниковъ вѣры, дозволено придти въ Константинополь“. Св. Левъ настаиваетъ на томъ, чтобы не возвращать его на Александрійскую кафедру и не вступать, если бы онъ даже оказался православнымъ, съ такимъ нечестивцемъ ни въ частныя, ни въ публичныя бесѣды. Тимофей Елуръ александрійской кафедры не получилъ. На мѣсто его былъ поставленъ Тимофей Салафаліонъ. Это былъ кроткій и добрый человекъ, счумѣвшій снискать себѣ любовь и уваженіе даже еретиковъ. Св. Левъ въ отвѣтъ на его общительное посланіе (не дошедшее до насъ) послалъ письмо (CLXXI отъ 18 августа 460 г.), въ которомъ выражаетъ радость по поводу его избранія и посвященія на александрійскую кафедру и обращается съ просьбой дѣйствовать въ томъ духѣ, чтобы „въ народѣ Божіемъ не могло остаться никакого слѣда заблужденія несторіанскаго или евтихіанскаго“. Одновременно св. Левъ послалъ письма къ нѣкоторымъ египетскимъ епископамъ, а также къ александрійскому клиру (CLXXII) въ отвѣтъ на ихъ, не дошедшія до насъ, посланія. Въ этихъ письмахъ св. Левъ радуется о низверженіи того, кто былъ „подражателемъ діавола“ и о возведеніи на александрійскій престолъ новаго пастыря, любящаго свое стадо и любимаго имъ. Въ заключеніи совѣтуетъ соблюдать миръ между собою и заботиться объ исправленіи удалившихся отъ пути истины еретиковъ.

Дѣятельность св. Льва противъ евтихіанства въ Константинополѣ.

Не мало беспокоило св. Льва распространеніе евтихіанства въ самомъ Константинополѣ. Намъ уже извѣстно, что св. Левъ не мало заботился объ удаленіи изъ предѣловъ Константинополя Евтихіа. Письмо объ Евтихіи было послано въ 454 году (Ер. СХХІV. 2). Въ этомъ же году св. Левъ просилъ императора удалить распространившаго ядъ евтихіанства и развратившаго многія сердца въ высшей степени невѣжественнаго и развращеннаго монаха Кароза ¹⁾ (Ер. СХХХІV). Императоръ уважилъ просьбу св. Льва. Карозъ, вмѣстѣ съ другимъ монахомъ Дорофеемъ, были удалены (Ер. СХLII, 2). Св. Левъ, все таки, сильно беспокоился относительно состоянія Константинопольской церкви. Онъ былъ убѣжденъ, что въ Константинополѣ, гдѣ получило начало евтихіанство, существуетъ не мало приверженцевъ его. По крайней мѣрѣ, св. Левъ проситъ Анатолія бодрствовать и заботиться о подавленіи и искорененіи остатковъ нечестивыхъ людей. Дѣйствительно, въ 457 году, подъ вліяніемъ смерти Маркіана евтихіанство не замедлило обнаружиться.

Съ проповѣдью въ пользу евтихіанства выступилъ нѣкій пресвитеръ, Атикъ. Узнавъ объ этомъ, св. Левъ написалъ къ Анатолію письмо (СLІ отъ 1 сент. 457 г.) съ просьбою: если Атикъ окажется съ сердцемъ, содержащимъ еретическій ядъ, то или исправить его или изгнать изъ церкви съ надлежащей строгостью.

Въ октябрѣ (11 числа) этого же года св. Левъ опять написалъ св. Анатолію (Ер. СLV), прося его пребывать въ святой бодрости, пока десница Господня творитъ силу (ис. 17, 16). При этомъ св. Левъ выражалъ, что ему „чрезвычайно не нравится“ (*illud sane plerimum mihi displicere significo*) то, что въ Константинополѣ нѣкоторые клирики сочувствуютъ развращенію противниковъ вѣры. Таковыхъ должно наставлять и поощрять къ вѣрѣ съ надлежащей строгостью. Для церкви лучше лишиться нѣкоторыхъ святыхъ членовъ, чѣмъ подпасть подъ вѣчное наказаніе. Св. Левъ обращается съ просьбами не только къ самому Анатолію, но и къ императору. Онъ проситъ его лишать еретиковъ не только степеней клира, но даже

¹⁾ Валерини (Migne, LIV, 1111) на основаніи замѣчанія Cod. Ratisp. полагаютъ, что этотъ Карозъ не имѣетъ ничего общаго съ Карозомъ, выступившимъ на 4 Вс. соб.

прогонять изъ города (Ер. CLVI, 6). Но св. Анатолий по какимъ то причинамъ медлилъ исполненіемъ желанія св. Льва. Св. Левъ обратился къ нему съ вторичною просьбою отлучить отъ общенія этого человѣка, зараженнаго язвой (евтихіанства). Если онъ пожелаетъ остаться въ общеніи съ православіемъ, то пусть онъ отречется отъ евтихіанскаго ученія съ того самаго мѣста, съ котораго онъ проповѣдывалъ противъ православія. Св. Левъ убѣждаетъ также прекратить общеніе съ Аттикомъ даже Константинопольскій клиръ (Ер. CLXI отъ 21 марта 458).

Между тѣмъ св. Анатолий извѣстилъ св. Льва, что Аттикъ, отвергнувъ свои заблужденія и представилъ православное исповѣданіе вѣры. Это исповѣданіе было приложено къ письму св. Анатолия (не дошло до насъ). Св. Левъ отнесся очень недоувѣрчиво къ обращенію Аттика къ православію и къ его исповѣданію. Ему казалось это исповѣданіе недостаточнымъ, такъ какъ тутъ говорилось только о томъ, что „ему ненавистенъ Евтихій“, и ничего относительно того, что онъ осуждаетъ его заблужденіе. Св. Левъ требовалъ, чтобы Аттикъ подписалъ вѣроисповѣданіе Халкидонскаго собора и эту подпись прочиталъ предъ всѣмъ народомъ.

Чѣмъ дѣло это кончилось—неизвѣстно, такъ какъ св. Анатолий въ 458 году умеръ.

Кончина св. Льва.

Мы кончили свой рассказъ о жизни и дѣятельности св. Льва. Остается сказать нѣсколько словъ о времени его кончины. Это опредѣляютъ различно. Одни днемъ его кончины считаютъ 11 апрѣля, другіе 28 іюня; Кенель 30 октября, Антонъ и Францискъ Паги 4 ноября 461 года. Баллерини считаютъ болѣе вѣроятнымъ предположеніе, что кончина св. Льва послѣдовала 10 ноября 461 года. Основаніемъ для нихъ служитъ *Martyrologium Hieronymianum*, какъ самый древній изъ такого рода памятниковъ. Всѣ (*omnia*) дошедшіе до насъ экземпляры этого *martyrologium*'а свидѣтельствуютъ, что кончина св. Льва послѣдовала IV idus Novembris=10 ноября (Migne, LV, 319—20). Къ этому мнѣнію присоединяются и позднѣйшіе изслѣдователи: Langen (102) и отчасти Agendt (403).

И. Дроздовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 20.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Пісней воодьмен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 8.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1897 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амаросія, Архієписнопа Харьновскаго,
въ день восшествія на престолъ ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА
НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА.

О ПОВИНОВЕНІИ ВЛАСТИ.

*Потреба повиноватися не токмо за
законъ, но и за совѣсть (Рим. 13, 5).*

Въ этомъ краткомъ изреченіи Св. Апостола Павла заключается глубокое указаніе на главнѣйшія черты христіанскаго ученія о повиновеніи власти. Раскрытіе его можетъ быть весьма полезнымъ по обстоятельствамъ настоящаго времени. Кто не знаетъ о современной борьбѣ въ просвѣщенномъ христіанскомъ мірѣ между властями и подчиненными? Эта борьба сопровождается и теперь великими бѣдствіями для народовъ, но еще большими угрожаетъ въ будущемъ, если не будетъ остановлена. Но замѣчательно, что сами власти и правители затрудняются найти средство для укрощенія противниковъ власти, каковы: неправомыслящіе философы и писатели, социалисты, анархисты и т. д. Поднимаемая ими волненія угрожаютъ государственными потрясеніями и переворотами, отъ которыхъ не разъ уже страдали образованнѣйшія страны христіанскаго міра. Итакъ, гдѣ-же искать средствъ для прекращенія этого зла? Только въ возвращеніи самихъ народовъ къ здравомыслію; а здравомыслію надобно ис-

каты въ христіанствѣ. Всѣ истинные христіане вѣрують, что Богъ, сотворившій насъ и искупившій отъ вѣчной погибели крестною жертвою Богочеловѣка, промышляетъ изъ вѣка въ вѣкъ о спасеніи челоуѣчества. Если это истина, то вмѣстѣ съ нею должна быть признана и другая, именно, что Онъ промышляетъ и о правильности и порядкѣ нашей земной жизни, безъ чего не возможно мирное и христіанское духовное дѣланіе для нравственнаго усовершенствованія и спасенія нашего. Въ чемъ же осуществляется это божественное попеченіе о благоустройствѣ нашей земной жизни? Въ правахъ и дѣйствіяхъ земной власти, управляющей, повелѣвающей, судящей, карающей и милующей: *нѣсть власть, аще не отъ Бога*, говоритъ Апостоль, *сущія же власти отъ Бога учинены суть* (Рим. 13, 1). Здѣсь заключается внутренняя связь царства Христова съ царствомъ челоуѣческимъ. Учредитель и верховный Правитель того и другаго царства есть единый Богъ, *Царь царствующихъ и Господь господствующихъ* (Тим. 6, 15). Кому изъ людей, когда и какъ ввѣряется власть надъ подобными ему людьми, — имѣющимъ ли законныя права на нее, или ея похитителямъ, завоевателямъ, — достойнымъ, или недостойнымъ, — благодѣтелямъ, или бичамъ челоуѣчества, — все это дѣлается не безъ Божія распоряженія, или поупущенія, — для счастья народовъ, приобретающихъ благочестіемъ Божіе благоволеніе, или для наказанія и исправленія развращенныхъ. „Въ рукахъ Господа власть надъ землею, говоритъ Писаніе, и челоуѣка потребнаго Онъ во время воздвигнетъ на ней“. (Сир. 10, 4). Потому во всѣхъ перемѣнахъ въ жизни народовъ начало повиновенія власти остается неприкосновеннымъ и неотложнымъ. Мы по благому промысленію Божію о нашемъ отечествѣ имѣемъ надъ собою наслѣдственную самодержавную власть Царей нашихъ,

носящую на себѣ свѣтлый образъ единодержавія *Царя царствующаго и Господа господствующаго*, власть Богомъ освященную и Его благоволеніемъ въ виду всего міра превознесенную и возвеличенную, власть, на которую нынѣ смотрятъ съ уваженіемъ и какъ бы съ нѣкоторою завистію другіе великіе властители и народы, лишенные единства, твердости и полноправія власти. Намъ нужно только утвердиться въ нашихъ православныхъ воззрѣніяхъ на священное значеніе власти, беречь себя отъ ложныхъ мыслей и чуждыхъ вліяній, служить и повиноваться отъ искренняго сердца, по слову Апостола Петра, *царю яко преобладающую и правителемъ отъ него посылаемымъ* (2, Пет. 13, 14), *да тихое и безмолвное житіе поживемъ*, по словамъ Апостола Павла, *во всякомъ благочестіи и чистотѣ* (1 Тим. 2, 2).

„Надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти“. Это положительная заповѣдь, не допускающая ни сомнѣній, ни возраженій. Замѣчательно, что Св. Павелъ иначе преподааетъ ученіе о вѣрѣ, составляющей самую главную часть евангельской проповѣди. Онъ, предоставляя первоначальное движеніе къ вѣрѣ въ Христа нашему сердцу (Рим. 10, 10), дальнѣйшее усвоеніе и уразумѣніе ея поручаетъ нашему уму, восгрѣв�емому вѣрою сердца. Такъ онъ осуждаетъ язычниковъ, которые не позаботились „имѣть Бога въ разумѣ“ (Рим. 1, 28); радуется, когда христіане обоготцаются познаніями въ вѣрѣ (1 Кор. 1, 5), поощряетъ къ высшему и твердому уразумленію ея догматовъ: „не будьте дѣтьми умомъ; на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолѣтні“ (1 Кор. 14, 20), и только предостерегаетъ отъ „превозношенія“ разума, заповѣдуя „плѣнять“ его въ послушаніе Христу (2 Кор. 10, 5). Такимъ образомъ руководство въ первомъ и главнѣйшемъ дѣлѣ нашего вѣчнаго спасенія, — въ вѣрѣ, онъ

съ довѣріемъ отдаетъ разуму, озаряемому „умомъ Христовымъ“ (1 Кор. 2, 16), а для сохраненія порядка въ нашей земной жизни предписываетъ безусловное повиновеніе власти. Очевидно, Апостолье высшее руководство въ сохраненіи верховнаго начала власти не довѣряетъ разуму, а поручаетъ главнымъ образомъ совѣсти. Въ чемъ же причина такого разграниченія?

Во первыхъ, въ различіи свойствъ разума и совѣсти; во вторыхъ, въ разности областей, въ которыхъ дѣйствуетъ разумъ и совѣсть въ общемъ дѣлѣ нашего спасенія. Свойства разума: размышлять, сомнѣваться, спорить и убѣждаться, а единственное свойство совѣсти—наблюдать за исполненіемъ непремѣнной воли и закона Божія. Гдѣ дѣйствуетъ разумъ и совѣсть? Разумъ въ области созерцательной, а совѣсть въ области нравственной, практической. Дѣло перваго—пріобрѣтеніе здравыхъ мыслей, дѣло второй—сознаніе необходимости исполненія закона и совершенія добрыхъ дѣлъ. По этому въ вѣрѣ позволяется испытаніе и изслѣдованіе: *испытайте писаній*, сказалъ Господь (Іоан. 5, 39), а въ нравственной дѣятельности требуется сознательное повиновеніе—непосредственно власти Божіей, или отъ Бога предоставленной людямъ: *повинитесь Богу, противитесь же діаволу* (Іак. 4, 7), говоритъ Апостоль Іаковъ, а Апостоль Павелъ настоятельно повелѣваетъ Епископу Титу: *воспомяи тѣмъ (пасомымъ), начальствующимъ и властвующимъ, повиноваться и покоряться*. (Тит. 5, 1). Здѣсь ключъ къ разрѣшенію тайны современныхъ гибельныхъ движеній въ борьбѣ со властію. Люди образованные, руководители народовъ, перенесли вопросы о значеніи власти изъ области нравственной въ область умозрительную или созерцательную, гдѣ господствуетъ разумъ со всеми своими природными свойствами и недостатками. Отъ

того они, вмѣсто исполненія обязанности повиноваться власти, присвоили себѣ право свободныхъ сужденій не только о той, или другой формѣ проявленія власти, но о самомъ ея началѣ и основаніяхъ, а за тѣмъ и противленія ей. Какъ неправильны подобныя отношенія къ власти и гибельны ихъ послѣдствія, это доказывается Словомъ Божиимъ, свидѣтельствомъ исторіи и опытами нашей собственной жизни.

Первыя слова божественнаго законодательства о повиновеніи земной власти мы находимъ въ десятословіи, изреченномъ самимъ Богомъ на Синаѣ: это заповѣдь о самой начальной власти, родительской: *чти отца твоего и мать твою*. Въ этой заповѣди мы видимъ обѣтованіе благоденствія за исполненіе ея: *да благо ти будетъ и домъ твоенъ буди на земли*, т. е. указаніе на совѣсть, опытомъ познающую благо. Эта же заповѣдь подтверждается и страхомъ наказанія за неисполненіе: *человѣкъ, иже аще зло речеть отцу своему, или матери своей, смертию да умретъ*, (Лев. 20, 9). За тѣмъ дается общій законъ о почитаніи лицъ начальствующихъ: *судей да не злословиши и князю людей твоихъ да не речеша зла* (Исх. 22, 28). Это зерно, такъ сказать, ученія о повиновеніи власти, данное Евреямъ, получило полное развитіе въ Новомъ завѣтѣ и вмѣстѣ съ другими истинами божественнаго откровенія возвѣщено всему міру. Съ особенною ясностію и силою оно изложено Апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Римлянамъ, предназначенномъ для самага средоточія всемірной власти, т. е. для Рима. Вотъ сущность этого ученія. — Власть земная установлена Богомъ; поэтому противленіе ей есть противленіе самому Богу, — есть *грѣхъ: противляйся власти Божію повелѣнію противляется, противляющійся же себѣ грѣхъ пріемлетъ* (Рим. 13, 2.). Она облечена свойствами божественными: правосудія и милосердія и правами каз-

нить и миловать. Для неповорныхъ, въ рукахъ человѣка облеченнаго властію, какъ слуги Вожія—мечъ, но онъ же есть и руководитель къ добру для поворныхъ. Отсюда происходятъ всѣ обязанности гражданина: уплата податей, урочные труды, уваженіе и почтеніе къ лицамъ начальствующимъ и пр., (Рим. 13, 1—7.). Возводя это ученіе о повиновеніи власти къ высшему уразумѣнію христіанскаго долга и свободы, Апостоль заключаетъ: „не оставайтесь должными никому ничѣмъ, кромѣ взаимной любви: ибо любящій Бога исполнилъ законъ“ (Рим. 13, 8.).

Теперь вспомните исторію временъ апостольскихъ и первыхъ вѣковъ христіанства. Чѣмъ должны были ученики Христовы начать проповѣдь евангелія между язычниками,—ученіемъ о вѣчномъ спасеніи людей и Христъ Спасительъ, или преобразованіемъ варварской, насильственной языческой власти, противленіемъ ей, какъ недостойной и несогласной съ духомъ христіанства? Конечно, повелѣніемъ о повиновеніи власти. И за одно осужденіе идолопоклонства и отчужденіе отъ суетвѣрій языческихъ христіане были признаваемы врагами государственной власти и порядка, хотя это касалось не политическихъ, а только религіозныхъ убѣжденій: какъ же приняли бы ихъ язычники, еслибы они учили порицать существующую власть, противиться ей и отвергать государственныя установленія и законы? Очевидно, это было бы справедливымъ поводомъ уничтожать христіанъ, какъ дѣйствительныхъ враговъ государства, какъ бунтовщиковъ и преступниковъ. Сила власти подавила бы христіанство въ самомъ началѣ, а проповѣдь апостольская не нашла бы послѣдователей въ виду преступленій самихъ проповѣдниковъ. Святые Апостолы предвидѣли эту опасность, и заповѣдали своимъ ученикамъ смиреніе, кротость, послушаніе и привлекательныя даже для язычниковъ добродѣтели миро-

сердія, терпѣнія, мужественнаго перенесенія мученій и даже смерти за вѣрность принятой ими вѣрѣ. Св. Апостоль Петръ, убѣждая христіанъ съ радостію переносить порицанія и всѣ страданія за Христа, опасается, чтобы кто нибудь изъ нихъ не пострадалъ, „какъ убійца, или воръ, или злодей, или какъ посягающій на чужое, а если какъ христіанинъ, то не стыдись, а прославляй Бога за такую участь“ (1 Пет. 4, 15, 16.). Итакъ, первая забота Апостоловъ состояла въ томъ, чтобы чрезъ исполненіе ученія Христова возвести христіанъ къ нравственному совершенству поставляющему ихъ, какъ безупречныхъ въ общественной жизни, выше всякаго требованія государственныхъ законовъ, по слову Ап. Павла: „законъ положенъ не для праведника, но для беззаконныхъ и непокорныхъ, нечестивыхъ и грѣшниковъ“ (1 Тим. 1, 9). Что же Апостолы предвидѣли въ будущемъ? То, что христіанство, входя въ духъ и внутреннюю жизнь человѣческихъ обществъ, научить ихъ самихъ измѣнить и усовершенить законы и перестроить государственный порядокъ согласно съ ученіемъ и правилами жизни христіанской. Это и утверждаютъ безпристрастные историки, именно, что христіанство улучшило человѣческіе нравы, смягчило жестокость и деспотизмъ правителей, повело къ уничтоженію рабства, къ уваженію человѣческой личности и свободы, къ заботѣ объ исправленіи преступниковъ, къ облегченію ихъ наказаній и проч. Такимъ образомъ христіанское ученіе и исторія преподають намъ такое нравственное правило относительно измѣненія государственныхъ учреждений: не мечтательными философскими проэками, не насиліемъ, не внѣшнимъ разрушеніемъ государственныхъ учреждений, не возстаніями, не взрывами, не убійствами царей и правителей, однимъ словомъ,—не борьбою съ властію достигается общественное благоустройство, а

внутреннимъ нравственнымъ усовершенствованіемъ каждаго гражданина. Честный, кроткій и благожелательный голосъ такихъ гражданъ укажетъ, чего нужно желать отъ правителей въ смыслѣ устраниенія препятствій къ дѣланію добра, защиты отъ нарушителей порядка, облегченія общественныхъ нуждъ. Это дастъ возможность и самимъ правителямъ дѣйствовать въ томъ же духѣ нравственнаго преуспѣянія и находить себѣ сотрудниковъ способныхъ и достойныхъ.

Изрекая неотложную заповѣдь о безусловномъ повиновеніи власти, Апостоль, какъ мы видѣли, указываетъ два побужденія къ исполненію ея: страхъ наказанія и внушенія совѣсти. Велико различіе между повиновеніемъ по страху и по совѣсти. Но то и другое опредѣляется нравственными свойствами людей и степенью ихъ пониманія нравственнаго долга.

Прирожденный человѣку грѣхъ и добровольное подчиненіе его вліянію, развращающее сердце и плодящее плотскія страсти, притупляетъ совѣсть и дѣлаетъ человѣка рабомъ грѣховныхъ привычекъ. Потребность удовлетворенія страсти, иногда жгучая, доводящая до невыносимыхъ страданій, какъ въ пьянствѣ, и жажда плотскихъ наслажденій въ развращенномъ человѣкѣ перевѣшиваютъ благородныя побужденія: чувство чести, стыдъ, естественное отвращеніе отъ преступленія, опасеніе за собственное благополучіе и близкихъ къ нему людей, и какъ невольника влекутъ его на дѣла злыя, страшныя для честнаго человѣка. Чѣмъ можно остановить его, вразумить, дать ему возможность опомниться и возвратить его къ правильной жизни? Человѣка съ „сожженною“ въ пламени страстей „совѣстію“ (1 Тим. 4, 2) можно вразумить только физическимъ, или душевнымъ страданіемъ отъ ожидаемаго, или испытываемаго наказанія, пересиливающимъ побужденія страстей. По-

этому Апостоль и указываетъ на мечъ въ рукахъ служителя власти, прибавляя, что онъ „не напрасно его носить“ (Рим. 13, 4). Отсюда видно, что чѣмъ меньше власть пользуется правомъ возмездія за преступленія и соотвѣтствующими важности ихъ наказаніями, тѣмъ больше умножаются не сдерживаемые страхомъ преступники, тѣмъ большимъ опасностямъ подвергаются отъ нихъ честные люди, самыя государства и ихъ правители. Когда въ христіанскомъ государствѣ, какъ въ языческомъ, умножаются преступники, перечисленные Апостоломъ Петромъ, каковы: „убійцы, воры, злодѣи, посягатели на чужое“, тогда самъ опытъ, сама жизнь говорить, что чѣмъ-то связываются руки, держащія знамя власти и мечъ правосудія. Если отъ „воровъ“ нѣтъ спасенія; ни дома, ни въ общественныхъ собраніяхъ, ни въ путешествіяхъ; если „убійцы и злодѣи“ цѣлыми шайками врываются въ жилище мирныхъ гражданъ, и вырѣзываютъ цѣлыя семейства, не щадя ни стариковъ, ни женщинъ, ни дѣтей; если отъ „посягателей на чужое“ не защищены ни казна, ни общественныя учрежденія, наполненныя преимущественно людьми образованными; если все это взятое вмѣстѣ представляетъ печальную картину глубокаго разстройтва общественной жизни: то очевидно, что преступники взяли силу, стали дерзки и умножаются съ каждымъ днемъ въ виду безнаказанности или слишкомъ легкихъ наказаній и что власть должна держать мечъ въ рукѣ своей обнаженнымъ, готовымъ на пораженіе злодѣевъ.

Гдѣ же однако причина этой совѣстливости власти предъ преступниками, этой робости и неумѣстной жалости къ нимъ болѣе, чѣмъ къ честнымъ гражданамъ, которые отъ нихъ страдаютъ, не находя надлежащей защиты?—Единственно въ ложныхъ ученіяхъ, возобладавшихъ надъ умами современныхъ христіанъ. Говорятъ, что въ наше время христіанство понято лучше, чѣмъ

въ вѣка предшествовавшіе, что нынѣ выспимъ началомъ общественныхъ отношеній и самаго управленія признается „всепрощающая любовь“. Но проповѣдники этой неразборчивой, дешевой любви забываютъ, что безграничная, безконечная любовь принадлежитъ одному Богу, но и въ Его премудрости соразмѣряется съ нелицепріятнымъ правосудіемъ, и проявляется не только въ помилованіи, но и въ попечительномъ исправленіи заблуждающихся вразумленіями и наказаніями. Прибавьте къ этому ложному убѣжденію еще не вывѣтрившіяся у насъ матеріалистическія ученія о томъ, что человѣкъ есть произведеніе природы, подчиненное ея механическимъ законамъ, что не самъ человѣкъ, не развращенная его воля виновны въ преступленіяхъ, а *среда*, гдѣ онъ родился и жилъ; что нужно не казнить преступника, а лечить его и исправлять среду, гдѣ онъ живетъ. Но не трудно понять, что физически больного, потерявшаго сознаніе, нужно связывать; а упорнаго преступника, весьма рѣдко теряющаго сознаніе, необходимо лишать свободы по его ожесточенію, и исправлять, какъ сказано, наказаніемъ, что и дѣлалось во всѣ времена. А цѣлыя среды общественной жизни исправляются многими десятилѣтіями и даже вѣками, въ теченіе которыхъ отъ умноженія порочныхъ личностей самыя среды могутъ обратиться въ сборища злодѣевъ. Пора убѣдиться наконецъ, что не распространеніемъ только научныхъ свѣдѣній можно удерживать людей въ порядкѣ, а строгимъ наблюденіемъ власти за поведеніемъ ихъ, охраненіемъ религіозныхъ учрежденій и благочестивыхъ обычаевъ, просвѣтленіемъ человѣческаго сознанія божественными истинами христіанства и упражненіемъ въ добрыхъ дѣлахъ.

Указывая на страхъ наказанія, какъ на необходимое средство для обузданія людей грубыхъ и развращенныхъ, Апостоль почитаетъ его недостаточнымъ для

истинныхъ христіанъ, которые должны имѣть „благую совѣсть“ (Тим. 1, 5), бодрую, чистую, руководимую страхомъ *смыслимъ*, или исходящимъ отъ любви опасеніемъ оскорбить проступкомъ любимое существо, и во первыхъ, конечно, Бога, а потомъ и ближнихъ. Велико различіе въ дѣятельности по страху и по совѣсти. Страхъ дѣйствуетъ только въ виду наказанія и прекращаетъ свое вліяніе, когда опасеніе наказанія проходитъ; поэтому онъ не ведетъ человѣка къ усовершенствованію, а держитъ во власти порока. Человѣкъ подъ вліяніемъ страха лжетъ, хитритъ, не гнушается и преступными средствами для спасенія отъ угрожающаго наказанія. Не таково дѣйствованіе по совѣсти.

Совѣсть во всѣхъ нашихъ поступкахъ, а слѣдовательно и въ дѣлѣ повиновенія власти стоитъ передъ данною намъ заповѣдію, какъ передъ волею Божіею, и потому исполненіе ея почитаетъ нашимъ долгомъ. Это сознаніе единства и обязательности Закона Божія объемлетъ всю нашу внутреннюю и внѣшнюю жизнь. А такъ какъ большая часть нашей жизни проходитъ во внѣшней нашей дѣятельности,—въ земледѣліи, торговлѣ, промышленности, въ общественной и государственной службѣ: то мы всюду, на каждомъ шагѣ встречаемся съ законами земной власти, опредѣляющими всѣ роды нашей внѣшней дѣятельности. По этому постоянное, честное и усердное исполненіе этихъ законовъ въ смыслѣ нашего нравственнаго долга составляетъ путь къ нашему духовному усовершенствованію, столь же прямой и вѣрный, какъ внутреннее очищеніе нашего сердца, какъ молитва, какъ дѣла милосердія и проч. Въ этомъ направленіи христіанинъ видитъ предъ собою прежде всего обязанность предписанную закономъ, и не пускается въ праздные разговоры и разсужденія о начальникахъ, о достоинствахъ ихъ распоряженій, о государ-

ственныхъ порядкахъ и правительствѣ. Онъ знаетъ, что и недостаточный законъ можетъ быть выполненъ наилучшимъ его исполненіемъ, что начальники, какъ сами состоящіе подъ властію, не потребуютъ отъ него незаконныхъ дѣйствій, и правители, состоящіе изъ людей несвободныхъ отъ ошибокъ, какъ и всѣ люди, надѣются, что честные исполнители ихъ мѣропріятій не допустятъ недосмотрамъ обратиться во вредъ государству. Какъ очевидна при этомъ взглядѣ на повиновеніе власти неумѣстность, а иногда и преступность вольномысленныхъ разсужденій о властяхъ и порицаніе государственныхъ порядковъ на соблазнъ другимъ, когда предстоящее по прямой обязанности дѣло остается безъ исполненія, обличая лѣность, скрывающуюся подъ высокопарными разсужденіями!

Покорный правительству и его законамъ гражданинъ, ободряемый своею совѣстію, дѣйствуетъ спокойно и бодро, не опасаясь взысканій со стороны власти, такъ какъ свободенъ отъ преступленій, а въ невольныхъ ошибкахъ всегда надѣется на снисхожденіе. Онъ помнитъ наставленіе Апостала: *хощемъ ли не боятися власти, благое твори* (Рим. 13, 3); но довольный своимъ внутреннимъ состояніемъ, поощряемый одобреніемъ власти, онъ служить и примѣромъ для сослуживцевъ, проникающихся уваженіемъ къ нему и безъ зависти смотрящихъ на заслуженныя имъ отличія. Умноженіе такихъ гражданъ составляетъ силу государства. Мыслители и писатели въ духѣ современной свободы видятъ силу руководящую народы въ такъ называемомъ „общественномъ мнѣніи,“ вообще непрочномъ и ненадежномъ, но для распространенія ложныхъ взглядовъ весьма удобномъ. Но скромные и честные труженики служебнаго долга образуютъ другую, болѣе твердую и благотворную силу: „общественную совѣсть.“ А это свойство христіанскихъ

обществѣ и есть охрана отъ преступленій; такъ какъ преступленія оскорбляютъ, и иногда приводятъ въ ужасъ цѣлыя общества. Посмотрите, не утрачиваемъ ли мы эту чуткость совѣсти, этотъ страхъ, который поражаетъ неиспорченнаго человѣка не только при видѣ тяжкихъ преступленій, но и при слухахъ о нихъ? Ежедневныя извѣстія газетъ о множествѣ совершаемыхъ у насъ преступленій, называемыхъ „звѣрскими“, но въ которыхъ звѣри неповинны, не пріучаютъ ли насъ считать ихъ дѣломъ обыкновеннымъ? Не привыкаемъ ли мы дышать этою тяжелою атмосферою порока? Не впитывается ли въ наши души эта язва зла? Не она ли, въ примѣрахъ старшихъ, заражаетъ нынѣ и дѣтей, съ недавняго времени составляющихъ особую заботу судей, и извѣстныхъ подъ печальнымъ именемъ „малолѣтнихъ преступниковъ?“

Конечно, намъ возразятъ: какъ же съ этимъ взглядомъ на безусловное повиновеніе власти согласить принятую во всемъ просвѣщенномъ мірѣ „свободу мысли“, „свободу слова“, „свободу совѣсти“? Для христіанина давно уже все это согласено Иисусомъ Христомъ и Его Апостолами. Благая мысль, здравое слово, дѣло совершаемое по совѣсти во всѣхъ странахъ, даже языческихъ, имѣютъ свободу. А намъ, христіанамъ, внушается съ особенною силою, что всякій помысль неправедный есть мерзость предъ Господомъ (Прит. 15, 26), что за всякое слово не только *милое*, но и „праздное мы дадимъ отвѣтъ въ день судный“ (Еф. 4, 29. Мат. 12, 36), что свобода имѣть свою особую совѣсть, противорѣчащую „благой“ общей совѣсти христіанской,—есть прямой путь къ уtratѣ совѣсти и вѣры (1 Тим. 1, 19). Вы вольны имѣть и нечистыя мысли въ глубинѣ своей души на свой страхъ и отвѣтственность передъ Богомъ, но извергать ихъ въ словѣ на развращеніе умовъ, но творить безсовѣст-

ныя дѣла на соблазнъ другимъ, каковы напр. открытыя незаконныя сожитія, это значитъ смѣяться надъ закономъ.

Высказывать здравыя мысли устно и печатно, — если мы имѣемъ для того достаточныя способности и познанія, мы обязаны какъ граждане и христіане, по скольку это согласно съ благоговѣніемъ къ верховной власти, въ предѣлахъ, указанныхъ ея добрымъ совѣтникамъ. На всѣ искусные подходы и покушенія выговорить отъ нея себѣ вольности подъ именемъ свободы, съ ограниченіемъ ея божественныхъ правъ, — всѣ такія мысли и соблазнительныя для неопытныхъ указанія уже становятся преступными дѣяніями. Провѣряйте, братія, новыя философскія ученія съ ученіемъ христіанскимъ, — и вы не будете жертвами человѣческихъ заблужденій. А повиновеніе нашей отечественной самодержавной власти, носящей на себѣ свѣтлыя черты власти богоучрежденной и промысломъ Божиимъ хранимой и споспѣшествуемой, есть основаніе нашего мира и благоденствія, величія и славы нашего Государства.

Мы сегодня празднуемъ день восшествія на престолъ Благочестивѣйшаго Государя нашего и возносимъ молитвы объ Его здравіи и благоденствіи. Выслушайте съ особеннымъ вниманіемъ и сердечнымъ обращеніемъ къ Богу эти знаменательныя слова молитвы на предстоящемъ молебномъ пѣніи: *Покажи Его врагомъ побѣдительно, злодѣемъ страшна, добрымъ милостива и благонадежна.* За тѣмъ, сколько намъ дозволено выражать Царю нашему наши вѣрноподданническія чувства, всѣ мы вознесемъ къ подножію Его престола, какъ „участника божественнаго помазанія“ по образу Царя Христа (Пс. 44, 7, 8), наши привѣтствія и благожеланія словами Царя-пророка Давида: *препоиши мечъ Твой по бедръ Твоей, Сильне, красотою Твоею и добротою Твоею, и наляцы и устывай и царствуй истинны ради, и кротости, и правды* (Пс. 44, 4). Аминь.

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.

(Продолженіе *).

ОТДѢЛЪ II.

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ до-схоластическое время (IX в.).

На Западѣ, за періодомъ блестящаго развитія богословской науки, во дни Августина, Иеронима и его современниковъ, наступило время постепеннаго ея упадка. Дальнѣйшее развитіе богословской науки встрѣтило для себя препятствіе въ неблагопріятныхъ политическихъ событіяхъ Запада, въ опустошительныхъ кровавыхъ войнахъ новыхъ народовъ и государствъ, образовавшихся на развалинахъ западной римской имперіи. Нельзя опускать безъ вниманія также и того обстоятельства, что распространеніе элементовъ классическаго образованія вообще и въ частности богословскаго шло довольно медленно вслѣдствіе полуварварскаго состоянія многихъ народовъ и враждебнаго отношенія ихъ, особенно германцевъ, къ цивилизаціи. При враждебномъ настроеніи германскихъ племенъ, многія цивилизаторскія стремленія Карла Великаго были, конечно, еще преждевременны и могли достигнуть своей цѣли только тамъ, гдѣ Карлъ Великій непосредственно прилагалъ свою руку, именно въ придворныхъ школахъ.

Въ IX вѣкѣ занятія богословской наукой, исключая дворъ Карла Великаго, украшенный цѣлымъ рядомъ замѣчательныхъ ученыхъ и богослововъ, сосредоточивались главнымъ образомъ въ монастыряхъ. Поворотнымъ пунктомъ въ развитіи богослов-

*) См. журн. „Вѣра и Разумъ“ № 19, за 1897 г.

скихъ знаній на Западѣ было несомнѣнно основаніе бенедиктинскаго ордена, который въ лицѣ своихъ представителей, на пространствахъ отъ 600 до 1100 года, усвоилъ все, что произвелъ западъ замѣчательнаго въ религіозномъ и научномъ отношеніи. Главныя сосредоточія ордена были въ то же время центрами богословской учености въ вѣкъ Меровинговъ и Каролинговъ.

Переводъ Библии, исполненный Иеронимомъ и извѣстный подъ именемъ Вулгаты, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, распространялся на Западѣ однако довольно медленно и постепенно. Съ теченіемъ времени небрежность, недостаточное образованіе переписчиковъ, преднамѣренная порча дополнителей, а вмѣстѣ съ тѣмъ появленіе другихъ переводовъ привели священный текстъ Библии въ такой беспорядокъ, что для Карла Великаго, желавшаго передать Св. Писаніе народамъ, явилась положительная необходимость позаботиться о провѣркѣ священнаго текста. Знаменитый основатель каролинговой династіи и франкской монархіи, едва ли одинъ годъ управленія котораго прошелъ безъ грома войнъ и походовъ, однако находилъ достаточно времени для столь высокой и важной цѣли, какою было въ тѣ времена, какъ не менѣе и теперь, возстановленіе первоначальнаго текста Библии. Въ лицѣ Флакка Алкуина (804), самаго замѣчательнаго оратора, поэта и философа въ имперскомъ пфальцграфствѣ, Карлъ Великій нашелъ человѣка, который былъ въ состояніи выполнить эту трудную задачу. „Мы желаемъ“, говоритъ Карлъ Великій въ одномъ изъ своихъ постановленій, „повелѣваемъ нашимъ графамъ и поручаемъ имъ, чтобы въ церкви были истинныя (veraces) каноническія писанія“. Въ 801 году онъ издаетъ такое повелѣніе: „Каждый священникъ въ воскресные и праздничные дни долженъ проповѣдывать евангеліе народу“. Какъ необходимое предварительное условіе для этого, Карлъ Великій требовалъ, чтобы духовныя лица умѣли читать и писать, ибо невозможно безъ вѣрнаго чтенія и пониманія словъ проникнуть въ глубокій смыслъ Писанія: въ Св. Писаніи весьма много риторическихъ и поэтическихъ фигуръ (*schemata et tropi*), и духовное значеніе ихъ доступно только людямъ грамматически

образованнымъ. Въ Оснабрюкѣ, при соборѣ, Карлъ Великій основываетъ школу и опредѣляетъ, чтобы въ ней изучался не только латинскій языкъ, но и греческій. Слѣдить за проповѣдію евангелія есть главная обязанность епископовъ. Они должны наблюдать именно за тѣмъ, чтобы каждый пастырь предлагалъ христіанамъ вѣрное ученіе, а не какое-либо новое, неканоническое, изъ своего собственнаго измышленія, и противорѣчащее слову Божію. Они не должны, конечно, читать и распространять въ народѣ какія-либо еретическія писанія, а наоборотъ: обязаны предлагать ему только каноническія книги, православныя трактаты и рассказы св. писателей.

Алкуинъ, современникъ Карла Великаго, каждой страницѣ Божественнаго Писанія усвоетъ признакъ евангельскаго авторитета. Ветхій и Новый Завѣтъ, по ученію Алкуина, дополняютъ другъ друга взаимно. То, что законъ и пророки обѣщали въ будущемъ, это въ Евангеліи уже является исполненнымъ ¹⁾; чтеніе св. Писанія доставляетъ намъ нѣкотораго рода блаженство. Когда мы молимся, то бесѣдуемъ съ Богомъ, а когда читаемъ слово Божіе, то Самъ Богъ бесѣдуетъ съ нами, такъ какъ Писаніе во всемъ его объемѣ написано для нашего спасенія ²⁾. Не смотря на одинаковое происхожденіе полученныхъ отъ Бога дарованій, оно въ различныхъ писателяхъ проявлялось не одинаково. Такъ евангелистъ Іоаннъ превосходитъ болѣе раннихъ составителей евангелій глубиною своего богомыслія и знаніемъ Божественныхъ тайнъ. Духъ пророчества не всегда, по мнѣнію Алкуина, былъ присущъ пророкамъ Ветхаго Завѣта. Изъ этого они должны были узнать, что онъ подавался имъ, какъ даръ ³⁾.

Современникъ Алкуина, епископъ Орлеанскій Теодульфъ, въ своихъ поученіяхъ называетъ чтеніе Св. Писанія и молитву оружіемъ для низложенія врага, средствомъ для достиженія вѣчнаго блаженства и обузданія порока, пищею для насыщенія

¹⁾ Migne: ser. Lat. t. 100. 741—T. 101 p. 616.

²⁾ Omnis plane scriptura sancta ad nostram scripta est salutem De virt. et vit.

³⁾ De psalm. usu praefatio.

добродѣтели ¹⁾). Во всемъ должно руководствоваться волею Божіею, которая выражена именно въ Св. Писаніи. Кромѣ историческаго и пророческаго смысла Писанія, Теодульфъ признаетъ въ немъ еще нѣкоторое болѣе глубокое содержаніе, такъ какъ Слово Божіе не просто рассказываетъ о случившемся, но разъясняетъ и ту цѣль, съ которою что-либо совершается ²⁾).

Св. Писаніе превосходить свободныя науки именно тѣмъ, что въ каждомъ его выраженіи содержатся различныя мысли, въ одномъ и томъ же рассказѣ говорится о различныхъ предметахъ. Когда Св. Писаніе излагаетъ историческія событія, то при этомъ оно объясняетъ нѣкоторыя великія тайны ³⁾).

Поэтому Теодульфъ часто увѣщаетъ своихъ слушателей усердно читать священныя книги и день и ночь памятовать о содержащихся въ нихъ наставленіяхъ. Кто усердно молится и усердно читаетъ Писаніе, тотъ говорить съ Богомъ и Богъ съ нимъ ⁴⁾).

Ревностно заботится Теодульфъ о распространеніи копій съ священныхъ книгъ, особенно Псалтыри, наиболѣе употребительной въ монастыряхъ. Эти копіи онъ собственноручно снабжалъ своими поэтическими прекрасными введеніями ⁵⁾).

Другой современникъ Карла Великаго, Павлинъ Аквилейскій (804) неоднократно говоритъ о томъ, что всѣ священныя книги написаны для нашего спасенія и подробно указываютъ, чего именно человекъ долженъ избѣгать и чему слѣдовать. Мы усердно должны читать эти книги, такъ какъ чрезъ нихъ бесѣдуетъ съ нами Самъ Богъ и чрезъ нихъ Онъ показываетъ намъ расположеніе своей любвеобильной воли, „съ какимъ же благоговѣніемъ мы должны поэтому принимать Его вѣсти! Если отъ царя придетъ къ намъ какой либо вѣстникъ или посольство, то не должны ли мы тотчасъ же оставить всѣ свои занятія и со всею охотою и вниманіемъ прочитать его писанія и ста-

¹⁾ Migne T. 105 p. 193. Capit. II.

²⁾ Jn re seu facta te facienda monet.

³⁾ Migne T. 105 p. 303. Majora insinuat dum modo magna canit—Versius, praefatio.

⁴⁾ Ibidem p. 326. Carmin. Lib. III.

⁵⁾ Ученій Бергеръ (Berger) занимается Библиею епископа Теодульфа въ IV отдѣлѣ своего труда см. его Ueber die Bibeln Alkuins und der karolingischen Schulen überhaupt p. 145.

ратся поступать по нимъ? Но смотри: съ неба сошелъ Царь царей и Господь Господей, Самъ Искупитель сошелъ къ намъ, чтобы обратиться къ намъ чрезъ писанія Своихъ прореконъ и апостоловъ“ ¹⁾. Велико—заблужденіе тѣхъ, которое говорятъ: что мнѣ за нужда читать и изучать Св. Писанія, ходить къ священникамъ или въ церкви святыхъ ²⁾).

Эти увѣщанія и наставленія показываютъ, что заботы Карла Великаго о наиболѣе широкомъ распространеніи въ народѣ Св. Писаній, нашли въ его современникахъ полное сочувствіе и ревностное содѣйствіе.

Однако, уже при Карлѣ Великомъ начались на Западѣ нѣкоторыя разногласія въ пониманіи богодуховенности Святаго Писанія. Уже ученикъ Алкуина, аббатъ Турскій Фредегисъ (804) своимъ буквальнымъ пониманіемъ вдохновенія возбудилъ споръ объ этомъ предметѣ. Насколько можно видѣть изъ сочиненій его противника, епископа Агобарда Лионскаго, Фредегисъ подъ предлогомъ, будто Св. Писаніе, его толковниковъ и переводчиковъ необходимо защищать отъ возраженій противниковъ, возставалъ противъ мнѣнія, что въ Писаніи допускаются солецизмы. Непристойно, по мнѣнію Фредегиса, думать, что Духъ Святой, надѣлившій апостоловъ даромъ чужестранныхъ языковъ, говорилъ чрезъ нихъ обыденнымъ, общеупотребительнымъ языкомъ, а не возвышеннымъ. Если въ Св. Писаніи и есть что либо необычное, напр., сангвиническая форма рѣчи, то на это есть многія причины; притомъ это нисколько не показываетъ, чтобы въ Писаніи нарушались правила грамматики.

Противъ такого довольно сомнительнаго сужденія Фредегиса, Агобардъ (840) справедливо возражаетъ, что слава Божественной мудрости заключена главнымъ образомъ не въ словахъ, а въ самыхъ священныхъ тайнахъ, въ самомъ ученіи св. Духа. Кромѣ того, Фредегисъ опускаетъ безъ вниманія также весьма важное, фундаментальное различіе между авторами св. книгъ, не обращаетъ вниманія на то, что и переводы св. книгъ могутъ быть дурные и хорошіе. Очевидно, глубоко погрѣшаетъ тотъ, кто относится къ ученымъ и переводчикамъ св. текста

¹⁾ Migne T. 40. p. 1050. Liber de salut. doc. c. 9 c. 38.

²⁾ Ibidem p. 1060.

съ такимъ же уваженіемъ, какъ къ апостоламъ и евангелистамъ ¹⁾. Даже самыя лучшія переводчики неодинаково относятся къ своимъ предшественникамъ и не хвалятъ ихъ безъ различія. Встрѣчаются переводчики, достойныя порицанія, пользующіеся дурною репутаціею, зараженные іудайзмомъ и ересями. Но даже изъ переводчиковъ, достойныхъ похвалы, многіе не боятся выражаться не по правиламъ грамматики, не по значенію ея и не съ худымъ намѣреніемъ, но для того, чтобы передать смыслъ Писанія точно, безъ перемѣны. Это не только не должно порицать, но скорѣе, наоборотъ, должно защищать.

Что касается свойствъ первоначальнаго текста и языка Св. Писанія, то Агобардъ объясняетъ ихъ особенными причинами. Св. Писаніе имѣетъ своею цѣлію снизить къ обычнымъ способамъ рѣчи, чтобы въ формахъ разговорнаго языка приблизить Божественныя истины къ пониманію людей, необыкновенныя тайны уяснить посредствомъ обыкновенныхъ понятій. Апостолы и пророки, слѣдовательно, состояли подъ особымъ вліяніемъ Св. Духа, Который внушалъ имъ какъ мысли, такъ равно и форму и содержаніе отдѣльныхъ выраженій. Мнѣніе, же Фредегиса, будто Духъ Святой влагалъ въ уста св. Писателей слова и буквы совнѣ, подобно тому, какъ это было съ ослицей Валаама, Агобардъ рѣшительно объявляетъ недѣльнымъ.

На основаніи Св. Писанія онъ доказываетъ, что и при бодухновенности св. авторовъ у нихъ оставалась извѣстная самодѣятельность. „Ааронъ былъ пророкомъ для Моисея, Моисей пророкомъ Божіимъ. Почему же у Аарона, который былъ пророкомъ для Моисея, голосъ былъ сильнѣе и выраженія краснорѣчивѣе, чѣмъ у пророка Божія? Не думаете ли вы приписать Духу Божію и естественный недостатокъ и болѣзненность голоса, и затрудненіе въ самой рѣчи?“ Подобнымъ образомъ и ап. Павелъ въ нѣкоторыхъ своихъ посланіяхъ является болѣе сильнымъ въ словѣ, чѣмъ въ другихъ, хотя всѣ вообще его посланія одинаково превосходятъ мудрость міра сего ²⁾.

¹⁾ Migne T. 104. p. 165 и сл. Si quibuscunque doctoribus aut interpretibus cum apostolis et evangelistis aequalem venerationem tribuit, non recte dividit atque ideo peccat. Liber. adv. Fredegis ur. VII. XIII.

²⁾ Migne T. 104 p. 168.

Изложенный нами споръ достаточно показываетъ, что Фредегисъ нашель въ Агобардѣ противника, который, при глубокой своей вѣрѣ въ богодухновенность Св. Писанія, возражалъ противъ него не только съ энергіею, но также и съ ученымъ превосходствомъ.

Валафридъ Страбонъ (аббатъ, 849) старается разрѣшить вопросъ, какимъ образомъ, при вдохновеніи содержанія св. книгъ, авторы ихъ выражаются отъ своего собственнаго имени? Подобное явленіе Страбонъ объясняетъ изъ говорящаго въ св. писателяхъ Духа Святаго. Если, напр., Іовъ говоритъ про себя: „Іовъ сдѣлалъ“, „Іовъ сказалъ“, то авторитетъ его книги нисколько не страдаетъ отъ этого. Св. писатели вообще имѣютъ обыкновеніе говорить отъ самихъ себя, какъ бы отъ другихъ лицъ: Духъ Святой есть именно Тотъ, Кто говоритъ въ нихъ, какъ бы отъ лица другихъ ¹⁾. Даръ пророчества не былъ ограниченъ только іудейскимъ народомъ; онъ проявлялся столько же среди не-іудеевъ, столько и въ іудеяхъ, такъ какъ Духъ Святой одинаково нисходитъ для каждаго народа. Духъ Святой, какъ говоритъ въ Давидѣ, такъ вдохновляетъ и всѣхъ авторовъ Новаго и Ветхаго Заветовъ ²⁾.

Подробнѣе разсуждаетъ о богодухновенности современникъ Валафрида, Пасхазій Радбертъ (857). Онъ учитъ, что вся полнота Св. Писанія богодухновенна, что Духъ Святой есть именно тотъ, который уже въ Ветхомъ Заветѣ устами пророковъ возвѣщалъ намъ, что нѣкогда долженъ явиться Искупитель міра. Онъ есть также и женихъ самой Церкви, посредникъ между Богомъ и людьми, научавшій и наставлявшій Моисея Пророки сравниваются имъ съ винограднымъ точиломъ, въ которое излилась благодать св. Духа. Слова Св. Писанія имѣютъ Божественный авторитетъ, такъ какъ они принадлежатъ не тѣмъ, кто ихъ высказалъ по обязанности, но Богу, изъ устъ Котораго они возникли ³⁾.

¹⁾ Migne T. 113. p. 749. Spiritus enim est, qui loquitur in ipsis sicut de aliis. Glossa ordin. libri Sob. Prothemata.

²⁾ Exposit. in XX primos psalmos.

³⁾ Quia non ejus sunt, a quo ex ministerio debite narrantur, sed Dei, ex cuius ore procedunt. Migne, T. 120 p. 192. Expos. in Matth. I. III c. IV. n. 206.

Съ особеннымъ усердіемъ, иногда даже переходящимъ въ чрезмѣрное пристрастіе, Радбертъ восхваляетъ мистическую глубину малѣйшихъ частныхъ и отдѣльныхъ выраженій Св. Писанія. Высшій духовный таинственный смыслъ присущъ не только пророческимъ книгамъ Ветхаго Завѣта, но также и Евангелію. Въ нихъ нѣтъ ни одной буквы, ни одного слога, ни одного слова, ни имени, ни лица безъ божественнаго значенія. Даже въ томъ обстоятельствѣ, что въ генеалогіи Христа, возложенной Матѳеемъ, или точнѣе чрезъ него Духомъ Святымъ, названы четыре женскихъ имени, Радбертъ видитъ указаніе на величайшее и глубокое таинство.

Что касается пониманія богодуховенныхъ книгъ, то, по Радберту, слово Божіе не настолько затемнено тайнами, чтобы нельзя было повять въ немъ даже самыхъ простыхъ вещей; но, съ другой стороны, оно и не такъ ясно, чтобы въ этой жизни кто-либо могъ постигнуть его совершенно. Слово Божіе настолько высоко по своему достоинству и глубоко по своему содержанію, что доступно для пониманія только тѣхъ, кто читаетъ его съ благоговѣніемъ и благочестивымъ настроеніемъ. Между тѣмъ нѣкоторые люди желаютъ утвердиться чрезъ Писаніе въ кругу своихъ собственныхъ заблужденій и они читаютъ Св. Писаніе безъ всякаго результата для себя. Въ свою очередь и тѣ, которые пользуются свидѣтельствами Св. Писанія не для того, чтобы послужить истинѣ, но чтобы извратить и объяснить его по своему усмотрѣнію, подражаютъ примѣру діавола. Однако, даже при благочестивомъ настроеніи, никакой читатель Св. Писанія не можетъ проникнуть во всѣ тайны его до полной ясности, такъ какъ въ немъ все полно тайнъ.

Различныя трудности, возникающія при буквальному пониманію слова Божія, не скрываются отъ Радберта, и онъ, по мѣрѣ силъ, разрѣшаетъ ихъ. Въ такихъ мѣстахъ, которыя, повидимому, сами себя противорѣчатъ, Радбертъ рѣшительно не допускаетъ какой-либо неправды, умысленной ли или вслѣдствіе незнанія. Особенно рѣшительно утверждаетъ это Радбертъ относительно цитатъ, приводимыхъ въ Новомъ Завѣтѣ изъ Ветхаго въ свободной формѣ. Нельзя думать, будто св. писатели говорили что-либо по мѣрѣ своихъ личныхъ способностей

или образованія, а не по внушенію Божественной благодати, чрезъ того же Самаго Духа Святаго, чрезъ Котораго нѣкогда произошли и Писанія Ветхаго Завѣта ¹⁾).

То же самое пристрастіе къ аллегоріи и мистическому толкованію текста, какъ и у Радберта, замѣчается и у другого славнаго ученика Алкуина, у Гайма (853), благодаря которому цвѣты научныхъ знаній изъ Галліи были пересажены въ Германію.

Отнюдь нельзя пренебрегать словами св. писателей, напр., авторовъ псалмовъ, такъ какъ они говорятъ ихъ не сами по себѣ, а Духъ Божій говоритъ чрезъ нихъ, какъ бы чрезъ орудія. Перо не само по себѣ производитъ письменную работу, но тотъ человѣкъ, который пользуется имъ; такъ точно и языкъ св. писателей служитъ какъ бы перомъ св. Духу, Который пишетъ имъ чрезъ св. писателей и пророковъ законъ Божій въ сердцахъ людей.

Духъ Божій справедливо называется „книжникомъ скорописцемъ“, такъ какъ Онъ производитъ въ одно мгновеніе то, что обыкновенный человѣкъ, обыкновенный учитель можетъ произвести только чрезъ много лѣтъ. Написанное ни высокимъ, ни низкимъ слогомъ, св. Писаніе содержитъ въ себѣ многія невыразимыя тайны. Хотя, по мѣстамъ, слова пророковъ, просвѣщенныхъ Духомъ Святымъ, невозможно перевести дословно, однако, съ другой стороны, при тщательнѣйшемъ изслѣдованіи, можно все же уяснить себѣ смыслъ ихъ ²⁾).

При всемъ томъ возможны неправильныя толкованія Св. Писанія; по допущенію Божественнаго правосудія, ложное толкованіе буквы настолько измѣняетъ прозрачныя воды Слова Божія, что тѣ, которые пьютъ изъ нихъ, умираютъ. Это нѣкогда случилось съ книжниками и фариисеями, но также бываетъ и съ тѣми учеными, которые объясняютъ Писаніе по своему праву. Ихъ толкованія, какъ и толкованія еретиковъ, не улучшаютъ слушателей, но скорѣе забавляютъ ихъ, возмущаютъ

¹⁾ Migne, T. 120 p. 516, 728, 1002, 87, 132.

²⁾ Migne, T. 116 p. 844. Verba, quae prophetae loquuntur, non possumus per omnia ad contextum orationis convertere, tamen sensus ibit subtilissime inquirentibus. Comment. in Isai. Lib. II.

чистое вино Св. Писанія и портятъ его своею извращенною мыслию ¹⁾).

Начальники и подчиненные въ церкви Божіей одинаково насыщаются смѣшанною трапезою Писанія, когда понимаютъ духовно то, что и должно понимать духовно, исторически то, что имѣетъ историческій смыслъ, и съ двухъ сторонъ—въ чемъ можно отыскать двойкій смыслъ ²⁾).

Ветхій и Новый Завѣтъ не противорѣчатъ другъ другу, такъ какъ неразрывно соединены между собою, подобно тетивѣ и луку: какъ безъ тетивы лукъ теряетъ свою цѣль и значеніе, такъ и Ветхій Завѣтъ безъ Новаго. Самъ Господь, желая показать, что евангеліе учить не другому чему-либо, какъ именно тому, что проповѣдывали законъ и пророки, постился сорокъ дней и сорокъ ночей, ибо Онъ пришелъ не для того, чтобы нарушить законъ и пророковъ, а что бы исполнить.

Пророчество въ тѣсномъ смыслѣ Гаймъ пытается опредѣлить по различнымъ его моментамъ. Пророчество относится или къ прошедшему, какъ напр., слова Моисея: „въ началѣ сотвори Богъ небо и землю“, или къ настоящему, которое никто не можетъ видѣть естественнымъ образомъ, безъ божественнаго вдохновенія, или къ будущему. Предсказанія вдохновляются или во снѣ, какъ напр., Іосифу, или чрезъ ангела, какъ пр. Захаріи, или чрезъ внутреннее вдохновеніе, какъ псалмы, или чрезъ прообразы (*per figuras*), какъ напр., ковчегъ, управляемый Ноемъ во время всемірнаго потопа, предызобразовалъ собою Церковь ³⁾).

Объясняя Св. Писаніе преимущественно мистически, Гаймъ не забываетъ однако и буквального смысла. Обыкновенно, при изъясненіи Св. Писанія, у Гайма употребляется такая форма: „это выраженіе по буквѣ означаетъ то—то... а духовное значеніе его—таково“ и т. п. ⁴⁾).

¹⁾ Ibidem pag. 726.

²⁾ Ibidem pag. 867. Quae vero utrique seusui conveniunt, utrumque mente capiunt, sicut in area, hoc est in scriptura, continetur.

³⁾ Ibidem pag. 195 n. 717.

⁴⁾ Haec sententia juxta litteram.—Versiculus iste spiritualiter iutelligendus a пр. р. 70.

Глубиною образованія и болѣе значительнымъ научнымъ вліаніемъ превосходилъ Гайма Рабанъ Мавръ (856), архіепископъ Майнцкій, одинъ изъ лучшихъ представителей богословской науки въ Германіи. Широкое распространеніе сочиненій этого человѣка въ современномъ ему обществѣ много говоритъ въ пользу его ученія о богодухновенности.

Перечисливъ каноническія книги, Рабанъ Мавръ замѣчаетъ что онѣ были составлены св. писателями, говорившими по божественному вдохновенію и оставлены ими въ Церкви для нашего назиданія. Но истинный Виновникъ этихъ писаній, какъ учить вѣра, есть Самъ Духъ Святой, Который и диктовалъ написанное пророкамъ ¹⁾. Уже ап. Павелъ учить, что все Писаніе богодухновенно. Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ вмѣсто Святаго Духа, Христа. Христосъ есть именно Тотъ, Который невидимо, чрезъ вдохновеніе Святаго Духа, руководилъ смысломъ пророковъ, затѣмъ принялъ человѣческій образъ и словомъ и примѣромъ училъ апостоловъ, какъ ранѣе патріарховъ и пророковъ ²⁾.

Отсюда слѣдуетъ, что между Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ существуетъ тѣсная связь. Апостолы и Евангелисты основывались именно на изреченіяхъ и книгахъ закона и пророковъ, такъ какъ начало и конецъ евангельской и апостольской проповѣди положены еще въ пророческихъ писаніяхъ. Противорѣчіе здѣсь немислимо, такъ какъ одинъ и тотъ же Духъ говорилъ въ Ветхомъ Завѣтѣ чрезъ пророковъ, и въ Новомъ чрезъ апостоловъ.

Пророки были разумными, а не слѣпыми и безсознательными орудіями Св. Духа; иначе, конечно, они и не могли быть названы пророками, если бы не понимали того, что возвѣщали собственными устами.

Не только первоначальные составители св. книгъ, по ученію Рабана, были вдохновлены, но даже Ездра возстановилъ

¹⁾ Hi sunt scriptores sacrorum librorum divina inspiratione loquentes, ad eruditionem nostram praecepta coelestia in Ecclesia dispensantes. Autor autem earundem scripturarum Spiritus sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit, qui per prophetas suos scribenda dictavit, Migne, T. 107. p. 367. De cleric. instit. c. 54,

²⁾ Ibidem pag. 259. De laudib. cruc. Lib. I fig. 27.

книги по вдохновенію отъ Духа Святаго. Переводъ семидесяти Рабанъ также считаетъ богодухновеннымъ.

Глубокимъ убѣжденіемъ проникнуты тѣ мѣста въ сочиненіяхъ Рабана, въ которыхъ онъ восхваляетъ значеніе Св. Писанія. Св. Писаніе есть фундаментъ, итогъ и полнота мудрости, источникъ неизмѣняемой, вѣчной Божественной истины. Подобно свѣтильнику, оно освѣщаетъ вселенную и все, что есть истиннаго и мудраго въ писаніяхъ ученыхъ этого міра содержится именно въ этомъ источникѣ, такъ что то и другое никогда не можетъ противорѣчить другъ другу.

Изученіе такъ называемыхъ свободныхъ наукъ Рабанъ считаетъ весьма полезныхъ для Св. Писанія: безъ знанія ихъ, напр., ариметики и чисель; многія тайны Св. Писанія останутся неразгаданными. На вопросъ, могутъ ли авторы Св. Писанія названы не только мудрыми, но и краснорѣчивыми, Рабанъ отвѣчаетъ утвердительно. Въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ понимаетъ смыслъ Писанія, никто не представляется ему мудрѣе и даже краснорѣчивѣе св. писателей; однако онъ не сомнѣвается, что и тамъ, гдѣ Св. Писаніе—непонятно для него, краснорѣчіе св. писателей не менѣе велико. Вдохновенное краснорѣчіе св. авторовъ есть именно даръ свыше, есть особенная способность, дарованная благодатію Св. Духа. Конечная цѣль занятій какъ мірскою мудростію, такъ главнымъ образомъ мудростію Св. Писанія состоитъ въ томъ, чтобы достигнуть полнаго познанія истины, а чрезъ то и высшаго блага.

Св. Писаніе содержитъ въ себѣ темныя и двусмысленныя мѣста не безъ особенной цѣли, а для того, чтобы самыя усилія, при изясненіи ихъ, сдерживали человѣческое остроуміе и предохраняли разумъ отъ пресыщенія. Все то, что легко понимается, кажется обыкновенно малозначительнымъ, и Св. Писаніе именно чрезъ тѣ свои части, которыя удобопонятны, удовлетворяетъ необходимой духовной жаднѣ читателей, а трезъ трудныя препятствуютъ пресыщенію. Неясныя, темныя мѣста Писанія объясняются посредствомъ другихъ болѣе понятныхъ ¹⁾.

¹⁾ Migne, A. 107 p. 380. Nihil autem fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperitur. De cleric. justit. 1. III—с. 3.

Если читателю встрѣтится какое-либо мѣсто, несогласное съ его разумомъ, то онъ не долженъ противорѣчить Божественному Писанію, а скорѣе—сознаться въ своей ограниченности и твердо вѣрить, что все, написанное въ Словѣ Божіемъ, несравненно превосходитъ и истиннѣе, чѣмъ то, что мы можемъ измыслить сами по себѣ. Тѣ же люди, которые читаютъ слово Божіе съ гордою самоувѣренностію, легко запутываются въ многочисленныхъ темныхъ мѣстахъ и многообразныхъ трудностяхъ, принимаютъ вѣрное за невѣрное и погружаются, какъ бы въ глубокой мракъ. Всякій, кто понимаетъ Св. Писаніе иначе, чѣмъ каковы были намѣренія св. Духа, при его составленіи, можетъ быть названъ еретикомъ, даже хотя бы онъ и не отдѣлился отъ Церкви ¹⁾.

Изъ этого слѣдуетъ, что всякій толковникъ, при возникающихъ сомнѣніяхъ, долженъ провѣрять себя посредствомъ символа вѣры (*consulat regulam fidei*), принятаго св. Церковію ²⁾.

При изясненіи Св. Писанія Рабанъ всегда различаетъ собственный буквальный смыслъ (*proprietas litterae* или *historica proprietas*) и переносный (*verba figurata* или *sensus propheticus*).

Впрочемъ, какъ и всѣ его современники, онъ съ большею любовію предается мистическому толкованію Св. Писанія; правильность его онъ доказываетъ не только изъ святоотеческихъ писаній, но также изъ апостольскаго преданія и изъ самаго Писанія. Въ томъ обстоятельствѣ, что нѣкоторыя мѣста Св. Писанія могутъ быть поняты въ многоразличномъ буквальномъ смыслѣ, Рабанъ не видитъ никакой опасности, поскольку самое толкованіе согласно съ истиною и можетъ быть доказано посредствомъ самаго же Св. Писанія ³⁾.

Бенедиктинскій монахъ Анжеломъ (855), учитель дворцовой

¹⁾ Ibidem p. 378. Sed et quicumque aliter scripturam sacram intelligit, quam sensus Spiritus sancti flagitat, a quo conscripta est, licet de ecclesia non recessit, tamen haereticus appellari potest. De cleric. instit. l. II c. 57.

²⁾ Cum ergo adhibita intentio incertum esse praeviderit, quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit. Ibidem p. 387.—Lib. III. c. II.

³⁾ Si quodlibet eorum congruere veritati, ex aliis locis sanctarum scripturarum doceri potest. Ibidem Lib. III. c. 15.

школы короля Лотаря, въ своемъ комментарий на исторію творенія замѣчаетъ, что вопросъ о составителѣ той или другой книги собственно излишенъ ¹⁾, такъ какъ истинный виновникъ св. книгъ есть Самъ Духъ Святой. Никто не могъ бы, конечно, описать, какъ произошло то, что существуетъ теперь предъ глазами человѣка, если бы Самъ Духъ Святой не диктовалъ и не рассказывалъ объ этомъ чрезъ св. писателей. Этимъ объясняется обыкновеніе св. авторовъ говорить отъ себя самихъ, какъ бы отъ другихъ лицъ: къ этому они были побуждаемы Св. Духомъ.

Что касается пророковъ, то само Св. Писаніе указываетъ на то, что Духъ пророческій не всегда блисталъ на нихъ своими лучами, такъ какъ Онъ „дышитъ, гдѣ хочетъ“. И по своему великому милосердію Богъ намѣренно распорядился такъ, что по временамъ сообщаетъ даръ пророчества людямъ, а по временамъ какъ бы удерживаетъ, то возвышая такимъ образомъ настроеніе пророчествующихъ, то погружая его въ глубокое смиреніе. Въ первомъ случаѣ они узнаютъ, что они суть по благодати Божіей, во второмъ—что они—сами по себѣ ²⁾.

Св. Писаніе должно читать съ благочестивымъ настроеніемъ и съ усердіемъ, такъ какъ оно подобно ветхозавѣтной горѣ, пламенѣющему Синаю: всякій, неосторожно приближающійся къ этой горѣ, безъ надлежащаго благоговѣнія, съ безумнымъ духомъ, поражается богодухновеннымъ содержаніемъ Писанія, какъ бы смертоноснымъ камнемъ. Подобно тому, какъ нѣкогда пламенѣлъ Синай, такъ и Св. Писаніе воспламеняетъ души читателей огнемъ любви ³⁾.

Относительно различныхъ способовъ толкованія Св. Писанія Анжеломъ замѣчаетъ, что онъ старается прежде всего находить въ св. книгахъ историческую истину ⁴⁾, но вмѣстѣ присоединяетъ сюда духовный и нравственный смыслъ, такъ что-

¹⁾ Migne T. 115 p. III. A nonnullis etiam quaeritur, quis scriptor hujus libri habeatur. Licet supervacue moveatur, cum tamen auctor illius Spiritus sanctus fideliter credatur и пр. Comment. in Genes. Exordium.

²⁾ Ibidem p. 354.

³⁾ Ibidem p. 628 Enarrat. in Cantic. Cant. in fine.

⁴⁾ Prius fundamentum ipsius historiae. Ibidem pag. 248.

бы читатель, наслаждаясь этими послѣдними, не терялся въ простыхъ размышленіяхъ объ историческихъ фактахъ ¹⁾).

Въ одномъ мѣстѣ Анжеломъ указываетъ семь способовъ, какъ понимать св. Писаніе, а именно: 1) историческій смыслъ, 2) аллегорическій, 3) связь этихъ обоихъ, 4) особый смыслъ, присущій тѣмъ мѣстамъ, въ которыхъ говорится о неизмѣнномъ существѣ Божественной Троицы, 5) параболическій, 6) о двоичномъ пришествіи Спасителя, 7) наконецъ, тотъ, изъ котораго мы узнаемъ предписанія касательно этой земной жизни и прообразы постусторонней. По мнѣнію Анжеломы, нѣкоторые изъ этихъ способовъ толкованія иногда могутъ имѣть мѣсто въ одномъ какомъ-либо выраженіи Св. Писанія, но самъ онъ старается въ основаніе толкованія полагать историческій смыслъ, а уже потомъ отыскивать аллегорическій и, наконецъ, моральный, который ведетъ людей къ добродѣтельной жизни ²⁾).

ОТДѢЛЪ III.

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ X и XI столѣтіяхъ.

Въ церкви западной въ девятомъ и десятомъ столѣтіи толкованіе Св. Писанія было преимущественно мистическое. Нельзя, конечно, сказать, чтобы историческое и буквальное пониманіе вполне отсутствовало, но оно несомнѣнно предлагалось довольно кратко. Главнѣйшая же духовная работа толковниковъ направлена была на то, чтобы посредствомъ смѣлыхъ аллегорическихъ образовъ, посредствомъ многообразныхъ фантастическихъ аналогій подкрѣпить словами Св. Писанія и даже вновь освѣтить не только тайны вѣры, но и нравственные предписанія христіанства. Цѣль такого рода усилій толковниковъ была въ своемъ родѣ практическая. Въ монастыряхъ, гдѣ особенно процвѣталъ этотъ способъ изьясненія св. книгъ, при ежедневномъ и непрерывномъ употребленіи Св. Писанія во время церковныхъ молитвъ и псалмопѣній, а также при чтеніи и проповѣди

¹⁾ Ne solummodo historia pressus—magis libenter campos doctorum satagat lustare ovaus latissimos. Ibidem pag. 110.

²⁾ L. c. pag. 244 и слѣд. Enarrat. in libr. Reg. praef. apolog.

было положительною необходимостію примѣнять отдаленное однообразное содержаніе Св. Писанія къ настоящимъ интересамъ отдѣльныхъ лицъ. Это и составляло именно существенное содержаніе аллегорическо-мистическаго изъясненія св. Писанія. При этомъ возникновенію существенныхъ противорѣчій препятствовало безусловное уваженіе толковниковъ къ церковному преданію, между тѣмъ какъ, наоборотъ, стремленіе къ оригинальности и новизнѣ мысли, особенно въ позднѣйшее время, не всегда могло сохранять надлежащія границы.

Примѣръ подобнаго толкованія св. Писанія представляетъ Одо изъ Ключни (942). Его изъясненіе Св. Писанія, равно какъ и опредѣленіе понятія о богодухновенности, изобилуетъ множествомъ образовъ и сравненій.

Искать счастья, блаженства въ соединеніи съ Безконечнымъ значитъ ни что иное, какъ при любви къ Нему насыщаться усладительнымъ содержаніемъ Св. Писанія, въ словахъ котораго мы находимъ столько наслажденія, сколько позволяетъ это глубина нашего пониманія. Св. Писаніе можно сравнить съ виноградникомъ, такъ какъ оно чрезъ предписанія истинны производитъ въ насъ грозды добродѣтелей. Съ другой стороны, по ясности мысли имѣютъ обыкновеніе примѣнять къ Св. Писанію образъ серебра: само слово Божіе, дѣйствительно, называется себя сребромъ, очищеннымъ чрезъ огонь ¹⁾. Подобно свѣтильнику, Слово Божіе освѣщаетъ мракъ нашего духа и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ возможность видѣть, какъ мы ведемъ себя.

При объясненіи Св. Писанія, Одо на первомъ планѣ представляетъ историческое значеніе и буквальный смыслъ. Только, послѣ знакомства съ историческимъ событіемъ, дальнѣйшее изъясненіе его можетъ принести большую пользу и не ввести людей, особенно необразованныхъ, въ заблужденіе и темноту.

Встрѣчаются именно такіе толковники, которые объясняютъ Св. Писаніе ложно и превратно и даже насильно влагаютъ свои мысли въ слова Св. Писанія. Такіе толковники дѣлаются повинными противъ самаго Господа, истиннаго виновника св. книгъ. Поэтому Одо, когда указываетъ на мистическій или

¹⁾ Migne, T. 133 p. 321.

моральный смыслъ того или другого мѣста, иногда предупреждаетъ читателей, чтобы они не оставляли безъ вниманія и самый духъ Св. Писанія, такъ какъ безъ этого легко можно не понять истиннаго смысла его¹⁾.

Фульбертъ, епископъ шартскій (1029), допускаетъ мистическое толкованіе священнаго текста только въ извѣстныхъ границахъ. Чтеніе св. текста и изученіе церковныхъ каноновъ Фульбертъ вмѣняетъ въ обязанность всѣмъ христіанамъ, но особенно епископамъ²⁾. Какъ тѣло подкрѣпляется пищею, такъ душа чтеніемъ Божественныхъ писаній. Нельзя согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ, которое не подтверждается свидѣтельствами каноническихъ Писаній Ветхаго и Новаго Заветовъ.

Священное Писаніе можетъ вѣрно понимать только тотъ, кто при постоянныхъ занятіяхъ усвоилъ себѣ самый образъ выраженія его. Какъ чрезъ неоднократную бесѣду мы постепенно знакомимся съ особенностями человѣка, такъ точно и характеръ Св. Писанія мы узнаемъ чрезъ частое и усердное чтеніе его. Первѣе всего Фульбертъ обращаетъ вниманіе, конечно, на буквальный смыслъ Св. Писанія, но въ то же время онъ придаетъ большое значеніе и мистическому, а также историческому пониманію его³⁾.

При изъясненіи Св. Писанія Фульбертъ часто указываетъ на авторитетъ св. отцевъ, противорѣчить которому значить отвергать истину⁴⁾. Многіе отдѣлились отъ единства Церкви именно потому, что упорно настаивали на собственномъ мнѣніи и, такъ какъ они не пожелали быть учениками истины, то и сдѣлались учителями заблужденія. Оставивъ свѣтъ истины, они устремились къ тому, чтобы извратить смыслъ Св. Писа-

1) Migne T. 133 p. 107. Ne vagans animus, dum huc illucque quaereret sensum, ut saepe assolet, anatteret intellectum. Epit. moral. in Iob. praef.

2) Episcopi speciale officium est scripturas legere, percurrere canones и пр. Migne T. 141 p. 256. Epist. 112 Ad Hildegard.

3) Non videtur incongruum, si historiae veritate servata, quomodo spiritualiter tota possit intelligi demonstremus. Migne T. 141 p. 279 Tract. in Act. Ap. и pag. 303 и 277.

4) Ea ipsa revolvam, quae sanctorum patrum sauxit auctoritas, quorum dictis refragari, veritatem respuere est—l. c. 255. Epist. ad Hildeg.

нія своими богохульными толкованіями или даже тайно сдѣлать въ немъ выпускъ ¹⁾.

Съ большимъ остроуміемъ вооружается противъ произвольнаго объясненія св. Писанія, какъ оно обнаруживалось въ западныхъ спорахъ того времени, Дюрандъ, аббатъ труарскій (1088).

Св. Писаніе содержитъ въ себѣ безчисленныя тайны, которыя мы тѣмъ болѣе должны почитать, чѣмъ болѣе ихъ познаемъ. Въ св. книгахъ встрѣчаются многія такія выраженія, которыя, при всѣхъ усиліяхъ толковниковъ, не могутъ быть поняты во всей точности, такія выраженія не изощряютъ способность разумѣнія, но скорѣе затемняютъ ее. Кто при этомъ умѣетъ соблюдать мѣру и избѣгнуть крайности, тотъ пребываетъ въ католической церкви; кто же, наоборотъ, переступаетъ границы умѣренности, кто съ ожесточеннымъ и не разумнымъ сердцемъ увлекается суетными мыслями, тотъ легко допускаетъ многоразличныя ошибки, отчего и происходятъ расколы и даже ереси. Такіе люди отыскиваютъ въ Св. Писаніи не то, что въ немъ есть истиннаго и лучшаго, но то, что еще сильнѣе утверждаетъ ихъ въ неразумныхъ ошибкахъ. Они совершенно забываются при этомъ, такъ какъ свои хитроумныя выдумки дѣлаютъ нормою для изъясненія слова Божія, чтобы извратить божественную истину въ пользу заблужденія. Конечно, они не могутъ вполнѣ достигнуть этой цѣли, но все же ихъ дерзость закрываетъ дорогу къ болѣе глубокому пониманію слова Божія, а ихъ упорство и безбожіе замыкаетъ для нихъ двери спасенія ²⁾.

Истинные толковники Св. Писанія, напротивъ, покоряются авторитету его и пользуются имъ не по своему усмотрѣнію, но скорѣе стараются сообразовать съ нимъ собственную мысль, и самыя различія въ Писаніи ни въ коемъ случаѣ не считаютъ за противорѣчія.

При собственномъ толкованіи, Дюрандъ принимаетъ въ соображеніе также и то, что къ божественному свидѣтельству необходимо присоединить и преданіе, содержащееся въ писаніяхъ отцевъ Церкви ³⁾.

¹⁾ Migne, T. 141 p. 196. Sacras scripturas verbis sacrilegis nituntur adulterare aut furtivis erasionibus recidere. Epist. V Ad. Adeodat.

²⁾ Migne, T. 149 p. 1391. Liber de Corp. et Sang. Chr. pars V.

³⁾ Copiosa divinatorum testimoniorum ex patrum dictis experta adnectere exempla proposui. Loc. cit. pars VI. Migne, T. 149 p. 1400 и слѣд.

Лафранкъ, архіепископъ Кентерберійскій (1089), называемый обыкновенно предтечею схоластики, возобновилъ труды Алкуина по восстановленію лучшаго текста Библии.

Св. апостолъ Павелъ, по выраженію Лафранка, говорилъ во св. Духѣ, Котораго онъ носилъ въ себѣ и отъ Котораго была вдохновлена ему Божественная истина. Даже тамъ, гдѣ ап. Павелъ даетъ, напр., порученіе Тимофею на различные случаи и по разнымъ поводамъ, Духъ Святый предписывалъ ему то, что онъ долженъ былъ говорить ¹⁾.

Иногда, по Лафранку, можно найти въ Писаніи ясныя слѣды человѣческой самодѣятельности. Ап. Павелъ, напр., не надписывалъ своего имени на посланіи къ евреямъ, такъ какъ по ложному подозрѣнію синагогъ онъ былъ нарушителемъ Закона Моисеева. Разсуждая въ посланіи къ евреямъ объ отношеніи прообразовъ закона къ истинѣ Христа, апостолъ умалчиваетъ о своемъ имени съ тою цѣлію, чтобы ненависть къ нему фаватиковъ не воспрепятствовала плодотворному чтенію. И насколько неудивительно, если стиль этого посланія отличается отъ другихъ, такъ какъ на своемъ собственномъ языкѣ, т. е., на еврейскомъ, апостолъ могъ писать гораздо краснорѣчивѣе, чѣмъ на греческомъ, на которомъ написаны другія его посланія ²⁾.

Ива Шартскій (1117), бывшій ученикомъ въ прославленной монастырской школѣ Лафранка, точно обозначаетъ каноническія книги, а также писанія отцевъ, которыя должно читать, и апокрифы, чтеніе которыхъ запрещено ³⁾.

Особенно твердо и точно, подобно Августину, онъ различаетъ каноническія и отеческія писанія. Число каноническихъ книгъ Св. Писанія вполнѣ ограничено, и только относительно ихъ невозможно никакое сомнѣніе и возраженіе. Но, съ другой стороны, кто не знаетъ, что писанія многихъ епископовъ, чрезъ

¹⁾ Migne, T. 150 p. 223 и 365. Ostendit, quae scripturae arcem obtineant auctoritatis, videlicet quae per Spiritum prolatae sunt, Comment. in II Tim. II, 16—II Кор. с. III.

²⁾ Coelestique lampade splendidius eniteret, quaedam quae de scripturis sanctis te sumere nonnumquam dicis, aut penitus esse falsa aut aliqua ex parte—Migne, T. 150 p. 408. Liber de Corp. et 5. Dom. с. I.

³⁾ Migne, T. 161 p. 284.—Decreti pars IV с. 74. Сравни съ сочиненіемъ, вѣроятно, того же автора „Panormia“.

проницательное объясненіе болѣе опытныхъ людей, чрезъ болѣе высшую мудрость другихъ епископовъ или чрезъ соборныя опредѣленія, могутъ быть признаны въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ недостаточными?

Частое чтеніе и толкованіе Св. Писанія имѣетъ силу испѣлять болъную совѣсть, какъ нѣкоторое сильно дѣйствующее лѣкарство. Въ св. книгахъ какъ бы звучатъ небесныя мелодія, настраивающія сердца народа на благоговѣйную молитву ¹⁾.

Со вступленіемъ средневѣковой науки въ вѣкъ схоластики начинается формальное развитіе понятія о богодуховности. До сихъ поръ главное вниманіе обращалось почти исключительно на доказательство дѣйствительности самаго факта богодуховности, а не на опредѣленіе понятія о немъ. Теперь же, съ присоединеніемъ этого вопроса къ общей системѣ теологическихъ наукъ, начинается также и теоретическое изученіе догмата о богодуховности.

Уже сочиненія Лафранка были началомъ этого направленія, но гораздо замѣтнѣе оно выступаетъ у Анзельма Кентерберійскаго, автора капитальнаго труда „*Cur Deus homo*“ (1109).

По ученію Анзельма, тѣ писанія обладаютъ высшимъ авторитетомъ, которыя произошли по вдохновенію Духа Святаго и извѣстны подъ названіемъ каноническихъ писаній. Съ внѣшней стороны, они раздѣляются на три части: законъ, пророчества и евангеліе, но по внутреннему значенію суть они одно нераздѣльное цѣлое. Хотя ветхозавѣтный законъ, по духовному значенію, есть нѣчто иное, нежели евангельское ученіе, однако онъ называется закономъ Божиимъ, такъ какъ произошелъ отъ Бога ²⁾. Богъ чудесно, безъ вспомогательныхъ средствъ человѣческой учености, сдѣлалъ плодоносными для спасенія сердца пророковъ, апостоловъ и евангелистовъ; изъ нихъ-то и

¹⁾ Haec Christi et ecclesiae sacrificia, lectiones nostrae de quibuscumque libris historico vel allegorico stylo dictae commendant; haec melodiae cantorum ad pietatis affectum suavitate canora animos populorum excitantes resonant. Sermones V.—Migne, T. 162 p. 552.

²⁾ Migne T. 158 p. 437. Lex Dei dicitur, quia a Deo est, et lex Moysi, quia per Moysen ministrata est. Lib. de concept. Virg. c. IV.

почерпаетъ Анзельмъ все то, что онъ сѣтъ на нивѣ Божіей для питанія душъ человѣческихъ ¹⁾).

Даръ видѣнія (visio), которымъ были надѣлены пророки и каноническіе писатели, могъ означать или тѣлесное созерцаніе, или духовное, или умственное. Духовное видѣніе есть такое, при которомъ въ предметахъ, видимыхъ чувственными очами, созерцаются явленія высшаго порядка. Умственное видѣніе имѣетъ мѣсто тогда, когда кто либо чрезъ вдохновеніе Св. Духа познаетъ высшія тайны богооткровенія. Такъ св. Іоаннъ въ Апокалипсисѣ не въ дѣйствительности (realiter), а по Божественному вдохновенію созерцалъ то, о чемъ рассказываетъ въ своей книгѣ.

При объясненіи Св. Писанія Анзельмъ различаетъ тройственный смыслъ, именно: исторію, нравственное приложеніе, и аллегорію. Исторія основана на буквальной пониманіи Св. Писанія, нравственное приложеніе есть выведенное изъ нея для христіанъ наставленіе, аллегорія же заключаетъ въ себѣ высшій типическій, или даже мистическій, смыслъ слова Божія.

Особенно интересенъ методъ, какъ Анзельмъ опредѣляетъ отношеніе между знаніемъ и вѣрою, между умозаключеніями разума и вдохновенными писаніями. Это, какъ извѣстно, было главною проблемою схоластики во всѣ времена ея существованія.

Какъ нельзя сомнѣваться въ истинности Бога, учить Анзельмъ, такъ нельзя отрицать и того, что все содержаніе Ветхаго и Новаго Заветовъ истинно.

Конечно, и кромѣ Библіи встрѣчаются истины, а когда онѣ выражены въ ясныхъ умозаключеніяхъ и Библія имъ не противорѣчитъ, то уже по одному уваженію къ слову Божію можно принять ихъ, такъ какъ слово Божіе никогда не говоритъ противъ истины и не покровительствуетъ ошибкамъ.

Въ томъ же случаѣ, когда Св. Писаніе несомѣнно противорѣчитъ нашему мнѣнію, мы не должны, однако, думать, что наше мнѣніе на самомъ дѣлѣ истинно, какъ бы не представлялось оно неоспоримымъ для нашего разума. Стало быть въ

¹⁾ Migne, T. 158 p. 528.

Св. Писаніи можно найти подтвержденіе всякой истины, выводимой изъ разума. Такая истина или выразительно утверждается въ немъ, или, по крайней мѣрѣ, нигдѣ не отрицается. Само Св. Писаніе не только не указываетъ на то, что мы должны обращать вниманіе на разумное пониманіе истинъ вѣры, но даже обозначаетъ и путь, чрезъ который можно достигнуть этого. Не говоря уже о другихъ мѣстахъ, чрезъ которыя Писаніе призываетъ насъ къ изслѣдованію разумныхъ причинъ, достаточно указать на извѣстное выраженіе его (Ис. VII, 9): „аще не увѣруете, не имате разумѣти“¹⁾.

Христіанинъ, слѣдовательно, чрезъ вѣру долженъ переходить къ знанію, а не наоборотъ, чрезъ знаніе къ вѣрѣ; а потому не долженъ отступать отъ вѣры, когда не понимаетъ чего либо. Только уже вѣрующему открывается полное величіе Св. Писанія, но оно сокрыто отъ того, кто еще не увѣровалъ въ Воскресшаго.

Всякій, для кого Св. Писаніе не составляетъ предметъ его постоянныхъ занятій, не можетъ похвалиться и тѣмъ, что онъ превосходитъ другого въ пониманіи его. Ошибки ложной спекулятивной теологіи происходятъ именно оттого, что многіе берутся разсуждать о возвышеннѣйшихъ таинствахъ вѣры, зная Писаніе весьма поверхностно. Чѣмъ болѣе мы воспринимаемъ пища изъ Св. Писанія, тѣмъ глубже мы понимаемъ то, чѣмъ насыщаемся²⁾.

Многokrатно Ансельмъ увѣщаетъ христіанъ и монаховъ къ ревностному чтенію слова Божія, такъ какъ оно учитъ всѣхъ добродѣтельной жизни. Если же мірянинъ вслѣдствіе недостаточнаго образованія, не можетъ понять Св. Писанія, то онъ долженъ учиться у другихъ, и даже король обязанъ учиться вѣрѣ у епископовъ и клириковъ своего царства³⁾.

¹⁾ Loc. cit. T. 158 p. 261. Et, ut alia taceam, quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicitur: Nisi credideritis, non intelligetis, aperte nos monet, intentionem ad intellectum extendere, cum docet, qualiter ad illum debeamus proficere. Lib. de Fide Trin, praef.

²⁾ Loc. cit. T. 158 p. 264.

³⁾ Praecipite episcopis et religionis clericis, qui in vestro regno sunt, ut eas vobis edicant. T. 159 p. 179—Epist. 147 ad Muriard. reg. Hil.

Ученикомъ Анзельма и вмѣстѣ съ тѣмъ однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ представителей цвѣтущаго періода схоластики былъ Анзельмъ Лаонскій (1117). Его слава, какъ схоластическаго богослова, была такъ велика у современниковъ, что самъ Абельаръ на нѣкоторое время прекращалъ свои философскія чтенія въ Парижѣ, чтобы заниматься теологіей подъ руководствомъ „Анзельма схоластика“. Главнѣйшая заслуга Анзельма состояла въ толкованіи Св. Писанія и составленная имъ глосса была главнымъ экзегетическимъ трудомъ въ средніе вѣка, на ряду съ таковымъ же трудомъ Валафрیدا Страбона.

Ветхій и Новый Завѣтъ, по ученію Анзельма, одинаково Божественнаго происхожденія. Всѣ пророки предлагали свидѣтельства объ Іисусѣ Христѣ не отъ себя самихъ, но Духъ Святый чрезъ нихъ. Соломонъ, напр., составилъ Пѣснь Пѣсней и пророчествовалъ въ ней, обладая именно даромъ премудрости и просвѣщаемый Духомъ Святымъ. Если объ Іоаннѣ Крестителѣ говорится, что онъ Ілія, то, конечно, не потому, чтобы тотъ и другой были одинаковыми лицами, но потому, что они имѣли одинаковую благодать Св. Духа, или точнѣе одну и ту же мѣру Духа. На основаніи такого высшаго происхожденія св. Писанія, Анзельмъ не считаетъ трудности въ пониманіи его за противорѣчія. При всѣхъ трудностяхъ, возникающихъ при объясненіи, напр., генеалогіи Христа по евангелію Маттея, онъ однако глубоко вѣритъ, что „апостолъ принялъ отъ Духа все то, что онъ замѣчаетъ о слѣдующихъ одно за другимъ поколѣніяхъ предковъ Спасителя, какъ и все другое, что онъ говоритъ“ ¹⁾. Многія трудности далѣе происходятъ оттого, что одинъ евангелистъ слѣдуетъ историческому теченію событій, между тѣмъ какъ другой располагаетъ ихъ по извѣстнымъ категоріямъ. Возможно, впрочемъ, что то или другое мѣсто Св. Писанія темно и не понятно. Причина этого въ томъ, что по особенному Промышленію Божію Св. Писаніе какъ бы заключено (clausa) въ мракъ и темноту для того, чтобы врагъ не имѣлъ доступа къ нему, не имѣлъ повода къ нападенію, наконецъ, также и въ томъ, чтобы сами толковники упражнялись въ

¹⁾ Migne T. 163 p. 1246 Credendum est tamen, apostolum a Spiritu Sancto, quod dicit de sequentibus generationibus accepisse, sicuti caetera quae dicit. Enarr. in Matth. c. I.

разрѣшеніи этихъ трудностей и размышляли о найденномъ. При всемъ томъ только святые Божіи люди служатъ Господу при толкованіяхъ Св. книгъ, еретики же стараются подтвердить чрезъ нихъ свои заблужденія ¹⁾).

Бруно Астскій, аббатъ Монтекассино, (1123) разсуждаетъ о вдохновеніи Св. Писанія въ своихъ сочиненіяхъ довольно подробно. Хотя онъ не пренебрегаетъ буквальнымъ пониманіемъ слова Божія, однако болѣе всего склоняется къ мистическому пониманію. Языкъ аббата богатъ многими образами и изобилуетъ поэтическими сравненіями.

Кто желаетъ бесѣдовать съ Богомъ, тотъ пусть обратится къ свидѣтельствамъ Св. Писанія и тамъ онъ найдетъ Господа, сообщающаго дары людямъ ²⁾). Перстами Господа написаны не только обѣ каменные скрижали, о коихъ говорится въ книгѣ Исходъ, но и вся Библія произошла отъ Него. Кто, слѣдовательно, желаетъ познавать Господа, бесѣдовать съ Нимъ и слушать Его, тотъ пусть читаетъ книги Моисея, апостоловъ и пророковъ, такъ какъ въ нихъ является ему Самъ Господь, и чрезъ нихъ познается Его безконечное могущество и сила ³⁾).

Мы должны вѣрить свидѣтельству Св. Писанія, которое потому именно, что всегда говоритъ истину и никогда не лжетъ, не безъ основанія называется „свидѣтельствомъ“. Такому „свидѣтельству“, дѣйствительно, ни кто не можетъ противорѣчить. Окончательная доказательная сила Св. Писанія есть именно его авторитетъ. Въ Св. Писаніи нѣтъ ничего человѣческаго, но все Божественно, все возникло по вдохновенію Божію, такъ что все Писаніе есть полная истина и авторитетъ ⁴⁾).

Оба Завѣта суть одно цѣлое, одинъ данъ въ другомъ и не можетъ быть безъ другого. Послѣ возвѣщенія обоихъ Завѣтовъ люди восприняли всю полноту премудрости Божіей. Только до Христа Ветхій Завѣтъ былъ весьма темень, покрытъ мракомъ непониманія, такъ какъ никто не понималъ Писаній вполне ⁵⁾).

¹⁾ Loc. cit. T. 162 p. 1193.

²⁾ Migné, T. 164 p. 311. Qui ergo vult loqui cum Deo, veniat ad Cherubim, currat ad scripturarum testamenta, ibique Dominum et loquentem et propitiantem inveniet Expos. in Exod. c. 25.

³⁾ Loc. cit. p. 364.

⁴⁾ T. 164 p. 368. Expos. in Exod. c. 32.

⁵⁾ Loc. cit. p. 150 Expos. in Genes. c. I.

Эту тьму разсѣялъ Христосъ, когда открылъ своимъ апостоламъ разумъ къ пониманію Писаній. Появленіе Ветхаго Завета среди іудеевъ Бруно сравниваетъ съ слабымъ сіяніемъ мѣсяца въ ночной тьмѣ. Новый же Заветъ есть какъ бы солнце, при яркихъ лучахъ котораго сдѣлалось слабѣе сіяніе ветхозавѣтнаго закона.

Самое евангельское ученіе сравнивается имъ съ потокомъ рая, а четыре евангелія съ четырьмя частями этого потока, такъ какъ они весь міръ напояютъ водами Божественнаго слова. Полнота ихъ такъ велика, что каждое отдѣльное евангеліе уже достаточно, чтобы всему міру доставить истинное ученіе и спасеніе ¹⁾.

Евангелія никогда не отступаютъ отъ истины, никогда не говорятъ ложнаго и все, что въ нихъ содержится, правильно, свято и всецѣло достойно вѣры. Евангелія суть слово Божіе, духовная пища, дарованная Богомъ тѣмъ, которые почитаютъ Его. Если кто, утомленный, желаетъ найти подкрѣпленіе своему духу, то пусть приходитъ къ Божественному источнику пророковъ и евангелистовъ и тамъ онъ найдетъ Иисуса. Конечно, Писаніе требуетъ тщательнаго и усиленнаго, а не поверхностнаго изученія. Подобно тому, какъ тонкія ароматическія вещества производятъ тѣмъ болѣе пріятный запахъ, чѣмъ болѣе ихъ растираютъ, такъ точно и Св. Писаніе распространяетъ тѣмъ больше благоуханіе, чѣмъ тщательнѣе его изучаютъ и чѣмъ болѣе разлагаютъ на части. Знать на память содержаніе обоихъ Заветовъ есть священная обязанность всѣхъ христіанъ, такъ какъ въ самой малой буквѣ ихъ заключается полнота знанія ²⁾.

Въ своихъ толкованіяхъ Бруно различаетъ буквальный, аллегорическій и духовный смыслъ. Хотя буквальное пониманіе у него обыкновенно предлагается на первомъ планѣ, однако весьма многому онъ придаетъ духовное значеніе. Изъ примѣровъ подобнаго рода можно видѣть, что нерѣдко подъ духовнымъ пониманіемъ Бруно разумѣетъ то, что по теперешнему

¹⁾ Т. 164 p. 315. Unumquodque evangelium per se universo mundo sufficeret ad fidem, doctrinam et salutem—Expos. in Exod. c. 25.

²⁾ Migne, T. 165 p. 476 pag. 897.

словоупотребленію скорѣе можетъ быть названо фигуральнымъ образомъ рѣчи. Такъ относительно Іоанна Крестителя у Бруно мы встрѣчаемъ такое замѣчаніе: Іоаннъ Креститель былъ Иліей не по своей личности, а по духу и силѣ благодати. Было бы странно поэтому, если кто-либо сталъ утверждать, что св. Іоаннъ былъ дѣйствительно Иліей ¹⁾. Точно также и слова св. Стефана въ его извѣстномъ обличеніи іудеевъ, гдѣ онъ называетъ іудеевъ строптивыми и необрѣзанными сердцемъ и ушами, конечно, нельзя понимать буквально. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, думать, будто іудеи, дѣйствительно, должны были обрѣзать собственные уши ²⁾! Этотъ доводъ достаточно показываетъ, что понятія буквального и аллегорическаго въ тѣ времена были иныя, чѣмъ теперь.

Къ числу особыхъ свойствъ Св. Писанія Бруно относитъ также нѣкоторую присущую ему темноту. Невозможно, по мнѣнію Бруно, понять все содержаніе слова Божія. Многое въ немъ должно быть оставлено до того времени, когда окончится эта ночь, эта жизнь, полная мрака и невѣжества. Когда же наступитъ утро, когда возсіяетъ Солнце правды, тогда и всѣ тайны слова Божія будутъ вполне поняты ³⁾.

Какъ нѣкогда народъ Израильскій стоялъ въ отдаленіи отъ святой горы, и только Моисей вступилъ въ темное облако, гдѣ находился Господь, такъ точно и теперь только для святыхъ людей открыты тайны Писанія, обыкновенные же люди стоятъ въ отдаленіи отъ глубочайшаго содержанія его. И какъ изъ пустыни въ пустынь позволено было собирать только извѣстную мѣру, такъ должно дѣлать и при изясненіи Св. Писанія. Здравый разумъ никогда не пересгупитъ этой границы, но еретики часто переходятъ предѣлы, положенные отцами ⁴⁾. А кто должно изясняетъ Слово Божіе, которое есть какъ бы нашъ

¹⁾ Т. 165 p. 170.

²⁾ Т. 164 p. 193. Sola enim ista sufficiunt contra eos, qui omnia ad litteram intelligere volunt, aut si non sufficiunt, abscidunt aures et secant corda, quod a nemine usque hodie factum audivimus. Expos. in Genes. cap. 17.

³⁾ Т. 164 p. 356.

⁴⁾ Т. 164 p. 269. Semper enim alta haeretici dicunt et fidei mensuram excedentes terminos a patribus constitutos transgrediuntur—Expos. in Exod. cap. 16.

путь и приводитъ другого къ ошибкѣ, тотъ „полагаетъ камень претыканія на путь“. Въ этомъ отношеніи еретики уподобляются жителямъ Содома, такъ какъ чрезъ превратное толкованіе безчестятъ слово Божіе и причиняютъ ему насиліе. Чтобы избѣжать опасности лжетолкованія, Бруно указываетъ извѣстный путь. Въ церкви находится слово и ученіе обоихъ завѣтовъ и будетъ сохраняться во вѣки вѣковъ; поэтому христіанинъ долженъ подчиняться преданію и авторитету церковной вѣры во всемъ томъ, чего онъ не можетъ достигнуть собственнымъ разумомъ ¹⁾.

Д. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Т. 164 р. 404. Nos tamen quod ratione non comprehendimus, igne spiritus et caritatis absumimus, et non tantum argumentis, quam sanctorum fidei et auctoritatibus credimus—Expos. in Levit. c. 7.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе *).

XVII вѣкъ.

Просвѣщеніе и литература XVII столѣтія отличаются особымъ, своеобразнымъ характеромъ и направленіемъ, въ зависимости отъ историческихъ условій того времени. Эта новая, такъ называемая, *схоластическая* образованность, возникшая въ юго-западной Руси во второй половинѣ XVI вѣка, сосредоточивается главнымъ образомъ въ Кіевѣ, затѣмъ юго-западное просвѣщеніе переходитъ и на Сѣверо-востокъ—въ Москву. Такимъ образомъ литературная дѣятельность XVII вѣка распадается на два отдѣла.

Борьба съ католичествомъ въ юго-западной Россіи. Братскія школы. Схоластика. Кіевская Академія. Зарожденіе и развитіе новаго просвѣщенія въ юго-западной Руси было вызвано слѣдующими историческими обстоятельствами. Въ 1569 году, при польскомъ королѣ Сигизмундѣ Августѣ, юго-западная Русь, вмѣстѣ съ Литвою и Бѣлоруссіей, была присоединена къ Польшѣ. Чтобы сдѣлать это соединеніе болѣе прочнымъ, Польша задумала окончательно обезличить юго-западную Русь: уничтожить въ ней русскій языкъ, народность и главный оплотъ народности—вѣру православную. Дѣло обращенія православныхъ въ католицизмъ поручено было Сигизмундомъ ордену іезуитовъ, которые дѣйствительно явились сильнѣйшимъ орудіемъ въ исполненіи этого плана. Съ свойственными имъ необычно-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 8, за 1897 г.

веннымъ лукавствомъ и желѣзною энергіей принялись іезуиты за свою миссію: они начали писать и распространять множество сочиненій, направленныхъ противъ православія и въ защиту католицизма; во всѣхъ главныхъ городахъ, польскихъ и русскихъ, іезуиты стали заводить школы и захватили въ свои руки воспитаніе дѣтей высшаго русскаго общества, чтобы такимъ путемъ сдѣлать изъ нихъ ревностныхъ приверженцевъ латинства и враговъ православія и русской народности. Одинъ изъ современныхъ свидѣтелей успѣховъ іезуитовъ, сначала самъ православный, а подѣ конецъ рьяный католикъ, Кассіанъ Саквичъ, такъ объясняетъ причины перехода своихъ собратій въ католичество: „дѣти русской шляхты, пишеть онъ, учась въ школахъ, академіяхъ и коллегіяхъ католическихъ, привыкають къ церковнымъ обрядамъ римской церкви, а вышедши изъ школы, или опредѣляются въ военную службу, или поступаютъ во дворъ какого-нибудь католическаго пана и въ послѣднемъ случаѣ должны ходить съ напомя въ костель; въ военной же службѣ принуждены участвовать съ товарищами и въ исполненіи религіозныхъ обрядовъ, и въ ѣдѣ, а потомъ, привыкнувъ къ католическимъ обрядамъ, отступаютъ отъ своихъ русскихъ и, вообще, на дворѣ ли у пана, въ военной ли службѣ—уже не любятъ, чтобъ ихъ называли русскими, такъ что имъ, по необходимости, надобно приставать къ католичеству“ ¹⁾. Дѣйствуя на высшее русское общество посредствомъ школьнаго воспитанія и сочиненій, іезуиты для простаго русскаго народа устроили, такъ называемую, *Унію*, какъ бы соединеніе православной Церкви съ католической ²⁾. Притѣсненія вѣры и народности вызвали въ русскомъ народѣ сильное противодѣйствіе, ожесточенную борьбу противъ Польши и католичества. Борьба эта выразилась, съ одной стороны, въ

¹⁾ Антовій, еп. Выборгскій. Изъ исторіи христіанской проповѣди. 1892 г. 415 стр.

²⁾ Въ существѣ дѣла *Унія* была не *соединеніемъ* (отъ лат. unio) греческой Церкви съ римской, а *раздѣленіемъ* русской Церкви въ юго-западной Россіи на *православную* и *уніатскую*. Последняя, въ лицѣ нѣсколькихъ русскихъ епископовъ и нѣкоторыхъ членовъ опоячавшейся аристократіи, въ 1596 году присоединилась къ Риму признаніемъ главенства папы, но съ сохраненіемъ прежнихъ церковныхъ обрядовъ и славянскаго языка при богослуженіи.—Карауловъ. Очерки Истор. Русск. Лит. стр. 184.

цѣломъ рядѣ кровавыхъ казацкихъ войнъ, а съ другой—вызвала среди русскихъ на защиту православія и народности оживленную умственную дѣятельность. Силѣ иезуитовъ, которая заключалась прежде всего въ образованіи, нужно было противопоставить такую же силу; для успѣшнаго противодѣйствія имъ необходимо было распространить между русскими основательное образование въ духѣ православной Церкви. Заботу объ этомъ берутъ на себя сначала отдѣльныя личности. Еще до введенія уніи изъ среды образованныхъ русскихъ вельможъ выступаютъ два доблестныхъ борца за православіе и народность, это *кн. Андрей Михайловичъ Курбскій* и *кн. Константинъ Константиновичъ Острожскій*.

Измѣна, хотя и вынужденная, царю и родинѣ несомнѣнно тяжелымъ гнетомъ лежала на душѣ кн. Курбскаго. Борьба за православную вѣру и русскую народность была для него искупительнымъ подвигомъ, которому онъ посвятилъ всѣ свои силы. Онъ писалъ цѣлыя посланія къ богатымъ и знатымъ лицамъ, умоляя ихъ не отдавать дѣтей своихъ въ иезуитскія collegiи; заботился о переводахъ и распространеніи среди своихъ соотечественниковъ твореній отцовъ и учителей православной Церкви, самъ перевелъ Богословіе Дамаскина и написалъ исторію Флорентійскаго собора, на который часто ссылались католики въ спорахъ съ православными. Другой знаменитый поборникъ православія, кн. Константинъ Острожскій, открылъ высшее училищѣ въ Острогѣ и завелъ тамъ типографію, въ которой было напечатано много книгъ богослужебныхъ, и что особенно важно, стараніями его издана была здѣсь въ 1580—1581 г. какъ сказано раньше, *полная славянская Библия*. Важнѣйшимъ побужденіемъ къ тому было опасное положеніе православной Церкви. „Видѣхъ Церковь Христову, говоритъ онъ, честною Его кровію искупленную отъ клятвы законныхъ, отовсюду враги противящимися попирае му и нещадными волки, пришедшими въ міръ, безъ милосердія пожираему“. Помочь Церкви въ борьбѣ съ ея врагами, дать православнымъ крѣпкое оружіе для этой борьбы, состоящее въ знаніи и ясномъ пониманіи богооткровенныхъ истинъ слова Божія—вотъ та задача, которую имѣлъ въ виду досточтимый Острожскій издатель Библии. „Вождельніемъ же-

лахъ, говорить оъ своимъ собратіямъ по вѣрѣ, прежде даже не отъиду, вашему благочестію нѣкое дарованіе духовное оставити, въ немже царствіе Божіе и правду его хотяще обрѣсти возможете. И о семъ всегда, Бога благодаряще, память творите“. Изъ молитвы, приложенной къ этому изданію, видно, что кн. Константинъ считалъ напечатаніе полной славянской Библии дѣломъ великой важности, для успѣшнаго исполненія котораго необходима была особая помощь Божія. „Ты вѣси, Господи Боже мой, говоритъ онъ въ этой молитвѣ, яко въ твое пресвятое Имя умыслихъ и начяхъ сіе пречестное дѣло, его же нынѣ Твоего милосердія благоволеніемъ и щедротами сподобихся видѣти свершеніе“. Важность задачи требовала особеннаго усердія и осмотрительности, особенныхъ заботъ о сохраненіи въ печати полноты и точности священнаго текста. Поэтому кн. Константинъ не удовольствовался спискомъ Библии, присланномъ изъ Москвы царемъ Іоанномъ Грознымъ, но озаботился приобрѣтеніемъ еще нѣсколькихъ списковъ, для чего отправилъ отъ себя съ письмами довѣренныхъ людей въ монастыри греческіе, сербскіе и болгарскіе, а также и къ Константинопольскому патриарху Іереміи. Мысль объ общецерковной важности дѣла изданія славянской Библии вполне сознавали и раздѣляли всѣ русскіе люди, свидѣтели этого колоссальнаго труда, для которыхъ были дороги интересы православія. Въ стихахъ, находящихся передъ текстомъ Острожской Библии и написанныхъ для прославленія князя Острожскаго, изданіе печатной славянской Библии ставится на ряду съ великими для христіанской Церкви дѣлами князей Владимира и Ярослава I-го. Вотъ эти стихи:

„Володымеръ свой народъ крещеніемъ просвѣтилъ,
 Константинъ же благоразуміемъ Писанія освѣтилъ,
 Ярославъ зиданіемъ церковнымъ Кіевъ и Черниговъ украси,
 Константинъ же единую соборную Церковь Писаніемъ възвеси“¹⁾.

Въ той же, Острожской, типографіи нѣсколько лѣтъ спустя было напечатано окружное посланіе кн. Константина ко всему юго-западному русскому православному міру по поводу гото-

¹⁾ О. Четыривнѣ. Князь Константинъ Острожскій. Странникъ. 1882. III т. 379 стр.

вившейся уни. Въ этомъ посланіи кн. Острожскій является грознымъ обличителемъ отступниковъ отъ вѣры православной. „Отъ преименитыхъ благочестивыхъ родителей, пишетъ онъ, смолоду воспитанъ я былъ въ наказаніи истинной вѣры, въ которой и теперь, Божіею помощію укрѣпляемъ, пребываю; извѣстился я Божіею благодатію и увѣрился въ томъ, что кро- мѣ единой, истинной вѣры, во Іерусалимѣ насажденной, нѣтъ другой вѣры. Но теперь злочитрыми кознами вселукаваго дѣвола самые главные истинной вѣры нашей начальники, славою свѣта сего прельстившись и тьмою сластолюбія помрачившись, мнимые пастыри наши, митрополитъ съ епископами, въ вол- ковъ превратились, святой восточной Церкви отвергшись, свя- тѣйшихъ патріарховъ, пастырей и учителей нашихъ вселен- скихъ отступили, къ западнымъ приложились, только еще кожею лицемѣрія своего, какъ овчиною, закрывая въ себѣ внутрен- няго волка, не открываются, тайно согласившись другъ съ другомъ, окаанные, какъ Христопродавецъ Іуда съ жидами, умыслили всѣхъ благочестивыхъ съ собою въ погибель ври- нуть, какъ самыя пагубныя и скрытыя писанія ихъ объявляютъ. Но человѣколюбецъ Богъ не попуститъ въ конецъ лукавому умыслу ихъ совершиться, если только ваша милость въ любви христіанской и повинности своей пребудете. Дѣло идетъ не о тлѣнномъ имѣніи и погибающемъ богатствѣ, а о вѣчной жизни, о безсмертной душѣ, которой дороже ничего быть не можетъ. Такъ какъ многіе изъ обывателей здѣшней области, святой восточной Церкви послушники, меня начальникомъ православія въ здѣшнемъ краѣ считаютъ, хотя самъ себя считаю я не большимъ, но равнымъ каждому, въ правовѣріи стоящему, то изъ боязни, чтобы не взять на себя вины предъ Богомъ и пе- редъ вами, даю знать вашимъ милостямъ о предателяхъ Цер- кви Христовой и хочу съ вами заодно стоять, чтобы съ помо- щію Божіею и вашимъ стараніемъ они сами впади въ тѣ сѣти, которыя на насъ готовили. Что можетъ быть безстыднѣе и незаконнѣе ихъ дѣла? Шесть или семь злонравныхъ человѣкъ злодѣйски согласились, пастырей своихъ, святѣйшихъ патріар- ховъ, которыми поставлены, отверглись и считаютъ васъ всѣхъ правовѣрныхъ безсловесными, своевольно осмѣлились отъ ис-

тины оторвать и за собою въ пагубу нпзвергать! Какая намъ отъ нихъ польза? Въмѣсто того, чтобы быть свѣтомъ міру, они сдѣлались тьмою и соблазномъ для всѣхъ. Если татары, жиды, армяне и другіе въ нашемъ государствѣ хранятъ свою вѣру ненарушимо, то не съ большимъ ли правомъ должны сохранить свою вѣру мы, истинные христіане, если только всѣ будемъ въ соединеніи и за одно стоять будемъ. А я, какъ до сихъ поръ служилъ восточной Церкви трудомъ и имѣніемъ своимъ въ размноженіи священныхъ книгъ и въ прочихъ благочестивыхъ вещахъ, такъ и до конца всѣми моими силами въ пользу братій служить общаю¹⁾. Но отдѣльной личности трудно было бороться съ страшною силой іезуитской пропаганды,—и 29 мая 1596 года королевскій манифестъ возвѣстилъ православнымъ о совершившемся соединеніи церквей. Однако многолѣтняя ревностная дѣятельность доблестнаго защитника православія не могла не принести добрыхъ плодовъ на нивѣ Христовой: во-первыхъ, успѣхи уніи уже при самомъ началѣ несомнѣнно были ослаблены, во-вторыхъ, на борьбу съ латинствомъ были вызваны общественныя силы. О значеніи кн. Константина Острожскаго въ исторіи юго-западной Россіи, какъ защитника православія, пр. Макарій пишетъ: „По своей пламенной приверженности къ вѣрѣ отцовъ, по знатности своего рода, по своему необычайному богатству, по своему высокому положенію на государственной службѣ, по своимъ семейнымъ и общественнымъ связямъ, по своимъ заслугамъ предъ королемъ и отечествомъ, князь Константинъ былъ самымъ ревностнымъ и вмѣстѣ самымъ могущественнымъ покровителемъ православной Церкви въ Литвѣ и Польшѣ, главнымъ вождемъ, руководителемъ и защитникомъ для православныхъ въ борьбѣ противъ уніи и латинства, незыблемою опорою и для православныхъ дворянъ и для православнаго духовенства. Это сознавали всѣ православные отъ восточныхъ патріарховъ до послѣдняго мірянина на западѣ Россіи; сознавали и сами враги, латиняне и уніаты, самъ король, самъ митрополитъ уніатскій, самъ папа, которые писали

¹⁾ Тамъ-же 551—553 стр.

къ князю и старались его привлечь на свою сторону. Если бы князь Острожскій перешелъ въ унию, за нимъ, какъ думали тогда, послѣдовали бы всѣ русскіе дворяне и духовенство и народъ, развѣ за весьма немногими исключеніями: такъ великъ былъ авторитетъ князя. По крайней мѣрѣ, нельзя не согласиться, что если бы онъ не сталъ на защиту православія, то успѣхи униі были бы несравненно быстрѣе и рѣшительнѣе¹⁾. Это подтвердилось скоро послѣ его кончины (13 февраля 1608 г.). Русскіе дворяне, одинъ за другимъ, тихо и незамѣтно начали переходить не въ унию, а прямо въ латинство, тѣмъ болѣе, что папство нашло себѣ приверженцевъ даже среди сыновей Острожскаго и Курбскаго.

Бѣдственное положеніе Церкви вызвало на защиту православія, вслѣдъ за единичными силами, цѣлыя общества, такъ называемыя *Церковныя Братства*. Братства, или Братчины — древне-русское учрежденіе, имѣвшее мѣсто и значеніе тамъ, гдѣ существовало самостоятельное развитіе городской жизни, въ сѣверо-восточной Руси—напримѣръ, въ Новгородѣ и Псковѣ, въ юго-западной—въ городахъ, пользовавшихся такъ называемымъ магдебургскимъ правомъ, которое развило здѣсь цеховое устройство. На Юго-западѣ братства возникаютъ въ XV вѣкѣ (съ 1439 года). Цехи ремесленниковъ и купцовъ, группируясь около извѣстной церкви или монастыря, составляли отдѣльныя общества, или братства, съ своимъ особымъ уставомъ, утверждавшимся обыкновенно духовными и свѣтскими властями, съ своимъ самостоятельнымъ судомъ и управленіемъ²⁾. Къ нимъ примыкали люди и изъ другихъ сословій: изъ шляхты (дворянства), духовенства и крестьянъ. Членами братства могли быть только лица, твердо державшіяся православія. Первоначально эти общества имѣли цѣль филантропическую, главнымъ образомъ, матеріальную помощь бѣднымъ; послѣ они стали заботиться и о распространеніи грамотности въ народной массѣ. Такіе союзы, стройно организованные, представляли собою важную общественную силу, вполне способную въ слу-

1) Пр. Макарій. Исторія Русск. Церкви. X т. 358—359.

2) Карауловъ. Очерки Исторіи Русск. Латер. 186 стр. прим.

чаѣ надобности съ успѣхомъ защищать свои общинные интересы. И эту силу дѣйствительно проявили во время униі братства Литвы и юго-западной Россіи въ борьбѣ съ іезуитской пропагандой. Необходимо было поднять уровень образованности среди православныхъ до той высоты, на которой стояла наука въ іезуитскихъ коллегіяхъ.—и братства открываютъ цѣлый рядъ высшихъ училищъ съ обширными программами: въ кругъ школьныхъ наукъ, кромѣ русскаго и славянскаго языковъ, входятъ латинскій языкъ, на которомъ велось преподаваніе почти всѣхъ предметовъ, греческій, польскій, грамматика, риторика, пѣніе, диалектика, философія и богословіе. Такія училища, въ противовѣсъ іезуитскимъ школамъ, открыты были во Львовѣ, Вильнѣ, Брестѣ, Минскѣ, Могилевѣ и Кіевѣ.

Построенныя по типу польскихъ и западно-европейскихъ іезуитскихъ школъ, братскія училища отличались тѣмъ же, такъ называемымъ, схоластическимъ направленіемъ науки, какое господствовало въ коллегіяхъ іезуитовъ. Сущность *схоластики* состояла не въ содержаніи, не въ сообщеніи новыхъ истинъ, а въ изученіи приемовъ и формъ при раскрытіи уже даннаго готоваго содержанія, которое заключалось въ христіанскомъ ученіи. Формы эти были взяты изъ древней науки и главнымъ образомъ изъ философіи Аристотеля. Эта языческая философія давала опредѣленныя рамки, въ которыя богословы влагали христіанское содержаніе. Подъ вліяніемъ такого направленія планъ и форма въ наукѣ получали гораздо большее значеніе, чѣмъ самая сущность науки; изучался не столько научный матеріалъ, сколько рядъ выработанныхъ Аристотелемъ и строго опредѣленныхъ диалектическихъ формулъ. Въ школахъ больше всего цѣнилось умѣнье доказывать данное положеніе и способность опровергать всякое возраженіе противника, на основаніи опредѣленныхъ школьных ¹⁾ приемовъ и оборотовъ. Поэтому диалектикѣ, развивающей искусство вести словесную борьбу, тамъ отведено было особенно важное мѣсто, и учащіеся постоянно упражнялись въ *диспутахъ*. Какъ наука *формальная*, схоластика всего болѣе отвѣчала насущнымъ потребностямъ русскаго образованія. Древне-русскіе грамотеи, какъ мы видѣ-

¹⁾ Отсюда и самое названіе *схоластика*, отъ лат. schola—школа.

ли, обладая большимъ запасомъ религіознаго знанія, съ усердіемъ почерпаемаго изъ Священнаго Писанія и свято-отеческихъ твореній, безъ систематическаго образованія не могли справиться съ своимъ умственнымъ богатствомъ. Схоластика дала для этого знанія строго выработанную систему; она стала воспитывать не просто начитанныхъ людей, но ученыхъ, способныхъ защитить истину и опровергнуть заблужденіе. Развѣтѣмъ строгаго логическаго мышленія, твердостію въ сужденіяхъ богословы были обязаны схоластикѣ: логическія формы, сами по себѣ безсодержательныя, въ приложеніи къ наукѣ усиливали твердость доводовъ и способствовали къ тому, что посредствомъ нихъ исчерпывалось полное опредѣленіе предмета. Схоластика изъ богослова приготовляла крѣпкаго борца въ спорахъ догматическихъ: тонкости діалектики, на которыхъ силились утвердить свое положеніе враги восточнаго православія, составляли и для православныхъ богослововъ оружіе для отраженія противниковъ. Простой способъ рѣшенія возраженій показался бы въ ту пору и самимъ противникамъ недостаточнымъ. Наконецъ строгая, разумная оцѣнка истинъ богословскихъ, когда разумъ держался въ своихъ предѣлахъ, вела къ тому, что эти истины принимали характеръ большей убѣдительности. „Перегорѣвъ въ горнилѣ схоластики, вытерпѣвъ этотъ тяжелый процессъ, богословіе явилось въ чистой, свѣтлой одеждѣ, которую оно выработало трудами схоластики“¹⁾. Отрицательная сторона схоластики сказалась въ томъ, что излишнее увлеченіе схоластическими тонкостями породило цѣлый рядъ слишкомъ искусственныхъ произведеній съ крайнимъ преобладаніемъ формы надъ содержаніемъ. Такое вліяніе схоластики особенно отразилось на южно-русской проповѣди.

Центромъ схоластической науки сдѣлалось *Кіевское братское училище*. Оно было основано братствомъ Богоявленской церкви около 1589 года и называлось (съ 1594 г.) школою „эллино-славянскаго и латинно-польскаго письма“. Возвышеніемъ своимъ оно обязано знаменитому покровителю просвѣщенія, кіевскому митрополиту Петру Могилѣ.

¹⁾ Истор. Хр. Покровскаго. Выпускъ III. 272—273 стр.

Петръ Могила (1597—1646) былъ сынъ молдавскаго воеводы. Располагая обширными матеріальными средствами, онъ воспитывался за границей и въ Парижѣ получилъ блестящее, по тому времени, образованіе. Затѣмъ онъ поступилъ въ ряды польскаго войска, но скоро оставилъ военную службу, и въ 1525 г. принялъ постриженіе въ Киево-печерскомъ монастырѣ. Черезъ три года его сдѣлали архимандритомъ лавры, а потомъ вскорѣ и Киевскимъ митрополитомъ. Бѣдственное положеніе единовѣрцевъ Петра Могила, страдавшихъ подъ гнетомъ польско-иезуитской пропаганды, и недостатокъ просвѣщенія между православными вызвали въ немъ благороднѣйшую рѣшимость посвятить и свое богатство и дѣятельность всей своей жизни на распространеніе и возвышеніе образованія въ юго-западномъ краѣ. Онъ вачинаетъ съ того, что отправляетъ на свой счетъ нѣсколько способныхъ молодыхъ людей изъ иноковъ и мірянъ въ римскую и другія заграничныя академіи для окончанія образованія и приготовленія къ преподавательской дѣятельности. По возвращеніи ихъ изъ-за границы Петръ Могила приступаетъ къ устроенію въ Киевѣ коллегіума, на подобіе тѣхъ, какіе уже были устроены иезуитами въ Польшѣ, по заграничному образцу. Первоначально онъ было думалъ основать высшую школу въ Печерскомъ монастырѣ, этой колыбели русскаго просвѣщенія; но Богоявленское братство упросило его не заводить новаго училища, а присоединить свои средства къ братскому училищу, болѣе 30 лѣтъ уже существовавшему при Богоявленской церкви. Петръ Могила согласился на это, и съ 1631 братская школа перешла въ его управленіе. Преобразованное училище получило и новое названіе: „Киево-могилянскоя Коллегіи“, въ честь своего преобразователя. Просвѣщенный благодѣтель школы выстроилъ на свои средства новое помѣщеніе для классовъ коллегіи, пожертвовалъ богатая вотчины на ея содержаніе и на помощь бѣднѣйшимъ ея ученикамъ и завелъ при коллегіи библіотеку. Для лучшей подготовкы въ коллегію учениковъ Петромъ Могилой было устроено въ Винницѣ низшее przygotowательное училище. Школьному дѣлу онъ отдавалъ и всѣ свои досуги, составляя учебники и пособія для развитія и совершенствованія учащагося юношества. Могилянская кол-

легія, подобно коллегіямъ іезуитовъ, по курсу наукъ раздѣлена была на два отдѣленія: низшее (*studia inferiora*), состоявшее изъ шести классовъ, и высшее (*studia superiora*), въ которомъ было два класса: философіи и богословія. По примѣру западныхъ школъ и въ виду борьбы съ латинствомъ, господствующимъ языкомъ въ коллегіи былъ языкъ латинскій: всѣ науки, кромѣ славянской грамматики и катихизиса, преподавались на этомъ языкѣ, на немъ писали сочиненія, на немъ должны были говорить воспитанники, не только въ классахъ, но и дома; преподавали и греческій языкъ, но гораздо слабѣе, чѣмъ въ другихъ братскихъ школахъ. Изъ наукъ, кромѣ богословія и философіи, были преподаваемы: православный катихизисъ, арметика, пѣтика и риторика. Богословіе преподавалось по западнымъ системамъ (Томы Аквината и др.) и имѣло полемическое направленіе: въ концѣ каждого отдѣла обыкновенно помѣщался цѣлый рядъ возраженій и опроверженій. Философію преподавали по системѣ Аристотеля. Такъ какъ школа должна была готовить людей способныхъ спорить, защищать истину православія и опровергать заблужденія враговъ его, то богословско-философскіе диспуты, естественно, составляли существенную часть программы. Послѣ богословія и философіи самое важное мѣсто въ школьной системѣ занимала словесность, т. е. риторика и пѣтика. Риторика преподавалась по латинскимъ руководствамъ. Въ преподаваніи этой науки все вниманіе, по обстоятельствамъ того времени, было обращено на ораторскую рѣчь. Ученики постоянно были упражняемы по установленному плану и по извѣстной мѣркѣ въ составленіи ораторскихъ рѣчей самаго разнообразнаго характера и направленія. Пѣтика была преподаваема тоже по латинскимъ руководствамъ. Въ 1701 году указомъ Императора Петра I Кіево-могилянская Коллегія переименована была въ *Кіевскую Духовную Академію*.

Произведенія юго-западной литературы. Возвышеніе и развитіе образованности въ югозападной Руси привело естественно и къ усиленному развитію литературной дѣятельности. Поборники православія, съ одной стороны, вступаютъ въ богословскую полемику съ ревнителями католицизма, съ другой—обращаются къ русской паствѣ съ наставленіями въ истинахъ православной вѣры и нравственности. Такъ появляется цѣлый

рядъ *научно-богословскихъ сочиненій и проповѣдей*. Кроме того, юго-западные ученые трудятся надъ переводами съ польскаго и латинскаго языковъ ученыхъ и учебныхъ книгъ по разнымъ отраслямъ наукъ и сами принимаютъ за составленіе *учебныхъ руковождствъ* по всѣмъ наукамъ и языкамъ, которые преподавались въ школахъ и преимущественно въ Кіевскомъ коллегіумѣ. Наконецъ, эти же ученые впервые переносятъ къ намъ формы западной *поэзіи*. Все это писалось особеннымъ литературнымъ языкомъ, образовавшимся изъ смѣшенія церковно-славянскаго языка съ польскимъ и малорусскимъ, и печаталось въ братскихъ типографіяхъ. Вслѣдствіе преимущественнаго вліянія польской литературы и образованности въ языкѣ югозападныхъ русскихъ писателей особенно много встрѣчается полонизмовъ. Многие изъ нихъ даже писали по-польски и печатали свои книги на этомъ языкѣ.

Полемическія сочиненія противъ итинства. Между писателями, которые вели, въ защиту православія, ученую полемику съ католиками, обращаютъ на себя особенное вниманіе: Мелетій Смотрицкій, архіепископъ Полоцкій († 1633), Іоанникій Галяговскій, ректоръ Кіевской Коллегіи († 1688), и Лазарь Барановичъ, архіепископъ Черниговскій († 1694). Богословскія сочиненія этихъ писателей уже могли, по своимъ ученымъ и литературнымъ достоинствамъ, стать въ уровень съ подобными же сочиненіями іезуитовъ. Даровитѣйшимъ дѣятелемъ, въ средѣ югозападнаго духовенства, сначала за православіе противъ католиковъ, а потомъ за католиковъ противъ православія, выступаетъ Мелетій Смотрицкій ¹⁾. Ему принадлежитъ замѣчательный трудъ: „*Ориносъ (плачь) восточной Церкви*“, въ которомъ онъ яркими красками изображаетъ бѣдственное положеніе православной Церкви въ Литвѣ. Сочиненіе это было написано съ такою силою, что серьезно встревожило католиковъ; одинъ изъ нихъ, іезуитъ Петръ Скарга, знаменитый проповѣдникъ своего времени, счелъ нужнымъ написать на него возраженіе, на которое Смотрицкій, въ свою очередь, отвѣчалъ новымъ сочиненіемъ: „*Верификація, или оправданіе невинности и опроверженіе мнѣвій, унижающихъ русскій народъ*“. Галятовскій противъ католицизма написалъ два сочиненія: „*Бесѣда*

¹⁾ Получилъ образованіе въ іезуитскихъ школахъ въ Вильнѣ.

Бѣлоцерковская“—изложеніе спора съ іезуитомъ Пекарскимъ, происходившаго въ мѣстечкѣ Бѣлая Церковь, и „Старая восточная церковь новой западной церкви показываетъ исхожденіе Св. Духа“—опроверженіе католическаго ученія о восьмомъ членѣ символа вѣры. Барановичъ на книгу католика Боймы о томъ же догматѣ отвѣчалъ своею книгою: „Новая мѣра старой вѣры“.

Южно-русская проповѣдь. Южно-русская проповѣдь не отличалась самостоятельностью. Въ построеніи своихъ проповѣдей, въ развитіи ихъ содержанія, наконецъ въ слогѣ, тонѣ и внѣшнихъ приѣмахъ проповѣдники XVI и XVII вѣковъ въ югозападной Руси слѣдовали правиламъ схоластической науки и подражали латино-польскимъ образцамъ. Отличительную черту въ построеніи южно-русской проповѣди составляетъ искусственная систематизація гомилетическаго матеріала, какъ естественное слѣдствіе схоластическаго образованія. Іоанникій Галатовскій въ своемъ гомилетическомъ руководствѣ: „Наука, албо (или) способъ зложенія казаній (проповѣдей)“, приложенномъ къ сборнику его проповѣдей—„Ключу разумѣнія“, такъ опредѣляетъ составъ проповѣди: „кто хочетъ составить проповѣдь, тотъ долженъ прежде всего положить изъ Св. Писанія оему, которая служитъ фундаментомъ всей проповѣди, потому что, сообразно съ темою, располагается вся проповѣдь, состоящая изъ трехъ частей. Первая часть—*экзордиумъ*, вступленіе, въ которомъ проповѣдникъ дѣлаетъ приступъ къ тому, о чемъ хочетъ говорить, обозначаетъ слушателямъ предметъ своей проповѣди и проситъ Бога и Пречистую Дѣву о помощи, а слушателей о вниманіи. Другая часть—*наррація*; въ этой части проповѣдникъ говоритъ людямъ о томъ, о чемъ обѣщаль говорить. Эта часть самая большая, въ ней вся проповѣдь замыкается и къ ней остальные части стягиваются. Третья часть—*конклюзія*, заключеніе. Здѣсь проповѣдникъ напоминаетъ то, о чемъ говорилъ въ нарраціи, и, сообразно содержанію ея, увѣщаетъ слушателей, чтобы они любили вышесказанное добро и остерегались вышесказаннаго зла“¹⁾. Всѣ эти части должны быть согласны съ темою проповѣди. „Какъ изъ малаго русла, замѣчаетъ Галатовскій, выходитъ великая рѣка, и вода въ этой рѣкѣ соединяется съ тою водою, кото-

¹⁾ Ключъ разумѣнія. Изд. Кіево-печерской Лавры. 1660 г. 1 ч. 241 л.

рая находится въ руслѣ, такъ изъ малой темы образуется обширное слово, части котораго должны быть согласны съ темою, такъ чтобы то, что находится въ темѣ, находилось и въ экзордіумѣ, и нарраціи, и конклюдіи“¹⁾. Такія правила о темѣ являются новостью, ихъ не знала старинная русская проповѣдь. Заглавія древне-русскихъ поученій въ старинныхъ сборникахъ свидѣлствуютъ о крайней неопредѣленности содержания и отсутствіи системы въ древнихъ проповѣдяхъ. Дух школы, создавшій южно-русскую проповѣдь, не могъ мириться съ такими, напримѣръ, заглавіями древнихъ русскихъ поученій: „Поученіе избрано отъ Св. Писанія, како подобаетъ христіанамъ жити“, или: „Поученіе отца духовнаго дѣтямъ-православнымъ христіанамъ“; также: „Слово св. Василія о смерти; въ томъ словѣ пишеть о любви“, или: „Слово о милостынѣ и яко не воста въ рожденныхъ женами болій Іоанна Крестителя“ и т. п. Правила схоластической проповѣди на первый планъ ставятъ требованія *семы*, которая должна служить фундаментомъ всей проповѣди.

„Можетъ быть, кто-нибудь спроситъ, говоритъ Іоанникій Галатовскій, откуда намъ взять матерію, изъ которой мы могли бы составить проповѣдь? Отвѣчаю: нужно читать Библію, жизнеописанія святыхъ, творенія учителей церковныхъ: Василія Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Афанасія, Θεодорита, Ефрема, Іоанна Дамаскина и другихъ учителей церковныхъ, которые толкуютъ Св. Писаніе“²⁾. Библія и свято-отеческія творенія, какъ источники проповѣднаго слова, конечно, не составляютъ отличительной особенности южно-русской проповѣди: они общи и необходимы для всѣхъ одинаково христіанскихъ проповѣдниковъ; но вмѣстѣ съ этими, главными, въ гомилетическомъ руководствѣ Галатовскаго указаны также совершенно своеобразные второстепенные источники, пользование которыми составляетъ отличительную черту средневѣковой латинской, а затѣмъ, по ея примѣру, и южно-русской проповѣди. „Нужно читать проповѣднику, сказано тамъ, исторію и хроники о различныхъ панствахъ и странахъ, что въ нихъ дѣлается и дѣлалось. Нужно читать книги о звѣрхъ, кам-

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же, 246 л.

няхъ, птицахъ, гадахъ, рыбахъ, деревьяхъ, зельяхъ и различныхъ водахъ, которыя находятся въ моряхъ, рѣкахъ, колодцахъ и иныхъ мѣстахъ, и узнавать ихъ природу, свойство и особенности, и отмѣчать для себя, и прилагать къ своей проповѣди, которую хочетъ говорить“¹⁾). Такимъ образомъ южно-русскій проповѣдникъ могъ пользоваться безмѣрно-обширною областью исторіи и природы, насколько она постигалась тогдашнею наукою. Наконецъ, при изобрѣтеніи и расположеніи матеріи въ словѣ, Галятовскій совѣтуетъ имѣть въ виду общія мѣста, или циркумстанціи: „кто чинилъ, что чинилъ, въ какомъ мѣстѣ, съ кѣмъ, какимъ способомъ, въ какое время“? Для руководства начинающій проповѣдникъ долженъ читать, по мнѣнію Галятовскаго, лучшіе образцы проповѣдей и имъ слѣдовать. „Если ты будешь, говоритъ этотъ ученый гомилетъ объ источникахъ и образцахъ церковнаго слова, читать тѣ книги и поученія, то найдешь въ нихъ обширную матерію, изъ которой можешь составить поученіе во славу Божію, въ отпоръ еретикамъ и на утвержденіе вѣрныхъ“²⁾).

Изъ послѣднихъ словъ Галятовскаго видно, что проповѣдное слово въ юго-западной Россіи прежде всего должно имѣть въ виду ту же цѣль, что и богословская наука: оно должно быть орудіемъ защиты и нападенія, должно укрѣплять преданность православію и противодѣйствовать католицизму. Лазарь Барановичъ назвалъ одинъ сборникъ своихъ проповѣдей „Мечемъ духовнымъ“, „еже есть глаголь Божій на помощь церкви воюющей, изъ устъ Христовыхъ поданный“. Цѣлый рядъ южно-русскихъ проповѣдей представляетъ собою не что иное, какъ отдѣльные богословскіе трактаты, только произносимые съ церковной кафедры. Если произведенія южно-русской проповѣднической литературы разсматривать по отдѣламъ со стороны ихъ *темъ* и дальнѣйшаго *построенія*, то указанная проповѣди нужно выдѣлить въ особую *научно богословскую* группу. Такъ какъ тема такой проповѣди берется изъ богословскаго учебника, то, естественно, и все дальнѣйшее построеніе проповѣди располагается по рубрикамъ, принятымъ въ тогдашнемъ учебникѣ. Такъ, напримеръ, въ словѣ на день Богоявленія проповѣдникъ, желая изло-

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же.

жить своимъ слушателямъ ученіе о таинствахъ, говорить: „Такъ какъ Господь крестился для того, чтобы установить намъ таинство крещенія, то по этому поводу я хочу говорить о всѣхъ таинствахъ, которыя суть видимые знаки невидимой благодати Божіей. Итакъ, я покажу въ своей проповѣди, какая каждаго таинства матерія, какая форма, какая польза (пожытокъ“) ¹⁾. Эти слова ясно опредѣляютъ составъ проповѣди. Къ этому же отдѣлу относятся и проповѣди на темы изъ области нравственнаго богословія. Таково, напримѣръ, слово на Вознесеніе Господне, въ которомъ говорится о трехъ ступеняхъ, ведущихъ на небо, т.-е. о вѣрѣ, надеждѣ и любви ²⁾.

Такъ какъ изученіе исторіи не процвѣтало въ южно-русскихъ школахъ схоластической эпохи, то нѣтъ почти и проповѣдей историческаго характера. Правда, отдѣльные кусочки историческаго матеріала попадаются въ проповѣдяхъ XVI и XVII в. очень часто, но они обыкновенно имѣютъ легендарный характеръ и скорѣе сообщаютъ проповѣди занимательность, нежели поучаютъ слушателей раскрытіемъ историческаго факта. Такъ, одинъ проповѣдникъ въ доказательство того, что имя Пр. Дѣвы было извѣстно задолго до рождества Христова, приводитъ такую легенду: При папѣ Гоноріи III-мъ, въ царствованіе Фридриха II-го и Фердинанда, короля кастильскаго, одинъ еврей для расширенія своего виноградника раскапывалъ сосѣднюю скалу и докопался до чего-то очень твердаго; это оказалась книга, состоящая изъ деревянныхъ листковъ, въ которой по-еврейски, гречески и римски было написано о троякомъ свѣтѣ отъ Адама до антихриста. Начало сказанія о третьемъ свѣтѣ читалось такъ; „въ третьемъ мірѣ сынъ Божій родится отъ дѣвы Маріи и пострадаетъ за спасеніе человѣческое“. Не трудно видѣть, насколько подобнаго рода легенды правдоподобны и достойны возвѣщенія съ церковной кафедры. Очень рѣдко можно встрѣтить проповѣдь цѣльнаго историческаго содержанія. Таково слово на день св. Онуфрія, изъ текста: *Яко чудо многимъ*, гдѣ проповѣдникъ беретъ матеріалъ изъ гражданской исторіи. На заданный вопросъ: какимъ чудомъ былъ св. Онуфрій?—онъ напоминаетъ, что семь чудесъ было

¹⁾ Тамъ же 28 л.

²⁾ Тамъ же 101 л.

Южно-русскіе проповѣдники очень любили *аллегорическія* сопоставленія, и проповѣди, построенныя на аллегоріи, метафорѣ, символахъ и сравненіяхъ составляютъ самый большой и характерный отдѣлъ южно-русскаго проповѣднаго слова. Самый простой видъ аллегорической проповѣди представляютъ церковныя слова, разясняющія какую нибудь метафору. Такъ, восхваляя Богоматерь, южно-русскіе витіи составили множество проповѣдей, въ которыхъ раскрывали уподобленія Пр. Дѣвы небу, дому Соломонову, радугѣ, морю, граду твердому, вратамъ, замку, жезлу Моисееву, зеркалу, лиліи. Есть проповѣди, въ которыхъ выясняется сходство Христа Спасителя со львомъ, съ рощею масличною, съ цвѣткомъ, камнемъ. Іоаннъ Предтеча уподобляется соловью, Іоаннъ Богословъ—печати, св. Николай—солнцу, св. Савва—розѣ и лиліи, св. Антоній—муравью, крестъ Христовъ—мечу и рогу и т. д. Построеніе подобныхъ проповѣдей не представляетъ никакихъ особенныхъ затрудненій. Все дѣло въ томъ, чтобы найти подходящую метафору. Для этой цѣли Іоанникій Галатовскій совѣтуетъ проповѣднику обращать вниманіе на толкованіе ипнени, которое можетъ дать обильный матеріалъ для развитія темы. Пользуясь однимъ этимъ способомъ, можно, по словамъ Галатовскаго, написать цѣлую проповѣдь. Въ воскресный, напр. день прилично разяснить, что Творецъ міра называется Богомъ или отъ богатства милосердія, по слову Апостола Павла: *Богъ богатъ сый въ милости*, или отъ богатства премудрости, по слову того же Апостола: *о глубина богатства, премудрости и разума Божія!* Также можно составлять проповѣди и на праздники въ честь святыхъ: на день св. Христофора (что значить—Христоносецъ) можно говорить о долгѣ христіанина носить Христа въ сердцѣ своемъ, какъ это дѣлалъ празднуемый угодникъ; въ день св. Василія (царь) прилично бесѣдовать о царствованіи надъ своими страстями, подобно св. Василию, который за это теперь царствуетъ на небесахъ; въ праздникъ свят. Николая (побѣдитель) можно развить мысль о побѣдѣ надъ врагами души и т. п. Подобное толкованіе именъ нашло себѣ мѣсто, напр. въ словахъ Лазаря Барановича: на великомученика Θεодора, св. равноапостольнаго князя Владиміра и святителя Николая. Θεодоръ значить даръ Божій; поэтому темою проповѣди

служить текстъ: „всякъ даръ совершенъ“. Владиміръ наречень въ крещеніи Василиемъ, т. е. царемъ: „подобало ему въ крещеніи принять имя царское, ибо онъ крещеніемъ приуготовился къ царству небесному. Онъ былъ сынъ Свѣтослава, который не далъ ему ни славы, ни свѣта. Свѣтомъ разума просвѣтилъ его Сынъ Божій, какъ свѣтъ, пришедшій въ міръ, да будетъ Владиміръ не именемъ, но дѣломъ сынъ Свѣтослава“. Подобная же игра словъ и въ проповѣди на св. Николая Чудотворца: „упроси о мирѣ, Міръ-Ликійскій чудотворче. Сотвори наибольшее чудо, да въ мірѣ миръ будетъ. Самое имя твое проситъ мира, ибо въ мірѣ весьма бесполезно безъ мира“¹⁾. Толкованіе имени является лучшимъ пособіемъ также и для составленія надгробныхъ словъ. Если напр. умершаго звали Стефаномъ (что значить—вѣнецъ, корона), въ проповѣди можно говорить о томъ, какую корону приготовилъ для себя умершій изъ своихъ добродѣтелей²⁾. Южно-русскіе проповѣдники были вообще очень изобрѣтательны въ построеніи аллегорической параллели. Галятовскій напр. въ словѣ на Успеніе Божіей матери изъ текста: *предста царица одесную тебѣ, въ ризы позлащены одѣяна* (Псал. 44, 10), начинаетъ разбирать нитки, изъ которыхъ Богоматерь соткала себѣ ризу. Нитки эти: льняная, шерстяная, шелковая и золотая—имѣютъ, по его мнѣнію, символическое значеніе и означаютъ своими качествами разныя добродѣтели Пр. Дѣвы. Нитка льняная означаетъ терпѣніе и умерщвление плоти и страстей; шерстяная—чистоту и невинность; шелковая—смирненіе и покорность; золотая—мудрость. Ленъ означаетъ терпѣніе, потому что приготовляя его мучать, сушить, трутъ и бьютъ; шелкъ означаетъ покорность, потому что шелкъ, какъ покорный челоуѣкъ, отличается мягкостію: его можно согнуть, какъ угодно,—но въ то же время и крѣпостію: его трудно разорвать³⁾ и проч. Въ выясненіи этой хитро придуманной параллели и состоитъ вся проповѣдь. Иногда матеріалъ для аллегорическихъ сближеній юго-западные проповѣдники брали даже изъ басенъ. Такъ, Антоній Радиви-

1) Галяховъ. Истор. Русск. Слов. I т. 366.

2) Ключъ разумѣнія I ч. 248 л.

3) Тамъ же. 146—153 л.

ловскій, игумень Николаевского монастыря въ Кіевѣ, приводитъ въ одномъ изъ своихъ словъ басню о договорѣ между львомъ, лисицей и осломъ—дѣлить добычу поровну, при чемъ дѣлаетъ изъ нея очень странный выводъ, совершенно не соотвѣтствующій природѣ изображенныхъ въ баснѣ дѣйствующихъ лицъ. Глухой оселъ, при первой добычѣ, хотѣлъ взять себѣ равную со львомъ часть, за что и былъ имъ растерзанъ; а хитрая лиса, уступая все льву, получила отъ него больше, чѣмъ ей слѣдовало. Отсюда выводится мораль: гордыхъ ожидаетъ наказаніе, а смиренныхъ награда. Такимъ образомъ гордость нашла себѣ олицетвореніе въ ослѣ, а смиреніе, какъ христіанская добродѣтель, въ лисицѣ. Но больше всего матеріала для аллегорическаго раскрытія своихъ мыслей южно-русскіе проповѣдники заимствовали изъ полной въ то время фантастическихъ разсказовъ естественной исторіи и не менѣе фантастичной астрологіи. Такъ, въ одной проповѣди по числу пяти литеръ, составляющихъ имя *Марія* (а), проповѣдникъ подбираетъ пять дорогихъ камней. Буквѣ *м* соотвѣтствуетъ магнитъ, *а*—аметистъ, *р*—рубинъ, *і*—іасписъ, *а*—ахатесъ. При этомъ добродѣтели Пр. Дѣвы сопоставляется съ свойствами каждаго камня. Въ другой проповѣди—на текстъ: *се лежитъ сей на паденіе и на возстаніе многимъ во Израили* (Лук. 2, 34) и на тему: „какимъ камнемъ есть Христосъ“? проповѣдникъ, назвавъ Иисуса Христа многоцѣннымъ краеугольнымъ камнемъ, положеннымъ въ основаніи Церкви, насчитываетъ 10 камней, свойствами которыхъ пользуется для уподобленія имъ Христа Спасителя. Таковы: *карбункулъ* (такъ названный отъ огнистаго угля (саго), блестящій днемъ и ночью и спасающій людей отъ моровой язвы; *ясписъ*, отнимающій силу у яда и останавливающій токъ крови; *сафиръ*, проясняющій зрѣніе; *хразалитъ*, отгоняющій меланхолію отъ человѣка, который носитъ его при себѣ; *бериллъ*, дѣлающій человѣка смѣлымъ на войнѣ; *огатокъ*, отгоняющій змѣя, почему и орелъ кладетъ этотъ камень въ свое гнѣздо, чтобы змѣя не поѣлъ дѣтей его; *аметистъ*, отгоняющій склонность къ пьянству; *смарандъ*, любящій непорочность; *топазіонъ*, служащій символомъ перемѣны счастья человѣческаго, ибо отражаетъ въ себѣ человѣка стоящимъ вверхъ ногами; *магнитъ*, притягивающій къ себѣ желѣзо.

„Если бы, говоритъ проповѣдникъ, когонибудь ранили пулею, которой нельзя было вынуть, или стрѣлою, остріе которой осталось въ тѣлѣ, тогда извлекаютъ и то и другое прикладываніемъ магнита къ ранѣ. Такъ и Христосъ притягиваетъ къ Себѣ грѣшникъ, названныхъ въ книгѣ пророка Іереміи желѣзомъ: *желѣзо, оси растапли суть* (VI, 28). Былъ такимъ твердымъ желѣзомъ Фараонъ, котораго Богъ каралъ разными казнями... Такъ и теперь караетъ Онъ грѣшниковъ войною, голодомъ, повѣтріемъ, саранчею и другими напастями, дабы они покаались и жили по заповѣдямъ“¹⁾. Есть цѣлая проповѣдь, основанная на свѣдѣніяхъ о птицахъ. Проповѣдникъ, на основаніи словъ Апокалипсиса: *даны быша жень двѣ крыль* (Апок. XII, 14) усваиваетъ Богоматери крылья и объясняетъ, какія птицы по своимъ качествамъ достойны послужить своимъ перьями для крыль Богоматери. Такихъ птицъ насчитывается проповѣдникомъ двѣнадцать: *орелъ*, о которомъ рассказываетъ легенда, что онъ занесъ Аврелиана изъ колыбели въ церковь; *грифъ*, спереди похожій на орла, а сзади на льва; *лебедь*, предъ смертью своею жалобно поющій; *журавль*, чуткій,—чтобы не предаться сну, стоящій на одной ногѣ, а въ другой держащій камень,—и стерегущій своихъ товарищей; *бойно* (утка), отличающаяся благодарностью своимъ родичамъ; *фениксъ*, воскресающій изъ мертвыхъ; *юмубъ*, вѣстникъ мира; *ласточка*, умѣющая находить зелье хелидонъ, служащее для прозрѣнія ея дѣтей; *моноцидиатъ*, никогда не сажащійся на землю, не имѣющій ногъ, а прицѣпляющійся къ деревьямъ спиною; *галционъ*, выющій себѣ гнѣздо на морѣ и тамъ же выводящій дѣтей безъ всякаго вреда; *порфиріонъ*, египетская домашняя птица, перестающая ѣсть и умирающая, какъ скоро въ домѣ совершается какой либо тяжкій грѣхъ; *харадрій*, птица, узнающая и своимъ видомъ дающая знать, выздоровѣтъ или умретъ больной человекъ. Въ проведеніи параллели между указанными качествами всѣхъ этихъ птицъ и доблестями Богоматери и состоитъ вся проповѣдь²⁾. Въ словѣ на Благовѣщеніе Іоанникій Галатовскій объясняетъ, почему Богоматерь называется небомъ. При этомъ, согласно съ средневѣковымъ астрологическимъ ученіемъ, проповѣдникъ насчитываетъ один-

1) Тамъ же. 46—53 л.

2) Тамъ же. 189—197 л.

надцать небесъ: 1-е небо—самое нижнее; на немъ находится мѣсяць, благодаря которому человѣкъ растетъ и изъ дитяти становится мужемъ; 2-е небо, на которомъ планета Меркурій; всѣ родящіеся подъ этою планетою бывають краснорѣчивыми ораторами; 3-е небо, на которомъ планета Венера; всѣ родящіеся подъ нею бывають охотники до милосердныхъ дѣлъ; 4-е небо, на которомъ солнце, благодаря коему люди имѣють смыслъ, зрѣніе, слухъ, вкусъ, обоняніе и осязаніе; 5-е небо, на которомъ планета Марсъ; родящіеся подъ этою планетою бывають смѣлыми и побѣдоносными рыцарями; 6-е небо, на которомъ планета Юпитеръ; родящіеся подъ нею бывають сильными и могучими; 7-е небо, на которомъ планета Сатурнъ, родящіеся подъ этою планетою бывають умными и расторопными; 8-е небо, на которомъ всѣ звѣзды, оно же называется твердь; 9-е небо кристалльное, названное такъ по своей чистотѣ; 10-е небо первообращающее, такъ названное потому; что оно прежде другихъ обращается и влечетъ за собою и другія небеса; 11-е наивысшее небо, эмпирейское, которое служитъ престоломъ Божиимъ. Свойства всѣхъ небесъ проповѣдникъ приурочиваетъ къ похвалѣ Богоматери. Она можетъ быть названа луной, такъ какъ малыхъ людей дѣлаетъ великими. Она можетъ быть названа солнцемъ: какъ отъ солнца люди получаютъ видѣніе, слышаніе, такъ Пресв. Дѣва даетъ людямъ смыслъ. Тѣ, которые родятся подъ вліяніемъ Марса, бывають храбрыми и одерживають побѣды, и Св. Дѣва даруетъ храбрость и побѣду надъ врагами и т. д. Подъ вліяніемъ Юпитера родятся люди сильные и крѣпкіе; Пресв. Дѣва дѣлаетъ людей сильными и крѣпкими и т. д. ¹⁾ Наконецъ, обильный матеріалъ для развитія аллегоріи давало южно-русскимъ проповѣдникамъ произвольное символическое толкованіе библіи. „Хотите ли знать, слушатели, говорится въ одной проповѣди о побѣдѣ Иисуса Христа надъ смертію, куда смерть къ намъ вкралась, послушайте словъ пр. Іереміи: „смерть по окнамъ въ дома наши вниде“ (Іер. IX, 21). Вкралась, дѣйствительно, подобно вору и разбойнику смерть въ наше естество, какъ чрезъ окна, чрезъ пять чувствъ тѣлесныхъ. Такъ пришла смерть и въ тѣло Христа Спасителя нашего, какъ чрезъ 5 оконъ, чрезъ 5 ранъ Его на-

1) Тамъ же. 222—228.

ибольшихъ, вкралась между двумя разбойниками на горѣ Голгоетской по злодѣйски, когда тѣма была по всей землѣ. Но теперь, когда Христось воскресъ изъ гроба, какъ побѣдитель смерти, сказавши: *Азъ есмь воскресеніе и животъ* (Іоан. XI, 25), теперь уже смерть никакъ не можетъ утечь отъ Христа, ни окномъ, ни даже дверьми, ни въ какую темноту, никакимъ путемъ не уйдетъ смерть, подобно вору, чрезъ окно, потому что воскресшій Христось загородилъ ей окно. Не уйдетъ смерть отъ Христа даже и дверьми, ибо Христось побѣдитель смерти; и тамъ ей заступилъ дорогу, какъ Самъ говорить: *се стою при дверехъ* (Апок. III, 20), и еще: *Азъ есмь дверь* (Іоан. X, 9)¹⁾. Радивиловскій въ словѣ на недѣлю 2-ю по Пятидесятницѣ изъ текста: *ходяй Іисусъ при мори Галилейстѣмъ* и проч. (Матѣ. 4, 18), объясняетъ, что подъ моремъ Тиверіадскимъ можно разумѣть сей прелестный свѣтъ, и проводить параллель между міромъ и моремъ, между рыбами и людьми. „Въ мірѣ—въ семъ великомъ и пространномъ морѣ, говоритъ онъ, люди погружены, живутъ и дѣйствуютъ, какъ рыбы въ морѣ. Какъ въ морѣ Тиверіадскомъ были разныя ловленія рыбы, такъ и на семъ свѣтѣ, одни люди ловятъ богатство, другіе почести; одни роскошь, другіе ласку и пріязнь своихъ господъ. Какъ въ морѣ рыбы играютъ и бѣгаютъ повсюду, какъ будто дѣлаютъ что нибудь нужное и полезное, но иногда ничего не находятъ; такъ и люди бѣгаютъ повсюду, гоняются за почестями, богатствомъ и роскошью прелестнаго свѣта и потомъ у него въ забвеніе приходятъ. Какъ въ морѣ большія рыбы пожираютъ меньшихъ, такъ то же бываетъ и на свѣтѣ, гдѣ богатые и сильные притѣсняютъ убогихъ и низшихъ подчиненныхъ лихвами, тяжкими поборами, судомъ. Какъ рыбы бывають сильны и рѣзвы только до тѣхъ поръ, пока находятся въ водѣ, а когда вытащутъ ихъ на землю, теряютъ свою силу и умирають; такъ и люди бывають смѣлы, высокодумны, неукротимы, пока не постигнетъ ихъ смертельная болѣзнь; увлеченные ею, какъ рыбы изъ воды, они выходятъ изъ сего роскошнаго свѣта, дрожатъ и боятся, говоря съ Псалмопѣвцемъ: *страхъ и трепетъ прииде на мя и покры мя тѣма* (Псал. 54,

¹⁾ Истор. Хр. В. Цокровскій. III в. 365 стр.

6) 1). Лазарь Барановичъ въ недѣлю 8-ю по Пятидесятницѣ говорить о чудесномъ умноженіи хлѣбовъ и приравниваетъ пять хлѣбовъ евангельской исторіи (Мат. 14, 15—21) къ пяти язвамъ Спасителя, а двѣ рыбы—къ двумъ Его естествамъ, божескому и человѣческому, по отношенію же къ людямъ приравниваетъ пять хлѣбовъ къ пяти чувствамъ, а двѣ рыбы къ двумъ силамъ души человѣческой—разуму и волѣ. Онъ представляетъ Спасителя говорящимъ къ людямъ: „Я дамъ вамъ въ пищу Самого Себя, приму хлѣбъ и благословлю, преломлю и дамъ вамъ и реку: примите и ядите, сіе есть тѣло мое. И на трапезѣ крестной благоволю копіемъ и гвоздями изъяти пять хлѣбовъ изъ пяти язвъ тѣла Моего; дамъ вамъ и двѣ рыбы, Самого Себя—Бога и человѣка крестомъ, какъ удицею, уловити въ рѣкѣ крови Моея, и Самъ испеку Себя огнемъ любви къ роду человѣческому“... „Имѣете вы, сказали Господь ученикамъ, пять чувствъ тѣлесныхъ, какъ пять хлѣбовъ, и разумъ и волю, какъ двѣ рыбы: это брашно, угодное алчущей душѣ. Дадите ваше око—будьте окомъ слѣпому... дадите ухо просящему, покажите обоняніе ваше исполненнымъ благоуханія добродѣтелей, дабы люди, какъ пчелы, устремлялись на цвѣты вашихъ добродѣтелей. Покажите вашъ вкусъ въ томъ, что не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, но о всякомъ глаголѣ, исходящемъ изъ устъ Божіихъ. Покажите осязаніе ваше въ томъ, чтобы прилѣпляться къ Господу. Дадите и двѣ рыбы: покажите вашъ разумъ и волю плавающими не въ потокахъ беззаконія, но въ водѣ, текущей въ животъ вѣчный, въ Законѣ Божіемъ“ 2).—Изъ всѣхъ приведенныхъ примѣровъ видно, что южно-русскіе проповѣдники имѣли большую склонность объяснять тайны міра духовнаго подобіями міра видимаго—пріемъ самъ по себѣ вполне цѣлесообразный: извѣстно, что и самъ Спаситель въ притчахъ открывалъ людямъ тайнъ царствія Божія; но между притчами Христа Спасителя и аллегорическими проповѣдями южно-русскихъ витій очень мало общаго. Чтобы построенное на аллегоріи слово дѣйствительно уясняло, а не затемняло и не извращало мысль, для этого необходимымъ условіемъ является дѣйствительное, а не вымышленное

1) Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. 629 стр.

2) Тамъ-же 633 стр.

сходство между сравниваемыми предметами, сходство постоянное и существенное, а не случайное, близкое, а не отдаленное. Южно-русские проповѣдники постоянно почти погрѣшали противъ этихъ правилъ. Они забывали, что всякая, даже самая удачная, метафора обыкновенно даетъ только одну черту сходства, а не полную копию сравниваемого предмета, и старались провести полное сближеніе между даннымъ предметомъ и взятымъ для него образомъ. Когда, напримѣръ, священный писатель называетъ Спасителя *львомъ отъ Іуды*, то, очевидно, разумѣеть только Его могущество, свойство въ своемъ родѣ присущее и льву. Но южно-русскій проповѣдникъ не довольствуется одною чертою сходства, а перебираетъ всѣ свойства льва, притомъ взятыя изъ баснословныхъ рассказовъ, и прилагаетъ къ Иисусу Христу. Такъ получались искусственныя, произвольно развитыя аллегоріи. Поэтому не удивительно, что южно-русскіе проповѣдники не задумываясь переносили свои аллегоріи изъ одной проповѣди въ другую и такимъ чисто механическимъ путемъ изъ старыхъ проповѣдей выкраивали и составляли новыя слова и поученія. „Во второмъ словѣ на Срѣтеніе, говоритъ Галатовскій проповѣднику, изображаются дорогіе камни, которыми Христосъ называется; изъ этихъ дорогихъ камней ты можешь устроить архіерейскую корону св. Николаю. Тема будетъ та же: *положилъ еси на главь ею отънець отъ камене честна* (Псал. 20, 4). Въ narraціи изображай тѣ дорогіе камни и силу и свойства каждаго изъ нихъ приспособляй къ св. Николаю, какъ я приспособлялъ ко Христу. Также въ первомъ словѣ на успеніе Богородицы изображаются нитки, изъ какихъ пречистая Дѣва соткала себѣ ризу; изъ тѣхъ нитокъ можешь устроить ризу св. Онуфрію, который изображается нагимъ. Тему возьми такую: *аще видиши нага, одѣй* (Исаіи 58, 7); въ narraціи изображай тѣ нитки (льняную, шерстяную и проч.), приспособляя свойство каждой къ св. Онуфрію, какъ я приспособлялъ ихъ къ Св. Дѣвѣ. А экзордїумъ и конялюзію къ коронѣ св. Николая и къ ризѣ св. Онуфрія можешь придѣлать, какія захочешь ¹⁾).

Н. Протопоповъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ключъ разумѣнія II ч. 125—126.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1897.

Пістаті вооб'язув.
Впрою разум'ваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковь, 15 Нолбря 1897 года.

Цензоръ Протоіерей *Павел Солнцевъ.*

Воззрѣніа митрополита Филарета на церковный судъ и церковныя наказанія.

Великій святитель Московскій, митрополитъ Филаретъ принадлежитъ къ числу тѣхъ немногихъ людей, память о которыхъ никогда не умираетъ въ потомствѣ. Нерукотворенный памятникъ воздвигъ онъ себѣ величіемъ своего ума, необыкновенною силою воли и трогательною вѣжностью сердца. Умъ, воля и любовь—эти три основныя силы человѣческаго духа—представляютъ рѣдкое и удивительное сочетаніе въ лицѣ приснопамятнаго святителя. Бываютъ и бывали, какъ свидѣтельствуется исторія, люди, которые поражаютъ насъ главнымъ образомъ одной какой-либо стороною своей души, или умомъ, или волею, или сердцемъ; митрополитъ же Филаретъ великъ во всѣхъ отношеніяхъ: онъ совмѣщалъ въ себѣ геніальный умъ съ твердою волею и любвеобильнымъ сердцемъ. Но по какимъ-то страннымъ обстоятельствамъ наше общество до сихъ поръ не выработало себѣ правильнаго и вѣрнаго взгляда на эту необыкновенную личность: признавая за митрополитомъ Филаретомъ и геніальность ума, и поразительную твердость воли, оно отрицаетъ въ немъ мягкость и кротость сердца. Что приснопамятный святитель Филаретъ былъ человѣкъ высокой истинно христіанской любви, за это говорятъ между прочимъ его воззрѣнія на церковный судъ и церковныя наказанія.

Исслѣдовать вопросъ, какъ смотрѣлъ святитель Филаретъ на церковный судъ и церковныя наказанія и насколько возможно разсѣять ложный взглядъ нашего общества на эту необыкновенную личность, мы и поставляемъ задачею настоящей статьи.

Вопросъ, какъ смотрѣлъ знаменитый святитель Московскій митрополитъ Филаретъ на церковный судъ и церковныя наказанія, ставитъ принявшаго на себя задачу разрѣшить его въ довольно затруднительное положеніе. Дѣло въ томъ, что митрополитъ Филаретъ не оставилъ послѣ себя никакого спеціальнаго трактата по данному вопросу, который могъ бы послужить готовой точкой отправленія для изслѣдователя. Повторяемъ, такого трактата между многочисленными литературными трудами митрополита Филарета нѣтъ. Сужденія по данному вопросу были высказаны имъ совершенно случайно, какъ бы мимоходомъ, и ихъ можно встрѣчать и находить тоже совершенно случайно въ разнообразныхъ письменныхъ документахъ, оставшихся послѣ митрополита Филарета, каковы: письма святителя къ епископамъ и разнымъ другимъ лицамъ духовнаго и свѣтскаго званія, мнѣнія и постановленія его по законодательнымъ, административнымъ и судебнымъ вопросамъ и т. п. Поэтому-то, взявшему на себя трудъ рѣшить задачу, какихъ возрѣвнй держался митрополитъ Филаретъ на церковный судъ и церковныя наказанія, рѣшеніе этой задачи достается нелегко. Для того, чтобы хоть сколько-нибудь обосноваться, чтобы найти необходимую точку отправленія, ему приходится перелистать цѣлую кучу письменнаго матеріала, оставшагося послѣ митрополита Филарета, и терпѣливо извлекать изъ него относящееся и подходящее къ дѣлу. Но нужно признаться, что и въ этомъ самомъ разнообразномъ по своему содержанію матеріалѣ изслѣдователь вопроса о возрѣвнйяхъ святителя Московскаго на церковный судъ и церковныя наказанія найдетъ немного, необходимое для болѣе или менѣе удовлетворительнаго и обстоятельнаго рѣшенія его задачи: сужденій о церковномъ судѣ и церковныхъ наказаніяхъ во всѣхъ письменныхъ памятникахъ митрополита Филарета, можно сказать, очень и даже очень мало. Гораздо больше матеріала найдетъ изслѣдователь для рѣшенія своего вопроса, если онъ, послѣ поисковъ теоретическихъ сужденій знаменитаго Московскаго святителя о церковномъ судѣ и церковныхъ наказаніяхъ, обратитъ вниманіе на область судебной практики его: здѣсь онъ дѣйствительно найдетъ очень много цѣннаго и нужнаго для своего труда.

Достопочтенный профессоръ Московской Духовной Академіи Н. А. Заозерскій въ своей статьѣ: „Митрополитъ Филаретъ, какъ администраторъ и судія въ своей епархіи“ такъ отзывается о судебной практикѣ святителя Московскаго: суды митрополита Филарета представляютъ въ себѣ такъ много интереснаго въ нашей церковной судебной практикѣ вообще, что они достойны спеціальнаго изслѣдованія. По нимъ могло бы составиться цѣльное руководство для епархіальной судебной практики. Ибо по дѣламъ, разсмотрѣннымъ имъ и рѣшеннымъ, можно составить полный перечень предметовъ епархіальной подсудности, указать важныя черты въ самомъ процессѣ, отмѣтить нѣкоторыя особенности въ способѣ измѣненія и толкованія церковныхъ правилъ и законовъ, исчислить и опредѣлить роды и виды церковныхъ наказаній¹⁾. И въ самомъ дѣлѣ, судебная практика м. Филарета такъ обширна, богата и разнообразна, что ея, можно сказать, одной вполне достаточно для того, чтобы обстоятельно познакомиться съ воззрѣніями этого великаго святителя на церковный судъ и церковныя наказанія. Въ своей статьѣ мы на основаніи извлеченныхъ нами изъ различныхъ письменныхъ документовъ митрополита Филарета сужденій и церковно-судебной практики его и постараемся изложить взглядъ его сначала на церковный судъ, а потомъ и на церковныя наказанія.

I.

Митрополитъ Филаретъ смотрѣлъ на церковный судъ съ чисто канонической точки зрѣнія, т. е., онъ видѣлъ въ немъ единственное и самое надежное и вѣрное средство для возстановленія нарушенной преступникомъ правды съ цѣлью врачеванія и исправленія духовно-нравственной природы самаго преступника. Какъ лучшее и вѣрнѣйшее средство для возстановленія нарушенной правды, церковный судъ, по мнѣнію Филарета, долженъ основываться прежде всего на св. Писаніи—этомъ непреложномъ глаголѣ истины, и въ своихъ рѣшеніяхъ и опредѣленіяхъ долженъ находиться съ нимъ въ согласіи. „Примѣненіе новыхъ узаконеній къ дѣламъ духовнаго вѣдом-

¹⁾ Прибавл. къ изд. твор. Св. Отацъ 1888 г. ч. XXXI.

ства, писалъ онъ, должно происходить правильно въ согласіи съ другими основаніями церковнаго управленія, т. е., закономъ Божиимъ“ и т. д. ¹⁾ Выказывая мнѣніе о порядкѣ расторженія браковъ, митрополитъ Филаретъ ссылается прежде всего на заповѣдь Спасителя о разводѣ (Мѡ. XIX, 9), какъ на первое правило православной церкви о расторженія браковъ. „Первое правило, писалъ онъ по этому поводу, заимствуется изъ словъ Христа Спасителя, что жена не можетъ быть отпущена мужемъ, развѣ словесе прелюбодѣйна (Мѡ. XIX, 9). Изъ сего слѣдуетъ, что бракъ можетъ быть расторгенъ... за нарушеніе однимъ изъ супруговъ супружеской вѣрности, когда при томъ невинное лице не желаетъ остаться въ общеніи съ виновнымъ“ ²⁾. Особенно часто митрополитъ Филаретъ пользовался Св. Писаніемъ, какъ лучшимъ источникомъ для судебныхъ опредѣленій, въ своихъ резолюціяхъ по епархіальнымъ дѣламъ. Такъ на просьбу одного женатаго крестьянина отпустить его въ пустынь—владыка написалъ слѣдующее: „апостоль пишетъ: „привязался еси женѣ, не ищи разрѣшенія“ ³⁾. Въ другой разъ тоже на основаніи Св. Писанія святитель отказалъ женѣ майора въ просьбѣ о дозволеніи ей поступить въ монастырь, а мужу вступить во второй бракъ: „Прошеніе сіе, писалъ владыка, противно не только гражданскому, но и духовному закону, именно словамъ апостола Павла: привязался еси женѣ, не ищи разлученія, отрѣшился еси жены, не ищи жены“ ⁴⁾. Резолюція отъ 24 января 1840 года гласитъ слѣдующее: „какъ святой апостоль въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ VII, 14 пишетъ, что чада вѣрнаго лица отъ супружества съ лицомъ невѣрнымъ свята суть по благодати вѣрнаго лица, хотя оно и не вѣнчано съ невѣрнымъ по чину христіанскаго таинства: то должно заключить, что и бракъ обоихъ прежде невѣрныхъ лицъ освящается въ нихъ по увѣрованіи благодатию крещенія, покрывающею всѣ прежніе грѣхи и недостатки. Почему и рожденныя прежде крещенія ихъ (евреевъ) дѣти пребываютъ за-

1) Сборн. мнѣній и сужд. митроп. Филарета т. V ч. 2-я стр. 726.

2) Сбор. мн. и сужд. Филар. т. допол. стр. 650.

3) Душенол. чтен. за 1871 г. ч. 2, отд. II стр. 116.

4) Душенол. чтен. за 1872 г. ч. I стр. 282—283.

конными“¹⁾. Въ качествѣ основанія для судебныхъ рѣшеній митрополитъ Филаретъ пользовался Св. Писаніемъ не только Новаго, но и Ветхаго Завѣта. Такъ отъ 21 іюля 1858 г. святитель писалъ слѣдующее: „Указомъ Св. Синода отъ 14 іюля предписано мнѣ представить мнѣніе по вопросу, до которой степени должны быть запрещаемы браки въ родствѣ отъ трехъ родовъ... Коренныя правила о возбраненномъ къ браку родствѣ заключаются въ 18 главѣ книги Левитъ“²⁾.

Другимъ источникомъ и главнѣйшимъ основаніемъ, на которомъ зиждется церковный судъ, служить, по мнѣнію митрополита Филарета, древній церковный канонъ, т. е., правила соборовъ, вселенскихъ и помѣстныхъ, а также правила св. Отецъ. Древнія церковныя правила, по мысли Филарета, составляютъ основаніе какъ церковнаго управленія вообще, такъ и суда въ частности³⁾. А потому „древнее церковное правило, замѣчаетъ святитель въ одной изъ своихъ резолюцій, должно быть уважаемо. Нарушить правило однажды значить открыть путь дальнѣйшимъ нарушеніямъ“⁴⁾. При изслѣдованіи и рѣшеніи дѣлъ, встрѣчавшихся въ его обширной судебной практикѣ, владыка считалъ нужнымъ „входить, какъ онъ обыкновенно выражался, въ совѣщаніе съ церковными правилами“⁵⁾. Такъ при разсмотрѣніи дѣла священника, совершавшаго Таинство Крещенія въ нетрезвомъ видѣ и погрузившаго крещаемого младенца по причинѣ нетрезвости не три, а четыре раза, онъ руководится 50 правиломъ св. апостолъ и 7 правиломъ 2 вселенскаго собора и на основаніи ихъ опредѣляетъ постановленіе: „Въ 50 правилѣ св. апостолъ, пишетъ онъ, изображено: еще который епископъ... совершитъ не три погруженія одинаго тайнодѣйствія, но едино погруженіе... да будетъ извержень. А 7 правило 2 вселенскаго собора повелѣваетъ крещенныхъ не тремя погруженіями принимать, яко эллиновъ, т. е., какъ совсѣмъ некрещенныхъ. По симъ обстоятельствамъ

1) Душеп. чт. 1880 г. ч. 3, стр. 126.

2) Юбилейный сбор. Фил. издан. 1883 г. стр. 631 (т. I-й).

3) Соб. мн. и отз. Фил. т. IV, изд. 1886 г. стр. 20.

4) Душ. чт. 1882 г. ч. 2 стр. 123.

5) Собр. мнѣній по дѣламъ правосл. церкви на востокѣ изд. 1886 г. стр. 434.

дѣла и закона надлежитъ учинить слѣдующее: 1) крещеннаго не въ три погруженія, а въ четыре пріяти, яко элина... окрестить вновь по точному слову Господню и по чину Св. Церкви. 2) Священника низвергнуть изъ сана и поступить съ нимъ... по законамъ¹⁾. Вообще въ церковно-судебной практикѣ митрополита Филарета очень часто встрѣчаются выраженія въ родѣ слѣдующихъ: такой-то поступокъ согласенъ съ церковными правилами, а такой-то противенъ имъ, виновный на основаніи такого-то церковнаго правила подвергается такому-то наказанію и т. п., дабы, какъ выражается онъ въ одномъ мѣстѣ, достигать улучшенія дѣлъ и людей²⁾.

Наконецъ, въ качествѣ вспомогательныхъ источниковъ для церковнаго суда служатъ по мнѣнію Филарета, законы гражданскіе³⁾ и народныя обычаи⁴⁾, поскольку они не противорѣчатъ Слову Божію и не препятствуютъ преуспѣванію истинной вѣры, но способствуютъ благоустройству Церкви.—Все это, т. е., Св. Писаніе, древнія церковныя правила, нѣкоторые гражданскіе уставы и народныя обычаи въ своей совокупности составляютъ правду, на основаніи которой и долженъ производиться церковный судъ.

Далѣе, основываясь на этой правдѣ, церковный судъ, по мнѣнію митрополита Филарета, долженъ имѣть въ виду эту правду (ибо въ ней заключается спасеніе человѣка), долженъ имѣть своею цѣлью возстановленіе ея въ случаѣ нарушенія (ея) кѣмъ-либо изъ членовъ Церкви. Въ силу такого взгляда Владыка, прежде чѣмъ произнести такой или иной приговоръ относительно того или другаго случая нарушенія правды, требовалъ всесторонняго, обстоятельнаго и основательнаго изслѣдованія дѣла. 1) „Епархіальный архіерей, писалъ онъ, по полученіи свѣдѣнія о предосудительномъ проступкѣ въ церкви назначаетъ слѣдствіе съ донесеніемъ... св. Синоду и увѣдомляетъ министра духовныхъ дѣлъ; 2) приглашается къ слѣдствію свѣтскій депутатъ; 3) производится слѣдствіе по допросамъ безъ околичностей“⁵⁾. Для того, чтобы во время слѣд-

1) Душ. чт. 1876 г. ч. 3, стр. 252.

2) Письма къ Алек., архіеп. Тверск. стр. 198.

3) Сбор. мн. т. I стр. 149.

4) Томъ дополн. стр. 173—174.

5) Юбилейн. сбор. стр. 441.

ствія все, какъ слѣдуетъ, было разъяснено, чтобы истина была вполне раскрыта и судебный приговоръ такимъ образомъ могъ быть произнесенъ по справедливости, святитель Филаретъ предписывалъ „поставить подсудимымъ въ обязанность по окончаніи слѣдствій прочитывать оныя и отбирать отъ нихъ подписки, довольны-ли они слѣдствіемъ или недовольны. Если подсудимый подписываетъ подъ слѣдствіемъ, что въ немъ допущено что-либо неправильное и незаконное, или сдѣлано опущеніе, и если слѣдователи найдутъ такое объясненіе подсудимаго справедливымъ, то согласно его требованію неправильное исправляютъ и опущенное дополняютъ“¹⁾. При производствѣ суда, дабы дать возможность восторжествовать истинѣ и не произнести судебного приговора надъ преступникомъ за его злодѣяніе болѣе строгаго, чѣмъ требуетъ законъ, Владыка повелѣвалъ соблюдать слѣдующее: „не должно, писалъ онъ, такъ называемыхъ законныхъ доказательствъ (на судѣ) держаться рабски, слишкомъ буквально, единственно, исключительно, а должно вмѣстѣ съ ними принимать въ разсужденіе всѣ обстоятельства, открывающіяся въ дѣлѣ и могущія основать убѣжденіе въ истинѣ“²⁾. Боясь допустить въ церковно-судебномъ производствѣ несправедливости и наказать преступника сверхъ мѣры и закона, митрополитъ Филаретъ въ затруднительныхъ случаяхъ, когда дѣло представлялось слишкомъ запутаннымъ и не было никакой возможности раскрыть его, предоставлялъ преступника, не сознававшегося въ своемъ преступленіи, суду Всевышняго. Характеренъ въ этомъ отношеніи слѣдующій фактъ изъ епархіальной практики владыки. Одинъ вдовый священникъ былъ заподозрѣнъ въ незаконномъ сожитіи съ женщиною, которая жила въ его домѣ. Дѣло это было настолько темно, что не было никакой возможности раслутать его. И вотъ владыка по этому дѣлу далъ такую резолюцію: „соблазнъ и подозрѣніе весьма сильны. Учинить слѣдующее: 1) въ причетнической должности удержать священника не менѣе трехъ лѣтъ; 2) если онъ удостоенъ будетъ разрѣшенія, то по увѣщаніи надлежащемъ взять ему облаченіе съ престола, дабы

1) Собр. мн. т. V. ч. 1, стр. 343—344.

2) Собр. мн. т. V. ч. 2, стр. 727.

на главу свою принялъ то, если не въ чистотѣ совѣсти приметъ служеніе, и чтобы предъ Судомъ Божиимъ не пало сіе на начальство“¹⁾). О горячей заботливости митрополита Филарета дать церковному суду и церковно-судебному производству правильную и надлежащую постановку говорить между прочимъ его замѣчательный проектъ объ устройствѣ такъ называемаго временнаго присутствія при епархіальной консисторіи. Учрежденіе при епархіальной консисторіи временнаго присутствія, по мнѣнію митрополита Филарета, необходимо было потому, что консисторія не въ состояніи была справиться съ массой епархіальныхъ дѣлъ по части администраціи и суда, о чемъ свидѣтельствовалъ тотъ фактъ, что въ московской консисторіи, при вступленіи святителя на московскую кафедру, накопилось много важныхъ дѣлъ, долго лежавшихъ не рѣшенными. Учрежденіемъ временнаго присутствія митрополитъ Филаретъ и надѣялся исправить этотъ важный въ церковномъ управленіи недостатокъ. Устройствомъ временнаго присутствія святитель хотѣлъ раздѣлить обширный кругъ дѣлъ, лежавшихъ на обязанности консисторіи,—именно: за консисторіей онъ полагалъ оставить власть административную и часть исполнительную, а временному присутствію поручить исключительно судъ. Вотъ этотъ замѣчательный проектъ: 1) „Для успѣшнаго окончанія дѣлъ, коихъ консисторія въ нынѣшнемъ своемъ составѣ не можетъ обнять своею дѣятельностью, предоставить епархіальному архіерею учредить сверхъ непремѣннаго присутствія консисторіи другое—временное присутствіе оной, 2) въ составъ временнаго присутствія консисторіи отдѣлить одного изъ членовъ непремѣннаго присутствія и къ нему присоединить двухъ присутствующихъ, вновь назначенныхъ изъ достойнѣйшихъ лицъ мѣстнаго духовенства, 3) во временное присутствіе передать нѣкоторыя такія дѣла, кои, бывъ окончены слѣдственно, остаются въ нерѣшеніи потому, что консисторія за текущими дѣлами не успѣваетъ ихъ выслушать и постановить по онимъ рѣшительныя опредѣленія. Такимъ образомъ дѣло временнаго присутствія будетъ: 1) повѣрить полноту дѣлопроизводства;

1) Юбил. сбор. т. I, стр. 140.

2) сдѣлать выписку изъ законовъ; 3) постановить рѣшительное опредѣленіе“¹⁾... Столь ревностное стараніе и горячая заботливость митрополита Филарета о правильной и законной постановкѣ судебного дѣла въ церкви ради торжества правды напоминаетъ намъ слѣдующее мѣсто изъ книги постановленій апостольскихъ: „мнѣніе или рѣшеніе, приговоръ произносите не о всякомъ грѣхѣ одинаковое, но каждому сродное, со всякимъ благоразуміемъ обсуждая всякое прегрѣшеніе, какъ малое, такъ и великое; и иначе осуждайте грѣхъ дѣломъ, и опять иначе грѣхъ злорѣчія, иначе грѣхъ подозрѣнія. И однихъ подвергай только угрозамъ, другихъ—подаваніямъ нищимъ; тѣмъ назначъ строгіе посты, а другихъ по великости преступленія ихъ отлучи.....за различные грѣхи налагайте и наказанія различныя, чтобы не вкралась какая-либо несправедливость и не подвигла Бога къ негодованію“.

Что церковный судъ, по мнѣнію митрополита Филарета, долженъ основываться на правдѣ и цѣлью своею долженъ имѣть правду, говорятъ еще, кромѣ указанныхъ нами заботъ его о правильной постановкѣ церковнаго судопроизводства въ Русской Церкви, съ одной стороны его выраженія въ родѣ слѣдующихъ: „вредно ослаблять законъ“²⁾ „должно тщательно слѣдить за тѣмъ, чтобы не было убытка правдѣ“³⁾ „законъ долженъ оставаться въ своей силѣ“⁴⁾ и т. п.,—съ другой его епархіальная судебная практика. Изъ обширной судебной практики митрополита Филарета мы видимъ, что онъ при рѣшеніи судебныхъ дѣлъ старался держать себя и держался на почвѣ закона и ни въ какомъ случаѣ не позволялъ себѣ обходить законъ, хотя бы ему приходилось изъ-за этого претерпѣвать непріятности со стороны высшей власти. Для него всѣ одинаково были равны предъ закономъ: и священники, и простые клирики, и знатные свѣтскіе вельможи и простые чернорабочіе. Такъ, извѣстно дѣло по поводу брака флигель-адъютанта Мансурова. Въ отвѣтъ на письмо оберъ-прокурора Св. Синода

1) Прибав. къ изд. твор. св. от. ч. XXXI, стр. 490—492.

2) Допол. томъ стр. 270.

3) Чтен. въ общест. люб. Духовн. Просвѣщенія 1871 г. декабрь стр. 58.

4) Допол. томъ стр. 279.

князя А. Н. Голицына, просившаго Владыку произвести судъ надъ священникомъ, совершавшимъ бракъ, и Мансуровымъ въ разное время (такъ какъ Государь командировалъ какъ разъ въ это время Мансурова за границу), святитель Филаретъ писалъ слѣдующее: 54-е правило вселенскаго собора въ „указѣ Св. Синода отъ 17 февраля 1810 года гласить: да не поступиши двоюродной сестры сочетатися бракомъ съ двоюроднымъ братомъ, ни сыну и отцу понять въ супружество мать и дочь, ни двумъ сестрамъ вступить въ бракъ съ братьями (родными). Если-же что таковое сдѣлано будетъ, по расторженіи брака, виновные да подвержены будутъ семилѣтней епитиміи. Умоляю обратить вниманіе на составъ сего правила. Если ослабить въ судѣ первую часть онаго, то и прочія подвергнутся опасности, поелику правило одно. Правило прямо осуждаетъ вступившихъ въ бракъ, и слѣдовательно не даетъ никакого повода, мимо ихъ, обратить дѣйствіе суда на одного священника, вѣнчавшаго бракъ. Епископъ связанъ въ семъ случаѣ священными узами и какъ подниметь руку сокрушить ихъ? И если подниметь, то какъ послѣ будетъ вѣрить его суду церковь и православный государь?... Московская церковь молить Бога, да обратитъ пронизательный взоръ благочестивѣйшаго Государя на дѣло правосудія церковнаго къ охраненію священныхъ правилъ и къ отвращенію всякаго соблазна“¹⁾. Вѣрный закону митрополитъ Филаретъ не рѣдко обнаруживалъ удивительную твердость въ охраненіи его предъ требованіями Св. Синода. Указами Св. Синода отъ 1810 года 17 февраля и 1837 года 31-го Января было предписываемо, чтобы установленное 53-мъ правиломъ Трульскаго собора препятствіе къ браку, возникающее изъ духовнаго родства, ограничивать воспрещеніемъ браковъ только воспріемниковъ съ воспринятыми и съ родителями послѣднихъ. Но вотъ въ 1854 году Владыка получилъ прошеніе о разрѣшеніи брака крестныхъ брата и сестры. Въ разрѣшеніи Святитель отказалъ, а на требованіе по сему случаю объясненія отъ Св. Синода доносилъ слѣдующее: „Дабы разрѣшеніе вопроса утвердить на точномъ основа-

¹⁾ Собр. мн. и суж. т. 2 стр. 184.

ни соборныхъ правилъ, нашель я нужнымъ принять въ разсужденіе оба правила VI-го вселенскаго собора, 53-е о духовномъ родствѣ и 54-е о родствѣ плотскомъ. 54-е правило запрещаетъ между прочимъ бракъ двухъ братьевъ съ двумя сестрами, что составляетъ 4-ю степень родства. Но въ семъ правилѣ ничего не говорится о бракѣ двоюродныхъ брата съ сестрою, что также составляетъ 4-ю степень. Что же дѣлать? Неужели въ одномъ случаѣ 4-ю степень запретить, а въ другомъ ту же степень разрѣшить? Очевидно, это была бы несообразность. Потому, издревле 54-е правило приѣмлется въ такомъ разумѣ, что имъ запрещается 4-я степень плотскаго родства, въ какомъ бы видѣ оно не представлялось. 53-мъ правиломъ запрещается бракъ воспріемника съ овдовѣвшею матерью крестнаго сына (или дочери)—что составляетъ вторую степень родства. Но сіе правило ничего не говоритъ о бракѣ крестной дочери съ сыномъ воспріемника или воспріемницы, что также составляетъ вторую степень родства. Здѣсь опять предстоитъ прежній вопросъ: неужели вторую степень крестнаго родства въ одномъ случаѣ запретить, а въ другомъ ту же степень разрѣшить? Противъ сей несообразности надлежитъ и 53-е правило приниматьъ въ томъ же разумѣ, что имъ запрещается вторая степень крестнаго родства во всѣхъ его видахъ. Сіе тѣмъ болѣе необходимо, что въ семъ же самомъ правилѣ сказано, что родство по духу есть важнѣе союза по тѣлу. Слѣдовательно (выше означенный бракъ) не долженъ быть разрѣшенъ¹⁾. Не смотря на то, что Св. Синодъ разрѣшилъ этотъ бракъ на основаніи выше упомянутыхъ указовъ, Владыка остался при своемъ мнѣніи, и когда въ 1856 году снова поступило къ нему прошеніе о разрѣшеніи подобнаго же брака, онъ снова отказалъ въ разрѣшеніи.

Будучи строгимъ ревнителемъ правды, митрополитъ Филаретъ подвергалъ дѣйствительно строгому наказанію лицъ, провинившихся въ чемъ-либо. Такъ, онъ отрѣшилъ отъ мѣста, запретилъ Богослуженіе, благословеніе рукою и ношеніе рясы и велѣлъ опредѣлить на причетническое мѣсто одного

1) Прибавл. къ изд. Твор. Св. От. статья Г. Заозерскаго стр. 483—484.

священника Акакія Лукина за то, что тотъ былъ нетрезвъ во время крестнаго хода ¹⁾). Интересенъ также въ этомъ отношеніи случай по дѣлу діакона Стефана Иванова, нанесшаго въ церкви унтеръ-офицеру Демьянову ударъ въ грудь: Святѣйшій Синодъ приговорилъ діакона Иванова на основаніи данныхъ, представленныхъ мѣстной консисторіей (Тамбовской), къ низведенію его на причетническое мѣсто, не лишая его діаконскаго сана; но святитель Филаретъ не согласился съ опредѣленіемъ Св. Синода и присудилъ діакона Иванова къ лишенію сана ²⁾. Нерѣдко святитель дѣлалъ укоры своей консисторіи за то, что она позволяла себѣ иногда снисходительно относиться къ важнымъ проступкамъ духовныхъ лицъ и опредѣляла легкія сравнительно съ характеромъ преступленія наказанія. Такова, напр., резолюція отъ 8 іюня 1852 г.: „за служеніе литургіи въ нетрезвомъ видѣ діаконъ по ясному закону подлежитъ лишенію сана. Только по снисхожденію разрѣшается исполнить опредѣленіе консисторіи (запретить священнослуженіе до усмотрѣнія). Консисторія подтверждается въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ за важное преступленіе законъ ясно и точно опредѣляетъ наказаніе, не отступать отъ закона произвольно безъ уважительныхъ причинъ“ ³⁾.

Вообще святитель Филаретъ въ судопроизводствѣ и произнесеніи судебныхъ приговоровъ былъ повидимому весьма строгъ и взыскателенъ, такъ что нѣкоторые изъ его современниковъ осмѣливались даже дѣлать ему укоры за его якобы крайнюю суровость. Извѣстно, что ректоръ Московской духовной академіи архимандритъ Филаретъ, въ послѣдствіи архіепископъ Черниговскій, однажды просилъ святителя „умѣрять требованія правды духомъ любви“ ⁴⁾. Но представлять себѣ митрополита Филарета жестокимъ архипастыремъ судьей было бы большей грубой и непростительной ошибкой. Черствымъ и безсердечнымъ судьей митрополитъ Филаретъ не былъ; напротивъ онъ умѣлъ быть и былъ милостивъ и снисходителенъ. Подъ его

¹⁾ Юбил. сб. стр. 98—99.

²⁾ Юбил. сб. стр. 142.

³⁾ Дум. чт. 1886 г. I, стр. 263.

⁴⁾ Чт. въ общ. Люб. Духовн. Просв. 1871 г. декабрь стр. 56.

суровой наружностью скрывалось горячее состраданіе къ несчастнымъ ближнимъ. Карая преступника за его злодѣяніе, святитель каралъ его не потому, чтобы въ сердцѣ его не было мѣста состраданію, а единственно и исключительно потому что этимъ онъ кромѣ соблюденія правды надѣялся принести пользу самому преступнику. Выше мы сказали, что митрополитъ Филаретъ видѣлъ въ церковномъ судѣ лучшее средство для возстановленія нарушенной правды съ цѣлью нравственнаго врачеванія самого преступника. Во имя такого взгляда святитель Филаретъ и старался судить по правдѣ, и подвергалъ преступника болѣе или менѣе тяжкому наказанію, твердо вѣря, что наказаніе образумитъ преступника, заставитъ его оглянуться кругомъ себя, замѣтить безобразіе и безнравственность своихъ поступковъ, сознать свою вину, раскаяться въ ней и возвратиться снова на путь истины и добродѣтели—на тотъ тяжелый и трудный путь, который приводитъ идущихъ по нему къ блаженству вѣчному въ обителяхъ Отца небеснаго. Уже изъ такого взгляда митрополита Феларета на церковный судъ слѣдуетъ тотъ выводъ, что онъ не былъ черствымъ и безсердечнымъ судьей, а справедливымъ добрымъ, милостивымъ и снисходительнымъ; ибо если въ церковномъ судѣ онъ видѣлъ орудіе для врачеванія духовной природы преступника, то это самое заставляетъ предполагать, что въ его судебныхъ приговорахъ должны были проявляться не только строгость, но и милосердіе и снисходительность, христіанская любовь пастыря къ пасомымъ. Такъ оно дѣйствительно и было. Святитель былъ строгимъ ревнителемъ правды въ судѣ, но онъ не отрицалъ и милости и снисходительности въ немъ. Это видно съ одной стороны изъ соответствующихъ сужденій митрополита Филарета, съ другой изъ его епархіальной практики. „Не только надобно поступать справедливо, писалъ онъ къ Преосв. Алексію впоследствии архіепископу Тверскому, но и съ умѣренностью... чтобы и строгость и снисхожденіе вели къ улучшенію дѣлъ и людей“. ¹⁾ Или въ другомъ мѣстѣ: „должно растворять правосудіе милосердіемъ“. ²⁾ На снисхожденіе митрополита Филарета

¹⁾ Письма къ Алекс., архіеп. Тверск. стр. 198.

²⁾ Душ. чт. 1874 г. 2 стр. 373—74.

въ судебныхъ приговорахъ указываютъ многіе случаи изъ его епархіальной практики. Вотъ одинъ изъ нихъ. Въ резолюціи отъ 10 декабря 1835 г. говорится: ¹⁾ „священникъ за уроненіе Св. Даровъ по 158 правилу Номоканона подлежить 6-ти мѣсячному запрещенію, а за то, что не принесъ въ семь покаянія предъ начальствомъ, заслуживаетъ другое, и третье—заслуживаетъ за то, что что заперся и противъ доноса по такому предмету, по которому наипаче долженъ былъ облегчить совѣсть свою признаніемъ. Посему если судить снисходительно и не умножать наказаній, то по крайней мѣрѣ послать его въ Пѣсношскій монастырь съ запрещеніемъ священнослуженія, и слѣдовательно въ низшія послушанія на то время, какое опредѣлено Номоканономъ, т. е., на 6 мѣсяцевъ. Впрочемъ, по избытку снисхожденія дозволить ему просить разрѣшенія и отпуска къ мѣсту службы преждевзазначеннаго Номоканономъ срока, если въ то же время настоятель монастыря засвидѣтельствуетъ о признакахъ раскаянія его“ ²⁾. Иногда же митрополитъ Филаретъ въ своихъ судебныхъ рѣшеніяхъ руководился исключительно духомъ любви и милости, и провинившихся въ чемъ либо лицъ не присуждалъ къ наказанію, а милостиво прощалъ. Такъ, однажды онъ простилъ священника обвинявшаго несовершеннолѣтнюю, по довѣрію къ его старости и добровольному признанію ³⁾. Въ другой разъ владыка освободилъ отъ наказанія одного пономаря, котораго консисторія присудила къ наказанію за самовольную отлучку въ другую епархію. Дѣло было такъ. Пономарь села Назарьева Иванъ Ефимовъ отправился съ разрѣшенія своего священника вмѣстѣ съ дочерью въ Сергіеву Лавру съ цѣлью поклониться мощамъ пр. Сергія; оттуда пономарь пошелъ въ Ростовъ поклониться св. Димитрію. Въ Ростовѣ за неимѣніемъ законнаго вида онъ былъ арестованъ полиціей и препровожденъ на мѣсто жительства. Консисторія и рѣшила наказать пономаря за эту самовольную отлучку. Но владыка не согласился съ опредѣленіемъ консисторіи и резолюціей отъ 21 декабря 1848 года постановилъ слѣдующее: „нечего гнѣ-

¹⁾ Юбил. сб. стр. 125.

²⁾ Душ. чт. 1873 г. 2, стр. 341.

³⁾ Душ. чт. 1886 г. 3, стр. 504.

ваться за то, что молились Богу. Богъ простить всѣхъ. И въ послужной списокъ сего дѣла не вносить“¹⁾. Нужно замѣтить, что митрополитъ Филаретъ находилъ возможнымъ растворять правосудіе милосрдіемъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда была, какъ онъ выражался, „возможность оказать снисхожденіе“²⁾, когда „милость не нарушала справедливости“³⁾, когда онъ встрѣчалъ въ подстудимыхъ добровольное признаніе или раскаяніе или находилъ, что проступокъ совершенъ преступникомъ по невѣдѣнію, нечаянно или совершенно случайно.

Вполнѣ христіанскій взглядъ митрополита Филарета на церковный судъ открывается также и изъ того обстоятельства, что онъ во многихъ случаяхъ, прежде чѣмъ произнести судебное рѣшеніе надъ преступникомъ, требовалъ обращаться съ увѣщаніями къ нему, и если увѣщаніе сопровождалось благими результатами и преступникъ раскаивался въ совершенномъ имъ грѣхѣ и обращался на путь истины, то онъ совершенно освобождался отъ суда и судебного приговора. Такъ, по вопросу—слѣдуетъ ли не бывшихъ у исповѣди и Св. Причастія лицъ гражданскаго вѣдомства подвергать церковной епитиміи, владыка написалъ слѣдующее: 1) „не бывающихъ на исповѣди и у Св. Причастія, по нерадѣнію или отлучкамъ для промысла и по другимъ мірскимъ занятіямъ, обращать къ исполненію христіанскаго долга посредствомъ увѣщанія приходскаго священника, а когда нужно и посредствомъ благочиннаго съ указаніемъ времени для нихъ болѣе удобнаго. 2) Малолѣтнихъ приводить къ долгу посредствомъ наставленія родителей и приходскаго священника“⁴⁾. Интересенъ такъ же въ этомъ отношеніи слѣдующій фактъ. Въ 1830 году одинъ московскій священникъ донесъ владыкѣ, что его прихожанинъ купецъ Г—въ занимается волшебствомъ,—именно, онъ принимаетъ къ себѣ многихъ больныхъ, которыхъ онъ будто бы исцѣляетъ посредствомъ чтенія надъ ними евангелія и разныхъ

1) Душ. чт. 1871 г. ч. 2, отд. II, стр. 115.

2) Душ. чт. 1889 г. июль стр. 357.

3) Душ. чт. 1884 г. стр. 489.

4) Н. А. Заозерскій. Прибавл. къ изд. твор. св. от. 1888 г. XXXI стр. 504

молитвъ и помазанія ихъ елеемъ. Владыка приказалъ произвести слѣдствіе, и если Г—въ окажется виновнымъ, то путемъ увѣщаній возбудить въ немъ чувство раскаянія и сокрушенія въ содѣянныхъ имъ грѣхахъ. Когда это предписаніе святителя было выполнено и когда Г—въ безъ всякаго прекословія призналъ свое дѣйствіе неправильнымъ и согласился ради послушанія церкви оставить свое занятіе, то владыка на предъставленное ему слѣдственное донесеніе далъ слѣдующую резолюцію: „случай сей угасъ и тѣмъ дѣло кончилось“. Подобныхъ фактовъ изъ епархіальной практики митрополита Филарета можно встрѣчать безчисленное множество. Такой способъ дѣйствіа святителя Филарета при рѣшеніи судебныхъ дѣлъ есть въ сущности церковное обличеніе, разумленіе, наставленіе заблудшаго, способъ, единственно не противорѣчащій духу Церкви и ея власти, способъ дѣйствіа на больныхъ нравственно дѣтей любящаго ихъ отца.

На основаніи всего сказаннаго возрѣнія митрополита Филарета на церковный судъ могутъ быть опредѣлены такъ: церковный судъ есть лучшее средство для возстановленія правды или закона, а потому онъ долженъ строго совершаться на основаніи правды и закона, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ законъ можетъ растворяться милосердіемъ и снисходительностію. „Милость, какъ выражается въ одномъ мѣстѣ святитель, дѣлается по возможности, а справедливость соблюдается по непремѣнной обязанности“¹⁾.

II.

Сообразно съ взглядомъ на церковный судъ митрополитъ Филаретъ смотрѣлъ и на церковныя наказанія тоже съ чисто канонической точки зрѣнія. По каноническому ученію преступленія человека есть ни что иное, какъ нравственные недуги, которые подобно болѣзнямъ тѣла нуждаются въ лѣченіи. Лучшимъ врачебнымъ средствомъ противъ нравственныхъ болѣзней являются, по ученію каноновъ церковныхъ, наказанія, которыя сдерживаютъ такую или иную грѣховную привычку, дѣйствуютъ отрезвляющимъ образомъ на преступника и застав-

¹⁾ Душ. чт. 1868 г. I, стр. 535.

ляютъ его оставить порочную жизнь и обратиться къ жизни праведной. При опредѣленіи наказаній за тѣ или иные проступки нужно, по каноническому ученію, руководиться многими соображеніями, нужно тщательно вникать въ характеръ преступленія и сообразно съ характеромъ его опредѣлять такое или иное наказаніе; ибо какъ лѣкарства, предписываемыя врачами противъ физическихъ недуговъ, тогда только сопровождаются благими результатами, когда они направлены прямо противъ болѣзней, такъ точно и наказанія, какъ лечебныя средства противъ нравственныхъ немощей, только тогда приносятъ желательные плоды и достигаютъ предназначенной имъ цѣли, когда они вполне соотвѣтствуютъ характеру преступленія. „Пріявшіе отъ Бога власть, говорить, 102 правило Трульскаго собора, рѣшити и вязати, должны разсматривати качество грѣха и готовность согрѣшившаго ко обращенію, и тако употреблять приличное недугу врачеваніе... Ибо неодинаковъ есть недугъ грѣха, но различенъ и многообразенъ, и производитъ многія отрасли вреда... Не должно ниже гнати по стреминамъ отчаянія, ниже опускати бразды къ разслабленію жизни и къ небреженію; но должно непремѣнно, которымъ либо образомъ, или посредствомъ суровыхъ и вяжущихъ, или посредствомъ болѣе мягкихъ и легкихъ лечебныхъ средствъ, противодѣйствовать недугу, и къ заживленію раны подвизатися“... „Какъ въ тѣлесномъ врачеваніи, говоритъ св. Григорій Нисскій въ 1 правилѣ своемъ, цѣль лечебнаго искусства есть едина, возвращеніе здравія болящему, а образъ врачеванія различенъ; ибо по различію недуговъ къ каждой болѣзни прилагается приличный способъ леченія: такъ и въ душевныхъ болѣзняхъ, по множеству и разнообразію страстей, необходимымъ дѣлается многообразное цѣлебное попеченіе, которое соотвѣтственно недугу производитъ врачеваніе“. Точно также и митрополитъ Филаретъ смотрѣлъ на проступки и преступленія человѣка, какъ на душевныя болѣзни, а отсюда и на наказанія, какъ на лечебныя средства. Это видно изъ слѣдующаго.

Прежде всего святитель, подобно добросовѣстному и честному врачу, выдающему въ своемъ лечебномъ искусствѣ не ре-

месо для наживы, а средство—приносить пользу ближнимъ, поспѣшающему вслѣдствіе этого со своею помощью къ больному по первому зову и при первомъ проявленіи болѣзни,—заботился о томъ, чтобы провинившіеся въ чемъ либо немедленно подвергались извѣстнымъ наказаніямъ за свои проступки, дабы пресѣчь нравственный недугъ въ самомъ началѣ его появленія и не дать ему возможности разростись и развиться. Въ своей запискѣ къ Императору Николаю Павловичу относительно причинъ недостатка въ достойныхъ священнослужителяхъ онъ считаетъ главною причиною этого печальнаго явленія медленность судебныхъ процессовъ при изслѣдованіи преступленій. „Къ числу причинъ недостатка въ достойныхъ священникахъ, говоритъ онъ, относится медленность и слабость судебныхъ и исправительныхъ мѣръ для недостойныхъ. Изслѣдованіе проступка, противнаго должности или доброму поведенію, по установленной формѣ, требующее по большей части сношенія съ свѣтскими присутственными мѣстами для вопрошенія свидѣтелей свѣтскаго званія, составленіе экстракта изъ дѣла, вызовъ подсудимаго для подписанія онаго, новый вызовъ для объявленія удовольствія или неудовольствія... перенесеніе дѣла въ Св. Синодъ,—все сіе бываетъ причиною того, что скорое наказаніе проступка приходитъ черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, по сдѣланіи онаго, а чаще черезъ годъ и болѣе; между тѣмъ впадшій въ искушеніе закоснѣваетъ въ немъ, предупреждаетъ наказаніе перваго проступка повторенными дѣйствіями порока, и позднее наказаніе становится дѣйствіемъ болѣе карательнымъ, нежели исправительнымъ“ ¹⁾. А потому для пресѣченія зла и достиженія истинной цѣли церковнаго наказанія, т. е., нравственнаго исправленія преступника необходимо по мысли владыки слѣдующее: „Высочайше утвержденныя отъ 22 декабря 1823 г. правила о изслѣдованіи и наказаніи преступленій въ церквахъ, заключающія въ себѣ способъ къ отвращенію медленности въ судопроизводствѣ, распространить на всѣ дѣла о преступленіяхъ духовныхъ лицъ противъ должности и благоповеденія“ ²⁾.

¹⁾ Собран. мн. и сужд. Фил. т. II, стр. 163.

²⁾ *Ib.* стр. 164.

Съ другой стороны, въ силу того же своего взгляда на наказанія, какъ на исправительныя средства, митрополитъ Филаретъ заботился о томъ, чтобы наказаніе соотвѣтствовало характеру преступленія. Чѣмъ незаконнѣе преступленіе, чѣмъ оно гнуснѣе и гибельнѣе и вреднѣе для нравственности, тѣмъ, по мнѣнію Филарета, большую отвѣтственность оно влечетъ за собою для преступника. „Если священникъ, писалъ онъ, будетъ обличенъ въ требованіи дохода прежде исправленія церковнаго дѣйствія, при которомъ дается сей доходъ.... подвергается взысканію денежной пени... Если же священникъ обличенъ будетъ въ томъ, что, домогаясь дохода, установилъ исправленіе церковной требы.... подвергается монастырскому подначалію“. ¹⁾ „Дать архіереямъ право, трактуеть онъ въ другомъ мѣстѣ, за доказанное изслѣдованіемъ преступленіе наказывать священниковъ и діаконовъ... по усмотрѣнію, каково преступленіе и какова надежда исправленія въ подсудимомъ“. ²⁾ Замѣчательны также въ этомъ отношеніи двѣ резолюціи Святителя отъ 2 марта и 14 ноября 1835 г., изъ которыхъ одна опредѣляетъ наказаніе за прелюбодѣяніе, а другая—за побои, сопровождавшіеся смертью. Первая резолюція заключается въ слѣдующемъ: „Въ первые полгода епитиміи, сообразно съ правилами церковными, и въ замѣнъ заключенія монастырскаго, ходитъ стоящему подъ епитиміею (за прелюбодѣяніе и другія преступленія, подлежащія церковному суду) ко всякому богослуженію, кромѣ крайней нужды; за небытность при Богослуженіи назначать ему молебныя поклоны въ домѣ; въ церкви не допускать его приближаться къ алтарю, а стоять ему въ трапезѣ близъ входа въ церковь; во время выноса Святыхъ Даровъ, не дерзать ему, какъ отлученному отъ таинствъ, взирать на оныя, а преклонять колѣна и поклоняться въ землю, или выходить изъ Церкви. По мѣрѣ же раскаянія и смиренія дозволить ему стоять въ церкви съ вѣрными просто“. ³⁾ Другая резолюція за болѣе тяжкое преступленіе опредѣляетъ гораздо большее наказаніе. Она запре-

¹⁾ Собр. мн. в суж. Фил. т. II стр. 227.

²⁾ Ib. стр. 164.

³⁾ Душ. чт. 1886 г. 1, стр. 392.

щаетъ преступнику въ продолженіи 3-хъ мѣсяцевъ даже присутствовать въ церкви за Литургіей вѣрныхъ, а повелѣваетъ выходить изъ нея и, становиться въ притворѣ: „Исполнять (опредѣленіе консисторіи) съ тѣмъ, чтобы крестьянинъ, нанесшій брату своему побой, отъ которыхъ онъ умеръ, въ первые три мѣсяца епитиміи не имѣлъ дозволенія быть въ церкви (приходской) во время совершенія таинства Св. Евхаристіи, но выходилъ изъ оной по возгласеніи: „Елицы оглашенные изыдите“, и оставался за дверями до времени раздаянія аятидора“... ¹⁾

Что митрополитъ Филаретъ усматривалъ въ церковныхъ наказаніяхъ лѣчебныя средства противъ нравственныхъ немощей человѣка, это слѣдуетъ также изъ того, что онъ, прежде чѣмъ подвергнуть подсудимаго за его проступокъ наказанію, старался узнать его прошедшую жизнь, дабы составить себѣ ясное и точное понятіе объ уровнѣ духовно-нравственнаго состоянія преступника. Добросовѣстный врачъ физическихъ недуговъ, прежде чѣмъ приступить къ лѣченію извѣстной болѣзни, обращается къ изслѣдованію условій ея возникновенія которыя по большей части кроются въ предшествующей жизни пациента и, узнавъ эти условія, сообразно съ ними прописываетъ уже тѣ или другія лѣкарства. Точно также поступалъ и митрополитъ Филаретъ при лѣченіи нравственныхъ недуговъ. Святитель понималъ прекрасно слабость духовно-нравственной человѣческой природы, понималъ, что человѣку трудно предохранить себя отъ грѣха,—трудно быть святымъ, чистымъ и непорочнымъ въ этомъ грѣшномъ мірѣ. Но въ-то же время онъ старался различать и строго различалъ преступленіе, совершенное тѣмъ или другимъ человѣкомъ случайно, невольно, подъ вліяніемъ сложившихся обстоятельствъ, и преступленіе, совершенное преступникомъ въ силу его загроубѣлой, закоренѣлой и погразшей въ тинѣ грѣховныхъ страстей души. Святитель вѣрилъ, что преступникъ невольный гораздо легче можетъ быть исправленъ и не нуждается въ столь сильномъ вразумленіи, какъ преступникъ, заматорѣвшій въ грѣхахъ своихъ. Поэтому-то, онъ при опредѣленіи наказанія и освѣ-

¹⁾ Ib. стр. 516—517.

домлялся такъ тщательно о прошедшей жизни подсудимаго, и сообразно съ предшествовавшей преступленію жизнью налагалъ на преступника болѣе легкое или болѣе тяжелое наказаніе. „Если священнослужитель, писалъ онъ, хотя и въ первый разъ судомъ произведенъ въ невольное состояніе, но такъ, что по дѣйствіямъ его будетъ въ немъ оказываться страсть и законсѣніе въ семь пороковъ, или откроются проступки, производящіе соблазнъ и дѣлающіе его презрительнымъ въ приходѣ, въ такомъ случаѣ, для прекращенія соблазна, неслѣдуетъ удалять виновнаго изъ прихода и, съ запрещеніемъ священнослуженія, опредѣлять на причетническое мѣсто, подъ особенный надзоръ благочиннаго“ ¹⁾. Прекрасно объясняетъ заботливость святителя произносить судебные приговоры въ зависимости отъ справокъ о предшествовавшей преступленію жизни подсудимаго приведенный уже нами выше случай изъ епархіальной практики владыки по дѣлу діакона Иванова, нанесшаго въ церкви ударъ въ грудь унтеръ-офицеру Демьянову. Владыка по поводу этого дѣла писалъ слѣдующее: „на основаніи перваго правила для искорененія преступленій... діаконъ Ивановъ лишитъ сана; снисхожденіе же, ему оказанное епархіальнымъ начальствомъ по тому поводу, что онъ въ семь поступковъ изобличенъ въ первый разъ, не можетъ быть признано правильнымъ, какъ потому, что не согласно съ выше приведеннымъ закономъ... такъ и потому, что діаконъ Ивановъ благочиннымъ за 1825 г. свѣдѣтельствованъ состояніи грубаго, замѣченъ въ грубости многократно“ ²⁾. Требованіе митрополита Филарета сообразоваться при опредѣленіи наказаній за преступленія съ предшествовавшей жизнью подсудимаго напоминаютъ намъ невольно древнее церковное правило именно 5-е правило Анкирскаго собора, которое гласитъ слѣдующее: „епископы да имѣютъ власть, испытать образъ обращенія (грѣшника), человеклюбовствовать, или большее время покаянія приложить. Паче всего да испытывается житіе, предшествовавшее и послѣдовавшее за онымъ, и тако да разиѣряется человеклюбіе“.

Далѣе, согласно также съ каноническими правилами (102

¹⁾ Собр. мн. и сужд. Фил. т. II, стр. 241.

²⁾ Ib. стр. 204—206.

пр. Трульск.; 12 пр. 1-го вселенск. соб.; 3 пр. Неокес.; 3 и 74 пр. Василя Вел.; 4 и 5 пр. Григ. Нис.) и сообразно съ своимъ основнымъ взглядомъ на церковныя наказанія митрополитъ Филаретъ училъ, что упорство и неисправимость въ известномъ грѣхѣ усугубляютъ наказаніе, такъ какъ онѣ свидѣтельствуютъ о томъ, что первое наказаніе не достигло своей цѣли, что грѣшникъ остался при прежней наклонности къ паденію, что онъ закосячилъ во грѣхѣ, что нравственный недугъ его слишкомъ глубоко вкоренился въ его душу и что поэтому для окончательнаго исцѣленія и уврачеванія его необходимы болѣе сильныя средства. Напротивъ, добровольное сознаніе грѣха, раскаяніе въ немъ, ревностное исправленіе и несеніе подвиговъ покаянія смягчаютъ наказаніе и ускоряютъ прощеніе преступнику. Эта мысль митрополита Филарета особенно ясно проведена имъ въ слѣдующихъ положеніяхъ, высказанныхъ имъ по поводу донесенія Св. Синоду о заключеніи лишенныхъ духовнаго званія. 1) „Лишенныхъ по суду священства, монашествовавшихъ или вдовыхъ не совсѣмъ нетерпимыхъ въ поведеніи отсылать въ монастыри... не въ штатное число братства, но для надзора и исправленія епитіями и трудами, по примѣру присылаемыхъ изъ судовъ, и на арестанское содержаніе. 2) Если по времени окажутъ признаки исправленія и благонадежность, дозволить принимать ихъ въ число братства, согласно со 187 статьей устава консисторій, и тогда арестантское содержаніе прекращать. 3) Для тѣхъ, которые окажутся нетерпимыми на одномъ изъ положеній, означенныхъ въ двухъ предыдущихъ пунктахъ, по необходимости требуется положеніе болѣе строгое. Способныхъ по физическимъ качествамъ не бесполезно было бы обращать въ военную службу... а для неспособныхъ къ военной службѣ... остается образовать одинъ или нѣсколько исправительныхъ монастырей“¹⁾. Та же мысль выражена и въ слѣдующемъ его разсужденіи: „Если о священнослужителѣ, который уже былъ судимъ и наказанъ за воздержаніе или другіе предосудительныя проступки отъ благочиннаго или отъ прихожанъ донесено будетъ, что онъ вновь

¹⁾ Допол. т. стр. 253—254.

предается прежнимъ порокамъ: такового... немедленно удалить отъ должности и съ запрещеніемъ священнослуженія опредѣлять на причетническое мѣсто“¹⁾. Изъ фактовъ епархіальной практики митрополита Филарета обращаютъ на себя вниманіе, какъ болѣе характерныя въ этомъ отношеніи, слѣдующіе. На донесеніи отъ 17 февраля 1832 г. благочиннаго Серпуховскаго уѣзда, села Ивановскаго священника Михайла Филиппова о томъ, что на Рѣчмѣ священникъ Василій Алексѣевъ, часто находясь въ нетрезвомъ состояніи, буйствуетъ въ домѣ и 24 января смертельно избилъ жену, владыка предписалъ: 1) О „прописанномъ произвести изслѣдованіе на мѣстѣ чрезъ одного изъ присутствующихъ духовнаго правленія. 2) священнику до рѣшенія дѣла, по важности доноса и признакамъ истины, запретить священнослуженіе и исправленіе требъ до дальнѣйшаго разсмотрѣнія и оставить его на половинномъ доходѣ. 3) Церкви и приходъ поручить ближайшему съ другою половиною дохода“. Когда Серпуховское духовное правленіе донесло, что одинъ изъ присутствующихъ его отправлялся на мѣсто для произведенія изслѣдованія, но священникъ явился къ нему въ пьяномъ видѣ,—Владыка 27 февраля написалъ: „священнику, уже запрещенному въ священнослуженіи, запретить также рукоблагословеніе и ношеніе рясы, документы на званіе отъ него отобрать, отъ мѣста его отрѣшить и опредѣлить на причетническое подъ строгій надзоръ мѣстнаго благочиннаго и священника, до исправленія, чего ради и велѣтъ о поведеніи его доносить по третямъ года“²⁾. Резолюціей по дѣлу священника Пospѣлова, совершавшаго таинство крещенія въ пьяномъ видѣ безъ троекратнаго хожденія вокругъ купели, повелѣвается: „священника Пospѣлова по предосторожности противъ дѣйствій, оскорбляющихъ святыню таинствъ и причиняющихъ соблазнъ, состоявшаго притомъ подъ судомъ по дѣлу о совершеніи литургіи въ нетрезвости, съ запрещеніемъ священнослуженія низвести въ причетническую должность до рѣшенія сего дѣла, съ ежемѣсячнымъ донесеніемъ отъ мѣстнаго священника о томъ,

¹⁾ Собр. мн. и сужд. Фил. т. II, стр. 241.

²⁾ Юбил. сб. стр. 188—189.

какъ будетъ вести себя ¹⁾)... Приведемъ еще нѣсколько фактовъ изъ епархіальной практики Владыки, показывающихъ, какъ обращался онъ съ тѣми подсудимыми, на которыхъ благотворно подѣйствовало присужденное имъ наказаніе или которые, провинившись въ чемъ-либо, тотчасъ сами лично сознавались въ своихъ проступкахъ. Такъ, священникъ города Рузы Емельянъ Тимоѣевъ, 69-ти лѣтній старикъ, въ 1835 г. 17 мая за нетрезвость и другіе проступки оставленъ въ числѣ престарѣлыхъ съ запрещеніемъ ему священнослуженія, ношенія рясы и благословенія рукою, и отданъ на пропитаніе сыну—повомарю той же церкви. Священникъ, сокрушаясь безпрестанно, какъ писалъ онъ въ прошеніи, лишеніемъ духовнаго украшенія и совѣстясь предъ духовными своими дѣтьми, жителями г. Рузы, просилъ разрѣшить ему носить рясу, благословлять рукою и совершать до дня смерти въ каждый постъ по одному разу Божественную литургію. Владыка, потребовавъ отъ консисторіи справку объ этомъ священникѣ, написалъ на прошеніи: „дозволить носить рясу и приобщаться Св. Таинъ въ алтарѣ, въ облаченіи, при священнослуженіи другаго“ ²⁾). На кроткое и снисходительное обращеніе Святителя съ сознавшимися въ проступкахъ добровольно указываетъ слѣдующій фактъ. Отъ 11-го іюня 1822 г. о священникѣ Іоанно-Предтеченской церкви въ кречетникахъ благочинный донесъ, что этотъ священникъ, совершая 10-го числа іюня раннюю литургію, при произнесеніи словъ: „святая святыхъ“ нечаянно опрокинулъ потиръ съ кровью. Священникъ, нужно замѣтить, лично принесъ признаніе. Владыка по этому дѣлу написалъ: „священникъ лично намъ принесъ въ томъ же призваніе. По чему слѣдующее учинить: священникъ по церковнымъ правиламъ подлежалъ бы немаловременному запрещенію за грѣхъ небреженія; но изъ снисхожденія къ старости и въ уваженіе собственнаго признанія велѣтъ ему въ Чудовѣ монастырѣ въ теченіи трехъ дней во время священнослуженія полагать въ алтарѣ по 40 поклоновъ великихъ съ покаянною молитвою“ ³⁾).

¹⁾ Юбил. сб. стр. 520—521.

²⁾ Юбил. сб. стр. 150.

³⁾ Юбил. сб. стр. 125.

Итакъ, церковный судъ и церковныя наказанія, по возрѣнію митрополита Филарета, суть спасительныя средства, которыми необходимо благоразумно пользоваться всякому, „пріявшему, какъ гаворитъ 103 правило Тульскаго собора, у Бога пастырское водительство, дабы овцу заблудшую возвратити и уязвленную зміемъ уврачевати... и мудро управлять человѣкомъ, призываемымъ къ горнему просвѣщенію“. Карая преступленіе, святитель имѣлъ въ виду одно—духовнонравственное исправленіе преступника и приведеніе его къ Богу. Какъ истинный и добрый пастырь словеснаго стада Христова, онъ зорко и бдительно слѣдилъ за своими пасомыми и боялся потерять для вѣчнаго спасенія хоть одну овцу, но горячо заботился и всѣми силами старался, дабы всѣ обратились на путь добра и правды и „живы были“.—А подобная столь горячая заботливость пастыря о вѣчномъ спасеніи душъ ввѣренныхъ его водительству словесныхъ овецъ, что такое, какъ не высшая, беззавѣтная, самая нѣжная любовь?

Святи. П. Грома.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе *).

Особый отдѣлъ южно-русскихъ проповѣдей составляютъ проповѣди *формально-логическія*. Чужды всякой живой дѣйствительности, онѣ всѣ построены на сочетаніи отвлеченныхъ логическихъ схемъ. Простѣйшій видъ такого типа представляетъ проповѣдь, въ которой авторъ заключающееся въ текстѣ родовое понятіе раздробляетъ на понятія видовыя. Такъ напримѣръ, Лазарь Барановичъ въ проповѣди на слова церковной пѣсни: „*Рождество твое, Богородице Дѣво, радость возвести всей вселенной*“... останавливаетъ свое вниманіе на словѣ *вселенная* и указываетъ, какую радость принесло великое событіе землѣ, водѣ, воздуху, огню, небу, пророкамъ, апостоламъ, мученикамъ, деревьямъ, горамъ, птицамъ, агнцамъ и проч. Дѣленіе проповѣди основывается на исчисленіи предметовъ, обнимаемыхъ понятіемъ *вселенная* ¹⁾. Вѣнцомъ такихъ проповѣдей является слово того же автора на Воздвиженіе креста Господня, изъ текста церковной пѣсни: *О треплаженное древо, на немъ же распяты Христосъ, Царь и Господь!* Къ развитію темы проповѣдникъ прилагаетъ логическія категоріи Аристотеля. Онъ вводитъ порфиріанское древо (arbor Porphyriana), названное такъ по имени Порфирія, александрійскаго неоплатоника, жившаго въ III—IV в. по Р. Х. Порфирій написалъ „Введеніе въ категоріи Аристотеля“, гдѣ посредствомъ генеалогическаго дерева наглядно объяснено восхожденіе понятій отъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20, за 1897 г.

¹⁾ Истор. Хр. В. Покровскаго. III в. 345 стр.

низшихъ къ высшимъ. Латинскій переводъ „Введенія“, сдѣланный Боэціемъ (V—VI в.), пользовался большимъ уваженіемъ въ средневѣковыхъ школахъ. Изъ него, вѣроятно, и юго-западные ученые познакомились съ этимъ логическимъ приемомъ. Слово на Воздвиженіе креста начинается такимъ образомъ: „Философы имѣютъ въ своемъ саду одно изобильное дерево, называемое *arbor Pogrygiana*. Въ саду христіанъ есть дерево обильнѣйшее — крестъ Христовъ. Въ порфиріанскомъ древѣ находятся разныя степени: *substantia* (существо), *corpus* (тѣло), *vivens* (живущее), *homo* (человѣкъ), *individuum* (недѣлимое): тѣ же самыя степени и въ древѣ крестномъ“. Слѣдуетъ опредѣленіе этихъ степеней, характеризующее искусственное построение юго-западныхъ проповѣдей. Понятіе „человѣкъ“, какъ подчиненное понятію „живаго существа“, Барановичъ видитъ въ словахъ Пилата о Спасителѣ: „Се человѣкъ!“ Самое низшее понятіе (индивидуальное) выражается для него надписью на крестномъ древѣ: „Исусъ Назарянинъ, Царь Іудейскій“¹⁾. Въ этой дѣтской игрѣ въ понятія видѣли въ то время проявленіе глубокаго остроумія и сильнаго ораторскаго таланта.

Наконецъ, нужно отмѣтить рядъ южно-русскихъ проповѣдей *софистическаго* характера. Въ основаніи такихъ проповѣдей ставится обыкновенно какой-нибудь схоластическій, хитро придуманный вопросъ, отвѣтомъ на который служить какое-нибудь неожиданное, поражающее слушателей своею странностію, курьезное положеніе. Вотъ примѣры такихъ пустыхъ и безсодержательныхъ вопросовъ: Почему Симеонъ праведный предъ смертію свою сначала поетъ, а потомъ умираетъ? Почему Спаситель не сказалъ: воззрите на звѣри земныя, а говорить: воззрите на птицы небесныя? Или по поводу словъ Іоанна Крестителя: *недостойнъ азъ разрѣшати ремень сапогу ево*, проповѣдникъ задается вопросомъ: что это за сапоги Христовы? и т. п. Вопросы эти рѣшаются такъ: Симеонъ поетъ предъ смертію потому, что чей добрый былъ животъ, того не можетъ быть злая смерть и потому еще, что зналъ, что послѣ смерти его съ радостію встрѣтятъ на небеси ангелы, патріархи и сама Пресвятая

¹⁾ Галаховъ. Истор. Русск. Слов. I т. 367 стр.

Тронца. Спаситель повелѣваетъ намъ смотрѣть на птицъ небесныхъ, а не на звѣрей земныхъ для того, чтобы мы не уподоблялись скотамъ безмысленнымъ, а лучше подражали птицамъ, житіе которыхъ подъ небесами. Сапоги Христовы—это апостолы, ибо говоритъ Псалмопѣвецъ: на Идумею простру сапогъ мой, т. е., пошлю апостоловъ на проповѣдь. Такой приемъ составленія проповѣдей былъ особенно любимъ иезуитами. Онъ нашелъ себѣ рѣзкое осужденіе въ рукописной риторикѣ извѣстнаго противника иезуитовъ, Теофана Прокоповича. По поводу проповѣдей польскаго иезуита Тома Млодаяновскаго, который въ концѣ XVII в. такъ увлекалъ нашихъ южно-русскихъ проповѣдниковъ, Прокоповичъ говоритъ слѣдующее: „Для приобрѣтенія знаменитости ученые хвастуны особенно усвоили себѣ манеру говорить что нибудь удивительное, необыкновенное. Поэтому они выдумываютъ курьезныя, но совершенно вывѣсныя и смѣшныя умствованія, и спрашиваютъ: почему въ имени Иисуса Христа и святѣйшей Дѣвы находится пять буквъ, почему Богъ чрезъ пророка сказалъ такъ, а не иначе? Почему что-нибудь сдѣлано или написано такъ, а не иначе? Задержавъ бѣдныхъ слушателей нѣсколько времени безмысленною проволочкою, ораторы наконецъ выпрямляются, приходятъ въ восторгъ, одушевляюся и, поддерживаемые вниманіемъ невѣжественной толпы, съ натянутою важностію и отвислыми щеками начинаютъ изрекать свое въ высшей степени нелѣпое прорицаніе. Ибо что можетъ быть нелѣпѣе, напр., такого оборота: одинъ проповѣдникъ, произнося похвалы Богородицѣ (если онѣ только достойны названій похвалъ), спросилъ слушателя: какъ ему кажется? почему во время всемірнаго потопа, когда всѣ бѣдныя животныя погибали, однѣ рыбы избѣжали этой гибели? Вотъ о чемъ онѣ недоумѣваетъ и спрашиваетъ. И мужики (если бы нужно было) готовы были отвѣчать: ну жели, любезный отче, тебѣ кажется удивительнымъ, что рыбы не погибаютъ въ водѣ? Но проповѣдникъ, какъ мужъ мудрый, не считаетъ для себя приличнымъ разсуждать такъ. Онѣ отвѣчаетъ, что это случилось потому, что рыбы заключаются въ имени Богородицы, ибо *Марія* (*Magia*) по-латыни созвучно съ словомъ *море* (*mare*) въ множественномъ числѣ. О, остроуміе,

не лучшее глупости рыбъ! Достопочтенный отецъ Млодзяновскій не знаетъ другого краснорѣчія, кромѣ подобныхъ умствованій¹⁾. И на такія пустыя, безсодержательныя темы южно-русскіе проповѣдники ухитрялись, писать пѣлыя слова въ 4, 5 и даже 6 листовъ большого формата. Конечно, всѣ эти проповѣди наполнялись лишь безплодными схоластическими фразами, чуждыми всякой серьезной мысли, всякаго назиданія; но онѣ были занимательны, и этимъ объясняется ихъ успѣхъ.

Южно-русскіе проповѣдники, увлекаясь латино-польскими образцами, часто думали не столько о назидательности слушателей, сколько о томъ, чтобы всѣми средствами сдѣлать проповѣдь интересною. Для достиженія этой цѣли Іоанникій Галатовскій совѣтуетъ, кромѣ замысловатыхъ вступленій, придѣлывать въ церковныхъ словахъ хитрыя заключенія, чтобы расположить слушателей прийти на слѣдующую проповѣдь. „Окончивъ проповѣдь, проповѣдники иногда имѣютъ обычай съ каеэды приглашать слушателей на слѣдующую проповѣдь и при этомъ назначаютъ темы мудрыя и дивныя, иногда веселыя, иногда печальныя. Если напр. ты проповѣдывалъ въ Цвѣтную недѣлю и намѣренъ еще проповѣдывать на Страсти Христовы, то, окончивъ свою проповѣдь на Цвѣтную недѣлю, скажи такъ: Православныя христіане! Прошу и увѣщаваю васъ, чтобы вы были благочестивы, въ церковь ходили, Богу молились, потому что на слѣдующей недѣлѣ будетъ страшный судъ. Сказавъ это, сойди съ каеэды. А когда придутъ Страсти Христовы, то въ проповѣди положи такую тему: *Пилатъ же, слышавъ се слово, изведе вошь Іисуса и спде на судищи* (Іоанн. 19, 13), и говори такъ: Православныя христіане! прошлый разъ я сказалъ, что на этой недѣлѣ будетъ страшный судъ; а вотъ теперь и есть страшный судъ, потому что Пилатъ Понтійскій и жида судятъ и приготавливаютъ на смерть Христа Спасителя нашего. Другой примѣръ. Если бы ты говорилъ проповѣдь въ недѣлю 14-ю по Пятидесятницѣ и намѣренъ былъ проповѣдывать и въ 15-ю недѣлю, то окончивши первую

¹⁾ Рукоп. риторика Теофана Прокоповича. Труды К. Д. А. 1865 годъ I т. 627—628.

проповѣдь, скажи: Православные христіане! приглашаю вашу милость на слѣдующую недѣлю въ церковь; буду раздавать вамъ одежды, чтобы вы были охотны къ благочестію и къ слушанію слова Божія. Сказавъ это, сойди съ кафедръ. А когда настанетъ 15 недѣля, то въ проповѣди положи такую тему: *друже, како вышелъ еси стѣмо, не имый одѣяннѣ брачна?* (Матѣ. 22, 12), и говори такъ: Православные христіане! обѣщаль я вамъ сегодня раздавать одежды, исполняю свое обѣщаніе: даю каждому изъ васъ одежду брачную, безъ которой никто не можетъ войти на бракъ небесный, упоминаемый у евангелиста Матѣя¹⁾. Чтобы заинтересовать слушателей южно-русскіе витіи, по примѣру іезуитскихъ проповѣдниковъ, даже не стѣснялись съ церковной кафедръ рассказывать пошлые анекдоты, въ родѣ того, напримѣръ, какъ одинъ человѣкъ въ церкви поставилъ одну свѣчу св. Антонію, а другую діаволу, написанному на его образѣ и т. п.

Сильное вліяніе латино-польскихъ образцовъ на нашихъ схоластическихъ проповѣдниковъ выразилось также въ *изложени* южно-русскихъ проповѣдей и *внѣшнихъ приемахъ* ихъ произношенія.

У нѣкоторыхъ проповѣдниковъ замѣтно стремленіе къ *драматизму*, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда они хотятъ какому-нибудь священному событію придать особенную торжественность. Антоній Радвильовскій въ одномъ изъ своихъ словъ съ такимъ драматизмомъ изображаетъ вознесеніе Іисуса Христа чрезъ всѣ воздушныя пространства на самое высшее, эмпирейское небо. Вознесеніе Христово, по его мнѣнію, совершалось съ такимъ триумфомъ: сначала ангелы несли 4 герба Христовы (гербы искупленія) на 4 хоругвяхъ. Первую хоругвь, посеребренную, треугольной формы, несетъ Гавріилъ, другую—Михаилъ, а третью—тотъ ангель, который сидѣлъ у гроба и который сказалъ женамъ: *воста, нѣсть здѣ*; четвертую несутъ тотъ херувимъ, какъ пишутъ нѣкоторые учителя церковные, который приставленъ былъ въ стража при дверяхъ райскихъ. А чтобы триумфъ былъ еще торжественнѣе, играла музыка

¹⁾ Ключъ разумѣнія I ч. 245—246 л.

войсковая и спѣванная (вокальная). Войсковая, ибо говоритъ Псалмопѣвецъ: *взыде Богъ въ воскликновѣніи, и Господь во гласъ трубы*, а спѣванная, ибо говоритъ св. Іоаннъ Богословъ въ Апокалипсисѣ: *видѣхъ и слышахъ гласъ ангелъ мнозъ окрестъ престола*. Самое же вознесеніе Христова представлено въ такой формѣ: сначала восходитъ Сынъ Божій на небо свѣтлѣйшей планеты солнца, и можно было думать, что здѣсь Онъ и остановится въ силу словъ: *въ солнце положи селеніе свое*; но Богъ Отецъ говоритъ Сыну: *Сыне! взыди выше, ибо солнце подвергается частымъ затмѣніямъ и познаетъ западъ свой. Ты же солнце правды, не подверженное никакимъ измѣненіямъ и незнающее запада. По восшествіи Сына Божія на небо эмпирейское,—жилище свѣтлыхъ духовъ, поднимается между семи духами споръ: каждый изъ ликовъ ангельскихъ желаетъ, чтобы Сынъ Божій утвердилъ между ними свой престолъ, почему ангелы, архангелы и прочія небесныя силы просятъ Его, чтобы Онъ остался у нихъ. Но Богъ Отецъ взываетъ Сыну: Сыне, взыди выше! и когда Онъ взошелъ къ Нему, то Богъ Отецъ посадилъ Его одесную Себя. Послѣ этого всѣ лики ангельскіе сначала отдѣльно, потомъ всѣ вмѣстѣ прославляютъ Сына Божія и поютъ трисвятую пѣснь Богу.*

Затѣмъ вмѣстѣ съ витіеватостью изложенія, недоступнаго для пониманія массы, у нѣкоторыхъ южно-русскихъ проповѣдниковъ проявляется иногда стремленіе сдѣлать свою проповѣдь *простонародной, популярной*. Для этого въ церковное слово вносятся народныя поговорки и пословицы, напр. „*черезъ слугъ до пана, а черезъ святыхъ до Бога (доходятъ)*“⁴. Стремясь быть популярнымъ, проповѣдникъ иногда въ религіозной области видитъ свои земныя порядки, свой народъ и свои обычаи—черта, составляющая отличительную принадлежность польскихъ проповѣдей. По ихъ образцу и наши южно-русскіе проповѣдники находятъ не только на землѣ, но даже и на небѣ, въ царствіи небесномъ такіе же обычаи, какъ въ Малороссіи. Такъ, Бога Отца Радивилевскій называетъ Господаремъ неба, а прочихъ небожителей—челядью и дворянами; Михаилъ архангелъ очень часто называется гетманомъ войска небеснаго, Іоаннъ Богословъ—секретаремъ Царя небеснаго, Іисусъ сынъ

Сираховъ—славнымъ старозаконнымъ казнодѣемъ, Марѳа, сестра Лазаря, хозяйкою, которая бѣгаетъ то въ погребокъ, то въ коморку, то до кухни; св. Феодосій Печерскій отправляется депутатомъ со стороны Россіи въ небесную экспедицію и т. п.

Наконецъ, характерною особенностію нѣкоторыхъ южно-русскихъ проповѣдей служитъ *грубый и фамиллярный тонъ* по отношенію даже къ святымъ лицамъ. Черта эта тоже заимствована у польскихъ проповѣдниковъ и особенно у польскаго іезуита Тома Млодзяновскаго. Въ словѣ на 7-ю недѣлю по Пасхѣ, по поводу словъ Іисуса Христа, сказанныхъ у евангелиста Іоанна Богослова: *Отче, прииде часъ, прослави Сына Твоего!* (17 гл.) одинъ изъ нашихъ проповѣдниковъ съ такими словами обращается къ св. евангелисту: „Св. евангелисте Іоанне, ты навелъ на насъ здѣсь сомнѣніе, когда предъ Христовыми словами: *Отче, прииде часъ, прослави Сына Твоего!* рекъ: *Іисусъ возведъ очи свои на небо; вѣдь ты же самъ былъ при томъ, когда въ прошлый четвергъ Христосъ вознесся на небо, поэтому Ему гораздо удобнѣе съ неба, какъ сверху, смотрѣть на землю*“. Въ другомъ мѣстѣ онъ съ подобнымъ же упрекомъ обращается и къ св. Андрею; Андрее святой, зачѣмъ ты спрашиваешь: учителю, гдѣ живешь? вѣдь ты знаешь, что Христосъ Спаситель не имѣетъ на земли гдѣ и главу приклонити, какъ говорить св. ев. Матѳей, а ты съ товарищемъ спрашиваешь: гдѣ живешь“. Если такой грубый и фамиллярный тонъ допускался по отношенію къ Богу и Его св. угодникамъ, то въ обращеніи къ слушателямъ допускалась еще большая грубость. Тутъ грѣшники назывались и волками, и ужами, и свиньями. Въ этомъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаетъ 2-е слово Радвиловскаго на страсти Христовы, которое почти все посвящено брани съ евреями за то, что они распяли Господа славы. „*Ей, безбожные и безпамятные жидаы, съ негодованіемъ восклицаетъ проповѣдникъ, припомните себѣ, развѣ это не Тотъ, Котораго отцы ваши просили у Бога, говора: яви намъ, Господи, милость и спасеніе Твое даждь намъ, т. е. Мессію; но когда Его Оиъ вамъ послалъ, то вы, побивъ, оклеветавъ, оплевавъ Его въ дому Каіафы, и очи свои отъ Него отворачиваете... О немствоство, о великое ваше безуміе, безбожные жидаы!*“¹⁾.

¹⁾ Истор. Хр. В. Покровскаго. III в. 387—389.

Юго-западные проповѣдники подражали іезуитамъ и во внѣшнихъ приемахъ произношенія своихъ словъ: они нерѣдко допускали совершенно неумѣстную въ церкви, чисто театральную декламацию. Духовный Регламентъ, осуждая вообще увлеченіе нашихъ проповѣдниковъ польскими образцами, возстаетъ и противъ этой, неприличной для церковной кафедръ, *декламации*: „не надобно проповѣднику, сказано тамъ, шататься вельми, будто въ суднѣ весломъ гребеть; не надобно руками сплескивать, въ бока упираться, подскакивать, смѣяться, да не надобѣ и рыдать, но хотя бы и возмущился духъ, надобѣ, елико мощно, унимать слезы: вся бо сія лишняя и неблагообразна суть и слушателей возмущаютъ“.

При всѣхъ своихъ недостаткахъ южно-русская проповѣдь со служила великую службу православію въ борьбѣ съ католической пропагандой. Проповѣдное слово іезуиты считали самымъ сильнымъ орудіемъ этой пропаганды и вѣскимъ доказательствомъ своего превосходства надъ православнымъ духовенствомъ, когда оно еще не располагало научно-построенной проповѣдью. Церковное слово, основанное на схоластической системѣ, явилось для православныхъ орудіемъ, равносильнымъ іезуитской проповѣди. Поэтому въ школахъ юго-западной Россіи особенно заботились о развитіи проповѣдничества. Наставникамъ Киевской академіи вмѣнено было въ обязанность заниматься по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ катихизическими бесѣдами и провознесеніемъ проповѣдей. Воспитанники уже съ риторическаго класса начинали упражняться въ составленіи церковныхъ словъ, и проповѣдь въ теченіи всего курса считалась самымъ важнымъ сочиненіемъ. Правда, отдѣльной науки проповѣдничества сначала не было, зато въ курсахъ риторики особые трактаты о проповѣдяхъ занимали самое видное мѣсто. При соборахъ, монастыряхъ и братствахъ учреждена была особая, очень почетная, должность *проповѣдниковъ*, которую отправляли кончившія академическій курсъ духовныя лица. Съ должности проповѣдника начинали свою службу Церкви и приобрѣтали ученую извѣстность почти всѣ знаменитые пастыри южной Россіи ¹⁾.

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. 620 стр.

Учебники и словари. Кромѣ полемики съ католиками и дѣятельности проповѣднической, юго-западные русскіе писатели составили много книгъ и научнаго содержанія. Они были авторами первыхъ нашихъ учебниковъ по разнымъ предметамъ и первыхъ нашихъ словарей. Такъ, напримѣръ, „Зерцало Богословія“ Кирилла Транквилліона является первымъ у насъ опытомъ изложенія схоластическаго богословія, какъ науки. Иннокентій Гизель, архимандритъ Кіево-печерской Лавры, составилъ „Синописисъ (обозрѣніе), или краткое собраніе отъ разныхъ лѣтописцевъ о началѣ славяно-россійскаго народа и первоначальныхъ князей богоспасаемаго града Кіева“. Этотъ Синописисъ, составленный въ патріотическомъ духѣ, былъ единственнымъ печатнымъ руководствомъ по русской исторіи до Ломоносова. Съ распространеніемъ братскихъ школъ, гдѣ въ составъ образованія входило преподаваніе славянскаго языка, почувствовалась нужда въ славянской грамматикѣ. Въ 1591 г. въ Львовѣ львовскимъ братствомъ была напечатана грамматика на двухъ языкахъ, греческомъ и славянскомъ. Лаврентій Зизаній въ 1596 г. издалъ грамматику славянскаго языка: кромѣ грамматическихъ правилъ, въ ней были изложены и правила для сложенія славянскихъ стиховъ, по образцу греческаго метрическаго стихосложенія. Въ 1619 г. была напечатана грамматика Мелетія Смотрицкаго. Какъ книга учебная, грамматика Смотрицкаго, до появленія грамматики Ломоносова, была руководствомъ во всѣхъ школахъ. По ней ознакомился съ славянскимъ языкомъ и самъ Ломоносовъ. Въ 1627 г. кіево-печерскій іеромонахъ Памва Беринда издалъ „Лексиконъ словено-россійскій, именъ толкованіе“. Раньше его былъ лишь небольшой словарь при грамматикѣ Зизанія. Въ лексиконѣ Беринды указаны источники (рукописи и книги), изъ которыхъ заимствованы слова и ихъ толкованіе.

Юго-западная поэзія. Вирши. Мистеріи. Поэзію въ схоластической періодъ понимали чисто вѣшнимъ образомъ, какъ искусство писать стихи. По образцу польскаго стихосложенія у насъ развилось совершенно несвойственное русскому языку стихосложеніе силлабическое (syllaba.—слогъ), основанное на числѣ слоговъ съ постояннымъ удареніемъ на предпоследнемъ

слогѣ. Стихи эти назывались *виршами* (отъ лат. *versus*). Ученики юго-западныхъ школъ и особенно Кіевской академіи постоянно упражнялись въ сочиненіи виршей. Особенно любили сочинять духовныя стихотворенія, такъ называемыя *псалмы* и *канты*. Эти стихотворенія пріурочивались обыкновенно къ большимъ праздникамъ, преимущественно къ Рождеству и Пасхѣ; составленіемъ ихъ занимались какъ воспитанники, такъ и наставники академіи. Потомъ ихъ обыкновенно распѣвали передъ училищнымъ начальствомъ, въ домахъ богатыхъ и знатныхъ гражданъ и даже на улицѣ, передъ народомъ. Распѣвавшіе ученики получали за это подачки съѣстными припасами и деньгами. Вотъ примѣръ поздравительнаго стихотворенія, или рацеи, на Рождество:

Въиде звѣзда отъ Іакова
И возста человекъ отъ Израиля,
Днесъ Богъ человеку явися,
Отъ Дѣвы чистой воплотися.
Зракъ младенца явиле,
Въ вертепѣ обиташе,
Въ ясляхъ воскланяшеся,
Целенами повивашеся.
Ангельскій соборъ блистаетъ,
Славу Ему воспѣваетъ.
Три царя придоша,
Дары ему принесоша.
Пастири на чудо взирають,
Повсюду о немъ свирають.
И мы Ему хвалу возслаемъ,
На вѣкъ васъ поздравляемъ.
Будите здравы, счастливы
На многая лѣта!¹⁾

Стихи на Пасху:

Се нынѣ радость,
Духовная сладость,
Веселятся небеса
И радуется земля
Вкупѣ съ человекъ,
Съ безплотными яки.
Взыграй днесъ, Адаме,
И радуйся, Ева,

¹⁾ Рацея эта записана по памяти Н. В. Гоголемъ. Безсоновъ. Калѣки пере-
хожіе 1863 г. Вып. 4, 50 стр.

Со пророки ликоствуйте,
 Со святыми торжествуйте.
 Восходите въ радость,
 Приимте сладость:
 Днесь Христо съ отъ гроба,
 Яко отъ чертога,
 Воскресае въ радость вѣрнымъ,
 Въ посрамленіе невѣрнымъ,
 Намъ же, правдолюбцамъ,
 Даетъ животь вѣчный“ и проч. ¹⁾

Изъ школы обычай сочинять стихи переходилъ въ литературу и жизнь. Увлеченіе стихами въ западныхъ литературахъ того времени чрезъ Польшу передавалось и намъ. Безъ стихотворенія у насъ не обходилось ни одно торжество, не издавалась ни одна почти книга. Находились такіе стихотворныхъ дѣлъ мастера, которые могли писать стихи въ самыхъ разнообразныхъ формахъ: въ формѣ куба, яйца, бовала, сѣкиры, треугольника, пирамиды и т. д.; но верхомъ совершенства считались такъ называемые „раки“, стихи, которые одинаково можно было читать отъ лѣвой руки къ правой и обратно. Вотъ на примѣръ:

Анна ми мати, и та ми манна.
 Анна пита мя, мати панна,
 Анна даръ и мнѣ сѣнь мира данна ²⁾.

Наши старинные буквари, грамматики и даже ариеметики нерѣдко написаны тяжелыми и нелѣпыми виршами. Цѣлыя книги иногда писались стихами. Симеонъ Полоцкій, извѣстный ученый XVII в., переложилъ въ стихи псалтирь и весь мѣсяцесловъ. Особенно любопытны стихотворныя сочиненія Іоанна Максимовича (архіепископа Черниговскаго, а потомъ митрополита Тобольскаго († 1715)). Онъ написалъ стихотвореніе „Богородице Дѣво радуйся“, въ которомъ было до 25,000 силлабическихъ стиховъ; потомъ въ стихахъ изложилъ молитву „Отче нашъ“, „восемь блаженствъ евангельскихъ“ и „Алфавитъ духовный, приемами сложенный, содержащій стихотворныя похвалы святымъ въ азбучномъ порядкѣ“. Получивъ отъ Максимовича въ подарокъ первое стихотвореніе „Богородице Дѣво

¹⁾ Тамъ-же. Вып. 5. 11 стр.

²⁾ Проф. Петровъ. Истор. Хр. В. Покровскаго. III в. 310 стр.

радуйся“, св. Димитрій Ростовскій писалъ Стефану Яворскому: „Богъ далъ тѣмъ виршеницамъ типографію и охоту, и деньги, и свободное житіе. Мало кому потребныя вещи на свѣтъ происходятъ“¹⁾. Всѣ подобныя стихотворенія, основанныя лишь на искусственномъ подборѣ рѣимъ, притомъ очень нескладныхъ, не имѣли, конечно, никакого поэтическаго достоинства и только по недостатку художественно-развитаго вкуса могли доставлять удовольствіе ихъ авторамъ и читателямъ.

Лучшими поэтическими произведеніями въ юго-западной Руси были духовныя драмы, или *мистеріи*. Онѣ возникли въ средніе вѣка въ западной Европѣ и имѣли свою непосредственную цѣлю, съ одной стороны, наглядное выясненіе истинъ христіанской вѣры и нравственности, а съ другой—противодѣйствіе народнымъ языческимъ зрѣлищамъ. Происхожденіе ихъ тѣсно связано съ богослужебными обрядами западной Церкви, въ которой уже въ самыя раннія времена замѣтно стремленіе къ драматизаціи церковныхъ пѣсней, чтеній и богослужебныхъ обрядовъ. Духовенство въ церквахъ устраивало сцены, которыя изображали въ лицахъ главнымъ образомъ событія Евангельской исторіи. Въ Рождество Христово среди церкви ставили ясли и въ нихъ помѣщали изображеніе Божественнаго Младенца, а вокругъ яслей ставили статуи, изображавшія Пресвятую Дѣву, Іосифа, пастуховъ, осла и быка. Въ страстную седмицу Евангеліе и теперь тамъ читается нѣсколькими лицами, причемъ слова Спасителя читаетъ теноръ, слова Пилата—басъ, первосвященниковъ, стражи и народа—хоръ, слова же Евангелиста произносятся речитативомъ. Пасхальная служба сопровождалась также разными драматическими сценами: изъ устроенной подъ алтаремъ гробницы вынимали съ пѣніемъ и рѣчами крестъ, положенный туда въ Великую пятницу; затѣмъ священникъ, одѣтый на подобіе ангела, въ бѣломъ хитонѣ, съ золотымъ сіяніемъ надъ головой, возвѣщаль о воскресеніи Спасителя двумъ женщинамъ, которыхъ изображали закутанныя въ плащи два молодыхъ священника. Въ день Сошествія Св. Духа въ церквахъ Італіи на клириковъ, одѣтыхъ

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русс. Слов. 688 стр.

апостолами, съ церковнаго купола спускались огненные языки. Нѣкоторыя церковно-обрядовыя сцены, кромѣ церкви, совершались и на улицахъ. Такъ, въ V и VI в. существовали процессіи въ память входа Господня въ Иерусалимъ, причемъ священникъ, сидящій на ослати, изображалъ Иисуса Христа; были также процессіи, изображавшія несеніе Иисусомъ Христомъ креста на Голгоуѣ. Изъ подобныхъ драматическихъ обрядовъ и возникли духовныя драмы. Изъ обрядовъ въ страстную недѣлю и Пасху развились *Пасхальныя* представленія, изображавшія страданія Спасителя, Его воскресеніе и затѣмъ явленія апостоламъ. Изъ обрядовъ на праздникъ Рождества Христова образовались *Рождественскія* драмы, въ которыхъ изображалось рожденіе Спасителя, поклоненіе волхвовъ и бѣгство во Египеть. Такъ какъ содержаніемъ этихъ представленій служила тайна искупленія рода человѣческаго, то и самыя драмы эти получили названіе *мистерій* ¹⁾. Съ теченіемъ времени стали изображать и другія событія Евангельской исторіи, а также притчи Христовы и событія церковно-историческія. Суздальскій епископъ Авраамій, ѣздившій въ 1436 г. на Флорентійскій соборъ, подробно рассказываетъ мистерию Благовѣщенія, которую онъ видѣлъ въ одномъ монастырѣ во Флоренціи и которая ему очень понравилась. Дѣйствіе мистеріи происходило во храмѣ Пречистой Богородицы, вверху и внизу. Сановитый человѣкъ, сидѣвшій вверху, изображалъ Бога-Отца; вокругъ Него было множество ангеловъ. Внизу на каменномъ помостѣ, насланномъ краснымъ, устроена была кровать, а на кровати у возглавія сидѣлъ благообразный отрокъ, облеченный въ дорогую дѣвическую ризу и вѣнецъ; онъ изображалъ Пресвятую Дѣву, держалъ въ рукѣ книги и читалъ. На помостѣ же стояли четыре старца съ великими брадами, въ бѣлыхъ долгихъ одеждахъ, изображавшіе пророковъ; съ полчаса они спорили, указывая на свои пророчества. Затѣмъ наверху раздался громъ, сталъ виденъ Богъ Отецъ; вокругъ Него горѣло болѣе 500 свѣчей, и ангелы пѣли и играли на музыкальныхъ инструмен-

¹⁾ Мистерія—отъ лат. *mysterium*, греч. *μυστήριον*, тайна, таинство. Другое производство—отъ *ministerium*, служеніе, служба, такъ какъ мистерія развились изъ церк. обрядовъ.

тахъ. Тогда по двумъ веревкамъ спустился внизъ благообразный юноша съ крыльями за плечами—архангелъ Гавріилъ и повелъ Евангельскую бесѣду съ Пресв. Дѣвою; когда она произнесла: „се раба Господня, буди мнѣ по глаголу твоему!“ архангелъ отдалъ ей принесенную имъ вѣтвь и самъ поднялся кверху. Въ это время сверху посыпались искры и зажгли свѣчи въ церкви; потомъ закрылись всѣ завѣсы. „Сіе чудное видѣніе и хитрое дѣяніе видѣли мы во градѣ Флорензѣ“,—говоритъ Авраамій ¹⁾. Къ новозавѣтнымъ сценамъ затѣмъ стали присоединять изображенія событій ветхозавѣтныхъ, особенно имѣвшихъ прообразовательное значеніе. Такъ образовались очень сложныя *коллекціонныя мистеріи*, которыя состояли изъ множества пьесъ и были представляемы нѣсколько дней сряду, напримѣръ, въ 1536 г. въ Буржѣ, во Франціи, представленіе одной сложной мистеріи продолжалось сорокъ дней ²⁾. Почитаніе святыхъ вызвало особый видъ духовной драмы, которая изображала жизнь святого и его чудеса. Такія драмы назывались *miracles* (чудеса). Наконецъ, къ духовнымъ драмамъ нужно отнести, такъ называемыя, *Moralites*, пьесы нравственнаго содержанія, гдѣ въ лицахъ изображались человѣческія добродѣтели и пороки. Какъ возникшія изъ церковныхъ обрядовъ, мистеріи первоначально представлялись въ церквахъ. Сначала онѣ носили строго церковный характеръ, но потомъ мало-по-малу въ нихъ стали проникать чуждые церкви элементы: мистеріи стали распространять разными подробностями, взятыми изъ апокрифическихъ и легендарныхъ сказаній, наконецъ въ нихъ начали вставлять сцены изъ обыденной жизни, и не только серьезныя, но и забавныя; такимъ образомъ въ духовныя драмы началъ проникать элементъ комическій. По мѣрѣ того какъ драма теряла строго церковное направленіе, она постепенно была удаляема отъ храма—въ церковную ограду, на кладбище и наконецъ на городскую площадь. Это удаленіе мистерій изъ церкви было вызвано также и постепеннымъ осложненіемъ сценической обстановки. Переходъ этотъ

¹⁾ Незеленовъ Истор. Русск. Слов. 1894 г. I ч. 96—97 стр.

²⁾ А. И. Пономаревъ. Средневѣковыя мистеріи, ихъ церковное и историко-литературное значеніе. Христ. Чт. 1880 г. I ч. 540 стр.

произошелъ самъ собою. Церкви приходилось или удерживать духовную драму на первоначальной ступени простого обряда,— или предоставить нѣкоторую свободу развитія и такимъ образомъ допустить неизбежное внесене въ драму свѣтскаго элемента, несомѣстимаго съ условіями церковной обстановки,— на что она не могла дать своего согласія. Оставалось одно: церковный обрядъ долженъ былъ сдѣлаться настоящей драмой, имѣющей свою театральную сцену со всѣми ея принадлежностями, своихъ драматурговъ, своихъ актеровъ—исполнителей. Это произошло въ XIV вѣкѣ, а въ началѣ XV появились уже братства, своего рода драматическія труппы, специально занимавшіяся постановкой мистерій и имѣвшія свои театры ¹⁾. Сцена обыкновенно состояла изъ трехъ отдѣленій: въ верхнемъ отдѣленіи помѣщался рай, въ среднемъ—міръ, а въ нижнемъ — адъ. Кромѣ городской площади, театры устраивали на лугу подлѣ городскихъ стѣнъ или на спускѣ холма, а иногда внутри сохранившихся въ нѣкоторыхъ городахъ древне-римскихъ цирковъ и амфітеатровъ. Иногда такіе театры устраивались великолѣпно. Вся роскошь средневѣковой готической мебелировки и костюмировки пускалась въ ходъ въ убранствѣ и украшеніи рая: тонкія, дорогія ткани, ковры и т. п. Въ рай появлялись Богъ и святые, одѣтые всегда въ дорогія священническія и архіерейскія ризы; появленіе ангельскихъ хоровъ сопровождалось игрой на органѣ, скрытомъ позади сцены. Адъ устраивался въ полу сцены и представлялъ громадную пасть дракона, которая открывалась и закрывалась, выпуская на сцену или принимая въ себя злыхъ духовъ и осужденныхъ грѣшниковъ; разумѣется, адъ старались обставить какъ можно большими страхами, собирая въ немъ всевозможные ужасы—дымящіеся котлы со смолой, пушки и т. п. Для зрителей ставились скамейки полукругомъ и устраивались ложи,—послѣднія для лицъ высокопоставленныхъ или платившихъ большія деньги ²⁾. Иногда, если представленіе имѣло характеръ случайнаго развлечения, устроеннаго какимъ нибудь богатымъ лицомъ для удовольствія своихъ согражданъ, такой театръ, по окончаніи всѣхъ представленій уничтожал-

¹⁾ Тамъ-же 595—596 стр.

²⁾ Тамъ же. 598 стр. прим.

ся. Кромѣ большихъ театровъ, были еще маленькіе переносные театры—ящички, въ которыхъ духовныя драмы разыгрывались куклами, или маріонетками. Такъ какъ въ нихъ чаще всего представлялась Рождественская драма, то такіе театры назывались *вертепами*. Вертепъ раздѣлялся на три этажа: въ первомъ и третьемъ этажахъ происходило дѣйствіе; второй назначался для машинъ и пружинъ, которыми приводились въ движеніе фигуры. Въ такомъ ящичкѣ, освѣщенномъ восковыми свѣчами, представлялись: появленіе звѣзды на востокъ, рожденіе Спасителя въ ясляхъ, привѣтствіе ангеловъ, поклоненіе волхвовъ, избіеніе младенцевъ, бѣгство во Египеть. При этомъ показывавшіе вертепъ иногда произносили рѣчи отъ лица фигуръ или куколъ, а иногда просто распѣвали или произносили на распѣвъ какіе нибудь стихи на Рождество. Сначала въ вертепѣ представлялись только обстоятельства рожденія Спасителя, а потомъ стали представлять въ немъ драмы, изображавшія страсти Христовы, притчи о богатомъ и Лазарѣ, о Блудномъ сынѣ и другія духовныя пьесы. Съ теченіемъ времени, къ духовнымъ и священнымъ предметамъ стали присоединять сцены изъ обыденной жизни, иногда комическаго характера, и разныя народныя пѣсни. Наконецъ, вертепъ превратился въ извѣстный раекъ, гдѣ вмѣсто картонныхъ фигуръ, начали показывать лубочныя картинки разнаго содержанія ¹⁾. Изъ западной Европы духовныя драмы перешли въ католическую Польшу еще въ XII вѣкѣ. Когда въ Польшѣ утвердились иезуиты, они начали по образцу западныхъ мистерій составлять свои драмы, которыя представляли потомъ въ школахъ и на площадяхъ передъ народомъ.

У насъ въ древней Руси своихъ мистерій не было, хотя были нѣкоторые церковные обряды и даже цѣлыя сцены, весьма похожія на зародыши духовныхъ драмъ. Въ Вербное воскресенье въ Москвѣ совершалось *шествіе на ослати*, изображавшее входъ Господень въ Иерусалимъ: патриархъ служилъ во Вхожіерусалимскомъ придѣлѣ Покровскаго собора, что на Красной площади, и затѣмъ торжественно шествовалъ на „ослати“

¹⁾ Порфирьевъ. Исторія Русск. Слов. 643 стр.

(лошади, одѣтой осломъ) черезъ Святыхъ ворота въ Кремль къ Успенскому собору; передъ патриархомъ везли на широкихъ саняхъ украшенную вербу, вокругъ которой сидѣли и пѣли пѣвчіе; по пути патриарха постилали одежды и сукна и бросали вербы; лошадь велъ подъ уздцы самъ царь или одинъ изъ главныхъ бояръ. Передъ Рождествомъ въ Москвѣ, Новгородѣ, Вологдѣ и другихъ городахъ, совершалось, такъ называемое, *Пещное дѣйство*: въ особо устроенной печи стояли три отрока въ бѣлыхъ одеждахъ, изображавшіе Ананію, Азарію и Мисанла, осужденныхъ Навуходносоромъ на сожженіе; такъ называемые „халдеи“ разжигали огонь въ печи; а отроки, стоя за нимъ, пѣли хвалебныя пѣсни Богу; сверху спускали нарисованное изображеніе Ангела, который и освобождалъ отроковъ изъ огня; халдеи при этомъ въ ужасѣ падали ницъ ¹⁾). Въ воскреसे-

¹⁾ Интересное описаніе этого обряда находимъ въ книгѣ академика Пекарскаго „Наука и Литература въ Россіи при Петрѣ Великомъ“. „Въ этомъ обрядѣ, сказано тамъ, въ обыкновенной архіерейской службѣ присоединялось нѣсколько дѣйствій, имѣвшихъ цѣлью напоминаніе событія изъ исторіи Вѣтхаго Завета „о вверженіи въ печь трехъ отроковъ: Ананіи, Азаріи и Мисанла“. По этому случаю въ среду (предъ Рождествомъ Христовымъ) въ церкви разбиралось большое паникадило, а въ субботу, во время обѣдни, двигался амвонъ и ставилась печь. Во всюнощную весь обрядъ ограничивался тѣмъ, что дѣти, которыхъ представляли отроковъ, и такъ называемыя два халдея предшествовали святителю при вступленіи его въ соборъ, причемъ дѣти были одѣты въ стихари и вѣнцы, а халдеи въ „халдейское платье“. (Костюмъ халдеевъ состоялъ изъ шапокъ, отороченныхъ зячьямъ мѣхомъ и визолоченныхъ сверху, и широкихъ суконныхъ одеждъ, съ оплечьями изъ вибойки). Богослуженіе должно было происходить безъ всякихъ отиѣвъ, съ нѣкоторою только торжественностью. При выходѣ предшествуетъ „халдей предъ отроки со свѣчемъ халдейскою, и по немъ отроки со свѣчами, а другой халдей по отроцѣхъ“. Пещное дѣйство производилось во время заутрени. Тогда, какъ и во всюнощную, отроки и халдеи, притомъ первые съ зажженными свѣчами, предшествуютъ святителю. По окончаніи пролога, протопопъ и священники поютъ приличныя обстоятельствамъ священныя пѣсни. Въ это время руки отроковъ обвязывались полотенцемъ и они подводились халдеями къ святительскому мѣсту. Егда же дойдетъ первый халдей до церкви близъ печи и станутъ отроки и халдеи, и укажутъ оба халдея отрокамъ на печь пальцами, и глаголетъ первый халдей ко отрокамъ: „дѣти царевы!“ Другій же халдей поддвигаетъ тоже рѣчь: „царевы!“ И первый глаголетъ халдей: „видите ли сію печь огнемъ горящу и вельми распалену?“ И пакы второй глаголетъ халдей: „а сія печь уготовася вамъ на мученіе“. А потомъ Ананія отвѣщаетъ: „видимъ мы печь сію, не ужасаемся ея; есть бо Богъ нашъ на небеси, ему же мы служимъ: той силеи изъяти насъ отъ печи сея“. И по семъ Азарія глаголетъ: „и отъ рукъ вашихъ избавить насъ“. Тоже Мисанлъ отвѣщаетъ: „а сія печь будетъ не намъ на мученіе, а вамъ на обличеніе“... По благословеніи святителемъ и врученіи хал-

ние передъ масляной происходило *дѣйство страшнаго суда*. На площади, за алтаремъ московскаго Успенскаго собора, устраивали два мѣста: одно для государя, другое для патріарха: передъ патріаршимъ мѣстомъ, на обитыхъ краснымъ сукномъ подмосткахъ, ставили образъ страшнаго суда. Царь и патріархъ шествовали изъ собора на означенныя мѣста, съ крестнымъ ходомъ, при звонѣ во всѣ колокола. Послѣ пѣнія стихирь, освященія воды и чтенія на четыре стороны евангелія, патріархъ отиралъ губкою образъ страшнаго суда и другія иконы, осѣнялъ крестомъ и кропилъ св. водою государя, духовныя и свѣтскія власти и весь народъ, присутствовавшій при совершеніи обряда. Наконецъ, *Омовеніе ногъ* совершается и донныѣ въ Великій четвергъ: 12 священниковъ изображаютъ апостоловъ, архіерей Иисуса Христа; Евангеліе, повѣствующее

дому свѣчи, отроки ставовятся опять около печи. „И въ то время еднѣ отъ халдей кличеть: „товарищи!“ Другой же халдей отвѣчаетъ: „чего?“ И первый халдей глаголетъ: „это дѣти царевы?“ А другой поддаиваетъ: „даремы“. Первый же глаголетъ: „нашего царя повелѣніе не слушають?“ а другой отвѣчаетъ: „не слушають“. Первый же халдей говоритъ: „а златому тельцу не поклоняются?“ А другой халдей: „не поклоняются“. Первый халдей говоритъ: „и ны вкнемъ ихъ въ печь!“ а другой отвѣтъ: „и начнемъ ихъ жечь!“ Послѣ того дѣтей вводятъ въ печь, и халдеи дѣлають вадъ, что разводять огонь подъ нею. Въ это время хоръ пѣвчихъ, протоѿяковъ и отроки въ печи поютъ священныя пѣсни, и въ концѣ стиха: „яко духъ хладенъ и шумящъ“, „сходилъ ангель Господень въ печь ко отрокамъ въ трубѣ величій зѣло съ громомъ“... Халдеи, державшіе до того времени високо свои пальмы, надали, а дѣлками опалили ихъ при помощи свѣчей и травы лауна. При этомъ случаѣ опять звязывался разговоръ между халдеями; первый говоритъ: „товарищи!“ Второй отакикнется: „чего?“—Первый: „видишь ли?“—Второй: „вижу“.—Первый: „было три, а стало четыре; а четвертый грозенъ и страшенъ зѣло, образомъ уподобился сыну Божию“. —Второй: „какъ онъ прилетѣлъ и насъ побѣдилъ“. Послѣ того продолжались священныя пѣсни; халдеи выпускали изъ печи отроковъ, служба продолжалась по уставу, съ гою разницею, что въ нѣкоторыхъ обрядахъ участвовали отроки и халдеи съ зажженными свѣчами. Послѣ утрени, печь снималась, изображеніе ангела—также; въ церкви все приводилось въ прежній порядокъ, но въ иродоженіи обѣдни и вечерни того дня участвовали отроки и халдеи. Отсюда видно, говорятъ Пекарскій, что здѣсь, если исключить богослуженіе и обыкновенныя пѣснопѣнія, драматическаго собственно остается разговоръ халдеевъ и введеніе дѣтей на костеръ. Простота обряда, незамысловатая рѣчи дѣйствующихъ лицъ показываютъ достаточно, въ какомъ младенчествѣ находилось драматическое искусство и какъ немного требовалось, чтобы произвести впечатлѣніе на зрителей; но какъ бы то ни было, въ исторіи нельзя пройти молчаніемъ о „пещномъ дѣйствіи“: оно справедливо можетъ считаться зародкомъ сначала мистерій и религіозныхъ діалоговъ, а потомъ и драмы въ томъ смыслѣ, какъ понимають это слово нынѣ“. Т. I. 388—390.

объ этомъ событіи, читается нѣсколькими лицами, причѣмъ архіерей произноситъ слова Спасителя, одинъ изъ священниковъ слова апостола Петра. Но изъ этихъ обрядовъ у насъ не развилось духовной драмы. Она явилась на юго-западѣ Руси какъ заимствованіе изъ Польши. Наши юго-западные писатели первоначально передѣлывали, а иногда просто переводили на русскій языкъ польскія мистеріи, а потомъ по образцу заимствованныхъ стали писать и свои собственные драматическія произведенія. Заимствованныя изъ польскихъ школъ, духовныя драмы вошли въ обычай особенно въ Киевской академіи, гдѣ преподавателямъ риторики и пѣтики вмѣнено было въ обязанность ежегодно готовить драму для представленія во время лѣтнихъ рекреаций. Такъ какъ наши мистеріи составлялись обыкновенно людьми духовными, въ ученomъ кругу и разыгрывались не на площадяхъ, а въ школахъ, то онѣ рѣзко отразили въ себѣ всѣ черты книжнаго образованія и долго сохраняли свой духовный характеръ и поучительное направленіе. Первыми мистеріями, которыя представлялись въ Киевѣ, а потомъ перешли въ Москву, были: „Алексѣй, человекъ Божій“, „Иосифъ, сынъ Израилевъ“ и „Жалостная комедія объ Адамѣ и Евѣ“.

Особенно интересна „Жалостная комедія“. Она состоитъ изъ 4-хъ дѣйствій: въ 1-мъ дѣйствіи Адамъ въ монологѣ изображаетъ свое блаженное состояніе въ раю: „о Господи и творче мой! какъ лѣпо и благо здѣсь быть и обитать: куда ни обращаю очи мои, повсюду возрадуется весьма сердце мое!“... Въ это время приходитъ къ нему ангелъ Уріилъ и рассказываетъ, что Веліалъ и Люциферъ, со многими другими ангелами, отпали отъ Бога и за гордость свержены съ неба, потому онъ особенно убѣждаетъ Адама остерегаться ихъ и строго исполнять заповѣдь Божию. По удаленіи ангела, Адамъ рассказываетъ о слышанномъ Евѣ, и они даютъ обѣтъ твердо держаться совѣта ангела и не слушать Веліала и Люцифера. Во 2-мъ дѣйствіи сначала изображается разговоръ змія съ Евою, вкушеніе запрещеннаго плода и наконецъ горькое сѣтованіе Адама о своемъ паденіи:

стоя на колѣняхъ, во иномъ одѣянїи, онъ въ безысходной тоскѣ говорить: „охъ! куда же мнѣ пойти? чувство и естество мое весьма превратилось.... я прежде имѣлъ превышнюю мудрость и благоразуміе, къ томужъ и все вѣдалъ, а нынѣ разумъ мой весьма помраченъ; во мнѣ пребывала истинная правда, нынѣ же все во мнѣ измѣнилось. Я былъ святъ и безъ порока, а нынѣ я головня пресподней геенны. Пресвѣтлыя, драгоценныя камни, яспись и яхонтъ, уступали моему сіянію, а нынѣ я и того лишился, чего прежде замѣчать не могъ: нынѣ я нагимъ обрѣтаю себя. На Господа Бога было упованіе мое, и я не боялся никого, но нынѣ трепещу и страшуся, бѣдная земля! и предъ листвіемъ деревьевъ; прежде меня окружали безчисленные полки, но нынѣ все отъ меня отступило; звѣри ко мнѣ собирались во множествѣ, а нынѣ всѣ отъ меня убѣгають; солнце, луна и звѣзды смотрять на меня печально, и земля не хочетъ болѣе меня носити. Ничего не остается мнѣ, кромѣ отчаянія. О Евво, Евво! что сотворила еси“?... Въ 3-мъ дѣйствиіи изображается судъ надъ Адамомъ и Евою. Архангелы—Гавріилъ, Рафаилъ и Уриилъ, готовятъ мѣсто для суда. „Всѣ небесныя силы, говоритъ Уриилъ, соболѣзнуютъ и вся вселенная стонеть, скорбя о паденїи Адама; ни одна птица больше не поетъ, ни одинъ звѣрь не ищетъ для себя пищи, ни одинъ цвѣтокъ не имѣетъ прежней красоты; деревья съ печали роняють листья свои и трава увядаетъ“. Змій радуется и говоритъ: „теперь родъ человѣческой мой, и Богъ не имѣетъ на него права, потому что люди отринули Его слово“. Но архангелъ Гавріилъ запрещаетъ судить людей до изреченія суда Божїа, который имѣетъ теперь послѣдовать, и позволяетъ змію только привести Адама и Еву на судъ связанными. Начинается предварительный судъ. Змій является уполномоченнымъ „отъ первоначальника своего Люцифера“ и требуетъ, чтобы Адамъ и Ева, за нарушение заповѣди Божїей, были отданы ему, для преданія смерти... Адамъ признаетъ себя виновнымъ, но говоритъ, что онъ преступилъ заповѣдь Божїю „не дерзостнымъ предложенїемъ, а по ласкательнымъ словамъ жены, которую далъ ему Богъ“. Ева говоритъ, что ее погубилъ лукавый врагъ, прельстивъ сладостными прелестными словами. Но змій, или діаволь,

возражаетъ противъ такого оправданія Евы: „вотъ теперь Ева смѣетъ говорить, будто бѣсъ ее извелъ. Развѣ не могла она въ то время держаться слова Божія, а мнѣ противиться? Я не могъ бы принудить ее силою... но гордость, невѣріе, ненависть и зависть принудили тебя идти со мною къ древу“... Наконецъ, для окончательнаго суда надъ Адамомъ и Евою, приходятъ Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Правда, Истина, Милосердіе и Миръ. Правда подаетъ Богу отцу жезлъ и проситъ Его осудить первыхъ людей на вѣчную муку и жезлъ сей надъ ними сокрушить: „хотя они и прельщены отъ демона, но зачѣмъ они слушали больше духа нечистаго, нежели Тебя!“ Богъ Отецъ беретъ жезлъ и хочетъ его разломить; но Сынъ Божій проситъ Его потерпѣть, когда сами люди дадутъ отвѣтъ предъ Его судомъ. Тогда начинается въ высшей степени интересный и глубоконазначательный споръ Правды, Истины, Милосердія и Мира объ участи прародителей. Истина требуетъ, чтобы опредѣленіе Божіе осталось, какъ сказано было Адаму и Евѣ, что они смертію умрутъ, если преступятъ заповѣдь Божію. Но Милосердіе, или Милость, составляетъ такое же существенное свойство Божіе, какъ и Правда и Истина. Она ходатайствуетъ предъ Богомъ за Адама и Еву: человѣкъ палъ, какъ дьяволъ; но между человѣкомъ и дьяволомъ находится великая разность: дьяволъ со всѣмъ адскимъ собраніемъ могъ удобно прельстить одного человѣка; къ тому же человѣкъ кается въ своемъ паденіи, а дьяволъ не только не кается, но и жалѣетъ, что „не можетъ сотворити нѣчто злѣйшее“. Но ходатайство Милости остается безуспѣшнымъ: требованія Правды и Истины не могутъ быть отвергнуты. Тогда Сынъ Божій обращается къ Миру и проситъ его согласить Правду и Истину съ Милостію. Миръ убѣждаетъ Правду и Истину не быть жестокими и преклониться на милость къ человѣку, но Правда не можетъ отступить отъ своего требованія, не помрачивъ своего свѣта, который долженъ сіять во всѣхъ дѣлахъ, подобно утренней зарѣ. Истина также не можетъ не исполнить опредѣленія Божія, не противорѣча существу Бога, который во всемъ истиненъ. Споръ ихъ оканчивается тѣмъ, что онѣ рѣшаютъ обратиться къ Самому Сыну Божію за совѣтомъ, какъ избавить родъ человѣческой, съ та-

кимъ условіемъ, чтобы никто изъ нихъ не потерялъ оскорбленія, чтобы Милость сочеталась съ Правдою, а Истина соединилась съ Миромъ. Въ 4 дѣйстви Сынь Божій такъ примиряетъ ихъ: „никакое иное средство, говоритъ Онъ, не можетъ быть изобрѣтено, развѣ единый за то да терпитъ, тѣмъ же взыщите такова мужа, иже смертію за нихъ долгъ той воздастъ: такимъ бо образомъ безвредны пребудете, и бѣднѣй чловѣкъ освободится. Любви ради къ чловѣкамъ скорблю о семъ, и хотѣлъ быхъ усердно, дабы въ живыхъ сохранены были“¹⁾. Таково содержаніе „Жалостной комедіи“. Въ средніе вѣка грѣхопаденіе прародителей было на Западѣ самымъ любимымъ предметомъ духовныхъ пьесъ, откуда драматическое изображеніе этого библейскаго факта черезъ Польшу перешло и въ нашу литературу.

Н. Протопоповъ.

(Продолженіе будетъ)

¹⁾ Порфирьевъ. Исторія Русск. Слов. 644—646.

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

(Продолженіе *).

III.

Творенія св. Льва.

Изъ твореній св. Льва дошли до насъ:

Sermones (Проповѣди).

Въ настоящее время признаются несомнѣнно принадлежащими св. Льву 96 проповѣдей. Первоначально проповѣди св. Льва были разбросаны въ разныхъ лекціонаріяхъ, или гомиларіяхъ. Подъ этимъ именемъ разумѣлись сборники проповѣдей разныхъ оо. церкви. Назначеніи этихъ сборниковъ было практическое. Проповѣди, въ нихъ находящіяся, предназначены были для произнесенія въ церкви. Отсюда большая распространенность такого рода сборниковъ. Такъ называемые *collectiones*, т. е. сборники проповѣдей какого-нибудь одного автора, въ древнее время были очень рѣдки. Для практическихъ цѣлей, конечно, гораздо было лучше имѣть лучшія проповѣди нѣсколькихъ отцевъ, чѣмъ какого-либо одного. *Collectiones* стали являться только впоследствии, когда, по выраженію проф. Пѣвницкаго, „началъ проявляться историко-литературный интересъ и мысль, стремящаяся къ болѣе точному пред-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1897 г., № 19.

ставленію прошедшаго, старались выдѣлять изъ груди скученнаго матеріада и собирать въ одно цѣлое слова, означенныя однимъ именемъ и отмѣченныя печатью одного духа и таланта“ (I, 73). Первый такой сборникъ проповѣдей св. Льва относится къ XI вѣку и принадлежитъ библіотекѣ Монтекассинскаго монастыря, куда ояъ пожертвованъ аббатомъ Дезидеріемъ, впоследствии папой Викторомъ III. Этотъ сборникъ, насколько это извѣстно до сихъ поръ, составлялъ первую попытку соединить проповѣди св. Льва, разбросанныя въ лекціонаріяхъ, въ одно цѣлое. Кромѣ этой попытки были и другія. Баллерини насчитываетъ въ продолженіи XII—XV в. до пяти разныхъ редакцій, а если такъ называемая Оксоніенская редакція относится къ XII в., то до шести. Всѣ эти редакціи составляютъ самостоятельныя, независимыя другъ отъ друга попытки собрать проповѣди св. Льва въ одинъ сборникъ. Это доказывается тѣмъ обстоятельствомъ, что всѣ они имѣютъ различное количество проповѣдей и различную группировку ихъ. (Migne LIV, 118—138). Когда составлялись эти сборники, точное число словъ св. Льва было неизвѣстно. „Объ этомъ свидѣтельствуетъ одинъ анонимный церковно-литературный историкъ, изданный Фабриціемъ въ его *Bibliotheca ecclesiastica* (*De Script eccl. VII* p. 143),—первый изъ литературныхъ историковъ, упомянувшій о проповѣдяхъ св. Льва. Онъ говоритъ, что вообще неизвѣстно число проповѣдей св. Льва, но много ихъ есть на постъ предъ Рождествомъ Христовымъ, на Рождество Христово, на Богоявленіе, на Четырдесятницу, на страсти Господни, на Пятидесятницу и нѣсколько словъ на дни святыхъ“ (Шѣвн. I, 74). Послѣ сравненія всѣхъ этихъ редакцій между собою и съ дошедшими до нашего времени гомиліаріями, ученые издатели, главнымъ образомъ Кенель, Бапціари и др. Баллерини признали несомнѣнно принадлежащими св. Льву 96 проповѣдей.

Кромѣ доказательства подлинности проповѣдей св. Льва на основаніи манускриптовъ, можно привести еще другое, внутреннее. Разсматривая проповѣди св. Льва, мы не можемъ не замѣтить, что внутренній духъ этихъ проповѣдей какъ нельзя

болѣе гармонируетъ съ личностію св. Льва. а) Проповѣдникъ предоставляетъ себя преемникомъ св. Петра, перваго изъ апостоловъ (*princeps apostolici ordinis*) и поэтому считаетъ свою епископскую кафедру выше другихъ кафедръ. Какъ преемникъ св. апостола Петра, онъ всегда говоритъ со властію. Намъ извѣстно уже какого мнѣнія былъ св. Левъ о своей епископской кафедрѣ и правахъ ея; мы должны согласиться, что такой тонъ проповѣдей вполне гармонируетъ съ личностію св. Льва. б) Проповѣди эти произнесены въ Римѣ. Проповѣди въ день посвященія и въ дни ап. Петра и Павла не могли быть сказаны нигдѣ, кромѣ Рима и никѣмъ, кромѣ Римскаго епископа. Проповѣди *de collectis*, т. е., на сборъ пожертвованій для благотворительныхъ дѣлей, также были произнесены въ Римѣ, такъ какъ *collectae*, чисто римское учрежденіе. в) Проповѣдникъ съ особенною любовію останавливается на догматѣ воплощенія Сына Божія. Это его любимая тема. Намъ извѣстно, что св. Левъ большую часть своего епископскаго служенія провелъ въ борьбѣ съ ересями, извращавшими этотъ догматъ и былъ однимъ изъ лучшихъ толкователей этого догмата. Итакъ, принимая во вниманіе съ одной стороны то, что всѣ эти проповѣди въ манускриптахъ приписываются св. Льву, съ другой—то, что со стороны своего духа, характера и содержанія, онѣ вполне соотвѣтствуютъ личности св. Льва—должно признать его авторомъ этихъ проповѣдей.

Но здѣсь мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ аббата Антельми, изложенномъ имъ въ своемъ сочиненіи: *De veris operibus ss. Patrum Leonis Magne et Prosperi Aquitani dissertationes criticae*¹⁾. Антельми полагаетъ, что эти проповѣди принадлежатъ не св. Льву, а Просперу Аквитанскому, которію св. Льва.

Справедливо, что во время св. Льва на Западѣ многіе епископы не писали сами проповѣдей, но это обстоятельство не имѣетъ никакого приложенія къ св. Льву. Странно предпола-

¹⁾ Къ сожалѣнію, авторъ не имѣлъ въ рукахъ этого сочиненія и принужденъ былъ довольствоваться тѣмъ, что есть у Du Pin. IV, 190—204 120—3; 156—9 и Ballerini (Migne LV, 371—388 и дал.).

гать, что-бы св. Левъ, такъ серьезно относящійся къ дѣлу проповѣди, считающій ее непремѣннымъ и самымъ священнымъ своимъ долгомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, судя по оставшимся отъ него проповѣдямъ, такъ рѣдко говорилъ проповѣди и при томъ не свои, а чужія. Гораздо вѣроятнѣе предположить, что св. Левъ очень часто говорилъ экспромптомъ, а многія рѣчи писалъ самъ, или какъ предполагаетъ Du-Pin (IV, 158) диктовалъ писцу. Но сомнительно, какъ тоже предполагаетъ Du-Pin (*ibidem*), чтобы писцы записывали слова св. Льва во время самаго произнесенія проповѣди. О томъ, насколько достоверно свидѣтельство Адона, будто Просперъ былъ ноторіемъ св. Льва и долженъ-ли былъ Просперъ при предположеніи, что онъ дѣйствительно былъ ноторіемъ—писать проповѣди для св. Льва—мы подробно скажемъ въ трактатѣ о письмахъ св. Льва. Тамъ мы постараемся доказать, что это свидѣтельство нисколько не доказываетъ предположенія Антельми. Такимъ образомъ на сторонѣ Антельми существуютъ только соображенія, мнѣнія, предположенія, и двусмысленныя свидѣтельства. На сторонѣ же его противниковъ положительное свидѣтельство всѣхъ манускриптовъ, полное единство духа и языка во всѣхъ проповѣдяхъ, вполне соответствующее положенію и характеру св. Льва. Въ виду этого всѣ ученые признаютъ 96 проповѣдей несомнѣнно принадлежащими св. Льву.

Epistolae. (Письма).

Кромѣ проповѣдей, отъ св. Льва осталось значительное количество писемъ. Подлинными считаются 143 письма. Источники, изъ которыхъ они заимствованы новѣйшими издателями, суть разнаго рода сборники. Сборники эти троякаго рода. Во 1) общіе сборники правилъ и постановленій римскихъ епископовъ, въ числѣ которыхъ находятся и письма св. Льва, заключающія въ себѣ разныя дисциплинарныя правила и предписанія.

Во 2) частныя сборники, принадлежащія разнымъ церквамъ, содержащія на ряду съ правилами общеобязательными свои,

мѣстных. Между сборниками частныхъ церквей попадаются сборники писемъ одного св. Льва, составленные на основаніи самыхъ древнихъ сборниковъ. Въ 3) частные сборники писемъ св. Льва, но позднѣйшаго происхожденія.

Сборника писемъ, равно какъ и проповѣдей, современнаго св. Лву нѣтъ. Есть правда одинъ, такъ называемый Халкидонскій, греческій сборникъ, составленный по мѣнью Баллерини около 453—455 г. ¹⁾, но онъ смѣшанный. Писемъ св. Льва въ немъ находится всего 17. Первоначально письма св. Льва хранились въ „архивѣ Римской церкви“. Хранились они довольно продолжительное время. По крайней мѣрѣ въ приписываемомъ Анастасію Библиотекарю сочиненіи *Historiae de vitis romapogum pontificum*, гдѣ есть краткая біографія св. Льва (написанная по предположенію Боллерини въ VIII вѣкѣ. Migne LIV, 554), говорится: „Св. Левъ написалъ сочиненіе о вселенской вѣрѣ (*tomus fidei catholicae*), осуждая (въ немъ) всѣ ереси. Блаженнѣйшій Левъ послалъ также къ архіепископамъ много писемъ, касающихся вѣры, которыя теперь хранятся въ архивѣ Римской церкви (*quae hodie in archivo Romanae ecclesiae reconditas tenentur*). Онъ часто подкрѣплялъ своими посланіями Халкидонскій соборъ; онъ послалъ къ Маркіану Августу 12 писемъ, къ Лву Августу 13, къ епископу Флавіану 8, къ восточнымъ епископамъ 18 писемъ, которыми онъ утвердилъ вѣру собора (Migne CXXVIII, 302). Анастасій такимъ образомъ не упоминаетъ только о 51 письмѣ. Но не трудно замѣтить почему Анастасій упоминаетъ только объ этихъ письмахъ и умолчалъ о другихъ, въ томъ числѣ и о проповѣдяхъ св. Льва. Онъ имѣлъ

¹⁾ Основанія, по которымъ Баллерини относитъ этотъ сборникъ къ 454—455 г. состоятъ въ слѣдующемъ. Собиратель въ надписаніи къ письмамъ 55, 56, 57 (по Баллерини) говоритъ: *Θεῶν γράμμα καταπεμφθέν, τοῦτο μὲν τοῦ δεσπότης ἡμῶν. Οὐαλεντιανοῦ, τοῦτο δὲ τῆς θείας μνήμης Πλακιδίας* (Migne, LIV, 858). Изъ этого видно, что собиратель считаетъ Валентиніана III, умершаго въ 455 г. еще живымъ. Въ заглавіи къ LXXVII (по Валлер.) онъ говоритъ: *θεῖα συλλαβαὶ ἀπεστάλησαν γάρ παρὰ τῆς θείας μνήμης Πουλχερίας*. (Migne). Т. об. собиратель считаетъ Пулькерію умершей. Умерла же она въ 453 г. Слѣдовательно сборникъ составленъ около 453—455.

въ виду только тѣ письма, которыя были написаны по поводу волновавшаго тогда весь христіанскій міръ догмата о воплощеніи Сына Божія. Анастасій упоминаетъ только о дѣятельности св. Льва, какъ учителя церкви, дѣятельности наиболѣе важной. Но онъ не упоминаетъ о дѣятельности св. Льва, какъ администратора церковнаго, дѣятельности менѣе важной, принесшей пользу не всей вселенской церкви, а только одной римской. Умолчавъ объ этой послѣдней дѣятельности, Анастасій умолчалъ и о письмахъ, относящихся къ ней. Онъ умолчалъ даже о проповѣдяхъ, изъ которыхъ большинство касаются этого догмата, такъ какъ эти проповѣди имѣли во время св. Льва только мѣстное значеніе для одной римской церкви.

Свидѣтельству Анастасія нисколько не противорѣчитъ то предположеніе, что, во время написанія біографіи св. Льва, въ архивѣ римской церкви хранились, кромѣ упомянутыхъ Анастасіемъ, другія письма св. Льва, а также проповѣди его. Но въ виду большой распространенности разнаго рода сборниковъ, содержащихъ творенія св. Льва, подлинныя манускрипты „стали мало по малу забываться“ и наконецъ совсѣмъ исчезли. Такимъ образомъ задача новѣйшихъ ученыхъ осложнилась. Нужно было сличать разные сборники, исправить текстъ, отдѣлать подлинныя письма отъ неподлинныхъ; лучшія работы по этому предмету принадлежать извѣстнымъ уже намъ Кенелю, бр. Баллерини. По тщательномъ сличеніи, подлинными признаны лишь 143 письма. Какъ относительно подлинности проповѣдей св. Льва, такъ и относительно писемъ существуютъ возраженія, выразителемъ которыхъ былъ уже извѣстный намъ Антельми, приписывающій письма св. Льва, какъ и проповѣди его Просперу Аквитанскому.

Одно изъ главныхъ основаній, которымъ пользуется Антельми, есть слѣдующее свидѣтельство Геннадія въ его „*Liber de scriptoribus ecclesiasticis*“: „говорятъ, что также письма св. Льва противъ Евтихія объ истинномъ воплощеніи Христа, писанныя къ различнымъ лицамъ, даны и диктованы имъ, т. е. Просперомъ (Migne LIII, 1008). Мѣсто это буквально повторяетъ Марцелинъ (Migne LI, 930), изъ Марцелина его заимствованъ Adon

Viensis. Но Адовъ не удовольствовался простымъ списываніемъ; онъ прибавилъ (отъ себя или изъ какихъ-либо ему одному извѣстныхъ источниковъ) одно важное сообщеніе, что Просперъ Аквитанскій былъ ноторіемъ св. Льва. Вотъ его слова: „Левъ, блаженнѣйшій епископъ города Рима, считается славнымъ въ ученіи вѣры. Но (также славенъ) и Просперъ Аквитанскій, ноторій блаженнаго Льва, который, какъ думаютъ, диктовалъ письма противъ Евтихіа о истинномъ воплощеніи“... (Migne, СХХІІІ, 104). На этомъ свидѣтельствѣ Адона Антельми строить предположеніе, что Просперъ въ качествѣ секретаря долженъ былъ писать для св. Льва его письма, а равно и проповѣди. Это свое предположеніе Антельми старался подкрѣпить сравненіемъ языка посланій св. Льва съ сочиненіями Проспера. Результатомъ этого сравненія оказывается, по мнѣнію Антельми, полное сходство языка какъ тѣхъ, такъ и другихъ.

Но доказательства, приводимыя Антельми настолько шатки, что критикамъ не стоило большаго труда опровергнуть ихъ а) Прежде всего нужно замѣтить, что самъ Геннадій совсѣмъ не такого мнѣнія о ему извѣстныхъ письмахъ св. Льва. Въ словахъ, на которыя ссылается Антельми, передается только мнѣніе, слухъ, (creduntur), котораго самъ Геннадій не раздѣляетъ. Такъ онъ въ ясныхъ и выразительныхъ словахъ признаетъ подлиннымъ 28-е письмо св. Льва къ св. Флавіану по поводу ереси Евтихіа (гл. 70). Геннадій слѣдовательно не всѣ письма, написанныя св. Львомъ противъ Евтихіа, считаетъ написанными Просперомъ; по крайней мѣрѣ, главное—28-е письмо онъ считаетъ подлиннымъ твореніемъ св. Льва.

b) Du-Pin (IV, 120—2) заподозрѣваетъ самую принадлежность этого свидѣтельства Геннадію. Намъ уже извѣстно, что это свидѣтельство Геннадія буквально повторяется у Марцелина. Du-Pin полагаетъ, что авторъ этого свидѣтельства не Геннадій, а Марцелинъ. Въ хроникѣ Геннадія оно занесено позднѣйшею рукою. Это видно изъ того, что у Геннадія это свидѣтельство не вяжется съ предыдущимъ, а у Марцелина оно напротивъ тѣсно связано съ нимъ. Если предположить, что

Просперъ дѣйствительно былъ секретаремъ св. Льва, то изъ этого нисколько не слѣдуетъ, что-бы онъ сочинялъ для св. Льва письма и проповѣди. Обязанность которія во время св. Льва состояла въ храненіи, публикаціи епископскихъ декретовъ, они же завѣдывали канцеляріей епископа, а иногда просто исполняли разныя порученія его. Такъ изъ XXXIII, 2, письма мы видимъ, что св. Левъ посылаетъ которія Дуциція для записыванія во время соборныхъ дѣяній того, что будутъ говорить легаты. Изъ LIX, 1 письма къ клиру и народу Константинопольскому мы видимъ, что оно было послано съ которіемъ Діонисіемъ.

Что касается сходства языка посланій св. Льва съ языкомъ сочиненій Проспера, то это доказательство очень шаткое. Это видно уже изъ того, что многимъ ученымъ, вопреки увѣреніямъ Антельми, это сходство вовсе не кажется настолько большимъ, что-бы можно было авторомъ писемъ признать Проспера. Du-Pin (IV, 122), напр. говоритъ, что, при чтеніи сочиненій Проспера и писемъ св. Льва, нельзя не замѣтить значительной разницы (*une difference considerable*), состоящей въ „благородствѣ“ выраженія своихъ мыслей, котораго Просперъ не „могъ достигнуть“. Тѣ фразы, изреченія и проч., которыя приводитъ Антельми въ свою пользу (какія именно у Du-Pin нѣтъ), встрѣчаются одинаково и у другихъ писателей, напр., у Августина и, слѣдовательно, онѣ не доказываютъ сходства языка писемъ св. Льва съ сочиненіями Проспера.

Вообще возраженія Антельми по своей малой доказательности не имѣли значительнаго вліянія на мнѣнія ученыхъ. Насколько намъ извѣстно, ни одинъ изъ послѣдующихъ ученыхъ не послѣдовалъ его мнѣнію.

Но допуская, чтобы авторомъ всѣхъ писемъ, носящихъ имя св. Льва, былъ Просперъ, позднѣйшіе ученые далеки такъ-же отъ той мысли, чтобы всѣ письма были написаны самимъ св. Львомъ. „Если, говоритъ Арендтъ (421—422), должно утверждать принадлежность св. Льву писемъ, имѣющихъ догматическую, или какую-либо другую важность, то тѣмъ болѣе можно

сомнѣваться относительно нѣкоторыхъ неважныхъ писемъ. Вполнѣ естественно, что многіе изъ нихъ были составлены по порученію, или по приказанію св. Льва. Въ доказательство этого можно сослаться на то обстоятельство, что это былъ всеобщій обычай у епископовъ и патріарховъ. Кромѣ того, встрѣчаются письма (иногда въ большомъ количествѣ), написанныя къ многимъ лицамъ по одному и тому-же поводу, въ одинъ и тотъ же день, такъ что, судя по самому количеству ихъ, невозможно предполагать, чтобы св. Левъ могъ ихъ написать самъ, хотя конечно нельзя отвергать, что въ важныхъ случаяхъ это не могло имѣть мѣста“. Взглядъ Арендта кажется очень правдоподобенъ.

Сомнительныя творенія:

De vocatione omnium gentium. (О призваніи всѣхъ народовъ).

De vocatione omnium gentium приписано св. Льву въ первый разъ Кенелемъ (Migne LV, 339—372). Между тѣмъ какъ прежде сочиненіе это приписывали: Амвросію Медиоланскому, Евхерію Лионскому, Иларію Арелатскому, Иларію Сиракузскому, Иларію спутнику Проспера Аквитанскаго (если онъ не одно лице съ Иларіемъ Сиракузскимъ), Просперу Аврелианскому (Aurelianensis), Просперу, подписавшемуся подъ актами Карпенторатенскаго (Carpentoratensis 527 г.) и Вазенскаго (Vasensis 529 г.) соборовъ и, наконецъ, Просперу Аквитанскому.

Болѣе вѣроятно, по мнѣнію Кенеля, что это сочиненіе принадлежитъ св. Льву. Вотъ его доказательство: а) Время, описываемое въ сочиненіи, вполнѣ соотвѣтствуетъ времени св. Льва. Въ сочиненіи говорится о полупелагіанскихъ спорахъ, возникшихъ еще при жизни блаж. Августина. Къ этому времени св. Левъ могъ познакомиться съ опроверженіями со стороны Проспера возраженій, представленныхъ ученію Августина Іоанномъ Кассіаномъ. Отсюда и нѣкоторое сходство съ Просперомъ въ языкѣ, мысляхъ и ученіи. б) Изъ современниковъ св.

Льва въ Италіи кромѣ него не было сколько-нибудь выдающагося писателя, которому бы можно было съ большею достовѣрностію, чѣмъ ему, приписать это сочиненіе. Слѣдовательно, доказать, что авторъ этого сочиненія былъ итальянецъ это значить то же, что признать его св. Львомъ. Что авторъ былъ италіанецъ, это видно изъ слѣдующихъ соображеній. 1) Если бы онъ былъ африканецъ, то онъ непременно долженъ былъ бы упомянуть объ Августинѣ, этомъ великомъ свѣтилѣ Африканской церкви. Между тѣмъ въ сочиненіи о немъ ни слова, хотя предметъ рѣчи (полупелагианство) требовалъ упоминанія объ Августинѣ. Далѣе языкъ сочиненія не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ языкомъ, какимъ тогда писали въ Африкѣ. Вслѣдствіе вторженія вандаловъ въ Африку, языкъ здѣсь принялъ много барбаризмовъ; въ сочиненіи же *De vocatione* языкъ чистый, правильный, безъ всякихъ слѣдовъ барбаризмовъ. 2) Если бы авторъ былъ Галлъ, то о немъ упомянулъ бы Геннадій, „такой аккуратный рецензентъ (*recensitor*) писателей Галліи“.

Остается признать автора *De vocatione* итальянцемъ, за его итальянское происхожденіе говорить чистый, правильный языкъ. Кромѣ этого, въ самой книгѣ есть указаніе на мѣсто его родины. Во II книгѣ 33 л. говорится: „варвары, помогая римлянамъ, научились въ *нашихъ* (*nostris*) странахъ тому, чего не могли узнать въ своихъ мѣстахъ“. Вѣроятность еще болѣе увеличится, если мы прибавимъ, что это сочиненіе не цитовалось ни однимъ африканскимъ писателемъ; въ Галліи оно стало извѣстно только въ IX вѣкѣ (*post annum octingentesimum*); напротивъ, въ римской церкви оно цитовалось еще папой Геласіемъ, умершимъ въ 496 году, какъ сочиненіе „одного учителя церкви“, т. е. какъ сочиненіе всѣмъ извѣстное.

с) Какъ св. Левъ, такъ и авторъ *De vocatione* цитуютъ св. Писаніе по новому тогда переводу блаж. Иеронима. Это обстоятельство важно потому, что до половины 5 вѣка только очень не многіе кромѣ св. Льва пользовались этимъ переводомъ.

d) Св. Левъ и авторъ *De vocatione* одинаково учать о бла-

годати, при чемъ они пользуются одинаковыми терминами Кенель приводитъ цѣлыхъ два столбца цитаты (см. Migne LV, 351—2).

е) Тотъ и другой имѣютъ одинаковыя мысли объ основаніи церкви римской и ея значеніи. Они оба считаютъ римскую церковь первой въ мірѣ. Оба согласны также, что существованіе всемірной римской имперіи имѣло только ту цѣль, чтобы христіанство могло безпрепятственно распространиться по всему міру. (Цитаты у Migne LV, 353—4).

г) Самое главное или лучше (по выраженію Du-Pin IV 195) „единственное доказательство“ принадлежности De vocatione св. Лву составляетъ сходство языка. „Чрезвычайно удивляюсь, замѣчаетъ Кенель, что этого до сихъ поръ никто не замѣтилъ“. Онъ приводитъ 4 слишкомъ столбца (Migne LV, 355—9) разныхъ словъ и характерныхъ выраженій, одинаковыхъ у св. Лва и автора De vocatione.

Одно только препятствуетъ признать св. Лва авторомъ De vocatione, именно ни въ одномъ манускриптѣ оно не надписывается именемъ св. Лва. Но это не смущаетъ Кенеля. Онъ объясняетъ это обстоятельство такъ. Сочиненіе De vocatione анонимное. Имя автора, можетъ быть, извѣстное при его появленіи во 2-й четверти 5 вѣка, къ концу этого вѣка „совсѣмъ исчезло изъ памяти людей“.

„Сходство въ ученіи, одинъ и тотъ же предметъ рѣчи, одни и тѣ же ереси“, которыя преслѣдуетъ Просперъ и авторъ De vocatione—все это было причиною того, что въ нѣкоторыхъ кодексахъ оно приписано Просперу. Такимъ образомъ сочиненіе De vocatione omnium gentium есть произведеніе св. Лва.

Что касается времени написанія его, то Кенель полагаетъ, что оно написано еще когда св. Левъ былъ діакономъ. Въ самомъ сочиненіи нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы онъ былъ уже епископомъ вѣчнаго города. Напротивъ, то смиреніе, какимъ проникнуть авторъ сочиненія, говоритъ скорѣе за то, что онъ во время его написанія былъ діакономъ. Если это такъ, то самымъ лучшимъ предположеніемъ будетъ то, что

св. Левъ написалъ его во время своей борьбы съ Палагіанствомъ и Полупелагіанствомъ при Сикстѣ III.

Цѣль, какую имѣлъ св. Левъ при написаніи это сочиненія состояла въ томъ, чтобы отвратить отъ Полупелагіанства своего друга Іоанна Кассіана, этого ревностнаго борца съ Несторіанствомъ, написавшаго противъ него, по побужденію св. Льва, свое извѣстное сочиненіе *De Incarnatione*.

Написавъ свое сочиненіе, св. Левъ, вѣроятно, отослалъ его Кассіану, по смерти послѣдняго оно было найдено между его бумагами, и какъ анонимное имѣющее большое сходство съ сочиненіями его знаменитаго антагониста, Проспера Аквитанскаго, оно и было приписано ему. Поэтому въ манускриптахъ оно болѣе всего подписывается именемъ Проспера.

Вотъ въ краткихъ чертахъ все, что сказалъ Кенель для доказательства принадлежности *De vocatione omnium gentium* св. Льву.

Но не замедлилъ явиться и противникъ Кенеля, аббатъ Антельми, который въ своемъ извѣстномъ сочиненіи *De veris operibus ss. patrum Leonis Magni et Prosperi Aquitani dissertationes criticae* доказывалъ, что сочиненіе *De vocatione omnium gentium* принадлежитъ не св. Льву, а Просперу Аквитанскому. Въ пользу своего мнѣнія Антельми приводитъ положительныя доказательства, опровергая, вмѣстѣ съ тѣмъ, доказательства Кенеля.

а) Большинство манускриптовъ приписываютъ это сочиненіе Просперу, напротивъ нѣтъ ни одного, который бы приписывалъ его св. Льву.

б) Весьма важное значеніе Антельми придаетъ свидѣтельству Гинкмара, который приписываетъ это сочиненіе Просперу.

в) Не малое также значеніе онъ придаетъ слѣдующему мѣсту изъ Библіотеки Фотія (I, 54): „нѣкоторые свободно разсуждали о ереси въ самомъ Римѣ, когда еще на Римскомъ престолѣ былъ св. Левъ. Но они исчезли, когда нѣкто Просперъ, по истинѣ Божій человекъ, издалъ противъ нихъ сочиненіе“. Антельми полагаетъ, что „нѣкто Просперъ“ есть именно Просперъ

Аквитанскій и сочиненіе написанное Просперомъ противъ Пелагіанъ есть именно то, которое извѣстно намъ подъ названіемъ *De vocatione omnium gentium*.

d) Подобно тому, какъ Кенель старается доказать принадлежность *De vocatione* св. Льву на основаніи сходства въ ученіи, это же самое дѣлаетъ Антельми въ отношеніи къ Просперу.

e) Кенель старается доказать сходство языка между сочиненіями св. Льва и *De vocatione*; Антельми старается установить такое же сходство между сочиненіями Проспера и *De vocatione*.

f) Кенель говоритъ, что переводъ Библии блаж. Иеронима во время св. Льва, т. е., въ первой половинѣ 5 вѣка былъ еще мало распространенъ. Это по мнѣнію Антельми только предположеніе, которое нисколько не доказываетъ того, чего хочетъ Кенель. Какъ онъ ни мало былъ распространенъ, но имъ могъ пользоваться не только св. Левъ, но и Просперъ. Для доказательства того, что Просперъ дѣйствительно пользовался переводами Иеронима, Антельми приводитъ много сходныхъ текстовъ изъ его сочиненій и изъ *De vocatione*. (Много сходныхъ текстовъ приведено у Баллерина Migne LV, 377—378; къ сожалѣнію они не говорятъ самостоятельно-ли они приводятъ эти тексты, или пользуются Антельми).

g) Кенель утверждаетъ, что св. Левъ написалъ *De vocatione* съ тою цѣлію, чтобы отворотить отъ полупелагіанства своего друга Кассіана. Антельми считаетъ это предположеніе Кенеля натянутымъ. Если Іоаннъ Кассіанъ былъ приверженецъ полупелагіанства, то, по мнѣнію Антельми, св. Левъ, чловѣкъ православнаго образа мыслей, не могъ быть съ нимъ въ дружбѣ. Никакъ такъ же не могъ св. Левъ поручить лицу не православнаго образа мыслей такое важное дѣло, какъ опроверженіе несторіанства. Это порученіе св. Льва, по Кенелю, относится къ 432—3, т. е., около того-же времени, когда онъ, по его-же мнѣнію, написалъ противъ Кассіана свое *De vocatione*. Такимъ образомъ выходитъ, съ одной стороны св. Левъ поручаетъ Кассіану, какъ чловѣку вполне благонадежному,

опроверженіе несторіанства, съ другой, противъ этого-же благонадежнаго лица пишетъ сочиненіе, въ которомъ уличаетъ его въ неправославномъ образѣ мыслей.

h) Но если, предположимъ, что *De vocatione* написалъ Просперъ, то какая цѣль была у него скрывать свое имя? Манускрипты показываютъ, что это сочиненіе было анонимное. Антельми на это отвѣчаетъ слѣдующимъ предположеніемъ. Въ 22 гл. *Liber contra Collatorem* (Migne, LI, 274) Просперъ писалъ, что онъ будетъ „избѣгать споровъ съ ложью“, т. е., по мнѣнію Антельми не будетъ болѣе писать противъ полупелагіанства. Это обѣщаніе и было причиной того, что Просперъ мало того, что скрылъ свое имя, но отчасти даже измѣнилъ самый языкъ и манеру изложенія.

Въ 1753—1757 г. вышло изданіе твореній св. Льва подъ редакціей братьевъ Баллерини.

Въ своемъ изданіи братья Баллерини отвергли мнѣнія Кенеля и Антельми. Въ критикѣ этихъ мнѣній Баллерини пользуются аргументами Кенеля противъ Антельми и наоборотъ. Сопоставивъ эти два противоположныя мнѣнія, Баллерини пришли къ тому выводу, что сочиненіе *De vocatione* не можетъ принадлежать ни Просперу Аквитанскому, ни св. Льву. Мы не будемъ излагать самаго трактата Баллерини, такъ какъ это было-бы повтореніемъ почти всего, что сказано нами до сихъ поръ. Мы представимъ только общій выводъ, къ которому пришли Баллерини; его можно выразить слѣдующими положеніями *Du-Pin IV, 199: 1)* Сочиненіе *De vocatione omnium gentium* явилось сначала безъ имени автора; 2) Время его появленія должно отнести къ періоду отъ 430—496 г. (т. е. отъ времени возникновенія полупелагіонскихъ споровъ до первой цитации его Геласіемъ); 3) Во время Геласія сочиненіе это было извѣстно, но авторъ его вѣроятно не былъ извѣстенъ; 4) съ этихъ поръ въ манускриптахъ оно приписывается то Амвросію Медиолонскому, то Просперу; 5) достовѣрно, что Амвросію это сочиненіе не принадлежитъ; 6) нѣтъ достаточныхъ основаній приписывать его Просперу Аквитанскому; 7)

нѣтъ также достаточныхъ основаній приписывать это сочиненіе св. Льву; 8) авторъ этого сочиненія никогда не былъ извѣстенъ и теперь трудно рѣшить, кто могъ написать его.

Баллерини сказали послѣднее слово относительно автора этого сочиненія. Послѣ нихъ, никто не сказалъ чего нибудь новаго, оригинальнаго. Ученымъ оставалось только стать или на ихъ сторону, или на сторону Бенеля или Антельми, что они и дѣлаютъ.

Это разногласіе мнѣній показываетъ, что вопросъ о принадлежности или непринадлежности De vocatiōne св. Льву при существующихъ данныхъ не можетъ быть рѣшенъ окончательно въ томъ или другомъ смыслѣ.

И. Дроздовъ.

(Окончаніе будетъ).

ОВЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1898 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1898 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1890 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1891 г., и по 9 р. за 1892, 1893, 1894.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 70 р. съ пересылкою, за исключеніемъ текущаго года.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1897 года.

Харьковъ. Губернская Типографія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1897.

Пістат: вооб'язув.
Впрою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковь, 30 Ноября 1897 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

СВ. ЛЕВЪ ВЕЛИКІЙ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТВОРЕНІЯ.

(Окончаніе *).

Epistola ad Demetriadem. (Письмо къ Деметриадъ).

Epistola ad Demetriadem въ первый разъ напечатано 1492 г. въ изданіи твореній св. Амвросія Медиоланскаго. Здѣсь оно помѣщено между подлинными письмами этого о. церкви. Впоследствии въ изданіи 1581 г. оно было опущено, какъ не подлинное. Причиной этого было то, что въ немъ идетъ рѣчь о Пелагіанахъ, появившихся послѣ смерти св. Амвросія.

Иоаннъ Сотелль (*Sotellis*) въ своемъ изданіи 1665 г. приписалъ это сочиненіе Просперу Аквитанскому, хотя у него и не было ни одного манускрипта, который-бы усвоилъ ему это сочиненіе. Сотелль руководился „главнымъ образомъ сходствомъ языка“. Не было и впоследствии найдено, чтобы лучшіе и древнѣйшіе манускрипты приписывали его Просперу (*Migne X, 123—5*).

Мнѣніе Сотелля было господствующимъ до Кенеля, который первый возсталъ противъ него и приписалъ *Epistola ad Demetriadem* св. Льву (*LV т. Migne*). Кенель проводитъ слѣдующія основанія для своего мнѣнія: а) Св. Писаніе цитруется по переводу бл. Иеронима (примѣры у *Migne LV, 413*). Этотъ аргументъ Кенель считаетъ „сильнымъ“. Вслѣдствіе своей рѣдкости, этотъ переводъ едва ли былъ употребляемъ какимъ-либо другимъ авторомъ, кромѣ св. Льва.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1897 г., № 21.

б) Языкъ письма къ Деметриадѣ очень близокъ къ языку подлинныхъ сочиненій св. Льва. Для доказательства Кенель приводитъ много словъ и фразъ, общихъ св. Льву и письму къ Деметриадѣ (примѣры у Migne LV, 418).

с) Встрѣчается много мыслей общихъ св. Льву и письму къ Деметриадѣ, напр. о козняхъ діавола противъ принявшихъ крещеніе, о Мелхиседекѣ, о законахъ и благодати и проч. (Цитаты у Migne LV, 414—8).

д) Авторъ этого письма Италіанецъ, какимъ былъ св. Левъ. Африканцемъ авторъ быть не могъ; онъ не упоминаетъ объ Августинѣ, хотя и есть къ этому поводы. Такъ говоря о храненіи дѣвства, онъ не говоритъ ни слова объ увѣщаніяхъ Августина, относительно того же предмета. Итакъ авторомъ этого письма былъ „Италіанецъ, жившій далеко отъ Африки“. На основаніи же нѣкоторыхъ мѣстъ письма можно заключить, что авторъ его былъ „питомцемъ Римской церкви“. Такъ, „соревнуя о славѣ апостольскаго престола, онъ утверждаетъ, что апостольскій престолъ былъ примѣромъ для всѣхъ, какъ для священниковъ, такъ и народа въ отвращеніи отъ нечестія Пелагіанскаго ученія“. Между тѣмъ это письмо (первенство) должно бы принадлежать африканскимъ епископамъ, которые первые подняли знамя противъ Пелагія“.

е) Не мало располагаетъ къ признанію авторомъ этого письма св. Льва и то обстоятельство, что св. Левъ былъ съ Деметриадой съ дружественныхъ отношенійхъ. Phatina и Vreviagium Romanum свидѣтельствуютъ, что Деметриада построила въ Римѣ церковь въ честь св. Стефана. Въ Италію Деметриада переселилась изъ Африки. Время переселенія Кенель относитъ къ 427 г., когда часть Африки была завоевана Вандалами. Въ Римѣ Деметриада познакомилась съ св. Львомъ, который былъ тогда еще архидіакономъ. А на архидіаконахъ лежала тогда между прочимъ обязанность „наблюдать за монахинями и руководить ихъ въ достиженіи совершенства“. Въ числѣ порученныхъ наблюденію св. Льву была между прочимъ и Деметриада. „Св. Левъ не отказался отъ возложеннаго на него бремени, и написалъ это превосходное письмо“, цѣль котораго научить Деметриадѣ смиренію и предупредить ее относительно

Пелагианства, съ которымъ она могла познакомиться отъ Юліана Еклавскаго.

f) Письмо это не принадлежитъ Просперу, какъ думали до сихъ поръ т. е. до Кенеля. Заглавіе письма: *Prosper episcopus sacrae virginis Demetriadi*—позднѣйшая прибавка.

а) Если-бы это письмо было написано Просперомъ, то онъ упомянулъ бы объ Августинѣ.

Въ своихъ сочиненіяхъ Просперъ постоянно упоминаетъ имя бл. Августина, предъ которымъ онъ благоговѣлъ. Между тѣмъ въ письмѣ къ Деметриадѣ, какъ намъ уже извѣстно, нѣтъ никакого упоминанія о немъ, хотя и есть къ этому поводъ.

f) Что письмо не принадлежитъ Просперу—это показываетъ и отличіе языка письма отъ сочиненій, несомнѣнно принадлежащихъ Просперу.

g) Намъ извѣстно, что авторъ письма приписываетъ честь пораженія Пелагианства Римской церкви. Просперъ, напротивъ, приписываетъ эту честь африканской церкви.

Противникъ Кенеля Антельми въ извѣстномъ уже намъ сочиненіи *De veris operibus SS. patrum Leoni Magni et Prosperi Aquitani* приписалъ это письмо Просперу Аквитанскому и такимъ образомъ опять возстановилъ мнѣніе Сотелла. Судя по изложенію его доказательства у *Du-Pin*, (IV, 202—3), ¹⁾ Антельми ничего не сказалъ новаго въ сравненіи съ Сотелломъ. Главный его аргументъ, какъ и у того, состоятъ въ сходствѣ языка, котораго очень многіе ученые совсѣмъ не находятъ. Во всякомъ случаѣ Кенель, нашедшій сходство языка этого письма съ языкомъ сочиненій св. Льва, былъ не менѣе правъ, чѣмъ онъ. Вообще доказательства, основанныя на сходствѣ языка всегда болѣе или менѣе шатки, особенно если эти доказательства приводятся по методу Кенеля, чему подражаетъ и Антельми. Методъ этотъ состоитъ въ томъ, что подмѣчаются и вписываются сходныя слова, фразы, тексты св. Писанія, изреченія и проч. Чѣмъ больше сходныхъ словъ между двумя сочиненіями, тѣмъ болѣе вѣроятности, что они написаны однимъ авторомъ. Въ этомъ методѣ есть, конечно, нѣчто правдо-

¹⁾ Въ трактатѣ Баллерина о *epistola ad Demetriadem* (помѣщ. въ LV т. *Migne*) почти ничего не говорится о мнѣніи Антельми.

подобное. Но ему нельзя придавать столько значенія, сколько придаѣтъ Антelmi при доказательствѣ принадлежности письма къ Деметриадѣ Просперу Аквитанскому. Сходныя слова и фразы всегда найдутся въ двухъ сочиненіяхъ, совершенно различныхъ авторовъ, а потому и пользоваться этимъ сходствомъ при доказательствахъ принадлежности или непринадлежности какого-либо сочиненія нужно съ крайней осторожностію. Въ данномъ же случаѣ самое сходство подвержено большимъ сомнѣніямъ.

Понятно отсюда, на сколько незначителенъ этотъ аргументъ Антelmi. Но Антelmi нужно было не только доказать свое мнѣніе; ему нужно было еще опровергнуть своего противника Кенеля. Всѣ опроверженія Антelmi, направленные имъ противъ Кенеля, Du Pin IV, 202—3 считаетъ настолько мало-важными, что на нихъ совсѣмъ не стоитъ останавливаться ¹⁾.

Такимъ образомъ Антelmi въ сущности не опровергъ Кенеля и не привелъ какихъ нибудь важныхъ и новыхъ доказательствъ въ свою пользу. Перевѣсъ безъ сомнѣнія оставался на сторонѣ Кенеля. Ученые раздѣлились. Одни (Du-Pin IV, 202—3) болѣе склонялись на сторону Кенеля, другіе (Cellier XIII, 465) на сторону Антelmi.

Въ такомъ положеніи дѣло было до появленія изданій твореній св. Льва братьями Баллерини. Баллерини не стали ни на ту, ни на другую сторону. По ихъ мнѣнію Epistola ad Demetriadem не можетъ принадлежать ни св. Льву, ни Просперу. Авторъ его неизвѣстенъ.

Что Epistola ad Demetriadem не принадлежитъ Просперу,—это, по мнѣнію Баллерини, вполне удовлетворительно доказалъ Кенель.

По этому они посылаютъ интересующагося этими вопросами къ трактату Кенеля ²⁾. Согласившись съ Кенелемъ въ томъ,

¹⁾ Мы не приводимъ эти опроверженія, такъ какъ они (по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, какъ излагается у Du Pin IV, 202—3) дѣйствительно очень мало разъясняютъ дѣло.

²⁾ Поэтому-же, вѣроятно, они не сочли нужнымъ распространяться о доказательствахъ Антelmi въ пользу принадлежности этого письма Просперу Аквитанскому. Они рѣшили сказать о нихъ только „ничто“ (nonnulla). Это „ничто“ заключаетъ въ себѣ ровно 17½ строкъ (Migne LV, 480), гдѣ о доказательствахъ Антelmi сказано дѣйствительно только „ничто“, ничего особеннаго въ себѣ не заключающее.

что это письмо не принадлежит Просперу, Баллерини, какъ мы уже сказали, не согласны приписать его и св. Льву. Доказательства Кенеля имъ кажутся мало убѣдительными. Вотъ ихъ соображенія: а) Кенель предполагаетъ, что въ первой половинѣ V вѣка изъ извѣстныхъ писателей только св. Левъ употреблялъ переводъ Иеронима. Баллерини указываетъ, что этимъ же переводомъ пользовался и другой современникъ св. Льва.

б) Встрѣчающіяся у св. Льва и въ письмѣ къ Деметріадѣ одинаковыя мысли „ничего не доказываютъ“. Одинаковыя мысли всегда могутъ встрѣтиться у двухъ совершенно разныхъ писателей.

с) Сходство языка письма съ подлинными сочиненіями св. Льва Баллерини кажется не настолько близкимъ какъ это думаетъ Кенель.

д) Кенель доказываетъ, что писатель былъ „питомцемъ Римской церкви“, такъ какъ онъ ставитъ ее выше всѣхъ церквей и говоритъ, что она первая поразила ересь Пелагианскую. Но Баллерини замѣчаютъ, что это могъ сказать и Просперъ и приводятъ цитаты (у Migne LV, 426).

е) Кенель полагаетъ, что письмо написано св. Львомъ еще тогда, когда онъ былъ діакономъ. Отсюда происходитъ то смиреніе автора, которое мы видимъ въ письмѣ. Баллерини стараются доказать, что это письмо кѣмъ либо написано въ то время, когда св. Левъ былъ уже епископомъ.

Это, по ихъ мнѣнію, видно изъ того, что въ письмѣ говорится о Пелагианахъ, которые стараются между православными скрыть свое заблужденіе. Такихъ Пелагианъ особенно было много въ правленіе римскою церковію св. Льва, какъ это видно изъ его писемъ (I. II. XVIII). Этотъ аргументъ, впрочемъ, нельзя признать особенно важнымъ.

Пелагианъ, скрывающихъ свое заблужденіе, было довольно и до правленія св. Льва. Стоитъ только припомнить, что при Сикстѣ, Юліанъ Екланскій, тогдашній глава Пелагианъ, едва не былъ принятъ въ церковное общеніе. Если это не случилось, то только благодаря ходатайству св. Льва предъ Сикстомъ.

Баллерини обращаютъ вниманіе на чрезвычайное смиреніе.

автора, на то, что онъ считаетъ нужнымъ говорить о своемъ почтеніи къ ней. По ихъ мнѣнію, это могло быть прилично развѣ въ устахъ какого-нибудь монаха, или простого мірянина, а никакъ не св. Льва. Что св. Левъ не могъ говорить такъ, будучи епископомъ, въ этомъ всякій убѣдится по прочтеніи хотя нѣсколькихъ его писемъ, которыя всѣ проникнуты сознаниемъ достоинства и власти, данной Богомъ епископу вѣчнаго города. Не могъ такъ писать св. Левъ и будучи архидиакономъ Римской церкви. Наблюденіе надъ монахинями было его обязанностію (думаетъ Бенель) и потому и смиряться такъ ему не было особеннаго повода. „Такимъ образомъ, заключаетъ Баллерини, нѣтъ ничего, что бы заставило приписать это письмо св. Льву; напротивъ есть нѣчто такое, на основаніи чего можно думать, что оно ему не принадлежитъ... Поэтому мы рѣшили отнять его у св. Льва и Проспера, и приписать неизвѣстному автору“.

Послѣдующіе ученые мало обращаютъ вниманія на письмо къ Деметриадѣ. Обыкновенно они стоятъ на сторону Баллерини. И дѣйствительно съ заключительными словами Баллерини нельзя не согласиться.

Praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates.
(Опредѣленія прежнихъ епископовъ апостольскаго престола).

Это сочиненіе носить не одно только выписанное нами заглавіе. Оно цитировалось еще подъ названіемъ: *Regulae apostolicae sedis; compendiosus indiculus, decreta, vel epistolae Coelestini pupae ad Sallos*, иногда просто *Capitula*.

Начиная съ VI вѣка *Capitula* (мы будемъ такъ называть это сочиненіе) обыкновенно приписывалось папѣ Целестину на томъ основаніи, что въ сборникѣ Діонисія Малаго оно присоединено было къ письму папы Целестина къ Галльскимъ епископамъ (*Epistola ad Gallos*). Дѣло въ томъ, что въ письмѣ Целестина говорится о томъ же предметѣ, что и въ *Capitula*, именно о Полупелагіавахъ. Письмо Целестина было послано въ Галлію съ цѣлью убѣдить сомнѣвающихся въ согласіи римской церкви съ ученіемъ Августина. Содержаніе *Capitula* очень

подходило къ этому: здѣсь на основаніи декретовъ предыдущихъ папъ доказывалось, что римская Церковь была всегда согласна съ блаженнымъ Августинѣмъ. *Caritula* были какъ бы доказательствомъ того, что было написано въ письмѣ Целестина. Руководясь этимъ сходствомъ содержанія, Діонисій въ своемъ сборникѣ поставилъ ихъ рядомъ. Впрочемъ кромѣ сходства въ содержаніи, Діонисій могъ еще руководиться другимъ обстоятельствомъ. *Caritula* хранились въ римскомъ архивѣ. Объ этомъ свидѣлствуетъ папа Гармизда ¹⁾.

Можетъ быть даже, какъ предполагаетъ Баллерини (*Migne LV, 410*), что *Caritula* и письмо Целестина къ Галльскимъ епископамъ были въ архивѣ соединены вмѣстѣ. Но не смотря на это, прежніе писатели напрасно думали, будто Діонисій Малый приписывалъ *Caritula* Целестину. Это ясно видно изъ того, что въ надписи надъ этимъ сочиненіемъ онъ не упоминаетъ имени Целестина, какъ это дѣлаетъ при всякомъ другомъ случаѣ въ своемъ сборникѣ, указывая имя того или другого писателя. Наконецъ, намъ извѣстно, что въ одномъ древнемъ римскомъ сборникѣ, содержащемъ въ себѣ догматическія опредѣленія римскихъ епископовъ, письмо папы Целестина приводится одно, безъ *Caritula*, чего не могло быть, если-бы они принадлежали Целестину и составляли часть его письма къ Галльскимъ епископамъ.

Гораздо вѣроятнѣе, повидимому, предположеніе Кенеля, что авторомъ *Caritula* былъ св. Левъ: „Меня, можетъ быть, упрекнутъ, говоритъ онъ, въ излишней смѣлости, за мое рѣшеніе (приписать *Caritula* св. Льву). Я осмѣлился (приписать ему это сочиненіе) не имѣя на своей сторонѣ ни авторитета манускриптовъ, ни примѣра прежнихъ изданій, ни предположеній писателей древнихъ и новыхъ“.

Кенель полагаетъ, что сочиненіе это было написано при папѣ Целестинѣ, когда еще, слѣдовательно, св. Левъ былъ діаконѣмъ. Поводомъ къ этому послужило прибытіе въ Римъ Проспера Аквитанскаго. Цѣль прибытія послѣдняго заключалась въ томъ, чтобы, испросить у папы Целестина помощь противъ

¹⁾ Ep. 70 ad. Possessorem.

остатковъ Пелагианства въ Галліи. Вмѣстѣ съ тѣмъ, вѣроятно (*ut pat est credere*), Просперъ сообщилъ о заблужденіи друга св. Льва, Іоанна Кассіана, о нападеніяхъ его на ученіе блаженнаго Августина. При этомъ Просперъ сообщилъ еще о томъ, что въ Галліи распространенъ Полупелагианами слухъ, будто апостольскій престолъ несочувственно относился и относится къ ученію блаженнаго Августина. Это сообщеніе побудило папу Целестина тщательно изслѣдовать архивъ, гдѣ хранились декреты прежнихъ римскихъ первосвященниковъ, чтобы на основаніи этихъ послѣднихъ доказать, что апостольскій престолъ всегда былъ на сторонѣ знаменитаго Иппонскаго епископа. Разслѣдованіе было поручено св. Льву, на обязанности котораго, какъ архидіакона, лежало наблюденіе за архивомъ. Результатомъ этого порученія и были *Capitula*, которые были даны Просперу въ руководство при опроверженіи полупелагианства. Таково, по мнѣнію Кенеля, происхожденіе *Capitula*.

Но при своемъ появленіи это мнѣніе встрѣтило мало сочувствія. Оно всѣмъ казалось очень смѣлымъ, недостаточно обоснованнымъ и искусственнымъ. Всѣмъ было ясно, что Кенель, въ сущности, приводитъ только два доказательства. Сходство языка *Capitula* съ языкомъ подлинныхъ сочиненій св. Льва и сходство въ предметѣ рѣчи и манерѣ изложенія съ *De vocatione omnium gentium*. Первое имѣло-бы еще значеніе, если-бы второе было важнымъ доказательствомъ. Но это послѣднее таковымъ признать нельзя, такъ какъ оно само покоится на предположеніи, что *De vocatione omnium gentium* принадлежитъ св. Льву—предположеніе, съ которымъ большинство не согласилось.

Гораздо болѣе сочувствія встрѣтило мнѣніе извѣстнаго противника Кенеля, аббата Антельми, приписавшаго это сочиненіе Просперу Аквитанскому. Антельми полагаетъ, что Просперъ получилъ порученіе отъ Целестина написать сочиненіе противъ пелагианства въ защиту бл. Августина. Въ пользу такого пониманія Антельми приводитъ свидѣтельство Гинкмара Реймскаго, который говоритъ „о декретѣ папы Целестина, въ которомъ заключалось порученіе, чтобы блаженный Просперъ побѣдилъ и подавилъ возникшую въ Галліи ересь при помощи

авторитета св. писанія и ученія Августина (Du-Pin, IV, 35). Порученіе Просперу со стороны папы Целестина такимъ образомъ несомнѣнно. Результатомъ этого порученія должно было быть со стороны Проспера какое либо сочиненіе. По мнѣнію Антельми, самое подходящее для этого случая сочиненіе—*Capitula*.

Баллерини соглашались съ мнѣніемъ Антельми относительно принадлежности *Capitula* Просперу, но они приписываютъ *Capitula* Просперу главнымъ образомъ потому, что они имѣютъ очень большое сходство съ его сочиненіемъ *Liber contra Collatorem*, гдѣ приводятся почти тѣже свидѣтельства папъ: Иннокентія, Зосимы и африканскихъ епископовъ, чтѣ и въ *Capitula*. Баллерини кажется даже, что *Capitula* суть ни что иное какъ сокращеніе *Liber contra Collatorem*. Цѣль этого сочиненія, по мнѣнію Баллерини, та, чтобы показать согласіе ученія, находящагося въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Августина, съ ученіемъ апостольскаго престола. Написано оно вѣроятно при Сикстѣ или въ послѣдніе годы Целестина.

У послѣдующихъ ученыхъ замѣтно довольно значительное колебаніе между мнѣніемъ Кенеля и мнѣніемъ Антельми и Баллерини, переходящее въ недовѣріе то къ тому, то къ другому. Du-Pin (IV, 36), изъ разсмотрѣнія изложенныхъ нами мнѣній, дѣлаетъ слѣдующій выводъ: „*Capitula*, можетъ быть, дѣйствительно не составлены самимъ Целестиномъ, но и принадлежность ихъ Просперу, который какъ говорятъ, былъ секретаремъ папы Целестина, или св. Льву, который какъ архидіаконъ кажется такъ же исполнялъ эту должность,—есть простая догадка, не имѣющая въ свою пользу ни одного свидѣтельства, заслуживающаго довѣрія, и потому не имѣющая твердой почвы“. Не смотря на всѣ эти неудачи, ученые не оставляли все-таки попытокъ къ рѣшенію вопроса объ авторѣ *Capitula*, но эти попытки тоже не увѣнчались успѣхомъ. По мнѣнію Арендта дѣло было такъ: „Когда Просперъ прибылъ изъ Галліи въ Римъ съ просьбой о помощи со стороны римской катедры противъ размножающагося полупелагианства, то папа поручилъ св. Льву разслѣдованіе и рѣшеніе этого дѣла. Левъ тщательно изслѣдовалъ ученіе полупелагианъ и результаты представилъ Просперу, который воспользовался ими въ своемъ сочиненіи *tria capitula de gra-*

tia et libero arbitrio, которыя дошли до насъ подъ названіемъ *auctoritates sedis apostolicae episcoporum de gratia et libero arbitrio*. Этого-же мнѣнія, выраженнаго почти тѣми же словами, держится и г. Пѣвницкій въ своемъ извѣстномъ сочиненіи о св. Львѣ. Разница только въ томъ, что г. Пѣвницкій, допускаетъ, что *Capitula* могли быть написаны св. Львомъ „вмѣстѣ съ *Prosperomъ Аквитанскимъ*“. (III р. К. Д. Акад. 1871, I. 14).

Сравнивая мнѣнія Арендта и г. Пѣвницкаго съ предыдущими, мы не можемъ не замѣтить, что они въ сущности сходны съ мнѣніемъ Кенеля. Новыхъ аргументовъ, кромѣ тѣхъ, которые представилъ Кенель, эти ученые никакихъ не представляютъ. Ничего новаго не говорятъ и другіе критики, напримѣръ Пертель. Вопросъ слѣдовательно остается открытымъ.

Breviarium adversus Arianos (Перечень опредѣленій противъ аріанъ).

Сочиненіе это въ нѣкоторыхъ манускриптахъ (Migne LV, 179) приписывается св. Льву подъ заглавіями: *Disputatio sanctissimi Leonis papae in haereticos; Breviarium papae adversus haereticos sive schismaticos*. Въ первый разъ оно обнаружено Сирмондомъ (Migne LV, 187). Въ манускриптахъ, по которымъ Сирмондъ издалъ это сочиненіе, оно не приписывается св. Льву, но находится между его сочиненіями подъ заглавіемъ: *Breviarium adversus Arianos* или *Breviarium adversus haereticos*.

Это послѣднее обстоятельство дало поводъ Сирмонду предположить, что найденный и обнаруженный имъ *Breviarium adversus Arianos*, принадлежитъ неизвѣстному автору и есть не иное что, какъ *Breviarium fidei*, о которомъ говорится въ (CXIII, 3) письмѣ св. Льва къ Юліану Косскому. Въ этомъ письмѣ св. Левъ жалуется Юліану, что имъ еще не полученъ посланный ему этимъ послѣднимъ *Breviarium fidei*. Но Кенель противопоставилъ этому мнѣнію свое, болѣе правдоподобное. Онъ замѣчаетъ, что найденный Сирмондомъ *Breviarium*, „правда, ревностно защищаетъ православное ученіе, но, не смотря на это, кажется, не настолько былъ важенъ, что-бы его нуж-

но было посылать съ востока въ Римъ къ ученѣйшему первосвященнику Льву, тѣмъ болѣе, что въ немъ авторъ нападаетъ болѣе на арианъ, о которыхъ тогда мало говорили, чѣмъ на евтихіанъ, тогда занимавшихъ кафедры православныхъ епископовъ. „Я почти убѣжденъ, — продолжаетъ Кенель, — что этотъ *Breviarium fidei*, посланный Юліаномъ, есть ничто иное какъ самое опредѣленіе Халкидонскаго собора (въ 5 дѣянїи) или *tractatus fidei* какъ онъ часто называется“ (Migne LV, 1434—5). Баллерини другого мнѣнія, чѣмъ Кенель.

Дѣло въ томъ, что опредѣленіе, находящееся въ 5 дѣянїи, называется *tractatus fidei*, а не *breviarium*’омъ. Поэтому Баллерини считаютъ болѣе вѣроятнымъ признать, что св. Левъ этимъ именемъ называетъ „Compendium 3 и 6 дѣянїя Халкидонскаго собора“. Такіе *compendium*’ы были найдены въ нѣкоторыхъ древнихъ манускриптахъ (Migne LV, 1434). Такимъ образомъ *Breviarium*, обнародованный Сирмондомъ, представляетъ изъ себя совсѣмъ другое, чѣмъ тотъ, о которомъ говорить св. Левъ.

На основанїи данныхъ, находящихся въ самомъ *Breviarium*’нъ, можно съ нѣкоторой долею вѣроятности опредѣлить время и мѣсто происхожденїя этого сочиненїя.

Авторъ *Breviarium*’а возстаетъ противъ повторенїя крещенїя у арианъ. „Если испеченный хлѣбъ, говоритъ онъ, размочить и опять испечь, то онъ превратится въ землю; подобнымъ образомъ поступаетъ и тотъ, кто позволяетъ повторять надъ собой крещенїе.

Обычай повторять крещенїе у арианъ особенно былъ распространенъ въ половинѣ V вѣка и главнымъ образомъ въ Африкѣ. Сравненїе обычая повторять крещенїе съ дважды испеченнымъ хлѣбомъ приписывается Викторомъ Виттенскимъ (Victor Vitensis) въ его сочиненїи *De persecutione Vandalica* кн. 1-я (у Migne LVIII) Комиту Себатіану. Это сравненїе было высказано Себастіаномъ Гензериху, предводителю Вандаловъ около 449 г. Остроумное сравненїе это было извѣстно во всей Африкѣ. Авторъ *Breviarium*’а внесъ сравненїе Себастіана въ свое сочиненїе.

На основанїи всего этого можно предполагать, что *Brevia-*

rium adversus Arianos, написанъ около половинѣ V вѣка какимъ нибудь африканцемъ.

Цѣль сочиненія обличеніе аریانъ, которые тогда въ лицѣ Вандаловъ овладѣли Африкою (*Migne ibid.*).

Иезуитъ Хифлетій (*Chiphletius*) приписалъ это сочиненіе диакону Алкуину, автору сочиненія *tres libri de Trinitate*.

Но 1) повтореніе крещенія у Арианъ не соотвѣтствуетъ времени Алкуина; 2) языкъ *Breviarium*'а отличается отъ языка Алкуина; 3) объясненіе нѣкоторыхъ текстовъ св. писанія не соотвѣтствуетъ времени Алкуина.

Остается затѣмъ необъясненнымъ одно обстоятельство. Именю, почему въ однихъ манускриптахъ это сочиненіе находится между сочиненіями св. Льва, а въ другихъ прямо приписывается ему. Баллерини на это прямо заявляютъ, что этого рѣшить они не могли за недостаткомъ свѣдѣній (*Migne LV, 182*). Заявленіе Баллерини имѣетъ силу и въ настоящее время. Во всякомъ случаѣ, на основаніи однихъ тѣхъ показаній манускриптовъ, какія имѣются въ настоящее время, нельзя приписать его св. Льву, особенно если принять во вниманіе замѣченную учеными разницу языка *Breviarium*'а и сочиненій св. Льва и соображенія объ африканскомъ происхожденіи автора.

Libri sacramentorum ecclesiae Romanae. (Книга священнодѣйствій Римской церкви).

Это есть богослужебный сборникъ, который въ первый разъ изданъ былъ въ 1735 году Иосифомъ Бланхини (*Ranchinius*), подъ заглавіемъ: *Codex sacramentorum vetus Romanae Ecclesiae a S. Leone papa confectus primum prodite ms. libro ante mille annos conscripto, qui extat in bibliotheca amplissimi Capituli Veronensis*. Къ сожалѣнію этотъ *Codex* Бланхини не былъ цѣлымъ; онъ не имѣлъ начала (отъ января до апрѣля). Что касается того, что онъ былъ приписанъ св. Льву, то это было личное мнѣніе издателя, встрѣтившее очень мало сочувствія. (*Migne LV, 10*). Впрочемъ впослѣдствіи (1748 г.) Акаміи защищалъ это мнѣніе. Послѣдующіе ученые относили его къ различнымъ временамъ, и приписывали его: 1) св. Льву (440—461); 2) Феликсу III (483—492); 3) Геласію (492—496); 4) ко второй половинѣ V вѣка и 5) къ половинѣ VI вѣка.

Это разнообразіе предположеній относительно времени происхожденія сакраментарія ясно показываетъ, какъ трудно рѣшить этотъ вопросъ болѣе или менѣе положительнымъ образомъ.

Св. Льву приписывали этотъ сакраментарій на слѣдующихъ основаніяхъ: а) языкъ многихъ молитвъ сходенъ съ языкомъ сочиненій св. Льва; б) упоминается о ересьяхъ Несторія и Евтихія, съ которыми боролся св. Левъ; в) говорится объ обращеніи или изгнаніи Манихеевъ, что имѣло мѣсто во время его правленія; г) говорится о заблужденіи Пелагіанъ, съ которыми онъ не мало боролся и писалъ (?); е) говорится о разрушеніи и опустошеніи города. Во время правленія св. Льва было два непріятельскихъ нашествія: Гунновъ и Вандаловъ. Все это совершенно справедливо. Только изъ этого не нужно выводить болѣе, чѣмъ слѣдуетъ. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что всѣ молитвы, въ которыхъ есть упоминаніе о несторіанахъ, евтихіанахъ, манихеяхъ, пелагіанахъ, опустошеніи города и нѣкоторыя другія, принадлежатъ св. Льву. Но отсюда не слѣдуетъ, что весь сборникъ есть его произведеніе, не слѣдуетъ даже, чтобы св. Левъ собралъ всѣ эти службы какъ его собственныя, такъ и другихъ авторовъ въ одинъ сборникъ. Напротивъ есть основанія и довольно вѣскія предполагать, что составителемъ этого сакраментарія не былъ не только св. Левъ, но и вообще никто изъ римскихъ первосвященниковъ, а какое-нибудь частное лицо.

Въ пользу этого говорить самый характеръ сборника. Въ немъ нѣтъ опредѣленнаго плана; службы часто перемѣшаны, въ нѣкоторыхъ изъ нихъ нѣтъ довольно важныхъ молитвъ. Часто двѣ службы соединены вмѣстѣ безъ всякой видимой цѣли; иногда выставлены одни заглавія, а самыя службы опущены (примѣры у Баллерини *Migne IV, 13—16*). Все это показываетъ, что этотъ сакраментарій не былъ официальнымъ сборникомъ службъ. Такой характеръ дѣлаетъ его приличнымъ частному человѣку, руководившемуся или случаемъ, или какими-либо своими собственными соображеніями; но онъ совсѣмъ неприличенъ римскому первосвященнику, сборникъ котораго всегда долженъ имѣть болѣе или менѣе официальное значеніе.

Не мало говорить противъ мнѣнія, будто св. Левъ былъ

авторомъ этого сакраментарія, и то обстоятельство, что въ немъ есть молитвы позднѣйшаго происхожденія, напримѣръ, молитва за папу Симплиція (468—483).

Намъ остается сказать о самыхъ молитвахъ и службахъ, приписываемыхъ св. Льву. Разсматривая ихъ, нельзя не сознаться, что нѣкоторыя изъ нихъ дѣйствительно могутъ быть приписаны св. Льву. Нѣкоторыя изъ нихъ имѣютъ значительное сходство съ его рѣчами и письмами (напр. LV; 41; 58); нѣкоторыя содержатъ указанія на такія событія, которыя были во время его правленія, напр. *contra inimicos catolicæ professionis, contra imperatores* и др. (LV, 41—42). Но надобно согласиться и съ тѣмъ, что многія изъ приписанныхъ св. Льву молитвъ, могутъ быть признаны за его произведенія только съ очень большой натяжкой. Впрочемъ лица приписывающія (Баллерини, Кенель) не особенно настаиваютъ на этомъ, какъ показываютъ самыя выраженія ихъ, напр. *haec praefatio Leonis stylum praeferre videtur; a Leonis style non videtur abhorrere* и др. (LV, 29—30).

Если даже предположить, что въ сакраментаріи нѣтъ ничего, принадлежащаго св. Льву, то это не будетъ особенно большой потерей. Прочитавши приписываемыя ему мѣста, мы не нашли ничего, что бы намъ уже не было извѣстно изъ его рѣчей и писемъ, ничего, что бы дало новую, неизвѣстную доселѣ черту къ его характеристикѣ, какъ общественнаго и церковнаго дѣятеля, такъ и богослова—писателя.

Правда, отъ людей, подобныхъ св. Льву, дорога каждая оставшаяся строка; но если рядомъ съ этими строками, подлинность которыхъ не вполне достовѣрна, есть другія, не сомнѣнно принадлежащія ему, то, конечно, лучше воспользоваться только этими послѣдними и оставить въ сторонѣ первыя. Лучше пользоваться не многимъ, но достовѣрно-принадлежащимъ автору, чѣмъ многимъ, но подверженнымъ сомнѣнію въ подлинности.

Характеристика св. Льва.

Прежде чѣмъ высказать свое мнѣніе о личности св. Льва, считаемъ не лишнимъ привести два совершенно противополо-

ложныхъ мнѣнiя о немъ западно-европейскихъ изслѣдователей его жизни и дѣятельности: Арендта и Пертела.

Арендтъ считаетъ св. Льва „въ высшей степени достойнымъ названiя Великаго“. Великимъ, говоритъ онъ, должно признать того человѣка, „который сосредоточиваетъ свои силы и дѣятельность на развитiи и проведенiи въ жизнь великой по истинѣ исторической идеи... А истинно историческая идея, продолжаетъ Арендтъ, та, которая лежитъ въ основанiи всего послѣдующаго хода историческаго развитiя, составляетъ зародышъ всего послѣдующаго времени, становится цѣлю и задачей для исторiи культуры не только одного какого-либо народа, но всего человѣчества.

Св. Левъ, по мнѣнiю Арендта, былъ великимъ именно въ такомъ смыслѣ. Это, по его словамъ, вполне будетъ ясно, если кратко разсмотримъ состоянiе церковныхъ дѣлъ, въ какомъ ихъ нашелъ св. Левъ и сравнимъ съ тѣмъ состоянiемъ, въ какомъ онъ ихъ оставилъ.

Св. Левъ сосредоточилъ свои силы на проведенiи въ жизнь западнаго мiра христіанства, которое съ самаго своего возникновенiя было носителемъ новой жизни, новой цивилизаціи. Во время св. Льва христіанская церковь еще не рѣшила много самыхъ существенныхъ вопросовъ касательно ученiя и іерархіи (подъ этимъ послѣднимъ терминомъ Арендтъ разумѣетъ вообще организацію церковнаго управленiя). И св. Левъ оказалъ для церкви важныя услуги какъ а) въ ученiи, такъ и б) въ „іерархіи“.

Св. Левъ былъ однимъ изъ выдающихся богослововъ своего времени. Онъ выяснилъ и обосновалъ (?) одинъ изъ самыхъ важныхъ догматовъ христіанства—догматъ объ образѣ соединенiя двухъ естествъ въ Иисусѣ Христѣ. Его 28 посланiе стало въ основанiе вѣроопредѣленiя четвертаго вселенскаго собора. Св. Левъ оказалъ громадную услугу и церковной іерархіи. Во время св. Льва форма церковнаго управленiя при посредствѣ митрополитовъ уступила „болѣ совершенной“ формѣ управленiя патріарховъ. Изъ патріарховъ въ первой половинѣ V вѣка особенно выдвинулся на востокъ Александрійскій. Когда влiянiе его въ лицѣ Діоскора, осужденнаго за евтихіанскую ересь, бы-

ло утрачено на церковныя дѣла восточной имперіи, на мѣсто его выдвинулся патріархъ Константинопольскій. Вліяніе Александрійскаго патріарха перешло къ нему. Задача св. Льва состояла въ томъ, чтобы заставить какъ восточную, такъ и западную церковь признать приматство римскаго епископа. Дѣйствительно, „благодаря усиліямъ св. Льва, Римская кафедра получила (будто-бы) вліяніе на всю церковь и приматство ея признано было всѣми“.

Таковы были, по мнѣнію этого католическаго писателя, заслуги св. Льва, доставившія ему названіе „Великаго“.

Протестантъ Пертель совершенно противоположнаго мнѣнія о личности св. Льва.

„Къ свойствамъ великаго человѣка“, говоритъ онъ, „по крайней мѣрѣ въ духовной области, должно принадлежать, безъ сомнѣнія, то, чтобы онъ былъ великъ и какъ человѣкъ. Разсматривая св. Льва, какъ человѣка вообще, мы должны сознаться, что онъ только въ незначительныхъ размѣрахъ, быть можетъ даже вовсе, не обладалъ тѣми свойствами, которыя бы сдѣлали его достойнымъ почетнаго названія „Великаго“. У него нигдѣ нельзя открыть величія въ убѣжденіяхъ (!), невольна вызывающаго удивленіе; нигдѣ (будто-бы) благородства души, побуждающаго самого врага, если не къ любви, то къ уваженію; нигдѣ той естественной простоты, которая болѣе велика и сильнѣе привлекаетъ сердца, чѣмъ всякая изысканность, искусственность. Въмѣсто этого онъ почти всюду обнаруживаетъ большую суетность, властолюбіе, строгость къ иномыслящимъ, которыхъ онъ старался преслѣдовать“.

Что св. Левъ не былъ великимъ, какъ человѣкъ, это, по мнѣнію Пертеля, ясно видно изъ его преслѣдованій Пресцилианъ, Манихеевъ, „несчастливаго старца“ Евтихія (еретика) и изъ его властолюбивыхъ притязаній къ Галльской, Африканской, Илирійской и другимъ церквамъ.

Что св. Левъ не заслуживаетъ названія „Великаго“ и какъ ученый учитель церкви, это (будто-бы) вполне подтверждаютъ его сочиненія. Изъ его писемъ, конечно, самое выдающееся 28 догматическое посланіе. Но оно представляетъ изъ себя ни что иное, какъ „напрасную попытку рѣшить тайну воплощенія“.

На востокъ этому посланію „воскурили фиміамъ“ только потому, что оно поврѣдилось врагамъ Евтихія и давало возможность Грекамъ продолжать борьбу. Что касается рѣчей св. Льва, то они „не представляютъ блистательнаго доказательства богатства мысли ихъ составителя“. Всѣ они кратки, написаны безъ всякой претензіи на ученость, поверхностны. Языкъ ихъ искусственный, по мѣстамъ запутанный, темный.

„Всего этого достаточно для доказательства, что св. Левъ и по своей учености не заслуживаетъ названія „Великаго“.

Такимъ образомъ два ученыхъ изслѣдователя жизни и дѣятельности св. Льва пришли къ совершенно противоположнымъ взглядамъ на его личность. Причина этого заключается въ томъ, что одинъ изъ нихъ, именно Арендтъ, католикъ, а потому и въ св. Львѣ видитъ одного изъ главныхъ столповъ симпатичной ему идеи папскаго приматства. Къ св. Льву онъ, конечно, не можетъ относиться иначе, какъ съ полнымъ уваженіемъ и сочувствіемъ, но своему уваженію онъ усволяетъ ультрамонтанскій смыслъ. Пертель напротивъ, протестантъ, идеѣ римскаго приматства не сочувствуетъ и это несочувствіе переноситъ и на св. Льва, котораго онъ, согласно съ Арендтомъ, считаетъ столпомъ папства.

Мы не имѣемъ ни малѣйшаго желанія вступать въ подробную полемику ни съ Арендтомъ, ни съ Портелемъ. Ихъ характеристика св. Льва достаточно ясно и наглядно показываетъ ихъ пристрастіе и односторонность, зависящія отъ предвзятыхъ точекъ зрѣнія.

При изложеніи жизни и дѣятельности св. Льва мы старались изобразить его именно такимъ, какимъ онъ является въ своихъ твореніяхъ, которыя представляютъ почти единственный и самый богатый источникъ для его характеристики и для исторіи его времени. Мы не старались оправдывать или защитить св. Льва отъ несправедливыхъ нареканій, или преувеличивать его достоинства, какъ это дѣлаютъ многіе ученые (Arendt, Saint-Sheron, профессоръ Пѣвницкій). Мы всегда видѣли во св. Львѣ человѣка, правда великаго, но все же человѣка. Но мы не можемъ, при этомъ, не замѣтить, что указываемые въ немъ протестантскимъ историкомъ недостатки

совершенно ложны. Мы видѣли, что его упрекаютъ во властолюбіи и указываютъ при этомъ на его ученіе о приматствѣ римской каѳедры, на его поступки съ Иларіемъ Арелатскимъ, св. Анатолиемъ Константинопольскимъ, съ епископами африканской церкви, на его отношенія къ нѣкоторымъ другимъ. Но ученіе о приматствѣ не принадлежитъ только св. Льву. Это было преданіемъ римской церкви и св. Левъ считалъ себя обязаннымъ защищать его. Что касается его поступковъ съ Иларіемъ Арелатскимъ, Анатолиемъ и другими, то здѣсь, кажется, вводитъ историковъ въ соблазъ та ревность, стремительность, съ какой св. Левъ ведетъ борьбу съ своими противниками. Эта ревность, дѣйствительно, иногда заводила его слишкомъ далеко. Ему иногда приходилось раскаиваться въ своихъ поступкахъ (напр. съ Иларіемъ Арелатскимъ). Но вникая глубже въ мотивы, какъ разсматриваемыхъ теперь, такъ и другихъ его поступковъ, мы увидимъ, что св. Левъ всегда дѣйствовалъ съ полнымъ сознаніемъ своей правоты, съ полной увѣренностію, что дѣлать нужно именно такъ, а не иначе. При изложеніи его жизни и дѣятельности мы, кажется, достаточно рельефно выставили эту искренность и убѣжденность дѣйствій св. Льва. Мы старались такъ же, на сколько позволяли дошедшія до насъ свѣдѣнія, изложить и самые мотивы, по которымъ онъ дѣйствовалъ такъ или иначе. И мы должны сознаться, что эти мотивы никогда не были плодомъ суетности, личныхъ самолюбивыхъ и властолюбивыхъ расчетовъ; всѣ они имѣли основу, свой корень въ желаніи св. Льва послужить благу церкви и своей каѳедры; въ желаніи его въ цѣлости и неприкосновенности соблюсти вѣру св. церкви и ея преданія. Отсюда борьба его за честь своей каѳедры противъ, какъ онъ думалъ, „притязаній Иларія“ и Анатолія, „притязаній“, которыя ему казались несправедливыми и которыя онъ, не обинуясь, съ полнымъ убѣжденіемъ въ своей правотѣ, называетъ „не позволительными, безчестными“. Отсюда его горячая и страстная борьба съ нечестіемъ разныхъ еретиковъ, при чемъ онъ иногда не можетъ достаточно найти словъ для выраженія къ нимъ своего полного презрѣнія и отвращенія. Его „преслѣдованія“ еретиковъ не суть плодъ его жестокости. Преслѣдова-

нія въ его глазахъ только мѣра къ исправленію зараженныхъ ересью и къ устрашенію еще не заразившихся. Въ своихъ письмахъ онъ часто убѣждаетъ восточнаго императора и константинопольскаго архіепископа щадить еретиковъ, смягчать вину ихъ, если есть извиняющія обстоятельства. Вообще во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ св. Левъ былъ проникнутъ мыслию о величій и отвѣтственности своего служенія. Интересы вѣры и церкви были его собственными интересами. Изъ всѣхъ писемъ его нѣтъ ни одного, въ которомъ бы говорилось объ его личныхъ интересахъ; всѣ они написаны по поводу дѣлъ церковныхъ.

Св. Левъ есть первый римскій епископъ, отъ котораго до насъ дошли проповѣди. Проповѣди его просты, безыскусственны, онъ не старался блестять предъ своими слушателями ни краснорѣчіемъ, ни глубиною своего богословствованія. Онъ преслѣдовалъ чисто практическія цѣли: наученіе и назиданіе своихъ слушателей, изъ которыхъ большинство не обладало достаточнымъ умственнымъ развитіемъ для пониманія краснорѣчивой и слишкомъ содержательной проповѣди.

Не старался св. Левъ быть и оригинальнымъ мыслителемъ — богословомъ. Его цѣлію было сохраненіе въ цѣлости того, что содержится церковью и это только одно онъ ставилъ себѣ въ заслугу. Свое ученіе о соединеніи двухъ естествъ въ Иисусѣ Христѣ онъ никогда не выдавалъ за свое собственное, оригинальное ученіе; это, по его словамъ, было ученіе всей римской церкви, съ которой согласны и всѣ другія. И онъ, безъ сомнѣнія, сильно бы сталъ протестовать, если бы кто вздумалъ считать это ученіе самостоятельнымъ его ученіемъ. И св. Левъ дѣйствительно не былъ самостоятельнымъ богословомъ, тѣмъ болѣе въ догматѣ о соединеніи двухъ естествъ. Его ученіе объ этомъ догматѣ носитъ на себѣ слѣды вліянія западныхъ отцовъ, главнымъ образомъ Августина, у котораго онъ заимствовалъ и самую терминологию, хотя ему были извѣстны и восточные отцы: Кириллъ Александрійскій, Іоаннъ Златоустъ, Василій Великій, Григорій Богословъ и другіе. Заслуга св. Льва состояла главнымъ образомъ въ томъ, что своею дѣятельностію онъ доказалъ вселенскій характеръ этого ученія. Какъ мы видѣли, IV вселенскій соборъ былъ подгото-

вленъ главнымъ образомъ его дѣятельностію, направленіе въ рѣшеніи вопросовъ о соединеніи естество въ Иисусъ Христъ— было дано имъ-же въ его „догматическомъ посланіи“ (Ер. XXVIII).

Въ глазахъ католиковъ и ихъ противниковъ протестантовъ св. Левъ принесъ громадныя услуги папству. Онъ первый, по ихъ мнѣнію, вполне ясно созналъ идеи папства, первый старался обосновать ихъ теоретически. Дѣйствительно, ученіе св. Льва о приматствѣ римской кафедрѣ можетъ быть выводимо изъ нѣкоторыхъ его писемъ. Св. Левъ былъ настолько высокаго мнѣнія о кафедрѣ св. апостола Петра, что считалъ себя призваннымъ руководить всею церковью (Ер. XII, I). Но это, конечно, не было тѣмъ папствомъ, о которомъ мечтаютъ современные римскіе первосвященники. Строй восточной церкви, гдѣ было много самостоятельныхъ „апостольскихъ“ кафедръ, на столько не благопріятствовалъ идеямъ современнаго папства, что св. Левъ и думать о нихъ не могъ. Такъ, св. Левъ признавалъ напр. права другихъ церквей и настаивалъ на ихъ охраненіи отъ притязаній, считалъ своею обязанностію подчиняться вселенскому собору и проч.

Православная церковь признаетъ св. Льва папою, которому принадлежало первенство чести во вселенской церкви, но она не признаетъ его вождемъ церкви въ ультрамонтанскомъ смыслѣ. Главнымъ же образомъ она видитъ въ немъ святого и могущественнаго борца противъ евтихіанства. Его борьба противъ этой ереси настолько была благотворна для церкви, что поставила его въ ряду вселенскихъ учителей церкви и усвоила ему названіе: „Великаго“.

И. Дроздовъ.

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА

II

ОТНОШЕНИЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Окончаніе *).

7. Всѣ мистическія секты относились къ католической церкви крайне враждебно. Іоахимиты, а вслѣдъ за ними и Ортлибары называли римскую церковь тою великою блудницею, о которой говорится въ Апокалипсисѣ. Въ Римѣ и римскихъ клирикахъ они видѣли источникъ тѣхъ мерзостей, которыми наполненъ христіанскій міръ. Папа представлялся воплощеніемъ того антихриста, который по Св. Писанію долженъ увлечь многихъ вѣрующихъ въ беззаконія и нечестіе, предваряя своими дѣйствіями открытіе новаго духовнаго царства. Но Іоахимиты же, первые изъ сектантовъ, подрывая авторитетъ католической церкви своею спиритуалистическою доктриною, отрицали также вообще значеніе Церкви со всѣми ея средствами-таинствами и обрядами. Они мечтали о скоромъ открытіи на землѣ такого духовнаго царства, въ которомъ упразднятся всѣ таинства и церковныя постановленія, наравнѣ съ Евангеліемъ ¹⁾,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1897 г.

¹⁾ *Sacramenta novae legis evasabuntur in tertio statu mundi. Du Messis d'Argentrè t. I. 163—164.* Арелатскій соборъ призналъ доктрину Іоахимитовъ достойной осужденія именно потому, что она приводила къ отрицанію искупленія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, и церковныхъ таинствъ. *Quid ab hac perfida et pernicioza contexitur concordia, nisi quod exsuffletur deinceps redemptio per Christum facta, et finem habeant ecclesiae sacramenta? Mansi XXIII f. 1001. Hahn III, 262.*

въ которомъ не будетъ Церкви и „священству Христову“ будетъ преемствовать иное (общее) священство“ ¹⁾, простирающееся на всѣхъ членовъ этого царства, даже безъ различія вѣроисповѣданій. Амальрихане на дѣлѣ осуществили эту мечтательную спиритуалистическую доктрину, дополнивъ ее антиномистическимъ положеніемъ о томъ, что общее священство членовъ духовнаго царства не только не будетъ ограничиваться опредѣленнымъ вѣроисповѣданіемъ, имѣющимъ точную положительную основу (объективную), но даже не будетъ ограничиваться опредѣленными нравственными принципами. Священство было низведено Амальриханами къ общему натуральному пантеистическому основанію. Съ этимъ, правда, не вполне соглашались Ортлибары, которые, подобно Іоахимитамъ, придавали большое значеніе аскетизму; однако и они признавали обязательнымъ условіемъ для достиженія будущаго блаженства принадлежность къ своей сектѣ, чуждой всякихъ началъ церковности. Какъ Амальрихане, такъ и Ортлибары съ полною опредѣленною отрицали авторитетъ Церкви, а равно таинства и обряды. Но первые исходили въ своемъ отрицаніи церковности изъ спиритуалистическаго пантеистическаго положенія о руководствѣ каждаго Духомъ Святымъ, а послѣдніе исходили преимущественно изъ субъективнаго мистическаго положенія о силѣ созерцанія, или особаго религіознаго знанія, исключающаго необходимость всего внѣшняго, многообразнаго. „Въ наше время, говорили Амальрихане, таинства Новаго Завѣта окончились. Всякій можетъ спастись благодатію Духа Святаго внутренно безъ всего внѣшняго“ ²⁾. Ортлибары, поставляя совершенство чловѣка въ руководствѣ созерцаніемъ истины, учили: „кто совершенъ въ ихъ сектѣ, тотъ можетъ вязать и рѣшить, можетъ все дѣлать“ ³⁾, на что простирается въ Церкви только власть іерархіи. Они же учили, что одна принадлежность къ сектѣ исключала необходимость въ таинствахъ ⁴⁾. Амальрихане съ

¹⁾ *Sacerdotio Christi aliud sacerdotium succedet. Plessis d' Argentré t. I. 163—164.*

²⁾ *In hoc ergo tempore dicebant, Testamenti novi sacramenta finem habere et tempus Sancti Spiritus incepisse Guilelmus Armoricus Bouquet XVII, t. 83.*

³⁾ *Qui est perfectus in secta ipsorum, talis absolvit, et ligat et omnia, potest. Preger. I, 193.*

⁴⁾ *Iudaeus possit salvari in secta sua sine baptismo. Ibid.*

полною опредѣленностию отрицали почитаніе святыхъ, иконопочитаніе приравнивали къ идолопоклонству. Ортлибары несомнѣнно также отрицательно относились къ богослужебной обрядности, какъ можно заключить изъ того, что они даже кощунственно издѣвались надъ Евхаристіею, называя тѣло свое тѣломъ Христовымъ ¹⁾. Съ цѣлью явнаго осмѣянія богослужебной обрядности, какъ лишенной смысла, Ортлибары приравнивали церковное пѣніе къ „адскому крику“ ²⁾. Но съ особенною простотою и рѣшительностию, сравнительно съ указанными сектами, значеніе церковныхъ средствъ отрицали Беггарды, а также сродные съ ними „Разумные люди“. Основаніями же для отрицательныхъ выводовъ по отношенію къ церковности у Беггардовъ служили пантеистическій спиритуализмъ, и антиномизмъ, какъ и у Амальриханъ. Всѣ церковныя средства представлялись для Беггардовъ излишними, потому что и безъ этихъ средствъ каждый изъ нихъ считалъ себя объединеннымъ съ Богомъ, или Духомъ Святымъ. Таинства важны для внутренняго возрожденія и освященія грѣховной природы человѣка, Но Беггарды, какъ извѣстно, грѣху не придавали никакого объективнаго значенія. Каждый изъ нихъ считалъ себя безгрѣшнымъ и святымъ, превосходящимъ своею праведностию не только всякаго святаго, но даже самаго Иисуса Христа. Потому постановленія Церкви точно также, какъ и Евангельскія заповѣди Иисуса Христа были по ихъ ученію одинаково бесполезными и даже вредными, насколько они ограничивали духовную свободу совершеннаго. Всѣ таинства и обряды для людей, считавшихъ себя святыми, не понижающимися въ своей святости, лишались всякаго смысла. Самая молитва, какъ общая основная форма Богопочтенія, признана излишнею. „Тотъ готовится себѣ вѣчное осужденіе“, по словамъ Беггардовъ, „кто молится Богу за насъ, или проситъ Его“ ³⁾. „Не хочу ни о чемъ просить Бога, не хочу благодарить и прославлять Его за данное“ ⁴⁾. И это

¹⁾ Corpus autem appellant verum corpus Christi. Ibid.

²⁾ Quod nihil sit sanctus ecclesiae nisi clamor inferni.

³⁾ Sibi damnun impetrat aeternum qui deum pro nobis creatis, adorat sive rogat. *Tractatus Hemerici de Campo.*

⁴⁾ Nolo rogare deum, ut det mihi aliquid, neque laudare pro datis IV, 6. Ibid. Справедливо противъ Беггардовъ выставлено было положеніе. In hoc hae-

полное отрицаніе необходимости Богопочтенія было совершенно согласно съ пантеистическими началами. Излишне обращеніе къ Божеству, если Оно вѣчно живетъ въ человѣкѣ, независимо отъ личныхъ заслугъ послѣдняго въ нравственномъ совершенствованіи. Какъ бы ни было, всѣ отрицательные выводы мистиковъ по отношенію къ Церкви и ея средствамъ, исходятъ ли они изъ спиритуализма, или пантеистическаго антиномизма должны быть признаны безусловно ложными, при сопоставленіи ихъ съ Священнымъ Писаніемъ. Церковь получила божественное обѣтованіе о своемъ существованіи во всей цѣлости отъ Иисуса Христа (Матѣ. XVI, 18. 5. 18). Обладая всѣми необходимыми средствами, она предназначена къ тому, чтобы руководить вѣрующихъ къ достиженію совершенства (Еф. IV, 13). Посредничество въ руководствѣ вѣрующихъ къ достиженію совершенства предоставлено въ Церкви Богоучрежденной іерархіи (Матѣ. XVIII). Апостолъ Павелъ ясно выразилъ мысль о значеніи іерархіи словами: *никто же самъ себя пріемлетъ честь, но званый отъ Бога, якоже и Ааронъ* (Еф. V, 4). Не всѣ вѣрующіе, а только избранные ученики Спасителя, а чрезъ послѣднихъ и преемники получили право священнодѣйствовать, учить другихъ людей и управлять ими ¹⁾ Матѣ. X, 5—7. Иоан. XX, 21—23. Дѣян. XX, 28). Между священнодѣйствіями особенно важное значеніе для духовной жизни человѣка имѣютъ таинства. Только посредствомъ таинства человѣкъ можетъ входить въ тѣснѣйшее общеніе съ Богомъ и воспринимать отъ Него благодатные дары, необходимые для возрожденія и освященія грѣховной природы. Независимо отъ таинствъ, какъ хотятъ мистики, непосредственное общеніе съ Богомъ не можетъ быть достигаемо человѣкомъ, съ одной стороны, въ силу грѣховности и матеріальности его природы, а съ другой стороны—по чистой т. е. свободной отъ всякой матеріальности, духовности существа Божія. Если бы человѣкъ не имѣлъ грѣховной плотности, тогда онъ имѣлъ бы

resis est, quia contra sacram scripturam est. Luc. XVII: oportet semper orare et non deficere ad. Thessal. ultimo: sine intermissione orate. Iac. V.

¹⁾ Поэтому ложно положеніе Бергардовъ. homo tantum proficiat, quod sacerdote non indiget Thes. 16. Hahn op. cit. II, 180.

возможность входить въ отношеніе къ Духу благодати безъ всякихъ видимыхъ средствъ: въ настоящемъ же состояніи человѣка плотность служить положительнымъ затрудненіемъ и препятствіемъ къ воспріятію душою дѣйствій божественной благодати безъ внѣшнихъ средствъ таинствъ. Притомъ, состоя изъ души и тѣла, человѣкъ нуждается въ благодатныхъ дѣйствіяхъ не только для очищенія души, но и для очищенія тѣла¹⁾. При средствѣ таинствъ въ Церкви постепенно совершается внутреннее возрастаніе и преуслѣбаніе человѣка, пока онъ не придетъ въ зрѣлость мужа и въ мѣру полнаго возраста Христова (Еф. IV, 13). Начало духовной жизни въ грѣховномъ человѣкѣ возможно только посредствомъ того обновленія его природы, которое достигается въ таинствѣ Крещенія, согласно съ словами Спасителя: *еще кто не родится водою и Духомъ не можетъ внити въ Царствіе Божіе* (Іоан. III, 5). По ученію ап. Павла, крещающійся умираетъ для грѣха съ тѣмъ, чтобы стать жить для Бога и ходить въ обновленной жизни (Рим. VI, 4—11). Онъ дѣлается членомъ тѣла Христова или Церкви (I Кор. XII, 13) и наслѣдникомъ вѣчной жизни (Тит. III, 7)²⁾. Но возрожденный нуждается въ томъ, чтобы ему были сообщены силы для духовной жизни и чтобы онъ былъ поставленъ въ благопріятныя условія для возрожденія и укрѣпленія. Эти силы и условія подаются въ таинствѣ миропомазанія (I Іоан. 2, 20. 27. 2 Кор. 1, 21—22 ср. Фил. IV, I). Возрожденный нуждается также въ тѣснѣйшемъ общеніи со Христомъ и духовномъ питаніи, а это достигается въ таинствѣ Евхаристіи. Самъ Господь указываетъ на безусловную обязательность этого таинства для вѣрующихъ словами: *еще не стѣте плоти Сына Человѣческаго, ни пиете крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. VI, 57). *Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ* (Іоан. VI, 56). Таинство Евхаристіи поставляется въ Св. Писаніи въ тѣснѣй-

1) Успенскій, Обличительное Богословіе. Уфа 1891 стр. 208.

2) Такъ какъ крещеніе полагаетъ начало вступленію въ царство благодати, а потому необходимо для спасенія каждаго человѣка, то мистика неправъ въ своихъ положеніяхъ, будто „еретикъ стоитъ на правомъ пути“, (*haeticum esse in via recta. Thea. 20*), будто спасеніе одинаково доступно христіанину, іудею и магометанину *Preger, I, 163. Reuter, op. cit. II, 248.*

пую связь съ эсхатологическими воззрѣніями (Матѣ. XXVI, 29). Оно есть пророчество и преобразование того соединенія вѣрующихъ со Христомъ, которое послѣдуетъ въ будущей жизни. Однако и возрожденный христіанинъ долженъ совершать свое спасеніе *со страхомъ и трепетомъ* (Фил. 2, 12). Слово Божіе неоднократно напоминаетъ вѣрующему о тѣхъ опасностяхъ, которыя представляются ему на пути къ совершенству, почему призываетъ къ непрерывной бдительности и постоянному молитвенному состоянію. *Бдите и молитесь, да не опидете въ напасть* (Матѣ. XXVI, 41 ср. 1 Петр. V, 8). Какъ свободное существо, и нравственно возрожденный человекъ можетъ уклоняться отъ добра и склоняться ко злу. Извѣстные примѣры изъ жизни царя Давида и ап. Петра свидѣтельствуютъ, что и для праведниковъ возможно паденіе. Слово Божіе, имѣя въ виду всегдашнюю возможность такого паденія, располагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ грѣшника къ надеждѣ на милость Господа. *Возмогайте во Господь и въ державу крепости Его* (Ефес. VI, 10). Мы, говоритъ ап. Павелъ, „отовсюду притѣсняемы, но не стѣсняемы; мы въ отчаянныхъ обстоятельствахъ, но не отчаяваемся; мы гонимы, но не оставлены, низлагаемы, но не погибаемъ“ (2 Кор. IV, 8—9). Богъ не хочетъ смерти грѣшника, но хочетъ его обращенія и жизни. И если со стороны грѣшника слѣдуетъ раскаяніе въ своей винѣ, то онъ можетъ надѣяться отъ Бога на помилованіе. Въ Ветхомъ Завѣтѣ пророкъ Іезекіиль говоритъ: „когда беззаконникъ обратится отъ беззаконія своего, сотворитъ судъ и правду, то будетъ живъ“ (Іезек. XXXIII, 19). Ап. Петръ наставлялъ іудеевъ, желавшихъ загладить грѣхи свои: *покайтесь и обратитесь* (Дѣян. III, 19). Ап. Іоаннъ пишетъ: „если говоримъ, что не имѣемъ грѣха,—обманываемъ самихъ себя и истинны нѣтъ въ насъ. Если исповѣдуемъ грѣхи наши, то Онъ, будучи праведенъ и вѣренъ, проститъ намъ грѣхи наши и очиститъ насъ отъ всякой неправды“ (I Иоан. 1, 9). Исповѣданіе грѣховъ въ смыслѣ устнаго объявленія ихъ является существенно необходимымъ въ таинствѣ покаянія, такъ какъ только подъ этимъ условіемъ возможно полученіе прощенія ихъ и уврачеваніе души кающагося при посредствѣ іерархическаго лица.

согласно съ данною ему на то божественною властію ¹⁾ (Іоан. XX, 23). Способствуя нравственному возрожденію и освященію природы человѣческой, таинства имѣютъ важное значеніе для удовлетворенія религіозно-нравственнымъ нуждамъ вѣрующихъ примѣнительно къ частнымъ ихъ обстоятельствамъ. Такъ въ таинствѣ брака подается благодать необходимая для благословеннаго рожденія и воспитанія дѣтей (Мате. XIX, Быт. I, 28). Бракъ не долженъ служить исключительно для удовлетворенія чувственныхъ, плотскихъ наклонностей, согласно съ ученіемъ антимомистовъ; но долженъ быть чистымъ и непорочнымъ (Евр. XIII, 4). Онъ долженъ совершаться *во имя Господа* (I Кор. VII, 39). По наставленію Ап. Павла, бракъ — тайна великая, служащая прообразомъ Христа съ Церковію. *Тайна сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во Церковь.* (Еф. V, 32). Кромѣ того, такъ какъ каждый человѣкъ, неизбѣжно подвергаясь болѣзнямъ физическимъ и душевнымъ, нуждается въ благодати исцѣляющей, то эта благодать подается въ таинствѣ елеосвященія (Іоан. V, 14—15). Наконецъ, для совершенія самихъ таинствъ преподается особая благодать въ таинствѣ священства. Съ самыхъ первыхъ временъ апостольскихъ право на священнодѣйствіе давалось не всѣмъ вѣрующимъ, а избраннымъ лицамъ посредствомъ рукоположенія (I Тим. IV, 14. 2 Тим. I, 6. Дѣян. XX, 28). Таинства, при всей своей важности, не составляютъ единственныхъ религіозныхъ средствъ, необходимыхъ для достиженія нравственной чистоты и общенія съ Богомъ. Для этого требуется опредѣленное выраженіе Богопочтенія вѣрующимъ въ богослуженіи. Основную форму богослуженія составляетъ молитва. Это „бесѣда души человѣческой съ Богомъ“, дающая возможность человѣку обратиться къ Богу съ своими нуждами, или принести Ему, какъ благодѣтелю, свое благодареніе и прославленіе. Мистицизмъ совершенно отрицаетъ молитву на пантеистическихъ и детерминистическихъ основаніяхъ, или ограничиваетъ ее однимъ общимъ внутреннимъ религіознымъ настроеніемъ. Но отрицаніе молитвы немыслимо для человѣка,

¹⁾ Странно поэтому положеніе Беггардовъ, будто исповѣдь препятствуетъ совершенству. *Confessio impedit perfectum* Thes. 79.

вѣрующаго въ бытіе Личнаго Бога, а также въ Его промыслительное попеченіе о созданныхъ тваряхъ. Вѣра въ Бога, соединяемая съ признаніемъ Его совершенствъ, побуждаетъ Его любить и надѣяться на Него. Любовь къ Богу располагаетъ къ молитвѣ и возвышаетъ ее. Молитва составляетъ для человѣка обязанность и вмѣстѣ нравственный подвигъ, свидѣтельствующій о его усиліяхъ стать въ ближайшія отношенія къ Богу, какъ Творцу и Промыслителю. По мѣрѣ того, какъ молящійся приближается къ Богу и Богъ къ нему приближается, удовлетворяя его нуждамъ. *Приблизитесь къ Богу, и приблизится вамъ* (Іак. IV, 8) ¹⁾. Отсюда открывается необходимость въ непрестанной молитвѣ: *непрестанно молитесь* (I. Кол. V, 17). Охлажденіе въ молитвѣ порождаетъ отчужденіе отъ Бога. Отрицаніе молитвы свидѣлствуетъ о нисхожденіи души къ тому состоянію, которое выражается неблагодарностію къ Богу. Эту неблагодарность явно показываютъ мистики, когда говорятъ: „не хочу молиться Богу, не хочу благодарить и прославлять Его“. Въ посрамленіе неблагодарныхъ Господь указываетъ чрезъ пр. Исаію на безсловесныхъ животныхъ, инстинктивно влекущихся къ своему благодѣтелю: „Волъ знаетъ владѣтеля своего и осель ясли господина своего; а Израиль не знаетъ (Меня), народъ Мой не разумѣтъ“ (Ис. I, 3). Если мистики неправы въ отрицаніи молитвы, то они также не могутъ быть признаны правыми въ ограниченіи ея однимъ общимъ внутреннимъ религиознымъ настроеніемъ. Въ молитвѣ мы можемъ выразить наши желанія и просьбы. Образцомъ такой молитвы служить молитва Господня, которою дается право людямъ обращаться къ Богу, какъ Отцу, не только съ нуждами духовными, но и съ тѣлесными. Самъ Господь утѣшаетъ вѣрующихъ въ возможности исполненія желаній, обращаемыхъ къ Богу въ молитвѣ. *Вся елика аще вопросите въ молитвѣ, вѣрующе, примите*, говоритъ Іисусъ Христосъ (Матѣ. XXI, 22). „Не заботьтесь ни о чемъ“, говоритъ Ап. Павелъ; „но всегда въ молитвѣ и прошеніи съ благодареніемъ открывайте свои желанія предъ Богомъ“ (Филип. IV, 6). Слѣдующій, но

¹⁾ Въ противоположность этому Беггарды учили, что молиться не должно
Thes 3. 50. Orationes, ieiunia, confessiones peccatorum impediunt bonum hominem.

прозрѣвшій, свою увѣренность въ силѣ молитвы выразилъ въ такихъ словахъ: „мы знаемъ, что грѣшниковъ Богъ не слушаетъ; но кто чтитъ Бога и творить волю Его, того слушаетъ“ (Іоан. IX, 31). Этими словами слѣпорожденный въ свое время обличилъ невѣрующихъ Фарисеевъ; но тѣ же слова могутъ быть вполне примѣнны къ обличенію мистиковъ-детерминистовъ, которые выставляли на видъ неизмѣнность опредѣленій Божиихъ, а потому и бесплодность молитвы. Молитва не должна быть только внутреннею, на чемъ настаиваютъ мистики ¹⁾, но должна быть и внѣшнею, сопровождаемою (внѣшними) благоговѣйными тѣлесными движеніями. Необходимость внѣшняго богочитанія обуславливается самымъ устройствомъ природы человѣческой, состоящей изъ души и тѣла, такъ что оно было бы неполнымъ и недействительнымъ, если бы проявлялось только съ одной стороны внѣшней, или внутренней. Если одно внѣшнее богочитаніе само по себѣ, безъ соответствующаго внутренняго настроенія, можетъ быть безжизненнымъ, механическимъ; то и внутреннее религіозное настроеніе не получаетъ надлежащей силы и дѣйственности безъ внѣшняго проявленія въ наружныхъ движеніяхъ тѣла. Всякое живое чувство стремится выразиться во-внѣ: *отъ избытка сердца уста глаголютъ* (Матѣ. XII, 34). Самъ Господь выражалъ свою молитву внѣшними знаками: возведеніемъ очей къ небу, преклоненіемъ колѣнъ и лица (Іоан. XVII, 1. Матѣ. XXVI, 39. Лук. XXII, 41). Потому то заповѣдуются прославлять Бога и *въ тѣлесахъ нашихъ*, и въ *душахъ нашихъ*, *яже суть Божія* (1 Кор. VI, 20) Первая самая удобная форма молитвы частная (Матѣ. VI, 6). Но она не можетъ быть единственною формою ²⁾. По своей природной склонности къ общественному союзу, человѣкъ имѣетъ необходимость въ общественномъ богослуженіи. Общественное богослуженіе имѣетъ важное значеніе уже потому, что поддерживаетъ единомысліе и единодушіе между вѣрующими;

¹⁾ Oratio vocalis non sit homini utilis, vel necessaria et nihil conferat ad salutem, sed mente orare sufficiat, sine voce, vel motu labiorum. Raynaldi, Annales Ecclesiastici cr. 1353 п. 26.

²⁾ Нѣкоторые Беггарцы, обнаруживая колебанія въ отношеніи къ молитвѣ, рѣшительно отрицали необходимость общественнаго богослуженія. Dicitur, quod XX Pater noster, prevaleant missae sacerdotis... Thes. 3. Preger I, 461.

служить выраженіемъ христіанской любви. Въ церковномъ собраніи слабость и недостаточность молитвы одного восполняется крѣпостію и совершенствомъ молитвы всѣхъ. Особенно важно общественное богослуженіе по таинствамъ, входящимъ въ составъ его, сообщающимъ благодатные дары вѣрующимъ. Потому то въ храмѣ, какъ мѣстѣ общественнаго богослуженія, проявляется особенное присутствіе Божіе по слову Спасителя: *идѣже еста два, или тріе собраты во имя Мое, ту есмь посреда ихъ* (Матѣ. XVIII, 20). Ап. Павелъ побуждаетъ исполняться Духомъ, „назидая самихъ себя псалмами и славословіями и пѣснопѣніями духовными, поя и воспѣвая въ сердцахъ Господу“ (Ефес. V, 19). Впрочемъ, сами мистики въ отношеніи къ общественному богослуженію обнаруживали непослѣдовательность: отрицая богослуженіе церковное, они сами составляли религиозныя собранія, которыя несомнѣнно состояли въ бесѣдахъ, направленныхъ къ возбужденію религиознаго экстазическаго настроенія, хотя подобныя бесѣды заканчивались у антиномистовъ безнравственностью ¹⁾.

8. Эсхатологическія воззрѣнія мистическихъ сектъ представляли также много отступленій отъ богооткровеннаго ученія, выраженнаго въ священномъ Писаніи и отъ православнаго церковнаго ученія. Іоакимиты преимущественно заблуждались во взглядахъ на послѣдній періодъ благодатнаго Царства Христа и на начало царства славы по второмъ пришествіи Иисуса Христа. Они пытались точно опредѣлить время кончины міра, признавая 1260 годъ такимъ годомъ, послѣ котораго должны послѣдовать перемѣны на землѣ, относимыя священ-

¹⁾ Не ограничиваясь отрицаніемъ іерархіи, таинствъ и общественнаго богослуженія, средневѣковыя секты приходили, какъ извѣстно, къ отрицанію другихъ частныхъ сторонъ церковной практики—почитанія святыхъ, иконъ, мощей, призванія умершихъ; но всѣ свои выводы по отношенію къ этимъ пунктамъ секты опредѣленно не мотивировали, а выражали въ формѣ голословныхъ положеній. Вся церковная практика осуждалась ими насколько она была несогласна съ общими уже разсмотрѣнными принципами—съ ихъ замкнутымъ созерцательнымъ настроеніемъ, съ стремленіемъ стать въ непосредственное отношеніе къ Богу, исключаящимъ необходимость въ религиозной жизни всего внѣшняго посредствующаго, съ ихъ самопнѣніемъ, обоснованнымъ на убѣжденіи въ достиженіи полной чистоты и святости, исключаящимъ необходимость почитанія святыхъ, съ ихъ пантенистическимъ кѣлетизмомъ и антиномизмомъ.

нымъ Писаніемъ ко второму пришествію Іисуса Христа, хотя потомъ послѣ убѣжденія въ ошибочности своихъ апокалипсическихкихъ вычисленій срокъ этотъ измѣняли сообразно съ переживаемыми историческими обстоятельствами. Вмѣстѣ съ тѣмъ они вдавались въ хиліастическія мечтанія объ открытіи на землѣ новаго духовнаго царства, составляющаго по своимъ особенностямъ какъ-бы средину между христіанскою Церковію, которая не удовлетворяла ихъ спиритуалистическимъ воззрѣніямъ въ смыслѣ посредствующаго учрежденія при достиженіи спасенія, и предстоящимъ царствомъ славы, которое должно было послѣдовать для праведныхъ послѣ всеобщаго суда. Духовное царство Іоакимитовъ несомнѣнно имѣло подготовительное значеніе по отношенію къ послѣдующему царству славы, хотя яснаго разграниченія апокалиптика ихъ не давала. Оно называлось субботнимъ временемъ и, какъ можно заключить изъ опредѣленій арелатскаго собора въ 1260 году, доводилось до послѣдняго всеобщаго суда ¹⁾. Въ этомъ духовномъ царствѣ уже никто не обязывался быть исповѣдникомъ христіанства, или для защиты его жертвовать своею жизнію ²⁾. „Евангеліе Христа тогда упразднится“ ³⁾. Но между тѣмъ, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ средствъ, спиритуалы мечтали въ этомъ царствѣ достигнуть абсолютнаго совершенства. Въ немъ преобладающее привилегированное положеніе будутъ занимать монахи минориты; тѣмъ не менѣе, членомъ его одинаково могъ быть іудей, или магометанинъ наравнѣ съ латиняниномъ, или грекомъ, потому что мистицизмъ, придававшій исключительное значеніе созерцательному настроенію духа, всѣ вѣрованія обезразличивалъ. Блаженству членовъ этого царства будетъ препятствовать антихристъ. Такимъ антихристомъ, имѣвшимъ ввести въ соблазнъ избранныхъ членовъ духовнаго царства представлялся, какъ извѣстно, папа, конечно, не только какъ

¹⁾ Ex quo sequitur aliud (tempus), in quo vivunt secundum spiritum et ab eo videlicet usque ad finem mundi. *Mansi*. op. cit XXIII, t 1001. Hahn III, 261. *Engelgardt*, Kirchengesch. Abhandlungen I, 150.

²⁾ Non tenetur se exponere morti pro defensione fidei aut pro conservacione cultus Christi in aliis hominibus. *Collectio judiciorum de novis erroribus. Du Plessis d'Argentrè*. t. I, 163.

³⁾ Evacuabitur Evangelium Christi... *ibid.*

виновникъ крайняго нечестія, но также какъ виновникъ односторонняго обрядоваго формализма въ католической церкви, которое особенно возмущало спиритуаловъ. Другія секты или еще дальше въ своихъ отрицательныхъ эсхатологическихъ воззрѣнїяхъ. Амальрихане отрицали воскресеніе мертвыхъ, отрицали также рай и адъ съ возмездіемъ за дѣла ¹⁾). Наказанія за грѣхъ въ будущей жизни они признавали непримиримыми съ божественною благодію. Этимъ и объясняется, что они свободно предавались матеріалистическому антинормизму, не боясь въ будущемъ отвѣтственности за грѣхи ²⁾). „Разумные люди“, происшедшіе отъ Братевъ и Сестеръ свободаго духа, соглашались съ Амальриханами въ отрицаніи будущихъ мученій грѣшниковъ, признавали возможнымъ ихъ исправленіе, а равно исправленіе и самаго діавола. Ихъ взгляды на будущую жизнь напоминають ученіе Оригена о возстановленіи всего существующаго въ первоначальномъ совершенномъ состояніи (апокатастасисъ) ³⁾).

По словамъ „Разумныхъ людей“ всѣ будутъ спасены: христіане, іудеи, язычники и демоны. Всѣ возвратятся къ Богу, составляя одно стадо подъ властію единаго Пастыря. Самъ діаволь будетъ спасенъ ⁴⁾). По словамъ сектанта Эгидія, „гордый Люциферъ предъ концемъ міра смирится и спасется“ ⁵⁾). Эти отрицательныя эсхатологическія воззрѣнія достигли завершенія въ системѣ Братевъ и Сестеръ свободаго духа. Исходя изъ

¹⁾ Negabant resurrectionem, dicentes nihil esse paradisi neque inferni. Ibid. I. 130.

²⁾ Quos decipiebant, impunitatem peccati promittentes, Deum tantummodo bonum et non justum praedicantes. *Voisquet* XVII, 83.

³⁾ По Оригену, возможно въ будущемъ перевоспитаніе грѣшниковъ въ смыслѣ постепеннаго уклоненія отъ злаго направленія и усовершенія въ добръ, пока, наконецъ не будетъ достигнута полная нравственная чистота. Такое перевоспитаніе представлялось доступнымъ не только для грѣшниковъ, но и для падшихъ духовъ. Впрочемъ, такое возстановленіе всего существующаго въ первоначальномъ видѣ Оригенъ признавалъ вѣроятнымъ. Онъ даже сознавалъ, что это ученіе можетъ быть причиною соблазновъ для необращенныхъ; между тѣмъ какъ ученіе о вѣчныхъ наказаніяхъ—благотворнымъ *Herzog*. Abriss der gesammten Kirchengeschichte I, 148. *Hagedach* Dogmengeschichte. 185.

⁴⁾ Tous les hommes seront sauvés; chretiens, juifs, paiens, demons, tous viendront a Dieu et ne formeront plus q'un seul troupeau sous un seul berger. *Jundt*, Histoire du Pantheisme. p. 115.

⁵⁾ *Balus*, Miscellanea II, 277.

того положенія, что воскресенія тѣлеснаго не будетъ ¹⁾, какъ и Самъ Иисусъ Христосъ не воскресалъ, что по смерти человѣка возможно только продолженіе жизни духовной, Беггарды даже приходили къ положительному отрицанію всеобщаго суда, а равно и наказаній за грѣхи. „Послѣдняго суда не будетъ. Не будетъ ни ада, ни чистилища. Никто не будетъ осужденъ ни Іудей, ни Сарацинъ“ ²⁾. Однако и совершенные духи не будутъ вѣчно блаженствовать съ сохраненіемъ своей индивидуальной самостоятельной жизни. Амальрихане, а за ними Братья и Сестры свободнаго духа допускали возвращеніе всего существующаго въ Бога. По ученію Амальриханъ, раздѣленіе, замѣнявшее единство, должно прекратиться. Богъ есть конецъ вещей. Потому все въ Него должно возвратиться, чтобы неизмѣнно успокоиться въ нераздѣльномъ единствѣ ³⁾. По словамъ Братевъ и Сестеръ свободнаго духа, „по смерти тѣла человѣка, одинъ духъ возвратится къ Богу, откуда вышелъ и съ Нимъ соединится, такъ что ничего не будетъ, кромѣ того, что отъ вѣчности было Богомъ“ ⁴⁾. Сравнительно съ Амальриханами и Беггардами, Ортлибары были умѣреннѣе въ своихъ эсхатологическихъ воззрѣніяхъ: они вѣрили въ будущую жизнь; допускали страшный судъ, устраняли универсализмъ по участию въ будущихъ блаженствахъ праведниковъ. Однако, съ другой стороны, въ нѣкоторыхъ пунктахъ уклонялись къ аналогичнымъ заблужденіямъ мистиковъ. Вслѣдствіе дуалистическаго взгляда на матерію, какъ на источникъ зла, подобно Амальриханамъ и Беггардамъ, слѣдовавшимъ, впрочемъ, платоновскому воззрѣнію на матерію, какъ начало несущее, Ортлибары отрицали историческій фактъ воскресенія Иисуса Христа, а равно и будущее воскресеніе мертвыхъ; праведность полагали въ смыслѣ мисти-

¹⁾ *Ressurrectio non est futura.*

²⁾ *Dicunt se credere, quod iudicium non sit futurum. Item quod non est infernus nec purgatorium. Statutum Johanni Episcopi Argentinensis Mosheim 255. Hahn, op. cit. II, 778—782.*

³⁾ *Deus ideo dicitur finis omnium quia omnia reversura sunt in ipsum et in Deo incommutabiliter conquiescant et unum individuum atque incommutabile in eo permanebant. Hahn III, 182.*

⁴⁾ *Item quod mortuo corpore hominis solus Spiritus redibit ad eum, unde exivit et cum eo reunietur sic, quod remanebit, nisi quod ab aeterno fuit Deus. Statutum Johanni episc. Argentin. ibid.*

ческомъ—въ созерцательномъ настроеніи духа, а потому блаженство ограничивали въ будущей жизни только членами своей секты, простирая притомъ это блаженство на одну духовную природу. Всѣхъ людей, не принадлежавшихъ къ сектѣ, они осуждали по божественному приговору на совершенное истребленіе ¹⁾).

Сопоставляя разсмотрѣнные нами эсхатологическія воззрѣнія мистиковъ съ богооткровеннымъ ученіемъ о будущей жизни, выраженнымъ въ Священномъ Писаніи и Церковномъ преданіи, мы замѣчаемъ уклоненія ихъ отъ началъ вѣры въ слѣдующихъ пунктахъ: въ извращеніи понятія о признакахъ наступленія второго пришествія Христова, въ отрицаніи воскресенія мертвыхъ, будущаго всеобщаго суда, а равно и послѣдствій его какъ для грѣшниковъ подъ видомъ вѣчныхъ наказаній за грѣхи, такъ и для праведниковъ подъ видомъ вѣчныхъ блаженствъ. По этому уклоненію отъ богооткровеннаго ученія мы можемъ судить о ложности мистической эсхатологіи во всѣхъ указанныхъ пунктахъ.

а) Иоакимиты грубо заблуждались, когда думали точно опредѣлить время наступленія второго пришествія Христова и будущаго суда. Они забывали слова Спасителя: *о дни же томъ и часъ никто же вѣсть, ни ангелы небесніи, токмо Отецъ Мой единъ* (Матѳ. XXIV, 36). Званію человѣческому въ этомъ отношеніи положенъ предѣлъ Самимъ Господомъ, какъ видно изъ слѣдующихъ словъ Спасителя, сказанныхъ ученикамъ по воскресеніи: *нѣсть вамъ разумѣти времена и лѣта, яже*

¹⁾ Maxima Bibliotheca Patrum XXV, 267.—Заслуживаетъ вниманія, что понятія о будущей жизни русскихъ сектантовъ, примыкавшихъ къ мистическому направленію, отличаются отъ воззрѣній сектантовъ до противоположности. Такъ Хлестн вѣрятъ въ воскресеніе мертвыхъ, въ страшный судъ, въ будущую жизнь съ наградами и наказаніями, но вопреки ученію Св. Писанія, свои понятія о будущей жизни они выражаютъ въ чувственныхъ, матеріальныхъ хилиастическихъ образахъ: по ихъ понятіямъ, праведники изъ сектантовъ будутъ жить въ налатахъ изъ чуднаго хрустала, гулять въ садахъ, наволенныхъ райскими птицами, оглашаемыхъ пѣснями архангельскими. А грѣшники, не принадлежащіе къ сектантамъ, будутъ испытывать адскія муки отъ бѣсовъ, зѣрей, собакъ и т. д. *Иванцовъ*, Руководство по исторіи и обличенію раскола 232. Какъ ни грубы эти заблужденія, но въ нихъ сказывается нѣкоторая сдержанность Русскаго человѣка, который не сознаетъ возможности въ будущемъ освободиться отъ всякой отвѣтственности предъ Богомъ.

Отецъ положи въ своей власти (Дѣян. I, 7). Признаки пришествія Христова тенденціозно извращались Іоахимитами для оправданія своей спиритуалистической доктрины. Состояніе благодатнаго царства, предварающее второе пришествіе, они понимали во всеобщемъ религіозномъ объединеніи разныхъ народовъ на началахъ одного духовнаго озаренія; тогда какъ это религіозное объединеніе можетъ послѣдовать только вслѣдствіе проповѣданія Евангелія по всей вселенной (Матѣ. XXIV, 14—22). Немыслимо прекращеніе благодатнаго Царства Христова въ смыслѣ отмѣненія всего, совершеннаго Имъ для искупленія и усовершенствованія человѣчества предъ тѣмъ временемъ, когда Онъ Самъ явится какъ Судія и Мздовоздатель (Матѣ. XVI, 27. XXIV, 30. Апок. I, 7).

Справедливо потому уже Арелатскій соборъ, осудившій Іоахимитовъ въ 1260 г., находилъ особенно пагубнымъ этотъ пунктъ доктрины Іоахимитовъ объ упраздненіи Церкви Христовой предъ наступленіемъ второго пришествія ¹⁾. Самое понятіе объ антихристѣ, который явится незадолго предъ пришествіемъ Іисуса Христа, оказывалось явно тенденціознымъ. Хотя папство по своему самоиѣнію и нечестію могло давать основаніе переносить недостатки его на антихриста; но едва ли не съ большимъ основаніемъ антихристу должно усвоить тѣ свойства, которыя были характеристическими особенностями мистиковъ пантеистовъ и антиномистовъ. Не называли ли себя послѣдніе богами? Не гордились ли своими вопіющими пороками? Не отвергали ли они всей богооткровенной религіи Іисуса Христа? А такими чертами характеризуется по Священному Писанію антихристъ; онъ будетъ выдавать себя за Бога (2 Сол. 2, 4) Онъ будетъ распространять невѣрное и богохульное ученіе, по своей грѣховности и враждебности противъ Бога будетъ находиться подъ непосредственнымъ вліяніемъ сатаны (2 Сол. 2, 4—9. Апок. XIII 26) ²⁾. Наконецъ, Іоахимиты заблуждались

¹⁾ *Quid ab hac perfida pernicioса contextitur concordia, nisi quod exsuffletur deinceps redemptio per Christum facta et finem habeant ecclesiae sacramenta Mansi XXIII, 1001.*

²⁾ Въ своихъ замѣчаніяхъ мы имѣемъ въ виду не только Іоахимитовъ, но и антиномистовъ Амальриханъ, развивавшихъ тотъ же взглядъ на антихриста.

Quia papa esset Antichristus et ipse sedet in monte Oliveti Haln op. cit. II, 458, III, 167.

въ томъ отношеніи, что смѣшивали царство благодати въ его окончательномъ періодѣ съ послѣдующимъ царствомъ славы. На первое они переносили черты полнаго совершенства и блаженства, возможнаго только для праведниковъ, которые послѣ всеобщаго суда будутъ участвовать въ царствѣ славы (I Кор. XIII, 12. I Иоан. III, 2).

б) Ученіе о воскресеніи мертвыхъ, отрицаемое мистиками, ясно выражается въ Священномъ Писаніи. Самъ Господь Иисусъ Христосъ возвѣщалъ эту истину Іудеямъ такими словами: „истинно, истинно говорю вамъ наступаетъ время и уже наступило, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія и услышавъ оживутъ. Наступаетъ время, въ которое всѣ находящіеся въ гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія“ (Іоан. V, 24—28) Иисусъ Христосъ представилъ и несомнѣнный залогъ будущаго всеобщаго воскресенія тѣмъ, что воскресилъ силою божественнаго естества свое собственное тѣло, воспринявъ его вмѣстѣ съ душою въ единство Упостаси. Потому Апостолъ Павелъ, напоминая вѣрующимъ о воскресеніи Иисуса Христа, на этомъ фактѣ утверждаетъ истинность воскресенія мертвыхъ. „Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, первенецъ изъ умершихъ. Ибо какъ смерть чрезъ человѣка, такъ чрезъ человѣка и воскресеніе мертвыхъ. Какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ во Христѣ всѣ оживутъ, каждый въ своемъ порядкѣ“ (I Кор. XV, 20—23). По словамъ св. Иринея Ліонскаго, „хотя нѣкоторые, не зная силы и обѣщанія Божія, противятся своему спасенію, почитая невозможнымъ, чтобы Богъ могъ воскресить тѣло и даровать имъ вѣчное пребываніе; однако невѣріе такихъ людей не уничтожитъ вѣрности Божіей. Ни природа сотвореннаго существа, ни слабость плоти не превозмогутъ воли Божіей. Ибо не Богъ подчиненъ тварямъ, но твари подчинены Богу и все служатъ волѣ Его“. Посему и Господь говоритъ: „невозможное у людей возможно у Бога“ (Лук. XVIII, 27) ¹⁾. Воскресеніе тѣмъ несомнѣннѣе, что оно требуется правдою Божіею. Всѣ дѣла совершаются душою вмѣстѣ

¹⁾ Св. Иринея „Противъ ересей“ кн. V, гл. 5, стр. 588—89.

съ тѣломъ, почему было бы несогласно съ правдою Божіею, воздавая должное одному, оставлять другое безъ воздаянія. Правосудіе въ такомъ случаѣ явится или безсильнымъ, или несправедливымъ, если оно одно спасаетъ за участіе въ добрѣ, а другое не спасаетъ ¹⁾. По словамъ Тертуліана, тѣло необходимо должно участвовать въ томъ воздаяніи, которое совмѣстно съ нимъ заслужила душа и это тѣмъ необходимѣе, что только при этомъ условіи радостныя и мучительныя чувства заслуженнаго воздаянія могутъ получить свою надлежащую полноту ²⁾.

в) Опредѣленіе же участи каждаго по воскресеніи будетъ слѣдствіемъ всеобщаго суда, какой имѣеть быть произведенъ Господомъ надъ всѣми праведными и неправедными. Въ сильныхъ потрясающихъ образахъ св. Писаніе описываетъ этотъ судъ, описываетъ то, какъ изъ устъ Судін раздастся приговоръ, рѣшающій судьбу людей на вѣки (Мате. XXV, 33—46). Послѣдствія всеобщаго суда ясно представляются въ Священномъ Писаніи опредѣленіемъ различной участи праведниковъ и грѣшниковъ. *И идутъ сіи въ муку вѣчную, а праведники въ животъ вѣчный* (Мате. XXV, 46). Всѣ будутъ осуждены или на блаженство, или на осужденіе. По словамъ Ап. Павла, послѣдствіемъ всеобщаго суда будетъ то, что каждый получитъ соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ живя въ тѣлѣ, доброе или худое. (2 Кор. V, 10). Мысль о вѣчномъ осужденіи есть мысль потрясающая. Но какъ ни велико и ни страшно то возмездіе, которое опредѣляется св. Писаніемъ въ будущей жизни для грѣшниковъ, оно вполне согласно съ божественною правдою. Богъ любитъ правду и ненавидитъ беззаконіе (Ис. XLIV, 7. Евр. I, 9). Напрасно мистики продолжаютъ настаивать на томъ, будто наказаніе грѣшниковъ несогласно съ благодію Божіею. Благодіе Божія не исключаетъ божественной правды. „Безъ правды Божіей благодіе Божія, по словамъ Тертуліана, была бы однимъ слабоуміемъ, дающимъ безнаказанный просторъ злу, что совершенно противно природѣ божественной, любящей одно добро“ ³⁾. Господь, имѣющій явиться

¹⁾ Тамъ-же, кн. II, гл. 29. 1—2 стр.

²⁾ De resurrectione carnis с. 17. Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія епископа Сильвестра IV, 368.

³⁾ Тамъ-же. II, 171. Advers Marcion. lib. II. cap. II с. 13.

по второмъ пришествіи своемъ на землѣ какъ Судія, уже вѣщалъ послѣдствія второго пришествія при земной жизни. Потому по словамъ св. Иринея, „безразсудны тѣ, которые превеличиваютъ милосердіе Христа и умалчиваютъ о Его судѣ“¹⁾. Не могутъ быть признаны будущія мученія несправедливыми по отношенію къ самымъ грѣшникамъ, употреблявшимъ свою свободу во зло, вопреки требованіямъ нравственнаго закона (1 Петр. 2, 16). Но нѣтъ также оснований для ограниченія мученій грѣшниковъ извѣстнымъ опредѣленнымъ періодомъ и полученіе отъ Бога помилованія послѣ всеобщаго суда. Всѣ будущія мученія грѣшниковъ, равно какъ и діавола, въ св. Писаніи представляются вѣчными, нескончаемыми (Апок. XIV, 11. XX, 10. 2 Сол. 11, 9). Св. Ириней Ліонскій находитъ, что „блага Божіи вѣчны и безъ конца, поэтому и лишеніе ихъ для грѣшниковъ вѣчно и безъ конца, подобно тому, какъ сами себя ослѣпившіе, или ослѣпленные другими, всегда бываютъ лишены сладости свѣта и не потому, чтобы свѣтъ причинялъ имъ мученіе слѣпоты, но сама слѣпота доставляетъ имъ несчастіе“²⁾. Блаженному Августину уже извѣстны были тѣ отрицательные взгляды на мученія грѣшниковъ, которые проводились мистиками и онъ опровергалъ ихъ основательно. По его словамъ, всѣ мнѣнія о скончаемости адскихъ мученій, изъ которыхъ одно предназначаетъ конецъ адскихъ мученій не только для всѣхъ грѣшныхъ людей, но и для діавола съ его ангелами, другое же для всѣхъ только осужденныхъ на муки людей, а третье для однихъ только изъ среды христіанъ страдаютъ одинаково тѣмъ общимъ недостаткомъ, что всѣ они проистекаютъ не изъ Слова Божія, а единственно изъ допущеній суемудраго разума и испорченнаго сердца, слѣдя которымъ нѣкоторые ложные милостивцы тѣмъ щедрѣе сулятъ другимъ послѣ послѣдняго суда раннее, или позднее помилованіе Божіе, чѣмъ больше сами желаютъ быть увѣренными въ такомъ же собственномъ помилованіи, чтобы въ виду этого можно было безбоязненно и спокойно продолжать вести свою порочную и преступную жизнь³⁾. Не только отдѣль-

1) Св. Ириней „Противъ Ересей“ кн. IV, XXVIII, 508.

2) Тамъ-же кн. V, гл. XXVII, стр. 556.

3) De civitate Dei XXI, с. 17. Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія еп. Сильвестра V, 480.

ные Отцы и Учители церкви высказывались противъ ложнаго ученія о томъ, будто грѣшники и діаволъ могутъ освободиться отъ мученій въ будущей жизни, но состоялись и общія постановленія противъ такого лжеученія. Въ 399 году на помѣстномъ александрійскомъ соборѣ послѣдовало осужденіе приписываемаго Оригену лжеученія о томъ, будто бы въ концѣ вѣковъ діаволъ вмѣстѣ съ ангелами его освободится отъ всѣхъ золъ грѣховныхъ и, покорившись Христу, почитаемъ будетъ равною со святыми честію. На соборѣ Константинопольскомъ въ 543 году были осуждены тѣ, которые думали, что человѣкъ можетъ послѣ превращенія въ демона сдѣлаться ангеломъ, или которые утверждали, что въ будущей жизни жизнь духовъ будетъ совершенно такою же, какою они наслаждались прежде паденія и что конецъ во всемъ совпадетъ съ началомъ. ¹⁾ Но если несправедливо, что грѣшники могутъ быть освобождены отъ вѣчныхъ мученій; то несправедливо также и то, будто блаженства праведниковъ будутъ простираться только на ихъ духовную природу, или что общеніе съ Богомъ, составляющее сущность блаженства праведниковъ закончится сліяніемъ ихъ по духу съ Богомъ. Отрицать участіе тѣла въ блаженной жизни праведниковъ могутъ только тѣ, которые упорно остаются при своемъ убѣжденіи, что тѣло—темница души, что оно можетъ служить только источникомъ зла, а потому и должно быть предназначено къ тлѣнію. Но тѣло можетъ въ земной жизни стать послушнымъ рабомъ и сотрудникомъ человѣка (I Кор. IX, 27. Гал. V, 24), можетъ сдѣлаться храмомъ Божиимъ (I Кор. III, 16—17) и совмѣстно съ духомъ участвовать въ прославленіи Бога (I Кор. VI, 20). Оно можетъ быть членомъ тѣла Христова (Филип. III, 21; I Кор. XV, 47—49). Поэтому если грѣшники должны въ будущей жизни подвергнуться воз-

¹⁾ Quod dicat et diavolum et daemones acturos poenitentiam aliquando et cum sanctis ultimo tempore regnatorios... *Kwitz*, Handbuch der Kirchengeschichte 1858 Wien I B. II. Abth. 150.

Hefele, Conciliengeschichte, nach den Quellen. Freiburg. 1855. II. 787—68
16 Анагематизмъ противъ Оригена составленъ на помѣстномъ Константинопольскомъ соборѣ въ 543 году, бывшемъ подъ предсѣдательствомъ Минны, патріарха Константинопольскаго. Другіе ошибочно приписываютъ ихъ пятому вселенскому собору.

мездю за пороки, которыми осквернялось тѣло; то и праведники получаютъ соотвѣтствующія воздаянія за совершенные подвиги не только по духу, но и по тѣлу (2 Кор. V, 10). Ничѣмъ инымъ, какъ предназначеніемъ челоуѣка къ всестороннему блаженству въ будущей жизни по духу и тѣлу, можно объяснить обращаемое къ христіанамъ въ этой жизни призываніе представлять свои тѣlesa *въ жертву живую, святую, благоудную Богомъ* (Рим. XII, 1). Повтому было ли бы согласно съ правдою Божіею отказывать праведникамъ въ блаженствѣ по тѣлу, если они исполнили требуемыя отъ нихъ обязанности о соблюденіи тѣла во всякой чистотѣ? „Развѣ не нелѣпность утверждать“, скажемъ словами Оригена, „что то тѣло, которое за Христа терпитъ на себѣ язвы, которое также вмѣстѣ съ душою претерпѣваетъ тяжкія отъ преслѣдованій муки — темничныя заключенія, узы, побои, жженіе огнемъ, рѣзаніе желѣзомъ, терзаніе и съѣденіе звѣрями, распятіе на крестѣ и другіе разные роды мученій за таковыя подвиги будетъ лишено всякой награды? Можно ли представить, чтобы только душа получила награду, когда несетъ подвигъ жизни и страданій не сама, а вмѣстѣ съ тѣломъ? Когда душа вступитъ въ славу, почему бы тѣло, съ которымъ она вмѣстѣ подвизалась, должно быть отринуто; между тѣмъ какъ въ борьбѣ души съ другими влеченіями, въ ея стремленіи наприм. сохранить всегдашнее дѣвство, тяжесть подвига падала на тѣло, если не больше еще, чѣмъ на душу, то уже никакъ не меньше?“¹⁾ Конечно, неосмыслены фантастическія мечтанія хилиастовъ о томъ, будто въ будущей жизни праведники получаютъ полнѣю возможность удовлетворять чувственнымъ плотскимъ потребностямъ и наслаждаться всѣми земными благами²⁾. Блаженства праведниковъ

¹⁾ Тамъ-же, V 371.

²⁾ Начало хилиастическимъ заблужденіямъ положено было еще въ первые вѣка. Какovy были представленія хилиастовъ о блаженствахъ праведниковъ въ ожиданіи тысячелѣтнемъ царствованіи Христа, можно заключить изъ слѣдующаго отрывка, приведеннаго въ оочиненіи св. Иринея „Противъ ересей“. „Придутъ дни, когда будутъ расти виноградныя деревья и на каждомъ будетъ по десяти тысячъ лозь, на каждой лозѣ по 10 тысячъ вѣтокъ, на каждой вѣткѣ по 10 тысячъ прутьевъ, на каждомъ прутѣ по 10 тысячъ кистей и на каждой кисти по 10 тысячъ ягодины и каждая выжатая ягодины дастъ по двадцати метровъ вина... Подобныя

будутъ состоятъ въ пользованіи духовными сокровищами, которые не подлежатъ никакой порчѣ и оскудѣнію (Матѣ. VI, 20. Лук. XII, 33. ср. Апок. VII, 16. 17), въ наслажденіи такими благами, которыхъ глазъ не видѣлъ, не слышало ухо и на сердце человѣку не приходили (1 Кор. II, 9). Но нельзя сказать, чтобы въ будущей жизни человѣкъ былъ неоставленъ въ такія условія, при которыхъ не было бы мѣста ничему матеріальному. И тогда будетъ не только небо: но и земля, хотя вслѣдствіе своего обновленія, они будутъ свободны отъ тлѣнія и смерти (1 Кор. XV, 26), болѣе же всего отъ губительнаго дѣйствія грѣха (1 Кор. XV, 55, 56), которое замѣнитъ въ нихъ господство правды (2 Петр. III, 13). И тамъ будутъ земныя твари, но только онѣ будутъ свободны отъ рабства тлѣнію и способны къ участию въ свободѣ славы чадъ Божіихъ (Рим. VIII, 20—21). Такъ какъ главнѣйшимъ и первѣйшимъ условіемъ вѣчнаго блаженства праведниковъ будетъ служить ихъ непосредственное общеніе съ Богомъ, какъ источникомъ блаженной жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ и участіе въ этой жизни (1 Кор. XIII, 12. Иоан. XVII, 24); то и тѣла ихъ по своимъ свойствамъ будутъ содѣйствовать уюдовленію этой цѣли. Они будутъ совлечены тлѣнія и облечены въ нетлѣніе, станутъ безстрастными и духоподобными (1 Кор. XV, 42—44—53). По словамъ Ап. Павла, „Господь нашъ Іисусъ Христосъ уничтоженное тѣло наше такъ преобразитъ, что оно будетъ сообразно славному тѣлу Его, силою котораго Онъ дѣйствуетъ и покоряетъ Себѣ все“ (Филип. II, 21). Оно будетъ не такимъ, которое служитъ ограниченіемъ и стѣсненіемъ для нашего духа; но такимъ, которое составляетъ соотвѣтствующій органъ нашего духа и воли и такимъ, которое вполне будетъ служить намъ, которое въ состояніи будетъ соотвѣтствовать нашему совершенству, вполне будетъ соотвѣтствовать преобразенной жизни духа ¹⁾. Не смотря на усовершенствованіе, или преобразеніе по воскресеніи, тѣла, хотя и утратятъ свои грубо-чув-

образомъ и зерно пшеничное родитъ 10 тысячъ колосьевъ и каждый колось будетъ имѣть по 10 тысячъ зеренъ и каждое зерно дастъ по 10 фунтовъ чистой муки“. Сочиненіе св. Иринея „Противъ ересей“ кн. V, XXIII, 3. 674.

¹⁾ *Лютардъ*. Апологія христіанства пер. проф. Лопухина стр. 370.

ственные свойства, будутъ нетлѣнными и безсмертными; тѣмъ же менѣе по сущности они будутъ тождественны съ земными тѣлами. „Они, по словамъ св. Меѳодія, воскреснутъ отнюдь не чрезъ созданіе свое изъ чего-либо новаго, а только чрезъ преобразование всего того, что составляло ихъ сущность наподобіе того, какъ и Самъ Іисусъ Христосъ воскресъ съ тѣмъ же тѣломъ, въ которомъ жилъ на землѣ и претерпѣлъ смерть“¹⁾. Потому по своей природѣ и въ будущей жизни праведники будутъ отличаться не только отъ Бога, но и отъ безплотныхъ ангеловъ. Самое блаженство святыхъ будетъ личнымъ, съ сохраненіемъ индивидуальности: они всею полнотою своего бытія будутъ наслаждаться созерцаніемъ Бога лицомъ къ лицу (I Кор. XIII, 12. ср. Іоан. XVII), будутъ имѣть непрерывное и тѣсное общеніе какъ съ ангелами, такъ и между собою (Евр. XII, 22. 23. Матв. VIII, II. Іоан. XVII, 21). Блаженство это будетъ вѣчнымъ (2 Петр. I, 11.), наслѣдіемъ нетлѣннымъ и неувядаемымъ (I Петр. I, 4). Поэтому нѣтъ основанія думать, будто праведники по духу всецѣло объединятся съ Богомъ, или сольются съ Нимъ съ утратою своей индивидуальности, какъ учили мистики. Этотъ мистическій пантеизмъ уже былъ осужденъ на соборѣ въ 543 году. Тогда были преданы церковному отлученію тѣ, которые допускаютъ, что „конецъ міра будетъ состоять въ совершенномъ уничтоженіи тѣлъ и всего вещества, что конецъ міра сего будетъ началомъ новой невещественной природы и что въ этомъ новомъ мірѣ не будетъ ничего материальнаго, а будетъ одна только универсальная душа“²⁾.

А. Вертеловскій.

1) Опытъ Догматическаго Богословія Еп. Сильвестра V, 375.

2) *Hefele, Conciliengeschichte, nach d. Quellen Freiburg 1855. II B. 768.*

О СПЕЦИАЛИЗАЦИИ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЙ.¹⁾

Я не люблю полемики, особенно в духовных журналах, где она сводится всегда на борьбу самолюбий и личную перебранку в таком роде, что де твой отец курица кралю. Однако появившіяся в изданіяхъ Петербургской Академіи возраженія на мою первую статью побуждаютъ меня прибавить нѣсколько словъ въ объясненіе того, почему я намѣтилъ такой, а не другой желательный составъ академической науки. Я высказался въ пользу спеціализаціи учащихся въ первоисточникахъ церковнаго ученія, а затѣмъ указалъ на изученіе сверхъ того философіи и литературы съ уменьшеніемъ лекцій по церковной исторіи, богословскимъ системамъ и практическому богословію, и наконецъ съ полнымъ устраниеніемъ библейской исторіи и археологіи, гражданской исторіи и древнихъ языковъ, кромѣ еврейскаго.

Мнѣ думается, что преимущество такого состава заключалось бы въ томъ, что каждая наука отвѣчала бы сама за себя, и студентамъ не приходилось бы выслушивать однихъ и тѣхъ же матерій въ 15 курсахъ различныхъ наукъ, какъ это бываетъ нынѣ. Такое нежелательное явленіе съ особенною поразительностью бросается въ глаза при изученіи наукъ библейскихъ. Вотъ мы разгибаемъ курсъ библейской археологіи— найдите въ немъ хоть что нибудь, что не было-бы или прямо почерпнуто изъ Библии, или будучи усвоено изъ гражданской исторіи Востока не было бы лишено всякаго разъяснительнаго значенія по отношенію къ св. Писанію и не приводилось бы ни къ селу, ни къ городу. То—же должно сказать и о библей-

¹⁾ Еще печатая первую статью г. Старобѣльскаго, тоже озаглавленную: „О спеціализаціи духовныхъ Академій (см. „В. и Р.“ 1879 г., № 7), мы заявляли, что не можемъ принять на себя отвѣтственности относительно частныхъ мнѣній напечатанной нами статьи. Также должны мы повторить и теперь. Мы помещаемъ и эту вторую статью его исключительно въ цѣляхъ всесторонняго обсужденія затронутыхъ въ ней вопросовъ, весьма важныхъ въ нашей духовно-учебной жизни. А потому рѣшительно не заслуживаемъ тѣхъ печатныхъ упрековъ, которыми подверглись послѣ напечатанія первой статьи г. Старобѣльскаго. *Ред.*

ской исторіи. Но этимъ не оканчивается печальный плеоназмъ. Въ самой экзегетикѣ преподаватель или авторъ ученой книги распространяется исключительно въ сторону исторіи и археологіи. Вотъ и поймите, какая наука какой служить.

Слушаютъ студенты „о бытѣ древнихъ евреевъ“. Имъ говорятъ, что евреи не посыпали хлѣба солью, а макали его въ сосудъ съ солиломъ. При этомъ ссылаются на слова Вооза къ Руей и на слова Спасителя о предателѣ, на основаніи которыхъ и установлено помянутое соображеніе. Слушаютъ студенты лекціи по ветхозавѣтній экзегетикѣ; рѣчь идетъ о книгѣ Руей; доходятъ до того мѣста, и вотъ начинается разглагольствованіе о томъ, что древніе евреи не посыпали хлѣба солью и проч. Въ слѣдующемъ году изъясняется четвероевангеліе; рѣчь идетъ о послѣднихъ дняхъ жизни Спасителя; доходимъ до словъ: омочивый со Мною руку въ солило—и опять: „древніе евреи не посыпали“... и пр. и пр. ¹⁾.

Такъ идетъ дѣло съ обыкновенными указаніями вспомогательныхъ къ Библии наукъ, а какъ дойдетъ до описанія какихъ нибудь *партій*, дѣйствительно гдѣ-либо бывшихъ или, по большей части, выдуманныхъ нѣмцами, то съ ними конца не дождешься. Теперь положительно двѣ трети всѣхъ курсовъ библейскаго богословія и церковной исторіи переполнены описаніями этихъ „партій“. Откройте любой историческій очеркъ изъ библейской и церковной исторіи и увидите, что современные авторы хватаются за эти „партіи“, какъ утопающій за соломинку и жуютъ ихъ кстати и не кстати. А бѣдные студенты слушай о партіяхъ фарисеевъ и саддукеевъ и въ Ветхомъ завѣтѣ, и въ Новомъ, и въ Библейской Археологіи, и въ Библейской Исторіи, и въ Основномъ Богословіи, и въ Исторіи Догматовъ, и все это одно и то-же, одно и то же, а самаго содержанія Библии они такъ и не узнаютъ. Начнетъ-ли рѣчь объ Іоаннѣ Крестителѣ или объ Апосталѣ Павлѣ, или о Лицѣ Іисуса Христа—сейчасъ потянется безконечная рѣчь о фарисеяхъ и саддукеяхъ, о партіяхъ въ Коринѣ, —которыхъ на самомъ дѣлѣ

¹⁾ Въ этомъ духѣ написаны всѣ Фаррари и Дидона и т. п. книги, замѣчательныя по своей безпольности, понизившія релягіозный вкусъ читателей, хотя и приобретающія себѣ большую популярность, чѣмъ серьезныя сочиненія, подобно тому, какъ передѣлки Леушина и Манушина изъ „Князя Серебрянаго“ или „Войны и Мира“ всегда будутъ популярнѣе, чѣмъ поэтическія творенія Алексія и Льва Толстыхъ.

вовсе и не было, о трехъ богословскихъ направлєніяхъ среди апостоловъ, появившихся въ христьяномъ воображеніи нѣмцевъ и т. п.; а чтобы взаимѣнъ того ознакомить слушателей съ характеристикой Ап. Павла по Іоанну Златоусту или просто сопоставить Апокалипсисъ съ книгой пр. Даниїла или Третьей Ездры? нѣтъ, этого никогда не услышать студентамъ ни въ Академіи, ни внѣ ея.

И такъ мы не обинуясь утверждаемъ, что современные ученые выводы въ области библейскихъ предметовъ, за исключеніемъ чисто филологическихъ соображеній и контекстовъ, есть матерія безполезная, выросшая на почвѣ Тюбингенскаго нигилизма и чрезвычайно неудачно поресаживаемая на почву положительнаго ученія съ легкой руки Фаррара и ему подобныхъ. Мы утверждаемъ, что самыя науки Библейской Археологіи и Библейской Исторіи выдуманы совершенно зря, по подражанію классической археологіи, которая имѣетъ смыслъ, потому что строится на множествѣ совершенно самостоятельныхъ источниковъ, литературныхъ и предметныхъ, тогда какъ эти науки не имѣютъ за собой ничего кромѣ Библии, да Іосифа Флавія, котораго гораздо полезнѣе прочесть за разъ въ русскомъ переводѣ, нежели подавать его 20 разъ подъ разными учеными соусами.

Мы конечно не отрицаемъ того, что таланты и трудолюбіе дѣлаютъ нѣкоторые курсы по этимъ наукамъ интересными и полезными, ибо совершенно безполезнымъ нельзя назвать никакого ученаго творенія, сопровождаемаго такими условіями, но мы увѣрены и въ томъ также, что еслибъ тѣ-же ученые силы обратили на подробное истолкованіе всей сплошь Библии, то польза была бы несравненно выше, а вредъ плеоназма, наводящій томительную скуку на слушателей, былъ бы устраненъ.

Съ выше изложенной точки зрѣнія мы отвергаемъ и исторію догматовъ и значительную часть церковной исторіи въ пользу патрологій, потому что всѣ эти матеріи объ Александрійскомъ и Антиохійскомъ направлєніяхъ, которыми наполняются курсы, суть не иное что, какъ выдумка тѣхъ же нѣмцевъ, желающихъ подорвать историческое самотожество церкви, оправдывающихъ несторіанскую и иконоборческую аресю и находящихъ въ монашествѣ дальнѣйшее развитіе монтанизма.

Намъ могутъ возразить, что при подобной неустойчивости

взглядовъ едва-ли насъ можетъ выручить изученіе первоисточниковъ, не огражденное извѣстнымъ ученымъ принципомъ, строго и сознательно согласованнымъ съ ученіемъ православія.

Да, отвѣтимъ мы, специфически-православной богословской методѣ, свободной отъ латинской схоластики и протестанскаго псевдорационализма, у насъ нѣтъ. Въ этомъ славянофилы правы. Но если у насъ нѣтъ своей богословской методѣ, то есть свое православіе, какъ жизнь, какъ культъ, какъ традиція. Возстановить православную *науку*, значитъ найти опредѣленную научно выраженную, въ точныхъ понятіяхъ *форму*, для религіознаго содержанія этой жизни и преданій, выработать для нихъ нормативныя понятія, а для сего то и нужны три условія: 1) знать самое преданіе, т. е., имѣть самое содержаніе нашего религіознаго вѣроученія въ умѣ и сердцѣ; 2) знать самую жизнь въ ея согласномъ теченіи съ вѣрою и въ ея отступленіяхъ и 3) быть хозяиномъ въ области понятій вообще, быть мыслителемъ. Отсюда три элемента богословскаго образованія—первоисточники вѣроученія, литература и философія.

Къ этому надо въ отвѣтъ на вышеприведенное возможное недоумѣніе присовокупить, что ученіе Духа Божія, раскрываемое въ Библии и въ преданіи церковномъ, не есть мертвое слово, усвоенное только памятью, но неизсякаемый источникъ духовнаго *творчества*. Нѣтъ человѣка, который бы зналъ хорошо Библию и въ тоже время не былъ бы религіознымъ мыслителемъ и проповѣдникомъ.

Если въ насъ богословахъ нѣтъ ни того, ни другого свойства, то прежде всего по той причинѣ, что нѣтъ знанія Библии, ни Отцовъ, ни богослуженія, а только обрывки свѣдѣній о разныхъ „партіяхъ“, да о томъ, что „древніе евреи не посыпали хлѣба солью“, да о томъ, какой ученый какому и когда носъ наклеилъ, да о томъ, у какого профессора легче заработать магистерскую степень.

Правда, что наше богословіе еще ожидаетъ православнаго систематика религіозныхъ истинъ, что къ изученію первоисточниковъ мы идемъ ошупью, но еще болѣе похоже на правду и то печальное обстоятельство, что такихъ ученыхъ принциповъ намъ нечего ждать отъ современной *науки*, что эта наука есть истуканъ на глиняныхъ ногахъ, наполненный даже не рационализмомъ, а спеціально протестанскими *выроисповѣд-*

ными заблужденіями, куда входитъ и оправданіе вѣрой и юридическій взглядъ на искупленіе, и обожаніе библейской буквы, и отрицаніе Ветхаго Завѣта, и выдумки о павлинизмѣ и петрианизмѣ и мнѣзъ объ эволюціи догматовъ, и прочіе безумные глаголы.

Или все это все таки нужно „для опроверженія современныхъ заблужденій“? Не спорю, но тогда все *это* и введите въ Основное Богословіе. Послѣднее дѣлаетъ свое дѣло, какъ дѣлаютъ его и философскія науки, почему и первое, и послѣднія вездѣ привлекаютъ интересъ слушателей. Здѣсь опредѣленная матерія, опредѣленная задача, какъ и въ литературѣ, когда она бываетъ не просто каталогомъ писателей и ихъ твореній, но истолковательницей нравственнаго содержанія жизни, общественныхъ стремленій и паденій, однимъ словомъ, прикладною наукою къ Практическому Богословію—патологіей общества. Нѣчто, близкое о такой задачѣ литературы, писалъ покойный проф. В. В. Никольскій, кажется, въ „Христіанскомъ, Читеніи“.

Намъ говорятъ, что студенты не просто ученики, но изучающіе. Прекрасно. Вотъ изученіе и должно состоять въ томъ, чтобы не вѣрить на слово выдумкамъ о „партіяхъ“ и „партіяхъ“, а самимъ почитать и послушать лѣтописи, отеческія творенія, номоканонъ и богослужебныя книги. Вѣдь обо всемъ этомъ не имѣютъ понятія студенты, если не считать ихъ клироснаго послушанія, да воспоминаній изъ семинарскихъ христоматій по гомилетикѣ или классическимъ языкамъ съ отрывками изъ Святыхъ отцовъ. И замѣтите, что тѣ очень немногіе студенты, которые ради изученія какого-либо богословскаго предмета на тему, поусердствуютъ прочитатъ внимательно Библію или цѣликомъ одного—двухъ Отцовъ Церкви, только эти студенты и являются мыслителями, проповѣдниками, публицистами въ богословской области. А кому неизвѣстно другое, глубоко печальное явленіе. На приѣмныхъ академическихъ экзаменахъ какой-нибудь юноша поражаетъ своею талантливостью профессоровъ; первая его семестровыя сочиненія сулятъ въ немъ звѣзду первой величины. Профессора его подхваляютъ, пророчатъ благотворное вліяніе на умы. Юноша старается, изъ силъ выбивается, чтобы оправдать надежды; старается быть студентомъ *ex professio*—и что-же? его кур-

совое сочиненіе оказывается хотя обширной, но совершенно безцвѣтной компиляціей въ 900 страницъ, а его дальнѣйшія попытки на высказываніе руководственныхъ идей—самой бездарной семинарской схоластикой съ афоризмами въ родѣ того, что послѣ дождя всегда бываетъ сыро. И напрасно наши возражатели жалѣютъ объ ослабленіи спеціализаціи. Именно въ періодъ прежняго устава 69 года развивались такія явленія, именно тогда еще студенты не знали, за какой предметъ имъ братья при выборѣ кандидатской темы; именно тогда поколебалось наше церковное преданіе и замѣнилось не наукой въ истинномъ смыслѣ слова, не рационализмомъ, но что всего печальнѣе,—*преданіемъ протестантскимъ*, усвояемымъ не сознательно, а преименно, преданіемъ коснымъ и тупымъ, кристаллизировавшимся въ огромныхъ печатныхъ отложеніяхъ, заморозившихъ умы цѣлыхъ поколѣній.

Мы не хотимъ бросать камня осужденія въ нашихъ ученыхъ, мы, повторяемъ, вполне согласны съ авторомъ писемъ „въ защиту академій“, мы увѣрены, что православіе дорого нашимъ ученымъ и никто изъ нихъ сознательно не отвергнетъ православныхъ истинъ въ пользу протестантскихъ заблужденій, но мы просимъ не закрывать глазъ на то, что *незамѣтно и несознательно* въ наши учебные курсы влѣзло столько сору и мути, что настала намъ пора расквитаться со всѣмъ этимъ. Мѣра, которую мы рекомендуемъ, не обскурантная, не жестокая: дайте молодому поколѣнію самому изучить тотъ матеріалъ, изъ котораго мы скомпактовали наши системы исторіи, теоріи, археологіи и эволюціи. Скрывать явленій „съ того берега“ мы отъ нихъ не будемъ: на то есть Введеніе въ богословіе, на то философскія науки и литература, но пусть они не будутъ невѣждами въ Слово Божіе и не посрамляютъ напрасно названія *богослововъ*. Вотъ это и будетъ настоящая *спеціализація*, общая для всѣхъ студентовъ академій—спеціализація въ Библии и Твореніяхъ Отеческихъ. И право нечего за это сердиться на меня моему литературному собесѣднику въ Христіанскомъ Читеніи, ни спѣшить меня исповѣдывать и увѣщевать отъ преданія о разбойникѣ и Іоаннѣ Богословѣ. Смѣемъ увѣрить нашего оппонента, что подражать Великому Апостолу не менѣе его желаетъ и такъ неволью разобидѣвший его „проектеръ“. *Старобльскій.*

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1897.

Пістєтє вооѡмєн.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1897 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцовъ.*

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.

(Продолженіе *).

ОТДѢЛЪ IV.

Взглядъ на богодухновенность св. Писанія во время господства схоластики (12 и 13 столѣтія).

Способъ, какимъ Ансельмъ пытался установить связь между вѣрою и знаніемъ, нашелъ многочисленныхъ и ревностныхъ послѣдователей въ позднѣйшее время. При единствѣ цѣли и вспомогательныхъ средствахъ, постепенно образуется у схоластическихъ богослововъ извѣстное сходство метода. Это и приводитъ схоластику къ одной общеупотребительной и въ деталяхъ обработанной формальной системѣ, которая нашла для себя полнѣйшее выраженіе въ трудахъ Дунса Скота, Алберта Великаго и Фома Аквината.

Хотя, при неоспоримомъ значеніи св. Писанія, не было особеннаго повода подробно разсуждать о богодухновенности его, однако у каждаго писателя того времени вопросъ этотъ нашелъ достаточное освѣщеніе.

Гилдебертъ, архіепископъ Турскій (1134), знаменитый поэтъ, ораторъ и философъ своего времени, въ своихъ проповѣдяхъ указываетъ главнымъ образомъ на практическую пользу занятій св. Писаніемъ.

Всякій христіанинъ, размышляющій о своемъ спасеніи, обязанъ просить Господа: „хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь“, ибо Писаніе есть хлѣбъ, насыщающій нашу душу ¹⁾

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20, за 1897 г.

¹⁾ Migne T. 171 p. 588. Et tunc dicat. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, sacra enim scriptura panis est, quo satiatur anima. Serm. in Asc. Dom. 50.

Гилдебертъ находитъ четыре рода смысла въ св. Писаніи: исторію, аллегорію, нравственное назиданіе и аналогію (т. е. значеніе для будущей жизни). Исторія служитъ твердою почвою, на которой основываются всѣ другіе роды смысла. Желаетъ ли кто получить нравственное назиданіе, уразумѣть аллегорію и историческую истину или получить нѣкоторое освѣщеніе будущей жизни,—все это онъ найдетъ въ св. Писаніи. Св. Писаніе, такимъ образомъ, есть какъ бы кладовая св. Духа, есть чудный садъ съ многочисленными плодами, гдѣ всякая душа выбираетъ для себя то, что ей полезно ¹⁾).

Но св. Писаніе не во всѣхъ мѣстахъ ясно. Если кто-либо будетъ искать для себя основаніе непосредственно въ самыхъ божественныхъ тайнахъ, то онъ легко можетъ допустить ошибки, такъ какъ его ограниченный разумъ не въ состояніи вполнѣ постигнуть эти тайны. Лучше нужно предоставлять св. Духу то, чего нельзя понять, лучше не говорить многого и безъ всякой причины не подвергаться опасности ошибокъ, чѣмъ утверждать противорѣчивое.

Гдѣ это только возможно, мы должны, конечно, опираться на общепризнанные авторитеты, а „гдѣ недостаетъ рѣшающаго авторитета, тамъ нужно соглашаться съ тѣми, которые разсуждали еще прежде насъ и объясняли Писаніе съ благочестивымъ настроеніемъ, а не по собственному необдуманному сужденію“ ²⁾).

Какимъ же образомъ содержаніе богодухновеннаго Писанія усваивается обыкновеннымъ человѣкомъ, это также объясняетъ Гилдебертъ. „Добродѣтель благоразумія“, говоритъ онъ, „производитъ то, что рѣчь пастыря перемѣняется смотря по мѣрѣ восприимчивости его слушателей, такъ что, при наставленіи въ словѣ Божіемъ, всякій получаетъ то, въ чемъ онъ необходимо нуждается. Малоученные получаютъ религіозно-нравственное назиданіе, печальные—радость утѣшенія, нерадивые—исправленіе, сварливые—согласіе и братскую любовь“ ³⁾).

¹⁾ T. 171 p. 862 Sermo de div. 112.

²⁾ Loc. cit T. 171 p. 1067. Sed utcumque possumus, auctoritatum vestigiis innitemur. Tractat. theolog. prologus.

³⁾ Loc. cit. T. 171 p. 819. Prudentia mutari facit ora pastorum, juxta ca-

Гуго-сѣнь-Викторъ (1141), названный своими современниками вторымъ Августиномъ, вѣроятно, за свою глубокую схоластическую и мистическую ученость, составилъ собственное сочиненіе о св. Писаніи и св. писателяхъ.

Его понятіе о богодухновенности стоитъ ближе къ схоластическому, хотя обыкновенно причисляютъ сѣнь-Виктора къ мистикамъ. „Только то Писаніе по справедливости называется божественнымъ, которое вдохновлено Духомъ Божиимъ, которое произведено людьми, глаголавшими въ Духъ Божіемъ и составлено ими по подобію Божію, въ которомъ, стало быть, все истина“¹⁾.

Благодаря такому особому способу своего происхожденія, св. Писаніе можетъ служить своей великой цѣли въ дѣлѣ возстановленія и искупленія человѣка. Если въ немъ не только слова, но и самыя предметы имѣютъ глубокое значеніе, то это указываетъ на его рѣшительное превосходство надъ мірскою мудростью²⁾. Чудеснымъ образомъ произведено и то, что никакая отдѣльная книга въ св. Писаніи не излишня, хотя въ каждой всецѣло содержится полная истина.

Вообще же Гуго-сѣнь-Викторъ различаетъ троякій смыслъ св. Писанія: историческій, аллегорическій и тропологическій (образный, переносный). Гуго, почти единственный изъ мистиковъ, вопреки крайнему аллегоризму, съ большимъ уваженіемъ относится къ буквальному пониманію св. Писанія „Какъ можете вы“, спрашиваетъ Гуго, „читать Писаніе, а не букву? Если отбросите букву, то что же будетъ съ Писаніемъ?“ Послѣ буквальнаго толкованія того или другого выраженія Гуго обращается обыкновенно къ мистическому смыслу; при этомъ онъ весьма порицаетъ тѣхъ, которые помрачаютъ блескъ и красоту Слова Божія необычными объясненіями и, вмѣсто того, чтобы раскрывать тайны его, дѣлаютъ ихъ еще болѣе непонятными. Одинаково осуждаетъ Гуго какъ тѣхъ, которые отрицаютъ мистическій смыслъ и аллегорическую глубину св.

pacitatem auditorum, ut in pastu divini sermonis illud recipiat unusquisque, quo maxime indiget. Ad pastores de praedic. verbi div. Serm. 103.

¹⁾ De scripturis et sriptoribus eccles. Praenotat. c. I и XI.

²⁾ Migne T. 177 p. 205. In hoc valde excellentior est divina scriptura scientia saeculi, quod in ea non solum voces, sed et res significativae sunt.—Excerpt. prior. libr. 1. II c. 3.

Писанія, такъ и тѣхъ, которые отыскиваютъ ихъ тамъ, гдѣ ихъ вовсе нѣтъ ¹⁾).

Значеніе слова „пророкъ“, по схоластической манерѣ, опредѣляется Гуго троякимъ образомъ: по должности, по благодати и посланничеству. По должности пророкомъ назывался въ Ветхомъ Завѣтѣ первосвященникъ, обязанный въ важныхъ случаяхъ, напр. во время войны, вопрошать Господа; по благодати пророкомъ былъ тотъ, кто получалъ внутреннее просвѣщеніе отъ Бога, безъ прямого однако порученія проповѣдывать людямъ божественныя откровенія, какъ напр. Іовъ. По посланничеству пророкомъ называется лицо, посланное проповѣдывать то, что внушено св. Духомъ, напр., Іона. Однако, имя пророка даруетъ вмѣстѣ и должность и посольство ²⁾).

Монахъ Граціанъ (1151), читавшій каноническое право во дворцовой школѣ въ Болоньѣ, сборники котораго сдѣлались впоследствии основоположеніемъ церковнаго права всей западной Церкви, оставилъ нѣсколько наставленій касательно толкованія и значенія богодухновенныхъ книгъ. Взгляды и мнѣнія Граціана важны для насъ не столько потому, что знакомятъ съ воззрѣніями на богодухновенность Западной Церкви и опредѣленіемъ понятія о вдохновеніи, сколько потому, что были приняты въ самую распространенную на Западѣ книгу церковнаго права.

Что божественныя заповѣди суть въ то же время требованія естественнаго закона, это Граціанъ выводитъ изъ характера каноническихъ книгъ. Каноническія книги не имѣютъ ни какого другого содержанія, вромѣ Божественныхъ законовъ, а все, что противорѣчитъ божественнымъ законамъ или каноническимъ писаніямъ, противно въ то же время и праву естественному ³⁾. Каноническія писанія Ветхаго и Новаго Завѣ-

¹⁾ Migne T. 175 p. 115. *Mihi vero simili culpae sibjacere videntur, vel qui in sacra scriptura mysticam intelligentiam et allegoriarum profunditatem vel inquirendam petrinaciter negant, ubi est; vel apponendam superstitiose contendunt, ubi non est. In eccles. homil. praef.*

²⁾ De scriptur. et ser. c. XII.

³⁾ Can. Sana quippe vatio. dist. IX (Migne. T. 187). *Patet, quod quaecunque divinae voluntati, seu canonicae scripturae contraria probantur, eadem et naturali juri inveniuntur adversa.*

товъ всецѣло ограничены и существенно отличны отъ сочиненій всѣхъ поддѣйшихъ епископовъ. Только относительно этихъ книгъ невозможно ни какое сомнѣнiе, между тѣмъ какъ сочиненiя епископовъ, которыя написаны по утвержденiи канона или только еще пишутся, могутъ быть признаны ошибочными, сколько по рѣшительному доказательству какого-либо отдѣльнаго лица, столько же чрезъ высшiй авторитетъ другихъ епископовъ. Это положенiе справедливо, очевидно, и относительно толкованiй епископовъ на св. Писанiе ¹⁾).

Что касается подлиннаго текста св. Писанiя, то Грацианъ признаетъ таковымъ для Ветхаго Завѣта—еврейскiй, а для Новаго—греческiй ²⁾).

Петръ Ломбардъ (1164), самый влiятельный схоластикъ до Тома Аквината, сравниваетъ слово Божiе съ свѣтильникомъ, распространяющимъ свой свѣтъ среди глубокаго мрака и ночи этого мiра. Онъ называетъ св. Писанiе „евангелиемъ Бога“, такъ какъ оно произошло не отъ человѣка, но по божественному вдохновенiю. Кромѣ того, Писанiе называется святымъ потому конечно, что осуждаетъ пороки и заключаетъ въ себѣ тайны о единомъ Богѣ и вочеловѣченiи Сына Божiя ³⁾).

Внутреннiй актъ пророческаго вдохновенiя Петръ Ломбардъ различаетъ по способу его происхожденiя и по времени. При пророческомъ вдохновенiи, или внутреннемъ откровенiи, ходъ событiй возвѣщается съ непререкаемою истиною. Поэтому пророчество справедливо называется видѣнiемъ, а пророкъ „видящимъ“. Пророчество происходитъ или чрезъ дѣла, или чрезъ слова, или чрезъ сновидѣнiя и чрезъ видѣнiя. Кромѣ того, сюда присоединяется еще самый высшiй видъ пророчества, который происходитъ безъ всякаго внѣшняго вспомогательнаго средства, чрезъ одно простое вдохновенiе св. Духа. По времени своего происхожденiя пророчества также раздѣляются на нѣсколько видовъ: одни имѣютъ своимъ предметомъ настоящее, другiя—прошед-

¹⁾ Dist. IX. c. III c. VI. c. VIII. Litteris omnium episcoporum sacra praeponeitur scriptura.

²⁾ Dist. IX c. VI. Ut veterum librorum fides de Hebraicis voluminibus examinanda est, ita novorum Graeci sermonis normam desiderant.

³⁾ Migne T. 191 p. 1303. Collect. in ep. ad Rom. c. I.

шее, третья—будущее. Пророчество можетъ происходить сколько чрезъ добрыхъ людей, столько же чрезъ злыхъ. Хотя воздѣйствіе Бога на человѣка бываетъ господствующимъ, все же у вдохновеннаго лица всѣ силы и способности остаются цѣлыми и неповрежденными, благодаря чему дѣлается возможнымъ сообщеніе Божественныхъ тайнъ другимъ ¹⁾.

Что касается отдѣльныхъ богодухновенныхъ книгъ, то апостольскія посланія образуютъ нѣкоторую параллель пророческимъ книгамъ. Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, послѣ Моисеева закона, необходимо было еще пророческое наученіе, чтобы чрезъ возвѣщеніе наказаній сдержать оживающіе пороки народа еврейскаго, такъ равно и въ Новомъ Завѣтѣ, послѣ изложенія въ евангеліяхъ цѣлой системы христіанской религіи, и ученія совершенной святости, необходимы были еще посланія ап. Павла и другихъ апостоловъ, чтобы защитить Церковь отъ превратныхъ ученій, устранить вкравшіеся въ христіанское общество пороки и разрѣшить будущіе споры ²⁾.

Впрочемъ, Новый Завѣтъ имѣетъ несомнѣнное преимущество предъ Ветхимъ; но даже и между книгами Ветхаго Завѣта есть извѣстное различіе: всѣ пророки говорили по откровенію св. Духа, однако самымъ выдающимся, высшимъ и торжественнымъ пророкомъ былъ Давидъ, предсказывавшій о будущихъ событіяхъ, какъ труба св. Духа. То, что другіе пророки говорили о страданіяхъ и воскресеніи Христа темно и въ загадкахъ, это Давидъ предсказывалъ такъ ясно, что является какъ бы составителемъ евангелія, а не пророческой книги ³⁾. При всемъ томъ Писаніе имѣетъ многія трудности, въ сѣтяхъ которыхъ запутываются многіе, особенно люди безбожные, напр., книжники и фарисеи, воссѣдавшіе на сѣдалищахъ Моисея, безъ всякой пользы для себя и другихъ, а также еретики, умствованія которыхъ не освобождаютъ ихъ отъ грѣховъ ⁴⁾.

¹⁾ Comment. in psalm. 44 v. 2.

²⁾ Migne T. 191 p. 1297. Collect. in omn. D. Pauli ep. praefacio.

³⁾ Migne T. 191 p. 1485. Scriptura enim, quae intelligentibus est panis refectionis, ellaqueat, dum male intelligitur, et propterea praedicatio Christi vesperitur—Collect. in ep. ad Rom. c. II v. 10.

⁴⁾ T. 191 p. 1046 Jn lege Domini et haeretici scrutantur et exquirunt, nec tamen beati sunt, quia non sunt immaculati. in psalm. 118 v. 2.

Иоаннъ Сальсбюри (1180), епископъ Шартскій, въ своихъ сочиненіяхъ находятъ себя вынужденнымъ защищать характеръ Библіи, какъ богодухновеннаго Слова Божія. Къ этому побуждали его нападенія нѣкоторыхъ діалектиковъ, появившихся во Франціи послѣ трудовъ Абелара. Каноническими писаніями Сальсбюри считаетъ такія, которыя приняты въ канонъ св. книгъ на основаніи общей и несомнѣнной церковной традиціи. Ихъ авторитетъ такъ великъ, что здравый разумъ никогда не можетъ допустить даже возможности какой-либо ошибки или противорѣчія въ нихъ, такъ какъ онѣ написаны перстомъ Божіимъ. Вполнѣ справедливо, поэтому, отвергаются Церковью тѣ люди, которые, преувеличивая права разума, хотятъ затемнить предъ глазами вѣрующихъ блескъ Божественнаго слова, седмерницею очищеннаго, подобно серебру, въ огнѣ св. Духа отъ всякихъ земныхъ осадковъ и пятенъ ¹⁾. Различныя мнѣнія не безъ основанія приписываются отдѣльнымъ авторамъ св. книгъ, но истинный и единственный виновникъ всѣхъ св. писаній есть собственно самъ св. Духъ. Съ большимъ усердіемъ поэтому должно читать книги св. Писанія, такъ какъ даже отдѣльныя буквы въ нихъ (*singuli arices*) полны Божественныхъ тайнъ, а содержащееся въ нихъ сокровище Духа неисчерпаемо. Хотя со-внѣ буква св. книгъ часто имѣетъ форму, соответствующую только одному смыслу, однако, со стороны внутренняго содержанія, въ ней скрываются многоразличныя тайны, и изъ одного и того же содержанія св. Писанія часто можно извлечь различные виды аллегоріи вѣры, тропологіи нравственности и даже аналогіи. Ученіе св. Писанія есть высшая заключительная ступень въ ряду всѣхъ другихъ наукъ; оно есть въ одно и то же время идея блага и источникъ истины, основанной на вѣчномъ сіяніи Божественной премудрости. Свѣтъ этой истины такъ блестящъ, что мы, падшіе люди, не можемъ вынести его, не можемъ объять всей полноты его, такъ что Промыслъ Божій намѣренно смягчаетъ этотъ блескъ, чтобы, хотя въ слабомъ видѣ, онъ сдѣлался доступнымъ людямъ ²⁾.

Самому священному Писанію приличествуетъ большая дос-

¹⁾ Migne T. 199 p. 126. Epistol. ad. Henric. comit. nr. 143.

²⁾ Migne T. 199 p. 975. Enthet. uv. 385 в слѣд.

товѣрность, чѣмъ тому, что на немъ основывается, такъ что всякій, противорѣчащій Писанію, есть еретикъ и невѣрующій. Дальнѣйшее утверженіе Сальсьбюри направлено, очевидно, противъ вышеупомянутыхъ французскихъ діалектиковъ „Должно подчиняться Писанію“, говоритъ Сальсьбюри, „а не господствовать надъ нимъ; кто же пользуется своимъ остроуміемъ и занятіями для того, чтобы ради собственнаго удовольствія посягнуть на цѣлость св. Писанія, тотъ исключается чрезъ это изъ святилища филозофіи и удаляется отъ истиннаго пониманія Писанія ¹⁾).

Петръ Коместоръ (1198) въ аллегорическихъ выраженіяхъ изображаетъ свойства богодухновеннаго Писанія.

„Оправданіе совершается чрезъ вѣру и добрыя дѣла. Дверь къ этому оправданію есть св. Писаніе, которое научаетъ насъ жить праведно среди этого развращеннаго міра; кто входитъ и выходитъ этою дверью, тотъ удовлетворяетъ своимъ потребностямъ ²⁾. Господь сравниваетъ св. Писаніе съ веселымъ пиромъ, гдѣ въ изобиліи преподается духовная пища всѣмъ людямъ. Оно подобно также зданію, въ которомъ исторія служитъ фундаментомъ, аллегорія—стѣнами, а тропологія—фронтонъ, высоко поднимающимся надъ всѣми частями зданія. Первый способъ толкованія—прость, второй—духовенъ, третій—чувственный ³⁾).

Нагляднымъ образомъ Петръ Коместоръ различаетъ нѣсколько классовъ тѣхъ, которые читаютъ и толкуютъ св. Писаніе. Многіе боятся св. Писанія, другіе насмѣхаются надъ нимъ, третьи подвергаютъ его порчѣ; иные презираютъ, иные проходятъ мимо, наконецъ, есть такіе, которые живутъ въ немъ. Боятся Писаній обыкновенно лѣнницы, насмѣхаются надъ ними гордецы, подвергаютъ порчѣ еретики, презираютъ ложные братья, проходятъ мимо невѣжды. Кто же живетъ въ Писаніи,

¹⁾ Loc. cit T. 199. p. 667. Servendum est ergo scripturis, non dominandum Polycrat. Lib. VII c. 10.

²⁾ Migne T. 198 p. 1727. Hujus porta est sacra scriptura, quae docet nos recte conservavi in medio hujus pravae nationis; per quam quicumque ingreditur, et ingreditur, pasqua inveniet. Sermo II in Adv. Domini.

³⁾ T. 198 p. 1054. Prima planior, secunda acutior, tertia suavior. Histor. schol. prolog.

тѣ суть истинные братья, у коихъ дѣло не расходится съ словомъ ¹⁾.

Петръ Блуасскій (около 1200) постоянно выставляетъ на видъ мистическую глубину св. Писанія, но не забываетъ, однако, указать и границы ея.

Духъ Святой даровалъ намъ оба Завѣта и съ невыразимою мудростью и искусствомъ соединилъ ихъ одинъ съ другимъ. Послѣ исполненія прообразованій въ Ветхомъ Завѣтѣ остается еще нравственное ученіе, преобразованное потомъ въ ученіе Евангелія и умноженное красотою новозавѣтной благодати ²⁾.

Чтеніе св. Писанія есть необходимая пища для нашего духа, есть его дыханіе и жизнь. Писаніе можно сравнить съ ар-ею Давида, звуками которой облегчалась меланхолія Саула, съ сошникомъ Самгары, которымъ возблывается почва нашего сердца, которымъ обращаются въ бѣгство и умерщвляются 600 филистимлянъ. Господь даровалъ намъ Писаніе для утѣшенія среди искушеній, и мы усердно должны читать его, чтобы не подвергнуться неожиданному нападенію злого врага. „Если ты мірянинъ, то еще прилежиѣ читай св. Писаніе и звай, что слово Божіе воспаляетъ въ тебѣ ревность. Если тебя такъ утомляетъ тяжкое искушеніе, что ноги твои почти подсѣкаются и шаги твои дѣлаются безцѣльными, то слово Божіе укрѣпитъ тебя, такъ что ты не упадешь“ ³⁾.

Вѣчная жизнь содержится въ писаніяхъ пророковъ и евангелистовъ и скорѣе истощится все богатство человѣческаго языка, чѣмъ слова св. Писанія, въ которыхъ говорится о добродѣтели.

Все содержаніе обоихъ завѣтовъ составляетъ изъ исторіи, нравственнаго назиданія и аллегоріи. Но и эти три рода раздѣляются на многіе частные виды, такъ какъ одно въ св. Писанія относится къ настоящей жизни, другое—къ будущей и т. п. Точно обозначая каноническія писанія, Петръ Блуасскій далѣе дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе объ авторахъ ихъ: „Это

¹⁾ T. 198 p. 1755 Sermo XII. Dom. I. Quadrages.

²⁾ Migne T. 207 p. 711 p. 855. Cessantibus igitur figurativis moralia remanserunt et in doctrinam evangelii cum augmento gratiae transfusa sunt. Contra Perf. Jud. c. 28.

³⁾ Loc. cit. p. 419. Epist. 140.

суть составители св. книгъ, которые, говоря чрезъ св. Духа, написали для нашего назиданія правила жизни и вѣры ¹⁾. Много высказано еретиками подъ именемъ пророковъ и позднѣе апостоловъ, но все это, послѣ тщательнѣйшаго изслѣдованія, каноническимъ авторитетомъ исключено подъ именемъ апокрифовъ ²⁾.

Если говорить, что богодухновенное Писаніе выражается дѣтскимъ и простымъ слогомъ, то Петръ Блуасскій не ставитъ это въ упрекъ Слово Божію, потому что простота всегда соединяется съ истинною. Правда, Писаніе имѣетъ свои трудности, свои тайны, но это не даетъ основанія отваживаться по собственному усмотрѣнію раскрывать и обнаруживать ихъ. Всему должно учить и всему учиться, согласно ученію св. Писанія. Нѣкоторые хотятъ именно съ помощію одного разума доказать и уяснить возвышенныя тайны Божіи, но это—глубокая ошибка. Нельзя изобрѣтать суетныхъ теорій и запутываться въ тонко-измышленные споры о томъ, что далеко возвышается надъ людьми ³⁾.

Александръ Галесъ (1245), самый славный изъ богослововъ среднихъ вѣковъ, довольно многорѣчиво разсуждаетъ въ своей „Summa theologica“ о св. Писаніи и ея богодухновенности по общепотребительной схоластической схемѣ.

Матерія Божественныхъ Писаній есть собственно Христость, Сила и Премудрость Божія (1 посл. Кор.). Но если опредѣлять эту матерію по ея существенному понятію (*secundum rationem essentiae*), то должно сказать, что матерія Божественныхъ писаній есть самъ Богъ, или точнѣе: Божественная Субстанція ⁴⁾.

А что св. Писаніе разсуждаетъ не только о Богѣ, но также и о сотвореніи міра, это Галесъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ: невозможно правильно уразумѣть дѣло искупленія человѣка, если прежде не разсказать, какъ человѣкъ палъ. Но и исторія паденія его можетъ быть правильно понята только тог-

¹⁾ Т. 207 p. 1052. De divis. et scriptor.

²⁾ Loc. cit. p. 1056.

³⁾ Noli autem scrutari, quae supra te sunt, nec inanes cogita theorias, non disputationum argutiis, nec verborum calumniis te distendas. Т. 207 p. 419 Epist. 140.

⁴⁾ Summa thologica. Quaest. I, membr. 3 изданіе 1482 года.

да, когда напередъ будетъ объяснено, какъ человѣкъ былъ сотворенъ Богомъ. Въ свою очередь для того, чтобы изобразить первобытное состояніе человѣка, необходимо предварительно сообщить о томъ, какъ произошелъ весь міръ, который былъ созданъ для человѣка ¹⁾.

Опредѣливъ, такимъ образомъ, матерію св. Писанія, Александръ Галесъ довольно подробно разсуждаетъ о его формѣ (*modus*). Форму св. Писанія нельзя сравнивать съ формою какого-либо искусства или науки, по понятіямъ обыкновеннаго человѣческаго разума; ее скорѣе должно опредѣлять, согласно самому назначенію Божественной мудрости—наставить людей ко спасенію душъ ихъ. Изъ такого ученія о св. Духѣ, какъ Виновникѣ св. Писанія, матеріи св. Писанія и его цѣли, выходитъ, что форма Писанія едина и въ то же время многообразна. Какъ первая истина религіи о Богѣ тройственна и въ то же время проста, такъ и форма знанія этой первой истины, при ея единствѣ, тройственна. Истина эта едина, какъ буквальная, и тройственна, какъ духовная, именно какъ аналогическая, аллегорическая и тропологическая ²⁾.

На обстоятельномъ знаніи еврейскаго языка и ученія талмуда основанъ и составленъ замѣчательный трудъ испанскаго богослова Раймунда Мартини (1284), подъ заглавіемъ „*Pugio fidei*“. Цѣль этого труда состоитъ въ томъ, чтобы изъ книгъ Ветхаго Завета, изъ талмуда и другихъ сочиненій, признанныхъ іудеями за подлинныя—составить трудъ, который бы могъ, подобно мечу, служить защитой для проповѣдниковъ и служителей христіанской вѣры ³⁾.

Люди науки, имѣющіе право на сужденіе, убѣдились, что мудрость св. Писанія можетъ быть повята гораздо лучше и вѣрнѣе на основаніи подлиннаго еврейскаго текста, чѣмъ по обычнымъ греческимъ переводамъ, потому что во многихъ мѣстахъ ихъ допущены пропуски, добавленія и даже перемѣны ⁴⁾.

1) *Loc. cit.* Oportuit ut totius mundi constitutio poneretur, quia propter hominem factus est mundus. *Quaest.* I m. 3.

2) *Loc. cit.* *Quaest.* I Membr. 2 art. 5.

3) *Pugio fidei.* Opus tale componam. quod quas pugio quidam praedicatoribus Christianae fidei atque cultoribus esse possit in promptu. *Prooem.* p. 2. Изданіе Парижское 1651 г.

4) *Loc. cit.* p. 677. Pars III, dist. III cap. 16.

Въ отношеніи содержанія, особенно касающагося дѣла спасенія, Ветхій Заветъ несовершеннѣе Новаго. Что же касается словоупотребленія, то въ св. Писаніи часто встрѣчаются мистическія и параболическія выраженія; кромѣ того, оно часто называетъ нѣкоторые предметы именами другихъ предметовъ, конечно, въ переносномъ смыслѣ. При толкованіи св. Писанія, безусловно необходимо также наблюдать связь между послѣдующимъ и предыдущимъ текстомъ, особенно тамъ, гдѣ возможно различіе во мнѣніяхъ касательно какого-либо двусмысленнаго мѣста ¹⁾. Доказательства, заимствованныя изъ слова Божія, таковы, что несравненно превосходятъ всякое обыкновенное человѣческое доказательство ²⁾.

Францисканскій монахъ Рожеръ Баконъ (1224) обнаруживаетъ особенное стремленіе къ тому, чтобы все содержаніе человѣческаго знанія вывести и обосновать на св. Писаніи. По нему, существуетъ только одно совершенное знаніе, которое содержится именно въ св. Писаніи и раскрывается въ наукахъ каноническаго права и философіи. Всѣ же другія науки служатъ только для объясненія Божественной истины ³⁾. Философія, какъ наука о происхожденіи и природѣ тварныхъ вещей, особенно необходима вѣрующимъ для повиманія св. Писанія.

Каноническое же право, какъ наука, есть нечто иное, какъ раскрытіе Божественной воли въ св. Писаніи. Общее право, напротивъ, можетъ быть Божественнымъ или чѣловѣческимъ. Божественнымъ оно бываетъ тогда, когда міръ открываетъ какую-либо истину въ своихъ писаніяхъ, благодаря Духу Божію, —человѣческимъ, когда что-либо находятъ одинъ только чловѣчскій разумъ. Философская мудрость, по мнѣнію Бакона, была дарована первѣе всего тѣмъ, которые первые и приняли законъ отъ Бога, именно патріархамъ и пророкамъ.

Намѣреніе Божіе состояло въ томъ, чтобы объяснить существующія вещи и явленія какъ по буквальному ихъ значенію.

1) Loc. cit. p. 235. Quandocunque in scriptura ambiguitatis alicujus controversia oritur, in praecedentibus vel subsequentibus quaerendum est, scriptura illa qualiter intelligenda sit, et controversia qualiter dirimenda. Pars. II c. 13 nr. 32.

2) Loc. cit. p. 184. Pars I c. 13 nr 6.

3) Opus majus p. 23. Pars II c. 1.

такъ равно и по духовному ¹⁾). Буквальное пониманіе, конечно, должно предшествовать духовному, такъ какъ невозможно опредѣлить духовный смыслъ, если не знаемъ буквального. Но и буквальный смыслъ не можетъ быть понятъ, если человѣкъ не узналъ значенія вещей и ихъ свойства. На этомъ именно основана глубина буквального смысла и изъ этого же вытекаеть и высота духовнаго пониманія“ ²⁾).

Въ видахъ улучшенія текста Вульгаты, Баконъ обращаетъ особенное вниманіе на первоначальный текстъ св. Писанія, потому что „никто не можетъ понять мудрости св. Писанія и философіи, какъ это необходимо, если не знаетъ языка, съ котораго они переведены“ ³⁾).

Хорошо знакомый съ недостатками Вульгаты, Баконъ поэтому считаетъ необходимымъ исправленіе текста св. Писанія и даже отчасти и употреблявшихся въ то время на Западѣ толкованій. Многочисленными примѣрами онъ доказываетъ, что „не только философія, но даже и св. отцы (sancti) должны были въ этомъ пунктѣ испытывать нѣчто человѣческое, почему и вынуждены были иногда брать назадъ часть своихъ утвержденій“ ⁴⁾).

Д. Леонардовъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Loc. cit. p. 29. Sicut Deus fecit creaturas et scripturam, sic voluit ipsas res factas ponere in scriptura ad intellectum ipsius tam sensus litteralis, quam spiritualis. Pars. II, c. 8.

²⁾ Loc. cit. p. 132. Dist. IV c. 15.

³⁾ Loc. cit. p. 44. Pars. III, c. 1.

⁴⁾ Loc. cit. p. 10. Pars. I cap. 6.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе *).

Переходъ юго-западной образованности въ Москву. Основаніе Московской Академіи. Произведенія московской словесности. Съ половины XVII в., особенно послѣ присоединенія Малороссіи къ Московскому государству, западно-европейская схоластическая наука изъ Кіева понемногу начинаетъ проникать и въ Русь сѣверо-восточную. Въ Москвѣ, до учрежденія патриархомъ Филаретомъ въ 1633 г. греко-латинской *Патріаршей школы* при Чудовомъ монастырѣ, не существовало въ собственномъ смыслѣ училищъ, которыя бы давали научное образованіе. На Стоглавомъ соборѣ (1551 г.) рѣшено было „чинить училища“ въ домахъ священниковъ и діаконовъ, но въ этихъ школахъ обучали лишь чтенію, письму да церковному пѣнію. Сознавая недостаточность подобнаго образованія, просвѣщенные люди древней Руси начинаютъ обращаться къ помощи западно-европейской науки и искусства. Еще со времени Іоанна III въ Россію постоянно вызываются иностранные ученые, офицеры, врачи, мастера и художники. Іоаннъ Грозный посылалъ Русскихъ учиться въ Европу. То же дѣлалъ и Борисъ Годуновъ; онъ, говорятъ, даже думалъ открыть на Руси нѣчто въ родѣ университета и для этого призывалъ ученыхъ людей изъ Германіи, Франціи, Італіи и Англіи. При Михайлѣ Феодоровичѣ былъ вызванъ въ Москву извѣстный ученый голштинецъ, Адамъ Олеарій. Въ грамотѣ, посланной Олеарію, для проѣзда въ Москву, царь писалъ: „Вѣдомо намъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1897 г. № 20.

учинилось, что ты гораздо наученъ и навиченъ астрономіи и географіею, и небесному бѣгу, и землѣрбію, и инымъ подобнымъ мастерствамъ и мудростямъ, а вамъ, великому государю, таковъ мастеръ годенъ^а. По свидѣтельству Олеарія, въ его время въ Москвѣ жило до 1000 протестантскихъ семействъ. Такимъ образомъ, цари московскіе, видя необходимость, для государственныхъ цѣлей Россіи, въ европейскихъ знаніяхъ и наукѣ, думали удовлетворить этой необходимости приглашеніемъ въ Россію иностранцевъ, свѣдущихъ въ томъ или другомъ искусствѣ или наукѣ. Но, безъ насажденія началъ европейскаго просвѣщенія, при суевѣріи, слѣпой приверженности къ старинѣ, при полномъ отчужденіи, даже презрѣніи грамотниковъ тогдашней Руси ко всему иноземному, наплывъ разнаго рода мастеровъ и художниковъ изъ Нѣмцевъ не могъ принести никакой пользы Россіи, и тѣмъ болѣе былъ бесполезенъ народному образованію. А между тѣмъ отсутствіе званій и невѣжество народное становились вредными не только для государственной, но и для религіозной жизни древней Руси. Сама церковь нуждалась въ наукѣ для охраненія чистоты своего ученія. Непониманіе духа вѣры и смысла писаній, невѣжественная привязанность къ буквѣ и къ обряду господствовали не только въ грубомъ, неграмотномъ народѣ, но и въ средѣ самаго духовенства. Священныя и богослужебныя книги печатались такъ же неисправно и дурно, какъ переписывались писцами до введенія книгопечатанія. Грубыя ошибки, вносимыя въ эти книги безграмотными переписчиками, время отъ времени все увеличивались и, вслѣдствіе долговременнаго употребленія, узаконялись и дѣлались неприкосновенной святыней для строгихъ ревнителей старины, слѣпо привязанныхъ къ буквѣ. Объ этихъ безграмотныхъ ревнителяхъ старой буквы ученый монахъ Арсеній глухой, извѣстный по исправленію церковныхъ книгъ, отзывается такъ: „Сами едва азбуку умѣютъ, не знаютъ, какія въ ней письмена гласныя, согласныя и двогласныя, а чтобы 8 частей слова разумѣть и къ симъ предстоящая, сирѣчь роды, и числа, и времена, званія и залого, то имъ ниже на разумъ вхаживало; а священная философія и въ рукахъ не бывала,.... не знаютъ ни православія, ни кри-

вославія, точно на едину строку зрять, божественнаго писанія по чернилу проходятъ, разума же сихъ не нудятся свѣдѣти¹⁾. Такимъ-то людямъ, исполненнымъ суевѣрнаго благоговѣнія къ буквѣ старыхъ писанныхъ и печатныхъ книгъ, людямъ, фанатически преданнымъ своему дѣлу, въ короткое время удалось распространить по русскимъ церквамъ болѣе 6000 книгъ, переполненныхъ разнаго рода искаженіями. Всякая попытка къ исправленію этихъ ошибокъ служила поводомъ къ религиознымъ смутамъ, которыя перешли въ ожесточенное противленіе Церкви, выразившееся наконецъ въ формѣ *раскола*. Гибельное невѣжество могло быть устранено только путемъ просвѣщенія. Бывшій въ то время въ Москвѣ газскій митрополитъ Пайсіій Лигаридъ говорилъ: „Если бы меня спросили, какіе столпы Церкви и государства, я отвѣчалъ бы: во-первыхъ, училища, во-вторыхъ, училища и въ третьихъ, училища“. Патріархъ Филаретъ, какъ сказано, учредилъ высшее училище въ Чудовомъ монастырѣ. Затѣмъ, въ 1649 году приближенный царя Алексѣя Михайловича, бояринъ Ѳеодоръ Михайловичъ Ртищевъ основалъ другое училище, при Андреевскомъ монастырѣ, и вызвалъ изъ Кіева ученыхъ монаховъ „изящныхъ (свѣдущихъ) въ ученіи грамматики словенской и греческой, даже до риторики и философіи—хотящимъ тому ученію внимати“. Впрочемъ, эти иноки занимались въ Москвѣ болѣе переводами и исправленіемъ церковныхъ книгъ, чѣмъ обученіемъ юношества. Въ 1679 году въ Москву прибылъ изъ Іерусалима іеромонахъ Тимофей, родомъ русскій, прожившій нѣсколько лѣтъ въ Палестинѣ. Въ яркихъ и сильныхъ чертахъ изобразилъ онъ царю Ѳеодору Алексѣевичу несчастное поработеніе грековъ отъ невѣрныхъ, опустошеніе святыхъ церквей въ Греціи и упадокъ ученія, необходимаго для православной вѣры. Боголюбивый царь, тронутый описаніемъ пришельца, воспламенился ревностію о благочестіи и рѣшился оскудѣвающее ученіе греческое насадить и возрастить въ Москвѣ. Для этого повелѣлъ онъ патріарху учредить училище, во славу Божию и русскаго царства, и поручить его смотрѣнію палестинскаго пришельца.

1) Карауловъ. Очерки Истор. Русск. Литер. 196 стр.

Патріархъ съ величайшею радостію исполнилъ волю царя. Для помѣщенія училища сначала отведены были три палаты въ домъ типографіи. Царь вскорѣ пожелалъ расширить основанную имъ греческую школу и преобразовать ее въ академію, Царской грамотой, данной въ 1682 г., повелѣно было преподавать въ академіи на языкахъ: славянскомъ, греческомъ и латинскомъ „сѣмена мудрости, наченше отъ грамматики, риторики, піитики, діалектики, философіи разумительной, естественной и нравной (правственной), даже до богословія, учащей вещей божественныхъ и совѣсти очищенія. Притомъ же и ученію правосудія духовнаго и мірскаго, и прочимъ всѣмъ свободнымъ наукамъ, ими же цѣлостъ академіи, сирѣчь училищъ, составляетъ быти“¹⁾). Проекты устава для новой академіи составлены были наставникомъ царя, ученымъ монахомъ Симеономъ Полоцкимъ, воспитанникомъ юго-западныхъ школъ, причемъ за образцы приняты были югозападные училища и Кіевская академія. Такъ какъ въ Москвѣ смотрѣли съ недоброжелательствомъ на ученыхъ юго-западной Руси, заподозрѣнныхъ въ латинскомъ еретичествѣ (тамъ думали, что учителями православныхъ школъ должны быть только Греки, хотя почти всѣ ученые Греки того времени получали образованіе въ западныхъ школахъ), то за наставниками для Московской академіи обратились къ Константинопольскому патріарху, который и прислалъ въ Москву двухъ братьевъ: Іоаннікія и Софронія Лихудовъ. Лихуды получили образованіе въ Венеціи и Падубѣ, имѣли докторскіе дипломы и, до прибытія въ Москву, нѣсколько лѣтъ были учителями и проповѣдниками въ разныхъ мѣстахъ Греціи. Въ Москву они прибыли въ 1685 г. и поселились сначала въ Богоявленскомъ монастырѣ, куда была на время перемѣщена и школа изъ типографіи. Въ этомъ же году патріархъ Іоакимъ приступилъ къ постройкѣ каменныхъ зданій для академіи въ Заяконоспасскомъ монастырѣ, отъ котораго потомъ и самая академія стала иногда называться *Законспасскими* или *Спасскими школами*²⁾). Черезъ годъ постройка

1) Невѣдомскій. Истор. Хр. Покровскаго. III в. 584 стр.

2) Другое названіе Московской академіи въ первый періодъ ея существованія (1685—1700): *Эллино-греческое училище*.

была закончена, и обновленіе академіи совершено съ великимъ торжествомъ. Лихудамъ велѣно было переселиться съ учениками изъ Боголюбскаго монастыря въ Заиконоспасскій. 8 лѣтъ ученые братья успѣшно вели преподаваніе въ Московской академіи. Въ основѣ образованія положено было то же самое направленіе, которое господствовало и въ Кіевской академіи, съ тою лишь разницею, что Лихуды больше, чѣмъ въ Кіевѣ, обращали вниманіе на преподаваніе греческаго языка. Дѣятельность Лихудовъ въ академіи была прервана въ 1694 г. Патриархъ Досіеѣй, недовольный на нихъ за преподаваніе латинскаго языка, будто бы опаснаго для чистоты православія, потребовалъ ихъ удаленія изъ академіи. Нѣкоторое время послѣ того Лихуды занимались въ типографіи, потомъ перешли въ Новгородъ, гдѣ шесть лѣтъ преподавали въ основанномъ митрополитомъ Іовомъ славяно-греко-латинскомъ училищѣ и въ то же время занимались переводомъ книгъ съ латинскаго и греческаго языковъ. Софронію впоследствии снова удалось быть наставникомъ въ Московской академіи. Въ 1701 г. это высшее училище было окончательно преобразовано по кіевскому типу питомцемъ Кіевской академіи, митрополитомъ Стефаномъ Яворскимъ. Чтеніе всѣхъ лекцій и писаніе сочиненій введено было на латинскомъ языкѣ; наставники вызваны были изъ Кіева и стали преподавать науки по кіевскимъ руководствамъ, изъ Кіева были заимствованы и всѣ академическіе порядки. Преобразованное такимъ образомъ московское училище получило названіе *Славяно-латинской академіи* ¹⁾. Для сѣверо-восточной Руси оно имѣло такое же значеніе, какъ Кіевская академія для Руси юго-западной. Люди разныхъ сословій могли получать здѣсь основательное образованіе ²⁾. Здѣсь обучались многіе дѣятели новой русской литературы и въ томъ числѣ самъ основатель ея, М. В. Ломоносовъ. Изъ этой высшей школы и развилась впоследствии существующая нынѣ *Московская Духовная Академія*.

При всемъ недоброжелательствѣ и недовѣрчивости москов-

¹⁾ Позднѣе (1775 по 1814) Моск. акад. называлась *Славяно-греко-латинской академіей*.

²⁾ Первоначально же Заиконоспасская школа была, кажется, чисто-спеціальнымъ учебнымъ заведеніемъ, которое должно было готовить опытныхъ переводчиковъ для существовавшего тогда въ Россіи Приказа тайныхъ дѣлъ.

скихъ книжниковъ къ юго-западнымъ ученымъ, Москва однако не могла обойтись безъ нихъ, особенно послѣ основанія академіи. Мало-по-малу число этихъ ученыхъ начинаетъ увеличиваться, и юго-западная русская образованность скоро обнаруживаетъ рѣшительное вліяніе на ученую и литературную дѣятельность Москвы. И здѣсь, какъ и въ Кіевѣ, скоро появляются такіе же богословскіе трактаты и богословско-полемическія сочиненія, такіа же схоластическія проповѣди, силлабическія вирши и духовныя драмы. Изъ юго-западныхъ ученыхъ дѣятелей просвѣщенія въ Москвѣ особенно замѣчательны: Епифаній Славинецкій, Симеонъ Полоцкій и св. Димитрій Ростовскій.

Епифаній Славинецкій († 1676). Немного свѣдѣній сохранила исторія о жизни даровитаго и глубоко образованнаго, но скромнаго труженика науки, іеромонаха Епифанія Славинецкаго. По окончаніи курса наукъ въ Кіево-могилянскои коллегіи, онъ ѣздилъ еще учиться за границу; по возвращеніи оттуда онъ принялъ монашество и занялъ мѣсто учителя въ кіевскомъ братскомъ училищѣ. Вызванный бояриномъ Ртищевымъ въ 1649 г. въ Москву вмѣстѣ съ другими учеными иноками, для обученія русскаго народа свободнымъ наукамъ и для перевода греческихъ книгъ, Епифаній скоро былъ сдѣланъ начальникомъ патриаршаго Чудовскаго училища и главнымъ справщикомъ книгъ. Съ богатыми дарованіями онъ соединялъ беззавѣтную любовь къ наукѣ и потому у современниковъ пользовался славой *ученѣйшаго* человѣка, авторитетъ котораго цѣнился очень высоко. Въ то время гремѣла на Москвѣ ученая слава Симеона Полоцкаго; но Епифанія ставили выше и по учености, и по талантамъ. „И той (т. е. Симеонъ Полоцкій) учивыйся, но не толико: греческаго же писанія не знаеше. Егда они купно слушахуса, всегда и вездѣ бываше вопрошати честному Симеону мудрѣйшаго отца Епифанія о многихъ неудоборазумѣваемыхъ вещехъ.“ „Въ Епифаніи Славинецкомъ, говоритъ профессоръ Пѣвницкій, мы представляемъ ученаго человѣка прошлаго вѣка, всецѣло преданнаго книжному дѣлу и погруженнаго въ свои занятія. Его, очень богатая по своему времени, бібліотека доставляла ему самое благородное развлеченіе и самое любимое наслажденіе. Кабинетное размышленіе, изслѣдованія,

для другихъ сухія и скучныя,—были ему по душѣ, какъ стихія самая сродная его природному расположенію и настроенности. Среди уединенныхъ работъ, далекой отъ суеты житейской, труженикъ мысли и книги, онъ далъ своей умственной жизни характеръ отвлеченный и созерцательный. Отчужденіе отъ обыденныхъ тревогъ сопровождалось въ его настроеніи нѣкоторымъ пареніемъ за предѣлы поверхностной видимости, которое имѣетъ въ себѣ нѣчто возвышенное, хотя и не отличается плодотворною энергіею. Въ его твореніяхъ нѣтъ, или, по крайней мѣрѣ, мало того общественнаго духа, которымъ отличаются люди практическаго сорта, и который неразрывными узами привязываетъ такихъ людей къ животрепещущимъ интересамъ науки. Видно, что у него не было стремленія быть руководителемъ на той открытой аренѣ, гдѣ такъ много значатъ люди власти, и гдѣ сталкиваются страсти, интриги и разнообразныя живыя интересы времени. На все это онъ смотрѣлъ изъ-за стѣнъ своего монастыря, какъ на нѣчто чуждое ему могущее только помѣшать въ его любимыхъ занятіяхъ и увлечь его на чужую дорогу. При такомъ холодномъ отношеніи къ общественности, внѣ книжной сферы онъ не оставилъ по себѣ яркаго слѣда въ исторіи. Но зато это нерасположеніе добиваться видныхъ ролей на общественной аренѣ помогло ему жить со всѣми въ мирѣ и всегда пользоваться всеобщимъ уваженіемъ, не возбуждая противъ себя никакихъ неприятныхъ толковъ; оно еще помогло ему сохранить чистоту своихъ убѣжденій и намѣреній¹⁾.

Прибытіе въ Москву этого ученаго труженика какъ нельзя болѣе отвѣчало насущнымъ потребностямъ времени. Вопросъ объ исправленіи церковныхъ книгъ, поднятый еще въ XVI в. Максимомъ Грекомъ, настоятельно требовалъ своего разрѣшенія, и горячо взявшійся за это дѣло знаменитый патріархъ Никонъ нашелъ въ Епифаніи незамѣнимаго помощника: безъ его обширныхъ богословскихъ и философскихъ знаній, безъ его ученой добросовѣстности русской церковной власти едва-ли-бы удалось справиться съ дѣломъ книжнаго исправленія. Образо-

¹⁾ Труды Киевск. Духовн. Академіи. 1861 г. 3 часть. 410—411 стр.

валось цѣлое ученое братство, во главѣ котораго сталъ Епифаній. Изъ всѣхъ русскихъ монастырей были собраны въ Москву древнія славянскія рукописи. И вотъ съ 1655 г. начали выходить одна за другой исправленныя книги. Прежде всего былъ исправленъ и вновь напечатанъ *Служебникъ*. Вмѣстѣ съ исправленіемъ богослужебныхъ книгъ Славинецкій предпринялъ великій трудъ исправленія текста Библии и переводъ свято-отеческихъ твореній. Въ первый разъ славянская Библия была напечатана, какъ извѣстно, въ 1580—1581 г. въ Острогѣ княземъ Константиномъ. При всѣхъ заботахъ и стараніи князя, это изданіе не могло выйти вполне удовлетворительнымъ: не было ни исправныхъ списковъ, ни способныхъ къ изданію людей; поэтому въ текстъ вкрались неправильности въ переводѣ съ греческаго, а также нѣкоторыя ошибки писцовъ. Но Острожская Библия долго была неизмѣнна, хотя не могла быть признана совершенною. Въ 1663 году, по распоряженію патріарха Никона, Библия была вновь напечатана въ Москвѣ, но и это изданіе было далеко отъ совершенства, такъ какъ представляло собою точную копію Библии Острожской. Епифаній Славинецкій предпринялъ тщательную повѣрку славянскаго библейскаго текста по лучшимъ греческимъ спискамъ, но успѣлъ перевести только Новый Завѣтъ и Пятюкнижіе Моисеево, да и тѣхъ не исправилъ окончательно (смерть остановила его работу). Кромѣ трудовъ надъ текстомъ Св. Писанія, Епифаній вмѣстѣ съ своими сотрудниками не мало времени посвящалъ на переводъ свято-отеческихъ твореній. Имъ переведены слова св. Аѳанасія александрійскаго противъ аріанъ и о Божествѣ, догматическія слова Григорія Назіанзина, слова о священствѣ Іоанна Златоуста, Шестодневъ Василия Великаго, слова св. Іустина Философа противъ Еллиновъ и изложеніе православной вѣры Іоанна Дамаскина. Затѣмъ, наши предки нуждались въ славянскомъ переводѣ церковныхъ правилъ,—Епифаній Славинецкій перевелъ имъ апостольскія правила и правила всѣхъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и святыхъ отцовъ, принятыхъ Восточною Церковію, и Номоканонъ Фотія съ толкованіями. Предки наши любили читать житія святыхъ, и Епифаній съ своими переводчиками предложилъ

имъ нѣсколько житій святыхъ, болѣе извѣстныхъ на Руск: Иоанна Златоуста, Алексѣя—человѣка Божія, великомученицы Екатерины и др. Этими переводами дано было много достойныхъ и содержательныхъ книгъ по разнымъ частямъ духовнаго образованія; создана была, необходимая для назиданія въ православіи, богословская литература, долженствовавшая положить начало самостоятельному развитію ея на русской почвѣ. Славинецкій у современниковъ называется *искуснѣйшимъ въ славянскомъ и славянскомъ діалектахъ*, и это титуло придано ему въ заглавіи печатнаго изданія его переводовъ ¹⁾. Переводная дѣятельность Епифанія не ограничивалась одною только областью церковной письменности. Между его переводами есть не мало свѣтскихъ сочиненій, по разнымъ отраслямъ знанія: по географіи, медицинѣ, исторіи, политикѣ и педагогикѣ, въ которыхъ онъ хотѣлъ подѣлиться съ русскимъ читающимъ міромъ занимавшими его вопросами, справедливо полагая, что никакое знаніе не пропадаетъ даромъ.

Изъ оригинальныхъ ученыхъ филологическихъ трудовъ Епифанія Славинецкаго нужно указать на два замѣчательныя его словаря: *Греко-славяно-латинскій лексиконъ* и *Филологическій словарь*. Первый, заключающій въ себѣ до 7000 словъ, особенно поражалъ современниковъ Епифанія массою ученаго труда. При оцѣнкѣ его ученыхъ заслугъ они особенно указывали на то, что онъ „великій лексиконъ триглоссонъ написа“. Выраженіе: *уже и великій лексиконъ триглоссонъ написа*,—прибавляется иногда къ заглавіямъ его сочиненій, какъ лучшая ихъ рекомендація. *Филологическій словарь* содержитъ объясненія смысла церковныхъ словъ и выраженій Св. Писанія на основаніи разныхъ мѣстъ изъ свято-отеческихъ твореній. Эта работа, хотя не такъ поражала современниковъ, требовала отъ автора еще больше труда, усидчивости и богословской учености. Тотъ и другой словарь должны были служить для переводчиковъ настольными книгами, какъ необходимыя и незамѣнимыя въ то время пособія при переводахъ св. Писанія и богословскихъ сочиненій съ греческаго и латинскаго языковъ на славянскій.

¹⁾ Тамъ же 420 стр.

Литературная дѣятельность Епифанія выразилась еще и въ *проповѣдническомъ* словѣ, съ которымъ онъ выступалъ передъ современными обществомъ по официальному назначенію отъ патріарха Никона. Въ рукописяхъ встрѣчается болѣе 50 словъ и поученій Славинецкаго на разные церковные праздники и дни святыхъ. Между ними есть нѣсколько такихъ проповѣдей, которыя были написаны, вѣроятно, не для произнесенія съ церковной кафедры, а какъ образцы для руководства пастырямъ. На проповѣдяхъ Епифанія вполне отразился отвлеченный складъ его созерцательнаго ума. Онъ не зналъ жизни: вдали отъ житейской суеты, въ тишинѣ монашеской кельи ученый инокъ весь былъ погруженъ въ свои научныя занятія. Поэтому и проповѣди его имѣютъ не столько практическое, сколько созерцательное направленіе. Для Епифанія на первомъ планѣ стояла истина съ ея глубокими тайнами, а потомъ уже народъ, которому онъ говорилъ, причемъ и въ народѣ этомъ обращали на себя вниманіе проповѣдника потребности общехристіанскія, а не временныя его нужды. Въ словѣ на Пасху, напримѣръ, изъ устъ проповѣдника слышатся размышленія о томъ, какая слава воссіяла въ этотъ день, который сотворилъ Господь... „Днесъ, говоритъ онъ, мы растерзали тяжелое иго работы египетскія, не тѣлесныя, но душевныя, перешли Черное море, чернѣющее не водами, а кровію Христовою... днесъ побѣди левъ отъ Іуды мрачнаго начальника тьмы и всѣ мощныя враги адскія... Въ праздникъ Рождества Христова, заговоривъ о тѣхъ благахъ, какія принесло въ міръ это великое событіе, Славинецкій переходитъ къ объясненію древнихъ пророчествъ о рожденіи Спасителя, говоритъ о скимнахъ рыкающихъ, о нерукотворенномъ отсѣченіи камня отъ горы, о волѣ, который позвалъ стяжавшаго его, объ ослѣ, познавшемъ ясли господина своего и т. п., изъясняя внутренній смыслъ пророческихъ сказаній. Нравственныя приложенія къ слушателямъ у Епифанія есть почти въ каждой проповѣди; но эти приложенія большею частію общаго характера. Такъ напр. слово *На страсть Христову* онъ заканчиваетъ такимъ увѣщаніемъ: „раздеремъ жестокое сердцецъ нашихъ каменіе, ветхую грѣхъ нашихъ расторгнемъ катапетасму, неплодную ума нашего истрясемъ землю, и злосмрадныя

душъ нашихъ, грѣхами умерщвленныхъ, отвержемъ страсти, да отъ смерти грѣховныя свободимся и воскреснемъ со Христомъ воскресшимъ, побѣдителемъ смерти побѣдоноснымъ, Ему же слава“¹⁾). Воспитанный на схоластическихъ образцахъ, Славинецкій обнаруживаетъ сильную наклонность къ метафорическому выраженію мыслей, что дѣлаетъ его проповѣди слишкомъ искусственными и витіеватыми. „У Епифанія, говоритъ проф. Пѣвницкій, льется иногда цѣлый потокъ образныхъ выраженій, и къ одной метафорѣ онъ подбираетъ много другихъ, чтобы украсить свое слово разными узорами. Онъ напр. приглашаетъ своихъ слушателей „иссѣчь душевредное стволіе богоизощреннымъ сѣчищемъ покаянія, искоренить изъ сердцея пагубный волчець лукавства, сожечь умовредное терніе ненависти божественнымъ пламенемъ любви, одождить мысленную землю душъ небеснымъ дождемъ Евангельскаго ученія, наводнить ее слезными водами, возрастить на ней благопотребное быліе кротости, воздержанія, цѣломудрія, милосердія, братолюбія, украсить благовонными цвѣтами всякихъ добродѣтелей и воздать благой плодъ правды“²⁾). Вліяніе схоластики сказалось и въ томъ, что у Славинецкаго нерѣдко приводятся свидѣтельства изъ языческихъ писателей и примѣры изъ естественной исторіи. Таковъ общій характеръ проповѣдей Епифанія. Исключеніе составляютъ очень немногія слова, и то преимущественно тѣ изъ нихъ, которыя не были назначены для произнесенія съ церковной кафедрой. Такъ, въ одномъ поученіи отъ іерея дѣтямъ духовнымъ, онъ помѣщаетъ такое наставленіе, которое священникъ долженъ давать послѣ исповѣди: „пецysi и промыслия всѣмъ сердцемъ и душею, елика твоя сила, увѣщевати царя и прочія могуція, еже устроити училища вездѣ ради малыхъ дѣтей; сего бо ради, паче всѣхъ добродѣтелей, многихъ грѣховъ получиши оставленіе“. Здѣсь говоритъ учитель и ученый, для котораго образованіе было выше и дороже всего и который заведеніе училищъ считалъ насущною потребностію для Россіи³⁾). Весьма также интересны слова Епифанія о милосердіи,

1) Тамъ-же, 4 часть. 141—142.

2) Тамъ-же, 152.

3) Тамъ-же 138.

представляющія обширное изслѣдованіе объ этой добродѣтели, въ которомъ много глубокихъ и свѣтлыхъ мыслей. Между прочимъ онъ возстаетъ здѣсь противъ обычая подавать милостыню всѣмъ безъ разбора. „Если ты видишь просителя здороваго и не состарѣвшагося и даешь ему милостыню, то самъ дѣлаешься сообщникомъ грѣха. Стыдно смотрѣть, какъ размножились у насъ скитающіеся гуляки, обманщики, такъ много таскается по улицамъ здоровыхъ женщинъ съ малыми дѣтьми, а еще болѣе дѣвиць. Иные за деньги нанимаютъ малыхъ дѣтей и чрезъ нихъ собираютъ милостыню, а ночи проводятъ во всякомъ безчинствѣ“. По примѣру юго-западныхъ братствъ Славинецкій предлагаетъ для призрѣнія бѣдныхъ и для устранения безчинства составить братство или общество милосердія. „Кто будетъ давать деньги, а кто помогать своимъ трудомъ. Каждое воскресенье будутъ братья сходиться для разсужденія между собою и выберутъ изъ среды своей десять распорядителей. Посторонніе посѣтители будутъ приходить и извѣщать братію о человѣческихъ нуждахъ. Братія будетъ обсуждать: кому, чѣмъ и сколько помочь, смотря по надобности: инымъ бѣднымъ можно давать временное пособіе, другимъ постоянное до самой смерти. Женщины могутъ составить свое общество милосердія“ и т. п. ¹⁾. Такія слова просты и жизненны, но они, какъ сказано, составляютъ исключенія среди отвлеченно-схоластическихъ проповѣдей Епифанія.

Симеонъ Полоцкій. Послѣ Епифанія Славинецкаго самымъ виднымъ представителемъ юго-западнаго образованія въ Москвѣ былъ іеромонахъ Симеонъ Петровскій-Ситіановичъ (1629—1682), прозванный Полоцкимъ. Онъ не имѣлъ ни такихъ блестящихъ дарованій, ни такихъ глубокихъ научныхъ знаній, какими обладалъ Епифаній, но практически - направленный умъ его, живой и бойкій характеръ, способность угадать потребности времени и принять просвѣщенное участіе въ текущихъ событіяхъ, неутомимая литературная дѣятельность создали ему выдающееся положеніе среди московскихъ ученыхъ дѣятелей XVII вѣка. Родиной Симеона была Бѣлоруссія и, по

¹⁾ Тамъ-же. 168—171.

всей вѣроятности, городъ Полоцкъ или, по крайней мѣрѣ, Полоцкая область. Изъ какой среды происходилъ онъ, кто были родители Симеона, какое было первоначально его имя, какъ прошло дѣтство его,—обо всемъ этомъ не сохранилось рѣшительно никакихъ свѣдѣнй. Извѣстно только, что отца его звали Емельяномъ. Первоначальное обученіе Полоцкаго, согласно общераспространенному обычаю того времени, нужно думать, основывалось, послѣ буквара на изученіи Часослова и Псалтири. Конечно, этимъ не ограничилось его образованіе. Онъ самъ говоритъ, что „двѣ седмины лѣтъ языкомъ учился и даже дидакаломъ (учителемъ) быти сподобился“¹⁾. Уже изъ этого можно заключить, что по окончаніи элементарнаго образованія, Полоцкій прошелъ высшую школу. Такою школою для него была прежде всего знаменитая въ то время Кіево-Могилевская коллегія, послѣ которой Полоцкій, по обычаю кievскихъ воспитанниковъ того времени, посѣтилъ для пополненія своего образованія, нѣсколько польскихъ католическихъ и въ томъ числѣ іезуитскихъ коллегій. Въ 1656 году онъ принялъ монашество, съ именемъ Симеона, въ Полоцкомъ Богоявленскомъ монастырѣ и сдѣлался дидакаломъ въ братскомъ училищѣ этого монастыря. Въ томъ же году ему удалось привѣтствовать въ Полоцкѣ царя Алексѣя Михайловича. Полоцкій предсталъ предъ лицомъ государя въ качествѣ дидакала съ двѣнадцатью отроками братскаго училища и въ лицѣ ихъ привѣтствовалъ царя торжественными стихами своего сочиненія. Скоро Симеону представился счастливый случай побывать въ Москвѣ и блеснуть своимъ стихотворнымъ искусствомъ при дворѣ. Въ февралѣ 1660 года Алексѣй Михайловичъ созвалъ многочисленный соборъ архіереевъ и архимандритовъ для разсужденія о дѣлѣ патріарха Никона, оставившаго патріаршій престолъ „своею волею“. Для участія въ соборѣ былъ вызванъ и архимандритъ Полоцкаго Богоявленнаго монастыря Игнатій, который прибылъ въ Москву въ сопровожденіи многочисленной братіи. Въ составѣ этой братіи находился и Симеонъ съ двѣнадцатью отроками Богоявленскаго братскаго училища, ко-

¹⁾ Симеонъ Полоцкій (его жизнь и дѣятельность). I. Татарскаго. 1886 г. 30 стр.

торые, по примѣру прежняго времени, должны были привѣтствовать царя панегирическими стихами Симеона. Въ потокѣ льстиваго воодушевленія Полоцкій въ этихъ стихотвореніяхъ сравниваетъ Россію съ небомъ, причемъ царя и его семейство уподобляетъ различнымъ свѣтиламъ небеснымъ ¹⁾. Въ продолженіе этого пребыванія въ Москвѣ Симеономъ было написано нѣсколько стихотвореній подобнаго рода, которыя произносили тѣ же отроки на различныхъ придворныхъ торжествахъ. На этотъ разъ однако Полоцкій не остался въ Москвѣ, но возвратился въ Богоявленскій монастырь къ своему учительскому званію. Вскорѣ, впрочемъ, взятіе Поляками Полоцка побудило его навсегда переѣхать въ Москву „къ праведному солнцу востока“, которое не разъ уже являло ему свои милости. Въ 1672 г. Алексѣй Михайловичъ, всегда цѣнившій ученаго инока, назначилъ его наставникомъ своего сына, царевича Феодора. Занявъ такое высокое положеніе, Симеонъ такъ умѣлъ имъ пользоваться, что ему долго не могла вредить противная партія приверженцевъ старины и даже патріархъ Іоакимъ, подозрѣвавшій его въ приверженности къ латинству. Занимаясь воспитаніемъ царевича, Симеонъ Полоцкій въ то же время неустанно заботился объ умственномъ и религіозно-нравственномъ просвѣщеніи Россіи. Онъ много хлопоталъ, какъ извѣстно, объ основаніи Московской академіи, писалъ богословскія сочиненія, боролся съ расколомъ, говорилъ проповѣди, писалъ стихи и сочинялъ духовныя драмы для домашняго дворцоваго театра. Въ царскомъ дворцѣ онъ устроилъ себѣ особую, такъ называемую, верхнюю типографію, гдѣ и печаталъ свои сочиненія.

Къ *богословскимъ* сочиненіямъ Симеона Полоцкаго принадлежитъ его книга „*Вънѣшъ отры*“, первый опытъ систематической догматики въ московской литературѣ. Христіанское ученіе изложено здѣсь въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, по порядку членовъ, такъ называемаго, апостольскаго символа вѣры. Сочиненіе это показываетъ въ Полоцкомъ большую начитанность, но нельзя сказать, что бы оно отличалось особенною основательностію. Кромѣ отцевъ Церкви, въ немъ приводятся

¹⁾ Тамъ-же. 56 стр.

взгляды разныхъ западныхъ богослововъ и даже мнѣнія, заимствованныя изъ разныхъ апокрифическихъ сочиненій. Особенно въ немъ много помѣщено разныхъ мелкихъ и хитроумныхъ вопросовъ, какіе обыкновенно любили помѣщать въ своихъ системахъ западные богословы, на которыхъ воспитался Полоцкій, напр.: „Зачѣмъ Иисусъ Христосъ родился въ декабрь? въ какой часъ дня совершилось Благовѣщеніе и Рождество Христово? Могъ-ли Иисусъ Христосъ говорить тотчасъ послѣ своего рожденія? Зачѣмъ Спасителя пригвоздили ко кресту четырьмя, а не тремя гвоздями?“ Въ отдѣлѣ о сотвореніи и паденіи человѣка Полоцкій приводитъ разныя мнѣнія о томъ, сколько времени пробылъ Адамъ въ раю, и болѣе склоняется къ мнѣнію тѣхъ, которые полагали, что Адамъ и Ева пробыли только три часа и согрѣшили въ шестой часъ дня, почему и Спаситель былъ распятъ также въ шестой часъ дня. Въ отдѣлѣ о воскресеніи мертвыхъ предлагаются самые странные вопросы, каковы напр.: воскреснутъ ли мертвые съ волосами и ногтями, такъ какъ у человѣка, который въ теченіи своей жизни обрѣзывалъ ихъ, могло накопиться ихъ очень много? могутъ ли разнovidныя части тѣла при воскресеніи соединиться?“ При разсужденіи о кончинѣ міра, Полоцкій особенно останавливается на антихристѣ и приводитъ мнѣніе о Гогѣ и Магогѣ, что подъ этими именами разумѣются народы, заключенные въ Каспійскихъ горахъ, но что по другимъ толкованіямъ, это названія антихристовыхъ ратныхъ людей: Гогъ—дѣйствующіе тайно, а Магогъ—дѣйствующіе открыто... Воскресеніе мертвыхъ произойдетъ весною, въ апрѣлѣ мѣсяцѣ, во время Пасхи, ровно въ полночь, тогда, когда и Христосъ воскресъ. Нѣкоторые говорятъ, что воскресеніе должно послѣдовать утромъ на зарѣ, такъ какъ Иисусъ Христосъ воскресъ, по ихъ мнѣнію, съ появленіемъ денницы... Полоцкій старается согласить эти два мнѣнія: онъ говоритъ, что Иисусъ Христосъ воскресъ въ полночь, но въ то время солнце нарочно тремя часами ранѣе обыкновеннаго восходило, а потому правы и тѣ, которые говорятъ, что воскресеніе будетъ утромъ на зарѣ; въ день воскресенія всѣхъ умершихъ, вѣроятно, будетъ такъ же, какъ было въ день воскресенія Господня... Страшный судъ будетъ происхо-

дять въ Иосафатовой долинѣ, близъ Иерусалима, подъ Елеонскою горою. Вопросъ: какъ такое множество воскресшихъ людей можетъ помѣститься на такомъ маломъ пространствѣ?— рѣшается тѣмъ, что часть судимыхъ будетъ стоять на воздухѣ ярусами, одни надъ другими, а низшіе на землѣ... Страшный судъ будетъ продолжаться три часа, съ шестого часа дня до девятого, въ тѣ часы, когда Иисусъ Христосъ висѣлъ на крестѣ. Кромѣ богословскихъ предметовъ, по примѣру западныхъ богословскихъ системъ, въ „Вѣнецъ вѣры“ Полоцкій внесъ много и такихъ предметовъ, которые собственно не относятся къ Богословію, таковы напримѣръ астрономическія представленія о небѣ: „существуетъ трое небесъ: эмпирейское, неподвижное, самое высшее; кристалльное, движущееся съ неизреченною скоростію, и твердъ, раздѣляющаяся на два пояса— поясъ звѣздъ неподвижныхъ и поясъ планетъ. Планетное небо раздѣляется на семь круговъ или поясовъ, по числу планетъ... Звѣзды описываются такимъ образомъ: „веществомъ чисты, образомъ круглы, количествомъ велики, явленіемъ малы, качествомъ свѣтлы, дольныхъ вещей родительны (имѣютъ вліяніе на перемѣны въ воздухѣ)... Земля представляется круглою, черною, тяжелою, холодною; она центръ всего міра, мрачна и содержитъ адъ. Землетрасеніе происходитъ отъ терзанія заключенныхъ въ ея вѣдрѣ духовъ ¹⁾). Подобные странные вопросы и мнѣнія вызвали на это сочиненіе справедливыя нареканія со стороны патр. Іоакима. Къ этому же отдѣлу относится полемическое сочиненіе Симеона „Жезлъ правленія“, книга, написанная противъ раскольниковъ, собственно въ опроверженіе челобитныхъ, поданныхъ царю Алексію Михайловичу расколу учителями Лазаремъ и Никитою. Разбирая заблужденія раскольниковъ и опровергая возводимыя ими противъ православныхъ обвиненія, Полоцкій приводитъ свидѣтельства изъ отеческихъ твореній, исторіи и древнихъ рукописей. „Жезлъ правленія“ изданъ отъ имени патріарха Іосафа и одобренъ соборомъ 1667 года. Заглавная виньетка изображаетъ архіерейскій жезлъ, чѣмъ и объясняется названіе сочиненія. Тонъ обличе-

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. 661—662 стр.

ній рѣзкій и грубый, вызванный еще болѣе грубыми нападками на православіе со стороны ярыхъ приверженцевъ раскола.

Проповѣди Симеона Полоцкаго изданы въ двухъ сборникахъ: „Обѣдъ душевный“ (1681 г.) и „Вечера душевная“ (1683 г.). Первый сборникъ содержитъ поучительныя слова на воскресные дни цѣлаго года, къ нимъ присоединены слово на Страсти Христовы въ Великій Пятокъ и два слова въ Великую субботу; во второмъ собраны проповѣди на господскіе и богородичныя праздники и на дни нѣкоторыхъ святыхъ. Сборники эти получили такія метафорическія названія отъ того, что они объясняютъ слово *Вожіе*, которое есть пища для души. Внутренняя связь между ними объясняется такимъ сравненіемъ: „Обычай есть странствующимъ въ мірѣ челоуѣкомъ общій, еже не точію обѣдомъ плоти своя учредати, но къ тому и вечерами насыщати, дабы имъ чрезъ ноцное поприще не притти во ослабленіе. И убо азъ въ прошедшее лѣто представивъ вамъ, православнымъ христіанамъ, обѣдъ душевный, судихъ въ настоящее лѣто предложить вечерю душевную“. Правило, какъ пользоваться первымъ сборникомъ, Симеонъ выражаетъ въ такой метафорической формѣ: „яждь обѣдъ, взимая руками ума твоего, прежуй зубами разсужденія и поглощай въ стомахъ памяти твоея“. Эти искусственныя метафоры и сравненія уже съ перваго раза обличаютъ въ проповѣдяхъ Полоцкаго вліяніе юго-западнаго схоластическаго стиля. Воспитанникъ схоластической школы, Симеонъ Полоцкій, разумѣется, не чуждъ былъ этого вліянія: кромѣ наклонности къ символизму и метафорѣ, замѣтна у него иногда и нѣкоторая искусственность въ построеніи проповѣдей, и стремленіе блеснуть изреченіями языческихъ философовъ и поэтовъ; встрѣчаются у него также фантастическія свѣдѣнія изъ естественной исторіи ¹⁾, мифологическіе рассказы и апокрифическія

¹⁾ Въ словѣ на день Обрѣзанія Господня проповѣдникъ убѣждаетъ слушателей заботиться объ обрѣзаніи сердца и обновляться духомъ, подражая орлу. „О царь рода птицъ, орлѣ, говоритъ онъ, естествословцы предаша писаніа, яко вьегда ему зѣло состарѣтиса и немощну быти пареніе дѣяти препитавіа ради, собравъ силу, возлетаетъ превьсоко, выше облакъ, идѣже отъ воздушныя теплоты періе его зажигается и огараетъ на немъ; онъ же, тако избывъ перія ветхаго, падаетъ на источьники нѣкіе чьстныя, ихъ же силою новымъ обростаетъ періемъ

сказанія ¹⁾),—но все это далеко не въ такой рѣзкой формѣ, какъ у другихъ схоластическихъ проповѣдниковъ. Практически настроенный умъ Полоцкаго не могъ довольствоваться отрѣшенными отъ жизни схоластическими теоріями. Сухимъ отвлеченностямъ онъ предпочитаетъ описанія и рассказы, которые наглядно представляютъ мысль и сообщаютъ проповѣди изобразительность. Не видно также у Симеона Полоцкаго излишней заботливости украсить „душевныя брашна хитростями витійственными, какъ иностранными приправами“. Онъ сознавалъ необходимость безыскусственного изложенія: „простое слово въ писаніи разумѣется удобнѣе, нежели слово, покрытое красотами художественными; ядро удобнѣе снѣдается вылущенное, нежели въ скорлупѣ содержащееся“ ²⁾. Существенная заслуга Полоцкаго, какъ проповѣдника, заключается въ томъ, что онъ тѣсно сблизилъ церковное слово съ задачами и потребностями современной ему русской жизни. Нѣсколько проповѣдей у него посвящены, на примѣръ, важному житейскому вопросу о воспитаніи и обученіи дѣтей. Въ словѣ на недѣлю о блудномъ сынѣ проводится мысль, что такъ какъ дѣтей воспитываетъ примѣръ, жизнь ихъ родителей и вообще окружающая среда, то поэтому родители и воспитатели должны быть чисты во всемъ: „отецъ

и силу стяжаетъ паренія, и тако обновляется ему юность его. Аще то истинно есть, не утверждаю, но отъ сей повѣсти того вамъ научитесь желяю, да аще кто обѣтша во грѣсѣхъ нѣвѣхъ и тѣхъ ради не можетъ летати, еже бы духовнѣ препитатися, той да собравъ силу свою, устремится возлетѣти превысого выше облакъ суетствѣй міра сего и тамо огнемъ любви Божіи воспалився, да падаеть на источники воды покаянія святого, ихъ же бы силою, яко въ новое періе по соженіи старого, по совлеченіи ветхаго челоуѣка въ новаго обещиши и тако пакы сильну лицама насыщатися духовными, таинъ божественныхъ, слова Божіи и благодати Его“.

¹⁾ Въ словѣ на недѣлю 27-ю по Пятидесятницѣ, Полоцкій, объясняя, почему празднуется Церковію день недѣльный, приводитъ слѣдующія причины, указанныя въ одномъ апокрифическомъ сказаніи: „день недѣльный празднуется потому, что въ этотъ день созданъ свѣтъ и положено начало творенія; въ этотъ день ковчегъ Ноевъ остановился на горахъ араратскихъ, израильяне перешли черезъ Чермное море; манна начала падать въ пустынѣ; въ этотъ день Христосъ родился, звѣзда явилась волхвамъ, Господь крестился во Иорданѣ, сотворено чудо въ Канѣ галилейской, пять тысячъ насыщены пятью хлѣбами, Христосъ вошелъ въ Иерусалимъ на жребати осли, воскресъ изъ мертвыхъ и явился апостоламъ; въ этотъ день, наконецъ, имѣеть бытъ и второе пришествіе Христова“.

²⁾ Голаховъ. Истор. Русск. Слов. I ч. 381 стр.

долженъ быть въ дому какъ солнце, мать какъ луна“, тогда и „чада“ будутъ какъ „звѣзды“. Въ „Вечери душевной“ часто прославляются святые, которые заботились о воспитаніи дѣтей своихъ и своею жизнью подавали имъ добрыя примѣры. Воспитывая дѣтей примѣромъ собственной жизни, родители въ то же время должны учить ихъ молитвѣ Господней, символу вѣры, заповѣдямъ Божиимъ, заставляя ходить къ церковнымъ службамъ, исповѣдываться и причащаться, молиться дома утромъ и вечеромъ. Въ то-же время должно учить дѣтей рукодѣлію или какому нибудь честному занятію, чтобы, оставаясь въ праздности, дѣти не привыкали къ худымъ дѣламъ, ибо „праздность есть мать всѣхъ худыхъ дѣлъ“. Эти совѣты и взглядъ Полоцкаго на воспитаніе дѣтей очень напоминаютъ правила Домостроя. Въ словѣ на день св. Марѳы, къ примѣру собственной жизни, при воспитаніи дѣтей, онъ совѣтуетъ прилагать и наказаніе жезломъ: „снопа аще не млатиши, орѣха аще не разбіеши, не возмеша хлѣба и ядра, не примеша, сытости и сладости, чады же аще не біеши, не сподобиши радости“. Воспитаніе и ученіе дѣтей должно начинать съ малыхъ лѣтъ: „что будетъ написано жезломъ на молодыхъ деревьяхъ, говоритъ онъ въ первомъ словѣ на день святителя Николая, то яснѣе и сильнѣе обозначается въ старыхъ; такимъ деревьямъ подобны юности: что примутъ въ себя, какъ сѣмя, въ юности, то покажутъ, какъ плодъ, въ старости ¹⁾). Какъ передовой человекъ своего времени, образованный представитель его нуждъ и потребностей, Полоцкій идетъ дальше совѣтовъ Домостроя: въ своихъ проповѣдяхъ онъ напр. умоляетъ царя позаботиться объ устройствѣ и умноженіи училищъ „греческихъ, славянскихъ и иныхъ“ и о взысканіи своими милостями *студеовъ* (учениковъ) и учителей; говоритъ о томъ, что учиться должны не только *духовные*, но и *мірне*, что чтеніе Божественнаго Писанія полезно не только *мужчинамъ*, но и *женщинамъ*. Недостатки и темныя стороны современной дѣйствительности нашли у Полоцкаго живое и яркое изображеніе и строгое себѣ обличеніе. Напр. въ словѣ о

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. 686 стр.

почитаніи для недѣльнаго, изложивъ основанія, по которымъ надобно посвящать Богу дни воскресные и праздничные, проповѣдникъ изображаетъ, какъ эти дни обыкновенно у насъ проводятся, и между прочимъ говоритъ: „увы мнѣ! вижу много званыхъ, слышу же въ Божественномъ Евангеліи, яко мали суть избранніи. Все званіемъ православни есмы, дѣлы же негли и невѣрныхъ худшіи въ собраніи нашемъ христіанскомъ обрѣтаемся... Разсудимъ всякъ себе совѣстію: почитаемъ ли сей день Господень достойнѣ, Богу ли работаемъ, а не мамонѣ, Его ли закону поучаемся, а не паче житейскими суетами, страстями плотскими и душегубными помрачаемся похотями? Увы намъ, любиміи братія, друзи, чада! Беззаконніи осудятъ насъ іудеи, обетшавшую свою субботу множеству почитающіи, нежели мы новое наше воскресное упокоеніе... Мы всякое рукодѣліе безвозбранно работаемъ и купли дѣлемъ безблагодечно, плотскими дѣлы исповѣдующе міра и мамоны себе рабы быти... Мы наипаче во дни Господни всѣмъ душегубнымъ плотскимъ страстямъ свободно и охотно работствуемъ: ибо когда пьянствомъ умы себѣ наипаче помрачаемъ? Токмо въ день воскресный или во иной нѣкоторый праздникъ. Когда пиршество, бесѣды, когда всенощная при полныхъ чапахъ бдѣнія? Токмо въ день воскресный. Порочится же день сей не токмо дѣлы скверными и нечистыми, но и скаредными и безмѣстными словесы, ими же ни въ послѣднихъ варварѣхъ тако, яко въ нашей странѣ и въ родѣ, правовѣріемъ освещенномъ, честная ушеса яко копіями прободаются и самый воздухъ ихъ мерзостію оскверняется“¹⁾. Съ особенною силою нападаетъ Симеонъ Полоцкій на разные суевѣрные обычаи, на вѣру въ колдовство, ворожбу и чародѣйство, на разные игры, скаканія и плясанія. Изображеніемъ этихъ недостатковъ русскаго народа особенно богато слово „О суевѣрїи или суетности“. Здѣсь указываются многія суевѣрїя и „богомерзкіе обычаи“, напр. если двое идутъ радомъ, и между ними случится быть камню, или пробѣжить песь, или пройдетъ дитя,—суевѣры попираютъ камень, какъ растерзателя дружества, удара-

1) Истор. Хр. Покровскаго III ч. 534 стр.

ють невинное дѣтя въ ланиту и бьютъ пса: иной, чихнувъ въ то время, какъ началъ обуваться, снова ложится въ постель, споткнувшись при выходѣ изъ дому, возвращается домой; платье, изъѣденное мышами, заставляетъ его болѣе страшиться будущаго зла, нежели жалѣть о настоящей потерѣ. Сувѣры общають человѣку благоденственную или злополучную жизнь по дню его рожденія; предсказываютъ по звону въ ушахъ, по встрѣчѣ съ волкомъ, зайцемъ, инокомъ и женщиной; безъ всякихъ свидѣтельствъ вѣрять чудесамъ неправеднымъ или не бывшимъ и проповѣдуютъ о нихъ изустно или письменно. Изъ „богомерзкихъ обычаевъ“ въ городахъ, селахъ и весяхъ три особенно возмущаютъ Полоцкаго, какъ остатки языческихъ вѣрованій. Первый обычай—„поставлять вѣкія висѣльницы, простѣе именуемыя рѣлями (качелями), на которыхъ и малые и большіе привыкли качаться, съ опасностью для здоровья, а иногда и для жизни, и всегда со грѣхомъ, ибо то самое творили древніе идолослужители въ честь своихъ лжебоговъ“¹⁾. Второй обычай—нелѣпое скаканіе и плясаніе съ неблагопристойными припѣвами. Проповѣдникъ сравниваетъ пляшущихъ съ Израильтянами, плясавшими вокругъ золотого тельца, и съ Иродіадой. Третій обычай—наканунѣ рождества Іоанна Предтечи разводять огонь и прыгаютъ черезъ него, называя это торжество „купало“; язычники точно такимъ же образомъ чествовали своихъ боговъ. Сочинивъ въ обличеніе раскола цѣлую книгу: „Жезлъ правленія“, Полоцкій дѣйствовалъ противъ него и проповѣдью. Въ одномъ поученіи онъ уподобляетъ слово Божіе водному потоку, котораго не могъ перейти пр. Іезекиль (гл. 47). Начальники еретиковъ, покушаясь перейти его, терпѣли кораблекрушеніе и отъ глубины писаній божественныхъ низвергались въ адскую глубину. „Неискусившемуса въ плаваніи нельзя искать въ пучинѣ бисеровъ: такъ и невѣгласу не подобно взимать тайные бисеры премудрости. Людямъ малоученымъ довольно, стоя на брегѣ рѣки, утолять жажду... Не тако ли у насъ нынѣ дѣется? разглагольствуютъ нынѣ о богословіи мужіе, разглагольствуютъ и отроцы, препираются

¹⁾ Странно, что образованный и развитой проповѣдникъ причисляетъ къ богомерзкимъ обычаямъ и невинную народную забаву—качели.

и на торжищехъ скотопродателіе, да не реку: въ корчемницахъ піаніи. На послѣдокъ и буія женища словопреніе дѣють безумное, мужемъ своимъ и церкви пререкающе¹⁾... Въ другомъ словѣ—къ іереямъ на день сошествія Св. Духа, Полоцкій обличаетъ ихъ за то, что „велимъ нерадѣніемъ ихъ и всеконечнымъ небреженіемъ о чадѣхъ духовныхъ премнози несмысленніи людіе, аки безсловесніи овцы, отъ пути праваго житія заблудиша и въ пропасть погибельныя жизни уклонишася... Мнози невѣгласи, никогда же и нигдѣ же учениками бывше, учителя нарицатися дерзають“. Такимъ образомъ, проповѣди Симеона Полоцкаго близко стоятъ къ современной дѣйствительности и потому къ числу ихъ достоинствъ нужно отнести также ихъ историческое значеніе, какъ источника для изученія русской жизни XVII вѣка. Языкъ проповѣдей церковнославянскій, очищенный отъ полонизмовъ и малорусскихъ словъ, которыми загромождены сочиненія многихъ юго-западныхъ ученыхъ. Понятный и доступный для современниковъ Полоцкаго, онъ легко понимается и теперь, не смотря на перемѣны, которымъ литературная рѣчь подверглась съ того времени.

Стихотворство было самымъ любимымъ литературнымъ занятіемъ Симеона Полоцкаго; оно же привнесло ему и житейскую пользу: стихами онъ началъ свою придворную карьеру, стихами старался и закрѣпить свои связи съ царской семьей, естественно возникшія изъ учительства царскимъ дѣтямъ. Рѣдкое придворное торжество обходилось безъ стихотворнаго украшенія музой Полоцкаго. Въ случаяхъ же особенно важныхъ онъ составлялъ цѣлую стихотворную „книжицу“ со всею *хитростію* піитического ученія, и преподносилъ ее государю въ изящномъ спискѣ съ различными эмблематическими изображеніями. По случаю объявленія царевича Алексѣя Алексѣевича наслѣдникомъ престола, Симеонъ представилъ Алексѣю Михайловичу обширное панегирическое привѣтствіе въ стихахъ, подъ заглавіемъ: „Орелъ Россійскій, въ солнцѣ представленный“. Вскорѣ послѣ этого Симеонъ поднесъ государю другое свое, не менѣе обширное, стихотворное произведеніе. Это

1) Галяховъ. Истор. Русск. Слов. I ч. 884 стр.

были: „Өрены, или плачи всѣхъ сановъ и чиновъ православно-россійскаго царства о смерти благовѣрныхъ и христіюлюбивыя государыни царицы и великія княгини Маріи Илѣничны“. Когда же отъ второго брака царя Алексѣя Михайловича съ Натальей Кирилловной Нарышкиной родился царевичъ Петръ Алексѣевичъ, Полоцкій въ день его крещенія выступилъ предъ государемъ съ радостнымъ стихотворнымъ привѣтствіемъ, замѣчательнымъ различными предсказаніями о судьбѣ новорожденнаго младенца, впоследствии великаго императора:

Радость велю мѣсяцъ май нынѣ явилъ есть:
 Яко намъ царевичъ Петръ явѣ ся родилъ есть.
 Вчера преславный Царьградъ отъ турковъ плѣнился:
 Нынѣ избавленіе преславно авися.
 Побѣдитель приде и хоцеть отмстити,
 Царствующій оный градъ нынѣ свободити.
 О Константине граде! Зѣло веселися!
 И Святая Софія церкви, просвѣтися!
 Православный нынѣ родися намъ царевичъ,
 Великій князь московскій Петръ Алексѣевичъ;
 Тщатся благочестіемъ васъ украсить.
 И всю бусурманскую мерзость низложить.
 И ты, царствующій граде Москово, просвѣтися:
 Ибо радость велія въ ты вселися.
 Укрѣпи твоя стѣны окрестъ огражденны,
 Багрянородный царскъ сынъ, Богомъ возжеланный!
 Петръ бо нарицается—камень утвержденный.
 Утвердити врата царевичъ нарожденный,
 Храбръ и страшень явится врагомъ сопротивнымъ;
 Окаменованъ въ вѣрѣ именовъ предивнымъ,
 Украшеніе царско, утѣха родися;
 Родителемъ похвала вѣчно утвердися...

За это стихотворное поздравленіе Симеонъ въ тотъ же день, послѣ крестиннаго стода во дворцѣ государя, удостоился отъ него особеннаго благосклоннаго вниманія. Въ современной росписи различныхъ сластей, поднесенныхъ почетнѣйшимъ лицамъ въ заключеніи обѣда, значится: „учителю старцу Симеону четыре головы сахару, вѣсомъ по три фунта голова; сахаровъ—леденцовъ и конфектовъ два блюда, по полуфунту; сахаровъ зеренчатыхъ блюдо; ягодъ винныхъ, финиковъ по фунту на блюдѣ; трубочку корички, вѣсомъ противъ блюдъ Троицкаго и Чудовскаго архимандритовъ. Всего восемь блюдъ; да съ Сыт-

наго полоса арбузная, другая дынная" ¹⁾). Кончину Алексѣя Михайловича Полоцкій оплакалъ въ обширныхъ стихотворныхъ произведеніяхъ: драматической элегіи и двѣнадцати плачахъ. Въ элегіи умирающій царь ведетъ разговоръ со всѣми членами своего семейства, съ патриархомъ и другими духовными лицами, съ воинствомъ и прочими подданными, а въ „плачахъ“ каждое лицо выражаетъ свою скорбь. Воцареніе Ѳеодора Алексѣевича было воспѣто Симеономъ въ стихотвореніи „Гусли доброгласная“. Въ его царствованіе стихотворное искусство Полоцкаго достигаетъ своего высшаго развитія. Это въ значительной степени объясняется особеннсю близостію Симеона къ царю, своему бывшему питомцу. Въ это время особенно развивается отдѣлъ его религіозныхъ стихотвореній. Царь Ѳеодоръ отличался необыкновенною религіозностію и принималъ даже личное участіе въ пѣніи и чтеніи церковномъ. Такая набожность царя въ связи съ его чрезвычайнымъ уваженіемъ къ стихотворному искусству подали Симеону поводъ къ сложенію стихотвореній религіозныхъ, которыя онъ потомъ даже произносилъ въ церкви при богослуженіи въ личномъ присутствіи государя. Стихи эти большею частію представляли собою очень значительныя по своимъ размѣрамъ произведенія, состоящія изъ четырехъ, восьми и даже двѣнадцати отдѣльныхъ стихотвореній. Но указанными видами стихотвореній не ограничивалась муза Полоцкаго; его любовь къ просвѣщенію, страсть къ стихотворству и приносимая имъ практическая польза создали въ общемъ огромную массу стихотворныхъ произведеній, самыхъ разнообразныхъ по своему характеру и содержанію. Собранныя вмѣстѣ силлабическіе стихи Полоцкаго составили два обширныхъ сборника: „*Вертоградъ многоцѣтный*“ и „*Риомологійъ*“. Первый содержитъ размышленія о разныхъ предметахъ и нравственныя сентенціи, расположенныя „по чину славянскаго алфавита“, подъ такими напр. заглавіями: благородіе, вѣжество, гордость, дѣва и т. п. Содержаніе ихъ большею частію заимствовано изъ иностранныхъ сборниковъ. Въ составъ второго сборника вошли преимущественно при-

¹⁾ Симеонъ Полоцкій. I. Татарскаго. 126—128.

дворныя стихотворенія Полоцкаго, одно изъ которыхъ (на рожденіе Петра Великаго) приведено выше. Вотъ образецъ изъ „Вертограда многоцвѣтнаго“:

Вѣжество.

Вѣждеству образъ древній дааху,
Зрящую въ ночи сову писааху:
Яко бо она во тьмѣ созерцаеть:
Тако въ трудностяхъ вѣжда дѣла знаеть.

Богатство.

Елліномъ богатствъ богъ бѣ нареченный Плутонъ,
Азь его именую: во истину плутъ онъ,—
Плутаеть бо излиха и зѣло влаетаеть
Въ сѣти дѣвольскія, оже уловляеть.

Съ работой по составленію „Вертограда многоцвѣтнаго“ тѣсно связано происхожденіе важнѣйшаго и обширнѣйшаго изъ всѣхъ стихотворныхъ произведеній Симеона Плоцкаго, такъ называемой „Псалтири Риѣмотворной“. Располагая матеріалъ сборника въ порядкѣ славянскаго алфавита, онъ подошелъ послѣдовательно къ буквѣ *пси* и написалъ нѣсколько мелкихъ стихотвореній подъ названіемъ „Псаломъ“. Затѣмъ ему пришла мысль переложить стихотворнымъ размѣромъ покаянныя псалмы Давида, что онъ немедленно и исполнилъ. Занятіе это такъ понравилось Полоцкому, что онъ рѣшился взяться за стихотворное переложеніе всей Псалтири. Задачу эту онъ считалъ вполне цѣлесообразной: во первыхъ, еврейскій подлинникъ псалмовъ написанъ стихами; во вторыхъ, въ обществѣ сильно чувствовалась потребность въ риѣмотворной Псалтири, и грамотники XVII в., за неимѣніемъ славянскаго стихотворнаго переложенія псалмовъ, услаждались метромъ и риѣмой польскаго перевода. Работу эту Симеонъ исполнилъ съ необычайнымъ прилежаніемъ и изумительною быстротою: „Божіимъ пособіемъ, пишеть онъ въ предисловіи къ своему труду, въ немнозѣхъ мѣсяцѣхъ дѣло совершеніемъ увѣнчася... начахъ бо труды сія полагати мѣсяца февруарія въ день 4-й, совершихъ же мѣсяца марта въ 28-й день“. Внизу страницъ Полоцкій даже приложилъ ноты для пѣнія. Первоначально стихотворная Псалтирь входила въ составъ „Вертограда многоцвѣтнаго“. Впо-

слѣдствіи, въ 1680 г., Полоцкій присоединилъ къ ней стихотворное переложеніе мѣсяцеслова и издалъ отдѣльною книгою. Псалтирь Симеона въ свое время пользовалась большимъ уваженіемъ и широкою извѣстностію. Въ числѣ двухъ-трехъ книгъ, которыя Ломоносовъ называлъ вратами своей учености, была и риѣмотворная Псалтирь Полоцкаго, и по ней преобразователь русской поэзіи впервые знакомился съ стихотворнымъ искусствомъ. Вотъ, для образца, переложеніе перваго псалма:

Блаженъ мужъ, иже во злыхъ совѣтъ не вхождаше,
 Ниже на пути грѣшныхъ челоуѣкъ стояше;
 Ниже на сѣдалищѣхъ восхотѣ сядѣти
 Тѣхъ, иже не жаждутъ блага разумѣти;
 Но въ законѣ Господни волю полагають,
 Тому днемъ и ношю себе поучають.
 Будеть бо яко древо при водахъ насажденно,
 Еже дастъ во время си плодъ свой неизмѣнно.
 Листъ его не отпадетъ, и все, еже дѣветъ,
 По желанію сердца онаго успѣветъ.
 Не тако нечестивый, ибо исчезаетъ
 Яко прахъ, его же вѣтръ съ земли развѣваетъ.
 Тѣмъ же нечестивимъ не нмутъ востати
 На судъ, ниже грѣшницы въ совѣтъ правныхъ стати.
 Въсть бо Господь путь правныхъ, ты защищаешь,
 Путь пакы нечестивыхъ въ конецъ погубляетъ.

Переложеніе мѣсяцеслова, иначе святцевъ, Полоцкій начинаеть слѣдующими стихами:

Мѣсяцесловъ весь въ стісѣхъ полагаю,
 Бога и рабы его прославляю.
 Мѣсяць Септемврій, вмѣя дни **А**
А Въ ново лѣто Столпника должно почитати
 Симеона, и Марѳа читися его мати.
Б Маманта мученика нынѣ ублажаемъ,
 Постыника Іоанна купно прославляемъ.
Г Анѳима, епископа за Христа страдаваша,
 Посемъ и Феоктиста въ постѣ пребывавша и т. д.

Въ подобныхъ стихахъ перечисляются святые по порядку въ каждый день каждаго мѣсяца. Любовь къ стихотворству, воспитанная въ схоластической школѣ, не покидала Полоцкаго до послѣднихъ дней его жизни: за полтора дня до смерти онъ сложилъ стихи въ похвалу философіи ¹⁾).

¹⁾ Скончался Симеонъ Полоцкій 25-го августа 1680 года. Трогательную повѣсть его мирной христіанской кончины находимъ въ письмѣ его ученика Силь-

Въ Риѣмологіонѣ въ числѣ стихотворныхъ произведеній Симеона Полоцкаго помѣщены двѣ его духовныя драмы, составленныя по образцу тѣхъ школьныхъ драмъ, которыя сочиняли и разыгрывали въ Киевской академіи. Одна: „*О царь Навуходоносоръ и о трехъ отрокахъ, сверженныхъ въ печь огненную*“, другая: „*О Блудномъ сынѣ*“. Первая не заключаетъ въ себѣ ничего особеннаго, кромѣ представленія въ лицахъ извѣстной библейской исторіи о трехъ отрокахъ, брошенныхъ, по повелѣнію Навуходоносора, въ огненную печь. Вторая изображаетъ въ дѣйствіи евангельскую притчу о Блудномъ сынѣ, распространненную нѣкоторыми бытовыми подробностями. Драма эта состоитъ изъ шести дѣйствій, пролога и эпилога. Въ прологѣ заключается обращеніе къ зрителямъ, въ которомъ объясняется, почему притча представлена въ дѣйствіи:

Не тако слово въ памяти держится,
 Якоже аще что дѣломъ ливится.
 Христову притчу дѣйствомъ проявити
 Здѣ умнслихомъ и чиномъ вершити.
 О Блудномъ сынѣ вся рѣчь будетъ наша.
 Аки вещь живу узритъ милость ваша.

вестра Медвѣдева къ своему „приятелю“, нѣкоему „Іоанну Дмитріевичу“. Разсказъ излагается отъ лица „самовидца“. „Протекшаго лѣта отъ созданія міра 7188, пишетъ Медвѣдевъ, послѣ небольшого риторическаго вступленія,—августа въ 15 и 16 дни, со исповѣданіемъ у отца духовнаго своихъ грѣховъ, безкровную жертву Симеонъ совершаше. Ибо онъ никакоже святля литургіи безъ исповѣди служити дерзаше. Подъ осьмый же на десять день въ ночи, скорбь къ нему приступи нача по малу день-две возрастати и здравіе его растлѣвати. Но обаче онъ весьма крѣпляшеся и правила своего и въ Церковь хожденія не оставяше, даже до 24 дня. Въ двадесять же пятый день, аще и крѣплѣ нача изнемогати, обаче не весьма себе вдальше на одрѣ лежанію. И ко осьмому того дня часу тяжцѣ нача изнемогати. И во оно время посѣщающу его отцу Филарету Твердикову, въ бесѣдѣ своей ко отцу Симеону, нача съ жалостію о краткости жизни человѣчeskія предлагати; ему же пречестный господинъ отецъ Симеонъ, уже на одрѣ лежай, отвѣща: отче святыи, вѣмъ азъ и о семидесятихъ и осьмидесятихъ лѣтѣхъ. Но аще и семьдесятъ или и осьмдесятъ лѣтъ доживше и тогда умирати же. Воля Господня во всемъ да будетъ, яко тогда, тако и нынѣ умирати же. И по бесѣдѣ, отходящу отцу Филарету, возставъ отъ одра своего, отца Филарета проводи даже до дверей келліи, и другъ друга благословивше и поцѣловавшеся, простижася. И потомъ, мало посидѣвъ въ креслахъ, возляже на одрѣ свой, и абіе къ нему прииде отецъ его духовный. И соверша яже подобаетъ къ очищенію человѣчeskія совѣсти, отъ него изъ чулана изыде къ намъ въ келлію. Таже искорѣ прииде и Богоявленскаго монастыря, что за ветошнымъ рядомъ, архимандритъ Амвросій.

Въ 1-мъ дѣйствиі отецъ бесѣдуетъ съ сыновьями. Благословляя Бога за дарованные ему благой разумъ и богатство, онъ даетъ сыновьямъ наставленія, какъ слѣдуетъ имъ жить, и въ заключеніе вручаетъ все свое имѣніе. Старшій сынъ объщаетъ полное повиновеніе волѣ отца и хочетъ жить съ нимъ неразлучно; младшій проситъ отца отпустить его на волю, чтобы видѣть чужія страны, куда влечетъ его будто бы жажда знанія и славы. Отецъ одобряетъ его желаніе искать славы и посѣщать чужія страны:

За славу люди главу полагають,
Морскія поля съ бѣдствомъ преобладають;

но указываетъ ему на его молодость и неопытность, наконецъ уступаетъ его просьбѣ и отпускаетъ на свободу. Во 2-мъ дѣйствиі изображается жизнь Блуднаго на свободѣ. Оказывается, что онъ ушелъ изъ родительскаго дома не для славы и знанія, а потому, что ему не нравились у отца строгіе домашніе порядки:

Видяще же мы его (аще оному глаголющу, яко онъ въ себѣ тлжкїа къ смерти болѣзни не чувствуетъ) зѣло въ лицѣ измѣнима, послахомъ по священники и діаконы, ради елеемъ свитымъ освященіи. Онъ же, лежа на одрѣ, по малой бесѣдѣ съ племянникомъ своимъ Михаиломъ, перекрестися трижды. Мы же надѣющеса, яко онъ хочетъ сну вдатися, покой ему дахомъ. И егдаже собрахуса ко малосвятїи, азъ же начахъ его звати: отче Симеоне, до трижды; онъ же ничтоже отвѣща, точїю очима зрїть прямо. Видяще мы, яко кончина жизни его приде, отецъ духовный его нача молитвы ко исходу души читати и канонъ на исходъ души. И егда она вся совершишася, абїе мнѣ ему присѣдлю, испусти духъ. И тогожде дне тѣло его изнесохомъ въ храмъ. Погребеніе Симеона Полоцкаго совершалось на другой день послѣ его смерти въ трапезной церкви Заиконоспасскаго монастыря и, какъ видно, происходило весьма торжественно. „Въ 26 день (августа), сообщаетъ Медвѣдевъ, погребокомъ его честно, а на погребенїи быша суздальскїй владыка Маркеллъ, и архимандриты, и игумены, и священники и діакони“. Самъ патріархъ Іоакимъ имѣлъ желаніе быть на погребенїи Симеона и не участвовалъ въ немъ только по особымъ обстоятельствамъ. Царь Феодоръ Алексѣевичъ, горячо любившїй своего наставника, былъ глубоко тронутъ его кончиною и пожелалъ почтить память усопшаго надгробнымъ надписанїемъ, соотвѣтствующимъ его заслугамъ. Сальеостромъ Медвѣдевымъ была составлена, по порученїю царя, пространная стихотворная эпитафія, въ которой ярко отразился взглядъ государя на характеръ и значеніе личности и трудовъ почившаго, какъ незаимнимаго учителя, „праваго“ богослова, хранителя церковныхъ догматовъ и благовѣрнаго мужа, „потребнаго церкви и государству“.—Сим. Полоцкїй. I. Татарскаго. 317—318. 327.

Бѣхъ у отца яко рабъ плѣненный,
 Во предѣлахъ домовныхъ яко въ тюрьмѣ замкненый.
 Не что бѣше свободно творити,
 Ждахъ обѣда, вечера, хотяи ясти, пити.
 Не свободно играти, въ гости не пушано,
 А на красныя лица зрѣти запрещано,
 Во всякомъ дѣлѣ указъ, безъ того ничто же.
 Ахъ, колико неволя, о мой святый Боже!
 Отець, яко мучитель, сына си томляше,
 Ничесо же творити по воли даяше.
 Нинѣ, слава Богови! отъ узъ свободихся,
 Едва въ чуждую страну едва отмолихся,
 Яко пленець изъ кѣтки на свѣтъ испущенный.
 Желаю погуляти, тѣмъ быти блаженный.

И вотъ на свободѣ Блудный сынъ набираетъ множество слугъ, даетъ каждому по сто рублей, начинаетъ съ ними пить и играть въ азартныя игры. Слуги обираютъ и обыгрываютъ Блуднаго; въ концѣ сцены онъ, пьяный, отправляется спать: „и тако блудный сынъ пойдетъ слоняся, а за нимъ вси“, замѣчается въ драмѣ. Въ 3-мъ дѣйствии Блудный представленъ нищимъ; однако онъ хочетъ еще продолжать пиршество и игру со слугами, но тѣ отказываются и смѣются надъ нимъ. Въ 4-мъ дѣйствии Блудный, томимый голодомъ и одѣтый въ рубище, нанимается въ слуги къ одному богатому господину. Богатый господинъ посылаетъ его пасти свиней; но по неумѣнью онъ разгоняетъ все стадо, и его бьютъ за это плетями. Въ послѣднихъ дѣйствияхъ изображается возвращеніе Блуднаго домой къ отцу, который принимаетъ его съ радостію. Въ эпилогѣ снова заключается обращеніе къ зрителямъ, въ которомъ объясняется нраво-учительная цѣль драмы:

Юнымъ се образъ старѣйшихъ слушати,
 На младый разумъ свой не уповати.

Такимъ образомъ, драма „о Блудномъ сынѣ“ есть представленіе въ лицахъ и дѣйствіяхъ евангельской притчи. Не прибавляя къ притчѣ ничего особеннаго, она только распространяетъ ее нѣкоторыми подробностями, въ которыхъ выражаются русскія понятія того времени. Въ рѣчахъ отца о пользѣ посѣщенія чужихъ странъ для пріобрѣтенія мудрости выражается, конечно, взглядъ самого Полоцкаго и другихъ образован-

ныхъ людей того времени. Поведеніе же Блуднаго на свободѣ показываетъ, какъ грубо понимали воспитанные въ рабствѣ и невѣжествѣ люди идеалъ свободной жизни.

Драмы Симеона Полоцкаго были интересною новинкою для Москвы, гдѣ образованными и приближенными къ царю Алексѣю Михайловичу боярами, Матвѣевымъ, Ордыномъ Нащокинымъ и Милославскимъ только что начали устраиваться театральныя зрѣлища. Первое начало театральныхъ представленій въ Москвѣ собственно относится къ 1672 г. и тѣсно связано съ именемъ проживавшаго здѣсь нѣмецкаго пастора, Иоганна Готфрида Грегори, который хорошо зналъ театральное дѣло. При его дѣятельномъ участіи, бояринъ Матвѣевъ устроилъ театральное представленіе для двора въ селѣ Преображенскомъ, подъ Москвою: „того же году, сказано въ дворцовыхъ записяхъ, было у великаго государя въ селѣ Преображенскомъ комедіе: тѣшили его великаго государя иноземцы, какъ Алаферна царица царю голову отсѣкла (т. е. какъ Олоферну царица Юдифь голову отсѣкла), и на органахъ играли нѣмцы да люди дворовые Артемона Сергѣевича Матвѣева“. Готфриду приказано было потомъ „еще учинить комедію и на комедіи дѣйствовать книгу Эсфирь и для того дѣйства устроить хоромину вновь“¹⁾. Такъ положено было основаніе русскому придворному театру, на которомъ въ началѣ ставились пьесы преимущественно духовнаго содержанія и въ томъ числѣ драмы Симеона Полоцкаго.

Н. Протопоповъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. 701—702 стр.

Отношенія христіанина къ неразумной природѣ.

Христіанская нравственность состоитъ не изъ мелочныхъ предписаній и правилъ, но вся сводится къ одному повелѣнію: *возлюбими*. Но это ни мало не значить, что христіанинъ въ своей обыденной жизни и въ тѣхъ поступкахъ, которые принято считать маловажными, можетъ руководиться не вѣрой, не Евангеліемъ, а обычаемъ и произволомъ. Совершенно напротивъ. Несвязанный внѣшними правилами, христіанинъ всѣ свои дѣйствія, слова и мысли, въ которыхъ участвуетъ свободная воля, подчиняетъ вѣрѣ. „Все, что не по вѣрѣ, грѣхъ“ (Рим. XIV, 23). Онъ привыкъ все дѣлать *во славу Божию*, даже и при такихъ естественныхъ дѣйствіяхъ, какъ принятіе пищи и питія (1 Кор. X, 31).

Поэтому не будетъ ничего законническаго и несогласнаго съ Евангеліемъ свободы, если христіанинъ спросить себя: какъ я долженъ *по вѣрѣ* относиться къ животнымъ и къ природѣ?

Несомнѣнно и весьма велико превосходство человѣка надъ остальными тварями. Это указано Спасителемъ, когда Онъ, говоря о промышленіи Божіемъ о птицахъ, внушалъ слушателямъ, что человѣкъ дороже, лучше птицъ (Луки XII, 7, 24). Цѣлый міръ не стоитъ души человѣческой! (Мѣ. XVI, 26). Но это превосходство человѣка предъ остальнымъ міромъ не только не освобождаетъ насъ отъ обязанности относиться къ животнымъ съ милосердіемъ, съ жалѣніемъ, но даже обязываетъ насъ относиться къ животному покровительственно, милостиво. Немилосердіе къ животнымъ умаляетъ наше превосходство надъ ними и препятствуетъ намъ имѣть тѣ же *чувствованія*, то же настроеніе, что и во Христѣ (Филип. II, 5).

Справедливо, что природа и животныя служатъ для человѣка не цѣлью, а средствомъ. Но добрый человѣкъ и къ орудіямъ своей дѣятельности, и къ средствамъ своей жизни относится бережно, любовно. При отсутствіи такихъ отношеній сердце человѣка можетъ испортиться, огрубѣть. Одинъ русскій князь, въ дѣтствѣ для забавы мучившій собакъ и кошекъ, въ зрѣломъ возрастѣ сталъ играть жизнію людей. Св. Василиій Великій, изъясняя Моисеевы заповѣди о милосердіи къ животнымъ, говоритъ: „я, сколько понимаю сіе, скажу, что здѣсь законъ имѣетъ цѣлю отъ милосердія къ тварямъ малозначущимъ возвести насъ къ милосердію совершеннѣйшему и важнѣйшему. Въ самомъ дѣлѣ, если мы обязаны и къ безсловеснымъ быть милостивы, то сколь же велика должна быть любовь наша къ тѣмъ, кои одного съ нами рода и достоинства?“ (Слово о любви къ бѣднымъ).

Итакъ, жалвніе животныхъ и обереганіе природы служатъ средствомъ для душевнаго совершенствованія человѣка. Но чувство любви, составляющее основу нравственныхъ отношеній человѣка къ тварямъ разумнымъ и неразумнымъ, побуждаетъ человѣка относиться и къ послѣднимъ не какъ къ средствамъ, а какъ къ цѣлямъ. Св. отецъ Исаакъ Сиріанинъ на вопросъ: что такое сердце милующее?—отвѣчаетъ: „возгорѣніе сердца у человѣка о всемъ твореніи, о человѣкахъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и о всякой твари. При воспоминаніи о нихъ и при воззрѣніи на нихъ очи у человѣка источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и отъ великаго страданія сжимается сердце его и не можетъ оно вынести, или слышать, или видѣть какого либо вреда или малой печали, претерпѣваемыхъ тварью. А посему и о безсловесныхъ, и о врагахъ истины, и о дѣляющихъ ему вредъ ежечасно со слезами приносятъ молитву, чтобы сохранились они и были помилованы, а также и о естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостію, какая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія въ семъ Богу ¹⁾).

¹⁾ Слова подвижническія. М. 1858 стр. 299. Въ житіяхъ пустынниковъ и аскетовъ находится на мало примѣровъ сострадательнаго отношенія не только къ прирученнымъ животнымъ, но и къ дикимъ звѣрамъ, которыхъ укрощала своєю добротою эти земные ангелы и небесные человѣки.

Это чувство любви къ твари имѣеть несомненную связь съ любовью къ Богу, какъ истинному Хозяину живыхъ тварей. Жизнь есть таинственное дѣло Божіе, даханіе его могущества. „Земная жизнь представляетъ одну органически полную и цѣлостную систему. Въ этой системѣ есть и самыя низшія формы жизни, которыя едва замѣтны для изслѣдователей, есть и самыя высшія. Длинный промежутокъ между тѣми и другими наполненъ безконечно разнообразными формами бытія и жизни, поднимающимися и возвышающимися со ступени на ступень, не отрывочно и одиноко стоящими, но тѣсно связанными одно съ другой и съ цѣлымъ рядомъ существъ,—наполненъ такъ, что нѣтъ нигдѣ скачка или пустоты... Исполненный любви, Богъ желалъ, чтобы Его совершенства, составляющія предметъ Его любви, оставили свои слѣды во вѣбожественномъ бытіи, то есть, въ мірѣ, чтобы они хотя отчасти, хотя въ малой мѣрѣ сдѣлались удѣломъ живыхъ существъ, насколько это совмѣстимо съ ихъ тварной природой. Слава Божія есть всевозможное проявленіе божественныхъ совершенствъ въ существахъ вѣчныхъ, она неразрывно соединена съ блаженствомъ тварей. Слава Божія въ природѣ есть ея красота и благосостояніе. Неразумная тварь въ своихъ красотахъ и совершенствахъ, носитъ на себѣ отраженіе совершенствъ Божіихъ, хотя и безсознательно“¹⁾).

Не одни поэты, но и богодухновенные писатели Библии любили природу, одушевляли ее и обращались къ ней съ такими словами: *Хвалите Господа съ небесъ... Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, всѣ звѣзды свѣта. Хвалите Господа отъ земли, великія рыбы и всѣ бездны, огонь и градъ, снѣгъ и туманъ, бурный вѣтеръ, исполняющій слово Его, горы и всѣ холмы, деревья плодоносныя и всѣ кедръ, звери и всякій скотъ, пресмыкающіяся и птицы крылатыя, цари земныя и всѣ судбы земныя, юноши и дѣвцы, старцы и отроки—да хвалятъ имя Господне... Все дышащее да хвалитъ Господа! Алмилія. (Пс. XLVIII, 1, 3, 7—13; L, 6). Какъ возжеланны въ дѣла Его! Всѣ они живутъ и пребываютъ*

¹⁾ Проф. А. Вѣлиевъ. „Любовь Божественная“, изд. 2-е. Стр. 129 и 122.

во отвѣтъ для всякихъ потребностей. и все повинуются Ему... Ничего не сотворилъ Онъ несовершеннымъ: одно поддерживаетъ благо дружно,—и како насытятся зрѣніемъ славы Его? (Сирахъ XLII, 23—26). Вселенная и всѣ твари не суть дѣло Божіе, оставленное, забытое своимъ Творцемъ, не суть только воспоминаніе о Немъ, но *невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы* (Рим. 1, 20). Въ православныхъ молитвахъ образно раскрывается, что Господа воспѣваетъ „солнце, славить луна“, Его „восхваляютъ звѣзды“, Его „слушаетъ свѣтъ и трепещутъ бездны“, что и водное естество вѣдаетъ своего Творца, знаетъ своего Владыку и, видя Его гнѣвающимся на людей, служить орудіемъ наказанія, а, видя Его смиловавшимися, уготовляетъ милость людямъ ¹⁾.

Любовное отношеніе человѣка къ природѣ и животнымъ не должно ограничиваться одною бесполезною чувствительностію, но должно отражаться въ дѣятельности. По сотвореніи первыхъ людей, Богъ сказалъ имъ: *напомяните землю, и обладайте ею, и владычествуйте надъ рыбами морскими и надъ звѣрями, и надъ птицами небесными и надъ всякимъ скотомъ и надъ всею землею, и надъ всякимъ животнымъ пресмыкающимся на землѣ* (Быт. 1, 28). Природа живетъ и развивается, поэтому человѣкъ долженъ содѣйствовать полному развитію ея силъ, оберегать землю отъ опустошенія, насаждать лучшими растеніями, осушать болота, противодѣйствовать движеніямъ песка; всѣ эти дѣйствія не только полезны для человѣка, но и нравственны, такъ какъ представляютъ собою исполненіе заповѣди, данной Богомъ еще въ раю (Быт. II, 15). Господственное положеніе человѣка на землѣ не только долгъ, но и дѣйствительность. „Человѣкъ, обличенный столь малымъ и немощнымъ тѣломъ, владычествуетъ надъ природой и держитъ въ своей власти животныхъ, несравненно сильнѣйшихъ“ ²⁾. „Человѣческаго взора даже и при настоящемъ грѣховномъ состояніи трепещутъ огромныя животныя“ ³⁾. „Въ глазахъ каждой твари есть какое то смутное отраженіе чело-

¹⁾ См. первую водоосвятительную молитву при таинствѣ Крещенія и четвертую молитву въ послѣдованіи во время бездождія.

²⁾ „Премудрость и благодать Божія“. Прот. Ф. А. Голубинскаго. Изд. 2, стр. 42.

³⁾ „Любовь божественная“, стр. 142.

вѣчества, искра какого-то непонятнаго свѣта, въ которомъ скъзывается ихъ (тварей) внутренняя жизнь, полная желанія постичь великую тайну нашего господства и превосходства надъ ними¹⁾.

Изъ того труда, который человекъ употребляетъ для пріобрѣтенія пищи скоту, для защиты его отъ переменъ погоды, отъ хищныхъ звѣрей,—вытекаетъ право собственности человека надъ скотомъ, право на трудъ скота, на получение отъ него продуктовъ, на пользованіе имъ въ качествѣ жертвеннаго животнаго и, наконецъ, наиболѣе отвѣтственное право употреблять мясо животныхъ въ пищу. Въ этомъ послѣднемъ правѣ нельзя не видѣть нѣкотораго частичнаго противорѣчія задачѣ человека оживлять и обогащать природу. Убивая животныхъ для пищи, человекъ обращаетъ живое въ мертвое и при томъ тамъ, гдѣ жизнь достигаетъ наибольшей силы у теплокровныхъ животныхъ. Корень этого противорѣчія лежитъ въ грѣховности чеѣловѣка, бремя которой несетъ вся тварь, но право остается правомъ. Самъ Богъ облекъ первыхъ людей въ одежды кожанныя при изгнаніи Адама и Евы изъ рая. Противорѣчіе человека своей задачѣ быть охранителемъ жизни на землѣ православная Церковь ослабляетъ тѣмъ, что назначаетъ для дней поста пищу растительную.

Охранительный характеръ господства человека надъ природою и безсловесными ясно признавался еще въ Ветхомъ Заветѣ. Во Второзаконіи (XX, 19) читаемъ: *если долгое время будешь держать въ осаду городъ, чтобы завоевать и взять его, то не порти деревьевъ его, отъ которыхъ можно питаться, и не опустошай окрестностей, ибо дерево на полъ не человекъ, чтобы можно уйти отъ тебя въ укрѣпленіе.* Итакъ, самая беззащитность растений обязываетъ человека бережно относиться къ нимъ даже въ ужасное время войны. Есть въ Моисеевомъ законѣ правила, охраняющія безпомощныхъ животныхъ. Сказано тамъ: *Если найдешь вола врага твоего или осла его заблудившагося, приведи его къ нему; если увидишь осла врага твоего упавшимъ подъ ношею своею, то не остав-*

1) Слова Рескина у С. Смайлса: „Долгъ“, Слб. 1882. Стр. 353. Въ житіяхъ святыхъ есть примѣры Божескаго наказанія за неосторожное обращеніе со скотомъ. Такъ св. Ефремъ былъ наказанъ за то, что выгналъ изъ загона непраздную корову.

ляей его: развѣючъ вмѣстѣ съ нимъ (Исх. XXIII, 4—5). Скота твоего не своди съ иною породю, поля твоего не засѣвай двумя родами сѣмянъ (Исх. XIX, 19). Если попадется тебѣ на дорожѣ птичье гнѣздо на какомъ либо деревѣ или на землѣ, съ птенцами или яйцами, и мать сидитъ на птенцахъ или на яйцахъ, то не бери матери вмѣстѣ съ дѣтьми: мать пусти, а дѣтей возьми себѣ, чтобы тебѣ было хорошо, и чтобы продлились дни твои. Не паши на волъ и осла вмѣстѣ (Второз. XXII, 6, 7, 10). Не вари козленка въ молоко матери его (Исх. XXIII, 19). Цѣлесообразность этихъ правилъ для охраненія жизни на землѣ очевидна: ни скотъ, ни полезныя растенія не должны подвергаться уничтоженію отъ вражды между людьми, не должно ослаблять животныхъ и растеній черезъ скрещиваніе разныхъ породъ, не должно убивать птицъ въ періодъ дѣтороженія, не должно пахать на парѣ животныхъ разной силы. Эта ветхозавѣтная точка зрѣнія не устарѣла и теперь, и ее не худо примѣнить къ вопросамъ объ охотѣ и объ убійствѣ животныхъ для научныхъ цѣлей, т. е. о вивисекціяхъ.

Охота допустима только для уничтоженія вредныхъ животныхъ или для удовлетворенія человѣческихъ потребностей. Но убивать птицъ и животныхъ для препровожденія времени или ради потѣхи—двойной грѣхъ: праздность и жестокость. Люди, не совсѣмъ загрубѣлые, способны чувствовать мученія совѣсти при видѣ послѣднихъ судорогъ убитыхъ ими тварей. Одинъ англійскій писатель признавался на закатѣ своихъ дней: „Хотя я прежде былъ хорошимъ стрѣлкомъ, но въ нѣкоторомъ отношеніи я чувствовалъ себя при этомъ удовольствіи не совсѣмъ хорошо. У меня было всегда непріятно на душѣ, когда я убивалъ какую нибудь бѣдную птицу, которая, когда я подымалъ ее, устремляла на меня свой умирающій глазъ, какъ будто желая упрекнуть меня въ убійствѣ ея ¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустый неодобрительно относился къ псовой охотѣ ²⁾. Это же замѣчаніе вполне приложимо къ травлѣ пѣтуховъ, боямъ быковъ и другимъ грубымъ удовольствіямъ.

¹⁾ Слова Вальтеръ Скотта у Мартенсена: „Христ. уч. о нравственности“. Т. II-я, ч. 1-я, стр. 121.

²⁾ У С. Смайлса. „Долгъ“, 361.

Что же касается вивисекцій, то онѣ допустимы только тогда, когда отъ нихъ ожидается весьма вѣроятная польза для науки.

Но на разумномъ лежать и положительныя обязанности по отношенію къ неразумнымъ. Человѣкъ долженъ заботиться о чистотѣ, объ удобствѣ помѣщенія животныхъ, о ихъ здоровьѣ, лѣчить ихъ болѣзни, уменьшать ихъ страданія при перевозкѣ, при убиваніи, при работѣ, кормить ихъ, заботиться объ удобствѣ сбруи и ковки, о сохраненіи птичьихъ гнѣздъ. Эти обязанности настолько важны, что несоблюденіе ихъ служитъ признакомъ нравственной распущенности, нечестія. Премудрый сказалъ: *Праведный печется о жизни скота своего, сердце же нечестивыхъ жестоко* (Притчи Солом. XII, 10).

Существуютъ два міра: настоящій и уповаемый. Если и настоящій не вполнѣ познанъ нами, то будущій совершенно скрытъ отъ насъ и только при помощи слова Божія мы можемъ разсматривать черты будущаго, какъ бы сквозь тусклое стекло (1 Кор. XIII, 12). Знаемъ только, что и небо, и земля обновятся, настанетъ царство правды (2 Петр. III, 13). Еще не открылось, что будетъ тогда съ нами (1 Иоан. II, 3). Ап. Павелъ, вознесенный до третьяго неба, слышалъ тамъ неизреченныя слова, но на плотяномъ языкѣ человѣческомъ онъ не могъ повѣдать слышаннаго и видѣннаго въ раю (2 Кор. XII, 2—4). Мало постигая будущую судьбу человѣчества, мы еще менѣе постигаемъ судьбу неразумныхъ твореній. И ничего мы не могли бы сказать о чаяніи твари, если бы не открылъ намъ часть таинственной завѣсы тотъ же богодухновенный естествовѣдъ міра грядущаго, апостоль Павелъ. Онъ оставилъ намъ слѣдующее значительное извѣстіе: *думаю, что нынѣшнія временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ. Ибо тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ; потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по воли покорившаго ее въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣннью въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится до нынѣ; и не только она, но и мы сами, имѣя начатокъ Духа, и мы въ себѣ стенаемъ, ожидая усыновленія, искупленія тѣла нашего* (Рим. VIII, 18—23).

Въ этихъ словахъ, глубокое значеніе которыхъ мы не въ

силахъ исчерпать, указана связь человѣка и остальной твари въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ. Въ прошедшемъ тварь потерпѣла измѣненіе своей участи вслѣдствіе грѣхопаденія господина своего, которому она теперь покоряется не добровольно, но по волѣ Творца. Въ первобытномъ мірѣ и для твари жизнь была иная, жизнь мира, а не суеты, не вражды, не борьбы за существованіе. Твари не истребляли другъ друга, но *всѣмъ звѣрямъ земнымъ, и всѣмъ птицамъ небеснымъ, и всякому пресмыкающемуся по землѣ далъ Господь зелень травную въ пищу* (Быт. 1, 30). По весьма правдоподобному мнѣнію проф. протоіерея Ѡ. А. Голубинскаго, пр. Исаія при изображеніи обновленнаго міра, когда *волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненокъ, и барсъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козленкомъ; и теленокъ и молодой левъ и волъ будутъ вмѣстѣ, и корова будетъ пастись съ медвѣдицею, и дѣтеныши ихъ будутъ лежать вмѣстѣ, и левъ, какъ волъ, будетъ псть солому* (Ис. XI, 6—7, при изображеніи этого будущаго пр. Исаія бралъ черты первобытнаго состоянія. Какъ измѣнились отношенія тварей между собою подъ вѣяніемъ проклятія, навлеченнаго на землю грѣхомъ человѣка!

Въ продолженіи остального періода времени и въ настоящее время человѣкъ только увеличивалъ и увеличиваетъ свой долгъ твари. Самъ грѣшный,—онъ мучаетъ и себя, и ближнихъ, и тиранствуетъ надъ безсловесною тварью, безжалостно истребляетъ полезныхъ животныхъ, прихотливо и неразсчетливо опустошаетъ землю, истощая ея силу, уменьшая на ней растительность. Даже и дѣти заражаются этимъ духомъ хищничества, разоряя гнѣзда, мучая насѣкомыхъ и домашній скоть. Иногда человѣкъ прямо дѣлаетъ подневольный скоть участникомъ своего грѣха, какъ это бываетъ при войнахъ, при разбоѣ, при охотѣ. Если скоть не понимаетъ раздѣльно и ясно человѣческаго беззаконія, то все же онъ *стенаетъ* и *мучится* отъ смутнаго чувства господства безправія и насилія. Справедливо животныя называются безсловесными. Но былъ одинъ исключительный случай, когда Господь отверзъ уста ослицѣ. Что же повѣдала эта тварь своему господину? Она, какъ бы отъ лица всѣхъ незаконно мучимыхъ тварей, такъ уворила еловѣка: *что я тебя сдѣлала, что ты бьешь меня вотъ уже*

третій разъ? Не я ли твоя ослица, на которой ты ѣдешь сначала до сего дня? (Числ. XII, 28, 20).

Въ будущемъ тварь съ надеждою ожидаетъ освобожденія отъ рабства тлѣннѣ и суетѣ. Это весьма важная истина. Означаетъ она, что нашъ Искупитель искупилъ вмѣстѣ съ человекомъ *всю тварь поднебесную* (Колос. I, 23), наше Евангеліе есть Евангеліе *всей твари* (Марка XVI, 15), наше чаяніе избавленія отъ суеты есть чаяніе всей вселенной. Вся тварь воспріимаетъ явленіе Господа ¹⁾.

Могутъ возразить, что ожиданіе *откровенія символовъ Божіихъ* въ твари есть темное бессознательное чувство. Это справедливо, но это не умаляетъ значенія ожиданія. Психологія и самонаблюденіе свидѣтельствуютъ, что и въ человѣкѣ важнѣйшіе душевные процессы совершаются бессознательно. Кромѣ того ожиданіе Царства правды и въ человѣческомъ сознаніи не всегда принимаетъ форму правильнаго понятія, согласнаго съ указаніями слова Божія.

Одни, стаяя и мучаясь отъ рабства тлѣннѣ, ожидаютъ освобожденія отъ внѣшнихъ политическихъ и соціально-экономическихъ перемѣнъ общезитія, т. е. повторяютъ роковую ошибку Израйля предъ пришествіемъ Мессіи. Другіе ищутъ свободы въ измѣненіи личныхъ, тоже внѣшнихъ, условій существованія своего, своей семьи и потомства, и такимъ образомъ, вмѣсто свободы, еще болѣе порабощаютъ себя суетѣ и ненужной борьбѣ. Третьи совершенно отчаялись за себя и за человечество въ возможности обновленія и предаются пессимизму, проповѣдуютъ *toedium vitae*, тщету бытія. И только меньшинство людей съ большей или меньшей силою желанія, глубиною чувства и ясностью сознанія желаютъ, предчувствуютъ и сознаютъ приближеніе Царства Христова, водворенія правды Его и обновленія всей вселенной.

Относиться къ міру внѣшнему *по тѣрѣ*, сообразно чаянію будущей славы, жалѣть и щадить невольныхъ соучастниковъ нашего рабства тлѣннѣ—и значить проповѣдать Евангеліе безсловесной *твари*.

Прот. Ст. Остроумовъ.

¹⁾ „Вся тварь воспріимаетъ Тя являгося“—изъ первой молитвы на освященіе воды при св. Крещеніи.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1897.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1897.

Пістат: чооѳмен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 8.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1897 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.

(Окончаніе *).

ОТДѢЛЪ V.

Взглядъ на богодухновенность св. Писанія у средневѣковыхъ мистиковъ. (Отъ XII до XV столѣтій).

Весьма трудно раздѣлить средневѣковыхъ богослововъ на обычныя группы схоластиковъ и мистиковъ съ точки зрѣнія именно общаго характера ихъ богословскихъ воззрѣній. Причина этого состоитъ въ томъ, что болѣе выдающіеся изъ этихъ богослововъ старались именно о томъ, чтобы соединить въ одно цѣлое оба способа христіанскаго вѣроученія. Группировка же ихъ въ отношеніи къ отдѣльной догмѣ носитъ на себѣ еще болѣе субъективный отпечатокъ. Догматъ о богодухновенности книгъ св. Писанія никогда, впрочемъ, не былъ предметомъ противорѣчій между этими двумя богословскими направленіями и только по болѣе сильному возвышенію духовнаго и мистическаго элементовъ въ толкованіи богодухновенныхъ книгъ можно отличить мистиковъ отъ схоластиковъ. Должно, впрочемъ, замѣтить, что схоластики обращали достаточно вниманія на мистическую сторону понятія о богодухновенности, между тѣмъ какъ у мистиковъ буквальное и историческое значеніе предполагается, какъ нѣчто само по себѣ данное и понятное. Средневѣковые мистики имѣли однако преимущество въ томъ отношеніи, что вращались въ болѣе широкомъ кругу, чѣмъ схоластики, именно посредствомъ національныхъ проповѣдей и по-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1897 г., № 28.

пулярныхъ сочиненій они дѣлали доступными даже для людей необразованныхъ сокровища слова Божія, почерпнутыя изъ него посредствомъ толкованій.

Къ числу богослововъ этого направленія принадлежитъ Бруно (1101), родоначальникъ картезіанцевъ. Богодуховенныя книги называются священными какъ потому, что онѣ произошли чрезъ св. Духа, такъ даже и потому, что освящаютъ всѣхъ, кто живетъ по нимъ. Евангеліе особенно можетъ быть названо „новымъ завѣтомъ Бога“, такъ какъ самъ Господь въ собственномъ Лицѣ, а не чрезъ какого-либо посланника или слугу училъ насъ этому завѣту ¹⁾.

Подробно другимъ богословамъ, Бруно различаетъ нѣсколько родовъ смысла св. Писанія, но онъ употребляетъ при этомъ термины, отличные отъ общеупотребительныхъ въ средніе вѣка. Буквальный смыслъ Бруно называетъ физическимъ, моральный—этическимъ, а фигуральный (символическій)—логическимъ. Примѣры перваго рода смысла Бруно указываетъ въ разсказахъ книги Бытія о происхожденіи міра, но въ той же книгѣ, именно въ исторической ея части, онъ находитъ и логическій (*logica* = фигуральный) смыслъ. Въ другихъ книгахъ напр. въ книгѣ Іова и псалмахъ фигуральный (*logica*) смыслъ соединенъ съ этическимъ (*loco logicae ad ethica tendunt*). Наконецъ, есть такія книги напр. Пѣснь пѣсней, гдѣ на первомъ планѣ поставляется не логика и не этика, но созерцаніе (*theologica contemplatio*). Въ этихъ книгахъ содержатся возвышенныя тайны Божія, превосходящія обычное человѣческое знаніе ²⁾.

Въ пророческомъ вдохновеніи Бруно различаетъ также нѣсколько отдѣльныхъ видовъ и формъ. То обстоятельство, что пророки о будущемъ говорили какъ бы о настоящемъ или даже какъ о прошедшемъ, Бруно объясняетъ изобильнымъ воздействиемъ на нихъ Духа Святаго (*nimia sancti Spiritus*

¹⁾ Migne. T. 153 p. 18. *Nova lex Dei specialiter esse dicitur, quia non per ministrum, sed per propriam personam eam docuit. In ep. ad. Rom. c. I.*

²⁾ Loc. cit. 152 p. 639. *Quidam (r. e. libri) vero loco logicae et ethicae ad theoricam, id est, ad contemplationem tendunt, illi scilicet qui sublimia in se Dei mysteria et a communi cognitione remota continent, sicut Cantica canticorum. Expos. in psalm. prolog.*

agilitate). Одни пророчества сообщаются чрезъ слова, какъ напр. Моисею Богъ иногда говорилъ чрезъ ангеловъ; другія пророчества сообщаются чрезъ откровение (revelatio), какъ напр. Іезекилю и Даниилу весьма многія откровенія были даны чрезъ чудесныя сновидѣнія; наконецъ, иныя пророчества бывають чрезъ тайное вдохновеніе св. Духа (per occultam sancti Spiritus inspirationem), какъ напр. пророку Давиду были открыты тайны страданій Христа ¹⁾.

Св. Писаніе справедливо называется „Писаніемъ народовъ“, потому что оно предназначается для народовъ всего міра. Уже одно это названіе показываетъ, что св. книги содержатъ въ себѣ истины, доступныя и легко понимаемыя многими. Въ этомъ заключается ихъ неоспоримое превосходство надъ сочиненіями философовъ, которыя, наоборотъ, понимаются только немногими, хотя почти ничего истиннаго не содержатъ въ себѣ ²⁾.

Это, впрочемъ, далеко не значить, что Писаніе не можетъ быть понято ложно. Для еретиковъ именно св. Писаніе служитъ какъ бы силкомъ, въ которомъ они запутываются. Писаніе въ этомъ отношеніи справедливо сравнивается съ дождемъ. Если дождь падаетъ на добрую почву, то на ней произрастають добрые плоды, а если на худую, то появляются терніи и волчцы; такъ и св. Писанія въ добрыхъ людяхъ производяють свѣтъ добродѣтели, а злыхъ ослѣпляютъ ³⁾.

Рупертъ Дейцскій (1135), одинъ изъ самыхъ знаменитыхъ мистиковъ, даетъ въ своихъ сочиненіяхъ довольно многостороннее понятіе о вдохновеніи.

Св. писатели получали вдохновеніе не отъ человѣка и не чрезъ человѣка, но были научаемы самимъ Духомъ, Который и открывалъ имъ сокровища Писанія. Чудесно просвѣщенные благодатію св. Духа, св. писатели справедливо потому признаются какъ бы устами самого Бога, а потому безбожно было бы сомнѣваться въ словахъ тѣхъ, которымъ священный огонь

¹⁾ Loc. cit. T. 152 p. 639. Expos. in psal. I.

²⁾ T. 152 p. 1098. Expos. in psal. 86.

³⁾ T. 152 p. 678. Sicut pluviae, cum in bonam terram cadunt, fructum optimum generant, cum vero in malam, tribulos et spinas procreant, sic et scripturae in bonis virtutum lumen, in malis vero caecitatem operantur. Expos. in. ps. 10.

божественной благодати даровалъ разумное сердце и убѣжденныя уста ¹⁾).

На св. писателяхъ, получавшихъ слово Божіе именно отъ самого св. Духа, безъ посредства какого-либо человѣка, утверждается и фундаментъ христіанской вѣры. Никакого сомнѣнія, слѣдовательно, не можетъ быть въ томъ, что все содержаніе каноническихъ писаній обладаетъ Божественнымъ авторитетомъ ²⁾). Происхожденіе письменнаго искусства Рупертъ производитъ отъ самого Бога, Который научилъ этому прежде всего Моисея. Благодаря этому, сдѣлалось возможнымъ то, что мы имѣемъ теперь въ рукахъ писанное слово Божіе и постоянно читаемъ его въ публичныхъ собраніяхъ. Если же существующій на лицо переводъ уклоняется отъ подлиннаго еврейскаго текста, то послѣднему необходимо отдать предпочтеніе. Переводчики не были пророками, но только толковниками и, слѣдовательно, иногда могли понять намѣренія св. Духа несовершенно и передать ихъ недостаточно правильно. По своему взаимоотношенію Ветхій и Новый Заветъ являются однимъ цѣлостнымъ Писаніемъ, даже какъ бы одною книгою, которая служить одной цѣли, произошла отъ единаго Бога и составлена въ одномъ и томъ же Духѣ ³⁾).

Уже съ внѣшней стороны, по своей буквѣ, св. Писаніе достаточно прекрасно, но еще болѣе прекрасныя и драгоценныя тайны духовнаго характера скрываются внутри его. Св. Писаніе справедливо называется „Писаніемъ народовъ“, такъ какъ оно доступно всѣмъ, даже самымъ простымъ людямъ и, если они иногда не сразу понимаютъ его тайны, то буквальный смыслъ св. Писанія и его нравственное значеніе для нихъ вполне доступны. Кромѣ того, Писаніе предлагается всѣмъ народамъ и проповѣдуетъ о спасеніи всѣхъ народовъ, хотя возникло только у одного изъ нихъ. Св. Писаніе есть драгоценное сокровище Божественной мудрости, и кто обрѣтаетъ это сокровище т. е. кто правильно понимаетъ слово Божіе, спра-

¹⁾ Migne T. 167 p. 1679. De Spir. 5. Lib. IV c. 9.

²⁾ T. 169 p. 182. De Glorific. 1. IX c. 3.

³⁾ T. 167 p. 1575 Unum est Dei verbum universitas scripturarum. De Spir. S. Lib. 1 c. 6.

ведливо можетъ считать себя счастливымъ и мудрымъ, справедливо можетъ сказать, что законъ устъ Господнихъ для него гораздо дороже тысячъ золота и серебра ¹⁾. Правда, когда мы читаемъ или слышимъ св. Писаніе, то мы не видимъ еще Господа лицомъ къ лицу, но все же уже здѣсь, чрезъ чтеніе св. Писанія, получаетъ начало то созерцаніе Бога, которое нѣкогда будетъ совершеннымъ ²⁾.

Простой читатель св. Писанія постепенно дѣлается вдохновеннымъ поклонникомъ его, который каждое выраженіе Слова Божія, хотя бы оно было само по себѣ истинно, понимаетъ въ связи съ другими, болѣе ранними выраженіями, благодаря чему авторитетъ Писанія получаетъ еще большее обоснованіе. Впрочемъ, сокровище въ св. Писаніи сокровище находитъ только тотъ, кто отыскиваетъ его съ благочестивымъ настроеніемъ и никому изъ вѣрующихъ во Христа не можетъ быть отказано въ правѣ изучать св. Писаніе, по скольку, конечно, при этомъ остается неповрежденною самая вѣра Христова ³⁾.

Неправы поэтому тѣ христіане, которые пребываютъ въ невѣдѣніи Бога, не желая узнать ученіе о Немъ изъ св. Писанія. Такіе христіане не пожелаютъ, конечно, отказаться отъ празднованія того или другого церковнаго торжества, но вѣдь самое празднованіе и состоитъ именно въ томъ, чтобы охотно читать или слушать божественныя Писанія и по любви къ нимъ воздерживаться отъ обычныхъ занятій ⁴⁾.

Если же Писанія содержатъ въ себѣ многія, трудно постигаемыя тайны, то на это есть двоякаго рода причины. Съ одной стороны, самъ Господь намѣренно скрываетъ перлы своихъ божественныхъ тайнъ, чтобы ими не воспользовались люди недостойные. Съ другой стороны, не во всякомъ мѣстѣ св. Писанія мы можемъ снимать кору буквы и аллегоріи, такъ какъ во многихъ мѣстахъ никакой аллегоріи нѣтъ, а есть только нравственное значеніе ⁵⁾.

¹⁾ Loc. cit T. 169 p. 1291. De vict. Verbi Dei Lib. III c. 26.

²⁾ T. 169 p. 826. Ipsa Dei visio, quae quandoque perficienda est, hic jam per scripturas inchoatur. Prolog. in Apocal.

³⁾ T. 169 p. 827. Dummodo salva fide, quod sentit, dicat aut scribat.

⁴⁾ T. 168 p. 813. Jn Zach. Lib. V cap. 14.

⁵⁾ 169 p. 10. Epist. ad. Rom. Pontif.

Наконецъ, Рупертъ предполагаетъ возможность ложнаго пониманія св. книгъ и указываетъ норму для сужденія о немъ.

Неправильное толкованіе св. Писанія происходитъ по зависти еретиковъ, чрезъ которыхъ діаволь старается повредить истинѣ Христовой, такъ какъ онъ уже не можетъ истребить Евангеліе силою гоненій. Еретики во всякое время стараются замутиль чистый источникъ св. Писанія, такъ что трудно иногда опредѣлить, гдѣ собственно находится истина.

Церковь должна, конечно, противостоять подобнымъ стремленіямъ еретиковъ. „Ибо развѣ можетъ она перевести то, что противорѣчитъ сердцу ея Возлюбленнаго т. е. Писанію истины? Она не можетъ перенести этого и тѣ, которые погрѣшаютъ въ этомъ, извергаются и поражаются мечемъ анаемъ“¹⁾.

Св. Бернардъ Клервоскій (1153), писанія котораго, благодаря увлекательному красворѣчію автора и поэтически—прекрасному языку, можно было найти во всякой библиотекѣ среднихъ вѣковъ, даетъ довольно ясное и правильное понятіе о богодухновенности, хотя въ различныхъ мѣстахъ, въ различныхъ образахъ и признакахъ.

Содержаніе богодухновенныхъ созерцаній пророковъ Ветхаго Завета одинаково и вдохновлялось чрезъ одного и того же св. Духа. Такъ Пѣснь Пѣсней, на которую Бернардъ написалъ пространный комментарий, произошла чрезъ св. Духа, хотя и составлена такъ, что требуется много размысленій для полнаго пониманія ея. Богодухновенный авторъ этой книги воспѣваетъ въ ней хвалу Христу и Церкви, воспѣваетъ благодать святой любви и священный союзъ вѣчнаго общества.

При толкованіи св. Писанія, Бернардъ находитъ въ немъ по обыкновенію тройственный смыслъ: историческій, нравственный и мистическій. Нравственное значеніе, изъ коего человекъ получаетъ назиданіе для своей жизни, выводится изъ буквального и историческаго (*de historia*). Въ вѣкоторыхъ мѣстахъ, напр. въ Притчахъ, совершенно не нужно искать буквальный смыслъ, такъ какъ здѣсь онъ былъ бы непрактиченъ и недействителенъ²⁾.

¹⁾ Т. 168 p. 954. *Quidpiam tolerare potest, quod cordi dilecti sui, id est scripturae veritatis, contrarium est? Tolerare non potest. Illos, qui in hoc sunt, eliminat et anathematis gladio trucidat. In. Cant. cant. Lib. VII c. 8.*

²⁾ Migne. T. 183 p. 1080. *Sermon. in Cant. cant. camp. 63. n. I.*

При толкованіи Писанія въ мистическомъ смыслѣ, должно принимать во вниманіе особенныя свойства св. Писанія. Въ св. книгахъ на человѣческомъ языкѣ возвѣщается мудрость, въ тайнѣ сокровенная, которую Богъ приближаетъ къ нашему пониманію чрезъ образныя выраженія и сравненія, какъ бы въ сосудахъ изъ драгоценнаго содержанія безконечнаго существа Божія. При толкованія Писанія разумъ, слѣдовательно, не долженъ касаться только поверхности и, подобно слѣпому, дотрогиваться только до очертаній ея; онъ долженъ проникать въ самую глубину св. Писанія, чтобы извлекать оттуда драгоценное сокровище истины ¹⁾).

Многое въ св. Писаніи, конечно, не можетъ быть уяснено вполне, а служить только предметомъ догадокъ, но самая эта таинственность побуждаетъ насъ еще усерднѣе стремиться къ общанному. Самъ Бернардь глубоко убѣжденъ въ томъ, что въ св. книгахъ нѣтъ ни одного слова безъ значенія; поэтому при толкованіи онъ никогда не опускаетъ безъ вниманія даже заглавія книги, даже одну іоту, такъ какъ и самъ Христосъ нѣкогда, при насыщеніи народа, приказалъ собрать самыя маленькіе остатки трапезы, чтобы ничто не пропало даромъ.

Для объясненія того, что нѣкоторыя выраженія св. Писанія онъ толковалъ прежде иначе, чѣмъ впослѣдствіи, Бернардь замѣчаетъ, что нѣкоторыя истины, дѣйствительно, допускаютъ два или болѣе толкованій. Въ доказательство этого онъ приводитъ примѣры изъ другой области. Сколько можно представить примѣровъ употребленія воды при попеченіи о здоровьѣ тѣла? Точно также и въ божественномъ словѣ обычно бываетъ такъ, что различный смыслъ приспособляется къ различнымъ нуждамъ и потребностямъ души ²⁾).

Хотя къ изъясненію св. Писанія Бернардь Клервоскій, относится, очевидно, довольно свободно, однако онъ прекрасно сознаетъ, что оно влечетъ съ собой нѣкоторыя опасности. Онъ

¹⁾ T. 183 p. 1135. Sermon. in Cant cant. 72 n. 2. Intellectus non remanet extra, non haeret in superficie, non instar caeci palpat forinseca; sed profunda rimatur, pretiosissimas solitus exinde veritatis exuvias tota aviditate diripere ac tollere sibi.

²⁾ T. 183 p. 1027. Sermon. in Cant cant. cap. 51 u. 4.

горячо увѣщаетъ своихъ учениковъ воздерживаться отъ превратнаго истолкованія священнаго текста, такъ какъ это было бы нѣчто дѣвольское, и тѣ толковники, которые стремятся извратить спасительное Писаніе къ собственной гибели, хотя, конечно, быть учениками сатаны ¹⁾. Одно изъ главнѣйшихъ обвиненій Бернарда противъ дерзновеннаго Абелярда состоитъ именно въ томъ, что онъ старался измыслить и навязать народамъ свое новое евангеліе и новую вѣру. Св. Церкви Бернардъ приписываетъ власть перемѣнять и переставлять слова св. Писанія для литургическаго употребленія, чтобы содѣйствовать большему благоговѣнію молящихся ²⁾.

Адамъ Скотъ (1200), епископъ Витернскій, весьма настойчиво убѣждаетъ всѣхъ читать и изучать св. Писаніе, такъ какъ оно указываетъ истинный путь къ счастливой и блаженной жизни. Постоянное и привычное чтеніе св. Писанія съ чистымъ сердцемъ доставляетъ человѣку знаніе о Богѣ, его Творцѣ, Искупителѣ и Спасителѣ и о всемъ, что касается этого. Разумъ даетъ намъ способъ, польза побуждаетъ и необходимость принуждаетъ читать слово Божіе, и чѣмъ усерднѣе мы занимаемся этимъ, тѣмъ тверже убѣждаемся въ томъ, что чрезъ Писаніе мы получаемъ величайшее благо ³⁾.

Особеннымъ преимуществомъ св. Писанія Адамъ Скотъ считаетъ то, что оно содержитъ въ себѣ не только слова глубокознаменательныя и превосходящія всякую мірскую мудрость, но также и самыя событія. И хотя сами по себѣ св. книги суть всегда одно и то же и никогда другъ другу не противорѣчатъ, однако самое пониманіе ихъ бываетъ различно, смотря по мѣрѣ способностей читателей: учениковъ и слабыхъ они напоютъ какъ бы млеко исторіи, а совершенныхъ въ вѣрѣ насыщаютъ пищею аллегоріи ⁴⁾. Слѣдовательно, всякій, кто день и ночь читаетъ

¹⁾ T. 183 p. 186. Cavete hoc dilectissimi, quia prorsus diabolicum est et de parte ejus se esse probant, qui id faciunt, in suam ipsorum perniciem salutaria scripta pervertere molientes. Sermo I in ps. Qui habitat.

²⁾ T. 183 p. 94. Sermo III in Vig. Nativ.

³⁾ Migne. T. 198 p. 160. De trip. tab. proem. III.

⁴⁾ T. 198 p. 628. Modo incipientes et teneros lacte quodam potat historiae, modo autem in fide proficientes pane cibant allegoriae. De tripart. tab. proem. III n. 4, 5.

и изучаетъ св. Писаніе, которое въ своемъ историческомъ содержаніи предлагаетъ намъ священные прообразы, въ аллегоріи—благочестивое настроеніе вѣры, въ аналогіи—блаженство небеснаго веселья, имѣетъ какъ бы ту самую золотую трапезу, которая стояла въ скиніи Божіей ¹⁾.

Правда, почти невозможно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ объяснить всѣ глубокія тайны св. Писанія, но это нисколько не уменьшаетъ нашего уваженія къ нему. Когда мы держимъ въ рукахъ, напр., закрытый ящикъ, то, хотя бы и не знали о его содержаніи, все же уменьшаемъ его вѣсъ и тяжесть, въ виду того, что многое содержится внутри его. Точно также мы напередъ увѣрены, что въ глубокознаменательныхъ словахъ божественныхъ писаній сокрыты многія глубокія тайны, хотя и не вполне понимаемъ ихъ содержаніе. Что же остается намъ дѣлать, какъ не стучать до тѣхъ поръ, пока намъ не будетъ отверзто?

Бертольдъ Регенсбургскій (1272), самый замѣчательный изъ проповѣдниковъ своего времени, собиравшій своими пламенными рѣчами и проповѣдями цѣлыя тысячи слушателей въ городахъ верхней Германіи и Швеціи, почти каждую свою проповѣдь начиналъ выраженіемъ изъ св. Писанія. Точно также и всѣ свои призывы къ вѣрѣ и покаянію онъ обыкновенно обосновывалъ на выраженіяхъ св. Писанія и уже потомъ на примѣрахъ изъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ и изъ жизни святыхъ.

Такое значеніе св. Писанія Бертольдъ выводитъ изъ самаго характера его, какъ слова Божія. „Всемогущій Богъ далъ намъ двѣ великія книги, по которымъ мы учимся, читаемъ и поемъ. Одна книга—Ветхаго Завѣта, другая—новаго“ ²⁾. Ветхій Завѣтъ есть прообразъ Новаго, такъ какъ въ событіяхъ Ветхаго Завѣта Богъ показалъ намъ предызображеніе Новаго ³⁾. Ветхій Завѣтъ былъ, конечно, только скорлупой, которая сужила для іудеевъ, сладкое же зерно (Новый Завѣтъ) досталось намъ христіанамъ ⁴⁾.

¹⁾ Loc. cit. p. 757.

²⁾ Predigten Bd. I, p. 48. Vierte Pred. Von. den sieben Planeten I, Bd. p. 19. Изданіе 1862 г. Вѣна.

³⁾ Bd. I p. 463.

⁴⁾ Bd. I p. 3 и 38.

Пастыри Церкви должны проповѣдывать мірянамъ именно то, что они почерпаютъ изъ богодухновенныхъ книгъ, а не собственные суетвѣрія и ереси. „Должно проповѣдывать отъ Писанія, и не приводить народъ къ невѣрью“ ¹⁾. „Всему, что тебѣ говоритъ св. Писаніе или тѣ, которымъ повелѣваетъ св. Писаніе (т. е. пастыри), всему, что они говорятъ тебѣ отъ Писанія, должно вѣрить, что оно истинно и твердо, какъ небо“ ²⁾. Напротивъ, Бертольдъ предостерегаетъ отъ тѣхъ, которые, ссылаясь на писанія св. отцевъ и на св. книги, не въ состояніи однако понять ихъ по причинѣ недостаточнаго образованія ³⁾. Только люди надменные и богохульники, смыслъ которыхъ такъ огрубѣлъ, что они оспариваютъ св. Писаніе столько же тайно въ своемъ сердцѣ, сколько и открыто словами, только такіе люди стараются находить въ св. Писаніи противорѣчія ⁴⁾.

Кто же хочетъ, наоборотъ, правильно понять и вѣрно объяснить слово Божіе, тотъ долженъ обратиться къ писаніямъ св. отцевъ. Святые отцы все свое искусство полагали именно въ томъ, чтобы сохранить души христіанъ отъ гибели и всю свою мудрость направляли ко славѣ всемогущаго Бога и къ пользѣ людей ⁵⁾.

Къ прекраснымъ цвѣтамъ средневѣковой мистики причисляются сочиненія начальника францисканскаго ордена Бонавентуры (1274), который въ рѣдкой степени соединялъ схоластическое остроуміе съ глубиною мысли.

Св. Писаніе возникло отъ Бога чрезъ Христа и св. Духа, глаголавшихъ устами пророковъ и апостоловъ ⁶⁾. Оно обязано своимъ происхожденіемъ не какимъ-либо человѣческимъ изображеніямъ, но возникло по божественному откровенію отъ Отца свѣтовъ. А такъ какъ всякое слово Божіе есть въ то же время и дѣло, а всякое дѣйствіе Божіе указываетъ на свою Первопричину, то и въ св. Писаніи вдохновлены отъ Бога не

¹⁾ Bd. I p. 386—24. Pred. Von den vier Dienern Gottes.

²⁾ Bd. I p. 166—11. Predigt von dem Wegen.

³⁾ Bd. I p. 406.

⁴⁾ Bd. I p. 531—33. Pred. Von den 12 Junkern Teufels.

⁵⁾ Bd. I p. 3.

⁶⁾ Breviloquium. Изданіе Гефеле, Тюбингенъ 1861 III edit.

только слова, но и самые факты. Подобно тому, какъ Христосъ, учившій людей тайнамъ царствія Божія, облеченъ былъ человѣческой плотію и въ то же время былъ возвышенъ по своему Божеству, такъ точно и ученіе его соединяло простоту рѣчи съ глубиною мысли. И какъ нѣкогда Христосъ младенецъ развивался въ пеленкахъ, такъ и мудрость Божія свои глубокія тайны облекала въ простыя формы св. Писанія ¹⁾.

Конечная цѣль св. книгъ состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать людей добрыми и счастливыми, чтобы доставить имъ побѣдную награду вѣчнаго блаженства. Принимая во вниманіе, что св. Духъ, всесовершенный Виновникъ св. Писанія, не могъ сказать чего-либо ложнаго, мы не можемъ отвергать даже самое малое въ св. Писаніи, какъ бесполезное и не правильное ²⁾.

Такъ какъ потокъ св. Писанія возникъ изъ Божественнаго источника, то и высота св. Писанія недосягаема по причинѣ его высшаго происхожденія, глубина—неисчерпаема, вслѣдствіе непостижимости, достовѣрность—неоспорима при совершенномъ отсутствіи въ немъ кихихъ-либо ошибокъ. Въ св. Писаніи не только о прошедшемъ говорится безъ всякихъ ошибокъ, но и настоящее изображается прежде, чѣмъ оно происходитъ предъ глазами, а о будущемъ разсказывается, какъ о настоящемъ. Всюду въ св. Писаніи блистаетъ Божественная мудрость и сила, такъ что подъ одною буквою скрывается многообразный смыслъ ³⁾. Хотя Бонавентура вполне опредѣленно говоритъ „о полнотѣ мистическаго смысла и пониманія“, однако это не мѣшаетъ ему принимать обычную схему, по которой въ св. Писаніи различается: *sensus litteralis, allegoricus, moralis* и *anagogicus*. Основнымъ смысломъ онъ, впрочемъ, считаетъ буквальный, такъ какъ никто не можетъ возвыситься къ духовному пониманію, если недостаточно цѣнить самую букву его: „нельзя всюду искать одной аллегоріи и все изъяснять мистически“ ⁴⁾.

¹⁾ Loc. cit. p. 19

²⁾ *Sermo IX in hexaem.—Pro eo quod Spiritus sanctus ejus auctor perfectissimus nihil potuit dicere falsum.*

³⁾ *Brevil. praefacio.*

⁴⁾ *Brevil. pag. 23.*

Въ теченіе 14 и 15 столѣтій, наконецъ, произошло постепенно развивавшееся раздѣленіе двухъ главнѣйшихъ направленій средневѣковой теологіи. Но это раздѣленіе ни тому, ни другому направленію не принесло пользы. Схоластика, вслѣдствіе односторонняго увлеченія діалектикой, а мистика вслѣдствіе односторонняго возвышенія личнаго духовнаго опыта, при отсутствіи какой-либо системы въ распредѣленіи понятій, пришли къ нѣкоторому неизбѣжному произволу.

Это послѣднее явленіе особенно ярко обнаруживается у нѣмецкихъ мистиковъ 14 и 15 столѣтій. Хотя собственно они далеко не отдѣляли себя отъ единства церковнаго ученія, однако во многихъ отдѣльныхъ положеніяхъ они несомнѣнно находились въ противорѣчій съ нимъ. Кромѣ того, должно замѣтить, что они обращали большее вниманіе на субъективное усвоеніе изложенныхъ истинъ, чѣмъ на объективное вдохновеніе ихъ.

Эккартъ (1327), изъ ордена доминиканцевъ въ Кельнѣ, припадетъ прежде всего противорѣчіе, въ которое ставятъ себя проповѣдники богодухновеннаго слова Божія съ требованіями самаго св. Писанія. Въ тѣ времена, дѣйствительно, было много такихъ проповѣдниковъ, которые по нѣсколькимъ десяткамъ лѣтъ занимались св. Писаніемъ, и тѣмъ не менѣе, не смотря на ясныя свидѣтельства его о суетности собственной ихъ жизни, не оставляли пристрастія ко грѣху ¹⁾).

Самъ Эккартъ предлагаетъ другой способъ чтенія и изученія св. Писанія; онъ совѣтуетъ, подобно другимъ мистикамъ, искать истины Писанія въ немъ самомъ т. е. въ Духѣ Божіемъ, отъ коего оно произошло. Св. ап. Петръ свидѣтельствуетъ, что всѣ святые люди говорили въ Духѣ Божіемъ, а всякой любящей душѣ свойственно любить то Существо, отъ Котораго произошло Писаніе т. е. Бога ²⁾). Не собственная работа разума въ ученыхъ умозаключеніяхъ даруетъ, слѣдовательно, истинное богопознаніе человѣку, но Самъ Богъ дѣйствуетъ съ

¹⁾ Мы цитуемъ Эккарта по сочиненію Linsenmayer. Geschichte der Pegigt in Deutschland 1886 г. р. 408.

²⁾ Meister Eckart 1864. Wien. Сочиненіе I. Bach'a р. 116.

этою цѣлю на человѣка, который долженъ подчиняться дѣйствіямъ Божества ¹⁾).

Подобное же противорѣчіе между жизнью людей и ученіемъ богодухновеннаго Писанія указываетъ и другой знаменитый проповѣдникъ среднихъ вѣковъ Таулеръ (1361). Большое различіе есть между тѣми людьми, которые живутъ по Писанію и тѣми, которые только поверхностно читаютъ его. Поверхностные читатели св. Писанія заслуживаютъ презрѣнія, осужденія и даже проклятія, въ противоположность тѣмъ, которые построаютъ собственную жизнь по Писанію, которые считаютъ себя бѣдными грѣшниками и чувствуютъ къ другимъ сердечное состраданіе ²⁾. При всемъ томъ Таулеръ признаетъ, что ученіе христіанское можетъ быть истинно-евангельскимъ, хотя бы самая жизнь противорѣчила ему. „Какъ вода течетъ чрезъ каналъ, такъ и вѣчное слово Божіе чрезъ своихъ слугъ. Мы не должны разсуждать объ учителѣ,—запятнанъ ли онъ какимъ-либо грѣхомъ или нѣтъ, но смотрѣть на вѣчное слово въ его существѣ“ ³⁾.

Хотя оба Завѣта одинаково суть слово Божіе, однако Ветхій Завѣтъ въ нѣкоторомъ отношеніи подчиненъ Новому. Ветхій Завѣтъ со всѣми его церемоніями и церковными обрядами люди должны были соблюдать до тѣхъ поръ, пока не родился Христосъ и пока не былъ установленъ Имъ Новый Завѣтъ, прообразомъ котораго былъ Ветхій ⁴⁾. Мистическую природу его Таулеръ, какъ и Эккартъ, указываетъ во внутреннемъ просвѣщеніи души, превосходящемъ всѣ пріобрѣтенныя познанія. Когда Господь, который есть истинный несозданный свѣтъ, входитъ въ душу человѣка, то сотворенный свѣтъ естественно дѣлается тусклымъ и даже совершенно уничтожается, подобно тому, какъ это бываетъ со свѣчей, когда яркіе лучи солнца распространяются по земной поверхности ⁵⁾.

Кардиналъ Николай Буза (около 1460), при всемъ спеку-

¹⁾ Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss 1856 г. Н. Denzinger. Bd. p. 328.

²⁾ Kuntze und Biesenthal: Ioh. Taulers Predigten, Berlin 1841. Bd. I p. 126

³⁾ Loc. cit. p. 58.

⁴⁾ Teil. II p. 444.

⁵⁾ Loc. cit. Teil II p. 860.

лятивномъ характерѣ своей системы, принадлежить къ бого-словамъ мистическаго направленія.

Биографы говорятъ, что онъ былъ ученикомъ „братевъ общественной любви“ и именно въ томъ замѣчательномъ знаніи св. Писанія, которое служило для него неисчерпаемымъ источникомъ божественной мудрости. Изъ этого источника онъ почерпалъ матеріалъ для многочисленныхъ своихъ сочиненій не только богословскихъ, но и философскихъ, для котораго даже одно выраженіе Слова Божія могло служить исходнымъ началомъ и дать богатѣйшее содержаніе. Неописуемая плодовитость св. Писанія обнаруживаетъ безконечное богатство его содержанія ¹⁾.

Отъ Николая Кузы осталость сочиненіе „De cōibratione Al-sooran“, въ которомъ онъ старается на основаніи Корана доказать истину евангелія. Если бы, по его мнѣнію, дозволили магометанамъ открыто читать евангеліе, то они безъ сомнѣнія легко убѣдились бы, что лучшія мысли Корана, напр. о презрѣніи къ міру, о дѣлахъ милосердія, о любви къ Богу и ближнимъ, суть лучи евангельскаго свѣта ²⁾.

Писанія Моисея Куза признаетъ весьма мудрыми и всецѣло истинными не только потому, что онъ обязанъ признавать ихъ, какъ христіанинъ, но и потому, что разумъ запрещаетъ думать иначе. О всей же вообще Библии, какъ и о природѣ, онъ замѣчаетъ, что это суть книги, написанныя перстами Божиими и всюду открытыя; даже для малоученыхъ ³⁾.

Довольно подробно говорится о св. Писаніи, какъ словѣ Божіемъ, въ золотой книжечкѣ Ома Кемпійскаго (1471) „О подражаніи Христу“, которая по справедливости считается послѣднимъ и самымъ прекраснымъ цвѣтномъ средневѣковой мистикіи.

Богодуховенность Ома Кемпійскій считаетъ основаніемъ, почему къ Писанію должно относиться съ глубокимъ уваженіемъ. „Это—твоя слова, Христе, вѣчная Истина, хотя они и изречены не въ одно и то же время и написаны не въ одномъ мѣстѣ. Такъ, какъ они—Твоя и истины, те и принимаются мною всё чистосердечно, съ благодарностію“. Чтеніе св. Пи-

¹⁾ Schaupt: Nicolaus von Cusa. 1871 p. 262.

²⁾ Loc. cit. p. 250.

³⁾ Scharpft: p. 166, 266. Denzinger. 1 Bd. p. 856 и 863; 2 Bd. p. 274.

санія бываетъ плодотворнымъ, когда сопровождается благодатнымъ просвѣщеніемъ отъ Бога, и неплодотворнымъ, когда бываетъ по мірскимъ мотивамъ. Случается, что многіе часто слышатъ Евангеліе и, однако, не имѣютъ Духа Христова. Кто же желаетъ быть совершеннымъ, тотъ долженъ не только съ радостію принимать слова Христа, но и всю жизнь свою уподоблять Ему. „Если же ты наружно (совнѣ) знаешь всю Библию и всѣ изреченія философовъ, то какую пользу принесетъ тебѣ все это безъ любви и благодати?“ Не сами по себѣ, конечно, стремленія ученыхъ къ наукѣ заслуживаютъ порицанія, но жизнь, противорѣчащая ихъ мудрости и знанію ¹⁾).

Когда чтеніемъ св. Писанія руководитъ Богъ своею благодатію, тогда не буква Писанія, но Самъ Господь говоритъ къ намъ, и только тогда это чтеніе производитъ богоугодныя мысли. „Тогда уже не Моисей или кто либо другой изъ пророковъ говоритъ со мной, но Самъ Ты, Господи Боже, вдохновляющій и просвѣщающій всѣхъ пророковъ, ибо Ты одинъ безъ нихъ можешь наставить меня, а они безъ Тебя не успѣютъ въ этомъ. Если же они и произнесутъ слова, то все же не дадутъ имъ Духа. Если они и скажутъ что-либо прекрасное, а Ты будешь молчать, то они одни не воспламеняютъ сердца. Они предлагаютъ только букву, Ты открываешь ея смыслъ. Они сообщаютъ тайны, Ты же прикрываешь ихъ значеніе“ ²⁾).

Приобрѣтеніе знаній о Богѣ есть прямая обязанность христіанина. „Никто никогда не долженъ быть празднымъ, но каждый пиши, или молись, или разсуждай, или трудись на пользу общества“. Въ молчаніи благоговѣйная душа совершенствуется и научается тайнамъ св. Писанія.

Высшая цѣль занятій св. Писаніемъ есть познаніе христіанской истины. Въ св. Писаніи нужно искать не краснорѣчія, а истины, не утонченности рѣчи, а пользы, и читать слова Божіе должно въ томъ же самомъ Духѣ, чрезъ Котораго она и написано. Точно также мы съ большею охотою должны читать простыя и исполненныя благоговѣніемъ книги, чѣмъ возвышенныя и глубокомысленныя. Любовь къ истинѣ должна

¹⁾ Lib. I cap. 3.

²⁾ Lib. III cap. 2.

располагать насъ къ чтенію, а не ученость тѣхъ лицъ, которыя пишутъ книги. „Не спрашивай, кто сказалъ, но примѣчай, что говорится“ ¹⁾. Люди пройдутъ, истина же Господня пребываетъ во вѣкъ“. Господь говорить къ намъ безъ лицепрятія, и наше остроуміе не должно препятствовать пониманію словъ Его. Мы не должны понапрасну трудиться объяснять то, что скорѣе нужно принять со смиреніемъ, просто и довѣрчиво; охотно выслушивай слова святыхъ и не отвращайся отъ притчей старцевъ, такъ какъ они ничего не предлагаютъ безъ основанія ²⁾.

Сакраментальная (сокровенная) благодать и чтеніе св. Писанія служатъ для души тѣмъ же, чѣмъ пища и свѣтъ для тѣла. „Ты далъ мнѣ немощному для успокоенія духа тѣло Свое и ногамъ моимъ положилъ свѣтильникомъ слово. Безъ нихъ я не могу жить, такъ какъ слово Божіе есть свѣтъ для моей души, а твои таинства пища для моей жизни“. Они могутъ быть названы какъ бы двумя трапезами, поставленными въ сокровищницѣ св. Церкви. Одна есть трапеза св. алтаря съ св. хлѣбомъ, который есть драгоцѣнное тѣло Христово, другая трапеза есть божественный законъ, содержащій св. ученіе и наставляющій насъ въ правой вѣрѣ ³⁾.

Изъ представленнаго историческаго очерка догмата о богодуховенности св. Писанія можно видѣть, что точка зрѣнія средневѣковыхъ писателей весьма близка къ той, которой держались и отцы Церкви: изъ восточныхъ—главнымъ образомъ Афанасій Александрійскій, Василій Великій, Іоаннъ Златоустъ, Іоаннъ Дамаскинъ, а изъ западныхъ—Иринеи Ліонскій, бл. Августинъ, Іеронимъ и Григорій Двоесловъ. Со времени патріарха Фотія и Алкуина до Виссаріона Никейскаго и Оомы Кемпійскаго включительно (IX—XV вв.), на всемъ протяженіи этого періода, въ высшей степенн исполненаго воодушевленіемъ религіозными идеями, всѣ писатели сходятся въ единогласномъ

¹⁾ Lib. I, cap. 3.

²⁾ Loc. cit. Lib. I cap. 3.

³⁾ Lib. IV cap. 11.

призваніи того, что Библія есть богодухновенное слово Божіе и что она имѣетъ исключительное значеніе въ жизни и вѣрѣ христіанскихъ народовъ.

Всѣ церковные писатели признаютъ каноническія книги достовѣрными дѣтонисами Божественнаго откровенія и считаютъ св. Писаніе первымъ и рѣшительнымъ средствомъ для доказательства религіозныхъ истинъ. Господственное значеніе въ актѣ вдохновенія они усваиваютъ, конечно, св. Духу, Котораго называютъ всесовершеннымъ и собственнымъ виновникомъ происхожденія св. книгъ, тогда какъ св. писатели были только простыми орудіями, простыми служителями небснаго Художника, которыми Онъ пользовался такъ же, какъ книжникъ-скоронисецъ письменною тростью. Это, однако, вовсе не значитъ, что человѣческая личность при вдохновеніи поглощалась Божествомъ: св. писатели были разумными, а не слѣпыми и безсознательными орудіями св. Духа; естественныя способности ихъ оставались цѣлыми и неповрежденными, благодаря чему и возможна была дальнѣйшая передача богооткровенія какъ письменно, такъ и устно. Самыя свойства первоначальнаго текста и языка св. книгъ носятъ на себѣ человѣческой отпечатокъ, такъ какъ богодухновенные авторы стараются спуститься къ обычнымъ способамъ человѣческой рѣчи, чтобы въ формахъ разговорнаго языка приблизить божественныя тайны къ пониманію людей. Безъ этихъ образныхъ выраженій и сравненій мы, падшіе люди, не могли бы вынести свѣта божественной премудрости.

Какъ видимъ, средневѣковые богословы были весьма далеки отъ крайностей ложныхъ теорій о богодухновенности. Признавая библейскихъ авторовъ простыми орудіями Божественной благодати и въ каждомъ выраженіи ихъ находя полноту Божественной премудрости и неисчерпаемое сокровище Божественныхъ тайнъ, они однако совершенно чужды недостатковъ вербальной теоріи вдохновенія и нигдѣ не отождествляютъ библейское вдохновеніе съ безсознательнымъ и безвольнымъ экстазомъ древне-языческой мантики. Съ другой стороны, они усваиваютъ Божественный авторитетъ не только содержанію св. книгъ, но отчасти и самой формѣ ихъ, а также и отдѣльнымъ

выраженіямъ и словамъ. Слѣдовательно, ученіе ихъ не имѣетъ ничего общаго съ современной полурационалистической теоріей такъ называемаго „ограниченнаго вдохновенія“, по которой богодухновенными въ обширномъ смыслѣ этого слова считаются только религіозныя истины Библии, но отнюдь не историческія, археологическія, географическія, хронологическія и т. п. Наконецъ, въ свидѣтельствахъ средневѣковыхъ писателей нельзя найти ни малѣйшаго основанія и для позднѣйшихъ крайностей Лютера и его послѣдователей, преувеличивающихъ значеніе св. Писанія въ ущербъ неписанному преданію Церкви, до совершеннаго отрицанія всякаго значенія за этимъ послѣднимъ. Въ средніе вѣка, наоборотъ, очень хорошо понимали, что самое каноническое достоинство св. книгъ основывалось на общепризнанной и несомнѣнной церковной традиціи, что самое изъясненіе св. Писанія, особенно темныхъ его мѣстъ, немислимо безъ руководственнаго авторитета богомудрыхъ учителей Церкви, что, наконецъ, самыя толкованія необходимо провѣрять символомъ вѣры. Несправедливо обвиняютъ средневѣковый христіанскій міръ и въ томъ, будто чтеніе св. Писанія въ тѣ времена было чрезвычайно ограничено и даже почти невозможно для простыхъ вѣрующихъ, несправедливо потому, что всѣ относящіяся сюда ограниченія церковной власти имѣли характеръ простыхъ предостереженій отъ превратныхъ и неразумныхъ толкованій слова Божія.

Д. Леонардовъ.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Окончаніе *).

Св. Димитрій Ростовскій. Третьимъ, по времени, знаменитымъ представителемъ юго-западнаго образованія въ Велико-россіи былъ св. Димитрій Ростовскій (1651—1709), литературная дѣятельность котораго стоитъ собственно на переходѣ отъ XVII в. къ XVIII в., отъ періода схоластики къ просвѣтительной эпохѣ Петра Великаго. Онъ родился близъ Кіева. Отецъ его, по имени Савва Туптало, былъ сотникомъ малороссійскаго казачьяго войска. Образованіе св. Димитрій получилъ въ Кіевской академіи. 18 лѣтъ онъ постригся въ монахи. Свое служеніе Церкви св. Димитрій началъ съ должности проповѣдника и своимъ ораторскимъ талантомъ приобрѣлъ такую славу, что разные города Малороссіи наперерывъ приглашали его къ себѣ для проповѣди. Обративъ на себя вниманіе святою жизнію и проповѣдническою дѣятельностію, онъ былъ посвященъ въ митрополита Сибирскаго; но такъ какъ по слабости здоровья не могъ ѣхать такъ далеко, то былъ назначенъ митрополитомъ Ростовскимъ. Въ періодъ семилѣтняго (1702—1709) управленія Ростовской епархіей онъ неутомимо трудился для духовнаго просвѣщенія своей паствы, основалъ въ Ростовѣ семинарію, проповѣдывалъ слово Божіе, боролся съ расколомъ и писалъ разные сочиненія. Изъ духовно-литературныхъ трудовъ св. Димитрія нужно отмѣтить: его проповѣди, *Малыя Четы-Миней*, „Розыскъ о раскольнической Брынской вѣрѣ“, духовныя драмы, псалмы и молитвенныя размышленія.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 23, за 1897 г.

Среди всѣхъ своихъ занятій *проповѣдь* св. Димитрій считалъ главнымъ своимъ дѣломъ. „Моему сану, говорилъ онъ, надлежитъ слово Божіе проповѣдати не точію языкомъ, но и пишущою рукою: то мое дѣло, то мое званіе, то моя должность“. Слова и поученія св. Димитрія отличаются иногда приемами, глубиною и красотой свято-отеческой проповѣди, на которой преимущественно онъ воспиталъ свой ораторскій талантъ; но въ то же время въ нихъ, естественно, отразились черты юго-западнаго стиля; впрочемъ, въ этомъ отношеніи его проповѣди должны быть раздѣлены на два отдѣла: малорусскій и великорусскій. Въ проповѣдяхъ, произнесенныхъ въ Ростовской епархіи, вліяніе схоластики сказывается слабѣе; онѣ особенно выделяются простотою и естественностію, знаніемъ жизни и примѣнительностію къ понятіямъ народа. Самъ проповѣдникъ различаетъ прѣтесъ, общедоступное изложеніе отъ изложенія искусственнаго, понятнаго только людямъ книжнымъ. Иногда св. Димитрій въ одной и той же проповѣди послѣ искусственныхъ сближеній переходилъ къ простымъ, общедоступнымъ наставленіямъ для простыхъ людей. Такъ, въ *Словѣ на Благовѣщеніе* послѣ замисловатаго объясненія сходства между праздниками Благовѣщенія и Воскресенія Христова, проповѣдникъ говоритъ: „но еще не жмишь, еще нѣчто къ простѣйшимъ реку, пользы ради; то бо, еже глаголахъ, глголахъ книжныхъ ради, не хочу же и безкнижныхъ отпустити не пользовавъ“,—и затѣмъ объясняетъ этимъ безкнижнымъ людямъ, чему научаютъ оба праздника, Благовѣщеніе и Воскресеніе; это объясненіе составляетъ другую половину слова. Изъ проповѣдей св. Димитрія, написанныхъ въ Малороссіи и отличающихся преимущественно указанными выше свойствами югозападнаго стиля, особенно замѣчательно *Слово на св. Троицу*, сказанное въ Батуринѣ въ 1698 г. Въ этомъ словѣ проповѣдникъ приносить Св. Троицѣ три златника отъ трехъ частей человѣка: отъ души—Богу Отцу, отъ тѣла—Богу Сыну, отъ духа—Богу Духу Св. Златникомъ онъ называетъ вѣру во святую Троицу и при этомъ проводитъ параллель между золотомъ и вѣрою. „Яко бо злато огнемъ очищается“, говоритъ онъ, такъ святая вѣра бѣдами, гоненіями очищена: *яко злато въ горниль истуси*

и азъ (Прем. 3, 6); чищено сіе злато каменіемъ: *каменіемъ побіени быша*; пилено пилами: *претрени быша*; рѣзано желѣзѣмъ: *убійствомъ мечи умроша*; пробовано разными образы: *искушени быша* (Евр. 11, 37): то въ огонь, то въ воду кладено, искушаемо: *приидохомъ сквозъ огнь и воду...* Златомъ дорогія вещи покупаются, и за златникъ вѣры чего же не купишь? Если бы кто имѣлъ того духовнаго злата вѣры такъ много, какъ велико есть зерно горчицы, купилъ бы себѣ такую силу, которою бы могъ горы представляти. *Аще имате вѣру, яко зерно горчицы, речете гору сей: двинися и верзися въ море, и будетъ тако*“ (Матѣ. 21, 21). Какъ святая вѣра сравнивается съ золотомъ, такъ и Богъ-Троица сравнивается также съ золотомъ. „Золото въ глубокихъ, закрытыхъ нѣдрахъ родится, не скоро его кто найдетъ, а божество св. Троицы кому открыто? Кто его дознатися и взыснати можетъ?.. Злато полированное прекраснымъ блескомъ блещетъ, иногда какъ бы солнечныя изъ себя издаетъ отбѣны; а божество св. Троицы, о какихъ пресвѣтлыхъ лучей, неизреченнаго сіянія есть исполнено! котораго сіянія малую часточку, на Ѡаворѣ оказанную, и святыхъ очи не могли възрѣти... Злато людей обогащаетъ, и божество св. Троицы богатствомъ даровъ своихъ исполняетъ весь свѣтъ“. Первымъ златникомъ проповѣдникъ называетъ вѣру въ Бога Отца; изображеніе на этомъ златникѣ —образъ Ноя съ голубицею и масличною вѣтвію, что значить спасеніе міра. Вторымъ златникомъ называется вѣра въ Бога Сына; изображеніе на немъ —Исаакъ, несущій бремя, что значить: Сынъ Божій понесъ на себѣ бремя грѣховъ нашихъ. Третій златникъ—вѣра въ Бога Духа Святаго, на немъ изображеніе голубя съ серебряными крыльями и огонь во храмѣ свидѣнія, на алтарѣ всегда горящій, ибо Духъ Святой въ видѣннн голубя и въ видѣ огня сходитъ. Все слово имѣетъ символическій характеръ и наполнено разными сближеніями новозавѣтныхъ писаній съ ветхозавѣтными, духовныхъ предметовъ съ предметами вещественными ¹⁾. Есть, наоборотъ, цѣлыя слова и поученія, гдѣ св. Димитрій излагаетъ глубокія истины отъ начала и до конца

¹⁾ Порфирьевъ. Истор. Русск. Слов. 690—691.

простымъ языкомъ въ общедоступныхъ и наглядныхъ, взятыхъ изъ окружающей дѣйствительности, картинахъ и образахъ. Такъ, въ поученіи на недѣлю Мироносицъ, изъ текста: *Иисуса ищите Назарянина распятаю; воста, нѣсть здѣ* (Марк. 16, 6), проповѣдникъ имѣетъ въ виду указать, гдѣ Христосъ нынѣ обитаетъ. Сначала онъ замѣчаетъ, что при исканіи Христа, надобно имѣть осторожность, чтобы, вмѣсто истиннаго Христа, не найти ложнаго, какъ это случилось съ раскольниками, которые, ища Христа и правой вѣры, оставляютъ свои дома и бѣжать въ пустыню (въ лѣса Брынскіе) „будто бы Христосъ и яже вѣра въ Него сидятъ нѣгдѣ въ лѣсу за колодою“. Затѣмъ, ища Христа, проповѣдникъ останавливается прежде всего на храмѣ. Храмъ и создается для Христа, но христіане часто дѣлаютъ изъ него вертепъ разбойниковъ. „Соберутся людіе въ церковь будто бы на молитву, а между собою молвятъ и празднословятъ о вѣшнихъ, или о куплѣ, или о бранехъ, или о пиршествахъ, или кого осуждаютъ, или ругаются кому и хульвыми словесы добрую ближняго славу разбиваютъ, и творятъ храмъ Божій не храмъ Божій, но вертепъ разбойниковъ“... „Бѣ то время, егда Господь нашъ сотворилъ бичъ отъ вервій, и изгна вся продающія и купующія въ церкви. О, аще бы нынѣ видимо пришелъ во храмъ свой съ бичемъ онѣмъ! Не всѣхъ ли бы изгналъ вонъ молващихъ и сквернословящихъ, и скверная мыслящихъ, и чтенію и пѣнію не внимающихъ? Но, о Господи! уже то Твое время прошло, когда Ты изгонялъ безчинниковъ отъ святаго твоего храма; нынѣ наше окаянное время настало: уже мы Тебя изгоняемъ, а храмъ твой въ вертепъ разбойниковъ претворяемъ, и уже иногда рещи есть о храмѣ Господнемъ: нѣсть здѣ Бога; былъ да пошелъ прочь: воста, нѣсть здѣ“¹⁾ Выбравъ главнымъ предметомъ своихъ поученій обязанности христіанской жизни, св. Димитрій допускалъ частныя изліянія религіознаго чувства: учительный тонъ проповѣди у него нерѣдко переходитъ въ лиризмъ, и она разрѣшается въ молитву, произносимую отъ имени пастыря или паствы²⁾.

¹⁾ Тамъ же. 693 стр.

²⁾ Галаховъ. Исторія русск. слов. I ч. 387 стр.

Четы-Минеи нужно признать важнѣйшимъ литературнымъ трудомъ св. Дмитрія Ростовскаго. На составленіе ихъ онъ посвятилъ цѣлыя 20 лѣтъ. Работа эта начата была въ Кіевѣ, гдѣ сознавалась тогда настоятельная потребность въ описаніи житій святыхъ православной Церкви. Малороссія, вслѣдствіе частыхъ татарскихъ погромовъ и войнъ съ Литвою и Польшею, лишилась почти всѣхъ литературныхъ памятниковъ и въ томъ числѣ житій святыхъ. Книжные люди восполняли этотъ недостатокъ легендами на польскомъ и латинскомъ языкахъ, нерѣдко несогласными съ духомъ православія. Необходимо было дать имъ православную редакцію житій и на славянскомъ языкѣ. Объ этомъ думали и заботились еще Петръ Могила и Иннокентій Гизель, которые успѣли только достать нѣкоторые матеріалы для составленія житій: съ Афона были выписаны книги Симеона Метафраста, греческаго писателя X вѣка, который занимался собираніемъ житій святыхъ, а изъ Москвы—Великія Четы-Минеи митрополита Макарія. Эти труды вмѣстѣ съ отдѣльными патериками и прологами и послужили источниками для Четій-Миней св. Дмитрія, которыя названы „Малыми“ только въ отличіе отъ „Великихъ“, или „Макарьевскихъ“, на самомъ же дѣлѣ заключаютъ обширный агіологическій, литургическій, гомилетическій и историческій матеріалъ. Бромѣ жизнеописаній святыхъ, онѣ содержатъ въ себѣ синаксари на многіе праздники, поучительныя слова и отдѣльныя историческія разсужденія. Четы-Минеи св. Дмитрія Ростовскаго составляютъ 12 книгъ, по числу мѣсяцевъ въ году; книги эти собраны въ четырехъ частяхъ, по три мѣсяца въ каждой, и выходили въ свѣтъ по мѣрѣ изготовленія каждой четверти: въ 1689, 1695, 1700 и 1705 годахъ. Проникнутыя духомъ истинной вѣры и благочестія, онѣ сдѣлались любимымъ чтеніемъ православныхъ христіанъ.

„*Розыскъ о расколынической Брынской стѣпѣ*“ написанъ св. Дмитріемъ въ обвиненіе раскола, прониешаго въ Ростовъ и Ярославль изъ Брынскихъ лѣсовъ (Калужской губ.). Розыскъ состоитъ изъ трехъ частей. Въ первой части авторъ доказываетъ, что вѣра раскольниковъ не можетъ быть названа правой: истина вѣры не въ старыхъ книгахъ и иконахъ, не въ ось-

миконечномъ крестѣ, не въ двошперстѣ и не въ седьшеричномъ числѣ просфоръ на литургіи; не можетъ быть признава она и старой, потому что не сохраняетъ въ чистотѣ древнихъ догматовъ православія, явилась недавно и уже раздѣлилась на множество толковъ. Во второй части св. Дмитрій говоритъ о раскольническихъ учителяхъ, о ихъ самозванствѣ и невѣжествѣ. Въ третьей—развиваетъ мысль, что добрыя дѣла раскольниковъ не имѣютъ никакой цѣны, такъ какъ совершаются внѣ святой Церкви. Разбирая заблужденія раскольниковъ, святитель въ то же время старается разъяснить, въ чемъ состоитъ истинная вѣра и истинная христіанская жизнь. Въ свое время „Розыскъ“ считался лучшимъ сочиненіемъ по обличенію раскола.

Изъ *духовныхъ драмъ* св. Дмитрія Ростовскаго извѣстны слѣдующія шесть: „Рождество Христово“, „Воскресеніе Христово“, „Грѣшникъ кающійся“, „Есфирь и Агасверъ“, драма „Успенская“ и драма „Дмитріевская“. Написанныя въ Малороссіи, онѣ были потомъ разыгрываемы воспитанниками ростовской семинаріи. Лучшею считается „Рождественская“ драма. Она состоитъ изъ пролога, 18-ти явленій и эпилога. Предметъ ея—рождество Спасителя, поклоненіе пастырей и волхвовъ, избіеніе вилеемскихъ младенцевъ и наказаніе Ирода. Въ прологѣ актеры испрашиваютъ у архіерея благословеніе на представленіе драмы. Въ пьесѣ много аллегорическихъ лицъ: Натура людская, Надежда, Кротость, Любовь, Ненависть, Злоба, Зависть, Жизнь, Смерть и т. п. Всѣ они ведутъ между собою длинные разговоры о судьбѣ человѣка, о его слабостяхъ, порокахъ и добродѣтеляхъ и т. д. „Всѣ эти безконечныя разсужденія выведенныхъ аллегорическихъ лицъ для насъ кажутся необыкновенно скучными; но они имѣли совсѣмъ другое значеніе для той публики, для которой писались. Для тогдашнихъ зрителей они представляли весьма живое реальное содержаніе. Мы не должны забывать нравственной фізіономіи этихъ зрителей. Ихъ умственный и нравственный кругозоръ былъ еще слишкомъ неширокъ и требовалъ самой реальной образности. Нравы зрителей были такъ же грубы, какъ ихъ пища, одежда, вся обстановка. Эта публика съ удовольствіемъ смотрѣла, какъ охотникъ, промахнувшійся на

бою съ дикимъ медвѣдемъ, на глазахъ у всѣхъ дѣлался жертвою своего противника: медвѣдь раздавливалъ охотника, разрывалъ на части когти, объѣдалъ ему руку, голову,—и обо всемъ этомъ зрители дѣлали лишь законическое замѣчаніе: „медвѣдь его (охотника) ѣлъ“... Такъ въ 1619 году дикій медвѣдь ѣлъ коннаго псара Петрушку, въ 1620 псарю Кондрашкѣ медвѣдь изѣлъ руку, а его товарищу Сенькѣ изѣлъ голову, въ 1627 г. медвѣдь дралъ истошника Илью и т. д. Во всѣхъ сферахъ общественной жизни еще слишкомъ мало было признаковъ общественности. Выслушать въ лицахъ моральные уроки было для такого общества въ высшей степени полезно¹⁾. Въ пьесѣ замѣтны попытки къ изображенію народно-бытовыхъ картинъ. Такова сцена Виолемскихъ пастырей. Двое изъ нихъ, Авраамъ и Аеоня, пошли въ городъ купить хлѣба и зашли на кружало. Третій, Борисъ, оставшійся при стадѣ, соскучившись ждать, пошелъ отыскивать ихъ и вскорѣ встрѣтилъ. Пастухи сѣли, пьютъ вино и закусываютъ. Вдругъ они слышатъ пѣніе и съ изумленіемъ, съ кусками во рту („кусы въ ротахъ“, сказано въ пьесѣ), долго смотреть одинъ на другого. Наконецъ Аеоня говоритъ, что это поютъ птички.

Борисъ и Авраамъ: Е! е! е! видны, видны.

Аеоня: А што? правда, птички?

Авраамъ: Братъ, кажется, робитка стоитъ невеличкая?

Аеоня: Судари! и кто видалъ робиты съ крылами?

Птицы то залетѣли межъ облаками:

Етакъ бы хорошенько робита не вѣли.

Смотри, смотри: невидно, вотъ и полетѣли“.

Является ангелъ, возвѣщаетъ пастырямъ о рожденіи Спасителя и посылаетъ ихъ поклониться Ему. Пастыри недоумѣваютъ, но убѣжденные ангеломъ, начинаютъ наряжаться. Затѣмъ изображается самое поклоненіе пастырей. Пришедши къ вертепу, Борисъ говоритъ:

Постойте же вы здѣсь, я посмотрю пойду,

Есть ли въ ясляхъ реченный, и слова къ вамъ приду.

Есть, братцы, есть и не спать, и матушка сидитъ,

Ангелъ водтъ, и старъ Иосифъ тамъ стоитъ.

Ходимъ; я скажу: здравствуй; ты рчи: милость пошла,

А ты скажи; прости вамъ, что вы съ чихъ пришли“.

1) Архангельскій. Истор. хр. Покровскаго. Вып. III. 480—481.

Потомъ каждый изъ пастырей кланяется Спасителю и говорить привѣтствіе. Первый напр., Борисъ, говорить:

„Здравствуй, о Спасителю нашъ, нинѣ рожденный,
Самовольно въ ясляхъ смиренъ положенный!
И подушечки нѣту, одѣяльца нѣту,
Чѣмъ бы тебѣ согрѣтиса, нашему свѣту!
На небѣ, якъ сказуютъ, въ тебѣ палатъ много;
А здѣсь что въ вертепшкѣ лежаша убого,
Въ ясляхъ, на острогѣ снѣгъ, между бунъ скоты,
Наша себя сотворивъ, всѣмъ дай щедроты.
Это намъ деревенскимъ здѣ лежаша прилично,
А тебѣ, Спасителю, этакъ необычно“.

Въ эпилогѣ актеры благодарятъ зрителей за вниманіе, привѣтствуютъ ихъ съ „нарожденнымъ“ Христомъ и просятъ простить, если чѣмъ нибудь „согрѣшили въ дѣйствѣ“.

„*Молитвенныя размышленія*“ св. Димтрія въ прозѣ и стихахъ выражаютъ чувства христіанина, вызванныя размышленіями о страстяхъ Христовыхъ. Сюда относятся: „Молитва, или краткое страстей Христовыхъ воспоминаніе“, „къ Магдалинѣ, плачущей у ногъ Христовыхъ“, „Плачь на погребеніе Христова“. Высокаго лиризма исполнены также стихотворныя „канты“, въ которыхъ изливается любовь чистой христіанской души къ Господу Спасителю. За эти пѣснопѣнія Церковь величаетъ святителя „духовною цѣвницею“.

Григорій Котошихинъ и Юрій Крижаничъ. Среди литературныхъ памятниковъ XVII вѣка видное мѣсто занимаютъ своеобразныя сочиненія Котошихина и Крижанича, представляющія собою живое изображеніе и критическій разборъ разнообразныхъ явленій государственной, общественной и частной жизни на Руси.

Григорій Котошихинъ, или Кошихинъ, былъ подъячимъ „посольскаго приказа“ въ царствованіе Алексѣя Михайловича. Во время польской войны, начавшейся въ 1660 году, онъ принужденъ былъ бѣжать изъ Россіи. Воевода кн. Долгорукій, при которомъ состоялъ тогда на службѣ Котошихинъ, потребовалъ отъ него ложнаго доноса на прежнихъ воеводъ, князей Трубецкаго и Прозоровскаго. Котошихинъ не хотѣлъ быть орудіемъ низкой клеветы, и опасаясь мести со стороны Долгору-

каго, бѣжалъ въ Польшу, оттуда въ Пруссію и наконецъ въ Швецію, гдѣ получилъ позволеніе поселиться въ Стокгольмѣ. Здѣсь, по желанію шведскаго государственнаго канцлера, графа Магнуса Делагарди, который хотѣлъ ознакомиться съ внутреннимъ бытомъ сосѣдней державы, Котошихинъ и написалъ (въ 1666—67 г.) свои замѣчательныя записки о Россіи. Сочиненіе это тогда же было переведено на шведскій языкъ. Подлинная рукопись автора хранится въ библиотекѣ Упсальскаго университета. Найденныя тамъ лишь въ 1837 г., записки Котошихина въ первый разъ были изданы у насъ въ 1840 г., подъ заглавіемъ: „О Россіи въ царствованіе Алексѣя Михайловича“. Изображенная эпоха представляетъ собой интересъ, какъ заключительный періодъ въ развитіи древне-русской жизни, какъ переходная ступень къ новому государственному и общественному строю, къ реформамъ Петра Великаго. Русское общество, въ огромномъ большинствѣ своемъ, еще продолжаетъ слѣпо и упорно держаться предрасудковъ и обычаевъ старины, давно утративъ патріархальныя доблести своихъ предковъ; но уже въ немъ начинаютъ появляться отдѣльныя личности, которыя подъ влияніемъ разумнаго усвоенія западной цивилизаціи, приходятъ къ мысли о несостоятельности этихъ устарѣвшихъ формъ жизни. Знакомство съ учрежденіями и нравами европейскихъ народовъ помогло Котошихину яснѣе видѣть темныя стороны русской дѣйствительности, а независимое положеніе внѣ Россіи дало ему возможность открыто и смѣло выражать свои сужденія. Онъ говоритъ большею частію безпристрастно, судить зрѣло и обдуманно,—и въ словахъ его слышны скорбь и сожалѣніе о тѣхъ порокахъ и недостаткахъ, которыми страдала въ то время Русская земля. Замѣчательная живость изложенія придаетъ еще большій интересъ его запискамъ.

Сочиненіе Котошихина состоитъ изъ 13 главъ. Особенно интересны: 1, 2, 7 и 13 гл. Первая: „о царяхъ, царицахъ, царевичахъ и царевнахъ“. Здѣсь кратко излагается исторія московскихъ государей отъ Іоанна IV до Алексѣя Михайловича; авторъ подробно описываетъ коронованіе послѣдняго, его женитбу и свадебный чинъ; потомъ рассказываетъ о покаяхъ царскихъ, о рожденіи и воспитаніи царскихъ дѣтей, о

представленіи царей и царицъ, словомъ, изображаетъ весь домашній бытъ царя. Глава вторая „о царскихъ чиновныхъ и всякихъ служилыхъ людяхъ“. Глава седьмая „о приказахъ“ представляетъ любопытныя подробности о тогдашней администраціи и судопроизводствѣ. Особенно интересна тринадцатая глава „о житіи бояръ думныхъ и ближнихъ, и иныхъ чиновъ людей“; въ ней изображается жизнь боярская: пиры, обѣды, брачныя обычаи: сватовство и смотръ невѣсты, сговоры и рядныя записи, вѣнчаніе, свадебныя обѣды и подарки, подмѣян невѣсть и расторженіе браковъ. Описанію боярскаго сословія: его спесивости и лѣни, невѣжества, взяточничества и др. недостатковъ—Котошихинъ посвящаетъ большую часть своей книги. Такъ, онъ увѣряетъ, что во время посольствъ послы нерѣдко записывають въ своихъ статейныхъ спискахъ вовсе не тѣ рѣчи, которыя ими дѣйствительно были говорены на посольствѣ, а другія, присочиненныя—„выславляючи (такую ложью), говоритъ Котошихинъ, свой разумъ на обманство, чрезъ чтобъ достать у царя себѣ честь и жалованье большое; и не срамляются, прибавляетъ онъ, того творити, понеже царю о томъ кто на нихъ можетъ о такомъ дѣлѣ объявить?“—„Для чего такъ творять?“—спрашиваетъ авторъ и отвѣчаетъ: „для того: російскаго государства люди породю своей спесивы и необычайныя (веспособны, непривычны) ко всякому дѣлу, по неже въ государствѣ своемъ поученія никакого добраго не имѣють и не приѣмлють, кромѣ спесивства“, и проч. Далѣе Котошихинъ говоритъ, что они „для науки и обычая (т.-е. для пріобрѣтенія опытности) въ инья государства дѣтей своихъ не посылають“, и что вообще выѣздъ московскимъ людямъ за границу былъ затрудненъ даже по торговымъ дѣламъ. Высшіе классы московскіе, отличаясь спесивостью и славясь только своими богатствами и породю, коснѣли въ грубомъ невѣжествѣ, и многіе изъ самыхъ породистыхъ бояръ, засѣдавшихъ въ государственной думѣ, по словамъ автора, сидѣли въ царскомъ совѣтѣ, „брады своя устава и ничего не отвѣщая, понеже царь жаловалъ многихъ бояръ не по разуму ихъ, но по великой породѣ, и многіе изъ нихъ грамотѣ не ученые и не студерованныя“. Въ старинныхъ судахъ русскихъ свирѣпство-

мало сильное източничество, но утѣренію Котошихина, не смотря на то, что было положено за то наказаніе и что судьи „чинили крестное цѣлованіе (присягали) съ жестокимъ проклинательствомъ, что посуловъ (изтокъ) не шати и дѣлатъ все по правдѣ и по закону; но, прибавляетъ Котошихинъ, ни во что ихъ вѣра и заклинательство, и наказанія не страшатся отъ прелести (отъ соблазна) очей своихъ и мысли содержать не могутъ, и руки свои ко изтѣю скоро доущаютъ“... Съ неменьшею горечью и рѣзкостью говоритъ авторъ о жестокости вытокъ и уголовныхъ наказаній, о многочисленныхъ случаяхъ, за которые подвергались тогда смертной казни и мужчины и женщины; о затворничествѣ женщинъ, начиная съ царскихъ сестеръ и дочерей, которыя по словамъ Котошихина, „живутъ яко пустыяницы, мало зряку людей, и ихъ люди“; о несчастныхъ бракахъ, происходившихъ вслѣдствіе обмановъ при выдачѣ дѣвушекъ замужъ: „а такого у нихъ обычая не повелось, говоритъ авторъ, какъ въ иныхъ государствахъ, смотрѣти и уговариватися временемъ съ невѣстою самому“; о совершенномъ невѣжествѣ женщинъ: „московскаго государства женскій полъ неученъ и не обычай тому есть“, говоритъ онъ. Пересказывая подобные факты и сужденія, Котошихинъ повторяетъ неоднократно: „благоразумный читателю! чтучи (читая) сего писанія, не удивляйся,—правда есть тому всему“¹⁾... Основная мысль, которая проходитъ чрезъ все сочиненіе Котошихина, заключается въ томъ, что главнѣйшею причиною всѣхъ бѣдствій русскаго народа и правительства служить невѣжество, отсутствіе науки и недостатокъ просвѣщенія древней Руси, происходящіе вслѣдствіе ея отчужденія отъ „иныхъ государствъ“. Въ запискахъ Котошихина есть нѣсколько выдуманныхъ и невѣрно переданныхъ фактовъ: онъ напр. говоритъ, что царь Михаилъ Феодоровичъ имѣлъ сына Дмитрія, котораго въ младенчествѣ отравили бояре за обнаруженную имъ склонность къ жестокости; что митрополитъ Алексѣй, по возвращеніи изъ плѣна, запретилъ русскимъ воевать съ крымскими Татарами и т. п. Извѣстно, что у царя Михаила

¹⁾ Карауловъ. Очерки Ист. Русск. Лит. 232—233.

не было сына, по имени Дмитрія; что митрополитъ Алексѣй путешествовалъ въ Золотую орду не плѣнникомъ, а миротворцемъ, и что крымскаго ханства въ XIV в., при жизни св. Алексѣя, не существовало. Несмотря на подобные недостатки, записки Котошихина это лучший источникъ для изученія русской государственной и общественной жизни въ XVII вѣкѣ. Языкъ записокъ простой, весьма близкій къ народно-разговорной рѣчи.

Юрій Крижаничъ, католическій священникъ, родомъ былъ хорватскій сербъ. Онъ родился въ 1617 году въ австрійскихъ владѣнїяхъ, въ Загребѣ, и по своему происхожденію принадлежалъ къ одному изъ древнихъ знатныхъ, но обѣдѣвшихъ родовъ. Первоначальное образованіе онъ получилъ у себя на родинѣ. Его замѣчательныя способности обратили на него вниманіе Загребскаго епископа Винковича, который отправилъ Юрія сначала въ Вѣнско-Хорватскую семинарію, а оттуда въ Болонью для изученія высшихъ, преимущественно юридическихъ наукъ. Отсюда въ 1640 году онъ уже по собственному желанію, увлекаемый идеей уніи, утравился въ Римъ и здѣсь вступилъ въ коллегію св. Аванасія, учрежденную папами для распространенія уніи между православными. Въ Римѣ Крижаничъ сошелся съ нѣкоторыми выходцами изъ Польши и Россіи и при помощи ихъ ознакомился съ языкомъ русскимъ и церковно-славянскимъ, а также получилъ и первыя свѣдѣнія о Россіи и русскомъ народѣ. Позднѣе идея религіозной уніи смѣнилась у Крижанича пылкой мечтой объ уніи политической. Болѣя сердцемъ о тяжелой участи своей отчизны и другихъ славянскихъ земель, подъ гнетомъ Турокъ и Нѣмцевъ, онъ пришелъ къ мысли о созданіи громаднаго всеславянскаго государства подъ непосредственнымъ главенствомъ Россіи. „На тебѣ одномъ, писалъ впоследствии Крижаничъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій, обращаясь къ Алексѣю Михайловичу, пресвѣтлый царь, попеченіе о всемъ славянскомъ народѣ. Ты, какъ отецъ, долженъ нести заботу и чинить промыслъ о разсыпанныхъ дѣтяхъ, да соберешь ихъ воедино. Ты одинъ поставленъ отъ Бога, да пособишь задунайцамъ и ляхамъ и чехамъ; да начнутъ они промыслять о просвѣщеніи и сбрасываніи нѣмец-

каго ига". Увлекаемый идеей панславизма, Крижаничъ, запасшись обширными свѣдѣніями въ политико-экономическихъ наукахъ и славянскихъ нарѣчіяхъ, послѣ путешествія по городамъ и странамъ западной Европы, въ 1658 году прибылъ въ Россію. „Меня прозвали скитальцемъ, бродягой, волокитой (*vagum, volocitum*), цышетъ онъ, несправедливо. Я пришелъ къ тому царю, который одинъ въ мірѣ былъ царемъ моего рода и языка; я пришелъ къ націи своей, къ народу своему собственному. Я пришелъ туда, гдѣ единственно мои произведенія и труды могутъ найти употребленіе, могутъ принести плодъ". Сначала онъ жилъ въ Малороссіи, въ Нѣжинѣ (до октября 1659 г.), затѣмъ пріѣхалъ въ Москву. Здѣсь онъ имѣлъ въ виду указать на недостатки въ жизни и общественномъ строѣ русскаго народа, пробудить въ русскихъ сознание своей народности, познакомить ихъ съ единоплеменниками и разоблачить „обманы“ иностранцевъ относительно Славянъ. Но въ Москвѣ Крижаничу не посчастливилось: 20 января 1661 года онъ былъ сосланъ въ Тобольскъ. Причины ссылки точно неизвѣстны. Одни думаютъ, что Крижаничъ пострадалъ за рѣзкія сужденія о Московскомъ государствѣ; другіе предполагаютъ, что онъ могъ возбудить къ себѣ недовѣріе и опасенія, какъ римскій католикъ. Нѣкоторые, наконецъ, причину ссылки Крижанича видятъ въ той горячности, съ которой молодой хорватъ возставалъ противъ прибывавшаго въ Россію греческаго духовенства, обличая его своекорыстіе и злоупотребленія щедростію русскіхъ людей. Въ Сибири Крижаничъ пробылъ 15 лѣтъ и здѣсь написалъ свои важнѣйшія сочиненія. По смерти Алексѣя Михайловича, въ 1676 году онъ былъ возвращенъ изъ ссылки. Дальнѣйшая судьба его неизвѣстна.

Въ ссылкѣ Крижаничъ находилъ утѣшеніе въ своихъ ученыхъ занятіяхъ, посвященныхъ вопросамъ, тѣсно связаннымъ съ его любимыми славяно-фильскими планами. Здѣсь написаны его важнѣйшія сочиненія: „Русское государство во второй половинѣ XVII^в“ ¹⁾, „О промыслѣ“ и „Изысканія о славянской

¹⁾ Такъ озаглавлено это сочиненіе его издателемъ, проф. Безсоновымъ; у самаго же автора, въ рукописи, оно носитъ заглавіе: „Разговоры объ владательствѣ (объ управленіи)“.

грамматикѣ“. Особенный интересъ представляетъ первое изъ этихъ сочиненій: „Русское государство“, иначе „Политика“. Содержаніемъ его служатъ разсужденія и изслѣдованія автора о внутреннемъ устройствѣ и внѣшней политикѣ государства вообще и русскаго въ особенности. Планъ сочиненія такой: сначала идеальное представленіе предмета, какимъ онъ долженъ быть; потомъ указаніе явленій, противорѣчащихъ этому идеалу; наконецъ, выясненіе способовъ и средствъ къ устраненію замѣченныхъ недостатковъ. Методъ изслѣдованія сравнительный: русскій народъ авторъ сопоставляетъ съ другими народами и такимъ путемъ раскрываетъ его достоинства и недостатки, излагая при этомъ свои теоріи общественаго и государственнаго устройства. Форма изложенія нерѣдко діалогическая. Языкъ „Политики“ хорватскій, но съ русскими словами и особенностями; нѣкоторые отдѣлы написаны полатыни. Сочиненіе это дѣлится на три части: 1) о народномъ и державномъ благѣ и богатствѣ, 2) о силѣ державной и 3) о мудрости державной. Въ *первой* части Крижаничъ говоритъ сначала вообще о богатствѣ, а затѣмъ даетъ подробныя и обстоятельныя указанія средствъ, способствующихъ къ его увеличенію: онъ много пишетъ о торговлѣ, ремеслахъ, земледѣліи и добываніи металловъ. Цѣль автора не изображеніе какихъ нибудь новыхъ способовъ обогащенія государственной казны, а только указаніе на ложные и нечестные способы и совѣтъ, какъ можно и нужно пользоваться способами истинными, честными и полезными. Во *второй* части своей „Политики“ Крижаничъ говоритъ о внѣшней, военной силѣ русскаго государства. Сила эта, по его мнѣнію, заключается не только въ хорошихъ матеріальныхъ сооруженіяхъ, въ устройствѣ крѣпостей, въ усовершенствованіи оружія, но и въ болѣе надежныхъ твердыхъ нравственныхъ: въ довольствѣ подданныхъ, въ народномъ согласіи и т. п. Разсуждая о качествахъ войска, онъ доказываетъ, что, храбрость не прирождена человѣку, а зависитъ отъ упражненія, искусства, образованія и больше всего отъ хорошаго управленія. Самое главное условіе успѣховъ войска—Божія помощь и кроткое управленіе. Крижаничъ подробно объясняетъ, чѣмъ нужно руководиться

при выборѣ полководца; при этомъ онъ особенно настаиваетъ на необходимости выбирать начальника для войска непременно изъ своего народа, туземца: „ни сынъ, ни внукъ инородниковъ“, по его мнѣнію, не можетъ быть полководцемъ. Въ *третьей*, самой обширной и самой важной, части политики авторъ разсуждаетъ о мудрости вообще и въ частности о мудрости политической. Говоря о мудрости вообще, онъ замѣчаетъ: „Высшій даръ человѣка есть разумъ; дѣятельность разума выражается въ мудрости, мудрость же пріобрѣтается ученіемъ и книгами. При живыхъ совѣтникахъ государямъ нужны еще лучшіе совѣтники мертвые—книги; книги не увлекаются ни алчностью, ни враждою, ни любовію, книги не ласкательствуютъ, не боятся повѣдать истину“. „Никто не можетъ сказать, говорить онъ, что вамъ, Славянамъ, опредѣленіемъ неба закрыть путь къ знанію, какъ будто бы мы не могли и не должны были усвоивать себѣ науки; и другіе народы не въ одинъ день и годъ, но мало-по-малу учились отъ другихъ; такъ и мы можемъ научиться, если захотимъ и постараемся. И теперь именно время учиться, потому что Богъ возвысилъ на Руси государство славянское, какого прежде никогда не было въ нашемъ племени; у иныхъ народовъ мы видимъ, что въ то время и начинаютъ цвѣсти науки, когда государство достигаетъ наибольшей силы. Скажутъ: между мудрыми рождаются ереси, и потому мы не должны учиться мудрости. На это отвѣчаю: Магометъ не былъ мудръ и никакихъ мудрыхъ бесѣдъ и хитростей не выдумалъ, а крайнюю глупость написалъ въ своихъ книгахъ, а между тѣмъ наплодилъ ересь, болѣе всѣхъ распространившуюся по свѣту. А на Руси ересь встала развѣ не отъ глухыхъ, некнижныхъ мужиковъ?... Отъ мудрости ереси искореняются, а отъ невѣжества пребываютъ во вѣки... Святые отцы были мудры, а не зачинали ересей, но ратовали противъ нихъ... Отъ огня, воды, желѣза умираютъ многіе, а между тѣмъ люди не могутъ жить безъ нихъ; также точно и мудрость потребна людямъ“. Разсуждая о разныхъ родахъ мудрости и знанія, Крижаничъ особенно останавливается на мудрости политической. Основаніе этой мудрости заключается въ познаніи народомъ самого себя: „познай самъ

себя и не вѣруй инородникомъ". Пристрастіе къ иностранцамъ и ко всему иноземному, иначе *ксеноманія*, или *чужебьсіе*, какъ выражается Крижановичъ, и презрѣніе къ своему родному составляетъ, по его мнѣнію, господствующую черту въ характерѣ, Славянъ вообще и Русскихъ въ частности. Въ этой слабости нашей нужно искать причины постигающихъ насъ многоразличныхъ бѣдствій. „Сія смертоносная болѣзнь, говоритъ онъ, заразила весь нашъ народъ. Неисчислимы бѣдствія и срамоты, какія терпѣлъ и терпитъ весь нашъ народъ отъ чужебьсіа, т. е. отъ того, что мы чрезмѣрно довѣрчивы къ иноземцамъ и допускаемъ ихъ дѣлать въ своей землѣ все, что они хотятъ". Иностранцы сводятъ насъ съ ума краснорѣчіемъ, красотой, извѣженностью и любезностью; ихъ острый разумъ, мудрость, хитрость, чрезвычайная лесть и ругательства насъ обманываютъ, прельщаютъ и глупятъ; ихъ неискреннее сердце, наглость и алчность обнищаютъ насъ". Самыми сильными врагами Славянъ онъ считаетъ Нѣмцевъ. „Ни одинъ народъ подъ солнцемъ, говоритъ онъ, искони вѣковъ не былъ такъ осрамленъ и изобиженъ, какъ мы, Славяне, отъ Нѣмцевъ". Но, упрекая Русскихъ и Славянъ въ крайнемъ прирастіи къ иноземному и иноземцамъ, Крижановичъ иногда впадаетъ въ крайность—въ излишнее порицаніе иноземцевъ. Въ этой крайности онъ доходитъ даже до того, что проповѣдуетъ напр. изгнаніе иностранцевъ, требуетъ не допускать иностранныхъ купцовъ во внутреннія области, не принимать на службу ни одного иностранца, не давать ни одному права гражданства. Къ народнымъ порокамъ, кромѣ „чужебьсіа", онъ относитъ: лѣность, расточительность и рядомъ съ нею скудость, пированіе, пьянство и излишнее гостепріимство, жестокость къ подвластнымъ, недостатокъ благородной гордости, неумѣренность во власти, какъ слѣдствіе той же склонности къ крайностямъ, гибельную охоту мѣшаться въ чужія дѣла и несогласіе между собою. Нарисовавъ картину печальнаго положенія русскихъ и другихъ славянъ и предложивъ мѣры къ улучшенію, Крижановичъ переходитъ далѣе къ свѣтлымъ сторонамъ нашей народной жизни, причемъ болѣе всего останавливается на Россіи, какъ будущей освободительницѣ и объединительницѣ славянскихъ племенъ. Главную при-

чину благосостоянія Россіи онъ справедливо усматриваетъ въ неограниченномъ самодержавіи: „это жезлъ Моисеевъ, говоритъ онъ, которымъ царь можетъ дѣлать всякія чудеса, потому что при этомъ правленіи легко могутъ быть исправлены всѣ ошибки, недостатки и утверждены всякія хорошія постановленія“. Самодержавіе восхваляютъ греческіе философы и св. отцы. При самодержавіи „богъ ся извершаетъ общая правда“ и легче сохраняется покой и согласіе народа; этотъ способъ правленія самый безопасный, а главное, онъ подобенъ Божьему управленію, потому что Богъ есть первый самодержецъ всего міра, а самодержавные цари—его намѣстники“. Остановившись на самодержавіи, какъ на самомъ лучшемъ образѣ правленія, Крижаничъ разбираетъ его далѣе со стороны своего идеала и отклоняющейся отъ послѣдняго дѣйствительности, при чемъ касается всевозможныхъ сторонъ государственной жизни: законодательства, сословныхъ правъ и т. д., примѣняя все это въ частности къ государству русскому ¹⁾).

Конечно, Крижаничъ прежде всего былъ сыномъ своего времени, его мысли, идеи сложились подъ вліяніемъ его времени, обстоятельствъ его жизни и его пылкой, возвышенной натуры. Въ своихъ разсужденіяхъ онъ иногда впадаетъ въ крайности и увлеченія; стремясь вывести славянъ изъ ихъ печальнаго положенія на новую дорогу, желая произвести улучшенія (или лучше указать для этого средства) во всевозможныхъ проявленіяхъ жизни Русскихъ и другихъ Славянъ, онъ высказываетъ иногда мысли, не выдерживающія критики и не осуществимыя для того времени. Но это все неудивительно, если обратить вниманіе на то, что ему одному, безъ указаній предшественниковъ, безъ помощи и совѣтовъ современниковъ, нужно было коснуться такой массы вопросовъ, такой массы проявленій и недостатковъ общечеловѣческой, а въ частности славяно-русской жизни, указать средства и способы исправленія, реформъ... Безукоризненно исполнить все это одному человѣку—нельзя; а потому воплѣтъ извинительны тѣ недостатки, которые встрѣчаются въ „Политикѣ“ Крижанича. Но во всякомъ слу-

¹⁾ Истор. Хр. Покровскаго. Вып. III. 621 стр.

чаѣ для литературы весьма важна идеальная сторона „Политики“, какъ проявленіе высшихъ, поэтическихъ, такъ сказать, сторонъ духа ея знаменитаго автора ¹⁾).

Въ тѣсной связи съ сочиненіемъ „Русское государство“ находится и книга Крижанича „о Промыслѣ“. Въ ней онъ излагаетъ свои государственныя теоріи, свой взглядъ на исторію и свои понятія о внутренней и внѣшней жизни народовъ. Государственная теорія Крижанича, изложенная въ книгѣ „о Промыслѣ“, отличается богословскимъ характеромъ. Въ исторической жизни народовъ, въ устройствѣ ихъ обществъ и государствъ, дѣйствуетъ, по его ученію, божественный Промыслъ, который или даетъ счастье или посылаетъ бѣдствія народамъ, соотвѣтственно ихъ добродѣтелямъ или грѣхамъ. По этому самому и книга его, въ подлинной рукописи, озаглавлена такъ: „о Промыслѣ Божіемъ, или о причинѣ побѣдъ и пораженій“, т. е., о счастливомъ или бѣдственномъ состояніи государствъ. „Грѣхами“ онъ называетъ всѣ нестройныя явленія въ жизни государствъ и народовъ и занимается подробнымъ перечисленіемъ этихъ „грѣховъ“, ихъ подраздѣленіемъ и объясненіями, какъ за тотъ или за другой „грѣхъ“ постигаютъ извѣстный народъ различныя бѣдствія и несчастія. Все это авторъ подтверждаетъ множествомъ библейскихъ и другихъ историческихъ примѣровъ. При разборѣ явленій русской государственной и народной жизни въ книгѣ о „Русскомъ государствѣ“ Крижаничъ постоянно имѣетъ въ виду свою теорію и прилагаетъ ее къ явленіямъ русской жизни ²⁾).

Въ своей грамматикѣ Крижаничъ излагаетъ правила языка общеславянскаго, языка, который былъ бы понятенъ всѣмъ Славянамъ, хотя онъ называетъ этотъ языкъ и грамматику русскими. Онъ оправдываетъ такое названіе, во-первыхъ, исторіею славянскихъ племенъ, а во вторыхъ, свойствами русскаго языка. Русское племя, по мнѣнію Крижанича, было центральнымъ славянскимъ племенемъ, отъ котораго вышли и образовались прочіе славянскіе народы; потому имя „Русскихъ“ должно служить общимъ именемъ для всѣхъ славянскихъ пле-

¹⁾ Маркеничъ. Тамъ-же 128 стр.

²⁾ Карауловъ. Очерки Исторіи Русск. Литер. 636 стр.

мень. Названіе Русскаго прилично, по мнѣнію Крижанича, общеславянскому языку еще и потому, что прочіе Славяне, покоренные другими народами, потеряли, одни—цѣлую треть, другіе—даже половину своего языка; а въ Россіи, оставшейся свободною, первоначальный славянскій языкъ сохранился неиспорченнымъ и удержалъ все свое первоначальное богатство и построение. Языкъ древняго славянскаго перевода св. Писанія, по мнѣнію Крижанича, всего ближе подходитъ къ языку русскому.

Въ нашей старинной литературѣ сочиненія Крижанича представляютъ явленіе исключительное. Они не суть плодъ русской почвы; они написаны человѣкомъ не русскаго воспитанія, хотя искренно преданнымъ благу Россіи. Крижаничъ, воодушевляемый высокими стремленіями на пользу Россіи, обязанъ однако своимъ развитіемъ европейскому вліянію и европейской образованности, а не Россіи, гдѣ онъ не могъ получить ни такого развитія, ни образованія. Его произведенія могутъ считаться русскими лишь потому, что они появились въ Россіи и написаны для Русскихъ ¹⁾. Въ этомъ отношеніи, да и судьбой своей на Руси, онъ нѣсколько напоминаетъ собою другого, тоже чуждаго Русской землѣ по своему происхожденію и образованію, знаменитаго литературнаго дѣятеля, Максима Грека.

Имя Крижанича должно быть дорого русскому сердцу. Его глубокій патриотизмъ, его самоотверженная преданность дѣлу возрожденія славянскихъ народовъ заслуживаютъ особеннаго уваженія. Вся его дѣятельность, всѣ разсужденія, всѣ мысли вытекали изъ его страстной любви къ славянству.

Повѣсть о Горѣ-Злочастіи. Въ одномъ изъ рукописныхъ сборниковъ XVII в. г. Пыпинымъ, извѣстнымъ ученымъ и знатокомъ русской словесности, въ 1856 году было найдено полународное, полу-литературное произведеніе, подъ заглавіемъ: „Повѣсть о Горѣ-Злочастіи, какъ Горе-Злочастіе довело молодца во иноческій чинъ“. Въ сборникъ повѣсть занесена сплошными, какъ проза, строками; но стихотворный складъ ея не подлежитъ сомнѣнію и напоминаетъ форму тягучей былинной рѣчи. Ко-

¹⁾ Тамъ-же 239 стр.

стомаровъ раздѣлилъ ее на стихи, которыхъ въ повѣсти насчитывается болѣе 450 ¹⁾). По содержанію повѣсть о Горѣ Злочастіи дѣлится на двѣ неравныхъ части. Въ *первой* всего лишь 47 стиховъ; она служитъ какъ бы вступленіемъ къ дальнѣйшему повѣствованію и содержитъ краткое воспоминаніе о грѣхопаденіи прародителей ²⁾, о преслушаніи ими заповѣди Божіей, какъ началъ всякаго непослушанія на землѣ: „и пошло, говорится въ повѣсти, зло племя человеческое непокорливо, къ отцову ученію зазорчиво, къ своей матери непослушливо и къ совѣтному другу обманчиво“. *Вторая* часть начинается родительскими наставленіями: отецъ и мать научаютъ добра молодца уму-разуму; они говорятъ сыну, чтобы онъ не ходилъ во пиры и братчины, не пилъ двухъ чаръ вмѣсто единой; не звался съ костарями (игроками въ кости) и корчемниками, а звался съ мудрыми и разумными и друзьями надежными. Но сынъ тогда былъ еще молодъ и глупъ, несовершенъ разумомъ: стыдно было ему своему отцу покориться, своей матери поклониться; захотѣлось жить, какъ самому любо. Наживалъ молодецъ пятьдесятъ рублей, находилъ пятьдесятъ друзей, честь его какъ рѣка текла. Но не взявъ отъ отца съ матерью благословенія великаго, своевольный сынъ нашелъ плохую опору въ дружбѣ. Его названный братъ, милъ надеженъ другъ прельстилъ молодца рѣчами прелестными, напоилъ его замертво, далъ ему добрый совѣтъ, чтобы онъ гдѣ пилъ, тутъ и спать ложился, и соннаго обобралъ до чиста. Проснулся на другой день молодецъ и видитъ: подъ буйну голову положенъ кирпичъ, самъ накрытъ онъ „гункою“ ³⁾, въ ногахъ лежатъ лапотки-отопочки, а мила друга и близко нѣтъ. Закручивился добрый молодецъ:

¹⁾ „Гимназія“. 1896 г. Ноябрь—Декабрь. 3 стр.

²⁾ Замѣчательно, что здѣсь, вмѣсто ветхозавѣтнаго яблока, грѣхопаденіе совершается при посредствѣ „плода винограднаго“: „Прельстился Адамъ съ Евою, позабыли заповѣдь Божию, вкусили плода винограднаго“. Такое отступленіе отъ библейскаго повѣствованія, по мнѣнію Буслаева, исполнѣе согласно съ апокрифическими сказаніями и древне-русскими живописными изображеніями. Въ разсказываемой повѣсти оно имѣетъ тѣсную связь съ дальнѣйшимъ ея содержаніемъ, гдѣ изображается страданіе добраго молодца отъ *винонаго питія*.

³⁾ Кусокъ грубаго холста, отрепье. У малороссійскихъ козаковъ *гункой* называлась конская попона. П. Полевой. Истор. Русск. Лит. 232 стр. прим.

Ясти-хушати стало нечего!
 Какъ не стало дѣвья, ни полуденьги,
 Такъ не стало ни друга, ни полудруга!

Стыдно ему явиться къ отцу, къ матери, къ своему роду-племени,—и пошелъ онъ въ чужую дальнюю сторону. Здѣсь молодецъ попадаетъ къ добрымъ людямъ на „честенъ пиръ“:

Пришелъ молодецъ на честенъ пиръ,
 Крестилъ онъ лице свое бѣлое,
 Поклонился чуднымъ образомъ.
 Визъ челоуъ онъ добрымъ людамъ
 На всѣ четыре стороны.
 А что видять молодца люди добрые,
 Что гораздъ онъ креститися,
 Ведеть онъ все по писанному ученію,
 Емлютъ его люди добрые подъ руки,
 Посадили его за дубовый столъ.

Пиръ въ самомъ разгарѣ, но добрый молодецъ сидитъ скорбенъ, нерадостенъ, онъ не пьетъ и не ѣстъ ничего. Его спрашиваютъ о причинѣ грусти, и тутъ, на дальней сторонѣ, онъ признается, что ослушался наставленія родительскаго и навлекъ на себя Божій гнѣвъ:

Государи вы, люди добрые!
 Скажу я вамъ про свою нужду великую.
 Про свое ослушанье родительское...
 Язъ какъ принялся за питье за пьяное,—
 Ослушался язъ отца своего и матери:
 Благословеніе мнѣ отъ нихъ миновалося;
 Господь Богъ на меня разгнѣвался.

Молодецъ просить у чужихъ людей наставленія, какъ ему жить на дальней сторонѣ, и добрые люди даютъ ему полезныя совѣты. Отсюда молодецъ пошелъ еще дальше, сталъ жить умѣючи, и нажилъ имѣнія больше прежняго. Онъ уже задумалъ было жениться и нашель себѣ невясту, но на бѣду возгордился своими достатками и однажды на пиру похвалился, что нажилъ на чужой сторонѣ „живота больше старата“.

А всегда гнило слово похвальное,
 Похвала живеть челоуѣку пагуба,

прибавляетъ повѣсть. Откуда ни возьмись, подслушало Горезлочастіе похвальбу молодецкую. „Не хвались ты, добрый молодецъ, своимъ счастіемъ—говорить это страшилище про се-

бя ¹⁾),—были у меня люди, и мудрѣе и досужѣе тебя; до смерти со мною боролися, во зломъ злосчастіи позорилися; не могли у меня, Гора, уѣхать“. Изаукавилось Горе-Злосчастіе и явилось молодцу во снѣ; оно научаетъ его отказаться отъ невѣсты, которая будто бы хочетъ отравить его изъ-за серебра и золота, и начать прежнюю разгульную жизнь. Молодецъ не вѣритъ Горю; тогда оно снова является ему во снѣ, на этотъ разъ уже въ образѣ архангела Михаила, и настойчиво совѣтуетъ ему покинуть свою невѣсту и прогулять всѣ свои достатки: такъ будетъ лучше: Горе за нагимъ не погонится. Тому сну молодецъ повѣровалъ и пошелъ проживать „свой животъ“. Онъ спустилъ все, что имѣлъ, сталъ нищъ и нагъ, и вотъ скрываясь отъ своихъ, снова идетъ скитаться по чужой сторонѣ. Подошелъ молодецъ къ рѣкѣ, заплатить за перевозъ нечѣмъ, а даромъ перевозить его никто не хочетъ; сидитъ молодецъ и пригорюнился:

Ахти мнѣ Злосчастіе-горинское!
 До бѣды меня, молодца, домнело...
 Ино кинусь я, молодецъ, въ быстру рѣку:
 Положи мое тѣло, быстра рѣка!
 Ино ѣжте, рыби, мое тѣло бѣлое!

Но только что хочетъ молодецъ самовольною смертію покончить свое горемычное житье-бытье, какъ вдругъ изъ-за камня является предъ нимъ Горе во всемъ своемъ отвратительномъ видѣ:

Босо, наго, нѣтъ на Горѣ ни ниточки,
 Еще личкомъ Горе подпоясано —

и обращается къ молодцу съ своими грозными увѣщаніями: „ты не хотѣлъ покориться отцу съ матерью, хотѣлъ жить какъ тебѣ любо; а кто своихъ родителей не слушаетъ, того выучу я, Горе—Злосчастное! Покорись же теперь ты мнѣ, *Горю нечистому*; поклонись мнѣ до сырой земли: нѣтъ меня, Гора, мудрѣе на семъ свѣтѣ“ ²⁾). Видитъ молодецъ неминуемую бѣду, поклонился онъ Горю *нечистому*. За то оставило оно ему одно утѣшеніе: „не будь въ горѣ кручиновать, сказало оно, въ горѣ жить не кручинну быть“. Стало молодцу какъ будто легче, под-

¹⁾ Буслаевъ. Истор. Очерки Русск. народной Словесности и Искусства. I т. 560 стр.

²⁾ Тамъ-же, 551 стр.

скочилъ онъ, идетъ по красному по бережку и думаетъ: „когда у меня нѣтъ ничего, и тужить мнѣ не о чемъ“. Онъ затанулъ даже „хорошую напѣвочку“, въ которой звучало какое-то надтреснутое веселье:

Безпечальна мати меня породила,
Гребешкомъ кудерци расчесывала,
Драгими порти ¹⁾ меня одѣяла
И отшедь подъ ручку посмотрела:
Хорошо-ли мое чадо въ драгихъ портахъ?
А въ драгихъ портахъ чаду и цѣни нѣту!
Какъ бы до вѣку она такъ пророчила! и т. д.

Эта молодецкая горемычная попѣвочка такъ полюбилась перевозчикамъ, что они не только даромъ перевезли молодца, но еще накормили, напоили его и дали одежду крестьянскую. Добрые люди совѣтуютъ ему воротиться къ отцу, къ матери и принять отъ нихъ благословеніе родительское. Молодецъ послушался ихъ совѣта, и пошелъ было на родину; но Горе не хочетъ его оставить:

Полетѣлъ молодецъ яснымъ соколомъ,
А Горе за нимъ бѣлымъ кречетомъ;
Молодецъ полетѣлъ сизымъ голубемъ,
А Горе за нимъ сѣрымъ ястребомъ;
Молодецъ пошелъ въ поле сѣрымъ волкомъ,
А Горе за нимъ съ борзими вигледами (собаками);
Молодецъ сталъ въ полѣ ковыль-травой,
А Горе пришло съ косой вострою,
Да еще Злочастиѣ надъ молодецъ посмѣялоса:
Быть тебѣ, травонька, посѣченой
И буйны вѣтры быть тебѣ развѣяной.
Молодецъ пошелъ пѣшь дорогою,
А Горе подъ руку подъ правую:
Научаетъ молодца богато жить—
Убити и грабити,
Чтобы молодца за то повѣсили.

Нѣтъ конца издѣвательству Гора: то оно совѣтовало молодцу прожить все свое имѣніе, а теперь, когда у него нѣтъ ничего, иронически злобно подзадориваетъ его *богато жить*. Тогда молодецъ, не видя для себя среди этихъ злоключеній никакого исхода, „спамятуетъ спасенный путь“ и идетъ въ монастырь

¹⁾ Одеждами.

„постригаться“. Здѣсь нѣтъ мѣста Горю нечистому, и злобный демонъ оставляетъ взмученнаго имъ человѣка:

А Горе у святыхъ воротъ остается,
Къ молодцу впредь не приважется.

Этимъ заканчивается повѣсть: „сему житію конецъ мы вѣдаемъ“, говоритъ авторъ и заканчиваетъ свой рассказъ молитвеннымъ обращеніемъ къ Богу: „избави, Господи, вѣчныя муки, а дай намъ, Господи, свѣтлый рай! Во вѣки вѣковъ. Аминь“¹⁾.

Неизвѣстенъ авторъ этой прекрасной повѣсти: подобно пѣвцу „Слова о полку Игоревѣ“ онъ умолчалъ о себѣ, не поставивъ своего имени ни подъ текстомъ разсказа, ни въ какомъ-либо послѣсловіи. Но несомнѣнно, что повѣсть въ своемъ законченномъ видѣ есть произведеніе отдѣльнаго лица: слѣды книжной обработки въ общемъ плавѣ и отдѣльных частяхъ ясно указываютъ здѣсь на личное творчество. Основу же повѣстическаго склада повѣсти нужно искать въ произведеніяхъ устной, народной словесности. Духъ народной поэзіи чувствуется въ каждомъ словѣ этой печальной повѣсти, чувствуется въ ея образахъ, въ ея заунывномъ мотивѣ, хватающемъ за самыя живыя и чувствительныя струны русскаго сердца. Повѣсть эта стоитъ въ самой тѣсной, органической связи съ народными сказаніями и пѣснями о „Горѣ“ и „Нуждѣ“, въ которыхъ эти стороны человѣческаго бытія такъ же точно олицетворяются и почти такъ же наглядно выражаются, какъ и страшное преслѣдующее молодца Горе Злочастіе. Эти произведенія народной фантазіи должны были оказать непосредственное вліяніе на безыменнаго автора разбираемой повѣсти, должны были запастъ въ его душу, и подъ вліяніемъ его личнаго творчества, возбуждаемаго тягостными условіями современной дѣйствительности, должны были явиться въ формѣ новаго и прекраснаго произведенія, которому суждено было рядомъ съ другимъ произведеніемъ, „Словомъ о п. Игоревѣ“ занять видное мѣсто въ исторіи нашей древне-русской литературы. Оба эти

¹⁾ *Аминь* является обычнымъ заключительнымъ словомъ въ памятникахъ нашей древней письменности, не только духовной, но и свѣтской. Тамъ вставлено это слово въ житіи пр. Феодосія Печерскаго, въ Паломникѣ Данила, въ Моленіи Заточника, въ Словѣ о полку Игоревѣ и др.

памятника,—не смотря на полное несходство въ содержаніи, не смотря на принадлежность къ двумъ совершенно различнымъ эпохамъ древне-русской жизни, вполне объединяются въ ихъ отношеніи къ почвѣ безыскусственной народной словесности ¹⁾).

Содержаніе этой повѣсти широко захватываетъ бытовую область древне-русской жизни. Взглядъ древне-русскаго человѣка на силу родительскаго благословенія, „на вѣки нерушимаго“, на святость власти родительской и семейнаго начала и на житіе иноческое—составляетъ важнѣйшую сторону этого глубоко-трогательнаго произведенія. Своевольно вышелъ несчастный молодецъ изъ своей семьи, отказался онъ отъ отца съ матерью, отъ роду и племени, и такое нарушеніе священныхъ узъ семьи и рода повлекло за собой неминуемыя бѣдствія. Не хотѣлъ покориться молодецъ своимъ родителямъ, и за то долженъ былъ поклониться и покориться Горю нечистому. Мысль о почитаніи отца и матери находятъ себѣ ясное выраженіе въ произведеніяхъ русской словесности, начиная отъ стародавней эпохи народнаго творчества. „Русскій богатырскій эпосъ, говоритъ проф. Незеленовъ, высоко ставитъ семейное начало, и наши богатыри отличаются любовью и уваженіемъ къ родителямъ. Илья Муромецъ ѣдетъ на подвиги не иначе, какъ съ благословенія отца. Добрыня Никитичъ благоговѣнно уважаетъ мать; онъ простилъ Алешу Поповича за себя, когда тотъ обманомъ хотѣлъ жениться на его женѣ Настасьѣ Микуличнѣ; но онъ не прощаетъ Алешу за то, что онъ заставляетъ плакать его мать, привезя изъ поля ложное извѣстіе о Добрыниной смерти. Даже буйный Новгородскій удалецъ Василій Буслаевичъ, не знающій удержа своей грубой силѣ и своимъ страстямъ, даже онъ уважаетъ мать: она одна только могла остановить устроенное имъ на Волховскомъ мосту смертное побоище; ее онъ послушалъ и укротилъ свое сердце. Собираясь подъ старость ѣхать въ Святую землю, онъ къ ней же пришелъ за благословеніемъ“ ²⁾). Кто уходилъ самовольно изъ семьи, пренебрегалъ благословеніемъ родительскимъ, тотъ,

¹⁾ Полевой. Исторія Русск. Лит. 230 стр.

²⁾ „Гимназія“. 15 стр.

подобно горемычному молодцу въ повѣсти о Горѣ-Злочастіи, несть, по сознанию русскаго человѣка, на душѣ своей тяжелой грѣхъ. Гдѣ же искать спасенія? Во мракѣ порока и прочихъ бѣдствій, среди всяческихъ грѣховъ и заблужденій древне-русскому человѣку „свѣтился одинъ только свѣтлый лучъ, но онъ былъ такъ живителенъ, по словамъ Буслаева, такъ могущественъ, что уже достаточно было его одного, чтобы опознаться на темномъ и тяжкомъ поприщѣ жизни, и узрѣть *путь спасенія*. Не одинъ этотъ добрый молодецъ находилъ себѣ утѣшеніе и силу въ искренней, глубокой вѣрѣ: ею всегда была крѣпка наша Русь, ею одною спасалась она въ старыя времена отъ тѣхъ наважденій духа тьмы, которыми смущалась нечистая совѣсть нашего добраго молодца“ ¹⁾).

Такимъ образомъ, въ основѣ повѣсти о Горѣ-Злочастіи, сложенной подъ вліяніемъ древне-русской церковной письменности, лежитъ та глубокая христіанская идея, что бѣдствія въ жизни человѣческой бываютъ естественнымъ послѣдствіемъ грѣха, уклоненія отъ путей правды и закона Божія, а потому и „спасенный путь“ нужно искать въ покаяніи и нравственномъ самоисправленіи.

Н. Протопоповъ.

¹⁾ Буслаевъ. Истор. Очерки. I т. 593 стр

Англійская религіозная литература въ 1896 году.

(БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА).

Въ послѣднее время, и у насъ, и за границею, много говорили о томъ религіозномъ возбужденіи среди англичанъ, которое предшествовало и за тѣмъ совпадало съ національнымъ торжествомъ шестидесятилѣтняго юбилея ихъ королевы императрицы. Это возбужденіе выразилось въ многочисленныхъ народныхъ митингахъ, въ религіозныхъ конгрессахъ, частныхъ и общихъ, въ стремленіи войти въ общеніе съ древними церквами, римскою или восточною, и въ особенности въ богословской литературѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что жизнь того или другого народа всего вѣрнѣе отражается въ его литературѣ, поэтому въ литературѣ же надобно искать отображенія и того религіознаго возбужденія англичанъ, которое еще такъ недавно громко заявляло себя повсюду и отголоски котораго слышатся еще и теперь. Именно богословская литература англичанъ всего лучше можетъ охарактеризовать намъ это возбужденіе и показать его дѣйствительныя совершенства и недостатки.

Впрочемъ изъ обширной области этой литературы, мы желали бы указать только на сочиненія, или непосредственно предшествовавшія или совпадавшія съ національнымъ юбилейнымъ торжествомъ англичанъ (таковы сочиненія 1896 года), и служившія какъ бы прологомъ къ этому торжеству. Да и изъ этихъ сочиненій мы ограничимся указаніемъ лишь на тѣ, которыя или наиболѣе рельефно характеризуютъ это религіозное возбужденіе, или носятъ на себѣ типическія черты англійской религіозности вообще.

Въ іюнѣ мѣсяцѣ 1897 года англичане готовились праздновать шестидесятилѣтній юбилей своей любимой королевы императрицы Викторіи. Много великихъ событій и переворотовъ совершилось во всемъ цивилизованномъ мѣрѣ съ тѣхъ поръ, какъ юная королева въ 1837 году вступила на англійскій престолъ. Бурно проносились въ Европѣ революціи, разрушались государства, падали государи и гибли цѣлыя династїи, а англійская королева, по словамъ „Церк. Вѣстн.“, какъ „очарованная царица“, спокойно и безмятежно воссѣдала на своемъ тронѣ. Но этого мало. Въ теченіе продолжительнаго царствованія королевы императрицы, Англія, сравнительно съ прежнимъ временемъ, достигла небывалаго могущества, величія и блеска. По свидѣтельству статистическихъ данныхъ, англійскій языкъ распространился съ удивительною быстротою и въ настоящее время на немъ говорятъ или его понимаютъ сотни милліоновъ людей, англійскій флотъ покрываетъ всѣ моря, англійскія владѣнія существуютъ во всѣхъ частяхъ свѣта, англійская торговля уже давно прїобрѣли міровое значеніе, англійская цивилизація не знаетъ предѣловъ. Не могло ли все это внушить англичанамъ самаго высокаго мнѣнія о себѣ, какъ о народѣ особенномъ, избранномъ и преимуществующемъ предъ всѣми остальными народами? „Будущее неизвѣстно, еще не такъ давно говорилъ Чарльзъ Дилккъ въ Парламентѣ, но есть вѣроятіе, что англосаксонская цивилизація со временемъ поглотитъ всѣ остальные“.

На встрѣчу этому національному самоиѣнію и самопревозношенію пошла и англійская богословская литература. Надобно было доказать, что высокія преимущества англичанъ подтверждаются и словомъ Божіимъ. И эти доказательства были найдены въ близкомъ и даже племенномъ сродствѣ съ народомъ богоизбраннымъ. Не говоритъ ли ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ: „не хочу оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи о тайнѣ сей (чтобы вы не мечтали о себѣ), что ожесточеніе произошло во Израилѣ отчасти, до времени, пока войдетъ полное число язычниковъ“; но что „весь Израиль спасется, какъ написано: прїидетъ отъ Сїона Избавитель, и отвратитъ нечестіе отъ Іакова“ (Рим. 11, 25—26)? Это спасеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и

всѣ божественныя обѣтованія, несомнѣнно принадлежать англичанамъ, какъ потомкамъ или близкимъ родственникамъ десяти израильскихъ племенъ, принявшихъ христіанскую вѣру. Откуда же это видно? Извѣстно, что происхождение британской націи совпадаетъ съ появленіемъ въ Европѣ народовъ, пришедшихъ вслѣдъ за скивами. Событія эти произошли, приблизительно, въ 725 году до Р. Х., то есть, именно въ то время, когда цари ассирійскіе увели въ плѣнъ десять колѣнъ израильскихъ, когда колѣна эти сошли съ исторической сцены и объ ихъ дальнѣйшей судьбѣ долго ничего не было извѣстно. А между тѣмъ этотъ затерянный Израиль не могъ погибнуть. Напротивъ, согласно съ древними пророчествами, онъ долженъ былъ стать народомъ „многочисленнымъ и могущественнымъ“ (Осія), „монархіей“, „народомъ на островѣ, съ многочисленными и обширными колоніями“, „народомъ, исповѣдующимъ новый законъ“, т. е., народомъ христіанскимъ, и „долженъ стать извѣстнымъ подъ другимъ именемъ“, а не подъ своимъ прежнимъ (Исаія). Именно къ этимъ десяти колѣнамъ, а не къ колѣнамъ Іуды и Левія, образовавшимъ изъ себя царство Іудейское, относится слѣдующее обѣтованіе Божіе: „Благословляя благословлю тебя, умножая и умножу сѣмя твое, какъ звѣзды небесныя и какъ песокъ на берегу моря; и овладѣетъ сѣмя твое городами враговъ твоихъ, и благословятся о сѣмени твоёмъ всѣ народы земли за то, что ты послушался голоса Моего“ (Быт. XXII, 17—18). Какъ же совершилось превращеніе израильтянъ въ англичанъ? Очень просто. Разсѣянный Израиль, поселившійся въ разныхъ мѣстахъ, сдѣлался родоначальникомъ нѣсколькихъ племенъ. Отъ этихъ родоначальниковъ возникло племя саксонское, которое, такимъ образомъ, должно быть признаваемо не германскаго и даже арійскаго происхожденія, а семитическаго, и должно быть отождествляемо съ израильскими колѣнами, уведенными въ неволю. Эти саксы прошли чрезъ земли, занимаемыя нынѣ Россією и Скандинавією, и овладѣли Британскими островами, населенными въ то время кельтами. Израильтянами надобно признавать и датчанъ, которые пришли въ Европу позднѣе и сохраняютъ названіе родоначальника своего Дана. Какъ ни страненъ, сомнителенъ и даже совер-

шенно не вброютъ этотъ историческій тезисъ, тѣмъ не менѣе для защиты его въ Англіи существуетъ цѣлая историческая школа религиозно-политическаго характера. Но и этого мало. Въ англійской литературѣ стали доказывать, что потомство еврейскаго царя Давида перешло въ страну, которую ветхозавѣтные пророки называли „Западными островами“ и которые суть не что иное, какъ два большіе острова, образующіе нынѣ соединенное королевство Англіи съ Шотландіей и Ирландіей. Послѣдній царь іудейскій Седекія, умершій въ неволѣ, не оставилъ по себѣ много потомства, кромѣ дочерей. Чтобы спасти ихъ, Господь Богъ повелѣлъ пророку Іереміи перевезти ихъ на Западные острова и вмѣстѣ съ ними перевезти сокровища храма Іерусалимскаго. Судно Іереміи пристало къ Ирландіи, гдѣ царь Эохайдъ женился на одной изъ дочерей Седекіи. Ихъ потомство царствовало сначала въ Ирландіи, затѣмъ перешло въ Шотландію и, наконецъ, въ Англію, въ лицѣ Іакова I Стюарта (въ Шотландіи Іакова VI). Нынѣ царствующая королева Англіи, происходя отъ внучки Іакова I, является прямою нисходящею представительницею рода древнихъ королей Ирландіи и Шотландіи. Родственная связь англичанъ съ евреями подтверждается и нѣкоторыми общими у нихъ обычаями. Такъ священный камень, на которомъ коронуются короли Англіи въ Весминстерскомъ аббатствѣ, есть тотъ камень, на которомъ помазывались цари іудейскіе. Онъ перевезенъ былъ пророкомъ Іереміею въ Ирландію и на немъ въ первый разъ короновался Эохайдъ, и затѣмъ всѣ его преемники. Поставленный сначала въ Ирландіи, камень былъ перевезенъ затѣмъ на островъ Іона, гдѣ короновались на немъ первые короли шотландскіе; позднѣе онъ былъ перемѣщенъ въ королевскій дворецъ въ Скоуѣ и оставался тамъ до 1297 г. Въ означенномъ году Эдуардъ I, король Англіи, вторгся въ Шотландію, овладѣлъ священнымъ камнемъ и перевезъ его въ Лондонъ, гдѣ онъ и употребляется при коронованіи англійскихъ царственныхъ особъ. Родство англичанъ съ древними евреями доказывается также и тѣмъ, что знамя Израиля развѣвается нынѣ на башнѣ королевскаго дворца въ Виндзорѣ. Царь Эохайдъ первый принялъ царское знамя Израиля, со

львомъ Іуды, а зира Давида перешла въ гербъ Ирландіи, гдѣ она остается и до сихъ поръ. Это знамя перешло и въ англійскій королевскій штандартъ, гдѣ въ первой части герба находится левъ колѣна Іудина. Родственная связь англичанъ съ древними евреями доказывается также сходствомъ въ характерахъ сѣверныхъ пиратовъ съ разбойниками Палестины, аналогією въ англійскихъ единицахъ мѣры длины и вѣса съ древними еврейскими единицами, нѣкоторыми коренными словами еврейскаго происхожденія и т. п. Вообще въ указанное нами время много издано было сочиненій, доказывающихъ племенное родство англичанъ съ евреями и еврейское происхожденіе царствующей въ Англии династіи. Многіе журналы основаны исключительно для теоретической поддержки этого историческаго тезиса и между ними, повидимому, два главные суть: „Life from the dead“ (Жизнь отъ смерти)¹⁾ и „The banner of Israel“ (Знамя Израиля). И всѣ эти книги и журналы, со многими богословами во главѣ, проповѣдуютъ, что королева Викторія происходитъ отъ царя Давида, а англичане—отъ еврейскаго расцѣпленія²⁾. Трудно предположить, чтобы образованные англичане, а такихъ людей въ Англии достаточно, могли повѣрить подобнымъ историческимъ измышленіямъ, основаннымъ на пророческихъ перетолкованіяхъ, догадкахъ, предположеніяхъ, аналогіяхъ, филологическихъ гипотезахъ и т. п.; но этого нельзя сказать о многомилліонной массѣ простого народа, особенно принимая во вниманіе его своеобразную религіозность и превратную вѣру въ Библію. Достаточно сказать, что книги, доказывающія еврейское превосходство англичанъ предъ всѣми народами, расходятся въ сотняхъ тысячъ экземпляровъ, а журналы: „Жизнь отъ смерти“ и „Знамя Израиля“ имѣютъ болѣе 300000 подписчиковъ каждый. Притомъ же идеи, распространяемыя этими книгами и журналами, такъ льстятъ народной гордости и, повидимому, подтверждаются историческими, политическими и бытовыми событіями. Нельзя наконецъ забывать и того, что эти идеи ищутъ себѣ опоры въ религіозныхъ вѣрованіяхъ на-

¹⁾ Названіе журнала заимствовано изъ пророчесственныхъ словъ ап. Павла: Рим. гл. XI, ст. 15.

²⁾ См. „Нов. Врем.“ 1897 г. № 7780. Статья: *Союзъ англичанъ съ іудеями.*

рода, а эти вѣрованія, какъ и повсюду, особенно сильны въ народныхъ массахъ, чуждыхъ исторической критики.

Хотя весьма сомнительно превосходство англичанъ предъ всѣми народами, основанное на ихъ богоизбранности или сродствѣ съ древними израильянами; тѣмъ не менѣе нельзя сомнѣваться въ томъ, что англичане по своему весьма религіозны. Не только за границей, но и у насъ говорятъ, что англійскій народъ отличается своеобразнымъ религіознымъ смысломъ.

Этотъ смыслъ находитъ свое выраженіе прежде всего въ практической религіозной дѣятельности, въ соблюденіи церковныхъ обрядовъ, въ благоговѣйномъ провозженіи праздничныхъ дней и въ особенности въ дѣятельности духовно-просвѣтительныхъ обществъ. Такъ изъ отчета „Общества религіозныхъ трактатовъ“ за 1896 годъ открывается, что оно, распространяя въ сотняхъ тысячъ старые трактаты, вмѣстѣ съ тѣмъ выпустило 658 новыхъ брошюръ и сочиненій. Доходъ его равнялся 1,200,000 р. на наши деньги, а расходъ—около 1,500,000 р., —причемъ дефицитъ былъ покрытъ щедрыми пожертвованіями благотворителей. Еще болѣе извѣстно своею всемірною дѣятельностью „Британское и инославное библейское общество“. Изъ отчета его за 1896 г. открывается, что оно имѣло доходъ до 2,000,000 рублей на наши деньги и распространило въ теченіе года изъ Лондонскаго и другихъ складовъ до четырехъ милліоновъ экземпляровъ Библий, Новыхъ Заветовъ и отдѣльныхъ книгъ ¹⁾).

На ряду съ этою практическою религіозною дѣятельностію надобно отмѣтить и теоретическую дѣятельность англійскихъ богослововъ по Библиологіи. Извѣстно, что на Западѣ существуетъ критическая школа, отвергающая подлинность священныхъ книгъ, не говоря уже о суетномъ толкованіи ихъ. Сущность ученія этой школы можетъ быть выражена въ слѣдующихъ немногихъ положеніяхъ. Выступая изъ произвольныхъ теорій, школа эта полагаетъ, что первоначально еврейскія племена жили разрозненною жизнію и каждое изъ нихъ имѣло своихъ особыхъ или отдѣльныхъ боговъ, съ особымъ или отдѣльнымъ культомъ. Но по мѣрѣ того, какъ от-

¹⁾ „Церк. Вѣсти.“. 1897 г., № 30.

дѣльныя племена начали объединяться, ихъ культы тоже стали сливаться, и у евреевъ явился наконецъ одинъ національный богъ—Иегова. Такимъ образомъ все содержаніе библейскихъ книгъ состоитъ въ изложеніи того, какъ еврейскій національный Богъ постепенно вытѣснялъ племенныхъ боговъ и въ концѣ концовъ сталъ единственнымъ Богомъ, Иеговою. Сообразно съ этою произвольною теоріею, школа устанавливаетъ свой, будто бы болѣе естественный порядокъ священныхъ книгъ, по которому книги Моисея должны были появиться послѣ пророческихъ; потому что Законъ, согласно съ научными предположеніями, могъ явиться только послѣ дѣятельности пророковъ. Легко понять какое извращеніе всей священной исторіи должно получаться подъ вліяніемъ этой теоріи, не говоря уже о подлинности священныхъ книгъ и хронологическаго порядка ихъ, принятаго евреями и христіанами. Противъ этого то извращенія священной исторіи и вооружились англійскіе богословы, призвавши на помощь новѣйшія открытія по ассириологіи и египтологіи. Еще въ 1895 году на англійскомъ языкѣ появилось ученое изслѣдованіе подъ названіемъ: „Lex Mosaisca. Законъ Моисея и современный критицизмъ.“ (Lex Mosaisca. The Law of Moses and Higher Criticism). Книга написана пятнадцатью лицами, ученѣйшими богословами, профессорами и ориенталистами. Предисловіе къ этой книгѣ, трактующее о духѣ и о цѣли ея, написано епископомъ Лордомъ Гервеемъ и говорить, что задача книги состоитъ въ томъ, чтобы опровергнуть теорію позднаго происхожденія закона Моисея и доказать, что традиціонное представленіе о времени происхожденія пятокнижія вполне соотвѣтствуетъ научнымъ изысканіямъ настоящаго времени, что порядокъ законоположительныхъ и историческихъ книгъ не противоестественъ, а соотвѣтствуетъ дѣйствительной исторической послѣдовательности событій. Сочиненіе произвело прекрасное впечатлѣніе и, можно сказать, въ корнѣ подрыло рационалистическую теорію. Къ подобнымъ же сочиненіямъ надобно причислить и появившееся въ 1896 году сочиненіе профессора Шотландскаго университета, пользующагося широкою извѣстностію, Джемса Робертсона. Его сочиненіе носитъ названіе: „Древняя религія Израиля“ (The early reli-

gion of Israel). Въ своемъ изслѣдованіи въ общемъ (но не въ частностяхъ) онъ становится на сторону традиціоннаго взгляда и раздѣляетъ убѣжденіе своихъ ученыхъ коллегъ. Его книга появилась и въ нѣмецкомъ переводѣ подѣ заглавіемъ: „Die alte Religion Israels vor dem achten Jahrhundert v. Chr. nach der Bibel und nach den modernen Kritiken. 1896“¹⁾).

Переходы отъ сочиненій по ветхозавѣтной исторіи къ сочиненіямъ, касающимся собственно вопросовъ христіанской религіи, прежде всего надобно указать на сочиненіе политическаго дѣятеля и члена парламента, Джемса Бальфура. Его сочиненіе носитъ названіе „Основы вѣры“ (The Foundations of Belief); оно переведено и на французскій языкъ подѣ заглавіемъ: „Les bases de la croyance.“ Врагъ, котораго поражаетъ Бальфуръ, есть современный агностицизмъ или, какъ онъ называетъ его, натурализмъ. Извѣстно, что современный агностицизмъ хочетъ ограничить область нашего знанія одними лишь явленіями и законами природы, связывающими эти явленія. Агностицизмъ утверждаетъ, что единственная реальность, доступная нашему знанію, есть міръ нашихъ воспріятій, составляющій предметъ естественныхъ наукъ, и что міръ духовный совершенно не извѣстенъ намъ. Противъ этого врага Бальфуръ и направляетъ свои удары.

Въ первой части своего труда, подѣ названіемъ: „Нѣкоторыя слѣдствія вѣры“, авторъ поставяетъ натурализмъ предѣ лицомъ нравственности, эстетики и разума, и приходитъ къ слѣдующему заключенію. Натурализмъ превращаетъ нравственность въ каталогъ полезныхъ правилъ, красоту въ поводъ къ мимолетнымъ удовольствіямъ, разумъ въ перебѣзчика отъ одной системы къ другой; да и самъ разумъ, подобно самымъ грубымъ влеченіямъ нашей тѣлесной природы, при подобномъ возрѣннн, данъ намъ только для удовлетворенія нашихъ матеріальныхъ потребностей. Долгъ? Самопожертвованіе? Именно при посредствѣ этой хитрости природа побуждаетъ насъ совершать альтруистическіе поступки, имѣя въ виду не наше счастье, а бытіе тѣхъ, которые замѣняютъ насъ на землѣ. Та-

¹⁾ „Богосл. Вѣст.“ 1897 г., Іюнь. См. статью С. С. Глаголева: „Религія, какъ предметъ историч. и философ. изученія“, стр. 433—434.

кимъ то способомъ природа побуждаетъ насъ къ безкорыстнымъ дѣйствіямъ, прикрывая свою хитрость покрываломъ, доставляемымъ нравственными чувствами.

Во второй части сочиненія подъ названіемъ: „Основы вѣры“, Бальфуръ доказываетъ несостоятельность эмпирической теоріи происхожденія вселенной. Его болѣе всего удивляетъ то, что эмпиризмъ утверждаетъ бытіе самой тѣсной связи между материализмомъ и наукой и усиливается усвоить имъ высшій авторитетъ надъ мыслью и совѣстью человѣчества! Да и идеализмъ не болѣе удовлетворяетъ человѣчество! Отсюда слѣдуетъ, что мы не обладаемъ ни метафизической, ни научной теоріей, могущей дать удовлетвореніе духу человѣческому. На этомъ основаніи „мы не должны держаться ни той, нѣкогда распространенной и односторонней точки зрѣнія, когда при дѣйствительныхъ или кажущихся разногласіяхъ религіи и науки, утвержденія науки отбрасывались, какъ еретическія; ни другой, равно наивной точки зрѣнія, возникшей вслѣдствіе крайностей первой, будто всякое богословское утвержденіе сомнительно, если оно не подтверждается наукой, и даже ложно, если только оно не согласуется съ мнѣніями пользующихся славой ученыхъ“.

Въ первыхъ двухъ частяхъ своего сочиненія авторъ достигаетъ своей цѣли путемъ отрицательнымъ. Третью часть своего труда онъ посвящаетъ положительному выясненію своего предмета. Теперь вниманіе автора обращено на „Авторитетъ и разумъ“. Долго существовало всеобщее мнѣніе будто *разумъ* и *право* эквивалентны въ отношеніи другъ къ другу и будто авторитетъ необходимъ только для ограниченныхъ умовъ и законсѣбныхъ въ ханженствѣ. Съ этой точки зрѣнія полагали, что авторитетъ не имѣетъ никакихъ законныхъ правъ быть руководителемъ вѣры и разумъ можетъ благоразумно передѣлывать религіозныя вѣрованія человѣчества. Крайнее заблужденіе! Ни одно общество не могло бы существовать, если бы каждый изъ членовъ имѣлъ право поступать по принципамъ, которые онъ самъ себѣ составлялъ бы для себя „*de novo*“. Въ этомъ нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія! Подобный порядокъ вещей никогда даже и не могъ бы возникнуть, потому что ни одинъ индивидуумъ не мо-

жетъ начать свою жизнь съ душой вполне свободной отъ вліянія воспитанія и окружающей его среды. Руководство нашего разума въ жизни бываетъ весьма незначительно въ сравненіи съ могущественнымъ вліяніемъ авторитета и даже обычая, которые дѣйствуютъ на нашъ умъ даже безъ нашего вѣдома, будь это индивидуумы, члены семьи, партіи, націи или церкви. Разумъ не существуетъ какъ бы психологическая атмосфера, которой избѣжать мы не можемъ и которая составляетъ какъ бы ирраціональную основу, на которой возвышается знаніе нашихъ вѣрованій? Эта основа становится для насъ источникомъ, откуда мы ежечасно почерпаемъ матеріалъ для нашихъ дѣйствій. Вѣрованія и идеи, управляющія нами, мы усваиваемъ не при посредствѣ сознательнаго разума, но какъ даръ, получаемый нами по наслѣдству; однимъ словомъ, такимъ путемъ, на которомъ разумъ не принимаетъ никакого участія. И даже должно признать, что именно отъ авторитета разумъ и почерпаетъ самыя важныя послышки для своихъ умозаключеній.

Затѣмъ авторъ переходитъ къ четвертой части, въ которой, послѣ предварительныхъ философскихъ соображеній, касается изложенія идей, необходимыхъ для обоснованія богословскихъ воззрѣній.

Бальфуръ полагаетъ, что вѣра въ бытіе Бога живаго должна быть принимаема не только богословіемъ, но и наукой вообще. Если она будетъ признана въ богословіи, то вмѣстѣ съ тѣмъ она отразится и во всѣхъ остальныхъ наукахъ, этикѣ, эстетикѣ, юриспруденціи и пр. Принятая, какъ общій научный принципъ, она дастъ намъ отвѣтъ на самыя трудныя вопросы, которые не разрѣшима для натурализма. Но мы не можемъ остановиться на одномъ лишь теизмѣ. Исключительно одинъ теизмъ, разрѣшая теоретическія затрудненія, не разрѣшаетъ нравственной загадки и не объясняетъ участія, принимаемаго въ насъ Богомъ. Да и не всѣ члены человѣческаго общества могутъ предаваться умозрительному анализу своей нравственной природы, которая только и можетъ дать намъ нѣкоторые отвѣты въ этомъ отношеніи. Кто же поможетъ намъ утвердиться въ той существенной истинѣ, что для Бога нравственное возрастаніе души человѣческой гораздо важнѣе, нежели сохраненіе тверди не-

бесной? Для достиженія этой цѣли дѣйствительное средство можно найти только въ христіанскомъ Откровеніи, въ высококомъ христіанскомъ ученіи о боговоплощеніи, со всѣми предшествующими и послѣдующими событіями. Вообще, сущность возрѣній нашего автора можно выразить въ слѣдующемъ общемъ выводѣ. И богословіе, и наука нуждаются въ предпосылкахъ, возвышающихся надъ опытомъ. И наука, какъ и богословіе, выступаютъ изъ предположеній не основанныхъ на опытѣ; а потому и возраженія, направляемая противъ основъ вѣры, могутъ быть еще въ большей степени примѣняемы противъ основъ самой науки.

До какой степени этотъ ученый трудъ произвелъ сильное впечатлѣніе на западѣ, можно видѣть изъ того, что онъ послужилъ поводомъ къ появленію большой статьи Берлинскаго профессора Кафтана въ журналѣ „Preussisch Jahrbücher“ подъ заглавіемъ: „Введеніе въ богословіе“, напечатанной потомъ отдѣльною брошюрою, спустя нѣсколько мѣсяцевъ. Кафтанъ богословъ—раціоналистъ, но и онъ, подобно Бальфуру, старается ограничить сферу вліянія естественныхъ наукъ и лишаетъ ихъ права юрисдикціи въ областяхъ философіи и богословія. Наконецъ и тотъ, и другой, желая установить основы для возведенія зданія своихъ наукъ, ссылаются на глубокія и неискоренимыя требованія человѣческой души въ богообщеніи.

Въ болѣе или менѣе близкой связи съ этимъ трудомъ стоитъ сочиненіе Ледлау: „Библейское ученіе о человѣкѣ“ (The Bible Doctrine of Man). Онъ хочетъ представить подлинное ученіе св. Писанія о человѣческой природѣ. Онъ отвергаетъ тройственный составъ человѣческой природы и утверждаетъ, на основаніи св. Писанія, что человѣкъ состоитъ изъ двухъ, такъ сказать, элементовъ; одного взятаго изъ земли и другаго, „введеннаго въ него Божественнымъ дыханіемъ“. Въ этомъ отношеніи Ледлау близко сходится съ православными богословами. Вотъ его основныя положенія. Въ Новомъ Завѣтѣ слова душа и духъ употребляются безразлично, и оба онѣ взаимно опредѣляютъ внутреннюю природу человѣка. Для библейской психологіи слово духъ означаетъ, съ одной стороны, божественное происхожденіе самой физической жизни человѣка; а съ

другой стороны, глубочайшую сторону внутренней естественной жизни; наконецъ, по ученію ап. Павла, духовная жизнь примѣняется къ жизни возрожденной, т. е., той, посредствомъ которой чрезъ Иисуса Христа человѣкъ соединяется съ Богомъ. Что касается образа Божія, то онъ заключается въ разумѣ, совѣсти и личности. Божественный образъ, по которому былъ созданъ человѣкъ, долженъ быть мыслимъ нами, главнымъ образомъ, не какъ высшая чистая воля, но какъ совершенная любовь. Авторъ касается идеи о предсуществованіи Иисуса Христа и указываетъ на то, что отношеніе между предсуществовавшимъ Логосомъ и человѣчествомъ, какъ такое божественное предусмтрѣніе, по которому Логосъ долженъ былъ отъ вѣчности быть предопредѣленнымъ явить себя человѣчеству въ воплощеніи, весьма важно въ сотерологій Новаго Завѣта. Онъ признаетъ также, что великія, еще не осуществившіяся обѣтованія Божіи, возвѣщевныя намъ въ св. Писаніи, соединены съ будущимъ откровеніемъ Сына Божія во вселенной, Его искупительнымъ подвигомъ и всеобщимъ возстановленіемъ падшей природы человѣческой. Онъ вполне признаетъ христіанское ученіе о безсмертной душѣ и въ этомъ ученіи находитъ новое доказательство невозможности принимать тройственный составъ человѣческой природы. Онъ утверждаетъ, что безсмертіе есть фактъ, столько же подтверждаемый словомъ Божіимъ, какъ и здравымъ ученіемъ о человѣческой природѣ вообще.

Д-ръ Бранфордъ въ своемъ трудѣ „Наслѣдственность и христіанская проблема“ (Heredity and Christian Problems) тоже занимается изученіемъ природы человѣческой и затрагиваетъ весьма важные вопросы. Въ сущности его книга есть неудачная попытка примѣнить дарвиновскія идеи о наслѣдственности къ христіанскому ученію о первородномъ грѣхѣ съ его послѣдствіями. Онъ послѣдователь Дарвина и Вейсмана, ученіе которыхъ ясно излагаетъ. Къ ихъ фактамъ онъ присоединяетъ еще извѣстное число фактовъ, добытыхъ собственнымъ опытомъ и наблюденіемъ. На основаніи этихъ фактовъ, онъ спрашиваетъ себя, какое вліяніе должны имѣть подобныя идеи на наши понятія о нравственной отвѣтственности? Онъ настолько увлекается своими идеями, что почти забываетъ христіан-

ское ученіе о Промыслѣ и во всякомъ случаѣ забываетъ о той великой истинѣ, что та же наслѣдственность, подѣ мудрымъ управленіемъ Промысла, была средствомъ приготовленія рода человѣческаго къ принятію Искупителя, къ нравственному возвышенію всѣхъ и упроченію культурныхъ благъ. Далѣе авторъ разсматриваетъ условія воспитанія, нищеты, пороковъ и преступленій. Затѣмъ онъ касается вопросовъ, относящихся къ нашему спасенію и къ Лицу Иисуса Христа. Съ его точки зрѣнія, спасеніе—это есть освобожденіе насъ отъ закона наслѣдственности, поскольку эта послѣдняя представляетъ собой сохраненіе и передачу дурной природы. Спасеніе выражается послѣдовательно и постепенною замѣною въ человѣкѣ природы грѣховной и испорченной природою лучшею и совершенною. Въ подтвержденіе этихъ мыслей онъ приводитъ ученіе Апостола о тайныхъ воздыханіяхъ тварей, подверженныхъ суетѣ не по своей волѣ, и ожидающихъ освобожденія отъ этой суеты, имѣющаго наступить въ будущемъ времени. Въ послѣдней главѣ своего сочиненія авторъ доказываетъ, что человѣческую природу Иисуса Христа нельзя объяснить ни закономъ наслѣдственности, ни вліяніемъ среды. Словомъ, сочиненія Брэдфорда есть неудачная и даже противорѣчащая себѣ попытка примирить христіанство съ дарвинизмомъ.

Предметъ изслѣдованія Смита составляетъ: „*Управленіе Божіе въ связи съ эволюціей человѣчества*“. (The Government of God, in relation to the Evolution of Man). Спенсеръ не допускаетъ, чтобы Божество могло проявиться во Христѣ, въ формѣ Личности. Этотъ философъ думаетъ, что наука постепенно лишитъ религіозныя воззрѣнія всѣхъ человѣкообразныхъ представленій, которыми антропоморфизмъ прошлыхъ вѣковъ надѣлилъ ихъ, такъ что для человѣка Богомъ будущаго времени будетъ только непознаваемое. Спенсеръ считаетъ, что высочайшее, т. е. божественное могущество можетъ обладать формою бытія болѣе высокой, чѣмъ Личность. Намъ же авторъ, напротивъ, твердо держится того убѣжденія, что человѣкъ, среди своихъ страданій и во время смерти, обращая взоры къ небесамъ, стремился не къ туманной и неопредѣленной реальности, высшей чѣмъ Личность, но несомнѣнно къ Богу Лич-

ному. Онъ находитъ, что высшая граница эволюціи могла быть достигнута человѣчествомъ только тогда, когда Самъ Богъ непосредственно явился на помощь человѣческому созданію. Онъ полагаетъ, что въ теченіе вѣковъ, протекшихъ со временъ Адама, эта эволюція лишь во Христѣ достигла своей высшей точки развитія и лишь послѣ этого продолжается безъ остановки. И въ этомъ то состоитъ высочайшее дѣйствіе божественнаго міроуправленія.

Предметъ, тѣсно связанный съ предшествующимъ трудомъ, разсматривается Иллингвортомъ въ его сочиненіи: *Личность челоѣка и личность Бога*. (Personality human and divine). Указавъ, какъ челоѣкъ послѣдовательно достигаетъ познанія своей собственной личности, и разобравъ элементы составляющіе это сложное познаніе, авторъ послѣдовательными чертами изображаетъ развитіе нашей идеи о Личности въ Богѣ, и говоритъ, что эта идея, или лучше—истина, достигаетъ высшей точки развитія въ ученіи о Св. Троицѣ. Но если Богъ и челоѣкъ суть личности, то изъ этого явно слѣдуетъ, что между ними можетъ установиться общеніе. „Естественно, что въ силу нашей вѣры въ Личнаго Бога, мы должны ожидать, что Онъ проявитъ Себя не только нѣкоторымъ немногимъ избранникамъ, но и всему роду челоѣческому.“ „Мы не можемъ представить себѣ, чтобы Божественная Личность, свободно дающая жизнь личностямъ отличнымъ отъ Него, не имѣла намѣренія вступить съ ними въ соотношеніе“.

Признаки этого чаянія авторъ находитъ во 1) въ древнѣйшихъ, даже въ доисторическихъ религіозныхъ явленіяхъ; и во 2) во всѣхъ религіяхъ, предшествовавшихъ христіанству. „Темъ имѣетъ право относиться разумно къ религіозной исторіи челоѣчества. Онъ вѣруетъ въ Бога Личнаго, а потребность сообщаться съ другими личностями составляетъ потребность всякой личности. Молитва, восходящая къ Божеству и отвѣтъ на молитву, суть двѣ стороны одного и того же духовнаго дѣйствія. Вслѣдствіе этого авторъ считаетъ, что религія бываетъ повсемѣстно устанавливаема съ того момента, когда челоѣкъ заслужитъ названіе челоѣка; онъ увѣренъ, что вездѣ, гдѣ обнаруживается это религіозное проявленіе, встрѣчается

также и соответственное божественное обнаруженіе. Это убѣжденіе, быть можетъ, не опирается на историческія данныя, но оно опирается на анализъ своей собственной личности и свой религіозный опытъ. Человѣкъ носитъ въ душѣ своей это чаяніе, не какъ скрытое заключеніе, но какъ чаяніе, предшествующее самому факту и подтверждаемое изученіемъ фактовъ исторіи.“ Это то продолжительное чаяніе человѣчества, начало котораго онъ указалъ, и затѣмъ постепенное утвержденіе въ немъ, нашло свое окончательное удовлетвореніе въ воплощеніи Іисуса Христа.

О теизмѣ разсуждаетъ и Воазей въ сочиненіи своемъ: „Theism as a science of natural Theology and natural Religion“. По его мнѣнію, теизмъ есть религія здраваго смысла, но имѣетъ и научную цѣнность, потому что основывается на фактахъ и фактахъ естественныхъ, которыхъ не можетъ оспаривать никто. Но Богъ теистовъ, безъ признанія котораго были бы необъяснимы явленія этого міра, каковъ по своей природѣ? Авторъ старается доказать, что Онъ по природѣ своей есть благодать. За тѣмъ онъ разбираетъ смыслъ страданій и смерти, открываетъ въ нихъ элементъ благодати и отношеніе связывающее ихъ даже съ божественной любовью. До сихъ поръ мы могли соглашаться съ авторомъ, но слѣдующія его мнѣнія уже не могутъ быть принимаемы никакимъ христіанскимъ богословомъ. „Теизмъ, говоритъ онъ, раньше или позже долженъ войти въ столкновеніе съ Откровеніемъ и долженъ разрушить его основы, подобно тому какъ онъ это дѣлаетъ съ атеизмомъ. Мысль странная, чтобы не сказать болѣе. По ученію и богослововъ и философовъ всѣхъ школъ, теизмъ ищетъ и находитъ свое восполненіе въ Откровеніи; а потому Откровеніе никогда не можетъ сдѣлаться бесполезнымъ и быть уничтожено теизмомъ. Таково, можно сказать, убѣжденіе всеобщее.

Это убѣжденіе развиваетъ и подтверждаетъ и богословъ Фразеръ въ своей „Философіи теизма“ (Philosophy of Theism). Если мы спросимъ его; какое можетъ быть для разума самое рациональное разрѣшеніе проблемы вселенной, и въ то же время вполне удовлетворяющее человѣческую природу, то онъ отвѣтитъ намъ, что оно должно быть теистическое. Развѣ матеріализмъ

можетъ рѣшить эту таинственную проблему? Нѣтъ, потому что онъ превращаетъ вселенную въ совокупность движущихся молекулъ, и утверждаетъ, безъ всякаго основанія, будто открылъ въ матеріи то, что всеобщее сознание находятъ только въ Богѣ и человѣкѣ“. Пантеизмъ также въ этомъ отношеніи безсиленъ. Тогда какъ матеріализмъ вводитъ въ понятіе о матеріи элементы, противныя идеѣ самой матеріи, пантеизмъ обожествляетъ ее. Но прежде всего онъ уничтожаетъ нравственность, а затѣмъ умственную дѣятельность и продукты этой дѣятельности. И въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ матерія есть ничто, если нѣтъ сознанія, и міръ внѣшнихъ предметовъ зависитъ отъ сознательнаго воспріятія его человѣкомъ, то слѣдовательно, такая вселенная рождается и умираетъ вмѣстѣ съ тѣмъ лицомъ, которое ее сознаетъ или воспринимаетъ. Но существенная несостоятельность этой системы заключается въ непостижимости нравственнаго закона. Какимъ образомъ пантеизмъ можетъ объяснить угрызение совѣсти, отвѣтственность и появленіе зла въ твореніи? Природа можетъ быть понятна только въ томъ случаѣ, если на нее смотрятъ, какъ на откровеніе Божіе. Человѣкъ, одаренный разумомъ, самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ представляетъ собою тоже нѣкоторое откровеніе Бога въ природѣ. Наконецъ Самъ Богъ есть существо въ одно и то же время вѣдомое и невѣдомое. Онъ есть совершеннѣйшій образецъ высочайшихъ качествъ, отражающихся въ человѣкѣ, но въ то же самое время другія свойства Его природы трансценденты для насъ и непостижимы.

Остановимся нѣсколько на слѣдующемъ замѣчаніи нашего писателя: „Ученый достигаетъ знанія міра физическаго при посредствѣ гипотезъ, т. е., дѣйствіемъ вѣры, дающей ему увѣренность въ присутствіи порядка и цѣлесообразности въ природѣ. Религія тоже представляетъ собой нѣкотораго рода гипотезу, но человѣкъ допускаетъ ее съ вѣрой и надеждой на постоянное дѣйствіе совершеннаго нравственнаго разума, открывающагося, какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и во всеобщемъ принципѣ жизни. Такимъ образомъ нравственная и религіозная вѣра утверждаютъ и оправдываютъ вѣру въ самую природу“.

Двѣ слѣдующія книги, составляющія послѣдніе труды двухъ англійскихъ ученыхъ, значительно разнятся между собою по своему достоинству; одна изъ нихъ принадлежитъ извѣстному натуралисту, Эрнесту Геккелю, и носитъ названіе *Исповѣданіе вѣры челоѣка науки* (The confession of Faith of a Man of science), а другая Жоржу Іонъ-Романесу, тоже натуралисту, и носитъ такое же названіе, какъ и безсмертная книга Паскаля: *Мысли о религіи* (Thoughts on Religion). Первый изъ нихъ заявляетъ себя крайнимъ приверженцемъ монизма, а потому совершенно отвергаетъ личное безсмертіе; но въ то же самое время хочетъ сохранить нѣкоторую тѣнь религіи. По его мнѣнію, Богъ двадцатаго столѣтія будетъ представлять собою какой-то смутный „*Идеаль божественной тройственности*“, соединяющій въ себѣ три божественныя единства: Истину, Красоту и Благо. Мы упоминаемъ о его книгѣ только потому, что писатель ея пользуется славой ученаго натуралиста и во всякомъ случаѣ чуждающагося грубаго матеріализма. Вторая книга представляетъ намъ отрадный примѣръ безпристрастнаго разума и благородной души, постепенно переходящихъ отъ мрачнаго скептицизма къ вѣрѣ религіозной, приводящей ученаго опять къ подножію христіанскаго алтаря.

Упомянемъ еще о бесѣдахъ Д-ра Деннея, произнесенныхъ сначала въ Чикаго, а потомъ появившихся въ Англій отдѣльною брошюрою подъ названіемъ „*Опыты по богословію*“ (Studies in Theology). По его мнѣнію, если уничтожить связь, соединяющую богословіе съ метафизикой и наукой, то отъ этого богословіе лишится необходимыхъ для него основъ. Девизъ автора слѣдующій: надобно возвратиться ко Христу. Къ Нему приводитъ все; прежде всего исторія челоѣка, его природа, его паденіе и возстановленіе. Начнемъ съ челоѣка. Древнее богословіе было склочно видѣть въ немъ только духъ. Наука видитъ въ немъ только наслѣдственность. Религія усваиваетъ ему нравственный законъ, которому челоѣкъ подчиненъ роковымъ образомъ. Она и сама налагаетъ на него нравственныя требованія, но въ то же время даетъ возможность утвердить его личную свободу и почувствовать могущество и благодать Божію. Когда мы приходимъ къ пониманію своей челоѣчности, тогда

для насъ открывается необходимость понять законъ смерти; между тѣмъ какъ остальные твари, испытывая ужасъ смерти, по Апостолу, только воздыхаютъ и жаждутъ обновленія своей природы, и существованіе ихъ ограничено самою природой. Это значеніе или это опредѣленіе смерти дается намъ св. Писаніемъ, которое признаетъ смерть наказаніемъ за грѣхъ. Затѣмъ авторъ указываетъ на искупленіе, проповѣданное ученіемъ апостольскимъ, какъ на средоточіе Евангелія—драгоценный рычагъ, на которомъ вращается вся система христіанской истины. Что же такое само христіанство? Христіанская религія, изложенная въ Новомъ Завѣтѣ, есть религія вѣрующихъ въ то, что Христосъ живъ и царствуютъ во благодати, и что вѣрующіе находятся въ живомъ общеніи съ живущимъ Господомъ. Для апостоловъ прославленный Господь превознесень выше условій времени и пространства. Онъ Царь милосердія, всемогущій Владыка, Живущій всей полнотою жизни, которую они совершали, когда Онъ былъ еще на землѣ.... Безъ этой увѣренности никогда не могла бы возникнуть христіанская религія. Безъ нея, она не пережила бы и перваго поколѣнія учениковъ Царя Славы.

Обратимъ наконецъ вниманіе на богословское сочиненіе знаменитаго политическаго дѣятеля, имя котораго, безъ сомнѣнія, съ глубокимъ уваженіемъ будетъ упоминаться въ политической исторіи Англій. Разумѣемъ славнаго Гладстона, издавшаго сочиненіе *въ защиту твореній епископа Бутлера*, подъ заглавіемъ: „*Studies subsidiary to the Works of Bishop Butler*“. Послѣ окончательнаго изданія сочиненій епископа—апологета Бутлера, Гладстонъ задался цѣлію защитить его отъ критическихъ нападокъ. Хотя Бутлеръ и не можетъ считаться въ числѣ первоклассныхъ англійскихъ богослововъ—философовъ, но Гладстонъ находитъ, что большая часть возставшихъ противъ него критиковъ заблуждаются, потому что забываютъ главную задачу, предположенную себѣ Бутлеромъ. По мнѣнію Гладстона, задача апологета заключалась въ томъ, чтобы доказать, что человѣкъ, при серіозномъ отношеніи къ религіи, вовсе не имѣетъ необходимости приносить въ жертву закон-

ныя требованья своего разума; и эта задача разрѣшена Бутлеромъ, по его мнѣнію, вполне удовлетворительно.

Наибольшая часть изслѣдованій Гладстона посвящена вопросу о будущей или загробной жизни. Гладстонъ потому сосредоточилъ свое вниманіе на этомъ вопросѣ, что этотъ вопросъ совсѣмъ не находить себѣ мѣста въ книгѣ Бутлера. Поэтому писатель весьма основательно желаетъ остановить вниманіе своихъ читателей на той мысли, что условія человѣка послѣ смерти относятся къ той области божественныхъ истинъ, важность которой (судя по замалчиванію ихъ въ англійской богословской литературѣ), повидимому, ускользаетъ отъ вниманія его соотечественниковъ, такъ что, къ великому его огорченію, имъ грозитъ опасность совершенно потерять ее изъ виду. Гладстонъ посвящаетъ двѣ главы исторіи этого ученія, содержащагося въ Ветхомъ Завѣтѣ и писаніяхъ христіанской церкви. И въ области богословскихъ наукъ Гладстонъ обнаруживаетъ такое знаніе, которому можетъ до нѣкоторой степени позавидовать богословъ по профессіи. Онъ указываетъ на то, что, въ теченіе первыхъ христіанскихъ вѣковъ, вопросъ о безсмертіи оставался открытымъ, въ виду того, что въ Евангеліи участь злыхъ будто бы не представлена намъ, какъ полная противоположность участи праведныхъ. Первымъ христіанамъ различныя причины мѣшали сосредоточить свое вниманіе на этомъ ученіи. Они заняты были скорѣе практикой, чѣмъ теоріей во всѣхъ вопросахъ, касающихся религіи, а надежда на скорое явленіе Христа настолько поглощала ихъ мысли, что они почти совершенно не интересовались столь важнымъ вопросомъ, какъ вопросъ о будущей жизни. Бл. Августинъ будто бы первый установилъ этотъ вопросъ въ церкви. Онъ доказалъ, что душа человѣческая по природѣ своей безсмертна, но въ то же время думалъ, что участь нашихъ душъ будетъ не одинакова, и наказаніе грѣшниковъ будетъ продолжаться безконечно. Гладстонъ колеблется въ признаніи этой истины и говорить довольно неопредѣленно. Известно, что англійскіе богословы, говоря вообще, не признаютъ ученія о вѣчности мученій грѣшниковъ общеобязательнымъ догматомъ. Гладстонъ говоритъ, что вопросъ о будущемъ без-

смерти не подвергался обширнымъ и глубокимъ изслѣдованіямъ. Онъ проникъ въ церковь незамѣтно, при посредствѣ прогрессивнаго движенія богословской мысли. Писатель нашъ затѣмъ, съ большою осторожностію разбираетъ общезвѣстныя теоріи о будущей участи злыхъ людей. Онъ отвергаетъ оригеновскую теорію о всеобщемъ возстановленіи, какъ противную св. Писанію. Онъ не признаетъ также и *условнаго* возстановленія, которое, въ его глазахъ, создано повидимому для того, чтобы можно было употреблять языкъ св. книгъ, но не признавать ихъ ученія. Онъ связываетъ свои предположенія по этому предмету съ слѣдующими мнѣніями Бутлера. Можно предполагать, говоритъ Дургамскій епископъ Бутлеръ, что въ какой нибудь отдаленный періодъ времени, добродѣтель обнаружится въ столь восхитительной формѣ среди вѣрующихъ и благочестивыхъ людей, что эта лучезарная добродѣтель, созерцаемая грѣшниками, можетъ при посредствѣ вліянія примѣра, или другимъ какимъ нибудь образомъ, произвести преобразование въ сердцахъ тѣхъ, кому нужно покаяніе. Нашъ авторъ считаетъ возможнымъ примѣненіе вышеупомянутой мысли къ тѣмъ душамъ, которыя находятся въ періодѣ слѣдующемъ за смертію и предшествующемъ всеобщему воскресенію и называемымъ обыкновенно среднимъ состояніемъ. Онъ не думаетъ, чтобы св. Писаніе позволяло намъ признавать существованіе какихъ-то загробныхъ испытаній для тѣхъ христіанъ, нравственное совершенствованіе которыхъ не было закончено въ настоящей жизни. Но онъ все таки считаетъ обязательнымъ имѣть надежду, что большинство тѣхъ людей, которые оставляютъ земную жизнь въ состояніи сомнительномъ, по мнѣнію людей, могутъ получить въ душѣ своей зародыши новой жизни; и весьма возможно, что они все же будутъ помилованы Богомъ. Предположеніе Бутлера, замѣчаетъ нашъ авторъ, есть ничто иное, какъ развитіе рациональной и философской вѣры въ законы, управляющіе всеобщимъ развитіемъ нашего сознанія, есть будто бы то самое, что тщательно было сохраняемо большею частью христіанской Церкви. Церковь Спасителя слѣдовала въ этомъ случаѣ по пути, открытому Ап. Павломъ въ его ходатайствѣ

за Онисифора. Она осудила то, что называли сномъ души,— теорію, которая могла привести, по меньшей мѣрѣ, къ убѣжденію въ прекращеніи человѣческаго существованія. Впрочемъ эта теорія противна не только св. Писанію, а даже и разуму, который показываетъ намъ, что наша природа создана такимъ образомъ, что должна постоянно совершенствоваться и развиваться соотвѣтственно съ дѣятельностью, которую предполагаетъ наше продолжительное существованіе. На этихъ основаніяхъ можно думать, что промежутокъ между смертью и воскресеніемъ (*status intermedius*) необходимъ и для христіанъ, именно необходимъ для утвержденія въ приобрѣтенной добротѣ, для укрѣпленія святыхъ привычекъ, усвоенныхъ борьбой, и для уничтоженія всего того, что осталось въ умершихъ отъ слабостей и пороковъ человѣчества. Допускаемое Бутлеромъ будущее или загробное развитіе должно, по Гладстону, приводить насъ къ слѣдующему заключенію. Церковь можетъ знать нравственное состояніе только тѣхъ, которые передъ своей смертью проявили доказательства раскаянія и вѣры. Но тамъ, гдѣ не могло быть такого проявленія, всемогущій Богъ можетъ дать подобнымъ людямъ зависящее уже отъ Него Самого то развитіе, которое очевидно проявилось у истинно вѣрующихъ и благочестивыхъ предъ ихъ смертью. Что же касается тѣхъ душъ, которыя уже здѣсь на землѣ обнаружили свою праведность, то Создатель можетъ назначить имъ въ посмертномъ состояніи завершеніе того развитія, которое они начали уже на землѣ“.

Съ точки зрѣнія православнаго богословія, чаянія или гаданія Гладстона не выдерживаютъ критики. Послѣ смерти нѣтъ покаянія. Но кто рѣшится отвергать христіанскій смыслъ славнаго англійскаго политическаго дѣятеля? При томъ же его богословская теорія связана съ загробною участію тѣхъ многочисленныхъ людей, которые въ теченіе здѣшней жизни никогда не слышали призыва Евангелія и которыхъ наша св. Церковь предоставляетъ милосердію Божію.—Въ этомъ же сочиненіи Гладстонъ рассматриваетъ еще вопросы о детерминизмѣ, конечныхъ причинахъ и чудесахъ. Слово его настолько

еще юно и живо, что невольно съ удивленіемъ задаешь себѣ вопросъ, какимъ образомъ этотъ „великій старикъ“ могъ до заката своей жизни сохранить тотъ порывъ, который напоминаетъ обѣщаніе Божіе всѣмъ искреннимъ и честнымъ читателямъ предвѣчнаго Бога: „Они поднимутъ крылья, какъ орлы, потекутъ, и не устанутъ, пойдутъ и не утомятся“ (Ис. XI, 31). Гладстонъ ошибается въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, какъ и многіе его соотечественники; но онъ сохранилъ свѣжесть и теплоту христіанской вѣры ¹⁾.

Наконецъ, мы должны упомянуть о тѣхъ попыткахъ церковнаго сближенія, которыя повидимому начинаются между Англиканскою и Православною Церковію. Эти попытки особенно усилились съ тѣхъ поръ, какъ папа Левъ XIII въ 1895 г. отвергъ англиканское рукоположеніе, признавъ англиканскую іерархію незаконною и потребовалъ полнаго подчиненія англиканской церкви своему престолу ²⁾. Разумѣется, англиканскіе іерархи не остались въ долгу у папы и постарались отвергнуть его незаконныя притязанія ³⁾. Среди этихъ то прискорбныхъ обстоятельствъ англиканская церковь должна была невольно обратить взоръ свой на Восточную Церковь, гдѣ она всегда искала поддержку въ трудныя минуты жизни. Извѣстно, что англиканская церковь, вслѣдствіе особаго положенія своего въ догматическомъ и каноническомъ отношеніи, неоднократно пыталась войти въ общеніе съ независимыми національными церквами, чтобы въ союзъ съ ними, какъ говоритъ „Церк. Вѣст.“, найти себѣ по крайней мѣрѣ нравственную поддержку въ ея борбѣ съ внѣшними и внутренними врагами. Но эти попытки всегда были или неустойчивы или не имѣли никакого успѣха. Повидимому, теперь дѣло стоитъ нѣсколько иначе. Вотъ что говорятъ сами англичане за послѣднее время: „Англичане нѣкогда думали, что

¹⁾ Свѣдѣнія объ этомъ сочиненіи Гладстона, равно какъ и о нѣкоторыхъ другихъ, упомянутыхъ въ настоящей статьѣ, мы заимствовали изъ „Revue de Theologie et de Philosophie“. 1897. Janvier.

²⁾ Полный переводъ папской буллы Льва XIII противъ англиканской іерархіи помѣщенъ въ „Богосл. Вѣст.“ въ ноябрьской книжкѣ за 1896 годъ.

³⁾ См. „Отвѣтъ архіепископовъ Англій на апостольское посланіе папы Льва XIII“. Богосл. Вѣстн. 1897 г., июнь и июль.

православная церковь замѣчательна лишь невѣжествомъ многихъ изъ ея сельскихъ священниковъ и мірянъ. Устойчивымъ убѣжденіемъ въ душѣ англичанъ было и то, что она со-всѣмъ не миссіонерская церковь. Однако въ теченіе послѣднихъ пятидесяти лѣтъ, когда умножились средства сообщенія, мы узнали, что каково бы ни были состояніе сельскихъ священниковъ и народа въ Россіи, во всякомъ случаѣ въ центрахъ богословской учености ея много умственной жизни и что если русская Церковь въ какомъ нибудь смыслѣ и окаменѣла, то это лишь въ томъ, что она ревниво сохранила священный залогъ вѣры, порученный ей отъ первоначальныхъ временъ,—сохранила безъ всякой примѣси въ развитіи со стороны Рима, Лютера и Кальвина. Затѣмъ мы, или большинство изъ насъ, узнали о замѣчательномъ успѣхѣ русскихъ миссій, особенно среди магометанъ, и теперь мы знаемъ, что православная Церковь благородно и дѣятельно выполняетъ свою долю въ распространеніи чистой вѣры Евангелія, всего Евангелія, а не части только Евангелія,—въ языческихъ странахъ, входящихъ въ область ея вліянія¹⁾.

Англиканская церковь неоднократно пыталась войти въ общеніе съ римскою церковію, но всегда безуспѣшно. Еще до изданія послѣдней папской буллы въ 1895 г., направленной противъ англиканской іерархіи, Гладстонъ въ открытомъ письмѣ къ архіепископу іоркскому, выражалъ убѣжденіе, что не можетъ быть, чтобы такой дальновидный и умный человекъ, какъ Левъ XIII, рѣшился отвергнуть всю іерархію великаго англійскаго народа. И однако же Гладстонъ ошибся. Непогрѣшимый *ex cathedra* изрекъ свое непогрѣшимое слово, весьма прискорбное для англиканъ. И вотъ Гладстонъ, въ брошюрѣ своей подъ заглавіемъ „Монологъ и Постскриптумъ“ (*Soliloquium and Postscriptum*), дѣлаетъ дополнительныя замѣчанія къ своему открытому письму къ архіепископу іоркскому и говоритъ, что англиканской церкви, какъ и христіанству вообще, нечего ждать отъ Ватикана, что папство очевидно потеряло способ-

¹⁾ „Церк. Вѣсти.“ 1897, № 37, стр. 1174.

ность читать знаменія временъ, и новѣйшая папская булла есть крайне печальное произведеніе, которое показываетъ, какъ трудно имѣть дѣло съ системой, которая исказила таинства, заключила въ тюрьму Библию, возвела положенія Аристотелевой метафизики въ догматы вѣры и требуетъ такого повиненія человѣческому трибуналу, какое принадлежитъ только Богу.

Итакъ у англичанъ остается надежда на восстановленіе церковнаго союза съ одною лишь Восточною Церковію и въ частности—Русскою. Сами англичане говорятъ: „Мы не забываемъ Греціи, Сербіи, Румыніи или четырехъ патриархатовъ Турецкой имперіи, когда говоримъ о воссоединеніи съ Восточною церковію. Но въ то же время остается вѣрнымъ, что если этому воссоединенію суждено когда либо осуществиться, то оно по всей вѣроятности осуществится чрезъ посредство Православной русской Церкви“. Дай Богъ! Но до этого воссоединенія въ настоящее время еще слишкомъ далеко. Вѣдь нельзя же считать серьезными признаками воссоединенія недавнее посѣщеніе Россіи іоркскимъ архіепископомъ Маклаганомъ и отвѣтное посѣщеніе столицы Англій однимъ изъ виднѣйшихъ православно-русскихъ іерарховъ, преосвященнымъ Антоніемъ. Нельзя считать серьезнымъ симптомомъ воссоединенія и того, что отъ св. Синода командированы въ Лондонъ четыре окончившихъ курсъ студента С.-Петербургской академіи, на обязанности которыхъ лежитъ слѣдить за текущею богословскою литературою англичанъ, способствовать живѣйшему обмѣну новостей церковной жизни между Англіею и Россіею и такимъ образомъ, при посредствѣ печати, знакомить послѣдователей англиканской церкви съ главнѣйшими истинами православія ¹⁾. Нельзя наконецъ считать вѣрными признаками воссоединенія и того, что англикане теперь заинтересованы русскою богословскою литературою, переводятъ замѣчательнѣйшія произведенія русскихъ богослововъ на англійскій языкъ и отдаютъ имъ полную справедливость. Отъ подобныхъ фактовъ до восстановленія церковнаго союза еще слишкомъ далеко. Да и сами

¹⁾ „Нов. Врем.“ 1897 № 7687.

англичане не обманываются въ этомъ отношеніи. Вотъ, напримеръ, что говоритъ ихъ церковная печать: „Раздѣленіе между востокомъ и западомъ существуетъ уже девять вѣковъ, и нельзя надѣяться, чтобы полное воссоединеніе ихъ совершилось въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ, хотя бы мы и вполнѣ сочувствовали душевному настроенію тѣхъ, благочестивыя сердца которыхъ повседневно терзаются при видѣ нашихъ несчастныхъ раздѣленій. Но прежде, чѣмъ можетъ состояться полная взаимобщеніе между нами и православною церковію, сначала должно быть искреннее единеніе съ обѣихъ сторонъ, должно установиться въ умахъ предстоятелей восточной церкви убѣжденіе, что мы не заражены лютеранской или кальвинской ересью и что мы содержимъ всю вѣру, какъ она передана безспорными соборами Церкви. Мы, съ своей стороны, должны познать, что вѣра Православной Церкви есть та самая, за которую проливали свою кровь и умирали мученики, и у насъ не должно быть ни малѣйшаго подозрѣнія въ томъ, что восточное ученіе есть папизмъ, разбавленный водицей. Однимъ словомъ, необходимо взаимное довѣріе. Если къ этому желанію единенія и къ этому взаимному довѣрію мы присоединимъ и неустанную молитву и трудъ, то результатъ не замедлитъ своимъ появленіемъ“¹⁾).

Будетъ ли возстановленъ церковный союзъ между нашею и англиканскою церковію, или не будетъ,—это вѣдомо одному только всемогущему Богу. Но начинающееся церковное сближеніе несомнѣнно имѣетъ одну хорошую сторону. Оно ослабляетъ или даже сильно разрушаетъ тотъ національный антогонизмъ, глубочайшіе корни котораго надобно искать въ религіозныхъ воззрѣніяхъ англиканъ. До послѣднихъ временъ англикане не знали ученія нашей церкви и не были знакомы съ религіозною жизнію нашего народа. Въ этомъ отношеніи они руководились ходячими, вымышленными и злыми мнѣніями, усердно распространявшимися по всему западу сынами Лойолы. Подъ вліяніемъ этихъ мнѣній, ихъ популярная цер-

¹⁾ „Церк. Вѣст.“ 1897 г., № 37, стр. 1174.

ковная литература создавала чудовищныя представленія о русскомъ народѣ. Къ намъ, русскимъ людямъ, примѣняли пророческія видѣнія Іезекіиля и Апокалипсиса и говорили, что нѣкогда міръ будетъ раздѣленъ между Гогомъ и Магогомъ. Гогъ—это Великобританія, Магогъ—Европа, подъ главенствомъ Россіи. Въ борьбѣ между ними Магогъ будетъ сокрушенъ, и тогда снова наступитъ царство Израиля (англичанъ), воссоединеннаго съ Іудою, съ котораго снято будетъ проклятіе ¹⁾. Думаемъ, что подобныя нелѣпыя представленія, къ которымъ однакоже нельзя относиться слегка, всего легче могутъ быть уничтожаемы при посредствѣ распространенія среди англичанъ болѣе разумныхъ воззрѣній на религіозно-нравственную жизнь русскаго народа.

К. И—нъ.

¹⁾ „Нов. Врем.“ 1897 г., № 7780. См. *Союзъ англичанъ съ іудеями.*

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово, произнесенное на новый годъ. О двоюдушій въ дѣлѣ вѣры. П. священнаго <i>Амеросія</i>	1—10
Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ. <i>II. Соколова</i>	11—36
Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	37—62
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
О необходимости метафизики. Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>II. Липицкаго</i>	1—24
Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро, члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * *	25—48
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1896 г. учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный**, въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорнѣе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ

2. **Отдѣлъ философскій**. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторія философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли этическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлой лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ мѣстныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Самарѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за **60 р.** съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово на новый годъ. *Свящ. Аленоя Юшкова* 63—69

Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ (продолженіе).
II. Соколова 70—89

Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія,
Прот. Т. Бутневича 90—106

Изъ Церковной жизни современной Румыніи. *К. Истомина* 107—124

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

О необходимости метафизики (продолженіе). Профессора Кіевской Духов-
ной Академіи *II. Линичнаго* 49—76

Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро,
члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * * 77—96

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшее повелѣніе.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ
и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ
о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища по учебной и нравственно-
воспитательной частямъ за 1895/96 учебный годъ.—Епархіальныя пзвѣщенія.—Извѣстія
и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извѣщенія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества состояло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получить полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1897.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Современный нравственно-религіозный кризисъ на Западѣ (продолженіе).

II. Соколова 125—141

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму (продолженіе). *A. Вертеловскаго* 142—156

Изъ Церковной жизни современной Румыніи (продолженіе). *К. Истомина* 157—184

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Разборъ философскихъ ученій о чувствѣ, какъ основѣ нравственности (продолженіе). *И. Попова* 97—116

Цѣнность жизни (продолженіе). Олэ-Ляпрюна, профессора Высшей Нормальной Школы въ Парижѣ. Переводъ съ французскаго. * * * 117—138

Высочайше утвержденный Уставъ Общества возстановленія православнаго христіанства на Кавказѣ 1—6

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ.—Отъ Харьковского Епархіальнаго училищнаго совѣта.—Высочайшая отмѣтка.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (продолженіе).—Отчетъ о состояніи Харьковского Епархіальнаго женскаго училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1895/96 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской дисциплины, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, историческія событія современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни.—одинакъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторія философіи, такъ какъ философскія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго міра, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы вполнѣ или изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли азіатскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не можетъ прочесть, имѣеть дѣло не только для Харьковскаго духовенства, да и вообще, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской власти епархіи и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутреннихъ дѣлахъ епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія свѣдѣнія, полезныя для духовенства и его прихожанъ изъ сего края и т. д.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ВЪПРЕД. НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной завѣдѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ отдѣльныхъ книжныхъ и питейныхъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линии, контора В. Гиларовскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корсаковъ; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 14. Во остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея издаванія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бреитано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово, произнесенное въ день явленія иконы Божіей Матери именуемой Назанской, 8-го Іюля. О необходимости для православнаго христіанина участвовать въ церковной жизни, чтобы сохранить въ душѣ своей вѣру. Преосвященнаго <i>Амвросія</i> .	1—12
Отвѣтъ старокатолическому журналу: Нѣмецкій Меркурій. (Къ вопросу о „Filioque“ и „пресуществленіи“). <i>А. Гусева</i> .	13—46
Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, <i>Пашт. Т. Бутневича</i> .	47—60
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Какъ Платонъ понималъ свою философію? <i>А. Гуляева</i> .	1—27
Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро, члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * *	28—42
Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСНАГО ВЕЛИЧЕСТВА, САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССІЙСКАГО, изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода. Преосвященному Амвросію Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. О принятіи ибръ изъ содержанію кладбищъ въ благоустроенномъ видѣ.	1—3
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Вѣдомость церковнаго круженнаго сбора въ пользу епархіи.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Синодальнаго Духовнаго училища за 1896-й учебный годъ.—Отъ Правленія Синодальнаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Казанскаго Духовнаго училища за 1896-й учебный годъ.—Отъ Правленія Казанскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Харьковскаго Духовнаго училища за 1896-й учебный годъ.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго училища.—Вѣдомость Мѣсячныхъ приходовъ епархіи Харьковской епархіи за 1896-й учебный годъ (въ особомъ приложеніи).—Епархіальныя вѣзщевія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общепринятый смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской церкви, исторія, законодательство, исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, общинныя и общенародныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни — всѣхъ родовъ жизни — все, составляющее обычную программу собственно церковнаго журнализма.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ все, относящееся къ философіи вообще и въ частности къ психологіи, метафизикѣ, философіи природы, философіи искусства, философіи религіи и философіи нравовъ. Въ отдѣлѣ публикуются труды современныхъ мыслителей древняго и новаго времени, а также переводы и извлеченія изъ ихъ трудовъ, а также и не менѣе пространные переводы и извлеченія изъ трудовъ современныхъ мыслителей, гдѣ окажется нужнымъ, а также и переводы и извлеченія изъ трудовъ русскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что философія не чужда ни роду человѣка и во время древности, и что философія древности не чужда ни потребностямъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ «Вѣра и Разумъ», издаваемый въ Харьковѣ, не имѣетъ, кромѣ прочняго, вѣсть цѣлю заимѣть для Харьковскаго духовнаго семинарія, то въ вѣстѣ, въ видѣ особаго приложения, съ особымъ предисловіемъ, публикуется отдѣлъ подъ названіемъ «Листовъ для Харьковской епархіи». Въ этомъ отдѣлѣ публикуются повеленія и распоряженія правительственной власти, относящіяся къ Харьковской епархіи и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, а также и повеленія, относящіяся до Харьковскаго духовнаго семинарія, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и ея извѣстій, полезныя для духовенства и его приходавъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рубль, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтской школѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, въ конторѣ А. С. Шатиловскаго, въ конторѣ В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзиновъ; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 10. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать по почте экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1880 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того от Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Соловьева съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ перес.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ перес.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Рѣчь Преосвященнаго Амвросія Архіепископа Харьковскаго, послѣ освященія новосооруженнаго храма во имя Св. Великомученицы Варвары въ Харьковскомъ женскомъ Епархіальномъ училищѣ 21 Сентября.	325—342
Основное или Апологетическое Богословіе и его задачи (продолженіе). <i>Прот. Т. Буткевича.</i>	343—371
Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). <i>А. Вертеловскаго</i>	372—386
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Отношеніе религіозныхъ вѣрованій къ наукамъ, по ученію А. Сабатье. (продолженіе) <i>К. Истомина</i>	207—226
„Золотые стихи Пивагорейцевъ“ съ комментариемъ Геронла философа (продолженіе) <i>Проф. Г. В. Малевичскаго</i>	229—254
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Вѣдомость № 4-й о церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи за 1896/97 учебный годъ (въ особомъ приложеніи).—Епархіальная взвѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепринятомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ, каноническаго права, объясненіе церковныхъ канонотъ и богослуженій, исторія Церкви, обличеніе еретическихъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ и вообще философскія сочиненія и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, такъ какъ философскія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, сочиненія которыхъ важны для жизни, боже и мѣне пространные переводы и извлеченія изъ нихъ соединены съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ прибѣгнуть къ сочиненіямъ русскихъ философовъ, погущія свидѣтельствовать, что христианство имѣло въ себѣ источникъ челоѣка и во всемъ замѣчательнаго систематическаго развитія въ жизни людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковѣ, не можетъ прочимъ, вмѣстѣ цѣлю замѣнить для Харьковскаго епархіальнаго „Листка“ и „Листка“ то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ 1887 г. издается „Листокъ“.

„Листокъ“ носитъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ содержатся распоряженія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, государственной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о церковной жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ и сельскаго быта.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени» и въ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Новаго Времени» Губернскихъ Вѣдомостей; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петербургскія лннїи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзикиной; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы вѣлчительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1880—1883 годы; по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того изъ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе П. Ф. Шенюкова съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, заводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождественскаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости“ за 1887 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1897.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Ученіе о богодуховности св. Писанія въ средніе вѣка. <i>Д. Леонардова.</i>	387—401
Основное или Аполлетическое Богословіе и его задачи (окончаніе).	
<i>Прот. Т. Буткевича.</i>	402—430
Св. Левъ Великій, его жизнь и творенія (продолженіе). <i>И. Дроздова</i>	431—446

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Гаданія ученыхъ о происхожденіи міра. <i>С. Глаголева.</i>	255—276
„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница (продолженіе). <i>К. И—на.</i>	277—316

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая награда.—Отношеніе Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода на имя Его Высокопреосвященства.—Журналы Съезда духовенства Сумскаго училищнаго округа.—Вѣдомость № 4-й о церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи за 1895/96 учебный годъ (въ особомъ приложеніи).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепроизвольномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской дисциплины, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія церковнаго, историческія и современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, такъ какъ философія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отрывки изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительнымъ примѣчаніемъ, гдѣ окажется нужнымъ, особенно изъ сочиненій вѣческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе было въ народѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковѣ, долженъ, кромѣ прочняго, имѣть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Листовъ для Харьковской епархіи“, то въ печат. въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, составляющаго отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ сообщаются о новополженіи и распоряженіи правительственной власти церковной и гражданской, муниципальной и мѣстной, относящихся до Харьковской епархіи, свидѣнія о внутр. и внѣш. жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни въ епархіи извѣстія, полезныя для духовенства и его приходавъ въ епархіи.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлицѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскаго Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковскаго, Садовникова, Лявля, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулочекъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получить полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“⁶⁶. Сочиненіе просвѣдителя Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“⁶⁶. Сочиненіе Т. Ф. Брентаво. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“⁶⁶. Сочиненіе А. Рождественскаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Слово, въ день восшествія на престолъ ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА. О повнновеніи власти. Преосвященнаго <i>Амвросія</i> . . .	447—460
Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка (продолженіе). <i>Д. Леонардова</i>	461—487
Очерки по исторіи древне-русской письменности (продолженіе). <i>Н. Протопопова</i>	488—512

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Положеніе и нужды нашего духовнаго, преимущественно высшаго, образованія. Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Диницкаго</i>	317—334
„Золотые стихи Пифагорейцевъ“ съ комментариемъ Геронкла философа (продолженіе). <i>Проф. Г. В. Малевича</i>	335—360

III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.
—Журналъ Съѣзда духовенства Кулицкого уезднаго округа.—Вѣдомость № 4-й о церковно-приходскихъ школахъ Харьковской епархіи за 1896 учебный годъ (въ особомъ приложеніи).—Епархіальнаго извѣщенія.—Извѣстія и записки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Воззрѣнія митрополита Филарета на церковный судъ и церковныя наказанія. <i>Свящ. П. Грома</i>	513—537
Очерки по исторіи древне-русской письменности (продолженіе). <i>Н. Протопопова</i>	538—559
Св. Левъ Великій, его жизнь и творенія (продолженіе). <i>И. Дроздова</i>	560—574

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Положеніе и нужды нашего духовнаго, преимущественно высшаго. образованія (окончаніе). Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Липицкаго</i>	361—376
Цѣнность жизни (продолженіе). Ола-Дяпрюна, профессора Высшей Нормальной Школы въ Парижѣ. Переводъ съ французскаго. * * *	377—390
Библиографическая замѣтка. <i>К. И—на</i>	1—12

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая отлѣвка.—Отчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1897 г.—Журналы Харьковскаго Училищнаго Окружнаго Сѣзда духовенства 1897 г.—Расписаніе очереднаго проповѣданія Слова Божія протоіереямъ и священникамъ города Харькова и подгородныхъ селеній въ теченіе 1898 года.—Епархіальныя вѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до Церкви въ общепонимомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской дисциплины, объясненіе церковныхъ каноновъ и богословскія статьи. Церковь, подобно вселенскимъ соборамъ, имѣетъ явленій въ религіозной и общественной жизни, подобно самимъ все, составляло для обычной программы собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія пазъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи. Въ отдѣлѣ сдѣланы о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго міра, изъ коихъ нѣкоторые, болѣе и болѣе критическимъ образомъ и въ особенности въ послѣднее время, съ особенными примѣчаніями, такъ называемыя критическія статьи, о которыхъ русскіе философы, покуда смѣли утверждать, что христіанское ученіе было для народа истиной и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, и прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Листокъ для Харьковской епархіи“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особомъ позволеніемъ высшаго духовнаго отдѣла подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ содержатся повеленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, а также и частной, относящіяся до Харьковской епархіи, сдѣланы о важнѣйшихъ событіяхъ, перечень текущихъ событий церковной, гражданской и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихода въ сельской общинѣ.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семінаріи, при свѣтлой общинѣ Харьковского Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лѣни, контора В. Гпларовскаго, Столѣшинокъ переулокъ, д. Корзникапа; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая улица № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромь того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Браунера. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“. Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Св. Левъ Великій, его жизнь и творенія (окончаніе). <i>И. Дроздова</i> . . .	575—594
Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (окончаніе). <i>А. Вертеловскаго</i>	595—616
О специализаціи Духовныхъ Академій. <i>Старобѣльскаго</i>	617—622
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Отношеніе религіозныхъ вѣрованій къ наукамъ, по ученію А. Сабатье. (окончаніе). <i>К. Истомина</i>	391—418
Цѣнность жизни (продолженіе). Олз-Липрюпа, профессора Высшей Нормальной Школы въ Парижѣ. Переводъ съ французскаго. * * *	419—458
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Отчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1897 г.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Ученіе о богодуховности св. Писанія въ средніе вѣка (продолженіе). <i>Д. Леонардова</i>	623—635
Очерки по исторіи древне-русской письменности (продолженіе). <i>Н. Протопопова</i>	636—665
Отношенія христіанина къ неразумной природѣ. <i>Прот. Ст. Остроумова</i>	666—674
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Гаданія ученыхъ о происхожденіи міра (окончаніе). <i>С. Глаголева</i>	459—478
„Золотые стихи Пифагорейцевъ“ съ комментариемъ Геронда философа (окончаніе). <i>Проф. Г. В. Малевича</i>	479—490
Цѣнность жизни (продолженіе). Олз-Дилпрюна, профессора Высшей Нормальной Школы въ Парижѣ. Переводъ съ французскаго. * * *	491—502
Библиографическая замѣтка. <i>К. Н—на</i>	1—12
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая награда.—Высочайшая отяжка.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Огчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1897 г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Воззваніе.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все относящееся до богословія, въ томъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правила Христіанской жизни, историческія, вѣдѣнія церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія философіи, исторія общественно-нравственныхъ современныхъ явленій въ религиозной и общественной жизни, — отчасти статьи все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, такъ же какъ и сообщенія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, изслѣдованія изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, сообщенія о философскихъ и философско-нравственныхъ философскихъ философахъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанская религія была и въ предѣлахъ природы челоѣка и во время язычества составляло предметъ желанія и исканія лучшаго людей древняго міра.

3. Така какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковѣ, въ настоящее время, не имѣетъ ни одного приложения для Харьковскаго духовенства. Для удовлетворенія въ этомъ отношеніи въ видѣ особаго приложения, съ особымъ нумерованіемъ страницъ, составленъ отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“. Въ этомъ отдѣлѣ сообщаются повеленія и распоряженія правительственной власти церковной, епархіальной, консисторской и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о церковно-общественныхъ событіяхъ, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни, а другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ и сельскому бытію.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

СБЕРЕЖКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», въ редакціи остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомости»; въ Москвѣ: въ конторѣ П. Печковской, Петровскій лин. контора В. Глязорова, Столѣшниковъ переулочъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1880 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бессина. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1897.

№ 24.

ДЕКАВРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Ученіе о богодуховности св. Писанія въ средніе вѣка (окончаніе). <i>Д. Леонардова</i>	675—692
Очерки по исторіи древне-русской письменности (окончаніе). <i>Н. Протопопова</i>	693—718
Англійская религіозная литература въ 1896 году. <i>К. И—на</i>	719—744
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
О православіи, какъ истинно-христіанской вѣрѣ. Вѣра безъ дѣлъ мертва. Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>II. Липицкаго</i>	503—525
Цѣнность жизни (окончаніе). Олз-Дипрюна, профессора Высшей Нормальной Школы въ Парижѣ. Переводъ съ французскаго. * * *	526—552
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Отъ Харьковского Епархіальнаго Училищнаго Совета.—Отчетъ о лѣтнихъ педагогическихъ курсахъ для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, учрежденныхъ въ г. Харьковѣ въ 1897 г. (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Отъ редакціи „Листка для Харьковской Епархіи.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.,

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

1897.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской церковности, объясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, современныя явленія въ религиозной и общественной жизни. — Отдѣлъ охватываетъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ извѣстныя области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, эстетической философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ вѣхъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свидѣнія мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанство было близко къ природѣ человѣка и по своимъ элементамъ составляло продуктъ естественнаго развитія лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ «Вѣра и Разумъ», издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства «Листы о церковности», то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою поучительною цѣлью, выдѣляется отдѣлъ подъ названіемъ «Листовъ для Харьковской епархіи», въ которомъ печатается постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свидѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событий церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при сибирской лаврѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Б. — по. Съ французскаго перевелъ Яковъ Повницкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

JAN 14 1958 H





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

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

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

Правила использования

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

Мы также просим Вас о следующем.

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

О программе Поиск книг Google

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



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>