

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I.— Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія.

1899.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. I.—Ч. II. ❁ —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Невѣріе XIX вѣка.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 1—19, 75—102, 141—159) ¹⁾.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.—*Ив. Гмбова* (стр. 20—59, 378—396, 507—528, 726—743, 768—790) ²⁾.

Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Иеронима.—*В. Давыденка* (стр. 60—74, 123—140).

Историческій очеркъ возрѣній на нравственно-юридическую вмѣняемость еретикамъ ихъ лжеученій въ христіанскихъ церквахъ.—*П. Наумова* (стр. 103—122, 189—206) ³⁾.

Сужденіе православнаго галичанина о реформѣ русскаго церковнаго управленія, проектируемой русскими либералами нашего времени.—** (стр. 160—188).

Христіанскіе апологеты XIX вѣка въ Германіи.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 207—226, 271—293).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія со времени реформациі (XVI вѣкъ).—*Д. Леонардова* (стр. 227—248, 329—350).

Педагогическія возрѣнія свв. отцовъ и учителей церкви.—*Н. Миролюбова* (стр. 249—270, 310—328, 397—414, 566—580) ⁴⁾.

Свидѣтельства слова Божія, подтверждающія необходимость богослужебныхъ молитвъ православной церкви.—*Святц. Даниила Попова* (стр. 294—309).

1) См. въ 1-й части страницы 605—630, 667—692, 731—752.

2) См. въ 1-й части страницы 493—513, 577—604, 631—649, 693—708.

3) См. въ 1-й части страницы 400—411, 456—482).

4) См. въ 1-й части страницы 103—112, 349—364.

Рѣчь Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго. О наградахъ, даруемыхъ отъ Бога людямъ вѣрующимъ и благочестивымъ (стр. 351—377).

Краткій обзоръ русской апологетической литературы.—*Профессора богословія, Прот. Т. Буткевича* (стр. 415—440, 487—506).

Ученіе о богодухновенности Св. Писанія среди католическихъ богослововъ XVI вѣка.—*Д. Леонардова* (стр. 441—458).

Религія Московитянъ или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній (по рукописи 1702 года.—** (стр. 459—486, 581—608, 791—808).

Слово на день Восшествія на престолъ Благочестивѣйшаго ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА.—*Ректора Семинаріи, Протоіерея Іоанна Знаменскаго*.—(стр. I—VIII).

Донесеніе Высокопреосвященнѣйшему Амвросію, Архієпископу Харьковскому, Епархіальнаго Миссіонера (о поѣздкѣ въ Старобѣльскій уѣздъ).—Харьковскаго Епархіальнаго Миссіонера *Димитрія Боголюбова* (стр. 529—538).

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.—*Профессора И. Корсунскаго* (стр. 539—565, 667—692) ¹⁾.

Вынужденное объясненіе.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 609—618).

Религіозныя убѣжденія Декабристовъ.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 619—650, 712—725).

Изъ современныхъ газетныхъ толковъ о христіанскомъ брактѣ.—*К. Сильченкова* (стр. 651—666).

Воспоминанія Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго. О построеніи Спасова Скита (стр. 693—711).

Конечная цѣль человѣческой жизни по христіанскому ученію.—*Н. Мирялобова* (стр. 744—754).

Слово, на новый 1900 годъ, о преданности волѣ Божіей.—*Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго* (стр. 755—767).

Памяти ординарнаго профессора Московской духовной Академіи Ив. Н. Корсунскаго.—*Л. Багрецова* (стр. 809—824).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 188—204, 289—300.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

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

Пісте: чообме.

Втрою ризумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюля 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

НЕВѢРІЕ ХІХ ВѢКА.

(Продолженіе *).

Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель (1770—1831) современникъ Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Шлейермахера и другихъ великихъ мыслителей первой половины ХІХ вѣка, былъ профессоромъ философіи въ университетахъ іенскомъ, гейдельбергскомъ и берлинскомъ. Сначала его воззрѣнія находились въ очевидной зависимости отъ воззрѣній предшествовавшихъ мыслителей. И это обстоятельство вполне понятно. Недовольствуясь обычнымъ университетскимъ преподаваніемъ философіи, Гегель, по окончаніи философскаго и богословскаго курсовъ въ тюбингенскомъ университетѣ, старался восполнить свое образованіе внимательнымъ изученіемъ сочиненій Канта, Якоби, Лессинга, Гердера, Шиллера и др. и, конечно, нѣкоторое время находился подъ ихъ вліяніемъ. У Фихте онъ заимствовалъ методъ діалектическаго развитія, философія Шеллинга его увлекла возможностью отождествленія субъективнаго и объективнаго въ абсолютномъ. Но на этомъ и кончилось его подражаніе. Гегель создалъ свою собственную, вполне самостоятельную философскую систему, основною мыслию которой является единство или тождество бытія и мышленія, субъективнаго и объективнаго, систему строгаго монизма, совершенно противоположную тому дуалистическому представленію, по которому устанавливается несоединимое раздѣленіе между Богомъ и міромъ, конечнымъ и безконечнымъ, духомъ и природою. Міровоззрѣніе Гегеля такимъ образомъ есть чистый пантеизмъ въ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 12.

формѣ абсолютнаго идеализма. Въ началѣ самъ Гегель не замѣчалъ своего различія отъ Шеллинга въ ученіи о тождествѣ бытія. Но скоро оказалось, что ученикъ не только разошелся съ воззрѣніями своего учителя, но и сталъ ихъ противникомъ. У Шеллинга абсолютному, изъ котораго проистекають всѣ вещи, принадлежитъ трансцендентное бытіе, бытіе внѣ и выше міра; у Гегеля напротивъ—абсолютное неотдѣлимо отъ міра, имманентно ему, оно есть самый процессъ развитія, не выходящій изъ вещей и всецѣло присущій имъ. Въ своемъ философскомъ мировоззрѣніи. Гегель представляетъ всѣ вещи, все бытіе только какъ вѣчный процессъ самоосуществленія абсолютной идеи. Въ этомъ процессѣ онъ различаетъ три ступени: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ. Сама по себѣ, безъ антитезиса или противоположенія своего въ инобытіи, абсолютная идея есть бытіе чистое, безъ всякихъ качествъ и опредѣленій. ничто, бытіе неистинное, которое должно выступить изъ себя въ инобытіи для того, чтобы въ отличіи отъ этого противоположенія, могло сознать себя какъ единое и недѣлимое цѣлое. Сама въ себѣ и по себѣ абсолютная идея, по Гегелю, есть не что иное какъ Богъ, каковъ онъ въ своемъ вѣчномъ существѣ прежде сотворенія природы и конечнаго духа; второй моментъ—обнаруженія абсолютной идеи, ея инобытіе—это—природа, какъ раскрытіе божественнаго существа во внѣ; третій моментъ возвращеніе идеи въ себя—это—духъ самосознающій, познающій и постигающій абсолютную идею въ ея непосредственности и безотносительности. Такимъ образомъ міръ, природа и человечество суть, по Гегелю, только моменты въ процессѣ саморазвитія абсолютной идеи. Такъ какъ абсолютная идея или Богъ у Гегеля есть сущность вещей, единственное начало міровой жизни, то для него нѣтъ выше истины, какъ истина бытія Божія. Поэтому всѣ такъ называемыя доказательства бытія Божія имѣють свой глубокой смыслъ и свое полное значеніе. Но особенно высоко Гегель цѣнитъ такъ называемое онтологическое доказательство, по которому заключеніе дѣлается не отъ бытія къ понятію Бога, какъ въ космологическомъ и телеологическомъ, а напротивъ отъ идеи Бога къ Его бытію. Тѣмъ не менѣе съ теистической точки зрѣнія, Гегель, какъ и

пантеистическій философъ—Спиноза, конечно, атеистъ, потому что Богъ, по его ученію, не есть существо личное и отдѣльное отъ міра, а тотъ же самый міръ въ его единствѣ и безотносительности. Абсолютное у Гегеля есть не что иное, какъ бытіе во всемъ бытіи, общее множественнаго и разнообразнаго, абстрактное тожество и единство всѣхъ противоположеній. Богъ самъ въ себѣ у Гегеля чуждъ всякаго опредѣленія, какъ и у всѣхъ пантеистовъ вообще, по ученію которыхъ всякое опредѣленіе есть отрицаніе. Для Гегеля все опредѣленное и частное пропадаетъ какъ нѣчто неистинное. Все опредѣленное, какъ ограниченное, не есть реально сущее или долженствующее быть. Всякая вещь по его взгляду, является дѣйствительною, насколько она разумна, т. е., насколько она содержитъ въ себѣ вѣчный безконечный моментъ, служить выраженіемъ абсолютной идеи или представляетъ собою высшее родовое понятіе. Всякая частность, обособленность, всякое опредѣленіе переходитъ во всеобщее, остается только равное во всемъ, абсолютное тожество или божество. Такимъ образомъ божество, по Гегелю, есть только высшее родовое понятіе, а какъ такое оно есть пустое, безжизненное и безсодержательное бытіе, чуждая всякаго опредѣленія сущность. Ясно, что понять вещь саму въ себѣ, въ ея истинѣ, по Гегелю, значитъ свести ее къ чистому бытію, въ ничто, въ абсолютное всеобщее. А такъ какъ это абсолютное всеобщее для Гегеля есть Богъ, то очевидно, что и у Гегеля Богъ также есть не что иное, какъ субстанція у Спинозы или безразличіе у Шеллинга, т. е., совершенно абстрактная сущность или ничто. Правда, Гегель, повидимому, не хочетъ понимать Бога, какъ простую абстрактную сущность, но какъ сущность, полагающую въ себѣ опредѣленія, т. е., какъ конкретно—всеобщее начало. Но что это за опредѣленія, которыя всеобщее обращаютъ въ конкретное?— Не что иное, какъ подчиненные виды, роды и индивидуы. Но эти частныя обособленія, какъ таковыя, по Гегелю, не истинны, ибо всѣ обособленія или различенія снова должны совершенно исчезнуть; поэтому они суть не опредѣленія, а собственно отрицанія божества, которое и утверждаетъ себя только чрезъ то, что отрицаетъ эти различенія и обособленія и представляется какъ во

всемъ себѣ равное и тождественное. Различенія и обособленія которыя полагаетъ Богъ, у Гегеля, какъ у пантеиста, для котораго существуетъ только одно абсолютное, суть не что иное, какъ міръ. Но міръ, какъ таковой, т. е., насколько онъ есть особенное, отличное, не адекватенъ съ Богомъ, а отличенъ отъ него, и лишь настолько тождественъ съ нимъ, насколько въ немъ, т. е., въ обособленіяхъ или различеніяхъ содержится всеобщій моментъ. Ясно, что все обособленное или отличное должно пасть, чтобы въ немъ познать Бога. Здѣсь опять—таки Богъ постигается только чрезъ отрицаніе міра, т. е. чрезъ уничтоженіе всѣхъ различій и особенностей. Эти особенности и различенія точно также, какъ и у Шеллинга, не имѣютъ, какъ таковыя, дѣйствительнаго бытія или истинности, но лишь насколько они принимаютъ участіе въ абсолютной сущности, т. е., насколько они представляютъ въ себѣ высшее родовое понятіе или всеобщее и тождественное во всемъ. Различенія и обособленія поэтому не могутъ быть опредѣленіями Бога или, какъ таковыя, не выражаютъ Его сущности, изъ чего затѣмъ ясно слѣдуетъ, что Богъ, какъ Богъ, или—что то же—Богъ Самъ въ Себѣ совершенно не можетъ быть опредѣляемъ, какъ и у Шеллинга, и во всякомъ случаѣ является только какъ тождественное во всемъ или какъ абстрактное единство. На этомъ основаніи въ Богѣ также не мыслимы ни жизнь, ни движеніе. Жизнь и движеніе возможны только тамъ, гдѣ имѣютъ мѣсто различенія, противоположенія или обособленія. Но гдѣ жизнь и движеніе, тамъ уже существуетъ міръ, инобытіе, отрицаніе Бога, но не Богъ, какъ таковой, не Богъ Самъ въ Себѣ. Такимъ образомъ у Гегеля Богъ самъ въ себѣ, собственно говоря, есть абсолютный покой. Правда, Гегель постоянно говоритъ о движеніи абсолютнаго. Но, собственно говоря, совершенно невозможно понять, какимъ образомъ въ чисто логическихъ опредѣленіяхъ даже можетъ быть мыслимо такое движеніе, т. е., какимъ образомъ чисто діалектическимъ путемъ единое можетъ стать разнообразнымъ и даже себѣ противоположнымъ. Очевидно, что Гегель указываетъ на необходимость понимать Бога какъ конкретное бытіе только потому, что, и по его убѣжденію, абстрактное бытіе не есть бытіе. И такъ, у Гегеля,

какъ и у Шеллинга, абсолютное есть не что иное, какъ тождество или безразличіе всѣхъ противоположеній, бытіе во всемъ бытіи, Богъ безъ всякихъ опредѣленій и различеній; но ясно, что такой Богъ не есть Богъ; это—сухая абстракція, ничто.

Противопоставляя себя въ инобытіи (внѣшней природѣ или мірѣ), абсолютная идея, по ученію Гегеля, на третьей ступени своего развитія возвращается въ себя изъ инобытія. Этотъ процессъ самоосуществленія идеи совершается только въ чело-вѣческомъ духѣ. Поэтому исторія человечества для Гегеля есть не что иное какъ исторія самоосуществленія абсолютной идеи или Бога въ абсолютномъ духѣ; другими словами: исторія человечества есть исторія вочеловѣченія самаго Бога.

Понятно, къ какимъ прискорбнымъ результатамъ неизбежно прійти, если эти общія начала гегелевой философіи приложить къ истинамъ христіанской религіи. Весь міръ въ его цѣломъ вполне совпадаетъ или отождествляется съ мыслительнымъ процессомъ или логическимъ развитіемъ одной и той же идеи. Всеобщая и единая идея, т. е., идея сама въ себя, есть Богъ; міръ это уже система опредѣленныхъ идей. Богъ не творитъ міра, а только вѣчно и непрерывно раскрывается въ немъ; поэтому весь міръ и вся жизнь божественны по самому существу своему,—и всякое откровеніе Божества въ видѣ какого либо отдѣльнаго акта, въ видѣ чудесъ и пророчествъ, совершенно излишне и даже невозможно. Христіанское ученіе о боговоплощеніи вѣрно, но опять таки не въ формѣ отдѣльнаго историческаго акта, а въ смыслѣ постоянного человѣкобыванія Бога въ сознаніи человечества. Въ отношеніи къ лицу и существу Іисуса Христа это ученіе нужно понимать въ смыслѣ наивысшаго самосознанія абсолютнаго въ чело-вѣческомъ духѣ, не признавая никакого важнаго значенія за вопросомъ, жилъ ли дѣйствительно Христосъ или нѣтъ. Ученіе христіанское о троичности Лицъ въ Богѣ истинно, потому что оно указываетъ на необходимый процессъ саморазвитія абсолютной идеи въ самой себѣ: Богъ Отецъ это тезисъ, идея сама въ себѣ, вѣчное и безпредѣльное бытіе въ себѣ и при себѣ; Богъ Сынъ—антитезисъ, инобытіе абсолютной идеи, форма различенія, явленія или партикуляризаціи; Богъ Духъ Святой—синтезъ, общеніе и еди-

неніе, форма возвращенія себя для абсолютной идеи. Блаженство человѣка въ раю—тезисъ, грѣхопаденіе—антитезисъ, искупленіе—синтезисъ. Подобно этому Гегель понимаетъ всѣ истины христіанской религіи, вслѣдствіе чего и утверждаетъ, что его философія по содержанію тождественна съ христіанскою религіею и отличается отъ нея только въ формальномъ отношеніи. И многіе изъ послѣдователей Гегеля раздѣляли это мнѣніе.

Оригинальнымъ представляется взглядъ Гегеля на самую сущность и характеръ религіи. Такъ какъ, по Гегелю, Богъ есть только абсолютная идея, сознающая себя въ духѣ человѣческомъ, то понятно, что сущность религіи Гегель не могъ полагать ни вмѣстѣ съ Кантомъ въ нравственномъ дѣйствованіи, ни вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ—въ чувствахъ абсолютной зависимости отъ безконечнаго. По Гегелю, религія есть сознание абсолютной идеи въ дѣйствительности, сознание безконечнаго въ конечномъ есть одна изъ ступеней постиженія или познанія абсолютнаго, т. е., одна изъ ступеней *знанія* вообще. Гегель утверждаетъ, что сознание абсолютнаго въ человѣческомъ духѣ проявляется: а) въ искусствѣ, б) въ религіи и в) въ философіи, и потому между этими тремя формами познанія абсолютнаго существуетъ тѣсная, внутренняя или даже генетическая связь, такъ что религія, можно сказать, есть дочь искусства, философія—дочь религіи, и ни одна изъ этихъ формъ познанія абсолютнаго неотдѣлима отъ другой. Искусство есть низшая форма, потому что въ немъ средствомъ для выраженія абсолютной идеи является грубая и несовершенная матерія: дерево, камень, мраморъ, полотно и краски, звуки и образы. Само по себѣ искусство слишкомъ безсильно для того, чтобы абсолютной идеѣ дать адекватную форму. Въ этомъ отношеніи оно значительно возвышается, становясь подъ вліяніе религіи, получая отъ нея вдохновеніе и нравственныя понятія. И чѣмъ выше религія, тѣмъ выше и произведенія искусства, ею вдохновляемая. Христіанское искусство выше языческаго, потому что вмѣсто внѣшняго, грубаго и матеріальнаго міра христіанство указываетъ искусству на міръ внутренній и духовный. Только на этой ступени, когда искусство становится въ услуженіе религіи, можно говорить о чувствахъ.

какъ источникъ извѣстнаго религіознаго настроенія. Но въ собственномъ смыслѣ религія есть вторая ступень постиженія абсолютнаго. Религія уже не нуждается въ употребленіи грубой матеріи для выраженія идеи. На высшей ступени своего развитія (въ іудействѣ, магометанствѣ и христіанствѣ) религія уже запрещаетъ изображеніе божества какъ идолопоклонство. Если здѣсь она и пользуется еще искусствомъ, то не для изображенія, а только для воображенія, представленія (*Vorstellung*) или воззрѣнія (*Anschauung*) абсолютнаго. Но религія еще не есть совершенное постиженіе абсолютнаго, потому что она нуждается для этого еще въ чувственныхъ образахъ, символахъ и человѣкообразномъ представленіи. Впрочемъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что религія проходитъ нѣсколько ступеней въ своемъ развитіи: а) форма представленія, б) форма разсудочной рефлексіи и в) форма разумнаго или спекулятивнаго мышленія. На послѣдней ступени (въ христіанствѣ) религія уже есть не что иное, какъ самосознаніе абсолютнаго духа, или знаніе божественнаго духа о себѣ чрезъ посредство духа конечнаго. Здѣсь религія уже такъ близко соприкасается съ философіею, что между ними даже, повидимому, трудно установить строгое различіе. Самъ Гегель полагаетъ такое различіе не въ существѣ предмета, а только въ степени его познанія: религія содержитъ истину въ формѣ представленія, философія — въ формѣ понятія. Такимъ образомъ философія въ глазахъ Гегеля настолько выше религіи, насколько понятіе — выше представленія; а отсюда естественно вытекаетъ заключеніе, что религія имѣетъ только подчиненное значеніе; она не нужна для философа, но для тѣхъ, кто не способенъ постигать истину въ понятіяхъ, она замѣняетъ высшее познаніе; она даетъ направленіе жизни, вліяетъ на нравы, обычаи, законодательство только тамъ, гдѣ еще не вступила въ свои права философія.

Что касается религіи въ объективномъ смыслѣ, то Гегель признаетъ слѣдующія три ступени ея историческаго развитія: а) религіи Востока, въ которыхъ Богъ представляется только простою субстанціею природы; б) религіи, понимающія Бога въ смыслѣ опредѣленнаго субъекта и представляющія его въ формѣ идеала всего возвышеннаго, прекраснаго и цѣлесообраз-

наго (религіи—іудейская, греческая и римская); в) религія абсолютная въ формѣ христіанства, какъ синтезъ язычества и іудейства, религія, въ ученіи которой о боговоплощеніи безконечное, не теряя своей отдѣльности отъ конечнаго, соединяется и примиряется съ нимъ въ безпредѣльности или вѣчности. Къ особенно важнымъ сочиненіямъ Гегеля принадлежатъ слѣдующія: Феноменологія духа (1807 г.), Наука логики (1809 г.), Энциклопедія философскихъ наукъ (1817 г.), чтенія по философіи религіи (1832 г.) и др. Но раньше всѣхъ этихъ сочиненій, еще въ 1795 году, Гегель написалъ „жизнь Иисуса“. Къ сожалѣнію, это сочиненіе Гегеля остается въ рукописи и до настоящаго времени, а между прочимъ оно не осталось безъ вліянія на воззрѣнія большей половины учениковъ Гегеля. Розенкранцъ и Гаймъ сообщили изъ этого сочиненія Гегеля нѣкоторыя выдержки, по которымъ только и можно судить о его содержаніи, направленіи, достоинствахъ и недостаткахъ. Вотъ что мы читаемъ о немъ въ „Исторіи новой философіи“ Ибервега—Гейнце ¹⁾. „Въ основѣ сочиненія лежитъ лессингово разграниченіе личнаго религіознаго воззрѣнія Иисуса отъ догмата христіанской церкви. Это разграниченіе было заманчиво для Гегеля не столько вслѣдствіе чисто историческихъ мотивовъ, сколько въ силу потребности найти у Иисуса свою собственную точку зрѣнія. Что это такъ, видно изъ разсужденій, построенныхъ на подобныхъ мысляхъ. Іудейство представляетъ морализмъ категорическаго императива кантовской философіи. Его преодолеваетъ Иисусъ любовью. Эта любовь есть синтезъ, въ которомъ законъ теряетъ свою всеобщность, и такимъ же образомъ субъектъ—свою особность, оба—свое противоположеніе, тогда какъ въ кантовской добродѣтели это противоположеніе остается. Съ другой стороны Гегель указываетъ также на патологическій элементъ, заключающійся въ исключительной любви, и на его опасности. Въ подчиненности одному опредѣленному духовному направленію заключается рокъ. Своимъ принципомъ любви Иисусъ сталъ въ противоположность не къ отдѣльнымъ сторо-

¹⁾ Перев. Я. Колубовскаго. Спб. 1890. стр. 318.

намъ іудейскаго рока, но къ самому року. Выраженія о единствѣ божеской и человѣческой природы во Христѣ Гегель сводитъ къ мысли, что только рефлексія, разъединяющая жизнь, разлагаетъ эту жизнь на безконечное и конечное. Въ рефлексіи, въ самой истинѣ этого различенія нѣтъ. Гегель очень сурово выражается противъ такого дѣленія, которымъ неправильно объективируется божество. Это дѣленіе идетъ одинаковымъ шагомъ съ испорченностью и рабствомъ людей и есть только ихъ откровеніе. Побѣду догматизирующаго церковнаго христіанства въ томъ видѣ, какъ оно господствовало въ послѣдніе вѣка древности, Гегель объясняетъ несвободой, къ которой римское владычество низвело нѣкогда самостоятельныя государства. Для гражданина древнихъ государствъ республика, какъ его „душа“, была чѣмъ-то вѣчнымъ. А несвободный, отчужденный отъ общаго интереса индивидуумъ ограничивалъ свой взоръ самимъ собой. Право гражданина давало ему только право на безопасность собственности, наполнявшей теперь весь его міръ. Смерть должна была являться ему ужасной, смерть, разрывавшая всю ткань его цѣлей. Такимъ образомъ несвобода и бѣдствіе вынудили человѣка видѣть приближеніе для своего абсолюта въ божествѣ, искать и ожидать счастья на небѣ. Одна религія должна была представляться желанной, именно та, которая клеймила господствующій духъ времени, его нравственное безсиліе, которая безчестье отъ попиранія ногами называла честью и высшей добродѣтелью подъ именемъ страждущаго послушанія и т. д.“

Недостатки философскаго міровоззрѣнія Гегеля очевидны. Какъ строго выдержанная пантеистическая система, гегелева философія раздѣляетъ всѣ недостатки, свойственные пантеизму. Но пантеизмъ Гегеля носитъ на себѣ характеръ субъективнаго идеализма, понимающаго міровую жизнь только какъ мыслительный процессъ. Поэтому всѣ изслѣдованія Гегеля относятся, собственно, не къ бытію, а только къ мышленію. Мы уже видѣли, что Гегель отрицаетъ бытіе живого личнаго Бога, ставя на мѣсто его сухое, отвлеченное и безжизненное начало. Христіанское ученіе онъ не столько разъясняетъ, сколько искажаетъ, лишая его того истиннаго смысла, который ему въ дѣйствительности принадлежитъ. Такъ, напр., христіанское ученіе

о Пресв. Троицѣ онъ понимаетъ въ смыслѣ древнихъ еретиковъ, по изъясненію которыхъ подѣ Божескими Лицами разумѣются не Упостаси, а только формы проявленія единого Бога. Невѣрно понимаетъ Гегель и сущность религіи вообще. Всякій пантеистъ неизбѣжно долженъ придти къ отрицанію религіи въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ ее всеобщее религіозное сознаніе. По всеобщему религіозному сознанію, религія есть союзъ между Богомъ и человѣкомъ, выражаетъ извѣстное отношеніе Бога къ человѣку и человѣка къ Богу и во всякомъ случаѣ противопоставляетъ Богу человѣка, какъ существа отдѣльныя; пантеизмъ напротивъ, отождествляя Бога съ міромъ, не способенъ, безъ противорѣчія себѣ, допустить такое противопоставленіе. Это же мы видимъ и у Гегеля. Не признавая бытія личнаго живого Бога, онъ не могъ понять религіи въ смыслѣ союза между Богомъ и человѣкомъ; религія у него есть, собственно говоря, обоготвореніе со стороны человѣка своего собственнаго я, т. е., рѣшительный атеизмъ, отвергающій религію въ самыхъ существенныхъ ея признакахъ. Наконецъ, Гегель невѣрно указываетъ и форму религіи. Таковою формою онъ, какъ мы видѣли, признаетъ знаніе или мышленіе въ обширномъ смыслѣ. Конечно, никто не станетъ отрицать важности теоретическаго элемента въ религіи. Чувство получаетъ опредѣленный характеръ (становится религіознымъ, эстетическимъ или интеллектуальнымъ) въ зависимости отъ того представленія, которымъ оно освѣщается. Но нельзя ограничивать религіи только одною формою познанія. Психологическій анализъ показываетъ намъ, что религіозное проявленіе въ человѣкѣ находится въ связи не только съ нашими познаніями, но и съ чувствомъ, и съ нравственною дѣятельностію. Вотъ почему противъ взгляда Гегеля ясно свидѣтельствуетъ и опытъ. Наше время не отличается особенною религіозностію, хотя обладаетъ познаніями болѣе точными и болѣе обширными, чѣмъ какія были извѣстны нашимъ предкамъ; ученые, даже богословски образованные люди не всегда бываютъ религіознѣе простыхъ и неученыхъ; благочестіе достигается воспитаніемъ и благодатнымъ воздѣйствіемъ церкви, а не теоретическимъ обученіемъ; мышленіе не всегда сопровождается

религіознымъ настроеніемъ духа и т. п. Съ другой стороны тотъ же опытъ свидѣтельствуесть, что высшее знаніе не замѣняетъ собою религіи. Не всѣ ученые—непремѣнно атеисты; не мало встрѣчается всегда лицъ, которыя съ высшимъ знаніемъ и обширною ученостію соединяють теплое и живое религіозное чувство.

Заслуга Гегеля состоитъ въ томъ, что онъ снова обратилъ вниманіе мыслителей на то важное значеніе, какое принадлежитъ разуму въ области религіи и которое было совершенно отвергнуто Кантомъ и унижено раціонализмомъ. Къ сожалѣнію, въ этомъ отношеніи онъ впалъ въ крайность, полагая въ одномъ только разумѣ всю сущность человѣка и не обращая надлежащаго вниманія на его волю и сердце. Тѣмъ не менѣе вліяніе Гегеля на движеніе богословской и философской мысли было необычайно велико. Его указаніе на то преимущество, какое имѣетъ идея предъ ея выраженіемъ, внутренній смыслъ событія предъ его внѣшнею формою, было тѣмъ новымъ словомъ, которое доставило ему продолжительное господство надъ мыслящими людьми. Впрочемъ, многочисленные послѣдователи Гегеля вскорѣ послѣ его смерти распались на двѣ школы: правую и лѣвую. Первая, тяготѣвшая къ супранатурализму, усвоила ортодоксальное направленіе, отождествляя философію Гегеля съ ученіемъ христіанской религіи. Вторая строго держалась пантеистическихъ началъ своего учителя и даже сдѣлала изъ нихъ дальнѣйшіе выводы, отъ которыхъ еще воздерживался самъ Гегель. Къ первой принадлежатъ: Даубъ, Маргейнке, Гейнрихсъ, Гешель, Конради, Розенкранцъ, Габлеръ, Бидерманъ, Пфлейдереръ. Представителями лѣвой могутъ быть названы: Фейербахъ, Бруно-Бауэръ, Штраусъ и мн. др.

Такъ какъ послѣдователи Гегеля, принадлежащіе къ правой сторонѣ его школы, не мало потрудились на защиту христіанской религіи въ борьбѣ съ невѣріемъ, то мы будемъ говорить ниже въ числѣ всѣхъ другихъ христіанскихъ апологетовъ XIX вѣка. Теперь же посвятимъ свое вниманіе тѣмъ послѣдователямъ Гегеля, принадлежащимъ къ лѣвой сторонѣ его школы, которые, развивая положенія своего учителя, мало-помалу стали въ самыя непримиримыя и враждебныя отношенія

къ христіанскому ученію. Какъ это ни странно покажется на первый взглядъ, но между пантеизмомъ и матеріализмомъ существуетъ весьма близкое сродство. Что же касается пантеистической системы Гегеля, то она родственнѣе матеріализму болѣе всякой другой. Абсолютная идея сама въ себѣ, на которую указываетъ Гегель какъ на начало міровой жизни, ничѣмъ въ сущности не отличается отъ матеріи, которую признають началомъ міровой жизни матеріалисты. Гегель, какъ и матеріализмъ, отвергаетъ бытіе личнаго Бога, идею творенія и промышленности, бессмертіе души, свободу человѣческой воли и т. п. Гегель говоритъ: „міръ есть результатъ развитія *абсолютной идеи*“; по мнѣнію матеріалистовъ, міръ есть результатъ развитія *матеріи*. Различіе, очевидно, только въ названіи. Стоитъ измѣнить это названіе и пантеизмъ станетъ матеріализмомъ. Такъ не труденъ переходъ отъ пантеизма къ матеріализму. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если одинъ изъ учениковъ Гегеля, не расхочась съ своимъ учителемъ, воспользовался его ученіемъ для того, чтобы проложить путь чистому натурализму. При этомъ онъ сдѣлалъ лишь тотъ выводъ, который самъ собою вытекаетъ изъ философіи Гегеля. Мы говоримъ о Фейербахѣ.

Людвигъ Андреасъ Фейербахъ (1804—1872) сталъ гегельянцемъ подъ вліяніемъ Дауба, съ которымъ, впрочемъ, скоро же разошелся въ своихъ воззрѣніяхъ, увлекшись міровоззрѣніемъ извѣстнаго атеиста Беля. Если абсолютная идея, по Гегелю, сознаетъ себя только въ человѣческомъ духѣ, то этого Фейербахъ не могъ объяснить себѣ иначе, какъ тѣмъ, что эта идея есть произведеніе человѣческаго разума. Но у Гегеля абсолютная идея есть самъ Богъ; поэтому Фейербаху не оставалось ничего другого, какъ отвергнуть объективное значеніе бытія Божія, а самое понятіе о Богѣ объявить пустою фикціею человѣческой фантазіи. Но чѣмъ объяснить самое существованіе этого понятія въ нашемъ сознаніи? На этотъ вопросъ Фейербахъ отвѣчаетъ слѣдующими соображеніями. Эгоизмъ и фантазія заставили человѣка создать себѣ Бога, религію и вѣру въ загробную жизнь. По своему эгоистическому настроенію, человѣкъ ни когда не бываетъ доволенъ окружающимъ или

тѣмъ, что имѣеть; онъ всегда стремится къ лучшему, къ тому, что онъ считаетъ болѣе удобнымъ для себя, однимъ словомъ—къ счастью; но на землѣ счастья нѣтъ и потому въ этой жизни онъ не находитъ для себя полнаго удовлетворенія. На помощь ему идетъ его же собственная фантазія и создаетъ ему новый идеальный міръ грезъ и счастья—небо и вѣчное блаженство,—міръ, который его успокоиваетъ и удовлетворяетъ! Теперь нужна только та сила или то существо, которое бы даровало человѣку это вѣчное блаженство на небѣ и удовлетворило эгоистическимъ стремленіямъ его,—нуженъ Богъ. И фантазія создаетъ человѣку Бога, увеличивая до безконечности собственное же существо человѣка и перенося на него всѣ свойства природы: вѣчность, безконечность, всемогущество, всеприсутствіе и т. п. Такимъ образомъ наше сознаніе Божества, по Фейербаху, есть не что иное, какъ самосознаніе человѣка, а познаніе Бога есть самопознаніе человѣка. „Каковы мысли человѣка, каковы расположенія его,—говоритъ Фейербахъ, таковы его и Богъ: сколько достоинства въ самомъ человѣкѣ, столько же—не болѣе имѣеть достоинства и Богъ его. Изъ его Бога узнаешь ты человѣка, и наоборотъ,—изъ человѣка,—его Бога, они тождественны. Что есть для человѣка Богъ, то—его *духъ, душа*, и что есть *духъ человека, его душа, сердце*,—то есть его Богъ. Богъ есть *откровенная* вн утренняя природа человѣка, *выразившая себя* его самость“. „Религія есть отношеніе человѣка къ своей собственной сущности, говоритъ Фейербахъ,—и въ этомъ состоитъ ея истина, нравственность и спасительная сила; но въ то же время она есть отношеніе человѣка къ самому себѣ, но не какъ къ себѣ, а какъ къ *другому, отличному отъ него, даже противоположному существу*,—и въ этомъ заключается ея ложь, ограниченность, противорѣчіе съ нравственностію и разумомъ; въ этомъ заключается нечистый источникъ религіознаго фанатизма, высочайшее, метафизическое начало кровавыхъ жертвоприношеній людей богамъ, однимъ словомъ: *prima materia* всякихъ суевѣрій, всѣхъ ужасныхъ событій, совершавшихся въ исторіи религіи. Доказательства бытія Божія,—учитъ Фейербахъ,—противорѣчатъ сущности ре-

лигіи. Онѣ суть только формальныя доказательства. Религія непосредственно представляет (будто бы) внутреннюю сущность человѣка предметною, другою. Доказательства имѣютъ свою цѣлю убѣдить лишь насъ въ томъ, что религія имѣетъ на это право. ВѢра въ откровеніе, по словамъ Фейербаха, не только портитъ нравственный вкусъ и чувства, эстетику добродѣтели, она заражаетъ, даже вовсе убиваетъ божественное чувство въ человѣкѣ—*чувство истины*. Что дѣлается человѣкомъ, вѣрующимъ въ откровеніе, то дѣлается—де не потому, что это хорошо или законно, а потому что *приказано Богомъ*. Такой человѣкъ твердо хранитъ заповѣди, но уже тѣмъ самымъ, что представляетъ ихъ заповѣдями внѣшняго законодателя, онъ будто бы дѣлаетъ ихъ чуждыми внутренняго, сердечнаго расположенія; онѣ вступаютъ—де для него подъ категорію произвольныхъ, полицейскихъ законовъ. „И что это за откровеніе, спрашиваетъ Фейербахъ, когда я долженъ слушать то Павла, то Луку, то Маттея, то Петра, то Іакова, то Іоанна, пока наконецъ моя, жаждущая Бога душа не воскликнетъ: *едѣрха!* Наконецъ-то нашла я сказанное самимъ Богомъ!“ Какъ атеистъ, Фейербахъ относился къ христіанству крайне враждебно. Онъ объявляетъ его источникомъ невѣжества и мрака, такъ какъ своими догматами оно сковываетъ мысль и затрудняетъ свободное развитіе человѣческаго духа. Какъ самообманъ, религія, по мнѣнію Фейербаха, болѣе всего тормозитъ дѣло прогресса, культуры и цивилизаціи. „Замкнутые въ себя, ограниченные люди и народы сохраняютъ религію въ ея первоначальномъ смыслѣ, потому что сами они остаются въ первобытномъ состояніи, источникѣ религіи. Чѣмъ ограниченнѣе кругъ зрѣнія человѣка, чѣмъ менѣе знаетъ онъ объ исторіи, природѣ, философіи, тѣмъ искреннѣе прилѣпляется онъ къ своей религіи. Потому-то религіозный человѣкъ и не имѣетъ въ себѣ потребности образованія. Почему у евреевъ не было никакихъ искусствъ, наукъ, какъ у грековъ? Потому что они не имѣли потребности въ нихъ. А почему не имѣли потребности? Потому что Іегова восполнялъ въ нихъ эту потребность. Въ Божіемъ всевѣдѣніи человѣкъ возвышается надъ предѣлами своего знанія, въ божіемъ вседѣйствіи надъ

предѣлами своей пространственности, въ Божіей вѣчности надъ предѣлами своего времени. Религіозный человѣкъ блаженствуетъ въ области своей фантазіи, онъ все in pace имѣетъ всегда, въ самомъ себѣ постоянно разрѣшенъ отъ всѣхъ оковъ. Иегова всюду сопутствуетъ ему, въ своемъ Богѣ онъ имѣетъ совокупность всѣхъ сокровищъ и драгоцѣнностей, всего достойнаго знанія и мысли. А образованіе зависитъ отъ внѣшнихъ условій, имѣетъ многочисленныя потребности, потому что оно ограниченія чувственнаго сознанія и жизни преодолеваетъ реальною дѣйствительностію, а не волшебствомъ религіозной фантазіи. Потому-то и христіанская религія по своей сущности чужда начала образованія, культуры, потому что ограниченія и неприятели земной жизни она побуждаетъ при пособіи фантазіи, неба, Бога "... Повѣствованія о чудесахъ онъ называетъ баснями и вымыслами невѣжественныхъ и своекорыстныхъ людей. Какъ матеріалистъ, ничего не хотѣвшій знать о духовной природѣ человѣка, Фейербахъ не только отвергалъ, но осмѣивалъ всякую мысль о личномъ безсмертіи. Признавая дѣйствительно существующимъ только одно чувственное, онъ не допускалъ ни какого существеннаго различія между человѣкомъ и животнымъ, хотя свое сочиненіе „О сущности христіанства“ онъ и начинаетъ словами: „религія основывается на существенномъ отличіи человѣка отъ животныхъ“. Утверждая, что человѣкъ есть только то, что онъ ѣстъ, полагая сущность человѣка, его Я только въ тѣлѣ и мясѣ, Фейербахъ не приписывалъ никакого важнаго значенія и нравственной дѣятельности человѣка, издѣваясь надъ христіанскимъ правоученіемъ и признавая пустою химерою его понятіе о любви къ ближнимъ. „Любовь, связанная съ вѣрою,— говоритъ онъ,— тѣсна, должна, ненадежна, такъ какъ въ сердцѣ своемъ носить постоянно начала вражды религіозной, она добра до тѣхъ лишь поръ, пока не затронута вѣра. Въ этомъ противорѣчій съ собой она прибѣгаетъ къ дьявольскимъ софизмамъ, какъ дѣлалъ Августинъ въ своей апологіи преслѣдованія ересей. Любовь ограничивается вѣрою; слѣдовательно, ей можно подчасъ сдѣлать дѣло, лишнее любви, но требуемое вѣрою. Библия любовью оправдываетъ, а вѣрою осуждаетъ, но эта лю-

бовь—любовь ненадежная, не дающая мнѣ никакихъ гарантій въ томъ, что она не перестанетъ быть любовью, ибо если я не признаю членомъ вѣры, то уже нахожусь внѣ сферы и царства любви, дѣлаюсь предметомъ гнѣва Божія, такъ какъ существованіе атеиста для Бога словно палка въ глазу. Христіанская любовь не возвысилась надъ адомъ, потому что не возвысилась надъ вѣрою“. Отвергнувъ такимъ образомъ самый принципъ христіанской любви, Фейербахъ нисколько не стѣсняясь, объявилъ эгоизмъ и собственную пользу, какъ единственно разумный мотивъ для жизни и дѣятельности человѣка. Такъ какъ религія, по мнѣнію Фейербаха, есть не что иное, какъ самообманъ, вытекающій изъ области фантазіи и изъ эгоистическаго стремленія къ наградѣ въ загробной жизни, то является только естественнымъ, когда главною задачею своего времени Фейербахъ ставитъ освобожденіе человѣчества отъ рабства этого самообмана и указаніе идеѣ Бога ея чисто психологическаго значенія, какъ отношенію отдѣльнаго человѣка къ человѣку, какъ родовому понятію. Поэтому и цѣлью своей литературной дѣятельности онъ объявилъ самую ожесточенную и непримиримую борьбу съ христіанскимъ богословіемъ и христіанскою религіею, какъ болѣзненными (будто бы) обваруженіями человѣческаго духа.

Изложенный взглядъ Фейербаха не отличается ни новизною, ни оригинальностію. Еще въ древности Евгемеръ, представитель киринейской школы, хотѣлъ понять религію, какъ дѣло фантазіи, обоготворившей человѣка въ лицѣ выдающихся дѣятелей—царей, мудрецовъ и т. п. И нужно только удивляться тому, какимъ образомъ Фейербахъ въ XIX вѣкѣ могъ повторять это легкомысленное пониманіе религіи. Не понятно даже, какимъ образомъ онъ могъ допустить, что всѣ народы, образованные и необразованные, во всѣ времена, жили пустою иллюзіею, которую они признавали и признаютъ самымъ драгоценнымъ своимъ сокровищемъ.

Несостоятельность взгляда Фейрбаха на религію усмотрѣть легко. То, что отрицаетъ религію и противно ей по самому существу своему, не можетъ быть признано источникомъ и причиною ея. Эгоизмъ противенъ всякой религіи; всякая религія отрицаетъ его, какъ враждебное себѣ начало; всякая религія

ведеть борьбу съ нимъ. Какимъ же образомъ можно считать эгоизмъ причиною фантастическаго измышленія всего того, что составляетъ содержаніе всякой религіи—вѣры въ бытіе живого Бога, вѣчную загробную жизнь, личное безсмертіе человѣка? Если эгонстическое стремленіе къ лучшему и недовольство окружающимъ побудили человѣка измыслить религію, то почему же именно онъ измыслилъ ее въ такой формѣ, которая требуетъ тяжелыхъ отъ него подвиговъ, борьбы съ своекорыстными и эгоистическими стремленіями, съ его страстями и похотями, устанавливаетъ изнурительные посты, воздержаніе, лишаетъ чувственныхъ удовольствій, требуетъ не только жертвы, но и самопожертвованія въ пользу ближнихъ и враговъ? Допустимъ, что эгоистическимъ побужденіемъ можно было бы объяснить измышленіе рая, вѣчнаго блаженства, представленія о Богѣ, какъ любящемъ Отцѣ, благомъ и милосердомъ Раздавателѣ благъ въ сей и будущей жизни; но не слѣдуетъ забывать, что каждая религія учитъ о Богѣ не только какъ Творцѣ и Благопромыслителѣ, но и какъ о Судіи и Мздовоздадателѣ; Богъ не награждаетъ только, но и наказываетъ; каждая религія знаетъ какъ рай, такъ и адъ или тартаръ. Ясно, что это, уже какъ совершенно противное стремленію человѣка къ лучшему, не можетъ быть дѣломъ вымысла своекорыстной и эгоистической фантазіи. Творческая фантазія, какъ сила воображенія, дѣйствительно помогаетъ намъ усвоить и уяснить отвлеченныя истины при помощи символовъ и образныхъ представленій; благодаря творческому воображенію всѣ религіозныя истины представляются въ той или другой формѣ антропоморфизма. Но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что содержаніе религіи есть пустой вымыслъ празднои и пустой фантазіи. Мы не имѣемъ въ своемъ распоряженіи словъ, вполне соответствующихъ истинамъ Божественнаго Откровенія, и потому по необходимости выражаемъ ихъ антропоморфично, по аналогіи примѣняя къ нимъ находящіяся въ нашемъ распоряженіи слова и выраженія. Нѣтъ надобности доказывать, что антропоморфизмъ есть только форма религіи, но не сущность ея. Даже язычники, представляя челоѣкообразно божество, всегда однако же умѣли отличать своихъ боговъ отъ обыкновенныхъ людей. Тѣмъ

болѣе это нужно сказать о народахъ, стоящихъ на высшей ступени развитія религіознаго сознанія. Правда фантазія создаетъ образы и несуществующихъ предметовъ; но для этого она всетаки пользуется готовымъ и дѣйствительно существующимъ матеріаломъ, комбинируя его только такимъ образомъ, какъ онъ не встрѣчается въ дѣйствительности. Но уже Декартъ вполне основательно доказалъ, что еслибы идея Бога намъ не была врождена, то въ мірѣ чувственныхъ представлений мы никогда бы не нашли такихъ элементовъ, которые дали бы намъ возможность измыслить въ понятіи Бога такія свойства, напр., какъ самосущность, абсолютность, вѣчность и безконечность. Далѣе, можно указать много такихъ чертъ, которыя полагаютъ существенное различіе между пустымъ вымысломъ фантазіи и нашими вѣрованіями религіозными,—таковы: постоянная увѣренность въ реальности объекта, соответствующаго нашей идеѣ Бога, живое отношеніе человѣка къ Богу, вліяніе идеи Божества на нашу жизнь и дѣятельность. Наконецъ, если бы мы даже и допустили, что въ той или другой формѣ религіи (напр. греческой или римской) человѣкъ обоготворяетъ человѣка, какъ родовое понятіе, то психологически не возможно было бы объяснить, какимъ образомъ онъ могъ бы прійти къ мысли объ этомъ боготвореніи, если не допустить предварительно, что человѣку врождена самая идея Божества. Не касаемся тѣхъ многихъ религій, въ которыхъ Божество представляется подъ образомъ солнца, луны, звѣзд, крокодила, быка и т. п., гдѣ уже совершенно религія не имѣетъ характера антропоморфизма и гдѣ слѣдовательно, самъ Фейербахъ не можетъ говорить о религіи, какъ о самобоготвореніи человѣка.

Какъ ни легкомысленно воззрѣніе Фейербаха на религію и нравственную дѣятельность человѣка, но и у него были свои приверженцы и послѣдователи. Къ нимъ въ особенности принадлежатъ: нашъ петербургскій уроженецъ *Вильгельмъ Банксъ* (род. 1835 г.), съ 1870 года профессоръ гельсингфорскаго университета, издающій, впрочемъ, свои сочиненія только на шведскомъ языкѣ, и *Каспаръ Шмидтъ* (1806—1856), который, распространяя крайне радикальныя воззрѣнія, считалъ за лучшее

скрывать свое имя и все время писалъ подъ псевдонимомъ *Макса Штунера*, подъ каковымъ именемъ онъ больше и извѣстенъ. Въ 1845 году онъ издалъ въ свѣтъ свое сочиненіе „Der einzige und sein Eigenthum“, которое ясно свидѣтельствуетъ о томъ, до какого крайняго радикализма можетъ быть доведено въ области религіи и морали философское ученіе Гегеля. Вотъ выводъ, къ которому пришелъ *Шмидтъ*¹⁾ „Я не долженъ служить никакому высшему существу, никакой идеѣ, а значить, не долженъ служить и человѣчеству, ибо допускать что—нибудь подобное не что иное, какъ религія и суевѣріе. Я и не служу больше никакому человѣку, а во всѣхъ обстоятельствахъ служу только себѣ. Такимъ образомъ я не только на дѣлѣ или въ бытіи, но и для своего сознанія являюсь единственнымъ. Я пользовался всѣмъ—міромъ и людьми—для своего собственнаго наслажденія“. Вотъ до какого крайняго эгоистическаго вывода, оскорбительнаго для человѣческаго достоинства, могла дойти философія, порвавшая связь съ христіанскою религіею и предоставленная самой себѣ.

Къ сожалѣнію, нужно сказать, что Каспаръ Шмидтъ и Вильгельмъ Болинъ вовсе не представляютъ собою какого либо „прискорбнаго исключенія“. Такимъ же или, по крайней мѣрѣ, подобнымъ радикализмомъ (чтобы не сказать болѣе) отличались взгляды и многихъ другихъ послѣдователей Гегеля, принадлежавшихъ къ лѣвой сторонѣ его школы, какъ, напр., *Бруно-Бауэра*, *Штрауса* и др.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Ибервергъ—Гейнце. Исторія новой философіи. Спб. 1890 стр. 396.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

V.

Эммаусскіе путники.

Марк. XVI, 12 и 13.

12. По сизъ же дѣньма отъ низъ грядущема явися имъ образъ, идущема на село.

Лук. XXIV, 13—35.

13. И се, два отъ низъ быста идуща въ той же день въ весь отстоящу стадійъ тѣсѣдцать отъ Иерусалима, ей же имя Эммаусъ:

14. И та бесѣдоваста къ себѣ о всѣхъ сизъ приключившихся.

15. И бысть бесѣдующема има и совопрошающе-маса, и самъ Иисусъ приближився идяше съ нима:

16. Очи же ею держасться, да Ею не познаста.

17. Рече же къ нима: что суть словеса сія, о низъ же стязаетася къ себѣ идуща, и еста дряхла;

18. Отвѣщавъ же единъ, ему же имя Клеопа, рече къ нему: ты ли единъ пришлецъ еси во Иерусалимъ, и не увидѣлъ еси бывшихъ въ немъ во дни сія;

19. И рече има: кизъ; Она же рѣста Ему: яже о Иисусъ Назарянитъ, иже бысть мужъ пророкъ, силенъ дѣломъ и словомъ предъ Богомъ и всеми людьми:

20. Како предаша Ею архіерею и князи наши на осужденіе смерти и распяша Ею:

21. Мы же надѣяхомся, яко Сей есть хотя избавити Израиля: но и надъ всеми нами, третій сей день есть днесь, отнелиже сія быша:

22. Но и жены нѣкія отъ насъ ужасиша ны, бышія рано у гроба:

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 11.

23. И не обрѣтши тѣлесе Ею, приидоша, глаголюща, яко и явленіе ангель видѣша, иже глаголютъ Ею жива:

24. И идоша тѣи отъ насъ ко гробу и обрѣтоша тако, якоже и жены рѣша: Самаго же не видѣша.

25. И Той рече къ нима: о несмысленная и козная сердцемъ, еже вѣровати о вѣсѣхъ, яже глаголаша пророцы:

26. Не сія ли подобаше пострадати Христу и вѣрити въ славу свою;

27. И наченъ отъ Моисея и отъ всѣхъ пророкъ, сказаше има отъ вѣсѣхъ писаній, яже о Немъ.

28. И приближишася въ весь, въ нюже идоша: и той творимыя далечайше ити.

29. И нуждаста Ею, глаголюща: облязи съ нама, яко къ вечеру естъ, и приклонися естъ день. И енде съ нима облязи:

30. И бысть яко возлеже съ нима, и приимъ хлѣбъ, благослови, и преломивъ даде имъ:

31. Отъма же отверзостъя очи, и познаста Ею: и Той невидимъ бысть има.

32. И рѣкоша къ себѣ: не сердце ли наю горя бы въ насъ, егда глаголаше нама на пути и егда сказоваше нама писанія;

33. И восташи въ той часъ, возвратистася во Иерусалимъ и обрѣтоша совокупленныхъ единонадесятъ и яже блгу съ ними.

34. Глаголющихъ, яко воистинку воста Господь и явися Симону.

35. И та повѣдаста, яже быша на пути, и яко познася има въ преломленіи хлѣба.

13. И та идоша возвѣстивши прочимъ: и ни тѣма вѣры яша.

Извѣстіе о явленіи воскресшаго Господа женамъ мирнолицамъ быстро распространилось среди послѣдователей Христовыхъ, находившихся въ Иерусалимѣ. Послѣдніе, однако, не вѣрили тому, что Господь воскресъ. Большая часть послѣдователей Христовыхъ удивлялась только случившемуся. Послѣ полудня два изъ нихъ отдѣлились отъ прочихъ и пошли изъ Иерусалима. *И се, повѣствуетъ ев. Лука, два отъ нихъ бѣста идуща въ той же день въ весь отстоящу стадій шестьдесятъ—ἑξήκοντα¹⁾—отъ Иерусалима, ей же имя Эммаузъ.* Ев. Маркъ объ этомъ путешествіи рассказываетъ очень кратко.

1) Въ Синайскомъ кодексѣ предъ ἑξήκοντα стоитъ еще ἑκατόν, но это, очевидно, позднѣйшая вставка, такъ какъ во всѣхъ—древнихъ манускриптахъ нѣтъ этого слова.

По сихъ же двѣма отъ нихъ, говорить онъ, *γρᾶδουσεμα ποισя интѣмъ образомъ идущема на село*—*μετά δέ ταῦτα δυσίη ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, πορευομένους εἰς ἄγρον*. Выраженіе ев. Марка *μετά ταῦτα* не требуетъ необходимо относить это путешествіе на день воскресенія Христа; но сопоставляя его съ выраженіемъ ев. Лука: *ἐν τῷ αὐτῷ ἡμέρᾳ*, мы необходимо должны заключить, что это путешествіе случилось въ день воскресенія Господа. Время дня не указано евангелистами. Нужно думать, что путники отправились уже послѣ полудня, когда была совершена вечерняя жертва въ храмѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что эти путники были благочестивыми израильтянами и поэтому должны были дождаться вечерняго жертвоприношенія. Въ пользу этого опредѣленія времени говорить и то обстоятельство, что они пришли въ Эммаусъ, когда день уже склонялся къ вечеру (Лук. XXIV, 29). Но Эммаусъ былъ недалеко отъ Иерусалима, отстоялъ отъ послѣдняго на два часа пути; слѣдовательно, путники, пришедшіе въ Эммаусъ вечеромъ, должны были выйти изъ Иерусалима уже послѣ полудня. Какіе это были путешественники, въ точности нельзя опредѣлить. Несомнѣнно, что они были учениками Господа, такъ какъ включаются въ число тѣхъ, которые были съ Господомъ (Марк. XVI, 10). Но сомнительно, чтобы они были изъ числа 12-ти апостоловъ. Извѣстно, что когда эти два ученика возвратились въ Иерусалимъ, то нашли вмѣстѣ одиннадцать апостоловъ (Лук. XXIV, 33). Поэтому нужно думать, что эти два ученика были изъ числа 70 апостоловъ. Ев. Лука называетъ одного изъ путниковъ Клеопою (Лук. XXIV, 18). Нѣкоторые считаютъ его за одно лице съ Клеопою, мужемъ Маріи, которая стояла при крестѣ Господа (Іоан. XIX 25). Другіе различаютъ этихъ лицъ, находя основаніе въ самомъ имени: у ев. Луки на греческомъ языкѣ пишется *Κλεόπας*; а у Іоанна: *Κλωπᾶς*. Перве имя греческое (сокращенная форма отъ *Κλεόπατρος*), а послѣднее—арамейское (отъ слова *chalrai*). Спутникъ Клеопы не названъ по имени. По преданію это былъ самъ ев. Лука, который, можетъ быть, по тому самому, что былъ очевидцемъ этого событія, и описываетъ его такъ подробно.

Оба ученика, по Марку, шли на село—*eis áγρόν*. Еван. Лука говоритъ болѣе опредѣленно: ученики шли *ex vesp* отстоящу стадій шестьдесятъ отъ Иерусалима, ей же имя *Эммаусъ*. Стадія заключаетъ въ себѣ 125 римскихъ шаговъ, или 86 саж., 60 стадій заключаютъ въ себѣ 10 съ небольшимъ нашихъ верстъ. Спрашивается, въ какой сторонѣ отъ Иерусалима находился Эммаусъ. Евсевій и Иеронимъ думаютъ, что Эммаусъ находился на дорогѣ между Иерусалимомъ и Иоппией¹⁾. Эммаусомъ они считаютъ городъ Никополь, который теперь называется Амвась. Но съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться. Никополь отстоитъ отъ Иерусалима на 176 стадій, или на 30 верстъ. Невозможно, чтобы ученики, отправившись изъ Иерусалима послѣ полудня, могли придти въ Никополь къ вечеру и затѣмъ опять идти въ Иерусалимъ и застать еще апостоловъ собранными вмѣстѣ. Необходимо полагать, что Эммаусъ находился ближе къ Иерусалиму. Гораздо основательнѣе мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, что Эммаусъ находился на мѣстѣ, гдѣ расположена въ настоящее время деревня Куло-нїехъ, находящаяся въ двухъ часахъ пути къ сѣверо-западу отъ Иерусалима. Названіе этой деревни производятъ отъ латинскаго слова *colonia* и полагаютъ, что здѣсь прежде была та колонія римскихъ воиновъ, о которой упоминаетъ Іосифъ Флавій. У послѣдняго мы читаемъ, что императоръ Веспасіанъ, послѣ разрушенія Иерусалима, не построилъ въ Иудеѣ города, соблюдая собственно для себя іудейскія поля, но восьми только стамъ отставнымъ воинамъ далъ для обитанія одно мѣсто, называемое Аммаусъ, отстоящее отъ Иерусалима на шестьдесятъ стадій²⁾ Вполнѣ возможно отождествить Аммаусъ, упоминаемый І. Флавіемъ, съ Эммаусомъ, упоминаемымъ у Луки. Съ этимъ согласно большинство западныхъ экзегетовъ, напр. Лянге, Кеймъ, Годе, Евальдъ, Гофманъ и друг.³⁾

Оба ученика Клеопа и Лука (послѣднимъ именемъ мы на-

1) См. *Commentar über die Evangelien des Markus und Lucas von Keil*, стр. 487. Leipzig. 1879.

2) І. Флавій,—о войнѣ іудейской, кн. 7, гл. 6-я, стр. 266. С.-Пб. 1804 г. Русскій переводъ Михаила Алексѣева.

3) См. *Auferstehungsgesch. von Nebe*, s. 127.

зывается, согласно преданію, другого не поименованнаго евангелистомъ ученика) шли въ печальномъ расположеніи духа; веселый для всякаго еврея праздникъ Пасхи вислолько не разгонялъ ихъ тоски. Дорогой они завели разговоръ. *И та бесѣдоваста*, говоритъ ев. Лука, *о всѣхъ силъ приключившихся*. Эммаусскіе путники бесѣдовали не только о событіяхъ этого дня, но, какъ видно изъ ст. 18-го этой главы, о всѣмъ случившемся съ Иисусомъ въ послѣдніе дни—отъ взятія Его подъ стражу до послѣдняго извѣстія о воскресеніи Его. Эммаусскихъ учениковъ занималъ чрезвычайно—важный вопросъ: вѣровать, или не вѣровать въ Иисуса Христа, какъ Мессію,—признавать ли Его Спасителемъ Израйля, какъ ранѣе они о Немъ думали, или же считать Его обманщикомъ, разбившимъ всѣ ихъ надежды. Особенно смущалъ ихъ фактъ Его смерти. Мессія, по ихъ понятіямъ, не могъ быть побѣжденъ смертію. Но Иисусъ умеръ; значить, Онъ не Мессія, а одинъ изъ пророковъ. До того они считали свои надежды на Него разбитыми, что въ своемъ разговорѣ не называютъ Его Христомъ, Мессіей, но Иисусомъ Назаряниномъ (Лук. XXIV, 19).

Когда такимъ образомъ они между собою разсуждали и были *драхма* (печальны), подошелъ къ нимъ воскресшій Иисусъ Христосъ: *и бысть бесѣдующема има и совопрошающемася, и Самъ Иисусъ приближися идяше съ нима*. Нельзя полагать, что Иисусъ Христосъ шелъ впереди учениковъ и послѣдніе Его догнали, какъ думаетъ Павлюсъ ¹⁾. Изъ текста ясно видно, что Иисусъ Христосъ подошелъ къ ученикамъ сзади. Нужно думать, что ученики, бесѣдуя, шли не слишкомъ скоро, такъ что Иисусъ Христосъ легко могъ догнать ихъ какъ бы идущій скорѣе ихъ. Спрашивается, достойны ли были эти ученики того, чтобы Иисусъ Христосъ приблизился къ нимъ и явился? Нѣкоторые (Steinmeyer) полагаютъ, что Иисусъ Христосъ явился этимъ путникамъ не ради ихъ самихъ, но ради другихъ апостоловъ: Клеопа и Лука своимъ разсказомъ о явленіи воскресшаго Господа должны были подготовить апостоловъ къ явленію Его. Но если это явленіе случилось ради послѣднихъ,

¹⁾ Commentar über das neue Testament von Paulus, ч. 3-я стр. 929. Leipzig 1812 г.

то почему же Иисусъ Христосъ не далъ Клеопѣ и Лукѣ порученія объявить объ этомъ явленіи апостоламъ? Притомъ, когда Клеопа и Лука пришли къ апостоламъ, то послѣдніе были уже достаточно подготовлены къ явленію воскресшаго Господа. Не Клеопа и Лука, но апостолы встрѣтили ихъ радостнымъ извѣстіемъ: *воистину воста Господь и явися Симону* (Лук. XXIV, 34). Нужно повторму предположить, что Иисусъ Христосъ явился Клеопѣ и Лукѣ ради ихъ самихъ. Добрый пастырь, какъ извѣстно, не оставляетъ ни единой овцы безъ своего попеченія. А эти ученики, какъ видно изъ ихъ бесѣды, особенно нуждались въ явленіи воскресшаго Господа. Вѣра ихъ въ Иисуса Христа, какъ Мессію, готова была погаснуть. Они удалялись отъ общенія съ апостолами, и это могло окончательно уничтожить въ нихъ вѣру въ Иисуса Христа. Зная это, Господь и приходитъ къ нимъ на помощь. Но ученики, хотя Иисусъ нѣкоторое время и шелъ рядомъ съ ними, какъ бы прислушиваясь къ бесѣдѣ ихъ, не узнали Его. Причину этого св. Маркъ полагаетъ въ томъ, что Господь явился имъ *инымъ образомъ*—*ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* Ев. Лука указываетъ на другую причину. *Очи же ея держасться*, пишетъ онъ, *да Ею не познаста*. Съ перваго взгляда кажется, что Маркъ и Лука говорятъ противоположное: по Марку, Иисусъ Христосъ явился Клеопѣ и Лукѣ въ иномъ, отличномъ отъ прежняго видѣ; по Лукѣ же, Онъ явился въ прежнемъ видѣ, но ученики не узнали Его, такъ какъ глаза ихъ *держасться*. Чтобы правильно истолковать эти выраженія, нужно знать, какое тѣло имѣлъ Господь по своемъ воскресеніи. Мы уже говорили, что Иисусъ Христосъ воскресъ съ прежнимъ, но прославленнымъ, одухотвореннымъ тѣломъ. Это тѣло не нуждалось ни въ пищѣ, ни въ питьѣ, ни въ одеждѣ. Если же Господь принималъ предъ учениками пищу (Лук. XXIV, 43 и друг.), то это Онъ дѣлалъ не потому, что имѣлъ нужду въ ней, но для того, чтобы увѣрить ихъ въ реальности своего явленія. Въ виду послѣдней цѣли Онъ и принималъ на нѣкоторое время свой прежній видъ. Нужно думать, что и предъ Клеопою и Лукою Онъ явился въ своемъ прежнемъ видѣ, но тѣ не узнали Его, такъ какъ глаза ихъ силою Божіею были

на время удержаны отъ этого. Клеопѣ и Лукѣ казалось, что съ ними идетъ не Иисусъ Христосъ, но незнакомый человѣкъ. Ев. Маркъ и описываетъ предметъ такъ, какъ онъ казался Клеопѣ и Лукѣ. Евангелистъ же Лука, описывающій это событіе болѣе подробно, указываетъ еще причину, почему Клеопѣ и Лукѣ казалось, что Иисусъ Христосъ явился имъ *инымъ образомъ*.—На вопросъ, почему Иисусъ Христосъ не желалъ, чтобы Клеопа и Лука узнали Его съ перваго взгляда, дается прекрасный отвѣтъ блаж. Теофилактомъ: „Для чего очи ихъ были удержаны? спрашиваетъ Теофилактъ. Для того, чтобы они открыли всѣ свои недоумѣнія, обнаружили свою рану и потомъ уже приняли лѣкарство, чтобы послѣ долгаго промежутка явиться имъ болѣе пріятнымъ; чтобы научить ихъ изъ Моисея и пророковъ и тогда уже быть узнаннымъ, чтобы они лучше повѣрили, что тѣло Его уже не таково, чтобы могло быть усматриваемо всѣми вообще, но что воскресло; хотя оно то же самое, которое и пострадало, однакоже видимо бываетъ только для тѣхъ, кому Онъ благоволяетъ; чтобы они приобрѣли отсюда и ту великую пользу, чтобы не колебаться уже недоумѣніями (относительно того, напимѣръ), для чего онъ снова не обращается среди народа, но размышляли въ себѣ, что образъ жизни Его по воскресеніи далеко разнится отъ обыкновеннаго, не человѣческой, но божественнѣйшей“¹⁾.

Выбравъ удобную минуту, когда Клеопа и Лука на нѣкоторое время замолчали, Иисусъ Христосъ спрашиваетъ ихъ: *что суть словеса сія, о нихже стязается къ себѣ идуща, и еста дряхла*²⁾. Вопросъ Иисуса Христа показываетъ, что

1) Теофилактъ—Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 412. Казань 1869 г.

2) Ст. 17: Τινες οἱ λόγοι οὗτοι ὅς ἀντιβῆλλετε πρὸς ἀλλήλους περπατοῦντες, καὶ ἐστε σκυθρωποί. Въ кодексахъ: Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и въ древнихъ переводахъ коптскомъ и эѳіопскомъ вмѣсто καὶ ἐστε σκυθρωποί стоятъ καὶ ἐσταθῆσαν σκυθρωποί. Тисендорфъ принялъ послѣднее выраженіе. Небе согласенъ съ нимъ. По мнѣнію послѣдняго, древнее ἐσταθῆσαν легко могло быть измѣнено въ ἐστέ, такъ какъ переписчикъ могъ смутиться тѣмъ, что путники остановились, тогда какъ далѣе говорится, что они достигли Эммауса. Небе думаетъ, что Клеопа и Лука, при внезапномъ вопросѣ Спасителя, должны были остановиться, чтобы выразить этимъ желаніе выслушать незнакомца. Они остановились печальными, такъ какъ вопросъ незнакомца усилилъ ихъ тоску, что очень естественно. Извѣстно, что плачущіе люди, немного успокоившись, чрезъ

бесѣда Клеопы и Луки была очень оживленною и похожа была на споръ. Клеопа и Лука не могли спокойно разговаривать, такъ какъ предметъ ихъ бесѣды представлялъ для нихъ величайшій интересъ.—Въ вопросѣ Иисуса Христа слышится участіе къ нимъ, желаніе разрѣшить ихъ недоумѣніе. Нельзя, конечно, думать, что Иисусъ Христосъ не зналъ предмета ихъ бесѣды. Онъ предлагаетъ этотъ вопросъ для того, чтобы вступить съ ними въ бесѣду. Онъ желаетъ прежде убѣдить ихъ въ томъ, что Иисусъ Назарянинъ есть не только великій пророкъ, какъ думали ученики, но истинный Мессія. Уже послѣ этого Онъ открывается имъ, чтобы доставить полное утѣшеніе.

Вопросъ Господа привелъ учениковъ въ удивленіе. Одинъ изъ нихъ—Клеопа—тотчасъ же высказалъ это. *Отвѣщая же единъ, ему же имя Клеопа*, говоритъ евангелистъ. *рече къ нему: ты ли единъ пришлецъ—парохѣт¹⁾ еси въ Іерусалимъ, и не уведѣлъ еси бывшихъ въ немъ во дни сія?* Клеопа считаетъ встрѣтившагося незнакомца за пришельца, т. е. за іудея, пришедшаго въ Іерусалимъ на праздникъ изъ другой какой либо страны. Такихъ пришельцевъ въ Іерусалимѣ во время праздника Пасхи было очень много. Клеопа считаетъ незнакомца пришельцемъ потому, что не можетъ допустить мысли, чтобы житель Іерусалима или пришедшій сюда изъ другаго мѣста Палестины могъ не узнать о случившемся въ эти дни въ Іерусалимѣ. Да и то, чтобы какой—нибудь пришлецъ могъ не знать объ этомъ, Клеопа считаетъ весьма удивительнымъ. Всякій, живущій въ это время въ Іерусалимѣ, долженъ былъ, по его мнѣнію, заинтересоваться исторіей Иисуса Назарянина, особенно въ виду тѣхъ чудесныхъ обстоятельствъ

вопросъ третьяго лица (durch Fragen von dritten Personen) опять начинаютъ проливать обильныя слезы. Подобно этому, и вопросъ Господа могъ заставить учениковъ опять опечалиться; они чрезъ это очень сильно почувствовали, чего лишились. Конечно, Клеопа и Лука стояли очень недолго, пока не вступили въ бесѣду съ Господомъ и затѣмъ пошли далѣе. См. *Anferstehungsdeschichte von Netze*, S. 143. Кейль раздѣляетъ это мнѣніе (*Commentar ub. die Ev. des Markus und Lucas*, S. 788. Leipzig. 1879). Можно принять это объясненіе, какъ предположеніе, которое имѣетъ нѣкоторыя основанія и не противорѣчитъ евангельскому тексту.

¹⁾ Парохѣтъ указываетъ не на постоянное жительство въ какомъ либо мѣстѣ, а на временное мѣстопробываніе. См. Дѣян. VII, 6; XIII, 17; Евр. XI, 9.

(тъма, землетрясеніе), среди которыхъ послѣдовали Его распятіе и смерть. Такимъ образомъ, ученики находили вопросъ незнакомаго имъ путника очень неумѣстнымъ. Они думали, что весь міръ долженъ былъ интересоваться исторіею Иисуса Назарянина.

Спаситель, однако, продолжалъ показывать Себя незнающимъ тѣхъ событій, которыя, по мнѣнію учениковъ, долженъ былъ знать каждый чужестранецъ. Онъ опять спрашиваетъ ихъ: *киихъ?* то есть, „о чемъ же не знаю Я, по вашему мнѣнію? О чемъ это говорятъ теперь всѣ въ Іерусалимѣ и о чемъ именно вы сейчасъ бесѣдовали между собою?“ Тогда ученики не могли болѣе терпѣть такого незнанія. Съ поспѣшностію они стремятся сообщить Ему о чудесныхъ событіяхъ въ Іерусалимѣ. Они говорятъ оба. Нельзя, конечно, думать, что каждый изъ нихъ говорилъ въ одно и то же время: въ этомъ случаѣ незнакомецъ не могъ бы хорошо понять ихъ. Они говорили или по очереди, или такъ, что одинъ рассказывалъ, а другой дополнял его рассказъ. *Она же рѣста ему: яже о Иисусъ Назарянинъ, иже бысть мужъ пророкъ, силенъ дѣломъ и словомъ предъ Богомъ и всеми людьми.* Ученики называютъ Иисуса Христа Иисусомъ Назаряниномъ. Этимъ именемъ Онъ, обыкновенно, назывался среди своихъ враговъ. Это имя было на надписи, которая, по приказанію Пилата, была сдѣлана на крестѣ Его (Іоан. XIX, 19). Это имя было, такъ сказать, официальнымъ. Совершенно незнакомому человѣку ученики и должны были сообщить это имя. Затѣмъ, ученики называютъ Иисуса Христа „мужемъ—пророкомъ“. Прибавленіе слова „мужъ“ къ „пророку“ указываетъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, на высшее достоинство пророка, и Иисусъ Христосъ исполнялъ это пророческое служеніе отъ крещенія Своего до страданій. Онъ былъ самымъ высшимъ пророкомъ. Прежніе пророки не могутъ равняться съ Нимъ: Онъ сообщилъ ученикамъ такое ученіе, на которое въ Писаніяхъ пророковъ есть только краткія указанія. Иисусъ Христосъ былъ пророкомъ сильнымъ въ дѣлѣ и словѣ. Еще древніе язычники находили истинное величіе своихъ знаменитыхъ мужей въ томъ, что они были сильными въ словѣ и дѣ-

лѣ ¹⁾. И Эммаусскіе ученики говорятъ про силу дѣла и слова Иисуса Назарянина. Подъ дѣломъ Иисуса Христа разумѣются всѣ дѣйствія и поступки Его, преимущественно же чудеса Его. И ветхозавѣтные пророки совершали чудеса, но только не своею силою, а силою Божіею; Иисусъ же совершалъ чудеса своею силою. Ни одинъ пророкъ не совершилъ столько чудесъ, сколько совершилъ Иисусъ Христосъ. Ев. Іоаннъ замѣчаетъ, что если бы писать подробно о дѣлахъ Иисуса Христа, то и весь міръ не вмѣстилъ бы написанныхъ книгъ (Іоан. XXI, 25). Чудеса Иисусъ Христосъ совершалъ чрезъ одно только слово. Даже прикосновеніе къ одеждѣ Его могло подать чудесную спасительную помощь (Лук. VIII, 44). Иисусъ Христосъ былъ также силенъ и въ словѣ. Его рѣчь производила неотразимое впечатлѣніе на слушателей. Онъ имѣлъ все, что долженъ имѣть величайшій ораторъ, именно: неисчерпаемое богатство идей, глубину мыслей, умѣнье говорить ясно и просто. Онъ умѣлъ облечь отвлеченныя истины въ пластическіе образы. Его рѣчь всегда соотвѣтствовала степени пониманія слушателей. Тонъ рѣчи Его показывалъ дружеское, участливое отношеніе къ людямъ. Вотъ почему народъ такъ охотно и въ такомъ множествѣ собирался слушать Иисуса Христа. Чтобы насладиться бесѣдою Его, народъ бѣжалъ за Нимъ даже въ пустынные мѣста и здѣсь, забывая про голодъ, слушалъ Его по цѣлымъ днямъ (Лук. VI, 33 и дал.). Когда Иисусъ оканчивалъ свою бесѣду, то всѣ дивились Его ученію (Матѣ. VII, 28). Онъ училъ какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи (Матѣ. VII, 29). Силу слова Иисуса Христа признавали даже враги Его. Не одинъ разъ они приступали къ Нему съ коварными, хитрыми вопросами и Иисусъ уничтожалъ коварные замыслы ихъ краткимъ, яснымъ и мудрымъ отвѣтомъ. Врагамъ Его ничего болѣе не оставалось дѣлать, какъ только въ безсильной ярости скрежетать на Него зубами. Сила слова

¹⁾ Напр. Демосѣенъ въ началѣ своей рѣчи къ Тимоѣю говоритъ: Καλλίστρατος καὶ Ἰφικράτης τῷ τε πράττειν καὶ τῷ εἰπεῖν δυναμένοι. Θουκιδιδὴς χαρακτηρίζει Περικλῆς σβѣδующими словами: ἀνὴρ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον πρῶτος τῶν Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος, см. Auferstehungsgesch. von Nebe, S. 146. Стефанъ Первоученикъ въ своей рѣчи предъ Синаедриономъ характеризуетъ Моисея тоже какъ сильнаго въ словахъ и дѣлахъ. Дѣян. VII, 22.

и дѣла Иисуса Христа обнаруживалась предъ Богомъ и людьми. Если бы одни люди видѣли эту силу, то можно было сказать, что Онъ оболещалъ людей, обманывалъ ихъ. Но самъ Богъ свидѣтельствовалъ, что Иисусъ Христосъ есть Сынъ Его возлюбленный; Самъ Богъ говорилъ, что должно Его слушать (Матѣ. XVII, 5). Такимъ образомъ, эммаусскіе ученики имѣли полное право сказать, что Иисусъ Христосъ былъ великимъ пророкомъ, сильнымъ въ словѣ и дѣлѣ.

Кратко охарактеризовавъ личность Иисуса Назарянина, Клеопа и Лука приступаютъ теперь къ разсказу о томъ, что случилось съ Нимъ въ Иерусалимѣ въ послѣдніе дни. Они говорятъ: *предаша Его архіереи и князи наша на осужденіе смерти и распяша Его*. Подъ архіереями разумѣются здѣсь первосвященники Анна и Каиафа, а подъ князьями начальники народа, какъ и въ XXIII, 13, 35 ст. евангелія Луки. Первосвященники и князья іудейскаго народа осудили Господа на смерть и притомъ, смерть самую поворную: они распяли Его. Конечно, Клеопа и Лука хорошо знали, что не сами первосвященники и князья распяли Господа. Пилать собственно далъ приказаніе распять Господа, но это приказаніе было дано вслѣдствіе настойчивыхъ просьбъ первосвященниковъ и князей іудейскихъ. Если бы послѣдніе не требовали распятія Господа, то Пилать даже и не подумалъ бы осудить Господа. Извѣстно, что Пилать неохотно согласился на казнь Господа. Только угрозы первосвященниковъ донести на него Кесарю побудили его дать приказаніе распять Иисуса Христа.

Смерть Иисуса Христа доставила ученикамъ величайшую скорбь: она разбила всѣ ихъ надежды. *Мы же надѣяхомся— ἡλπίζομεν*¹⁾, говорятъ они, *яко сей есть хотя избавити Изра-*

1) Тишендорфъ на основаніи Сивайскаго и Ватиканскаго кодексовъ читаетъ ελπίζομεν; Лахманъ же согласенъ съ общеупотребительнымъ чтеніемъ ἡλπίζομεν. Нельзя отдавать преимущество Ватиканскому и Синайскому кодексу. Въ послѣднемъ находится много измѣненій, добавленій, такъ, напр., въ стихѣ 13-мъ этой главы, какъ мы уже говорили, предъ ἐξήκουτα вставлено ἐκατόν. Эта вставка, очевидно, сдѣлана въ угоду мнѣнію, отождествившему Эммаусъ съ Никополемъ, подобно этому и ἡλπίζομεν легко могло быть измѣнено въ ελπίζομεν: переносилку могло показаться предосудительнымъ, что эммаусскіе ученики совершенно потеряли вѣру въ Иисуса Христа, какъ Мессію, и онъ измѣнилъ выраженіе.

иля. Клеопа и Лука не боятся обнаружить себя предъ незнакомымъ челоѣкомъ приверженцами Иисуса Назарянина. У нихъ такъ сильно было желаніе излить свою скорбь, что они не обращаютъ вниманія на могущія произойти отъ этого неприятности. Если бы незнакомый спутникъ ихъ былъ приверженцемъ первосвященниковъ, или тайнымъ агентомъ ихъ, то Клеопѣ и Лукѣ, быть можетъ, пришлось бы выслушать много оскорбленій или даже идти для допроса къ первосвященникамъ. Но Клеопа и Лука чистосердечно рассказываютъ, что имѣли прежде надежды на избавленіе Иисусомъ Назаряниномъ Израиля. Подъ избавленіемъ нужно разумѣть не искупленіе Израиля отъ грѣховъ, но избавленіе его отъ враговъ ¹⁾. Изъ евангелій извѣстно, что не только народъ, но даже ближайшіе къ Иисусу Христу апостолы раздѣляли тѣ надежды, какія имѣли Эммаусскіе ученики. Клеопѣ и Лукѣ казалось, что Иисусъ Христосъ пришелъ съ цѣлю освободить народъ іудейскій отъ враговъ, основать земное царство, гдѣ евреи могли бы жить безпечально. Смерть Его разбила всѣ эти надежды. Теперь Клеопа и Лука ясно поняли, въ какомъ заблужденіи они находились. Въ ихъ словахъ звучитъ глубокая скорбь о потерѣ того, что такъ долго было предметомъ ихъ пламеннаго желанія радостной надежды.

Объяснивъ причину своей скорби, Клеопа и Лука говорятъ: *но и надъ восьми сими, третій сей день есть днесь, отмени же сія быша—ἀλλά γε καί σὺν πάνσι τοῦτοις, τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον* ²⁾ ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο. Изъ этихъ словъ учениковъ видно, что у нихъ остался еще лучъ надежды на Иисуса Назарянина: еще не прошелъ третій день послѣ Его

¹⁾ См. Благовѣстникъ Теофилакта, ч. 3, стр. 414. Казань 1874 г.

²⁾ Въ Александрійскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ σήμερον стоитъ предъ ἄγει, а въ Синайскомъ и Ватиканскомъ совсѣмъ не находится. На вопросъ, какой субъектъ долженъ быть подразумѣваемъ при ἄγει, даются различные отвѣты Heinsius указываетъ на ὁ θεός, Schwarzius на ὁ οὐρανός, Er. Schmid u Neumann—на ὁ ἥλιος, Camerarius на χρόνος, Beza на tempus или res, Курже, Mosche, Meyer—на ὁ Ἰησοῦς, Bornemann и Hoffmann на Ἰσραήλ. Болѣе основательно указаніе на ὁ θάνατος, но удобнѣе всего считать это выраженіе безличнымъ, какъ дѣлаетъ большинство западныхъ экзегетовъ, напр. Grotius, Bengel, Rosenmüller, Kühnl, Glückler, de Wette, Baumgarten-Crusuis, Ewald, Buttman, Bleek и друг.

смерти. Если уже въ этотъ день ничего не случится, тогда всѣ надежды ихъ должны разсѣяться окончательно. Чего ожидали ученики въ этотъ день, не показано здѣсь, но изъ стиха 24-го этой главы намъ ясно, что они надѣялись увидѣть въ этотъ день самаго Иисуса Христа. Они, очевидно, ожидали возстанія Его изъ мертвыхъ. Иисусъ неоднократно говорилъ о своей смерти и о своемъ воскресеніи, о своей побѣдѣ надъ врагами, и указывалъ, что это должно случиться въ третій день по смерти Его. Клеопѣ и Лукѣ вспоминались эти слова Учителя, и они имѣли слабую надежду на то, что въ этотъ день Иисусъ, быть можетъ, возстанетъ изъ мертвыхъ и побѣдитъ своихъ враговъ. Но день этотъ уже приближался къ концу, а Иисусъ Христосъ не показывался. Ихъ слабая надежда съ каждымъ часомъ угасала все болѣе и болѣе. Тяжело имъ было расставаться съ этою надеждою. Съ глубокою скорбію они рассказываютъ незнакомому спутнику слѣдующее: *но и жены тѣкія отъ насъ ужасиша ны, бывшия рано у гроба: и не обрѣтши тѣлесе Его, приидоша, глаголюща, яко и явленіе Ангелъ видѣша, иже глаголетъ Его жива.* Нужно думать, что Клеопа и Лука получили извѣстіе не отъ самихъ женъ, но, какъ говорится, отъ вторыхъ рукъ: ихъ свѣдѣнія о событіяхъ при гробѣ Иисуса Христа очень скудны. Они не знаютъ, какія жены ходили ко гробу, не знаютъ что жены видѣли не только ангеловъ, но и Самаго Иисуса Христа. Если бы Клеопа и Лука бесѣдовали съ женами, то они несомнѣнно узнали бы о явленіи Иисуса Христа и о тѣхъ словахъ, какія Онъ повелѣлъ передать апостоламъ. Вѣроятно, что Клеопа и Лука по какимъ нибудь обстоятельствамъ не успѣли распросить женъ о событіяхъ при гробѣ. Тѣ же вѣрующіе, отъ которыхъ они получили такое извѣстіе, легко могли измѣнить рассказъ женъ. Извѣстно, что рассказъ о какомъ либо извѣстіи, при передачѣ отъ одного къ другому, легко измѣняется до неузнаваемости. Рассказъ женъ особенно легко могъ быть измѣняемъ. потому что почти никто не вѣрилъ ему. Всякій относился къ рассказу женъ съ сомнѣніемъ, считалъ его пустою болтовнею и потому не считалъ нужнымъ передавать его въ точности.

Жены своимъ разсказомъ изумили ¹⁾ вѣрующихъ и въ томъ числѣ Клеопу и Луку. Изумленіе вѣрующихъ очень понятно. Если тѣла Иисуса Христа нѣтъ во гробѣ, то гдѣ же оно,— украдено? или воскрешено? Первое невѣроятно, такъ какъ никто не былъ заинтересованъ въ похищеніи Его. Напротивъ, и враги Иисуса Христа и друзья Его были заинтересованы въ томъ, чтобы тѣло Его мирно почивало во гробѣ Іосифа. Но и тому обстоятельству, что Иисусъ Христосъ воскресъ трудно было повѣрить. Правда, ангелы сказали, что Онъ живъ, но гдѣ же Онъ въ такомъ случаѣ? Если Онъ воскресъ, то почему не является вѣрующимъ? Почему не возвѣщаетъ побѣды надъ врагами? Всѣ эти вопросы были неразрѣшимы для вѣрующихъ и приводили ихъ въ изумленіе.

Клеопа и Лука знаютъ, что, кромѣ женъ, ко гробу ходили и нѣкоторые изъ апостоловъ. *И идоша нѣцыи отъ насъ ко гробу*, рассказываютъ они, *и обрѣтоша тако, якоже и жены рѣша: самаго же не видѣша*. И это сообщеніе Клеопы и Луки о событіяхъ при гробѣ Господа показываетъ, что они не бесѣдовали съ самими женами и апостолами: они не сообщаютъ, на примѣръ, кто изъ вѣрующихъ ходилъ ко гробу Господа, не знаютъ, что жены удостоились уже увидѣть воскресшаго Господа. Подъ вѣрующими прежде всего нужно разумѣть апостоловъ Петра и Іоанна, которые, какъ мы видѣли изъ 3 и 10 ст. XX-й гл. евангелія Іоанна, ходили ко гробу. Они нашли гробъ пустымъ, но не видѣли ангеловъ, между тѣмъ изъ словъ Клеопы и Луки можно заключить, что и апостолы, подобно женамъ, удостоились явленія ангеловъ. Это еще разъ подтверждаетъ то, что Клеопа и Лука получили извѣстіе о случившемся при гробѣ изъ вторыхъ рукъ.

Этими словами Клеопа и Лука закончили свою рѣчь къ незнакомому путнику. Они сказали причину своей печали. Путникъ, по ихъ мнѣнію, долженъ былъ ясно понять, что они должны были скорбѣть. Однако, они жестоко ошиблись. Путникъ вмѣсто утѣшенія сталъ упрекать ихъ въ маловѣріи; онъ

¹⁾ Слово „изумили“, поставленное въ русскомъ переводѣ гораздо лучше передаетъ греческое слово *ἐξίστασαν*, чѣмъ слово *ужасиша* поставленное въ славянскомъ переводѣ, сравн. Лук. II, 47; VIII, 56; Дѣян. II, 12 и др.

началь доказывать, что печаль ихъ не имѣла ни какихъ причинъ. *И той, повѣствуетъ евангелистъ, рече къ нима: о несмысленная—ἀνοήτοι, и косная сердцемъ, еже отъровати о встѣхъ, яже глаголаша пророцы: Не сія ли подобаше пострадати Христу и вѣтити въ славу свою?*

Незнакомый путникъ называетъ Клеопу и Луку несмысленными, такъ какъ они не понимали пророчествъ. Если бы они обладали яснымъ, пронизательнымъ разумомъ, то они давно бы поняли, что не печалиться имъ надо, а радоваться о томъ, что Господь умеръ и этимъ избавилъ людей отъ грѣховъ. У пророковъ ясно сказано, что Мессія за грѣхи людей долженъ былъ пострадать. Между тѣмъ, ученики соблазняются этою смертію, думаютъ, что она была поражениемъ Мессіи. Непониманіе ихъ происходило оттого, что они были косны сердцемъ, т. е. вялы, лѣнны. Сердце ихъ прилѣплялось только къ міру. Ученики услаждались мечтами о будущемъ земномъ царствѣ, которое, по ихъ понятіямъ, долженъ былъ устроить имъ Иисусъ Христосъ, и не хотѣли подумать о тѣхъ словахъ, которыми Онъ призывалъ ихъ къ самоотверженію, къ несенію креста вслѣдъ Его. Они не хотѣли размышлять о тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ говорилось объ униженіи и смерти Мессіи. Они обсуждали только тѣ мѣста писанія, гдѣ говорилось о славѣ Мессіи, о побѣдѣ Его надъ врагами. Хорошо разсуждаетъ объ этомъ Ѳеофилактъ. „Поелику они (Клеопа и Лука) размышляли по человѣчески, пишетъ онъ, и страдали большимъ сомнѣніемъ, то Господь называетъ ихъ несмысленными и медлительными въ вѣрованіи всему тому, что предсказывали пророки. Ибо можно вѣровать отчасти и вѣровать всецѣло. Напримѣръ, кто надѣется, что Христосъ придетъ для спасенія народа,—впрочемъ, не для спасенія душъ, но для возстановленія и избавленія іудейскаго народа, тотъ вѣруетъ не настолько, насколько должно вѣровать. Равно и тотъ, кто словамъ Давида: *ископана руцѣ мои и нозѣ мои* (Псал. XXI, 17), и прочимъ словамъ относительно креста и обстоятельствъ на крестѣ вѣруетъ, какъ пророчеству отъ лица Господа, и мѣста Писанія о страданіи принимаетъ, но не принимаетъ въ разсужденіе мѣста о воскресеніи....., тотъ имѣетъ вѣру не совершенную, но вѣруетъ отчасти.

А должно вѣрить пророкамъ во всемъ какъ относительно состоянія уничтоженія, такъ относительно славы. Ибо Христу нужно было пострадать; это уничтоженіе. Но нужно было Ему войти и въ славу свою,—это прославленіе. Вы же такъ несмысленны, что слыша Исаію, говорящаго о томъ и другомъ состояніи, именно: *на заколеніе ведеса, и: хоцетъ Господь явити Ему свѣтъ* (Ис. LIII, 7. 11), первое принимаете, а о второмъ не помышляете; тому, что онъ *язвенъ бысть*, вѣруете, а того, что Господь *хоцетъ очистити Его отъ язвы* (Ис. LIII, 5. 10), и въ умъ не берете¹⁾.

Упрекнувъ учениковъ въ томъ, что они не понимаютъ и не хотятъ понимать предсказаній пророковъ о Мессіи, Иисусъ Христосъ начинаетъ затѣмъ приводить эти предсказанія. Конечно, еслибы Клеопа и Лука были не косны сердцемъ, то Иисусу Христу не было бы нужды приводить этихъ предсказаній: ученики легко могли бы припомнить ихъ и заключить изъ нихъ о необходимости смерти Мессіи. Но Иисусъ Христосъ зналъ, что ученики косны сердцемъ и потому счелъ нужнымъ подробно изъяснить пророческія предсказанія о Мессіи. *И наченъ отъ Моисеа*, пишетъ евангелистъ, *и отъ всѣхъ пророковъ сказаше—διηρμήρευεν—има отъ всѣхъ писаній, яже о немъ*. Нельзя думать, что Иисусъ Христосъ приводилъ и изъяснял всѣ пророческія мѣста, которыя къ Нему относятся: это потребовало бы много времени, да въ этомъ и не было нужды. Эммаусскіе ученики нуждались только въ разъясненіи истиннаго смысла страданій Мессіи. Они думали, что со смертію Иисуса Христа должно было кончиться все. Вотъ эти то пункты, т. е. необходимость смерти Мессіи и затѣмъ воскресенія Его изъ мертвыхъ, послужили темою бесѣды Иисуса Христа. Иисусъ Христосъ не ограничился тѣмъ, что приводилъ пророческія мѣста, Онъ еще толковалъ ихъ. Какимъ методамъ Онъ изъяснялъ пророчества, не сказано у евангелиста. Rosenmüller и нѣкоторые другіе (Magck, Rus, Neumann) думаютъ, что Иисусъ Христосъ сначала привелъ всѣ пророческія мѣста и затѣмъ уже сталъ толковать ихъ²⁾. Но сомнительно, чтобы

1) Θεοφιλακτῆς, —Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 416-я.

2) Scholia in Novum Testamentum Rosenmülleri, ч. 2-я, стр. 271—272.

Господь держался этого метода наученія: этотъ методъ имѣть много неудобствъ. Когда Господь сталъ бы толковать приведенныя пророчества, то ученики могли бы забыть самый текстъ ихъ, и такимъ образомъ смыслъ ихъ остался бы неяснымъ. Какъ мудрый педагогъ, Иисусъ Христосъ долженъ былъ привести извѣстное пророчество и сейчасъ же толковать его. При такомъ методѣ каждое пророчество становилось яснымъ и понятнымъ. Иисусъ Христосъ сначала толковалъ пророчества, содержащіяся въ книгахъ Моисея, а затѣмъ перешелъ къ другимъ пророчествамъ. Хотя у евангелистовъ упоминаются пророчества, взятая изъ книгъ Моисея и пророковъ, тѣмъ не менѣе нужно думать, что Иисусъ Христосъ не пропустилъ ни одного пророчества, содержащагося въ ветхозавѣтныхъ книгахъ. Намъ извѣстно, что все собраніе каноническихъ книгъ В. Завѣта обозначается въ Н. Завѣтѣ какъ *законъ и пророки* (Матѳ. V, 17; VII, 12; XXII, 40; Лук. XVI, 16 и друг.). Въ виду этого нужно полагать, что Иисусъ Христосъ толковалъ пророчества, содержащіяся и въ книгахъ историческихъ, учительныхъ, напр. кн. Царствъ, Паралипоменонъ, Іова и друг. Такимъ образомъ, Клеопа и Лука получили полное разъясненіе о необходимости смерти Мессіи и затѣмъ Его прославленія. Это разъясненіе было для нихъ убѣдительно, такъ какъ они вѣрили, что Св. Писаніе есть откровеніе Бога.

Какія пророчества изъяснялъ Иисусъ Христосъ Клеопѣ и Лукѣ, не сказано у евангелиста. Блаж. Теофилактъ высказываетъ объ этомъ слѣдующее мнѣніе: „Таинство жертвоприношенія Авраамова, когда Онъ, оставивъ живымъ Исаака, принесъ во всеожженіе овна, служило прообразованіемъ относительно Господа, какъ и самъ Господь говоритъ, что Авраамъ видѣлъ день Его и возрадовался (Іоан. VIII, 56). И это мѣсто: *узрите животъ вашъ висѣющъ* (Втор. XXVIII, 66) въ одно и то же время указываетъ и на распятіе словомъ *висѣющъ* и на воскресеніе словомъ *животъ*. Разсѣяны и въ прочихъ пророчествахъ изреченія о крестѣ и воскресеніи, особенно у важнѣйшихъ пророковъ“ ¹⁾. Herhard указываетъ слѣдующія мѣста, приво-

¹⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 417

димья Спасителемъ: Быт. III, XII, 3; XLIX, II, 2 Цар. VII, 13; Пс. II, 7; VIII, 6; XVI, 9 и 11; Пс. XXII; Пс. XXXI; 6; Пс. XLI, 10; LXVIII, 2 и 19; Пс. LXIX, 2. 3. 5. 22. 23 и 26; Пс. CIX; Ис. XLIII, 24; L, 6 и 7; LIII; LV, 3 и 4; LXIII, 1 и 2; Дан. IX, 26; VII, 13; Ис. VI, 2; XIII, 14; Мих. II, 13; Захар. IX, II; XII, 10, XIII, 7 ¹⁾).

Клеопа и Лука внимательно слушали рѣчь незнакомаго путника. Они старались не проронить ни одного слова изъ Его бесѣды; отъ Его словъ горѣло ихъ сердце; они находили Его рѣчи настолько пріятными, что позабыли свое тяжкое горе. Сколько времени продолжалась бесѣда дивнаго путника, неизвѣстно. Можно думать, что бесѣда продолжалась не менѣе часа; въ болѣе короткое время Спаситель не успѣлъ бы истолковать нѣсколько пророчествъ. Во время этой бесѣды три путника незамѣтно пришли въ селеніе Эммаусъ. Клеопа и Лука должны были здѣсь остановиться, но незнакомый путникъ ихъ желалъ идти далѣе. *И приближишася въ весь въ ноще идяста, пишеть евангелистъ, и той творяшеса далечайше ити,—* καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν πόλιν, οὗ ἑπορεύοντο καὶ αὐτὸς προσεποίητο ²⁾ πόρρωτέρω ³⁾ πορεύεσθαι. Спрашивается, почему Иисусъ Христосъ показывалъ видъ, что хочетъ идти далѣе? Нѣкоторые думаютъ, что Онъ хотѣлъ незамѣтно скрыться отъ учениковъ, но затѣмъ, упрощенный ими, остался. Но развѣ Спаситель могъ поступать такъ, какъ поступаетъ человѣкъ? Развѣ Онъ могъ измѣнить первоначальное рѣшеніе своей воли? Еслибы Онъ заранѣе счелъ нужнымъ скрыться отъ учениковъ, то Онъ и исполнилъ бы это. Кейль думаетъ, что намѣреніе идти далѣе, высказанное Иисусомъ Христомъ, должно было служить для учениковъ испытаніемъ, хотѣли ли они наслаждаться Его присутствіемъ далѣе ⁴⁾. Но это испытаніе было бы

¹⁾ См. Auferstehungsgeschichte von Nebe, S. 164.

²⁾ Въ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ стоитъ *προσεποίητο*. Лахманъ, Тишендорфъ и Небе принимаютъ чтеніе этихъ кодексовъ, но Мейеръ считаетъ первоначальнымъ *προσεποίητο*.

³⁾ Такъ написано въ Синайскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ, но въ Александрійскомъ и Ватиканскомъ стоитъ *πόρρωτέρω*. Лахманъ и Тишендорфъ даютъ преимущество чтенію первыхъ кодексовъ.

⁴⁾ Keil.—Komment, ub. die Evang. des Marc. u. Lucas, S. 491. 1879.

излишнимъ, такъ какъ Иисусъ Христосъ могъ видѣть, что Его слова принимаются съ величайшей охотою и радостію, и что ученики готовы были слушать Его еще нѣсколько часовъ. Это намѣреніе можно объяснить тѣмъ, что черезъ него Иисусъ Христосъ хотѣлъ привести учениковъ къ сознанію, какъ Онъ былъ необходимъ имъ. Намѣреніе Иисуса Христа удалиться показало имъ, какимъ великимъ человѣкомъ былъ ихъ незнакомый путникъ. Съ другой стороны, это намѣреніе вытекало еще изъ простой вѣжливости. Если бы незнакомый путникъ пошелъ въ домъ вмѣстѣ съ учениками безъ ихъ приглашенія, то послѣдніе могли бы подумать о Его навязчивости. Теперь же ученики должны были считать Его человѣкомъ благороднымъ, хорошо знающимъ приличія. Ученики усердно просили Его остаться съ ними; *они нуждаста Его глаголюща: облязи съ нама, яко къ вечеру естъ, и приклонилъ естъ—χαί κελικεν* ¹⁾ —*день*. Клеопа и Лука изъ бесѣды незнакомаго путника узнали очень многое. Они ужъ не были печальными: рѣчь путника доставила имъ величайшее утѣшеніе. Уже изъ простой благодарности ученики должны были просить путника остаться съ ними ночевать. Но ученики просятъ Его остаться, главнымъ образомъ, потому, что желали слышать отъ Него дальнѣйшее наставленіе. Они сознавали, что имъ многого еще недостаетъ для яснаго представленія о лицѣ Мессіи. Они опасались, что съ уходомъ таинственнаго путника они могли лишиться той блаженной радости, какая наполняла ихъ сердце во время Его бесѣды. Поэтому они сильно умоляли путника остаться съ ними ночевать. Они, однако, не рѣшаются просить Его прямо: они выставляютъ на видъ не собственный интересъ, но интересъ самого же путника. Ученики указываютъ на то, что день склонился уже къ вечеру; слѣдовательно, теперь одному не совсѣмъ безопасно путешествовать.

Видя сердечное расположеніе къ Себѣ учениковъ, незнакомый путникъ согласился остаться съ ними; *и отиде съ ними обещи*. По мнѣнію Мейера, слово *отиде* указываетъ на то, что три путника вошли въ селеніе ²⁾. Но гораздо основательнѣе полагать, что они

¹⁾ Тшендорфъ на основаніи Синайскаго и Ватиканскаго кодексовъ присоединяетъ здѣсь частицу ἦδη.

²⁾ Commentar uber das Neue Testament von Meyer, ч. 1, стр. 411.

вошли въ домъ, такъ какъ то, что сейчасъ послѣдовало послѣ ихъ вступленія, случилось не на улицѣ, но въ комнатѣ. Чей былъ домъ въ который они вошли, не сказано въ евангелии, такъ какъ для цѣли разсказа это не важно. Быть можетъ, кто либо изъ этихъ учениковъ имѣлъ здѣсь свой домъ, а можетъ быть, этотъ домъ принадлежалъ родственнику или другу какого-либо ученика. Нѣкоторые полагаютъ, что они вошли въ гостиницу. Здѣсь три путника возлегли за столомъ. *И бысть яко возлеже съ нима, и приимъ хлѣбъ благослови, и преломивъ данши има—* καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησε, καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς. Благословеніе и преломленіе хлѣба за трапезою совершалось, обыкновенно, хозяиномъ дома. Но здѣсь это было совершено незнакомымъ путникомъ. Вѣроятно Клеопа и Лука изъ уваженія къ Его большимъ позваніямъ предложили Ему первое мѣсто за столомъ. Въ моментъ преломленія хлѣба Клеопа и Лука вдругъ увидали, что незнакомый путникъ былъ не кто иной, какъ Иисусъ Христосъ. *Онѣма же отверзостъся очи,* пишетъ евангелистъ, *и познаста Ею.*—αὐτῶν δὲ ἀτηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν. На вопросъ, отчего ученики узнали Иисуса Христа, даются различные отвѣты. Нѣкоторые (напр. Павлюсъ) думаютъ, что, благословляя хлѣбъ, Иисусъ Христосъ поднялъ руки къ небу, при чемъ обнаружилия гвоздинныя раны на рукахъ. Увидавъ это, ученики догадались, что передъ ними находится Господь¹⁾. Но это объясненіе не соотвѣтствуетъ 35-му стиху этой главы, гдѣ эммаусскіе ученики говорятъ, что Христосъ былъ узнаванъ ими собственно въ преломленіи хлѣба—ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου. Нѣкоторые отцы церкви, напр., Златоустъ, Августинъ, Теофилактъ и католическіе экзегеты думаютъ²⁾, что Иисусъ Христосъ совершилъ предъ учениками Святое Таинство причащенія, изъ чего ученики убѣдились, что предъ ними—Господь. Хотя выраженіе κλάσιν τὸν ἄρτον и употребляется для обозначенія таинства причащенія (Дѣян. II, 42. 46), но въ данномъ случаѣ лучше понимать его въ смыслѣ простаго преломленія хлѣба. Нельзя думать, чтобы Иисусъ Христосъ сталъ совер-

¹⁾ Paulus,—Commentar uber das neue Testament, ч. 3, стр. 934.

²⁾ Comment. üb. Ev. Marcus u. Lucas von Keil, s. 491.

шать таинство причащенія предъ тѣми лицами, которыя ничего не знали объ этомъ таинствѣ. Если бы Иисусъ Христосъ намѣренъ былъ совершить это таинство, то Онъ долженъ былъ сначала разъяснить о немъ, подобно тому какъ Онъ сдѣлалъ это при совершеніи перваго таинства евхаристіи. Нельзя не замѣтить, что и самыя выраженія ев. Луки отличаются отъ тѣхъ, которыя Лука употребилъ при описаніи таинства причащенія; тамъ—*εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν* (XXII, 19), здѣсь—*εὐχομήσεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου*. Поэтому нужно думать, что Иисусъ Христосъ совершилъ обыкновенное преломленіе хлѣба. Ученики узнали Иисуса Христа сверхъестественнымъ образомъ. На это даются указанія въ самомъ текстѣ. Если бы Лука хотѣлъ сказать, что ученики узнали Господа натуральнымъ образомъ, то онъ выразился бы такъ: *καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν*. Но онъ употребляетъ выраженіе: *αὐτῶν δὲ διηροίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί*, что указываетъ на сверхъестественную причину отверженія очей ихъ. Мы не хотимъ, впрочемъ, отрицать того, что все, случившееся за столомъ, способствовало тому, чтобы ученики узнали Господа, но главною причиною этого служила все-таки чудесная сила Господа.

Недолго Клеопа и Лука наслаждались созерцаніемъ открывшагося имъ Господа. Послѣдній сейчасъ же, какъ только Его узнали, сдѣлался невидимъ. Теперь не было никакой необходимости, чтобы Иисусъ Христосъ оставался среди своихъ учениковъ: послѣдніе теперь твердо были убѣждены, что Господь воскресъ и живетъ въ славѣ. Своимъ внезапнымъ исчезновеніемъ Иисусъ Христосъ далъ ученикамъ понять, что Онъ теперь не будетъ жить съ ними, какъ прежде,—что Его тѣло было прославлено и не подлежало законамъ матеріальнаго міра. Такимъ образомъ, таинственное исчезновеніе Господа служило нагляднымъ доказательствомъ Его прославленія ¹⁾.

¹⁾ Западные экзегеты стараются найти основаніе того, почему ученики не стали видѣть Иисуса Христа. Clericus, Hammond, Wetstein, Neumann, Paulus, Kühnöl, Schleiermacher, думаютъ, что Иисусъ Христосъ удалился отъ учениковъ совершенно натуральнымъ образомъ. Это рѣшеніе вопроса, съ перваго взгляда простое, ведетъ къ неразрѣшимымъ недоумѣніямъ. Если Иисусъ Христосъ удалился отъ учениковъ натуральнымъ образомъ, то почему ученики не пошли вслѣдъ за Нимъ. Въ виду этого другіе ученые—Luther, Calvin, Gerhard, Grotius, Ben-

Оставшись одни, Эммаусскіе ученики находились въ самомъ радостномъ настроеніи. Они несомнѣнно были убѣждены въ явленіи имъ воскресшаго Господа. Въ этомъ особенно увѣряло ихъ то радостное чувство, которое они испытывали во время бесѣды съ Господомъ. Они говорили другъ другу: *не сердце-ли наше горя бы въ насъ, егда глаголаше намъ на пути, и егда сказоваше нама Писанія*. Выраженіе „горѣло сердце“ означаетъ чрезвычайно пріятное душевное движеніе, производимое особенно сильнымъ, пріятнымъ впечатлѣніемъ (Псал. XXXVIII, 4; Иерем. XX, I). Таково было душевное состояніе учениковъ во время бесѣды съ ними Господа. „Сердце ихъ горѣло, пишетъ блж. Теофилактъ, или отъ огня словъ Господнихъ, когда при изъясненіи Господомъ писаній они внутренно разогрѣвались и соглашались съ Его рѣчами, какъ истинными или, когда Онъ изъяснялъ имъ Писанія, сердце ихъ билось и внутренно говорило: сей самый, который изъясняетъ намъ, есть Господь“¹⁾. Исполненные радости, Клеопа и Лука не захотѣли оставаться въ Эммаусѣ, они пожелали обрадовать поскорѣе апостоловъ и прочихъ вѣрующихъ вѣстью, что Иисусъ Христосъ воскресъ. *И воставша въ той часъ*, повѣствуетъ еванг. Лука, *возвратистася въ Иерусалимъ*. Этотъ поступокъ Клеопы и Луки показываетъ братскую любовь ихъ къ послѣдователямъ Христовымъ. Нѣтъ сомнѣнія, что Клеопа и Лука были голодны и утомлены; но они не желаютъ пользоваться спокойствіемъ въ то время, когда прочіе вѣрующіе находятся въ печали. Быстро Клеопа и Лука проходятъ 10 верстъ и явля-

gel, Glöckler, Olshausen, Baumgarten—Crusius, Meyer, Bleeck, Godet, Stier и друг. полагаютъ, что Иисусъ Христосъ сталъ невидимъ вслѣдствіе чудеснаго Божескаго воздѣйствія на глаза учениковъ (см. Auferstehungsgesch. von Nebe, S. 173). Но въ такомъ случаѣ странно, почему евангелисты не сообщали объ этомъ, тогда какъ раньше онъ упомянулъ объ этомъ обстоятельстве. Поэтому нужно думать, что основаніе того, почему Клеопа и Лука не стали видѣть Иисуса Христа, лежитъ, съ одной стороны, въ свойствахъ прославленнаго тѣла Иисуса Христа, а съ другой стороны,—въ высочайшей волѣ Господа. Тѣло Господа послѣ воскресенія Его могло проникать черезъ матеріальные предметы и могло быть видимо человѣкомъ только въ извѣстные моменты для извѣстныхъ дѣлей. Въ данномъ случаѣ Господь сталъ невидимъ для того, чтобы внезапнымъ исчезновеніемъ привести учениковъ къ твердой вѣрѣ въ Его воскресеніе и прославленіе.

1) Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 417—418.

ются въ Иерусалимъ. Здѣсь имъ не пришлось ходить по разнымъ домамъ, что-бы сообщать апостоламъ радостную вѣсть: они *обрѣтоста совокупленныхъ единнадцате и иже бяху съ ними*. Предъ приходомъ Клеопы и Луки апостолы съ вѣрующими были въ одномъ домѣ. Это произошло, по всей вѣроятности, вслѣдствіе великихъ событій дня. Всякій хотѣлъ узнать о томъ, что случилось при гробѣ Иисуса Христа, поэтому шелъ туда, гдѣ находились апостолы. Ев. Лука говорить, что здѣсь было одиннадцать апостоловъ, но изъ 24-го стиха XX гл. Іоанна видно, что ап. Ѳомы не было среди апостоловъ, когда Господь явился ученикамъ непосредственно послѣ разказа Эммаусскихъ учениковъ. Въ виду этого нѣкоторые (напримѣръ Августинъ) думаютъ ¹⁾, что Ѳома вышелъ изъ дома, когда Клеопа и Лука стали рассказывать о явленіи Господа, такъ какъ не хотѣлъ вѣрить, что Господь воскресъ. Евфимій Зигабенъ предполагаетъ, что ев. Лука упоминаетъ объ 11 апостолахъ потому, что здѣсь находился Матѣій, который послѣ Пятидесятницы причисленъ къ лику 12-ти апостоловъ ²⁾. Но лучше всего слово „одиннадцать“ понимать здѣсь какъ общее обозначеніе апостоловъ, число которыхъ простиралось теперь до 11-ти; подобный примѣръ мы встрѣчаемъ еще у Іоанна (XX, 24); здѣсь Ѳома названъ „однимъ отъ двѣнадцати“, хотя число апостоловъ въ это время было 11; этого объясненія держатся многіе, напримѣръ Kühnöl³⁾, Bleek ⁴⁾, Paulus ⁵⁾, Keil ⁶⁾, Nebe ⁷⁾.

Когда Клеопа и Лука вошли въ домъ, вѣрующіе, по евангелію Луки, привѣтствовали ихъ словами: *„яко воистину воста Господь и явися Симону“*. Другіе евангелисты не рассказываютъ о явленіи Петру, только ап. Павелъ упоминаетъ о немъ въ XV гл. 5 ст. 1 Кор. Неизвѣстно, въ какой часъ дня произошло это явленіе. Блаженный Теофилактъ думаетъ, что оно

¹⁾ См. Auferstehungsgesh. von. Nebe, s. 217.

²⁾ Aufersteh. von. Nebe, s. 176.

³⁾ Comment. in libros N. Test. т. 2, s. 737.

⁴⁾ Erklärung drei Evang. s. 513.

⁵⁾ Comment. üb. N. Test. ч. 3, стр. 935.

⁶⁾ Comment. üb. Ev. Marc. u. Lucas, s. 125.

⁷⁾ Aufersteh. s. 177.

произошло во время перехода Клеопы и Луки изъ Эммауса въ Иерусалимъ. „Господь явился Симону, пишетъ онъ, покуда эти два мужа совершали обратный путь въ Иерусалимъ“¹⁾. Явленіе Иисуса Христа Петру было необходимо, такъ какъ послѣдній находился въ глубокой печали, вслѣдствіе отреченія своего, отъ Господа (Мѣ. XXVII, 69—75). Господь этимъ явленіемъ утѣшилъ своего ревностнаго ученика, который своимъ искреннимъ поканіемъ загладилъ уже свой тяжкій грѣхъ и сдѣлался достойнымъ помилованія.—Клеопа и Лука на радостное привѣтствіе вѣрующіхъ отвѣтили также радостнымъ разговоромъ о явленіи имъ воскресшаго Господа. *И та повѣдаста*, пишетъ ев. Лука, *яже быша на пути. и яко познася има въ преломленіи хлѣба*. Радость вѣрующіхъ при этомъ разговорѣ еще болѣе усилилась.

Евангелистъ Лука ничего болѣе не рассказываетъ объ эммаускихъ ученикахъ. Но ев. Маркъ говоритъ, что разговоръ Клеопы и Луки не встрѣтилъ себѣ довѣрія среди учениковъ. *И та* (Клеопа и Лука) *пишетъ онъ, шедши возвѣстиста прочимъ: и ни тѣма отъры яша*. На первый взглядъ кажется страннымъ, почему ученики не повѣрили Клеопѣ и Лукѣ. Всѣ данныя способствовали тому, чтобы ихъ разговоръ былъ принятъ учениками съ полнымъ довѣріемъ. Ученики уже знали, что Господь воскресъ и явился Симону; поэтому имъ легко было повѣрить и разговору Клеопы и Луки о явленіи имъ Господа. Если обратимъ вниманіе на душевное настроеніе послѣдователей Христовыхъ въ это время, то не найдемъ ничего страннаго въ томъ, что послѣдніе отнеслись съ сомнѣніемъ къ разговору Клеопы и Луки. Вѣра послѣдователей Христовыхъ въ это время была еще не твердою; имъ могло показаться невѣроятнымъ, какимъ образомъ Господь, явившійся ап. Петру въ Иерусалимѣ, въ то же почти время могъ явиться въ Эммаусѣ; сомнительнымъ могло показаться и то, что Господь явился Клеопѣ и Лукѣ въ иномъ образѣ, но болѣе всего невозможнымъ должно было показаться имъ то, что явившійся Господь вдругъ сталъ невидимъ. Они не знали

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 417.

еще свойствъ прославленнаго тѣла Господа, которое могло дѣлаться видимымъ и не видимымъ, могло мгновенно переноситься изъ одного мѣста въ другое. Такія свойства, въ обыкновенномъ порядкѣ вещей, суть свойства призраковъ; по этому ученики легко могли подумать, что Клеона и Лука обманулись, приняли призракъ за дѣйствительное лице. Вотъ почему рассказъ Клеопы и Луки не встрѣтилъ себѣ довѣрія среди учениковъ.

VI.

Явленіе Господа собранію учениковъ въ первый день по своемъ воскресеніи.

Марк. XVI, 14.

14. *Послѣднѣ же возлежащимъ имъ единонадесятею явися, и поноси невѣрство ихъ и жестосердію, яко видѣвшимъ Его оставша не яша отъры.*

Лук. XXIV, 36—43.

36. *Сія же имъ глаголющимъ, и Самъ Исусъ ста посреде ихъ и глагола имъ: миръ вамъ.*

37. *Убоявшися же и пристрашны бывше, мязгу дузъ видѣти.*

38. *И рече имъ: что смущени есте; и почто помышленія сходятъ въ сердца ваша;*

39. *Видите руцъ мои и нозъ мои, яко Самъ Азъ есмъ. осяжите Мя и видите, яко дузъ плоти и кости не имать, якоже Мене видите и муца.*

40. *И сіе рекъ, показа имъ руцъ и нозъ.*

41. *Еще же не отърующимъ имъ отъ радости и чудящимся, рече имъ: имате ли что съдно здѣ;*

42. *Они же даша Ему рыбы печены часть и отъ пчель сотъ.*

43. *И вземъ предъ ними яде*

Іоан. XX, 19—23.

19. *Суцу же позде въ день той во едину отъ субботы, и дверемъ затвореннымъ, идяже бясу ученицы Его собрани, страха ради иудейска, приде Исусъ и ста посреде и глагола имъ: миръ вамъ.*

20. *И сіе рекъ, показа имъ руцъ и нозъ и ребра своя.*

Возрадовавшася убо ученицы, видѣше Господа.

21. Рече же имъ *Иисусъ* пакы: *миръ вамъ*: якоже посла *Мя Отець*, и *Азъ* посылаю *вы*.

22. *И сіе* рекъ, *дуну* и *маюла* имъ: *примите духъ* *Святъ*:

23. *Имже* отпустите *грѣхи*, отпустятся *имъ*: и *имже* держите, держатся.

Евангелисты Лука и Иоаннъ въ приведенныхъ нами стихахъ, очевидно, описываютъ одно и то же явленіе Господа. Это ясно изъ того, что по тому и другому евангелію, указанное явленіе Господа было предъ учениками Его собранными вмѣстѣ и произошло въ самый день воскресенія Его позднимъ вечеромъ (Лук. XXIV, 29. 33. 36, срав. Иоан. XX, 19) и изъ того еще, что, по обоимъ евангеліямъ, явившійся Господь, сказавши ученикамъ: *миръ вамъ*, увѣрялъ ихъ въ дѣйствительности своего воскресенія (Лук. XXIV, 36 и 39 срав. Иоан. XX, 19, 20). Но то, что и ев. Маркъ, въ приведенномъ нами (14, XVI) стихѣ, описываетъ то же явленіе Господа, о какомъ говорятъ Лука и Иоаннъ въ указанныхъ стихахъ,—не очень ясно. Лютеръ слово—*ἔσπερον*—*послѣди* (Марк. XVI, 14) перевелъ словомъ „наконецъ“ и думалъ, что описанное въ этомъ стихѣ евангелія Марка явленіе Господа было послѣднимъ, то есть, отождествилъ его съ вознесеніемъ. Эта же мысль проводится и въ Вульгатѣ, гдѣ *ἔσπερον* передано словомъ *novissime* (на послѣдокъ). Но гораздо основательнѣе думать, что описываемое въ 14-мъ стихѣ евангелія Марка явленіе случилось въ день Христова воскресенія; объ этомъ нужно заключать, во 1-хъ, потому, что Маркъ передаетъ о немъ, согласно съ Лукою, послѣ указанія на явленіе эммаусскимъ ученикамъ, во 2-хъ, потому, что это явленіе случилось въ то время, когда одиннадцать апостоловъ возлежали, разумѣется, на вечери (какъ совершенно правильно и прибавлено это слово въ русскомъ переводѣ)¹⁾; это ясно указываетъ на сказаніе ев. Луки о томъ.

¹⁾ Греческое слово—*ἀνακείμενος*—возлежашій употребляется въ евангеліяхъ для обозначенія возлежашихъ на вечери и вкушающихъ пищу срав. Мѡ. IX, 10 и 11; XXII, 3, 10; Марк. XIV, 18; Лук. VII, 37; Иоан. XII, 2; XIII, 23, 28.

какъ Иисусъ Христосъ вечеромъ перваго дня, для увѣренія учениковъ въ реальности своего явленія, попросилъ у нихъ пищи, и они подали Ему часть печеной рыбы и сотоваго меда, оставшихся, по всей вѣроятности, отъ вечери. Далѣе, въ указаніи Марка на обличеніе учениковъ въ невѣріи со стороны Господа можно видѣть прямое и краткое обозначеніе того, что подробно описано Лукою въ 38—43 стихахъ, въ которыхъ изображается, какъ Иисусъ Христосъ опровергалъ невѣріе своихъ учениковъ, вкушая предъ ними пищу. Очевидно, что явленіе, описанное Маркомъ въ приведенномъ нами стихѣ, есть первое изъ явленій Господа собранію учениковъ, бывшее тогда, когда ученики еще не вѣрили въ воскресеніе Его и нуждались въ увѣреніи. Слѣдовательно, слово *послѣди* должно означать не то, что описанное за этимъ явленіе было самымъ послѣднимъ изъ всѣхъ явленій Иисуса Христа, но только то, что оно было послѣднимъ изъ бывшихъ въ самый день воскресенія, ибо было, какъ повѣствуетъ ев. Іоаннъ, *сушу поздъ* (XX, 19). Этой мысли держится большинство толковниковъ, напримѣръ Bengel ¹⁾, Kühnel ²⁾, Bleek ³⁾, Meyer ⁴⁾, Nebe ⁵⁾ и друг.

Время дня, въ которое послѣдовало означенное явленіе Господа, указано евангелистами очень точно и согласно. По Лукѣ, это явленіе послѣдовало тогда, когда эммаусскіе ученики рассказывали вѣрующимъ о явленіи имъ Господа (*сія же имъ глаголющимъ*), слѣдовательно, вечеромъ Свѣтлаго дня, такъ какъ эммаусскіе ученики пришли въ собраніе вѣрующихъ когда уже зашло солнце и стало темно. По Іоанну, это явленіе послѣдовало *сушу поздъ, въ день той, во едину отъ субботъ*.—Мѣсто этого явленія не обозначено у евангелистовъ. Ев. Іоаннъ говоритъ только, что явленіе это послѣдовало въ Иерусалимѣ, *дверемъ затвореннымъ, идѣже бяху ученицы Ею собрани страха ради Иудейска*. Вѣроятно, ученики Иисуса Христа собрались въ домъ кого-либо изъ апостоловъ. О томъ,

¹⁾ Gnomon N. Testamenti, стр. 244.

²⁾ Comment. in libros N. Tes., ч. 2, с. 210.

³⁾ Erklärung drei Evang., стр. 521.

⁴⁾ Comment. üb. N. Fest, ч. I, стр. 231.

⁵⁾ Aufersteh, s. 179 и дал.

сколько здѣсь находилось апостоловъ, евангелисты говорятъ различно: Маркъ говоритъ, что здѣсь было едионадесять, разумѣется, апостоловъ. Но изъ евангелія Іоанна видно, что здѣсь было только 10 апостоловъ, такъ какъ *Θома не бѣ ту съ ними, егда прииде Исусъ* (XX, 24). Кромѣ ап. Θомы, въ это время не было еще Іуды Искаріотскаго, который еще до смерти Господа, *шедъ удавися* (Мѡ. XXVII, 5). Слѣдовательно, какъ въ евангеліи Іоанна слово: *отъ обюнадесяте* (XX 24) нужно принимать не въ прямомъ значеніи, а какъ техническій терминъ, такъ и въ евангеліи Марка слово *единомунадесяте* (XVI, 14) необходимо принимать какъ указаніе не на число дѣйствительно бывшихъ при этомъ явленіи лицъ, а на то, какимъ именемъ называлось тогда общество избранныхъ учениковъ Господа. Кромѣ 10 апостоловъ, при этомъ явленіи были, по Лукѣ, и другіе послѣдователи Христовы (XXIV, 33).

Собравшись вмѣстѣ, ученики Господа заперли двери *страха ради Іудейска*. Ученики опасались преслѣдованія со стороны враждебной Господу партіи—особенно членовъ іудейскаго синедріона. Безъ сомнѣнія, ученики успѣли узнать, что первосвященники подкупили стражей гроба разгласить, будто ученики украли тѣло своего Учителя, когда стражи спали. При такой клеветѣ ученики легко могли подвергнуться ненависти проходящихъ по улицѣ людей. Ученики также могли ожидать насильственныхъ мѣръ со стороны ревностныхъ слугъ первосвященниковъ.—Ученики возлежали за вечерней трапезой и недовѣрчиво слушали разговоръ Эммаусскихъ учениковъ. Вдругъ въ эти минуты Самъ Господь сталъ между ними. *Прииде Исусъ*, повѣствуетъ ев. Іоаннъ, *и ста посредь и глагола имъ: миръ вамъ*. Подобно этому говоритъ и ев. Лука: *и самъ Исусъ* ¹⁾ *ста посредь ихъ, и глагола имъ: миръ вамъ* ²⁾. Исусъ Христосъ явился предъ собраніемъ учениковъ чудеснымъ образомъ, потому что двери

1) Въ Синайскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ нѣтъ слова Исусъ.

2) Тисендорфъ на основаніи Кембриджскаго кодекса вычеркнулъ изъ текста выраженіе: *и глагола имъ: миръ вамъ*. Но это сдѣлано безъ достаточныхъ основаній: это выраженіе находится въ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ кодексахъ и другихъ манускриптахъ.

дома, по разсказу евангелистовъ, были заперты и никто не отворялъ ихъ. Для прославленнаго тѣла Иисуса Христа чувственные предметы не могли теперь служить препятствіемъ.— Иисусъ привѣтствовалъ учениковъ словами: *миръ вамъ*. Эти слова служили обыкновеннымъ привѣтствіемъ у евреевъ. Произнесенное Господомъ, это привѣтствіе имѣло глубокой смыслъ. Словомъ „миръ“ Иисусъ Христосъ обозначаетъ всѣ блага, всѣ плоды своего искупительнаго дѣла, какъ то: прощеніе грѣховъ, примиреніе съ Богомъ, освобожденіе людей изъ подъ власти смерти и діавола. Миръ, дарованный Спасителемъ, есть прежде всего миръ по отношенію къ Высшему Существо, т. е. примиреніе человѣка съ Богомъ (Рим. V, 10), далѣе—миръ по отношенію къ самому человѣку, т. е. внутренній его миръ, примиреніе возмущенной грѣхами совѣсти его (Іоан. III, 21); и наконецъ—миръ по отношенію къ существу, низшему человѣка, т. е. безбоязненное, спокойное отношеніе послѣдняго къ противнику человѣческаго спасенія (Кол. 1. 13. Рим. XVI, 20). Такимъ образомъ, привѣтствіе Христово должно было обрадовать учениковъ. По замѣчанію блаж. Теофилакта, этимъ привѣтствіемъ Господь освобождалъ ¹⁾ учениковъ и отъ страха іудейскаго. Дѣйствительно, въ присутствіи Иисуса Христа ученики могли чувствовать себя спокойно, такъ какъ враги не могли сдѣлать имъ зла, когда Господь сталъ защитою ихъ.

Но ученики не возрадовались, а смутились отъ явленія Иисуса Христа. Они могли хорошо разсмотрѣть, кто стоитъ предъ ними, и не смотря на это, они не вѣрили, что предъ ними находится ихъ возлюбленный Учитель. *Убоишеся же и призрашнн быше*, говоритъ ев. Лука, *милху духъ видѣти*. Ученики испугались потому, что явленіе Иисуса Христа послѣдовало внезапно и чудеснымъ образомъ. Они знали, что двери дома были заперты, естественно имъ было подумать, что тѣлесное существо не могло явиться имъ при такихъ обстоятельствахъ. Поэтому они подумали, что предъ ними находится духъ. Спрашивается, о какомъ духѣ подумали ученики? О неизвѣстномъ ли духѣ, который принялъ образъ и голосъ ихъ

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4., стр. 469.

Учителя, чтобы соблазнить ихъ, или о духѣ своего распятаго Учителя, который явился къ нимъ изъ страны мертвыхъ? Нужно думать, что ученики допустили первую мысль, такъ какъ Иисусъ Христосъ долженъ былъ увѣрять ихъ, что это—Онъ Самъ (Лук. XXIV, 39). Если бы ученики допустили вторую мысль, то Иисусъ Христосъ сталъ бы увѣрять ихъ только въ реальности своей личности, но не въ тожествѣ.

Замѣтивъ смущеніе учениковъ, и зная, какія мысли они имѣютъ, Иисусъ Христосъ сказалъ имъ: *что смущени есте, и почто помышленія входятъ въ сердца ваша?* Этотъ вопросъ обнаружилъ всевѣднiе Иисусъ Христа. Но ученики не могли еще изъ этого факта заключать, что предъ ними стоитъ, дѣйствительно, Спаситель. Извѣстно, что всѣмъ духамъ, являющимся изъ преисподней, люди усвоятъ очень высокое знаніе.—Поэтому ученики смутились и стали думать различное. То они полагали, что неизвѣстный духъ стоитъ предъ ними, то, напротивъ, сомнѣвались въ этомъ и начинали думать, что это Самъ Иисусъ Христосъ. Иисусъ, зная о такомъ смущеніи учениковъ, сталъ упрекать ихъ въ невѣріи: *поноси невѣрствію ихъ и жестокосердію—σκληροκαρδίαν*, ¹⁾—*яко видѣвшимъ Его воставша не има стѣры* (Марк. XVI. 14). Иисусъ Христосъ долженъ былъ упрекнуть учениковъ въ невѣріи. Не говоря уже о томъ, что Онъ Самъ многократно предсказывалъ о своемъ воскресеніи, ученики могли повѣрить въ возстаніе Его, вслѣдствіе разсказа разныхъ лицъ о явленіи имъ воскресшаго Господа. Не говорила ли Марія Магдалина и другія жены, что онѣ видѣли Воскресшаго? Не говорилъ ли Петръ и Эммаусскіе ученики о томъ же самомъ? Но сердце учениковъ не желало повѣрить въ воскресеніе Господа. Наконецъ, Самъ Господь явился имъ, они видятъ Его, слышатъ Его голосъ и не вѣрятъ. Подлинно велико было невѣріе учениковъ! Это невѣріе служитъ рѣшительнымъ опроверженіемъ многочисленныхъ теорій разныхъ раціоналистовъ о томъ, что воскресеніе Иисусъ Христа есть мечта самихъ апостоловъ.

¹⁾ Это слово не встрѣчается у греч. классиковъ, но 70 толковниковъ употребляютъ его. См. Втор. X. 16; Иерем. IV, 4; въ Н. Заветѣ оно встрѣчается еще у ев. Маттея (XIX, 8) и у ев. Марка (X. 5).

Чтобы увѣрить учениковъ въ реальности своего явленія, Иисусъ Христосъ далѣе говорить имъ: *видите руки мои и нозъ мои, яко Самъ Азъ есмь, осяжите Мя и видите: яко духъ плоти и кости не имать, яко же Мене видите имуща. И сіе рече показа имъ руки и нозъ* ¹⁾ (Лук. XXIV, 40) *и ребра своя* (Іоан. XX, 20). Иисусъ Христосъ, чтобы разсѣять сомнѣніе учениковъ, предлагаетъ имъ осязать Себя. Черезъ это ученики основательно должны были убѣдиться, что среди ихъ стоитъ не духъ. Послѣдній не могъ имѣть плоти и костей; это было общимъ убѣжденіемъ въ древности ²⁾. Между тѣмъ, Господь показываетъ имъ руки, ноги и пронзенный копьемъ бокъ. Ученики могли видѣть здѣсь слѣды ранъ отъ гвоздей и копья. Намъ неизвѣстно, осязали ли ученики Господа. Блаж. Теофилактъ думаетъ, что ученики исполнили требованіе Господа ³⁾. Видя живымъ того, кого они видѣли прежде умершимъ, ученики весьма обрадовались. Эта радость наполнила всю ихъ душу, такъ что они не могли хорошо обдумать случившагося и придти къ твердой вѣрѣ въ воскресеніе Господа; поэтому имъ предложено было другое доказательство. *Еще же неопрующимъ имъ отъ радости*, пишетъ ев. Лука, *и чудящимся, рече имъ, имате-ли что силенно здѣ?* Что великая радость не тотчасъ переходитъ въ вѣру въ чрезвычайную пережѣну дѣла,—фактъ общезвѣстный. Еще древніе знали объ этомъ ⁴⁾. Господь дружески приходитъ на помощь своимъ ученикамъ. Онъ хочетъ окончательно разсѣять ихъ сомнѣніе. Онъ спрашиваетъ, есть-ли у нихъ что-либо съѣстное. Ученики сейчасъ же исполняютъ эту просьбу: они, какъ извѣстно, возлежали за вечерней трапезой

¹⁾ Тишендорфъ на основаніи Кэмбриджскаго кодекса вычеркнулъ изъ текста выраженіе: *и сіе рече, показа имъ руки и нозъ*, но безъ надлежащихъ основаній: Синайскій, Александрійскій и Ватиканскій кодексы имѣютъ это выраженіе.

²⁾ Гомеръ, напр., въ Одиссеѣ (XI, 217 и дал.).

³⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 420.

⁴⁾ Татъ Ливій, напр. пишетъ (39—49) *vix sibimet ipsi ex nec opinato gaudio credentes: pars nuncios Messenem praemittunt, debellatum ease, Philoemenem adduci Primum adeo incredibilis visa res, ut non pro vano modo, sed vix pro sano nuncio audiretur: deinde ut super alium alius idem omnes affirmantes viniebant. tandem facta fides. Сенека говорить (Thyestes 938 и дал.): proprium hoc miseris sequitur vitium, numquam rebus credere lactis. Redeat felix fortuna licet, tamen afflictos gaudere piget.* См. Auferstehungsgesc. von Nebe, s. 195.

и кушанья находились тутъ же на столѣ. Ученики принесли Господу *рыбы печены часть и отъ пчелъ сотъ* ¹⁾. Иисусъ Христосъ взялъ это и предъ ними *яде*. Конечно, Господь ѣлъ не потому, что нуждался въ пищѣ; прославленное тѣло Его было чуждо земныхъ потребностей. Вкушеніе Господомъ пищи есть чудо, какъ и ѣда ангеловъ при явленіи Аврааму и Лоту (Быт. XVIII, 9 и XIX, 3). Ѣда Господа служила яснымъ доказательствомъ того, что онъ не духъ, но реальное существо. Блаженный Теофилактъ находитъ особенный смыслъ въ томъ, что Господь съѣлъ часть рыбы и меда. „Употребленныя Имъ яства, пишетъ онъ, кажется имѣють и нѣкоторый прикровенный смыслъ. Вкушая часть печеной рыбы, Господь даетъ знать, что Онъ огнемъ своего Божества испекъ наше естество, плавающее въ соленой жизни сей, обсушилъ всю влагу, приставшую къ нему отъ глубокихъ водъ, сдѣлавъ пріятною Богу сѣдью то, что было прежде скверно. Это означаетъ пчелинымъ сотомъ, т. е. нынѣшняя сладость нашего естества, прежде отверженнаго. Или я и то думаю, что печеною рыбою означаетъ дѣятельная жизнь, которая съ помощію пустынныхъ и молчаливыхъ углей истребляетъ въ насъ большую влажность и тучность, а пчелинымъ сотомъ—знаніе или созерцаніе, такъ какъ реченія Божіи сладки“ (Псал. XVIII, 11) ²⁾.

Получивъ несомнѣнную увѣренность въ томъ, что среди ихъ стоитъ Самъ Господь, ученики возрадовались. Теперь исполнились сказанныя Господомъ слова: *печаль ваша въ радость будетъ* (Іоан. XVI, 20). Ихъ радость была неизъяснима, такъ какъ они увидѣли предъ собою живымъ и побѣдоноснымъ Того, Котораго за два дня предъ этимъ видѣли истекающимъ на крестѣ кровію, укоряемымъ и осмѣиваемымъ всѣми, жаждущимъ и оставленнымъ Самимъ Отцомъ Небеснымъ. Въ эти минуты ученики забыли всѣ свои непріятности; въ неизъяснимомъ блаженствѣ они смотрѣли на своего Господа, Который составлялъ

¹⁾ Лахманъ и Тишендорфъ вычеркнули изъ текста слова: *и отъ пчелъ сотъ*, такъ какъ ихъ нѣтъ въ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Нѣмброджскомъ кодексахъ. Но другіе манускрипты содержатъ эти слова. Спрашивается, какимъ образомъ они были привнесены въ эти манускрипты? Въ Св. Писаніи нигдѣ нѣтъ этого выраженія, поэтому правильнѣе предположеніе Мейера, Годе и Кейля, что эти слова были опущены въ означенныхъ кодексахъ по недосмотру.

²⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 420.

все ихъ счастье, и готовы были вѣчно наслаждаться соверченіемъ своего Божественнаго Учителя. Ев. Лука болѣе не говоритъ объ этомъ явленіи Господа ¹⁾. Но ев. Іоаннъ рассказываетъ, что въ концѣ этого явленія Господь послалъ учениковъ на проповѣдь. *Рече же имъ Исусъ* ²⁾ *наки*, говорится у Іоанна, *миръ вамъ: также посла Мя Отецъ и Азъ посылаю вы*. Вторичное привѣтствіе Господа имѣетъ особое значеніе въ связи съ слѣдующими за нимъ словами. Повторяя слова: *миръ вамъ*, Господь освящаетъ на проповѣдь своихъ свидѣтелей и даетъ имъ миръ, готова ихъ къ брани, говорить Златоустъ ³⁾. Апостолы

¹⁾ Нѣкоторые экзегеты (Stausz, Zeller, Meyer, Ewald и Bleek) сказанное ев. Лукою въ слѣдующихъ стихахъ (44—53) относятъ къ этому явленію. Они думаютъ, что Господь послѣ вкушенія пищи далъ ученикамъ нѣкоторыя наставленія и затѣмъ вознесся на небо. Такимъ образомъ, вознесеніе, по ихъ мнѣнію, послѣдовало глубокою ночью. Это мнѣніе, съ одной стороны, стоитъ въ противорѣчіи съ преданіемъ древней церкви, по которому вознесеніе Исуса Христа произошло въ 40-й день послѣ воскресенія Его. Последнее противорѣчіе Meyer хотѣлъ устранить предположеніемъ о существованіи въ древней церкви двойнаго преданія. Въ своемъ евангеліи Лука будто-бы воспользовался первымъ преданіемъ,— что Исусъ Христосъ вознесся на небо въ день воскресенія, а въ Дѣянїяхъ апостольскихъ онъ будто бы записалъ второе преданіе,— что Исусъ Христосъ по воскресеніи оставался на землѣ еще 40 дней. Но это объясненіе не имѣетъ никакого основанія. Если-бы ев. Лука, при написаніи своего евангелія, имѣлъ нѣбѣрное преданіе о днѣ вознесенія Христова, и уже позже узналъ правильное, то онъ долженъ былъ, какъ уже Meyer (см. *Beitragreen zur richtigen Würdigung der ev. s. 285*) правильно замѣтилъ, измѣнить конецъ своего евангелія, а если онъ не могъ этого сдѣлать по какимъ-либо причинамъ, то въ Дѣянїяхъ апостольскихъ онъ нѣбѣрное долженъ былъ исправить евангельскій рассказъ о вознесеніи Господа. Но въ Дѣянїяхъ апостольскихъ рассказъ о вознесеніи Господа не содержитъ самаго легкаго намека на то, что въ апостольскомъ преданіи существовала гдѣ-нибудь какая-либо неточность или различіе мнѣній о времени вознесенія. И могъ-ли, вообще, ев. Лука не знать, при своихъ путешествїяхъ съ ап. Павломъ, сообщенное этимъ апостоломъ (1 Кор. XV, 1—8) преданіе о явленїяхъ Воскресшаго, которыя для своего осуществленія необходимо требовали порядочный промежутокъ времени между воскресеніемъ и вознесеніемъ? Въ виду этого другіе ученые (Hofmann, Lange, Godet, Keil) полагаютъ, что въ ст. 44—49 евангелія Луки кратко передается сущность рѣчей Господа, которыя Онъ произнесъ предъ учениками въ теченіе 40 дней послѣ воскресенія. Но гораздо основательнѣе отнести рѣчь Господа, находящуюся въ этихъ стихахъ, къ 40-му дню по Его воскресенію. Здѣсь, напр., Господь говоритъ ученикамъ: *вы же сидите во градѣ Іерусалимствѣ, доидеже облечетеся силою свыше* (48 ст.). Очевидно, что Господь не могъ произнести этихъ словъ вечеромъ перваго дня, такъ какъ Онъ зналъ, что ученики, по Его приказанію, должны были скоро уѣхать изъ Іерусалима. Между тѣмъ, предъ вознесеніемъ эти слова были вполне необходимы.

²⁾ Въ Синайскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ, этого слова нѣтъ.

³⁾ 86-я бесѣда на ев. Іоанна, стр. 695.

должны были имѣть непримиримую брань съ іудеями и язычниками. Для этой брани средствомъ защиты и оружіемъ побѣды долженъ былъ быть тотъ миръ души, который Господь далъ своимъ апостоламъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ вѣрующимъ. Не этотъ-ли миръ Господень овладѣлъ міромъ? Что давало христіанство язычникамъ взамѣнъ разнообразныхъ наслажденій плоти и удовлетворенія всѣхъ страстей? Христіанство дало этимъ измученнымъ радостями земли одно благо: миръ души; и какъ купецъ, нашедшій драгоцѣнную жемчужину и все отдавшій за нее (Матѣ. XIII, 45—46), такъ всѣ эти язычники и іудеи, привлеченные благодатію, отдали все, чтобы владѣть единымъ истиннымъ сокровищемъ на землѣ—миромъ, принесеннымъ Господомъ Іисусомъ Христомъ.

Якоже посла Мя Отецъ и Азъ посылаю вы. Іисусъ Христосъ есть посланникъ и святитель нашего исповѣданія (Евр. III, 1), учредитель іерархій, великій архіерей, прошедшій небеса. Апостолы—преемники Іисуса Христа, а пастыри церкви—преемники апостоловъ. Іисусъ Христосъ пришелъ на землю во имя своего Небеснаго Отца, какъ посланникъ Его (Іоан. V, 43), и апостолы исходятъ на всемірную проповѣдь во имя Отца, Сына и Св. Духа. Іисусъ Христосъ проповѣдывалъ не человѣческое ученіе, а то, что Онъ слышалъ отъ Отца Своего (Іоан. VIII, 27), и апостолы посылаются проповѣдывать не земную мудрость, но слово Божіе (1 Петр. IV, 11). Іисусъ Христосъ приходилъ на землю спасти, а не погубить души наши (Лук. IX, 56; Іоан. III, 17), и апостолы посылаются *въ созиданіе, а не на раззореніе* (2 Кор. XIII, 10). Съ Іисусомъ Христомъ дѣйствовалъ Отецъ, никогда не оставявшій Сына (Іоан. V, 19; XVI, 32), а апостоламъ содѣйствуетъ Христосъ, чтобы трудъ ихъ не былъ напрасенъ (1 Кор. XV, 57). Наконецъ, какъ Христосъ былъ посланъ для того, чтобы посредствомъ страданій *вѣнти въ славу свою*, такъ и апостоламъ Онъ заповѣдуетъ чашу Свою и крестъ Свой (Іоан. XXI, 18), чтобы потомъ прославить ихъ (Лук. XXII, 29; Петр. V, 1). Если же всѣ мы должны почитать Сына, какъ почитаемъ Отца, потому что кто не почитаетъ Сына, тотъ не почитаетъ Отца, пославшаго Его (Іоан. V, 23), то и апостоламъ должно воздавать честь. Черезъ это мы будемъ почитать Самаго Хри-

ста, Который послалъ ихъ. *Слушай, васъ Мене слушаетъ*, сказала Иисусъ Христосъ апостоламъ, и *отмечаясь васъ, Мене отмечается; отмечая же Мене, отмечается пославшаю Мя* (Лук. X, 16).

Иисусъ Христосъ говоритъ въ данномъ случаѣ въ настоящемъ времени (*Азъ посылаю вы*), отсюда нельзя заключать, что проповѣдь апостоловъ должна была сейчасъ же начаться. Какъ слово *восхожду* (ст. 17) не ведетъ къ предположенію, что Иисусъ Христосъ, какъ только явился Маріи Магдалинѣ, вознесся на небо, такъ и слово *посылаю* не выражаетъ того, что ученики должны были выступить на проповѣдь евангелія въ слѣдующій же день; это слово обозначаетъ только начало принятія апостолами званія миссіонеровъ. Фактическое обнаруженіе своей миссіонерской дѣятельности апостолы должны были проявить въ день Пятидесятницы. До этого дня они должны были укрѣпляться въ вѣрѣ въ воскресеніе Господа и приготовляться къ своему высокому служенію. Подобный аналогическій примѣръ мы видимъ и въ жизни Самого Иисуса Христа. Онъ, какъ извѣстно, принялъ на себя обязанность общественнаго служенія роду человѣческому со дня крещенія своего, но не тотчасъ выступилъ на это служеніе. Въ теченіе 40 дней послѣ крещенія Онъ былъ въ пустынѣ, гдѣ побѣдилъ искушенія діавола, и уже послѣ этого началъ свою миссіонерскую дѣятельность. Если для Иисуса Христа необходимо было побѣдить искушенія діавола, приготовиться, такъ сказать, къ миссіонерской дѣятельности, то тѣмъ болѣе апостоламъ нужно было готовиться къ своему трудному служенію. Это и совершилось въ теченіи 50 дней. Въ это время Господь неоднократно являлся имъ и научалъ ихъ.

Посылая учениковъ на дѣло служенія, Иисусъ Христосъ даетъ имъ и нужныя силы для совершенія его. *И сіе рекъ, говоритъ евангелистъ, дуну и глагола имъ: примите Духъ Святъ, им же отпустите грѣхи, отпустятся ἀφεῶνται*¹⁾—*имъ: и им же держите, держатся*. На вопросъ, какимъ образомъ Иисусъ

¹⁾ Въ Синайскомъ, Александрійскомъ и Кембриджскомъ кодексахъ стоитъ ἀφεῶνται. Лахманъ принялъ чтеніе этихъ кодексовъ, но Тишендорфъ и Мейеръ считаютъ ἀφεῶνται: корректурой переписчика и даютъ преимущество ἀφῶνται, которое находится въ Ватиканскомъ кодексѣ и другихъ манускриптахъ.

Христосъ могъ ниспослать ученикамъ Св. Духа, когда Онъ прежде сказалъ имъ: *аще бо не иду Азъ, Утѣшитель не придетъ къ вамъ* (Иоан. XVI, 7), даются различные отвѣты. Нѣкоторые (Августинъ, Григорій Двоесловъ) разумѣли здѣсь принятіе учениками дара любви къ ближнему ¹⁾. „Итакъ, пишетъ Григорій Двоесловъ, почему Онъ (Духъ Святой) прежде даруется ученикамъ на землѣ, а послѣ посылается съ неба, если не потому, что двѣ заповѣди любви, именно любовь къ Богу и любовь ближнему? На землѣ даруется Духъ для того, чтобы любили ближняго; а съ неба ниспосылается Духъ для того, чтобы любили Бога. Слѣдовательно, какъ одна любовь, а двѣ заповѣди, такъ и единъ Духъ, а два дара“ ²⁾. Но при такомъ пониманіи невозможно правильно истолковать словъ: *имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже, держите, держатся*. Въ сердцахъ учениковъ духъ любви присутствовалъ и прежде. Притомъ, имѣя такой духъ, ученики могли-бы только прощать личныя обиды и ни въ какомъ случаѣ не могли бы удерживать противъ ближнихъ непріязненное чувство. Поэтому, болѣе правильнымъ нужно признать мнѣніе тѣхъ отцевъ церкви, которые подъ Духомъ Святымъ разумѣютъ Божеское Лице. Вотъ что пишетъ Св. Іоаннъ Златоустъ по этому вопросу: „Нѣкоторые говорятъ, что Христосъ въ настоящемъ случаѣ не сообщилъ ученикамъ Духа, а только посредствомъ дуновения сдѣлалъ ихъ способными къ Его принятію. Ибо, если Даниилъ при видѣ ангела пришелъ въ ужасъ (Дан. VIII, 17), то чего не испытали-бы ученики, не бывъ напередъ къ тому приготовлены? Посему то, говорятъ, Христосъ не сказалъ: „вы пріяли Духа Святаго“, но *примите Духъ Святъ*. Но не погрѣшите тотъ, кто скажетъ, что ученики и тогда получили нѣкоторую духовную власть и благодать, только не воскрешать мертвыхъ и совершать чудеса, а отпускать грѣхи, такъ какъ различны дарованія Духа. Посему то Христосъ и присовокупилъ: *имже отпустите грѣхи, отпустятся*, показывая, какой родъ благодатной силы даруется имъ. А впослѣдствіи, спустя сорокъ дней, они получили силу чудотвореній, почему Христосъ и говоритъ: *примите силу нашедшу Свѣтому Духу на вы и*

¹⁾ Patrologiae cursus completus Mign'а т. 35, стр. 1958.

²⁾ 26 бес. на евангелія, кн.—2, стр. 69.

будете Ми свидѣтели во Иерусалимъ же и во всей іудей (Дѣян. 1, 8), а свидѣтелями они сдѣлались посредствомъ чудесъ. Неизреченна по истинѣ благодать Духа и многообразны дары Его¹⁾.

Католическіе толковники изъ словъ Господа: *примите Духъ Святъ*, заключаютъ, что Духъ Святой исходитъ отъ Отца и Сына. Но это толкованіе нельзя назвать правильнымъ. Если изъ того, что Иисусъ Христосъ дуновеніемъ Своимъ ниспослалъ на апостоловъ Св. Духа, заключать о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, то надобно допустить, что Духъ Святой исходитъ и отъ апостоловъ, такъ какъ и они низводили на вѣрующихъ Св. Духа возложеніемъ на нихъ своихъ рукъ (Дѣян. VIII, 17). Утверждать же, будто самымъ дуновеніемъ Иисуса Христа означается не простое дарованіе Св. Духа, а Его вѣчное исхожденіе, еще болѣе странно: въ такомъ случаѣ и изъ сказанія Моисеева о Богѣ: *и одушу въ лице его (Адама) дыханіе жизни* (Быт. II, 7), слѣдовало бы заключать о вѣчномъ исхожденіи души нашей отъ Бога. Отцы церкви, хотя объясняли эти слова различно, однако никогда не находили въ этомъ текстѣ мысли о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа.

Господь сообщаетъ апостоламъ Святаго Духа посредствомъ дуновения. Послѣднее здѣсь служитъ видимымъ знакомъ невидимаго благодатнаго дѣйствія. Что были огненные языки въ день Пятидесятницы, то дыханіе Иисусово теперь. Какъ въ первомъ твореніи Господь создалъ человѣка дуновеніемъ устъ своихъ, сообщивши черезъ это человѣку разумную душу и этимъ запечатлѣвши на немъ образъ свой, такъ и Иисусъ Христосъ, желая возстановить въ человѣкѣ образъ Божій, употребляетъ дуновеніе и посредствомъ его сообщаетъ апостоламъ залогъ Святаго Духа.

Послѣ ниспосланія Св. Духа на учениковъ, Иисусъ Христосъ даетъ имъ власть прощать и удерживать грѣхи. *Иже отпустите грѣхи, отпустятся имъ и иже держите, держатся*, сказалъ Онъ. Православная церковь въ этихъ словахъ справедливо видитъ установленіе таинства покаянія²⁾. Католическая церковь также на этихъ словахъ основываетъ таинство

¹⁾ 86 бес. на ев. Іоанна, стр. 697.

²⁾ См. Правосл. догматич. богословіе Еписк. Макарія г. IV, стр. 241. Слб. 1852.

покаянія ¹⁾. Обѣтованіе объ этомъ таинствѣ Иисусъ Христосъ еще прежде двукратно высказалъ,—въ первый разъ въ рѣчи ап. Петру: „дамъ ти ключи царства небснаго: и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небсѣхъ: и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небсѣхъ“ (Матѣ. XVI, 19); въ другой разъ, въ словахъ обращенныхъ ко всѣмъ апостоламъ: аще (кто) и церковь преслушаетъ, буди тебѣ якоже языкникъ и мытарь. Аминь бо глаголю вамъ: елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси: и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небсѣхъ (Матѣ. XVIII, 17, 18). Иисусъ Христосъ установилъ таинство покаянія съ тою цѣлію, чтобы грѣшники могли очищать свою совѣсть. Во время Своей жизни прощать грѣхи могъ только Иисусъ Христосъ. Теперь же, послѣ побѣдоноснаго возстанія, Иисусъ Христосъ передаетъ ключи царства небснаго, которые Онъ держитъ въ своей рукѣ (Апок. III. 7), въ руки человѣческія, въ руки служителей своихъ, да прославится Богъ, давший власть такуюю челоѣткомъ (Матѣ. IX. 8). Слово прощенія, провозносимое пастыремъ церкви, есть слово Божіе. Кто можетъ выразить, сколько великаго утѣшенія заключается для челоѣка въ томъ, что пастырь церкви можетъ отверзать ему врата небсныя и замыкать врата адовы. Разрѣшеніе грѣховъ, однако, есть бисеръ, котораго не должно бросать предъ свиньями; поэтому Господь положилъ извѣстныя границы прощенію грѣховъ. Давая право прощать грѣхи, Онъ вмѣстѣ даетъ право и удерживать ихъ, *имже держите*, говоритъ Онъ, *держитесь*. Если прощеніе грѣховъ объявляется отъ имени Божія нераскаяннымъ грѣшникамъ, то Духъ Святой оскорбляется этимъ. Притомъ, сами грѣшники лишаются великаго благодѣянія, когда не отлучаютъ ихъ, такъ какъ хотя грѣхи ихъ и не прощаются, но это не есть дѣйствіе гнѣва и раздраженія, но особенное проявленіе Божественной милости: въ удержаніи грѣховъ, какъ и въ разрѣшеніи ихъ, пастыри церкви показываютъ

¹⁾ Si quis dixerit, говоритъ третье правило 14 засѣданія Тридентскаго собора, *verba illa domini salvatoris: accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur, et quorum retinueritis, retenta sunt; non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut ecclesia catholica ab initio semper intellexit, detorserit autem contra institutionem huius Sacramenti ad auctoritatem praedicandi evangelii anathema sit.*

одну и ту же силу, данную имъ въ *созиданіе*, а не на *раззореніе* (2 Кор. XIII, 10). Удержаніе грѣховъ побуждаетъ грѣшника одуматься, переимѣнить свою жизнь и сердечно раскаться въ своихъ тяжкихъ грѣхахъ.

Лютеране въ разбираемыхъ нами словахъ Господа не видятъ установленія таинства покаянія. Основываясь на томъ, что во время произнесенія этихъ словъ были не одни апостолы, но и другіе вѣрующіе (Лук. XXIV, 33), они утверждаютъ, что право прощать и удерживать грѣхи принадлежитъ каждому христианину. „Эта власть, пишетъ Лютеръ, дана здѣсь всѣмъ христианамъ. Но кто христианинъ? Тотъ, кто вѣруетъ. Кто вѣруетъ, тотъ имѣетъ Святого Духа. Поэтому каждый христианинъ имѣетъ власть прощать и удерживать грѣхи, какую имѣютъ въ этомъ случаѣ папа, епископы и т. д. Мнѣ возразятъ: неужели каждый можетъ исповѣдывать, крестить, проповѣдывать, совершать таинства. Нѣтъ, св. Павелъ говоритъ: „все должно быть благопристойно и чинно“ (1 Кор. XIV, 40)—мы всѣ имѣемъ эту власть, но никто не долженъ осмѣливаться пользоваться ею открыто. Но дома я могу пользоваться ею. Если мой ближній придетъ ко мнѣ и скажетъ: „любезный, моя совѣсть неспокойна, скажи мнѣ прощеніе“, я сдѣлаю это свободно, проповѣдуя ему евангеліе и сказавши, какъ онъ долженъ исполнять заповѣдь Христа“¹⁾. Это мнѣніе лютеранъ нельзя признать правильнымъ. Справедливо, что при произнесеніи словъ: *имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ и имже держите, держатся*, были не одни апостолы, но и другіе вѣрующіе; однако, указанные слова Иисуса Христа, нужно относить къ однимъ апостоламъ. Это ясно видно изъ евангелія Іоанна. Здѣсь имѣются въ виду исключительно только апостолы. Явленіе Иисуса въ первый день происходило, по Іоанну, предъ апостолами (ст. 24 гл. XX); слѣдовательно, и указанные слова Господа, приведенныя только у Іоанна, относились къ однимъ апостоламъ. Власть прощать и удерживать грѣхи и раньше Господь намѣренъ былъ передать только апостоламъ (Матѣ. XVI, 19; XVIII, 17. 18). И мы видимъ, что только апостолы пользовались этою властію (1 Кор. V;

¹⁾ Auferstehungsgesch. von Nebe, стр. 213.

3—5). Никто изъ вѣрующихъ не осмѣливался присвоить себѣ эту власть. Апостолы избрали себѣ преемниковъ и передали имъ ту власть, какою они пользовались (Тим. VI,—14, 22 и др.). Эта власть преемственно перешла теперь къ пастырямъ Церкви. Никто не долженъ похищать эту власть у законныхъ наслѣдниковъ апостоловъ. Отцы Церкви единогласно говорятъ, что власть прощать и удерживать грѣхи принадлежитъ только пастырямъ Церкви. Вотъ что пишетъ, напр., Св. Іоаннъ Златоустъ. „Употребимъ всѣ мѣры къ тому, чтобы имѣть въ себѣ Духа и будемъ со всею почитательностію обращаться съ тѣми, кому ввѣрена власть дѣйствовать благодатными дарами. Подлинно велико достоинство священниковъ! *Имже*, сказано, *отпустите грѣхи—отпустятся*. Потому то и Павелъ говоритъ: *повинуйтесь наставникомъ вашимъ и покоряйтесь* (Евр. XIII 17) и *имѣйте ихъ по преизлиха въ любви* (1 Сол. V, 13). Помысли о томъ, что сказалъ Христосъ объ Іудеяхъ: *на Моисеевъ сѣдалищъ сѣдаша книжники и фарисее: вся убо елика аще рекуть вамъ бжествъ, творите* (Матѣ. XXIII, 2). Теперь же нельзя сказать, что священники возсѣли на сѣдалищѣ Моисеевомъ; нѣтъ, они возсѣли на сѣдалищѣ Христовомъ, потому что пріяли Христово ученіе. Потому и Павелъ говоритъ: *по Христъ посольствуемъ, яко Богу молящу нами* (1 Кор. V, 20). Все, что ввѣрено священнику, есть единственно Божій даръ и сколько бы не пресупѣвало человѣческое любомудріе, оно всегда будетъ ниже той благодати“¹⁾.

Установленіемъ таинства покаянія Господь и закончилъ Свое явленіе ученикамъ въ первый день. Евангелисты ничего не говорятъ о томъ, какъ Онъ удалился изъ среды ихъ. Можно думать, что Онъ также внезапно скрылся предъ очами ихъ, какъ неожиданно явился. Исчезновеніе Господа не могло нарушить радостнаго настроенія учениковъ. Послѣдніе увѣрились теперь въ томъ, что Господь воскресъ. Эта вѣра наполнила учениковъ великою радостію и веселіемъ.

Ив. Глбозъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Злат.,—26 бес. на ев. Іоанна стр. 698—701.

Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Іеронима.

Въ ряду отцовъ и учителей церкви первыхъ четырехъ вѣковъ, трактовавшихъ о воспитаніи и образованіи женщины, бл. Іерониму принадлежитъ едва ли не первое мѣсто по ясности и опредѣленности, глубинѣ и основательности рѣшенія этого вопроса. Кромѣ двухъ писемъ ¹⁾, всецѣло посвященныхъ предмету воспитанія дѣвицъ, бл. Іеронимъ написалъ свыше 50 писемъ къ матерямъ и дочерямъ, вдовамъ и супругамъ, взрослымъ и малымъ дѣвицамъ,—и во всѣхъ этихъ письмахъ съ возможною полнотою и всесторонностью раскрылъ и уяснилъ какъ основныя психологическія особенности женщины, такъ и то, при какихъ условіяхъ и въ какой школѣ должна она получить воспитаніе, дабы надлежащимъ образомъ выполнить свое христіанское назначеніе. Посвящая значительную часть своей переписки женщинамъ, бл. Іеронимъ былъ вызванъ къ этому не только условіями личной своей жизни, но также и обстоятельствами времени. Лишившись еще въ раннемъ дѣтствѣ своей матери, онъ на примѣрѣ своей падшей сестры и собственномъ почувствовалъ всю незамѣнимость утраты матери для семьи и домашняго воспитанія дѣтей. Съ другой стороны, и въ самой жизни нравственно разлагающейся столицы древняго міра наступило время, когда супружеская добродѣтель сдѣлалась предметомъ посмѣянія, а „безстыдство являлось подъ пріятнымъ лицомъ женщинъ и производило гибельное крушеніе невинности“ ²⁾. Оставивши семью, женщина вышла на широкій путь разврата и вмѣсто того, чтобы полагать свое назначеніе въ нормальной семейной жизни, стала уклоняться отъ нея, какъ отъ самаго нежелательнаго бремени. Узы брака ослабѣли настолько, что самое имя супруги и матери было смѣшнымъ и позор-

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 1—16. Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 303—303.

²⁾ Къ Иліодору.

нымъ. При такихъ обстоятельствахъ единственнымъ спасеніемъ юнаго поколѣнія могло послужить воспитаніе самой женщины, возвращеніе ея въ семью къ ея прямому и высшему призванію супруги и матери, или даже совершенное удаленіе ея отъ міра и дѣвственная жизнь.

Необходимо при этомъ замѣтить, что вслѣдствіе указанныхъ условій и еще потому, что самъ бл. Іеронимъ прошелъ всѣ ступени нравственнаго восхожденія, начиная отъ свободной свѣтской жизни и кончая строжайшимъ аскетизмомъ, въ его педагогическихъ правилахъ воспитанія женщины мы находимъ два совершенно противоположные рядомъ идущіе взгляда. Съ одной стороны, взглядъ чисто монашескій, отвергающій свѣтскую науку и философію, осуждающій мірскую жизнь и удовольствія и указывающій женщинѣ идеаль въ дѣвственномъ состояніи; съ другой стороны, въ томъ же монашескомъ взглядѣ проглядываетъ иной—общечеловѣческой смыслъ воспитанія, не только чуждый строжайшаго аскетизма, но прямо отвѣчающій условіямъ жизни семейной мірской, направленный къ удовлетворенію всѣхъ лучшихъ стремленій и потребностей человѣка.

Какъ бы ни были однако противоположны взгляды бл. Іеронима на этотъ предметъ, въ основѣ ихъ лежитъ неизмѣнно возвышенное библейское понятіе о женщинѣ, какъ существѣ хотя и болѣе слабомъ, нежели мужчина въ физическомъ отношеніи, но въ духовномъ смыслѣ вполне равномъ ему. Такой взглядъ ясно выраженъ бл. Іеронимомъ въ письмѣ къ Принципіи ¹⁾ по поводу упрековъ ему въ томъ, что онъ не только оказываетъ женщинамъ особенное вниманіе, но и отдаетъ предпочтеніе предъ мужчинами слабому полу. Въ отвѣтъ своимъ порицателямъ бл. Іеронимъ представилъ цѣлый рядъ славныхъ библейскихъ и евангельскихъ женъ, воплотившихъ въ себѣ высокой идеаль женщины, каковы: Деворра, Олда, Сарра, Ревекка, сестра Моисея, дочери Салпаада, Руфь, Есфирь, Юдифь, Анна пророчица, жена Θεоклитянка, царица Савская, Марія Магдалина и жены Мироносицы, Прискилла и, наконецъ, Матерь Господа ²⁾. Послѣ этого не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что и среди женщинъ есть лица высокихъ добродѣтелей и славныхъ подвиговъ. Поэтому и женщина не должна сожалѣть о своемъ полѣ, равнымъ

¹⁾ Къ Принципіи; кн. IV, ч. 2, стр. 191.

²⁾ Тамъ же, стр. 191—193.

образомъ и мужчиною, въ осужденіе которымъ восхваляется жизнь великихъ женщинъ, не должны надмеваться своими именемъ „мужчинъ“. По ученію бл. Иеронима, женщина во многихъ отношеніяхъ даже преимуществуетъ предъ мужчиною и въ виду ея важнаго значенія для семьи и общества должна быть предметомъ особеннаго вниманія учителей и воспитателей; что касается его, великаго учителя церкви, то онъ, можно сказать, всю свою жизнь былъ неизмѣннымъ руководителемъ женщинъ, судя объ ихъ добродѣтеляхъ „не по полу, а по духу“¹⁾.

Прежде чѣмъ излагать практическіе приемы воспитанія женщины, раскрытые бл. Иеронимомъ, укажемъ вкратцѣ тѣ общія основанія, на которыхъ онъ построитъ свою систему педагогики. Основной принципъ, проникающій, можно сказать, всѣ педагогическія правила бл. Иеронима, состоитъ въ томъ, что обученіе и воспитаніе должны быть тѣсно и неразрывно связаны между собою,—обученіе должно быть воспитывающимъ или такимъ, которое бы ставило цѣлю одновременное развитіе не ума только, но всѣхъ душевныхъ силъ и способностей человѣка. „Во всякомъ полѣ и возрастѣ, говоритъ бл. Иеронимъ, должно обращать вниманіе на душу, которая можетъ быть обуздана только страхомъ Божиимъ“²⁾,—душу цѣльную и нераздѣльную, въ гармоническомъ развитіи всѣхъ ея силъ. Такое требованіе обусловливается самою природою человѣческаго духа, силы коего находятся въ неразрывной связи и постоянномъ взаимодействіи; вслѣдствіе этого образованіе ума въ ущербъ доброй нравственности и наоборотъ, порождаетъ бы нежелательныя въ жизни послѣдствія. Тѣмъ не менѣе въ развитіи душевныхъ силъ дитяти непременно должна быть соблюдаема нѣкоторая послѣдовательность. Главнѣйшее условіе, отъ котораго зависитъ истинное образованіе ума, лежитъ въ доброй нравственности. „Въ злохудожную душу не видятъ премудрость, ниже обитаетъ въ тѣлеси повиннѣмъ грѣху (Прем. I, 4) и тѣ навсегда останутся учеными невѣждами, которые не желаютъ знать этого“³⁾. На этомъ основаніи и образованіе ума слѣдуетъ начинать съ изученія заповѣдей нравственныхъ положеній, съ развитія въ дѣтяхъ добрыхъ

¹⁾ Къ Принципіа; кн. V, ч. 3, стр. 235.

²⁾ Къ Деметріадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 337.

³⁾ Ал. противъ Руфина; кн. VIII, ч. 5, стр. 21.

навыковъ и твердой воли, направленной къ добру. „Какъ въ нашихъ сочиненіяхъ, пишетъ къ Павлѣ бл. Иеронимъ, никто не можетъ перейти къ чтенію и сочетанію словъ, не начавъ напередъ съ азбуки, такъ и въ божественныхъ писаніяхъ мы не получимъ силы знать большаго, если не вачнемъ съ самаго начала нравственнаго ученія, сообразно съ изреченіемъ пророка: отъ заповѣдехъ твоихъ разумѣхъ (Пс. 118, 104), т. е. послѣ дѣлъ началъ имѣть знаніе тайнъ“¹⁾.

Воспитаніе доброй воли и нравственности въ дѣтяхъ является, такимъ образомъ, какъ бы азбукой, дающей возможность и начало истинному образованію. Если воля направлена къ добру, то разумокъ самъ собою пойметъ истину, и наоборотъ, малѣйшій порокъ воли уже пагубно отражается на успѣхахъ умственнаго развитія. „Праздность для ума то же, что ржавчина для желѣза“²⁾. И съ другой стороны, тотъ или иной недостатокъ сердечной способности также препятствуетъ и затрудняетъ нормальное развитіе. Бл. Иеронимъ увѣщаетъ Деметріаду, чтобы она не руководствовалась гордостью, какъ самымъ худшимъ учителемъ³⁾. Но если въ такой неразрывной связи находится воля съ знаніемъ и знаніе съ сердечными чувствованіями, и если хорошій воспитатель каждую минуту долженъ имѣть въ виду это обстоятельство, то въ свою очередь нельзя выпускать изъ виду также и того, что правильнымъ развитіемъ ума обусловливается должно направленіе прочихъ душевныхъ способностей дитяти. Познаніе и разумокъ являются какъ бы свѣтильникомъ, при которомъ чловѣкъ безошибочно можетъ направлять свою дѣятельность. „Когда голова здорова, говоритъ бл. Иеронимъ, то и всѣ члены здоровы“⁴⁾.

Что касается физической стороны нашей природы, то она должна быть воспитываема въ полномъ подчиненіи духовной. Чувства тѣлесныя представляютъ собою какъ бы коней бѣгущихъ безотчетно, а душа, по подобію возницы, обуздываетъ бѣгущихъ удилами. И какъ кони безъ правящаго ими низвергаются въ пропасть, такъ и тѣло безъ водительства и управленія со стороны души влечется къ собственной гибели...

1) Къ Павлѣ; кн. III, ч. 1, стр. 169. 4) Къ Павлу; кн. IV, ч. 2, стр. 137.

2) Къ Инокентію; кн. III, ч. I, стр. 1.

3) Къ Деметріадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 343.

Тѣло—дѣтя, а душа—педагогъ“¹⁾). Такимъ образомъ, при полномъ взаимодействіи всѣхъ душевныхъ силъ дѣтяти съ подчиненіемъ физической природы душевной воспитаніе и обученіе должно идти одновременно, одно другому содѣйствуя и направляя развитіе дѣтяти къ одной опредѣленной цѣли. Въ чемъ же, по ученію бл. Иеронима, состоитъ эта цѣль и какія основанія истиннаго образованія?

Цѣль воспитывающаго обученія, ясно выраженная бл. Иеронимомъ, заключается въ томъ, чтобы образовать истиннаго христіанина и послушнаго сына святой христіанской церкви. „Нѣтъ ничего счастливѣе христіанина, взываетъ онъ, потому что ему обѣщано царствіе небесное, нѣтъ ничего многострадальнѣе, потому что онъ ежедневно сокрушается о жизни своей, нѣтъ ничего сильнѣе, такъ какъ онъ побѣждаетъ діавола и нѣтъ ничего слабѣе, потому что онъ побѣждается плотію“²⁾). Но такъ какъ „христіанами дѣлаются, а не рождаются“³⁾, то въ этомъ образѣ христіанина, постоянно стремящагося къ совершенству путемъ борьбы съ плотію и діаволомъ, и полагается конечная цѣль и идеаль истиннаго воспитанія. Истиннымъ основаніемъ и образцомъ Воспитателя является самъ Христосъ, Спаситель нашъ, который въ своемъ ученіи преподалъ намъ всю полноту религіозно-нравственныхъ истинъ, а въ церкви, Имъ основанной, оставилъ всѣ необходимыя благодатныя средства для воспитанія человѣка къ его высшему назначенію. При посредствѣ церкви и благодатныхъ средствъ спасенія, говоритъ Иеронимъ, Иисусъ Христосъ въ душѣ вѣрующаго создаетъ свой храмъ, вселяется и въ немъ обитаетъ,—обитаніе Иисуса Христа и единеніе съ вѣрующимъ и составляетъ конечную цѣль воспитанія.

Средствами для достиженія поставленной цѣли, по ученію бл. Иеронима, служитъ воспитаніе въ насъ страха Божія и любви вѣрующаго христіанина. „Душа, имѣющая быть храмомъ Божиимъ, говоритъ онъ въ письмѣ о воспитаніи маленькой Пакатулы, должна быть воспитываема слѣдующимъ образомъ: пусть учится она слушать и говорить только то, что относится къ страху Божию“⁴⁾). Итакъ страхъ Божій и есть

1) Противъ Іовніана; кн. VI, ч. 4, стр. 242.

2) Къ Іустину; кн. V, ч. 3, стр. 269.

3) Къ Летъ; кн. V, ч. 3, стр. 2.

4) Къ Летъ; кн. V, ч. 3, стр. 4.

та главная религіозная сила, которая должна проникать и управлять всѣми чувствами и расположеніями приступающаго къ ученію; составляя начало премудрости и добродѣтели, страхъ Божій всему воспитанію сообщаетъ возвышенный религіозно-правственный характеръ. Безъ страха Божія знаніе и образованіе способно вселить одну кичливость и самомнѣніе въ душу дитяти. „Кто ни кого не боится, тотъ оставленъ Богомъ и потерялъ возможность истиннаго воспитанія“ ¹⁾. Но если страхъ Божій—начало премудрости, то „любовь есть матеръ всѣхъ добродѣтелей: любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, все переноситъ, всему вѣритъ“ (1 Кор. 13, 4. 7) ²⁾. Такая „любовь несравнима ни съ чѣмъ“ ³⁾ и „выше всего“ ⁴⁾ „не ищетъ своего“ ⁵⁾ и „не знаетъ мѣры“ ⁶⁾. Любовь очищаетъ самый страхъ Божій и изгоняетъ изъ него все себѣ несвойственное, проникаетъ его своимъ духомъ и преобразуетъ его изъ рабскаго въ сыновній; ограждаемая страхомъ Божиимъ, она единственно въ состояніи возвести человѣка на высшую ступень правственнаго совершенства. „Совершенная любовь вонъ изгоняетъ самый страхъ. Любящій соблюдаетъ повелѣнное не потому, что его побуждаетъ страхъ наказанія или желаніе награды, но потому, что повелѣваемое Богомъ само въ себѣ есть для него высочайшее благо“ ⁷⁾. Сливаясь съ чувствомъ страха Божія и отвѣтственности за свои дѣйствія, любовь, какъ воспитательное начало, въ состояніи оградить душу ребенка не только отъ дурныхъ поступковъ, но даже отъ худыхъ мыслей, чувствъ и желаній. Укажемъ, наконецъ, и на третье чувство, чувство вѣры, на коемъ, по ученію бл. Иеронима, должно утверждаться воспитаніе и которое составляетъ какъ бы дверь, чрезъ которую входитъ Иисусъ Христосъ въ душу христіанина. „Храмъ Христа, говоритъ онъ, есть душа вѣрующаго, ее украшай, ее одѣвай, ей приноси дары, въ ней воспринимай Христа“ ⁸⁾.

Изложивъ общія начала, полагаемыя бл. Иеронимомъ въ основу

¹⁾ Къ Флоренцію; кн. III, ч. 1, стр. 18.

²⁾ Къ Теофилу; кн. IV, ч. 2, стр. 359.

³⁾ Къ Руфину; кн. III, ч. I, стр. 14.

⁴⁾ Къ Марку; кн. III, ч. 1, стр. 48.

⁵⁾ Къ Дезидерію; кн. IV, ч. 2, стр. 14.

⁶⁾ Къ Марцеллѣ; кн. IV, ч. 2, стр. 1.

⁷⁾ Къ Дамасу; кн. III, ч. 1, стр. 87. ⁸⁾ Къ Павлу; кн. IV, ч. 2, стр. 134.

своей педагогики, перейдемъ къ изъясненію практической стороны воспитанія, чтобы видѣть, какимъ образомъ эти начала должны быть осуществляемы въ самомъ образованіи женщины.

По ученію бл. Иеронима, въ воспитаніи дѣвицъ различаются три отдѣльные періода, соотвѣтствующіе тремъ различнымъ возрастамъ: первый періодъ обнимаетъ собою младенческій или, такъ называемый, до—школьный возрастъ, составляющій періодъ семейнаго воспитанія; второй періодъ обнимаетъ время школьнаго обученія и начинается съ семилѣтняго возраста, и наконецъ послѣдній періодъ составляетъ время внѣ-школьнаго воспитанія, когда всѣ истинныя христіане дѣлаются питомцами церкви и ея учительныхъ пастырей. Соотвѣтственно тремъ означеннымъ періодамъ воспитанія, бл. Иеронимъ указываетъ и трехъ соотвѣтствующихъ учителей: мать, какъ прямую воспитательницу дитяти въ первое время его жизни; учителя въ собственномъ смыслѣ, какъ лицо обладающее правильно педагогическою подготовкою и, наконецъ, пастыря церкви, который, имѣя попеченіе о духовномъ развитіи всѣхъ безъ различія христіанъ, въ то же время особенное вниманіе долженъ оказывать младшимъ по возрасту.

Мать есть ближайшая и незамѣнимая воспитательница своихъ дѣтей въ первый періодъ ихъ жизни. Будучи ближайшимъ лицомъ по родству и условіямъ семейной жизни, она неразрывно связана съ ними неослабными узами плоти и духа. Въ особенности же тѣсна и неразрывна связь матери съ дочерью: здѣсь дѣлаются незамѣтными и тѣ особенности пола, которыя могутъ полагать хотя нѣкоторую преграду стыдливости и неискренности. „Мать и дочь—это имена любви, слова нѣжныхъ отношеній, узы природы, второй союзъ послѣ Бога. Самъ Иисусъ Христосъ собственнымъ примѣромъ освятилъ священный союзъ дѣтей съ матерью, какъ воспитательницею. Онъ почиталъ мать, для которой Самъ былъ отцомъ, чтить воспитателя, котораго Самъ питалъ; помнилъ Онъ, что Его носило чрево одной и руки другого и, вися на крестѣ, Онъ поручаетъ ученику родительницу (Іоан. 19), которую никогда не оставлялъ до креста“¹⁾. Проникаясь симъ величайшимъ примѣромъ сыновняго почтенія, бл. Иеронимъ съ особенною настойчивостью убѣждаетъ любить мать. „Ты уважай ее, какъ мать, пишетъ

¹⁾ Къ матери и дочери; кн. V, ч. 3, стр. 91.

онъ въ наставленіе Рустіку, люби, какъ воспитательницу, почитай какъ святую“¹⁾. Въ особенности должна быть крѣпка любовь матери къ дочери въ періодъ времени, когда послѣдняя живетъ въ родной семьѣ. „Ничто не должно превышать любви юной дочери къ матери, ничему она не должна предпочитать матери, кромѣ развѣ одного Христа“²⁾. Повятно отсюда почему и отвѣтственность за дѣтей всецѣло падаетъ на родителей и главнымъ образомъ на мать. „О блаженъ домъ, въ которомъ обитаетъ Анна вдова, дщери пророчицы, сугубый Самуилъ, воспитанный во храмѣ! О счастливы кровли, на которыхъ мы видимъ увѣнчанную мученицу—мать мучениковъ Маккавеевъ!“³⁾. Велика заслуга такой матери предъ Богомъ, говоритъ бл. Иеронимъ Сальвинъ⁴⁾. Женщина спасется, чадородія ради (1 Тим. 2, 15). И наоборотъ, родители, недостойно воспитавшіе своихъ дѣтей, подвергнутся тяжелой отвѣтственности, подобно священнику Ілію (1 Цар. гл. 2—3). Больше же всего родители отвѣтять за „возрастъ дѣтей младенческой и слабый, который, по словамъ Господа (Іоан. 4, 11), не знаетъ руки правой и лѣвой, т. е. различія между добромъ и зломъ“⁵⁾.

Въ младенческомъ возрастѣ силы дитяти еще такъ слабы, что заботы матери о духовномъ воспитаніи дочери не могутъ имѣть мѣста. Въ наиболѣе ранній періодъ того возраста ребенокъ живетъ исключительно физическою жизнію и является настолько безпомощнымъ, что ежеминутно требуетъ отъ матери самаго внимательнаго ухода и наблюденія. Тѣмъ не менѣе заботы матери въ данный періодъ бл. Иеронимъ ставитъ такъ высоко, что одно это должно возбуждать въ дѣтяхъ неизмѣнную съ ихъ стороны благодарность. „Вспомни, обращается онъ къ нѣкоей дочери, какъ долго носила тебя мать во чревѣ, долго воспитывала и дѣтскіе капризы переносила съ любовію; мыла грязное бѣлье и часто сама была запачкана нечистотами, сидѣла при тебѣ во время болѣзни, и преодолевъшая изъ-за тебя свою брезгливость, должна преодолѣть и твою“.⁶⁾ Это время по преимуществу физическаго воспитанія дитяти и отно-

1) Къ Рустіку; кн. V, ч. 3, стр. 272.

2) Къ матери и дочери; кн. V, ч. 3, стр. 98.

3) Къ Хромацію; кн. III, ч. 1, стр. 23.

4) Къ Сальвинъ; кн. IV, ч. 2, стр. 338.

5) Къ Лети; кн. V, ч. 3, стр. 7—8. 6) Тамъ же стр. 93.

сится къ первымъ днямъ его жизни. Но едва появятся въ немъ первые проблески сознанія, едва дитя начнётъ понимать улыбку и голосъ матери и получить способность членораздѣльной рѣчи, для матери наступаетъ время болѣе серьезныхъ заботъ. Само собою разумѣется, что во весь этотъ періодъ дошкольнаго возраста ученіе въ смыслѣ систематическаго преподаванія совершенно прежде времени. „Ибо какъ можно уѣщевать, говорить бл. Иеронимъ о воспитаніи маленькой Пакуты, къ воздержанію ту, которая проситъ пирожковъ, которая на груди матерней лепечетъ болтливымъ язычкомъ, которой пріятнѣе сласти, чѣмъ слова? Будетъ ли внимать глубокомыслию апостола та, которую болѣе забавляютъ бабушкины сказки? Пойметъ ли пророческія предвѣщанія та, которую тревожатъ лишь печальное лицо няни? Уразумѣетъ ли она величіе Евангелія, о сіяніе котораго притупляется всякій умъ смертныхъ? Какъ я буду внушать повиновеніе родителямъ той, которая нѣжною ручкою бьетъ смѣющуюся мать?“¹⁾ Единственнымъ и наилучшимъ средствомъ воспитанія такого ребенка служить примѣръ самой матери и другихъ окружающихъ его лицъ. Вліяніе примѣра для даннаго возраста является почти исключительно, ибо дѣти въ означенный періодъ живутъ и развиваются единственно свойственною ихъ природѣ способностью подражанія. Характера еще нѣтъ, а воля настолько слаба, что не проявляетъ самостоятельности и всецѣло подчиняется вліянію окружающей среды. Слова и наставленія, поэтому, теряютъ значеніе при отсутствіи живого примѣра, ибо дѣтскій умъ настолько неразвѣтъ, что не въ состояніи цѣнить и понимать нравоученіе и различать хорошее и худое на основаніи длинныхъ рассужденій. Вотъ почему и въ наставленіи Летѣ бл. Иеронимъ пишетъ: „ты будь ей (Павлѣ) учительницею, пусть тебѣ подражаетъ молоденькое дитя; ни въ тебѣ, ни въ отцѣ Своемъ не должна она видѣть ничего такого, чему подражая она могла бы согрѣшнить“²⁾. „Ибо какъ вода на ровной площади слѣдуетъ за пальцемъ, который впереди ведетъ ее, такъ и мягкій нѣжный возрастъ удобно склоняется и на ту, и на другую сторону, и влечется туда, куда его поведешь“³⁾.

¹⁾ Къ Гавденцію, кн. V, ч. 3, стр. 303.

²⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 2, стр. 11.

³⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

Представляя благопріятную почву для насажденія добрыхъ навыковъ, до—школьный возрастъ долженъ быть предметомъ особеннаго вниманія и попеченія матери еще и потому, что все усвоенное въ этомъ возрастѣ съ трудомъ искореняется впоследствии, несмотря даже на упорную борьбу. „Съ трудомъ истребляется то, что впечатлѣвается въ молодыя души. Кто возвратитъ прежнюю бѣлизну шерсти, окрашенной въ пурпуръ? Новый кувшинъ долго хранить вкусъ и запахъ того, чѣмъ впервые былъ налитъ“¹⁾. Между тѣмъ въ это именно время усваивается все существенно важное и необходимое для дальнѣйшаго развитія и жизни вообще: рѣчь, поведение, привычки, манеры и элементарные взгляды на все окружающее. Едва ребенокъ почувствовалъ способность членораздѣльной рѣчи, какъ начинаетъ копировать въ своемъ дѣтскомъ лепетѣ говоръ своей матери, со всѣми тончайшими оттѣнками усвая хорошія и худыя ея стороны. „Пишутъ, говоритъ бл. Иеронимъ, что краснорѣчю Граковъ принесла великую пользу рѣчь матери, которую слушали они съ дѣтства. Рѣчь Гортензія привилась къ нему еще въ отцовскихъ объятіяхъ“²⁾. То же слѣдуетъ сказать, говоритъ онъ, и о внутреннихъ качествахъ души ребенка—характерѣ и склонностяхъ. Въ силу особенныхъ свойствъ человѣческой природы, склонной болѣе къ худому, нежели къ добруму, дитя, путемъ подражанія, легче усваиваетъ худшія стороны воспитанія. „Соревнованіе дурному очень легко и если не въ силахъ бываетъ подражать добродѣтелямъ другихъ, за то скоро усваиваетъ ихъ пороки. Греческая исторія рассказываетъ, что Александръ, будучи могущественнѣйшимъ царемъ и побѣдителемъ вселенной, долго былъ не въ силахъ освободиться отъ недостатковъ въ характерѣ и въ походкѣ учителя своего Леонида, которыми заразился еще въ дѣтствѣ“³⁾. Поэтому особенное вниманіе матери должно быть обращено на искорененіе худыхъ наклонностей и пороковъ. „Позаботься, убѣждаетъ бл. Иеронимъ Лету, чтобы дочь твоя не усвоила нелѣпаго обычая женщинъ коверкать изъ ласкательства слова, и чтобы не привыкла забавляться золотомъ и пурпуромъ: первое вредитъ языку, послѣднее—нравамъ; пусть не учится въ дѣтствѣ тому, отъ чего послѣ нужно будетъ отвыкать“⁴⁾.

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 6.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Тамъ же.

Придавая столь великое значеніе примѣру и считая способность подражанія главнѣйшимъ двигателемъ развитія дитяти въ началѣ сознательной жизни, бл. Іеронимъ особенно настаиваетъ на томъ, чтобы не только мать, но и мамка и нянька, а также и учитель, были людьми высокой нравственности и твердыхъ религіозныхъ убѣжденій, чтобы въ ихъ жизни слово отнюдь не расходилось съ дѣломъ, ибо если дитя инстинктивно почувствуетъ разладъ между наставленіемъ и жизнію своихъ воспитателей, то оно невольно потеряетъ къ нимъ уваженіе и самое воспитаніе лишится своего главнѣйшаго основанія. „Няньку, совѣтуетъ бл. Іеронимъ Леть, надлежитъ имѣть скромную, воспитателя степеннаго“ ¹⁾. „Спутницею ей (Пака-тулъ), читаемъ въ другомъ мѣстѣ, пусть будетъ учительница и стражемъ—воспитательница,—не преданная много вину, по апостолу, не лѣнливая и болтливая, но трезвенная, строгая, трудолюбивая и говорящая только то, что душу дѣвическую располагаетъ къ добродѣтели“ ²⁾. Такъ какъ эти качества скорѣе всего свойственны особамъ пожилымъ, равнодушнымъ къ свѣтскимъ удовольствіямъ и чуждымъ легкомыслію, то лучше всего, если къ ней (Павлѣ) будетъ „проставлена дѣвица старая, испытанной вѣры и нравовъ, которая научила бы ее и приучила собственнымъ примѣромъ, вставала ночью для молитвы и псалмовъ, поутру пѣть гимны, въ третьемъ, шестомъ и девятомъ часу становиться на подвигъ“ ³⁾. Окружая ребенка посторонними лицами, раздѣляющими съ матерью труды по уходу за нимъ въ первые годы его жизни, нельзя однако разобщать его и съ остальными членами семьи; воспитаніе и жизнь дитяти должны проходить въ тѣсномъ кругу семьи и въ постоянномъ общеніи съ ея членами и родственниками. Жизнь въ семейномъ кругу, среди радостей семейныхъ, должна производить на ребенка обаятельное впечатлѣніе и составлять для него предметъ наилучшихъ воспоминаній во всей дальнѣйшей жизни. Зная по собственному опыту, какъ дороги воспоминанія дѣтства и насколько сильно овладѣваютъ они душой дитяти, бл. Іеронимъ въ своихъ педагогическихъ совѣтахъ старается окружить первоначальную жизнь ребенка возможно лучшими воспоминаніями. „Когда увидитъ (Павла) дѣда, пусть

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

³⁾ Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 11.

бросится на грудь его, повиснетъ на шеѣ. Бабка будетъ уносить ее силою; отца будетъ она привѣтствовать улыбками; всѣ станутъ любить ее; и весь родъ вашъ будетъ утѣшаться розою, отъ нея родившеюся“¹⁾. „Вы знаете, говорить онѣ въ другомъ мѣстѣ, что дѣвическій духъ преимущественно утверждается въ благонравіи подѣ влияніемъ замѣтной заботливости со стороны старшихъ“²⁾. И съ другой стороны, кто живетъ и воспитывается внѣ родства и влиянія старшихъ и еще хуже, кто не цѣнитъ родства и избѣгаетъ своихъ присныхъ, у тѣхъ „необузданность отличительный признакъ дѣуши“³⁾. Вотъ всѣ тѣ лица, коимъ на первое время должно быть вѣрено воспитаніе ребенка и среди которыхъ долженъ протекать первый періодъ воспитанія дѣвицы. Очагъ семьи—первая школа дѣвицы, а ея мать совмѣстно съ помощницами—ея главнѣйшая учительница и воспитательница. Безъ этой школы, школы матери, всѣ лучшіе задатки души ребенка заглохнутъ, останутся неразвитыми или же получатъ ложное развитіе и направленіе.

Ограждая эту первоначальную школу воспитанія цѣлымъ рядомъ своихъ педагогическихъ правилъ и выясняя ея цѣли, задачи и надлежащую постановку, бл. Іеронимъ воодушевлялся въ данномъ случаѣ не только силою Писаній и значеніемъ семьи для воспитанія вообще, но и многочисленными примѣрами современныхъ ему благочестивыхъ христіанскихъ семействъ. Самъ великій учитель церкви бл. Іеронимъ все сокровище своего христіанскаго настроенія приписываетъ исключительно влиянію домашняго воспитанія, не смотря даже на то, что весьма рано остался сиротою по смерти своей матери. Достаточно указать только на нѣкоторыя имена великихъ отцовъ и учителей церкви—св. Іоанна Златоуста, Григорія Богослова и бл. Августина,—чтобы отдать справедливую честь тогдашнему домашнему воспитанію и тогдашнему влиянію семейнаго благочестія, которымъ проникалась и дышала вся семейная жизнь. Весьма поучительно вспомнить при этомъ это благодатное время и нашему времени и юному подростающему и учащемуся поколѣнію. Сближая подобныя явленія того времени съ характеромъ и направленіемъ нашего времени, когда семейная жизнь и домашнее воспитаніе слишкомъ мало христіанскаго даютъ молодому поколѣнію, а совре-

1) Къ Леть; тамъ же, стр. 6. 2) Къ Хром., Іов. и Евс.; кн. III, ч. 1, стр. 22.

3) Бл. Іер., кн. V, ч. 3, стр. 273.

менныя школы и науки, ставя цѣлю образованіе культурнаго человѣка, недружелюбно относятся и къ тому не большому запасу христіанскаго знанія, какой выносится дѣтми изъ семьи. мы невольно придемъ къ убѣжденію, какъ далеко наша школа и жизнь удалились отъ своего христіанскаго назначенія и какъ необходимо имъ возможно чаще обращаться за уроками къ первенствующей церкви, чтобы снова возвратиться на свой первоначальный путь. Сами родители того времени, внушивъ дѣтямъ основы христіанскаго благочестія еще съ ранняго дѣтства, безъ боязни отдавали ихъ учиться въ языческія школы и нисколько не опасались за чистоту ихъ христіанскихъ убѣжденій. Съ своей стороны и дѣти, слушая преподаваніе языческихъ учителей, не только не ослабляли въ себѣ христіанскихъ вѣрованій, но еще болѣе укрѣпляли ихъ, возвышали и очищали. Неудивительно поэтому, что сама языческая школа дала не мало великихъ борцовъ за христіанскую вѣру.

Съ семилѣтнимъ возрастомъ, по ученію бл. Іеронима, начинается пора школьнаго—сознательнаго и систематическаго обученія и воспитанія. Всѣ главнѣйшіе задатки и способности дѣтской души открыты и готовы для разумной дѣятельности. Въ ней уже пробудилось чувство стыда въ смыслѣ способности различенія добраго и нравственнаго отъ дурнаго и безнравственнаго; въ ней достаточно вниманія и сообразительности, чтобы слушать рѣчь учителя и, уразумѣвая его вопросы, давать на нихъ правильные отвѣты; въ дѣтскомъ умѣ обозначились уже начатки мыслительной работы и черта сомнѣнія, какъ первый шагъ умственнаго развитія и познанія вещей. Организмъ дитяти также окрѣпъ и способенъ къ напряженію и труду. Однимъ словомъ, нива готова для снятія и нужно дорожить этою весною человѣческаго возраста. Отмѣчая эти особенности душевнаго развитія дитяти въ возрастѣ семи лѣтъ, бл. Іеронимъ рекомендуетъ и Гавденцію, не тратя времени, приступать къ обученію маленькой Пакатулы. „Когда, говоритъ онъ, молоденькой дѣвченкѣ съ выпавшими зубами пойдетъ седьмой годъ, и она начнетъ краснѣть, будетъ знать, о чемъ нужно молчать, сомнѣваться, о чемъ говорить, тогда пусть учитъ на память Псалтирь“ ¹⁾. Успѣхъ обученія и воспитанія въ этомъ возрастѣ бл. Іеронимъ всецѣло усвоетъ учителю. „Никакая наука не изучается безъ учителя“, говоритъ онъ Рустіку ²⁾. „Умалчиваю

¹⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307. ²⁾ Къ Рустіку; кн. V, ч. 3, стр. 281.

о грамматикахъ, риторакъ, философахъ, геометрахъ, діалектикахъ, музыкантахъ, астрологахъ и медикахъ—земледѣльцы, каменщики, ремесленники, пильщики, дровосѣки, шерстобои и прочіе рабочіе домашней рухляди, и тѣ не могутъ обойтись безъ учителя“¹⁾. Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о школьномъ обученіи, о наученіи дѣтей грамотѣ и изученіи Св. Писанія. Требованія, предъявляемыя бл. Іеронимомъ къ учителю, весьма серьезны и всесторонни и касаются не только его нравственныхъ качествъ, но и умственнаго образованія, поведенія и вѣшнихъ достоинствъ преподавателя: онъ долженъ отличатся всѣми достоинствами опытнаго педагога, широкообразованнаго и добродѣтельнаго. „Учителемъ, пишетъ онъ въ своихъ педагогическихъ правилахъ къ Летѣ, должно выбрать человѣка зрѣлыхъ лѣтъ, доброй жизни и съ хорошими свѣдѣніями; я не думаю, чтобы ученый мужъ постыдился принять на себя по отношенію къ родственницѣ или благородной дѣвицѣ такія же точно обязанности, какія принялъ на себя Аристотель по отношенію къ сыну Филиппа, чтобы самому учить азбукѣ за такую же дешевую цѣну, какую получаютъ писцы. Не слѣдуетъ презирать, какъ маловажное то, безъ чего невозможно и великое“²⁾. Такой возвышенный взглядъ бл. Іеронима на учительское званіе свидѣтельствуетъ о его глубокомъ пониманіи важности и значенія учителя, какъ втораго творца душъ; но перейдемъ къ изложенію самыхъ способовъ и методовъ обученія.

Главнѣйшимъ орудіемъ и, такъ сказать, ключемъ всякаго знанія является грамота, а посему изученіе азбуки и должно быть положено въ основу школьнаго образованія. Сознывая, насколько важно для сознательнаго чтенія и дальнѣйшаго развитія правильное изученіе азбуки, бл. Іеронимъ со всею ясностію показалъ, не только методъ и пріемы обученія чтенію и письму, но начерталъ при этомъ самую программу дальнѣйшаго чтенія и даже матеріалъ для него. Методъ обученія чтенію, предлагаемый бл. Іеронимомъ, есть методъ буквослагательный, который употреблялся еще у древнихъ евреевъ, грековъ и римлянъ и въ христіанскомъ мірѣ очень долгое время господствовалъ какъ въ западно-европейскихъ школахъ, такъ и въ нашихъ отечественныхъ. Въ нашемъ отечествѣ методъ буквослагательный сдѣлался извѣстнымъ въ сороковыхъ годахъ настоя-

1) Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 77—78. 2) Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 5.

цаго столѣтія. Въ обученіи чтенію бл. Іеронимъ различаетъ три ступени: изученіе отдѣльныхъ буквъ въ алфавитномъ порядкѣ и въ разбивку, изученіе слоговъ въ самыхъ разнообразныхъ сочетаніяхъ и, наконецъ, складываніе словъ. Давая совѣтъ Леть, какъ надлежитъ обучать Павлу чтенію, онъ пишетъ ей: „для нея (Павлы) должны быть сдѣланы буквы изъ букватаго дерева или изъ слоновой кости, и названы каждая своимъ именемъ. Пусть она забавляется ими, чтобы самая забава была для нея ученіемъ. И не только порядокъ буквъ должна помнить она, и названіе ихъ обратитъ для себя въ пѣсни; но нужно азбуку часто приводить въ беспорядокъ, смѣшивать послѣднія буквы съ средними и среднія съ первыми, чтобы она узнала ихъ не только по звуку (съ голосу), но и по виду“¹⁾. Какъ на особенность метода бл. Іеронима, достойную особаго вниманія, слѣдуетъ указать въ данномъ случаѣ на разрывную или такъ называемую подвижную азбуку, способствующую легкому и быстрому усвоенію буквъ и облегчающую переходъ ко второй ступени обученія, къ изученію слоговъ и словъ. Насколько важно и необходимо примѣненіе подвижной азбуки при обученіи чтенію, это знаетъ всякій сколько-нибудь знакомый на практикѣ съ этимъ дѣломъ. А между тѣмъ эта азбука, рекомендуемая великимъ педагогомъ еще въ IV в., въ нашемъ отечествѣ становится извѣстною только въ шестидесятыхъ годахъ настоящаго столѣтія. Когда, далѣе, дитя твердо усвоитъ алфавитъ и изучитъ имена и начертаніе буквъ, „пусть соединяетъ слоги“ и переходитъ на вторую ступень чтенія. Пользуясь подвижной азбукой, опытный учитель легко и скоро могъ освоить съ механизмомъ сочетанія отдѣльныхъ буквъ въ слоги и перейти, наконецъ, къ чтенію словъ и цѣлыхъ предложений. При этомъ во избѣжаніе излишняго механизма и для приученія ребенка къ сознательному чтенію, бл. Іеронимъ рекомендуетъ предварительно чтенія отдѣльныхъ словъ, знакомитъ дѣтей со смысломъ и значеніемъ ихъ. Выражаясь кратко о порядкѣ и ходѣ обученія чтенію въ письмѣ къ Гавденцію, бл. Іеронимъ говоритъ: „пусть (Пакатула) учится азбукѣ, складываетъ слоги, знакомится съ именами, совокупляетъ слова“²⁾.

(Окончаніе будетъ).

В. Давыденко.

¹⁾ Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5. Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 303.

²⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 303.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 14.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Доволено цензурою. Харьковъ, 31 Июля 1899 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солтисъ.

НЕВѢРІЕ ХІХ ВѢКА.

(Продолженіе *).

Бруно—Бауэръ (1809—1882), бывшій приватъ-доцентомъ по кафедрѣ богословія сначала въ Берлинскомъ, а потомъ въ Боннскомъ университетахъ, первоначально принадлежалъ къ правой сторонѣ гегельянской школы, а затѣмъ перешелъ къ лѣвой и сталъ представителемъ самаго крайняго радикализма. Отрицаніе въ грубомъ видѣ и чудовищныхъ размѣрахъ нашло въ немъ для себя одного изъ ревностныхъ защитниковъ и представителей. Онъ открыто и съ чисто фанатическою ревностію проповѣдывалъ самый грубый атеизмъ, издѣвался надъ всѣмъ тѣмъ, что носитъ характеръ нравственнаго, святаго и гуманнаго и осуждалъ всякій государственный строй. Его образъ мысленія самыя безпристрастныя нѣмецкіе историки (напр. Шварцъ) называютъ „логику бѣшенаго“ (die tollgewordene Logik). Онъ призналъ религію не только дѣломъ самообмана, какъ Фейербахъ, но прямо дѣломъ преднамѣреннаго обмана, лжи, своекорыстія. Въ такомъ смыслѣ онъ понимаетъ даже и христіанскую религію. „Здѣсь конецъ!“ говоритъ онъ. „Его даютъ мнѣ въ руки сами богословы (христіанскіе)! Посмотрите, каковы они! какъ богословская ненависть сверкаетъ въ ихъ глазахъ! Ага! Вы хватаетесь за громовыя перуны? Увы, не вамъ, несчастнымъ смертнымъ, распорядиться ими!... Они думаютъ, что іезуитство ихъ можетъ держаться, что ихъ *обманъ* и *ложь* будутъ продолжаться вѣчно? Но если пришло время обнаружиться ихъ неправдѣ, то недалекъ уже и судъ“!... При-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 12.

знавъ дѣломъ лжи и обмана христіанскую религію, Бауэръ утверждалъ, что и всѣ библейскіе рассказы, даже посланія ап. Павла измышлены, по своекорыстнымъ побужденіямъ, отдѣльными лицами и потому полны противорѣчій и бессмыслицъ (Gedankenlosigkeiten). Неудивительно послѣ этого, что въ евангельскихъ повѣствованіяхъ Бруно-Бауэръ не нашелъ ничего историческаго. Онъ не призналъ историческимъ ни ученія, ни чудесъ Іисуса Христа, ни событій изъ Его земной жизни, ни Его притчъ и рѣчей. Одно принадлежитъ фантазіи евангелистовъ, другое ими искажено и обезображено. На вопросъ: что же послѣ этого было на самомъ дѣлѣ изъ того, о чемъ повѣствуютъ намъ евангелисты? съ точки зрѣнія Бруно Бауэра должно отвѣтить только такъ: „что-то было, но что именно—неизвѣстно“.

Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874) въ молодости увлекался естественными науками, романтикою, воззрѣніями Шеллинга и даже духовидца Кернера; затѣмъ уже, состоя на преподавательской службѣ въ маульбронской семинаріи, онъ отправился въ Берлинъ слушать лекціи Шлейермахера, которыя имѣли немаловажное вліяніе на развитіе его воззрѣній. Но вскорѣ затѣмъ онъ занялся изученіемъ сочиненій Гегеля и усвоилъ его воззрѣнія, съ которыми не разставался до конца жизни. Подобно Гегелю, онъ отрицалъ бытіе личнаго живаго Бога, но подъ Богомъ разумѣлъ абсолютную идею, бытіе во всемъ бытіи, жизнь во всемъ живущемъ, движеніе во всемъ движущемся, мышленіе во всемъ мыслящемъ, безконечное, которое однако же въ отдѣльныхъ лицахъ можетъ достигать своего самосознанія. По ученію Штрауса, Богъ не существуетъ внѣ міра; напротивъ онъ составляетъ самую сущность этого міра. Теизмъ Штраусъ отвергалъ, потому что теистическое міровоззрѣніе не можетъ быть примирено съ философіею, подъ которою онъ разумѣлъ только пантеизмъ. Твореніе міра онъ считалъ невозможнымъ въ томъ смыслѣ, какъ повѣствуетъ о немъ Божественное Откровеніе. Чудеса, по его мнѣнію, нарушали бы естественный ходъ развитія въ жизни природы и потому люди научно-образованные не могутъ въ нихъ вѣрить. Да вообще, что касается религіи, то она будто бы можетъ

имѣть значеніе только для людей простыхъ и невѣжественныхъ; люди же научно образованные не найдутъ для себя въ религіи никакого удовлетворенія, такъ какъ, по своему развитію, они стоятъ выше ея. Религію для нихъ съ удобствомъ замѣняютъ прозведенія искусства, театральныя представленія, чтеніе классиковъ. Личнаго безсмертія Штраусъ не признавалъ, а полагалъ его, вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ, въ томъ, чтобы изъ конечности возвыситься до безконечнаго или идеи, быть въ единеніи съ безконечнымъ, сознавая себя вѣчнымъ въ каждый моментъ.

Конечно, извѣстность Штрауса обуславливалась не этими пантеистическими возрѣніями, заимствованными у Гегеля. Штраусъ имѣлъ сильное вліяніе на движеніе богословской мысли своимъ сочиненіемъ—*Das Leben Iesu*, въ которомъ онъ во всей широтѣ примѣнилъ къ евангельской исторіи идеи Гегелевой философіи. Иисусъ Христосъ, какъ историческое лицо, для него не представляетъ никакого интереса. Онъ видитъ въ Немъ только олицетворенную идею самаго человѣчества, „логически необходимое понятіе богочеловѣка“, какимъ должно сознавать себя конечное въ соединеніи съ безконечнымъ, ограниченное съ безпредѣльнымъ, человѣчество съ божествомъ. Однимъ словомъ,—въ основу своего сочиненія Штраусъ положилъ ту мысль Гегеля, что воплощеніе Бога въ Иисусѣ Христѣ не есть отдѣльный и единичный фактъ, но всеобщее и универсальное проявленіе абсолютной идеи,—что все рассказанное въ Евангеліяхъ о Христѣ, какъ объ отдѣльной исторической личности имѣетъ значеніе только по отношенію къ родовому понятію человѣчества. Рассказы о евангельскихъ событіяхъ для него суть мнѣя, произвольно созданные фантазією образы для выраженія идеи; а главнымъ регуляторомъ всѣхъ мнѣическихъ образованій въ новозавѣтной исторіи была идея Мессіи, идея примиренія и воссоединенія человѣчества съ божествомъ. Такимъ образомъ Штраусъ обратилъ въ мнѣю почти всю евангельскую исторію. Историческимъ онъ призналъ только слѣдующее. Во времена Тиверія, когда въ Иудеѣ всѣ напряженно ожидали пришествія Мессіи, образъ Котораго предносился іудейскому сознанію въ видѣ могущественнаго политическаго дѣя-

теля, ратующаго за національную свободу и мировое господство иудеевъ, въ видѣ героя и чудотворца, который долженъ былъ превзойти всѣхъ ветхозавѣтныхъ царей, пророковъ и чудотворцевъ,—жилъ въ Галилеѣ одинъ благочестивый иудей, родившійся въ Назаретѣ. Тогда же явился на Иорданъ съ проповѣдію о покаяніи назарянинъ Іоаннъ, который совершалъ надъ приходившими къ нему крещеніе. Вышеупомянутый иудей, называвшійся Іисусомъ, сынъ плотника Іосифа и галилеянки Маріи, былъ сначала однимъ изъ его учениковъ, обратился къ покаянію и крестился; но когда спустя нѣсколько лѣтъ послѣ этого, Іоаннъ былъ заключенъ въ темницу, Онъ уже самъ, независимо отъ Іоанна и большинства его учениковъ, сталъ продолжать дѣло своего учителя и приобрѣлъ немного послѣдователей. Потомкомъ Давида Іисусъ едва ли былъ. Отъ учениковъ Іоанна Онъ отдѣлился не только внѣшнимъ образомъ, но и внутреннимъ, потому что для своей дѣятельности выработалъ совершенно иной планъ, чѣмъ какой вначалѣ имѣлъ Іоаннъ. Іисусъ, по мнѣнію Штрауса, со всею ревностію увлекся тою мыслию, чтобы своимъ ученіемъ произвести въ иудейскомъ народѣ нравственное преобразование или обновленіе, и, какъ воспитанный въ супранатуралистическихъ понятіяхъ своего времени, всегда надѣялся на мгновенныя и непосредственныя дѣйствія Божества, благодаря которымъ иудейскій народъ получить не только нравственную, но и политическую свободу и такимъ образомъ будетъ снова возстановлено царство Давида. Ученіе, проповѣданное Іисусомъ иудейскому народу, вполнѣ соответствовало мессіанскимъ надеждамъ и ожиданіямъ. Такимъ образомъ случилось, что среди народа и послѣдователей Іисуса постепенно слагался взглядъ, который чаще и чаще сталъ высказываться различными лицами, что самъ Іисусъ, по всей вѣроятности, и есть-то именно ожидаемый Мессія. Сначала Іисусъ даже ужаснулся отъ этой мысли; но мало-по-малу самъ сроднился съ нею, а впоследствии былъ даже вполнѣ увѣренъ, что Онъ есть истинный Мессія. Между тѣмъ все болѣе и болѣе возрастала ненависть противъ Него со стороны фарисеевъ, первосвященниковъ и книжниковъ, которыхъ онъ постоянно обличалъ въ своихъ грозныхъ рѣчахъ за ихъ пороки и нежеланіе

вникнуть въ общее дѣло, и потому онъ легко могъ придти къ весьма правдоподобному предположенію, что рано или поздно его враги воспользуются всѣмъ, чтобы только предать его римскому правительству какъ агитатора для осужденія и казни, и—именно въ Іерусалимѣ, какъ центрѣ ихъ могущества и силы. Очень возможно, что Его подкрѣпляла въ этомъ предположеніи мысль о судьбѣ прежнихъ пророковъ; возможно, что въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ мѣстахъ Онъ находилъ и указаніе на неизбѣжность для Мессіи страданій. Какъ бы то ни было, но ожиданія Его дѣйствительно исполнились. Предъ однимъ изъ праздниковъ Пасхи его схватили, осудили на смерть и распяли на крестѣ.—Вотъ что, по Штраусу, въ нашихъ евангеліяхъ оказывается историческимъ: все же остальное—все чудесное и сверхъестественное—есть произведеніе благочестивой фантазіи и возбужденнаго воображенія первенствующихъ христіанъ, которые облекли въ форму историческихъ фактовъ всѣ свои лучшія желанія и ожиданія.

Сначала Штраусъ увѣрялъ, что его пониманіе евангельской исторіи было результатомъ безпристрастія его критики. Но въ послѣдствіи онъ долженъ былъ признаться, что критика вообще безпристрастною быть не можетъ, такъ какъ каждый критикъ въ своихъ сужденіяхъ смотритъ съ извѣстной точки зрѣнія и примѣняетъ извѣстные критеріи, которые онъ уже напередъ призналъ единственно истинными, вслѣдствіе чего ему уже напередъ извѣстенъ тотъ результатъ, къ которому онъ придетъ въ своемъ изслѣдованіи. Но весь читающій міръ видѣлъ ясно, что цѣлью, которую преслѣдовалъ Штраусъ въ своей книгѣ, были: уничтоженіе христіанства и замѣна его философіею Гегеля. Поэтому неудивительно, что сочиненіе Штрауса—„Das Leben Jesu“—вызвало самую оживленную и кипучую апологетическую дѣятельность и образовало почти необозримый рядъ статей и монографій, опровергавшихъ воззрѣнія Штрауса. Эта дѣятельность не осталась безъ успѣха. Во второмъ (въ 1837 г.) и третьемъ (1838—1839 г.) изданіи своего сочиненія самъ Штраусъ вынужденъ былъ сдѣлать значительныя уступки христіанскимъ апологетамъ и существенно измѣнить свои взгляды. Онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ даже оправдываться предъ обществомъ

за произведенный соблазнъ, увѣряя, что не въ событіяхъ евангельской исторіи заключается сила и значеніе христіанства, а въ духовно-плѣняющей силѣ самой личности Христа, что чудеса не имѣютъ никакого смысла въ религіи, никому не доставляютъ никакого духовного утѣшенія, нисколько не содѣйствовали распространенію христіанства и т. п.

Штраусъ не былъ проповѣдникомъ того грубаго натурализма или матеріализма, который проводилъ въ своихъ сочиненіяхъ Фейербахъ; Штраусъ еще стоялъ ближе къ чистому ученію гегельянской философіи, чѣмъ къ матеріализму. Тѣмъ не менѣе и онъ, сильно возстававшій противъ признанія отдѣльнаго существованія души и тѣла, много содѣйствовалъ развитію матеріалистическихъ ученій. Исторія философіи свидѣтельствуетъ, что лучшею почвою для матеріализма всегда были невѣріе, безбожіе и нравственная распущенность, такъ что матеріалистическое ученіе всегда являлось какъ теорія, оправдывающая невѣріе и безнравственность и какъ средство для успокоенія возмущившейся совѣсти. Штраусъ не скрывалъ своего невѣрія и гордился названіемъ безбожника въ пантеистическомъ смыслѣ. Но онъ велъ также и жизнь далеко не безупречную въ нравственномъ отношеніи. Его поведеніе по отношенію къ своей женѣ, бывшей театральной пѣвицѣ—Агнесѣ Шебестъ, нѣкогда возмутило почти всю Германію. Но Штраусъ, отвергнувъ христіанское нравоученіе и заповѣдь о любви къ ближнимъ, уже защищалъ тотъ грубо эгоистическій принципъ жизни и дѣятельности, который восхваляли всѣ другіе послѣдователи лѣвой школы Гегеля—Фейербахъ, Болинъ, Каспаръ Шмидтъ, Бруно Бауэръ и др. Своимъ враждебнымъ отношеніемъ къ христіанству вообще и евангельской исторіи въ частности Штраусъ также оказалъ немаловажную поддержку матеріализму, который, находясь въ неразрывной, внутренней связи съ атеизмомъ, неизбежно долженъ всегда вступать въ ожесточенную борьбу съ ученіемъ Божественнаго Откровенія.

Истинными представителями германскаго матеріализма, вытекающаго изъ крайнихъ выводовъ гегельянской философіи, кромѣ Фейербаха, должны быть названы слѣдующія лица: 1) *Карль Фонтъ* (род. 1817 г.), бывший профессоръ геологіи и зоологіи

сначала въ гессенскомъ, а съ 1852 года — въ женевскомъ университетѣхъ; 2) *Яковъ Молемотъ* (род. въ 1822 г.), бывший профессоръ цюрихскаго, затѣмъ — туринскаго и наконецъ — римскаго университетовъ; 3) врачъ *Фридрихъ Карлъ Христианъ Людвигъ Бюхнеръ* (род. въ 1824 г.); 4) *Г. Чолбе* (1819—1873); 5) *М. Бергеръ*; 6) *И. Фишеръ*; 7) *Винеръ*; 8) *Карлъ Раденгаузеръ* (род. 1813 г.); 9) анонимный авторъ матеріалистическаго сочиненія: „Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit“ (1868) и многое множество ихъ друзей и единомышленниковъ. Тѣмъ не менѣ самымъ выдающимся представителемъ новѣйшаго матеріализма, по полнотѣ и обстоятельности изложенія матеріалистической доктрины, безъ сомнѣнія, долженъ быть признанъ *Бюхнеръ*.

Германскій матеріализмъ въ области философскаго мышленія не представляетъ ничего новаго и оригинальнаго въ сравненіи съ другими системами матеріализма, въ которыхъ никогда не было недостатка. Матеріалистическое міровоззрѣніе было извѣстно еще древнимъ; имъ даже, собственно говоря, начинается исторія развитія философствующей мысли. Одинъ изъ семи греческихъ мудрецовъ, основатель іонійской или физической школы, *Талесъ Милетскій*, родившійся около 640 г. до Р. Х., какъ извѣстно, признавалъ основнымъ веществомъ и дѣйствующимъ принципомъ всѣхъ вещей—*воду*; *Анаксименъ* (род. ок. 556 г. до Р. Х.)—*воздухъ*. Затѣмъ матеріализмъ въ формѣ атомизма, какъ философскую систему, защищали древне-греческіе философы: *Левкиппъ* (около 500 г. до Р. Х.), его ученикъ *Демокритъ* (460—361) и *Эпикуръ* (ок. 340 г. до Р. Х.). Въ XVIII вѣкѣ матеріалистическое міровоззрѣніе древне-греческихъ философовъ повторили французскіе энциклопедисты—*Дидро*, *Ламетри*, *Гельвецій*, *Даламберъ*, хотя они узнали его больше чрезъ посредство англійскаго матеріалиста *Гоббеса* (1588—1679). Все, что сдѣлали германскіе матеріалисты, состоитъ въ томъ, что они привели въ систему всѣ разрозненныя матеріалистическія ученія, а главное—старались найти для своего міровоззрѣнія подтвержденіе и опору въ результатахъ новѣйшихъ естественно-научныхъ изслѣдованій, достигшихъ въ XIX вѣкѣ значительнаго успѣха и пріобрѣвшихъ всеобщія симпатіи. Во

всякомъ случаѣ германскіе матеріалисты сдѣлали все, что только могли и что только вообще можно было сдѣлать для матеріализма. Но достигнувъ высшаго пункта своего развитія въ трудахъ нѣмецкихъ ученыхъ, матеріализмъ здѣсь именно и обнаружилъ всю свою научную несостоятельность, какъ философской системы. Не смотря на весьма удобную почву, подготовленную въ наше время такъ называемымъ практическимъ или житейскимъ матеріализмомъ, матеріализмъ, какъ философская система, все болѣе и болѣе теряетъ свой кредитъ даже среди своихъ приверженцевъ. Не только представители философствующей мысли, но и естествоиспытатели представили множество доводовъ, ясно свидѣтельствующихъ, что матеріализмъ есть только одностороннее метафизическое міровоззрѣніе, не имѣющее ни какого права выступать подъ флагомъ естественныхъ наукъ.

Сущность германскаго матеріализма состоитъ въ томъ, что онъ отрицаетъ самостоятельное бытіе духа и признаетъ неразумною самую мысль о возможности бытія живого личнаго Бога, какъ Творца міра и его Промыслителя. Такъ какъ представленія о Богѣ, смотря по степени развитія различныхъ людей, крайне разнообразны,—говорятъ матеріалисты со словъ Фейербаха, то Богомъ можетъ быть называемо не что иное, какъ объективированіе собственнаго существа человѣка, т. е., Богъ есть пустое воображеніе, которому ничто реальное не соответствуетъ въ дѣйствительности. „Богъ внѣмірный и вышечеловѣчскій есть не что иное, какъ внѣмірное и вышечеловѣческое Я, раздвигнувшее свои границы и поставившее выше своего объективнаго существа субъективное существо человѣка. Одинъ только человѣкъ есть нашъ богъ, нашъ отецъ, нашъ судія, нашъ искупитель, наша альфа и омега; безъ людей нѣтъ спасенія (Фейербахъ). Человѣкъ все создаетъ по своему образу, даже и Бога, которому онъ молится (Молепотъ). Духъ святой есть нашъ разумъ, нашъ рассудокъ (Бюхнеръ). Всякая религія есть не что иное, какъ гнусное дѣло обмана для достиженія политическихъ цѣлей, для одуренія и подавленія черни,—исчадіе суевѣрія, эгоизма, лицемѣрія и умственнаго невѣжества (Руге). Христіанская вѣра есть лицемѣрное самоотупленіе—коренной порокъ нашего времени (Фейербахъ).

Христіанское міровоззрѣніе—непримиримый врагъ просвѣщенія, какъ и вообще разумно—научнаго пониманія міра и жизни (Бюхнеръ). Церковь есть общество хитрыхъ своекорыстныхъ обманщиковъ и простыхъ обманутыхъ людей, полицейское учрежденіе (Вейдлингъ). Исторія церкви есть исторія эгоизма, властолюбія, корыстолюбія и честолюбія (Бюхнеръ). Непосредственное откровеніе Бога, конечно, было бы самымъ прямымъ доказательствомъ бытія Божія, но такое откровеніе невозможно, такъ какъ нѣтъ самаго Бога (Бюхнеръ). Всѣ такъ называемыя откровенія Божества—суть продѣлки чисто человѣческія. Библія представляетъ беспорядочную смѣсь человѣческаго суевѣрія и произвольно вымышленныхъ сагъ, поповское дѣло обмана, удила для глупаго народа. На мѣсто Бога матеріализмъ ставитъ свою матерію или природу, мертвое вещество, которое онъ однако-же считаетъ единственно истинно—сущимъ, исходнымъ пунктомъ, началомъ и принципомъ всякаго бытія. Вещество или бытіе тѣлесное, матерія, по ученію мыслителей этого направленія, есть единственно истинное, дѣйствительное и абсолютное бытіе. Ничто дѣйствительно не существуетъ, кромѣ чувственнаго вещества или матеріи. Матерія не создана и не разрушима (Бюхнеръ, Фогтъ); только матерія божественна, вѣчна, безконечна, только она есть первоисточникъ всякаго бытія; она есть все во всемъ: начало, конецъ, творецъ и твореніе (Бюхнеръ). Но подъ матерію слѣдуетъ разумѣть не единое начало, а множественность такихъ началъ или величинъ, которыя имѣютъ протяженіе, но недѣлимы и потому недоступны чувственному воспріятію. Сами по себѣ они неподвижны и безсознательны, но обладаютъ способностію къ мышленію и хотѣнію. „Слово атомъ, говоритъ Бюхнеръ, есть только обозначеніе необходимаго для насъ и нами внѣшнимъ образомъ относимаго къ веществу представленія, въ которомъ мы нуждаемся для извѣстныхъ внѣшнихъ цѣлей. Дѣйствительное понятіе о вещи, которую мы называемъ атомомъ, для насъ совершенно недоступно; мы ничего не знаемъ объ его величинѣ, формѣ, составѣ и т. п. Никто его не видѣлъ,—и мы не имѣемъ возможности уяснить себѣ понятіе о немъ ни чрезъ наблюденіе, ни чрезъ

умозаключенія“. Тѣмъ не менѣе матеріалисты знаютъ, что каждый изъ безчисленныхъ атомовъ въ самомъ себѣ носить первооснову своего существованія, своей силы и движенія отъ вѣчности (Бюхнеръ). Кромѣ матеріи съ ея свойствами или силами, внѣ и выше ея, ничего не существуетъ, нѣтъ ни какого духа, а тѣмъ болѣе—нѣтъ ни какого Бога. Матеріи присущи извѣстныя силы, на примѣръ, сила притяженія и отталкиванія (центробѣжная и центростремительная), сила химическаго сродства, механическаго движенія и т. д., безъ которыхъ она не мыслима, какъ единственная носительница ихъ; но съ другой стороны и силы не могутъ быть мыслимы безъ матеріи, которой онѣ присущи. Какъ абсолютное бытіе, матерія вѣчна, никогда не происходила и не была сотворена. Творца міра нѣтъ, такъ онъ не можетъ быть мыслимъ существующимъ ни до, ни послѣ акта творенія, ни даже временно. Міръ не созданъ, но безначаленъ въ своемъ первовеществѣ. Природа все произвела изъ себя самой (Бюхнеръ). Міръ не сотворенъ, но въ теченіе безпредѣльныхъ вѣковъ (эоновъ) произошелъ чрезъ саморазвитіе вѣчныхъ, безсознательныхъ, матеріальныхъ атомовъ, частію случайно, частію въ силу вѣчной необходимости. Творческимъ всемогуществомъ является сродство вещества (Молешотъ). Весь міръ вѣченъ по веществу, формѣ и движенію. Въ сущности ничто не можетъ происходить и ничто не можетъ уничтожаться. Механическій міропорядокъ вѣченъ и неизмѣненъ (Кдольбе). Міръ есть случайное совмѣстное воздѣйствіе безконечнаго множества вѣчныхъ атомовъ, которые безсознательно и безвольно движутся по свойственной имъ необходимости. Образы явленія вещей суть не что иное, какъ продукты различныхъ и разнообразныхъ, случайныхъ или необходимыхъ комбинацій вещественныхъ движеній между собою (Бюхнеръ). Міръ произошелъ благодаря только физическимъ и химическимъ силамъ, безъ органической субстанціи, безъ сознательнаго Творца, даже безъ руководящей идеи (Фогтъ). Кажущаяся цѣлесообразность въ природѣ есть не что иное, какъ необходимое слѣдствіе совпаденія естественнаго вещества и силъ. Отъ простаго случая зависить, достигаетъ ли извѣстное существо въ природѣ своего бытія или

нѣтъ. Понятіе единства и цѣлесообразности есть абстрактное, внесенное въ природу воображеніе (Фогтъ). Природа не знаетъ ни намѣреній, ни цѣлей. Нашъ рефлектирующій разумокъ есть единственная причина кажущейся цѣлесообразности (Бюхнеръ). Теченіе природы есть только игра и господство естественныхъ силъ. Неизмѣняемость законовъ природы не зависитъ отъ высшаго разума; законы природы суть грубыя, непреклонныя силы, не знающія ни нравственности, ни разума. Матерія создаетъ міръ вслѣдствіе взаимодействия своихъ атомовъ безъ плана и безъ намѣренія. Все, что есть и будетъ, есть не что иное, какъ самодѣтельное движеніе вещества. Естественное чудо круготеченія заключается въ вѣчности вещества. Божественнаго міроуправленія нѣтъ (Молешотъ). Хотя основной законъ, которому подчинено развитіе міровой жизни, есть или случай, какъ думали еще древне-греческіе матеріалисты, или слѣпая и безцѣльная необходимость; тѣмъ не менѣе матерія вмѣстѣ съ присущими ей силами раскрывается и дѣйствуетъ всегда по опредѣленнымъ физическимъ законамъ, по которымъ и происходитъ прежде всего движеніе, вѣчное какъ сама матерія и отъ нея неотдѣлимое. Благодаря этому именно движенію и произошелъ міръ вмѣстѣ со всѣми міровыми тѣлами. Органическія существа, населяющія землю, обязаны своимъ происхожденіемъ и распложеніемъ только заключающемуся въ самыхъ вещахъ совмѣстному дѣйствію естественныхъ силъ и веществъ. Зародыши ко всему живущему, снабженные идеєю рода отъ вѣчности, находились въ той безформенной паровой массѣ, изъ которой мало-по-малу образовалась земля, или просто въ міровомъ пространствѣ, а послѣ образованія и охлажденія земли они упали на нее и начали развиваться въ живые организмы (Бюхнеръ). Конечно, сначала такъ образовались только ячейки, изъ которыхъ затѣмъ развились растительныя и потомъ животныя формы, чрезъ безчисленныя метаморфозы, дошедшія до формы обезьянъ. Изъ породы обезьянъ произошелъ первый человекъ (Максъ Штирнеръ). Такимъ образомъ человекъ, по своему тѣлесному, какъ и духовному существу, есть чисто химическій продуктъ матеріи (Бюхнеръ). Его существо есть сумма воздѣйствія атомовъ его тѣла вмѣ-

стѣ съ внѣшнимъ міромъ—чистый продуктъ тѣлеснаго измѣненія вещества, приходящаго въ движеніе и постоянно разрѣшающагося безъ всякаго плана. Онъ есть результатъ вліянія родителей и кормилицы, воздуха и климата, мѣста и времени, пищи и одежды; онъ есть, что онъ ѣсть (Фейербахъ, Молешотъ). Душа есть временное свойство мозга, результатъ его развитія; самостоятельнаго бытія она не имѣетъ. Всѣ явленія такъ называемаго духовнаго порядка, по существу своему, также вещественны и матеріальны. Мыслительная дѣятельность зависитъ отъ состоянія и свойства мозговой субстанціи: мысль есть дѣйствіе измѣненія мозгового вещества: наши мысли находятся въ такомъ же отношеніи къ нашему мозгу, какъ желчь къ печени или моча къ почкамъ (Фогтъ). Духъ есть не что иное какъ дѣятельность мозга. Чувственное бытіе человѣка есть его единственная жизнь. Гдѣ нѣтъ плоти, тамъ нѣтъ и духа. Противоположность между духомъ и матеріею существуетъ только въ человѣческомъ воображеніи. Какъ и все дѣйствительно существующее, человѣкъ, по существу своему, есть не что иное, какъ машина, случайно произведенная природою изъ обыкновеннаго вещества, машина ощущающая, представляющая, мыслящая (Бюхнеръ). По словамъ Кцольбе, „человѣкъ есть не что иное, какъ мозаическая картина, механически составленная въ художественной формѣ изъ самыхъ разнообразнѣйшихъ атомовъ“. Какъ и все остальное, человѣкъ также въ дѣйствительности въ себѣ самомъ не имѣетъ никакой цѣли своего существованія (Бюхнеръ). Между человѣкомъ и животнымъ нѣтъ никакого существеннаго различія; человѣкъ есть только болѣе счастливо организованное животное; женщина однако же по организаціи стоитъ ниже мужчины. Душа человѣка съ сущности то же самое, что и душа животныхъ. Между разумомъ человѣка и инстинктомъ животныхъ также нѣтъ существеннаго различія (Фогтъ, Бюхнеръ, Бурмейстеръ, Крамеръ и др.). Такъ называемый нравственный законъ есть дѣло произвола, измышленіе эгоизма; его мѣсто должна занять естественная необходимость. Принципомъ нравственности еще со временъ Гоббеса матеріалисты признаютъ эгоизмъ, наслажденіе и властолюбіе. „Каждый всѣми силами своей жизни желай и

стремись къ матеріальнымъ благамъ и богатствамъ на землѣ, къ радостямъ и наслажденіямъ, которыя доставляетъ ему очищенное и облагороженное вещество (Бюхнеръ). Каждый есть ближній самому себѣ (Максъ Штирнеръ). Любовь къ Богу есть не что иное, какъ прикрашенная, лицемерная любовь къ самому себѣ. Благочестіе есть частію глупость, частію дѣло поповской корысти. Люби самага себя больше всего. Любовь ко врагамъ есть безсмысліе, потому что такая любовь противна человѣческой природѣ (Бюхнеръ, Штирнеръ). Такъ какъ нѣтъ свободы воли, то грѣхъ—пустое слово. Идея добра не имѣетъ абсолютнаго достоинства (Бюхнеръ). Неопредѣляемость понятія добра—дѣло извѣстное; божественныя заповѣди созданы теологами (Бюхнеръ). Любовь и ненависть, благородство и подлость, преступленіе, лицемеріе суть необходимыя слѣдствія комбинаціи мозга. Всеобщія нравственныя понятія до такой степени относительны, противорѣчивы, зависятъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и индивидуальныхъ воззрѣній, что положительно оказывается невозможнымъ сдѣлать абсолютное опредѣленіе добра (Бюхнеръ). Бракъ, эта „могила истинной любви“, есть установленіе случайное и при томъ чисто человѣческое. Заповѣдь — „не прелюби“ — произвольное и эгоистическое запрещеніе, которымъ рѣдко стѣсняется собственная совѣсть. Да и вообще совѣсть остается совершенно равнодушною тамъ, гдѣ избѣгаетъ человѣкъ столкновения съ обществомъ и его законами. Не вслѣдствіе грѣховности, а по необходимости жизнь человѣческаго рода есть *bellum omnium contra omnes*, всеобщая борьба, въ которой каждый хочетъ превзойти,—уничтожить другого, насколько возможно. Каждый дѣлаетъ то, что онъ считаетъ безнаказаннымъ, обманываетъ, интригуетъ, льститъ, пользуется случаемъ въ ущербъ другого, будучи убѣжденъ, что такъ поступить всякій на его мѣстѣ. Кто не идетъ этимъ путемъ, того обыкновенно считаютъ глупцомъ (Бюхнеръ). Человѣку позволительно все, что способно удовлетворить его естественнымъ стремленіямъ. Глупо было бы пропускать случай, доставляющій такое удовлетвореніе. Масштабъ нравственности заключается въ измѣнчивыхъ людяхъ, а не въ абсолютномъ Богѣ. Добро то, что прилично человѣку, что отвѣчаетъ его потребностямъ; зло то, что противно имъ.

Преступленія суть естественныя явленія, необходимо вытекающія изъ необходимыхъ причинъ, какъ обращеніе земнаго шара. Вообще же эгоизмъ есть причина всѣхъ пороковъ, но онъ есть также причина и всѣхъ добродѣтелей. Ибо кто создалъ честность? Эгоизмъ—черезъ запрещеніе воровства. Кто создалъ цѣломудріе?—эгоизмъ. Кто создалъ правдивость?—эгоизмъ, не желающій быть обманутымъ ложью. Такимъ образомъ эгоизмъ есть первый законодатель и причина добродѣтели. Награда и наказаніе суть изобрѣтенія политики. Грѣхъ есть воображаемый раздоръ человѣка съ своими предразсудками, усвоенными черезъ привычку и воспитаніе (Бюхнеръ). Грѣхъ заключается въ неестественномъ, а не въ хотѣннн дѣлать зло. Язычество прославляло ненависть ко врагамъ; христіанство требуетъ любви даже и въ отношеніи къ врагу. Но что разумнѣе и болѣе морально? (Молешотъ). Деньги суть духъ (Geist), движущій всѣ рычаги жизни. Общество основывается на принципахъ необходимости и взаимности. Разумная цѣль государства можетъ состоять только въ томъ, чтобы всѣмъ гражданамъ доставлять наввозможныя удобства и наслажденія. Но такъ какъ при теперешнихъ государственныхъ устройствахъ только немногіе богачи могутъ пользоваться удобствомъ и наслажденіемъ, а масса должна работать, не пользуясь никакимъ наслажденіемъ или только весьма незначительнымъ, то необходимо уничтожить существующій порядокъ во что бы то ни стало и установить такую систему, которая каждому доставляла бы возможное наслажденіе (Руге). Вѣра въ безсмертіе порождена эгоизмомъ. По ученію матеріалистовъ, духовная жизнь индивидуума абсолютно, совершенно и навѣки уничтожается со смертію тѣла. Духъ обращается въ ничто, какъ скоро тѣло разрѣшается на свои атомы. Одна лишь матерія вѣчна; человѣкъ же умираетъ абсолютно и безвозвратно вмѣстѣ съ разрѣшеніемъ своего тѣлеснаго субстрата. Тѣлесная смерть есть уничтоженіе всего существа его и его жизни. Идея вѣчной жизни порождена страхомъ предъ вѣчнымъ уничтоженіемъ и есть самое бессмысленное измышленіе фантазіи (Бюхнеръ). Религія есть плодъ невѣжества и своекорыстія жрецовъ; ея существованіе—позоръ для человѣческаго разума. Въ дѣйствительности всѣ люди—атеисты; свою вѣру они сами опроверга-

ють всею своею жизнію. И если бы мы рождены были для неба, то мы погибли бы для земли (Фейербахъ, Бюхнеръ).

Послѣ этого легко можно себѣ представить, какъ враждебно относятся матеріалисты къ христіанской религіи и ея ученію. 31-го мая 1885 года, въ Апольдѣ, въ собраніи нѣмецкихъ либераловъ, выдающійся представитель германскаго матеріализма и самый ярый противникъ и непримиримый врагъ какъ религіи вообще, такъ и христіанства въ частности, Л. Бюхнеръ прочелъ публичную лекцію „О религіозномъ и научномъ мировоззрѣніи“. Впослѣдствіи онъ повторилъ ее еще разъ въ Штутгартѣ и въ другой разъ—въ Берлинѣ. Кромѣ того, въ 1887 году онъ выпустилъ ее въ свѣтъ отдѣльнымъ изданіемъ. Въ этой лекціи въ краткомъ и сжатомъ видѣ изложено все, что только можетъ сказать атеистъ противъ ненавистнаго для него христіанства. И вотъ существенное содержаніе этой лекціи. Источникомъ или собственно побужденіемъ для религіозной вѣры служатъ невѣжество и страхъ, незнаніе естественныхъ причинъ бытія и тотъ неопредѣленный инстинктивный страхъ предъ неизвѣстнымъ или таинственнымъ, который всегда овладѣвалъ и еще теперь овладѣваетъ грубымъ и невѣжественнымъ разсудкомъ и который замѣчается уже даже и въ душѣ животныхъ. Но такъ какъ религія есть дѣло невѣжества, то естественною является постоянная борьба между нею и наукою. Эта борьба слишкомъ стара. Уже въ 5-мъ вѣкѣ до Р. Х. греческіе и римскіе мудрецы (т. е. древніе матеріалисты) старались объяснить мировую жизнь естественными причинами и успѣшно вели борьбу съ старою вѣрою въ Бога или боговъ. Но, къ сожалѣнію Бюхнера, скоро явилось *христіанство* и положило конецъ этому великому дѣлу. Христіанство—религія спиритуалистическая, поставившая своею задачею—приготовлять людей болѣе къ смерти, чѣмъ къ жизни, заставляющая приносить въ жертву фантастическому бытію по ту сторону гроба всѣ интересы этой жизни, и, какъ мнимо-откровенная религія, не терпящая никакого соперничества и противорѣчія своимъ догматамъ, какою она осталась и до настоящаго дня. Христіанство одержало мало-по-малу побѣду надъ язычествомъ и греко-римскимъ образованіемъ, но не своими внутренними достоинствами и превосходствомъ,

а благодаря внѣшнимъ условіямъ, главнымъ образомъ—разложению государства и общества въ римской имперіи и тому покровительству высшей государственной власти, которое оно приобрѣло со временъ Константина Великаго. Побѣда христіанства была окончена при императорѣ Юстиніанѣ, который въ 529 году уничтожилъ всѣ языческія философскія школы. И съ этого времени—говоритъ Бюхнеръ—началось то тысячелѣтнее царство поповства, въ теченіе котораго господствовали крайняя нетерпимость, грубѣйшее суевѣріе, ужаснѣйшая страсть къ преслѣдованіямъ и глубокое отвращеніе ко всякому научному изслѣдованію. Трудно сказать, что случилось бы съ человѣчествомъ. Но на счастье его зло встрѣтило надлежащее противодѣйствіе. Явился основатель арабской религіи Магометъ, возвѣстившій двѣ великія истины,—именно,—что чернило ученыхъ священниче крови мучениковъ и что разумъ есть наилучшее изъ дѣлъ Божіихъ. Благодѣтельное развитіе магометанства, покровительствовавшего всякому свободному изслѣдованію и наукѣ, было однако-же задержано силою оружія,—и вотъ снова на цѣлыхъ семь столѣтій наступило въ Европѣ мрачное господство духовнаго и политическаго гнета. Жалкій угнетенный духъ человѣчества послѣ этого проявилъ свою месть въ реформаціи; но, къ сожалѣнію (Бюхнера), эта месть была направлена только противъ опеки папъ, а въ отношеніи къ наукѣ реформація была едва ли менѣе враждебна, чѣмъ и церковь, на которую она нападала. Книгопечатаніе болѣе реформаціи содѣйствовало наукѣ въ борьбѣ съ религіознымъ невежествомъ. Но, собственно, возбужденіе критическаго духа проявилось съ надлежащею силою только въ 18 столѣтіи, въ знаменитый „вѣкъ просвѣщенія“, благодаря защитѣ и покровительству такихъ свободомыслящихъ вѣнценосцевъ, какъ Іосифъ II, Фридрихъ Великій и Екатерина Россійская. Но оппозиція церковной вѣрѣ и религіозному міровоззрѣнію въ это время основывалась только на простомъ размысленіи и разсудочныхъ выводахъ. За то въ нашъ вѣкъ борьба поставлена на прочныхъ началахъ. Естественныя науки обнаружили полную несостоятельность религіознаго міровоззрѣнія, показавъ съ ясностію, что церковныя догматы могли составиться лишь

въ эпоху, скудную познаніями природы и притомъ—среди народовъ, стоявшихъ на весьма низкой ступени умственнаго развитія. Такъ прежде всего астрономическая наука, говоритъ Бюхнеръ (стр. 49—50), устранила навсегда старое, легшее въ основу всѣхъ христіанскихъ представленій геоцентрическое заблужденіе, съ которымъ въ тѣсной связи находится и заблужденіе антропоцентрическое. Земля, продолжаетъ онъ,—не есть, какъ думали прежде, центральный пунктъ всего міра, около котораго вращается Божественное Промышленіе, но—единичная звѣзда среди безчисленныхъ другихъ звѣздъ, которыя далеко превосходятъ ее своею величиною и значеніемъ, и населеніе которыхъ, если оно есть, можетъ имѣть такія же или еще гораздо большія притязанія на Божественное Промышленіе, чѣмъ жалкій и незначительный родъ человѣчскій. Затѣмъ,—по результатамъ точнаго научнаго изслѣдованія, земля не была создана или вызвана въ бытіе Богомъ изъ ничего 6000 лѣтъ тому назадъ, какъ учитъ библія, а существуетъ уже много, много милліоновъ лѣтъ, и даже вовсе не создана, а образовалась постепенно чрезъ продолжительное утолщеніе или сгущеніе того облака перваго міра, изъ котораго произошли всѣ міровыя тѣла и въ которое всѣ они также возвратятся снова, по совершеніи своего жизненнаго цикла. Далѣе,—астрономическая наука (говоритъ Бюхнеръ) доказала, что такъ называемое небо не можетъ быть, какъ думали древніе и какъ хочетъ христіанское міровоззрѣніе, мѣстопребываніемъ Бога съ Его небесными воинствами ангеловъ, святыхъ и т. д., но что, взирая на него, мы вперяемъ свой взоръ въ безбрежное, пустое пространство, въ которомъ только то тамъ, то здѣсь плаваютъ отдѣльныя міровыя тѣла, какъ маленькіе шарики въ міровомъ морѣ. Затѣмъ, наука (будто бы) доказала, что нѣтъ и не можетъ быть ни одного изъ такъ называемыхъ чудесъ или исключеній изъ естественнаго теченія вещей, никакихъ отступленій отъ безусловнаго закона причинности, какъ признаетъ ихъ сотнями и тысячами религіозная вѣра, опирающаяся на откровеніе, но что вездѣ и во всякое время міръ управляется вѣчными и непреложными законами природы, не допускающими ни какихъ исключеній. Кромѣ того, наука нашихъ дней доказала (будто бы), что орга-

нической міръ, населяющей поверхность земли, не вызванъ къ жизни, какъ утверждаетъ религиозное міровоззрѣніе, чрезъ такъ называемый творческой актъ, но что онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ процессу постепеннаго и продолжительнаго развитія и перерожденія изъ низшихъ, естественнымъ образомъ явившихся началъ. Далѣе наука (будто бы) доказала, что даже и человѣкъ не сталъ жить на землѣ, какъ утверждаетъ христіанскій догматъ, мгновенно и снабженный всѣми свойствами человѣческой природы 6000 лѣтъ тому назадъ, но развился до своей теперешней высоты постепенно изъ животныхъ началъ въ теченіи многихъ столѣтій частію благодаря собственному стремленію, частію благодаря различнымъ обстоятельствамъ. При этомъ новѣйшая физиологія доказала (будто бы) совершенную нераздѣльность духовнаго или душевнаго существа животныхъ и человѣка отъ его вещественныхъ органовъ—мозга и нервной системы, и этимъ окончательно уничтожила главное положеніе религиозной вѣры—личное безсмертіе души. Вотъ въ какомъ положеніи находится роковая борьба между религіею и наукою. Религія опирается на неразвитость массъ, ихъ невѣжество и бездѣятельность духа, находя для себя поддержку еще и въ защитѣ государственной власти, которая неразсудительно думаетъ чрезъ эту поддержку достигнуть своей собственной выгоды; наука и разумъ опираются только на самихъ себя и на побѣдоносную силу истины. Поэтому Бюхнеръ вѣруетъ, что прійдетъ и непремѣнно прійдетъ время, когда чудо науки будетъ имѣть болѣе значенія, чѣмъ чудо суевѣрія, когда истина одержитъ побѣду надъ ложью и неразуміемъ. Но что же будетъ послѣ того, какъ наука одержитъ побѣду надъ религіею? На этотъ вопросъ Бюхнеръ отвѣчаетъ слѣдующее. Послѣ разрушенія вѣры въ боговъ и Бога настанетъ вѣра въ человѣчество, вѣра въ облагороженіе человѣчества и въ улучшеніе его земнаго существованія, вѣра въ рай, который находится не позади, а впереди насъ и достигается не милостію и помощію боговъ, но только чрезъ собственное стремленіе и освобожденіе отъ безчисленныхъ остатковъ невѣжества, которые перешли къ намъ отъ нашего печальнаго прошлаго. Это стремленіе къ счастью и истинѣ учредить ре-

лигію свободомыслящихъ, богъ которой—не митительный, гнѣ-
вающійся Богъ іудеевъ или наказывающій и награждающій
Богъ христіанъ, но воплощеніе или представленіе въ чувствен-
номъ образѣ всеобщей любви къ человѣчеству и человѣческаго
благосостоянія; а программа этой религіи есть великая про-
грамма лучшаго будущаго: „свобода, образованіе и благо-
состояніе всѣхъ“!

Вотъ краткое содержаніе лекціи Бюхнера, изложенное почти
его же собственными словами. Но кромѣ сказаннаго Бюхнеръ
ставитъ еще длинный рядъ вопросовъ, на которые будто бы
никто изъ христіанскихъ богослововъ не въ состояніи дать
отвѣта и которые поэтому будто бы имѣютъ роковое значеніе
для христіанства. Вотъ эти вопросы. Какимъ образомъ возмож-
но получить прощеніе грѣховъ, слѣпо вѣруя въ самые без-
смысленные догматы или церковныя ученія? Если Богъ дѣй-
ствительно существуетъ и если Ему противно невѣріе,—отчего
Онъ не дастъ намъ столь ясныхъ знаменій Своего бытія и
вездѣприсутствія, чтобы ни какое сомнѣніе не было возмож-
нымъ,—что для Него во всякомъ случаѣ было бы легко сдѣ-
лать? Отчего Богъ терпитъ атеистовъ и допускаетъ, что не-
вѣріе въ Него и Его бытіе съ каждымъ днемъ увеличивается
и захватываетъ все большее и большее количество мыслящихъ
умовъ? Если Богъ дѣйствительно промышляетъ о мірѣ, зачѣмъ
Онъ допускаетъ страдать праведникамъ, тогда какъ неправед-
ные благоденствуютъ въ роскоши и счастья? Зачѣмъ Богъ по-
стоянно допускаетъ погибать множеству людей невинныхъ и
трудолюбивыхъ въ водѣ, огнѣ, землетрясеніяхъ, изверженіяхъ
вулкановъ, на войнѣ, съ голода, отъ моровой язвы и т. д.?
Зачѣмъ, если вѣроученіе нашей религіи и разсужденія на-
шихъ теологовъ или богослововъ истинны, весь родъ человѣ-
ческій до пришествія Спасителя Богъ оставилъ въ невѣдѣніи
и осужденіи? Отчего Онъ послалъ Своего Сына только къ
малозначительному, скрывавшемуся въ отдаленномъ уголкѣ
Азіи іудейскому народу и оставилъ безъ вниманія всѣ другіе
народы? И зачѣмъ Онъ далъ Свои откровенія на несовершен-
номъ, нивнѣ утраченномъ языкѣ, дающемъ поводъ къ самымъ
разнообразнымъ и самымъ тревожнымъ сомнѣніямъ относитель-

но выраженнаго въ нихъ смысла? Отчего Онъ даже до настоящаго дня оставляетъ безъ божественнаго просвѣщенія всѣ дикіе и языческіе народы? Неужели, при всемъ Своемъ всевѣдѣніи, Богъ не зналъ, создавая Адама и Еву и помѣщая ихъ въ рай, что они преступятъ Его заповѣдь? И зачѣмъ Онъ далъ Своему творенію столь слабую, склонную ко грѣху природу? Зачѣмъ Онъ создалъ людей для зла, а не для добра? Если Онъ хотѣлъ, чтобы Его твореніе вѣчно оставалось въ невѣдѣніи, зачѣмъ Онъ создалъ древо познанія и змیا для искушенія? Зачѣмъ Онъ создалъ діавола или злой принципъ и дозволилъ ему пріобрѣсти столь великую силу надъ Его собственными твореніями, между тѣмъ какъ побѣжденіе его для божественнаго всемогущества было бы дѣломъ весьма легкимъ? Отчего вообще существуетъ въ мірѣ зло? Или божественное всемогущество *можетъ* уничтожить его, но *не хочетъ*; име оно *хочетъ*, но *не можетъ*! Въ первомъ случаѣ—злая воля, во второмъ—бессиліе. Или, наконецъ, оно и *хочетъ*, и *можетъ*, какъ прилично его природѣ; но откуда тогда зло и бѣдствія въ мірѣ?

Что эти вопросы сами по себѣ не столь трудны, какъ думаетъ Бюхнеръ и что христіанскими апологетами даны на нихъ вполне удовлетворительные отвѣты,—на это мы укажемъ въ особомъ изслѣдованіи („Зло, его сущность и происхожденіе“). Здѣсь же необходимо, согласно плану нашего разсужденія, обратить вниманіе на то, дѣйствительно ли проповѣдуемый въ наше время матеріализмъ есть такое научное міровоззрѣніе, которое можетъ противопоставить себя христіанству съ тѣмъ, чтобы замѣнить его собою.

Нельзя не назвать легкомысленнымъ самое основное положеніе матеріализма, по которому истинно дѣйствительнымъ и истинно сущимъ признается только матерія, вещество, то, что тѣлесно, т. е., доступно чувствамъ, бытіе же духовное не только отрицается, но даже признается невозможнымъ. Положеніе это матеріалистами не доказывается потому, конечно, что оно и не можетъ быть доказываемо. Единственно, на что указываютъ представители матеріализма, это—наше чувственное воспріятіе: матеріальное бытіе дѣйствительно существуетъ ибо мы его ощущаемъ и представляемъ, духовнаго же

бытія нѣтъ, потому что мы его не можемъ ни ощущать, ни представлять. Когда знаменитому астроному Лапласу былъ предложенъ вопросъ: признаетъ ли онъ бытіе Божіе, то онъ отвѣтилъ: съ какимъ вниманіемъ я ни осматривалъ при помощи телескопа небо, я нигдѣ не видѣлъ тамъ Бога. Какъ сильно возмутился бы учитель, еслибы его ученикъ вздумалъ измѣрять время пудами или верстами, а пространство мѣрами жидкихъ тѣлъ! Никто не сомнѣвается въ чувственномъ бытіи потому только, что ушами онъ не можетъ видѣть, а глазами слышать. Лапласъ не могъ, конечно, увидѣть при помощи телескопа той самой неразсудительной мысли своей, которую онъ высказалъ относительно бытія Божія, однако-же эта мысль была имъ высказана и ея бытія никто не отрицаетъ. Трудно даже объяснить себѣ, какимъ образомъ, представители матеріализма не могли понять, что чувственное и духовное бытіе не могутъ подлежать сужденію по одному и тому же критерию, какъ области совершенно различныя. Такимъ образомъ изъ того, что для нашего чувственнаго воспріятія не доступны духовныя или сверхчувственныя существа, еще вовсе не слѣдуетъ того, что такихъ существъ въ дѣйствительности нѣтъ или что бытіе ихъ невозможно. Точно также неосновательнымъ оказывается и то предположеніе матеріалистовъ, по которому отвергается возможность бытія духа только потому, что мы не можемъ имѣть о духѣ опредѣленнаго представленія. Всякое представленіе непременно предполагаетъ ощущеніе, а ощущеніе—чувственное воспріятіе. Такимъ образомъ, если мы не можемъ имѣть представленія о духовномъ бытіи, то только потому, что оно не доступно нашему чувственному воспріятію, а не потому, что его нѣтъ въ дѣйствительности. Но духовное бытіе можетъ быть предметомъ нашего мышленія и мысль о немъ не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія, которое бы исключало возможность бытія духовнаго. Именно мы можемъ мыслить духъ, какъ субстанцію нематеріальную, одаренную разумомъ и свободой, отличая его ясно и опредѣленно отъ бытія матеріальнаго.

Но если мы подвергнемъ болѣе внимательному анализу понятія матеріи и силы, то мы ясно увидимъ, что матеріалисты

не правы и впадаютъ въ непримиримое противорѣчiе съ собою, примѣняя чувственное воспрiятiе, какъ критерiумъ, къ сужденiю о томъ, какое бытiе должно быть признано дѣйствительнымъ и истинно-сущимъ. Въ самомъ дѣлѣ что такое матерiя? На этотъ вопросъ ни одинъ материалистъ не далъ болѣе или менѣе удовлетворительнаго отвѣта и не сказалъ намъ опредѣленно, что такое вообще матерiя сама въ себѣ. „Матерiя,—говорять,—есть субстратъ явленiй природы,—то, изъ чего вообще состоятъ всѣ вещи, само являющееся въ явленiяхъ“. Но это чисто метафизическое опредѣленiе, очевидно, ничего не опредѣляетъ. Тѣми же самыми словами пантеистъ можетъ характеризовать и то начало, которое онъ признаетъ сущностью вещей. Не лучшими оказываются и другiя опредѣленiя матерiи, которыя можно встрѣтить въ сочиненiяхъ нѣкоторыхъ материалистовъ. Но Ф. Шпиллеру, матерiя—это эфиръ; но что такое—эфиръ?—Шпиллеръ называетъ его единственнымъ принципомъ, силы, даже болѣе—богомъ, а свое ученiе, которое онъ отождествляетъ съ религiею,—эфиризмомъ, единственною религiею, которой принадлежитъ будущее и которая имѣетъ характеръ чистаго монотеизма. Но все это, очевидно, только одни слова или—вѣрнѣе замѣна однихъ пустыхъ словъ другими: слово „матерiя“ замѣнено словомъ „эфиръ“, слово „материализмъ“—словомъ „эфиризмъ“. Другiя опредѣляютъ матерiю такъ: „Тѣломъ или матерiею называется все то, что мы воспринимаемъ своими чувствами“ (Эйзенлеръ). Здѣсь, конечно, также нѣтъ никакого опредѣленiя, потому что не указывается никакого признака предмета (т. е. матерiи). Подобнымъ образомъ думаетъ опредѣлить понятiе матерiи и Фехнеръ, называя матерiею все то, что подлежитъ чувству осязанiя, т. е., то, что можно ощупать. Такимъ образомъ по Фехнеру звукъ и свѣтъ суть явленiя духовныя, нематериальныя. Наконецъ, нѣкоторые изъ материалистовъ даютъ такое опредѣленiе матерiи: „матерiею или тѣломъ называется то, что самостоятельно наполняетъ извѣстныя ограниченныя пространства“. Это опредѣленiе уже, очевидно, никуда не годится. Пространство само по себѣ предполагаетъ уже протяженiе или бытiе матерiи. Ограниченiе этого пространства можетъ быть только материальнымъ (ду-

ховнаго бытія матеріализмъ не признаеть, да оно во всякомъ случаѣ и не можетъ быть ограниченіемъ пространства). Слѣдовательно, по этому опредѣленію, матерія есть то, что находится въ границахъ матеріи. Явное безсмысліе! Матерія, которая доступна нашимъ чувствамъ, безъ сомнѣнія, не есть та матерія, которую матеріалисты объявляютъ абсолютнымъ началомъ всего сущаго. Осязаемая матерія множественна и, по изслѣдованіямъ физики, дѣлима до безконечности, слѣдовательно, она сложна и разложима на свои составныя части. Впрочемъ, нѣкоторые ученые (напр. Пулье) пришли къ тому заключенію, что матерія не можетъ быть дѣлима до безконечности, что ея частицы можно дѣлить только до извѣстной степени и что эти недѣлимые уже частицы всетаки имѣютъ еще извѣстную величину, которая гораздо меньше величинъ, доступныхъ нашему воспріятію. Химія также находитъ, что осязуемая матерія сложна, составлена изъ различныхъ основныхъ частей и потому можетъ быть химически разлагаема на эти основныя или составныя части, которыя называются элементарными или простыми тѣлами. Такихъ химическихъ элементовъ въ настоящее время насчитываютъ 61. Частицы наивозможно меньшей величины, входящія въ составъ доступнаго для нашихъ чувствъ вещества, принято въ естествознаніи называть частицами молекулярными или молекулами, недоступными не только чувству осязанія, но и воспріятію вообще. Но не остановившись на этомъ, естествоиспытатели пошли дальше и составили ученіе объ атомахъ, усвоенное и всѣми представителями матеріалистическаго міровоззрѣнія. Атомами называются „совершенно уже недоступныя для воспріятія, мельчайшія, простыя, механически и химически неразложимыя частички; онѣ раздѣляются на вѣсомыя и невѣсомыя (тѣлесныя и эфирныя атомы), при соединеніи составляютъ молекулы (частички, воспринимаемыя только искусственнымъ способомъ) и такимъ образомъ служатъ послѣднею субстанціальною основою всякой данной массы, всякой тѣлесности“. Итакъ, матеріализмъ мало-по-малу самъ пришелъ къ противорѣчію себѣ и даже къ отрицанію самого себя, потому что въ его ученіи объ атомахъ, какъ субстратѣ всего матеріальнаго, собственно говоря, заключается уже отри-

даніе понятія матеріи: осязуемое вещество происходитъ изъ неосязуемаго, вѣсомое изъ невѣсомаго, пространственное изъ непространственнаго. Кромѣ того, если атомъ есть элементъ недоступный совершенно воспріятію и непредставляемъ, если онъ невѣсомъ, непространственъ, то какимъ образомъ онъ можетъ быть названъ принципомъ матеріальнымъ? Наконецъ, если атомъ, какъ основное начало всего матеріальнаго, не доступенъ нашему чувственному воспріятію, то какое же основаніе матеріализмъ имѣетъ для того, чтобы чувственное воспріятіе считать критеріемъ для опредѣленія истинно сущаго и отвергать духовное бытіе только потому, что оно недоступно нашему чувственному воспріятію и потому не можетъ быть представляемо?

Атомистическою теоріею въ настоящее время естествоиспытатели пользуются не безъ удобства для объясненія *нѣкоторыхъ* физическихъ и химическихъ явленій; но лучшіе изъ этихъ ученыхъ сами сознаются, что эта гипотеза страдаетъ многими недостатками и не имѣетъ научнаго значенія; ею пользуются только за неимѣніемъ ничего лучшаго. И дѣйствительно, самое понятіе объ атомахъ нельзя признать строго установившимся. Прежде всего оно взято не изъ опыта, такъ какъ атомъ не доступенъ нашему чувственному воспріятію, а имѣетъ чисто метафизическое происхожденіе, какъ и всѣ положенія идеалистической философіи, которыя матеріализмъ отвергаетъ именно потому, что они—суть выводы метафизическаго мышленія, а не результатъ опытнаго изслѣдованія. Такимъ образомъ самъ матеріализмъ не знаетъ, а только вѣрить въ бытіе своихъ атомовъ. Затѣмъ, то понятіе объ атомахъ, которое мы встрѣчаемъ у лучшихъ представителей матеріализма, заключаетъ само въ себѣ непримиримое противорѣчіе. „Атомъ есть недѣлимая величина“, т. е. недѣлимымъ называется то, что дѣлимо—явная несообразность. Если атомъ есть величина, то онъ занимаетъ извѣстное пространство, какъ бы оно мало ни было; а если онъ занимаетъ пространство, то онъ подлежитъ дѣленію. Тоже самое нужно сказать и о его невѣсомости. По ученію матеріалистовъ, каждому атому присуща сила тяготѣнія, или притяженія и отталкиванія; какимъ же образомъ

онъ можетъ быть тѣломъ невѣсомымъ? Затѣмъ,—матеріалисты и даже естествоиспытатели совершенно не согласны между собою въ опредѣленіи формы атомовъ. Одни признаютъ ихъ по формѣ совершенно одинаковыми, другіе—различными. То же самое нужно сказать и относительно разстоянія между атомами. Такъ какъ атомы суть отдѣльныя величины, то необходимо предположить между ними разстояніе. Но какъ велико это разстояніе,—въ указаніи этого представителя матеріализма не согласны между собою: одни признаютъ его слишкомъ великимъ по отношенію къ величинѣ самихъ атомовъ, другіе даже отрицаютъ его. Нельзя согласиться съ тѣмъ положеніемъ матеріализма, что матерія вѣчна и никогда ни изъ чего не произошла. Если матерія есть нѣчто измѣняемое и дѣлимое, то она не можетъ быть вѣчною; если она неизмѣняема, то она не можетъ быть признана первопричиною міра. Чтобы обосновать свое положеніе, матеріалисты утверждаютъ, что силы не могутъ быть мыслимы существующими отдѣльно отъ матеріи; если же допустить, что матерія не вѣчна, а какъ либо произошла, то нужно допустить и то, что отдѣльно отъ матеріи существуетъ какая либо сила, которая ее произвела. Разсужденіе это можно назвать справедливымъ и логичнымъ, хотя представители матеріализма признаютъ его невозможнымъ. Впрочемъ, съ ними необходимо согласиться въ томъ, что сила, какъ дѣйствительная сила, не можетъ быть мыслима безъ субстанціи, которой она присуща и къ которой она относится какъ своему принципу. Но ученые, не раздѣляющіе матеріалистическаго міровоззрѣнія не могутъ согласиться съ тѣмъ совершенно ложнымъ предположеніемъ матеріалистовъ, что такая субстанція можетъ быть только матеріальною или вещественною. Напротивъ они находятъ необходимымъ для объясненія множества явленій признать, что кромѣ матеріальныхъ или физическихъ силъ существуютъ еще силы духовныя, имѣющія свое основаніе въ субстанціи духовной, т. е., нематеріальной и невещественной, каковою теисты и признаютъ личнаго и всемогущаго Бога. А если необходимо признать бытіе Бога, то уже нѣтъ никакого препятствія къ признанію и того, что матерія не вѣчна, что она произошла именно отъ Бога. Допуская вѣчность или без-

конечность матеріа, матеріалисты впадаютъ въ непримиримое противорѣчіе сами съ собою. Матерія, даже съ атомистической точки зрѣнія, по своему внутреннему свойству, должна быть мыслима не какъ нѣчто единое, но какъ множественность качественно различныхъ матеріальныхъ основъ (атомовъ). Всѣ эти матеріальные основы или атомы находятся въ извѣстномъ взаимоотношеніи другъ къ другу, а вслѣдствіе этого взаимоотношенія они находятся въ зависимости другъ отъ друга, ограничиваютъ и обуславливаютъ другъ друга, а потому и не могутъ быть признаны ни въ своей общности, ни каждый отдѣльно абсолютными и безусловными, неограниченными или безконечными, т. е., вѣчными. Матерія, по самому понятію своему предполагаетъ пространство и время, подъ формами которыхъ она только и можетъ быть доступна нашему чувственному воспріятію и которыми она ограничивается; но не можетъ быть признаваемо вѣчнымъ то, что мыслится только во времени и пространствѣ. Другими словами: признавая матерію вѣчною, матеріализмъ представляетъ ее себѣ *временною стѣпною* или *безконечною конечностію*,—что не возможно мыслить по законамъ здравой логики. Матерія не можетъ быть признана вѣчною или безконечною также и потому, что она всегда мыслится состоящею изъ частей, бытіемъ сложнымъ и потому легко разлагаемымъ на свои составныя части, т. е., измѣняемымъ, такъ какъ сложность и измѣняемость суть отрицаніе вѣчности. Правда, физическіе опыты доказываютъ намъ, что вещество не уничтожается, не исчезаетъ совершенно. Но это не значитъ того, что матерія вообще не произошла, не имѣла своего начала во времени, а потому вѣчна и безконечна. Физика доказываетъ только, что для естественныхъ или сотворенныхъ силъ матерія дѣйствительно неразрушима, но она не даетъ никакого основанія для заключенія, что матерія не можетъ быть уничтожена вышшею, сверхъестественною и дѣйствительно безконечною силою.

Такимъ же образомъ не выдерживаетъ критики и ученіе матеріалистовъ о силѣ. У большинства естествоиспытателей, раздѣляющихъ матеріалистическое міровоззрѣніе, мы не найдемъ даже никакого отвѣта на вопросъ: „что такое сила?“ Одни

отказываются отъ такого отвѣта, принимая понятіе силы какъ уже непосредственно очевидное; другіе желаютъ отдѣлаться отъ этого вопроса, признавая его пустымъ и неважнымъ и опредѣляя силу такимъ образомъ: „сила есть не что иное, какъ тайное исчадіе непреодолимаго стремленія нашего къ олицетворенію; это только какъ бы риторическая уловка нашего ума, хватающагося за тропы, когда у него для точнаго названія нѣтъ яснаго представленія. Въ понятіяхъ о силѣ и матеріи мы видимъ возвращеніе того самаго дуализма, который проявляется въ представленіяхъ о Богѣ и мірѣ, душѣ и тѣлѣ. Это та же, только уточненная, потребность, которая побуждала нѣкогда людей населять кустарники и ручьи, скалы, воздухъ и море создавіями собственной фантазіи. Что толку говорить, что есть взаимная сила притяженія, которая двѣ матеріальныя частицы приближаетъ одну къ другой?“ (Дю-Буа-Реймондъ). Матеріалисты этого направленія признаютъ матерію и силу нераздѣльнымъ единствомъ. По ихъ мнѣнію, только играютъ словами, когда нѣчто неподвижное и покоящееся называютъ матерію, а матерію дѣятельную и приведенную въ движеніе—силою. Такимъ образомъ матеріалисты эти, отказываясь отъ опредѣленія силы, въ дѣйствительности опредѣляютъ ее, какъ дѣятельную матерію; но они легкомысленно оставляютъ безъ вниманія то обстоятельство, что есть и еще какая-то сила, которая перемѣщаетъ матерію изъ покоя въ дѣятельность. Другіе называютъ силами только мысленныя причины различныхъ дѣйствій, при чемъ утверждаютъ что этимъ мысленнымъ причинамъ, какъ простому отвлеченному понятію, имѣющему значеніе лишь для нашего мышленія, ничто не соответствуетъ въ дѣйствительности (Брюкке). Третьи подъ силами разумѣютъ присущую матеріи способность производить извѣстныя дѣйствія (Гельмгольцъ). Нѣкоторые матеріалисты опредѣляютъ силу какъ „извѣстное свойство вещей“. Въ этихъ трехъ опредѣленіяхъ силы замѣняются только другими названіями: причина, способность, но понятіе силы чрезъ это нисколько не выясняется. Есть матеріалисты, которые понимаютъ силу только какъ „отношеніе субстанцій или отрывокъ естественнаго теченія.“ Фехнеръ опредѣляетъ понятіе силы та-

кимъ образомъ: „для физики сила вообще есть не что иное, какъ выраженіе, помогающее выясненію законовъ равновѣсія и движенія, которые играютъ весьма важную роль въ матеріальныхъ отношеніяхъ“. Многіе опредѣляютъ силу какъ основаніе дѣйствій, движеній или вообще явленій. Но это опредѣленіе ничѣмъ въ сущности не отличается отъ того, по которому силою называется вообще причина дѣйствій. Наконецъ, нрѣдко можно встрѣтить въ сочиненіяхъ матеріалистовъ отождествленіе силы съ закономъ дѣйствій. Но сила и законъ понятія вовсе не тождественныя. Законъ есть опредѣленный, всеобщій и неизмѣнный образъ дѣйствія извѣстной силы; слѣдовательно, законъ уже напередъ предполагаетъ извѣстныя силы и указываетъ способъ ихъ дѣйствія; ясно, что отождествлять законы съ силами нельзя. Вотъ какъ спутанно и сбивчиво у матеріалистовъ самое понятіе о силѣ! Поэтому извѣстный матеріалистъ *Бурмейстеръ* поступаетъ только искренно, когда говоритъ: „мы столь же мало знаемъ, что такое жизненная сила, какъ и то, что такое сила сама въ себѣ; въ этомъ случаѣ мы довольствуемся голословнымъ положеніемъ, что сила есть причина всѣхъ явленій въ матеріи.“ Но какому бы опредѣленію понятія силы мы не отдали предпочтенія, во всякомъ случаѣ матеріалисты должны допустить, что о силахъ природы, какъ и объ атомахъ, мы не можемъ имѣть опредѣленнаго представленія, подобно тому какъ мы не имѣемъ такого представленія и о бытіи духовномъ, потому что своими чувствами мы воспринимаемъ не силы сами по себѣ, а только ихъ дѣйствія. То же самое нужно сказать и о законахъ природы, и о другихъ матеріалистическихъ положеніяхъ, имѣющихъ, по необходимости, абстрактный характеръ. Вообще нужно сказать, что матеріалистъ, если онъ послѣдователенъ, долженъ отрицать бытіе и матеріи, и силъ природы и всего того, что вызывается надъ простымъ представленіемъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

Историческій очеркъ возрѣній на нравственно-юридическую вѣднѣмость еретикамъ ихъ лжеученій въ христіанскихъ церквахъ.

(Продолженіе *).

Г Л А В А П.

Заботы Христіанской Церкви о сохраненіи вѣроученія въ надлежащей чистотѣ, а также объ устраненіи ересей и расколовъ въ первые три вѣка.—Мѣры противъ упорныхъ еретиковъ и раскольниковъ по церковному законодательству до Никейскаго періода.—Церковныя постановленія о преступленіи ересей и расколовъ и о наказуемости лицъ, упорствующихъ въ заблужденіяхъ, въ періодъ вселенскихъ соборовъ.—Въ чемъ состояло отлученіе отъ Церкви еретиковъ и раскольниковъ и какъ оно примѣнялось къ нимъ.—Мѣры императоровъ противъ еретиковъ и раскольниковъ, устанавливаемая послѣ церковнаго суда.—Заботы правительства о приведеніи въ исполненіе мѣръ, принятыхъ церковною и гражданскою властію противъ еретиковъ и раскольниковъ.

Всякая истина, становясь достояніемъ ума человѣческаго, можетъ разнообразиться въ пониманіи и сознаніи людей, можетъ получать различныя видоизмѣненія отъ примѣси личныхъ взглядовъ каждаго ¹⁾).

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 7.

¹⁾ Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія. Спб. 1851. Онъ же. Охраненіе православной вѣры въ древней вселенской церкви. Хр. Чт. 1862. II. 153. Н. Заозерскій. Церковный судъ въ первые вѣка христіанства. Кострома. 1878. Н. Суворовъ. Курсъ церковнаго права. Ярославъ, 1889—90. Онъ же. Объемъ дисциплинарнаго суда и юрисдикціи церкви въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Ярославъ. 1884. Онъ же. О церковныхъ наказаніяхъ. Спб. 1876. И. Бердянковъ. Краткій курсъ церковнаго права. Казань. 1888—89. Н. Соколовъ. Изъ лекцій по церковному праву. Москва. 1874—75. И. Миловановъ. О преступленіяхъ и наказаніяхъ церковныхъ. Хр. Чт. 1887. I и II. Объ образѣ дѣйствованія православныхъ государей греко-римскихъ въ IV, V и VI вѣкахъ въ пользу Церкви противъ еретиковъ и раскольниковъ. Прибавленія къ Тв. Св. От. 1859. П. Лашкаревъ. Отношеніе римскаго государства къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности. Киевъ. 1876. Ф. Кургановъ. Отношенія между церковною и гражданскою властію въ византійской имперіи. Казань. 1880. Bingham. Antiquitates ecclesiasticae. Том. VII. lib. XVI cap. 6. § 5 seqq. G. Phillips. Kirchenrecht. Regensburg. 1857. В. II. S. 390 flg. S. 441 flg. В. Кипарисовъ. О церковной дисциплинѣ. Сергіевъ Посадъ. 1897.

Туже участь испытали и небесныя истины Христовой вѣры съ первыхъ дней распространенія Евангелія Христова. Въ апостольской уже Церкви мы видимъ не только необычайную степень духовнаго просвѣщенія и глубокаго проникновенія въ духъ и сущность вѣры Христовой, но также и рядъ тѣхъ великихъ заблужденій, тѣхъ дѣйствій духа лести, которыя во всѣ времена грозили опасностью св. Церкви, появляясь въ ней въ различныхъ формахъ. Казалось, что всѣ темныя силы, соединились противъ Того, Кто пришелъ въ міръ, чтобы разрушить дѣла діавола. Гдѣ начинало произрастать святое сѣмя Евангелія, тамъ злой врагъ успѣвалъ уже посѣять плевелы. И чѣмъ сильнѣе дѣйствовалъ Духъ Истины, тѣмъ болѣе духъ лжи старался какъ бы оспаривать у него владычество надъ міромъ. Господь сказалъ ученикамъ Своимъ: „невозможно не прийти со-блазнамъ; но горе тому, чрезъ кого они приходятъ“ ¹⁾. Всѣ посланія Апостоловъ наполнены предостереженіями противъ ложныхъ учителей и ихъ лжеученій ²⁾. Эта примѣсь личныхъ взглядовъ къ положительной истинѣ, это видоизмѣненіе ея въ сознаніи частныхъ лицъ, часто неважныя сами по себѣ въ обыкновенныхъ истинахъ и ученіяхъ человѣческихъ, всегда бывають важны въ отношеніи къ истинамъ богооткровеннымъ, въ дѣлѣ вѣры Христовой. Это зависитъ отъ важности самыхъ истинъ вѣры. Вѣра Христова дана намъ для нашего вѣчнаго спасенія; отъ нея зависитъ наша вѣчная жизнь. То или другое исповѣданіе ея приводитъ насъ или къ вѣчной жизни, или къ вѣчной гибели и смерти; отъ исповѣданія вѣры Христовой зависитъ также цѣлость самаго Евангелія и Церкви. Потому православная Христова Церковь, вмѣстѣ съ распространеніемъ ученія Христова, всегда принимала самыя дѣятельныя мѣры къ тому, чтобы исповѣданіе его вѣрующими привести къ должному единству, какъ едина и неизмѣнна сама истина Христова,—дать ему правый видъ, какъ право само Евангеліе,—охранить его отъ примѣси ложныхъ мнѣній человѣческихъ. Длинный рядъ церковныхъ постановленій, клонящихся прямо къ охраненію истинной вѣры въ обществахъ христіанскихъ,

¹⁾ Мѡ. XVIII, 7; ср. Лук. XVII, 1.

²⁾ Кол. II, 8; Дѣян. XX, 29—31.

служить самымъ лучшимъ свидѣтельствомъ материнской заботливости Церкви о сохраненіи цѣлости вѣры въ умахъ и сердцахъ чадъ своихъ.

Но св. православная церковь, непрестанно заботясь объ истинныхъ и отпадшихъ дѣтяхъ своихъ, никогда не употребляла насильственныхъ мѣръ противъ еретиковъ, какъ *показываетъ намъ исторія* первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. До Константина Великаго церковь заботилась возвратить еретиковъ къ православной вѣрѣ мѣрами увѣщанія, увѣжденія, запрещенія и только упорныхъ отлучала отъ общества спасаемыхъ. Къ своей страшной анаемѣ церковь прибѣгала только тогда, когда уже истощены были все средства кротости и любви для вразумленія заблуждающагося. Такъ поступать церкви повелѣлъ Самъ Спаситель, когда сказалъ вопрошавшимъ Его ученикамъ: „нѣсть воля предъ Отцемъ вашимъ небеснымъ, да погибнетъ единъ отъ малыхъ сихъ. Аще же согрѣшитъ къ тебѣ братъ твой, иди и обличи его между тобою и тѣмъ единѣмъ. Аще тебе послушаетъ, приобрѣлъ еси брата твоего; аще ли тебе не послушаетъ, пойми съ собою еще единого или два, да при устѣхъ двою, или тріехъ свидѣтелей станеть всякъ глаголь. Аще же не послушаетъ ихъ, повѣдь церкви: аще же и церковь преслушаетъ, буди тебѣ, якоже язычникъ и мытарь“ (выраженіе, равносильное слову: анаема) ¹⁾. И если бы духовные западные владыки слѣдовали этому повелѣнію Христа и по смерти Константина Великаго, то, можно полагать, міръ не видѣлъ бы судилища инквизиціи; число еретиковъ не возросло бы до такой степени; равно и самыя ереси не были бы такъ продолжительны. Если же кто продолжалъ противиться суду церкви и послѣ всехъ ея мѣръ вразумленія, то церковь съ тѣхъ поръ, какъ вошла въ мирный союзъ съ гражданскимъ правительствомъ, хотя обращалась въ такихъ случаяхъ къ суду гражданскому, но требовала отъ него лишь защиты себѣ и мѣръ для усмиренія возмутителей общественнаго спокойствія и порядка: „аще который пресвитеръ или діаконъ, презрѣвъ своего епископа, отлучить самъ себя

1) Мс. XVIII, 14—17.

отъ церкви и начнетъ творити особья собранія, и поставитъ жертвенникъ, а призываемый епископомъ не покорится, не восхощетъ ему повиноватися и, бывъ призываемъ единожды и дважды, не послушаетъ: таковой да будетъ совершенно извержень изъ своего чина, и отнюдь не можетъ до служенія допущень быти, ниже паки воспріяти прежнюю свою честь. Аще же упоренъ будетъ, возмущая церковь и возставая противу ея: то, яко мятежникъ, да будетъ укрощаемъ внѣшнею властію¹⁾. Указывая на это правило, двукратный соборъ Константинопольскій въ свою очередь говоритъ: „подобаетъ священнику Божію вразумляти неблагонравнаго наставленіями и увѣщаніями, иногда же и церковными епитиміями, а не устремлятися на тѣла человѣческія съ бичами и ударами. Аще же нѣкіе будутъ совершенно непокорны и вразумленію чрезъ епитиміи не послушны: таковыхъ никто не возбраняетъ вразумляти преданіемъ суду мѣстныхъ гражданскихъ начальниковъ. Понеже пятымъ правиломъ антиохійскаго собора постановлено: производящихъ въ церкви возмущеніе и крамолы обрати къ порядку внѣшнею властію“²⁾.

Еще доникейскаго періода церковное законодательство довольно богато постановленіями о преступленіи ереси. Направленное, вообще говоря, противъ тѣхъ преступленій, которыя, по возрѣніямъ времени, признавались наиболѣе тяжкими, церковное законодательство подводитъ послѣднія подъ три обширныя категоріи: идолослуженіе, убійство и плотскіе грѣхи (*delicta carnis*), съ ихъ развѣтвленіями. Ересь, какъ отпаденіе отъ истинной вѣры, сопоставляется съ идолослуженіемъ (*idolatria*) и составляетъ предметъ нѣсколькихъ церковныхъ правилъ, которыми воспрещается проявленіе еретическихъ взглядовъ въ отношеніи къ отдѣльнымъ практическимъ вопросамъ³⁾. распространеніе еретическаго ученія посредствомъ книгъ, которыя читать строго воспрещается вѣрнымъ⁴⁾, оглашеніе въ церкви нечестивыхъ книгъ⁵⁾, бракъ съ еретиками⁶⁾ и всякое

1) Антиох. соб. 5 пр.

2) 9 пр.

3) Апост. пр. 49, 52—53; Анкир. соб. пр. 14; Апост. пр. 3—4 (познаніа происхождения) и 5, 79; Арел. соб. 1 пр.; Эльв. соб. 43 пр.

4) Апост. Постан. кн. VI, гл. 16, стр. 187 и слѣд.

5) Эльв. соб. 52 пр. Апост. 60 пр. говоритъ только о клирикахъ, виновныхъ въ этомъ преступленіи, а не о мірянахъ

6) Эльв. соб. пр. 15—17.

религіозное общеніе съ ними ¹⁾, или указывается способъ принятія ихъ въ церковь ²⁾.

Но болѣе подробныя постановленія о преступленіи ереси мы находимъ въ законодательныхъ памятникахъ періода вселенскихъ соборовъ. Ересь, какъ преступленіе, разсматривается въ церковныхъ канонахъ этого періода съ слѣдующихъ сторонъ. Во-первыхъ, ересь разсматривается какъ *самовольное* отдѣленіе нѣкоторыхъ членовъ церкви отъ общаго ея тѣла съ цѣлю составленія отдѣльнаго общества, явно стремящагося къ разрушенію церкви. Съ этой точки зрѣнія съ ересью имѣютъ сходство расколъ и самочинное сборище ³⁾. Когда въ этомъ смыслѣ понимается ересь, то равно подлежатъ осужденію всѣ, вступающіе какимъ бы ни было образомъ въ общеніе съ членами еретическаго общества ⁴⁾. Въ частности различаются: 1) Молитва съ еретиками на еретическихъ кладбищахъ, или такъ называемыхъ у нихъ мученическихъ мѣстахъ ⁵⁾. 2) Общеніе съ еретиками въ ихъ праздникахъ ⁶⁾, полученіе отъ нихъ благословенія и праздничныхъ даровъ ⁷⁾.

Во-вторыхъ, когда еретическое общество незаконно присвоитъ себѣ право сообщать своимъ членамъ нѣкоторыя священныя права и преимущества, какими дѣйствительно пользуются только члены истинной церковной іерархіи, то преступленіями признаются всѣ отсюда проистекающія дѣйствія лицъ этой лжеіерархіи, а преступниками—всѣ лица, принимающія эти дѣйствія, какъ истинныя: таково общее Апостольское установленіе ⁸⁾. Отсюда въ частности строгими церковными правилами отвергаются: 1) Крещеніе еретиковъ и нѣкоторыхъ (поименованныхъ въ правилахъ) раскольниковъ ⁹⁾. 2) Всѣ дѣйствія членовъ еретическаго общества, направленныя къ уничтоженію

¹⁾ Апост. пр. 10, 45—46.

²⁾ Элев. соб. пр. 22; „завашаго въ ересь и возвратившагося послѣ въ лоно Церкви слѣдуетъ принять, потому что онъ признаетъ грѣхъ свой; онъ долженъ каяться въ теченіе 10 лѣтъ и затѣмъ можетъ быть допущенъ къ причащенію. Если кто въ дѣствіи еще уловленъ въ ересь, то, обращаясь къ Церкви, будетъ принятъ въ нее безъ покаянія“. См. еще Арел. соб. пр. 8—9.

³⁾ Василія Вел. 1 пр.

⁴⁾ 3 всел. соб. 2 пр.

⁵⁾ Лаод. соб. пр. 9, 34; сн. Апост. пр. 45—46, 65.

⁶⁾ Лаод. соб. 37 пр.

⁷⁾ Апост. пр. 46 68.

⁷⁾ Ibid. 32 пр.

⁹⁾ Василія Вел. 1 пр.; 1 всел. соб. 19 пр.

правъ законно обладающихъ ими осуждаются, какъ не имѣющія никакого значенія для членовъ церкви; напимѣръ, мнимое лишеніе еретичествующимъ епископомъ православныхъ клириковъ ихъ степени ¹⁾, или наоборотъ; возвращеніе священныхъ степеней или общенія съ церковью, отнятыхъ истинною церковною властью ²⁾.

Что ересь, обнаруживаемая такого рода дѣйствіями, карается на церковномъ судѣ, какъ преступленіе однородное съ расколомъ,—это видно: во 1-хъ, изъ слѣдующихъ словъ св. Василия Великаго: „Каеары суть изъ числа раскольниковъ. Однако угодно было древнимъ, какъ то: Кипріану и нашему Фирмилиану, единому опредѣленію подчинити всѣхъ сихъ: каеаровъ, енкратитовъ, идропарастатовъ и апотактитовъ. Ибо хотя начало отступленія произошло черезъ расколъ, но отступившіе отъ церкви уже не имѣли на себѣ благодати св. Духа. Ибо оскудѣло преподаваніе благодати, потому что пресѣклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ отцовъ и чрезъ возложеніе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженные, сдѣлавшись мірянами, не имѣли власти ни крестити, ни рукополагати и не могли преподавати другимъ благодать св. Духа, отъ которой сами отпали“ ³⁾. Во 2-хъ, изъ 6 правила 2 Вселенскаго собора: „еретиками же именуемъ какъ тѣхъ, которые издавна чуждыми церкви объявлены, такъ и тѣхъ, которые послѣ того нами анаемѣ преданы; кромѣ же сего и тѣхъ, которые хотя притворяются, будто нашу вѣру исповѣдуютъ здраво, но которые *отдѣлились*

¹⁾ 3 всел. соб. 3 пр.

²⁾ Ibid. 5 пр.

³⁾ См. 1 пр. Впрочемъ, это не общее и не безусловное правило относительно всѣхъ раскольниковъ. Ибо сказанное св. Василиемъ Великимъ могло бы, конечно, быть примѣнимо къ донатистамъ и новаціанамъ, однако же соборъ Карфагенскій въ видахъ успѣшнѣйшаго присоединенія ихъ къ православной церкви постановилъ: принимать въ общеніе съ церковью и крещенныхъ (пр. 57, 68), и рукоположенныхъ (пр. 79) донатистами безъ повторенія надъ ними этихъ таинствъ. Первый Вселенскій соборъ подобнымъ же образомъ постановилъ относительно новаціанъ (8 пр.). Но, съ другой стороны, епископы римскій и медіолавскій, за мнѣніемъ которыхъ отцы Карфагенскаго собора обратились по вопросу о донатистахъ, въ свою очередь не соглашались признать священство у донатистовъ и опредѣляли: обращающихся отъ нихъ къ церкви снова рукополагати при постановленіи въ дпиръ (Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церк. законовѣднія. II, 189).

и собираютъ собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ“. Такимъ образомъ въ правилѣ почитаются еретиками и тѣ, отдѣлившіеся отъ церкви, которые у насъ обыкновенно называются раскольниками ¹⁾). Въ 3-хъ, изъ 33 правила Лаодикійскаго собора, гдѣ запрещается вѣрнымъ молиться одинаково какъ съ еретикомъ, такъ и отщепенцами.

Въ—третьихъ, ересь разсматривается, какъ преступленіе, которое разрушаетъ истину и чистоту православныхъ догматовъ. Преступникомъ въ этомъ смыслѣ является лицо или цѣлое общество, проповѣдующее или новый догматъ, вмѣсто древняго, или догматъ, передѣланный изъ древняго, какъ его искаженіе. Здѣсь осуждаются: 1) Самыя ученія ²⁾). 2) Лица, державшія особо или всенародно держаться извѣстнаго еретическаго ученія ³⁾). Въ частности между послѣдними различаются: главные виновники, или „предстатели нечестія“, и увлеченные нуждою или насиліемъ ⁴⁾).

¹⁾ Архим. Іоаннъ. Опытъ курса церк. законовѣдѣнія. I, 507.

²⁾ Напр.: „да предаеся анаемѣ всякая ересь: евномианъ, аномеевъ, арианъ“ и пр. (2 всел. соб. 1 пр.).

³⁾ 3 всел. соб. 4 пр.

⁴⁾ См. Посл. св. Афанасія къ Руфиніану; см. св. Теоф. алекс. 2 пр. Изъ вышесказаннаго видно, что съ нѣкоторыхъ сторонъ ересь и расколъ въ церковныхъ канонахъ разсматриваются, какъ преступленія однородныя. Однако надо замѣтить, что въ правилахъ и церковной практикѣ расколъ и уклоненіе въ него обозначаются и своими особенными свойствами. Такъ, одинъ видъ раскола отличается отъ ереси по внутреннему своему характеру: „раскольниками, пишетъ св. Василій Великій, древніе нарекла раздѣлившіеся въ мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ предметахъ церковныхъ, допускающихъ уврачеваніе“. Таковы, напр., были енкратиты, изъ числа которыхъ св. Василій Великій принялъ двухъ—Зоию и Саторинна даже на епископскую кафедру (см. 1 пр.; см. 86). Другой видъ раскола существенно отличается отъ ереси. Это—простое раздѣленіе извѣстной церкви на двѣ части, каждая съ своимъ епископомъ, хотя и получившимъ рукоположеніе въ истинной церкви. Таковъ былъ, напр., Мелетіевъ расколъ. Виновникъ раскола Мелетій на первомъ Вселенскомъ соборѣ наказанъ былъ только лишеніемъ правъ и власти епископской безъ лишенія, однако же, степени. „Поставленнымъ же имъ и утвержденнымъ, пишутъ въ посланіи своемъ отцы собора, таинственнымъ рукоположеніемъ соборъ опредѣлилъ допустить къ церковному общенію, но съ тѣмъ, чтобы въ достоинствѣ и служеніи всегда занимали второе мѣсто, послѣ всѣхъ священнослужителей.., принявшихъ рукоположеніе отъ Александра“ (Дѣян. всел. соб. т. I, стр. 188). Такой же расколъ угрожалъ, по словамъ св. Григорія Богослова, Антиохійской церкви, когда тамъ одновременно явились два епископа: Мелетій и Цаминъ (Творенія. 1848. ч. 6, стр. 56–57). И еще раньше этого подобное же раздѣленіе церкви видимъ въ Александріи во дни св. Цециліана, когда противоположная

Въ другихъ канонахъ подвергаются анаѳемѣ разныя ереси¹⁾, воспрещается вступленіе въ ересь²⁾, указываются способы присоединенія еретиковъ разнаго рода къ церкви³⁾, при чемъ имѣется въ виду то или другое покааніе за прежнюю принадлежность къ ереси, воспрещаются нѣкоторые обычаи, скрывающіе въ себѣ еретическую мысль⁴⁾, и обнародованіе въ церквахъ ложныхъ повѣстей о мученикахъ⁵⁾, а также предписывается представлять въ константинопольскую епископію басни и памфлеты противъ иконъ⁶⁾. Запрещая православнымъ христіанамъ религіозное общеніе съ еретиками⁷⁾, къ которымъ приравнивались также всѣ отлученные и изверженные изъ клира⁸⁾, церковные каноны воспрещаютъ еретикамъ входить въ домъ Божій⁹⁾.

ему партія руположила другого епископа—Маіорина (Opt. Milev.: „De schismate Donatistarum.“ lib. I. § 19. pag. 18—19). Уклоненіе въ этотъ расколъ не составляетъ, конечно, такого тяжкаго преступленія, которое влекло бы за собою лишеніе сана или общенія церковнаго, и можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ только временное удаленіе отъ исполненія обязанностей сана или должности, какъ въ первомъ вышеуказанномъ случаѣ; можетъ даже остаться и безъ всякаго наказанія, какъ во второмъ. Въ томъ и другомъ случаѣ скорѣе обнаруживается преступленіе противъ церковной дисциплины, чѣмъ противъ вѣры. Тѣмъ болѣе это нужно сказать о т. н. „самочинномъ сборищѣ“. Здѣсь, правда, какъ въ ереси и расколѣ, насильственно отторгается отъ тѣла церкви извѣстная часть ея, но это отторженіе есть только внѣшнее. Оно происходитъ не вслѣдствіе несогласій въ догматахъ или обрядѣ церковномъ, но вслѣдствіе противленія лицамъ, занимающимъ высшія церковно-правительственныя должности; напр., отдѣленіе а) отъ епископа пресвитеровъ (Карѣ. соб. 64 пр.) или—б) монаховъ (4 всел. соб. 18 пр.).

¹⁾ 2 всел. соб. 1 пр.; 3 всел. соб. 6 пр.; 7 всел. соб. 1 пр.; Карѣ. соб. пр. 123—130; Трул. соб. пр. 1—2, 81.

²⁾ 3 всел. соб. пр. 1—2, 4, 7; Лаод. соб. пр. 34—35.

³⁾ Посл. св. Аеанасія къ Руфин.; Василія Вел. пр. 1, 5, 47; Лаод. соб. пр. 7—8; Карѣ. соб. пр. 68, 79; Теофил. Александр. 12 пр.; Трул. соб. 95 пр.

⁴⁾ Напр.: приготовленіе хлѣбныхъ печеній въ честь богѣзней рожденія препорочной Дѣвы Маріи (Трул. соб. 79 пр.).

⁵⁾ Трул. соб. 63 пр.; ср. Лаод. соб. пр. 59—60, воспрещающія чтеніе въ церквахъ книгъ, кромѣ каноническихъ.

⁶⁾ 7 всел. соб. 9 пр.

⁷⁾ Правилomъ 30 собора Карѣ. и 14 Халкид. воспрещается духовнымъ лицамъ и ихъ дѣтямъ вступать въ бракъ съ еретиками; но въ правилахъ 10 и 31 собора Лаод., а также въ 72 правилѣ собора Трул. устанавливается общее и безусловное для всѣхъ христіанъ воспрещеніе браковъ съ еретиками, хотя и безъ расторженія брака уже заключеннаго, въ случаѣ обращенія одного изъ супруговъ въ православіе.

⁸⁾ 2 всел. соб. 6 пр.; Антиох. соб. пр. 2, 6; Сард. соб. 13 пр.; Карѣ. соб. пр. 9, 38.

⁹⁾ Лаод. соб. 6 пр.; Тимоѣ. алекс. 9 пр.—Что эти принципы поддерживались

Такимъ образомъ за искаженіе догматовъ вѣры, изложенныхъ въ символѣ, измышленіе и распространеніе иной вѣры, кромѣ утвержденной св. отцами,—виновные подвергаются: епископы—лишенію епископскаго достоинства, клирики—исключенію изъ клира, міряне—анаѳемѣ ¹⁾).

Церковь христіанская въ первое время своего существованія сообразовала свою наказующую дѣятельность съ тѣми нормами, какія даны Самимъ Основателемъ ея и Его непосредственными учениками. Церковь, какъ общество вѣрующихъ во Христа (Ἐκκλησία), держала въ своихъ рукахъ исправительно—наказующую власть. Таковъ смыслъ словъ Христа: „τῆ ἐκκλησίᾳ“; таковъ же смыслъ упрека, сдѣланнаго Ап. Павломъ коринѳянамъ: „И вы возгордились, вмѣсто того, чтобы лучше плакать, дабы взятъ былъ изъ среды васъ сдѣлавшій такое дѣло“ ²⁾, и далѣе: „и такъ, извергните развращеннаго изъ среды васъ“ ³⁾. Христосъ указаль нераскаяннаго члена церкви считать за язычника и мытаря; т. е. за лицо постороннее, чуждое, внѣшнее для церкви, но и не болѣе. Само собою разумѣлось, что подобное лицо не могло оставаться въ прежнихъ братскихъ отношеніяхъ къ остальнымъ христіанамъ и пользоваться тѣми благами, кторыя доступны только для членовъ церковнаго общества. Такимъ образомъ, подвергнутый церковному отлученію еретикъ отстранялся отъ богослуженія, отъ общественныхъ молитвъ, отъ евхаристіи и вечери любви; отлученный не назывался уже братомъ; ему не давали братскаго цѣлованія; имя его вычеркивалось изъ церковныхъ диптиховъ и синодиковъ, въ которые вносились имена вѣрующихъ для возношенія молитвъ о нихъ при общественномъ богослуженіи ⁴⁾. Изъ

во всей силѣ, можно заключить изъ отвѣтовъ Вальсамона Марку Александрійскому (15, 16 и 35), въ которыхъ всякое религіозное общеніе съ еретикомъ считается безусловно невозможнымъ, на основаніи словъ Писанія: „не мечте бисера вашего предъ свиньями“ (Мф. VII, 6) и „кто не со Мною, тотъ противъ Меня“ (Мф. XII, 30). Этотъ взглядъ распространяется Вальсамономъ и на латинявъ, но другіе канонисты—Іоаннъ Кипрскій (отв. 2) и Дмитрій Хоматинъ (отв. 4) осуждаютъ этотъ взглядъ.

¹⁾ В всел. соб. 7 пр.; 6 всел. соб. 1 пр.

²⁾ I Кор. V, 2.

³⁾ Ibid. V, 13.

⁴⁾ Сущность отлученія Тертуліанъ изображаетъ такъ: *arceri et ejici ab ecclesia, a fraternitatis communione et jure relegari, submoveri a limine et tecto omni ecclesiae, sacramento benedictionis exauctorari, communioni interdici, abscindi, repelli* (apolog. c. 39).

словъ Спасителя можно заключить, что отлученный еретикъ долженъ былъ лишиться общенія лишь церковнаго, но не прекращалъ общенія въ гражданскихъ отношеніяхъ, такъ какъ ни язычники, ни мытари не могли быть исключены изъ гражданскихъ отношеній (*commercium civile*). Но несомнѣнно, что уже Апостолы, въ виду предохраненія христіанъ отъ опасностей, которыя могли возникнуть изъ сообщества съ явными грѣшниками и еретиками, вмѣняли своимъ послѣдователямъ въ нравственную обязанность избѣгать этого сообщества ¹⁾. Такимъ образомъ, дѣйствіе отлученія еретика ограничивалось чисто церковною сферою, и въ этой области нарушеніе правила о необщеніи съ отлученнымъ разсматривалось, какъ преступленіе, влекущее за собою также отлученіе ²⁾. Притомъ, въ древней церкви было постояннымъ правиломъ, чтобы отлученный въ одной общинѣ не былъ принимаемъ въ другой ³⁾. Въ послѣдующей практикѣ церкви съ теченіемъ времени выработались нѣкоторыя другія ограниченія для отлученныхъ, но и эти ограниченія также не выходили изъ сферы церковной жизни. Такъ, второй Вселенскій соборъ 6 своимъ правиломъ постановилъ: не позволять еретикамъ приносить обвиненій на православныхъ епископовъ по дѣламъ церковнымъ, разумѣя подъ еретиками тѣхъ, которые издавна объявлены чуж-

¹⁾ Ап. Іоаннъ во 2 своемъ посланіи пишетъ: „кто приходитъ къ вамъ и не приноситъ сего ученія, того не принимайте въ домъ и не привѣтствуйте его, ибо привѣтствующій его участвуетъ въ злыхъ дѣлахъ его“ (ст. 10—11). Апост. Постан. кн. II, гл. 39: „какъ язычниковъ, желающихъ казаться, допускаемъ въ церковь, чтобы слушали Слово Божіе, такъ и сими отлученнымъ, доколѣ не покажутъ они плода покаянія, дозволяемъ входить въ церковь, чтобы слушали Слово Божіе и не погибли вдругъ совершенно, а въ молитвѣ да не имѣютъ они общенія“.

²⁾ Апост. пр. 10: „аще кто съ отлученнымъ отъ общенія церковнаго помолится, хотя бы то было въ домѣ, таковъ да будетъ отлученъ“. Антиох. соб. пр. 2, которымъ поясняется смыслъ приведеннаго апостольскаго, даетъ видѣть, что Церковь запрещала молитвенное общеніе не въ томъ смыслѣ, чтобы, напр., еретикъ или вообще отлученный не могъ войти въ православный храмъ для молитвы, но главнымъ образомъ, въ томъ, что христіанинъ не могъ войти, напр., для молитвы въ домъ еретика или вообще отлученнаго, такъ какъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ оказалъ бы явное неуваженіе къ Церкви и къ церковному суду: „да не будетъ позволено имѣти общенія съ отлученными отъ общенія, ниже сходиться въ дома и молиться съ находящимися въ общенія церковнаго; чуждающихся собраний одной церкви, не примати и въ другой“. Ср. апост. 65 пр.

³⁾ Апост. пр. 13, 32; 1 всел. соб. 5 пр.; Антиох. соб. 6 пр.; Сардик. соб. 13 пр.

дыми церкви, равно и тѣхъ, которые послѣ того преданы ана-
темъ. Сила этого запрещенія распространена и на тѣхъ изъ
принадлежащихъ къ церкви, которые за какія-либо вины осуж-
дены и извержены, или отлучены изъ клира или изъ разряда
мірянъ ¹⁾). Запрещеніе принимать отъ отлученныхъ обвиненія,
противъ епископовъ касалось только церковныхъ дѣлъ, не про-
стираясь на всякаго рода другія дѣла, какъ это прямо выра-
жено въ томъ же правилѣ 2 Вселенскаго собора: „аще кто
принесетъ на епископа нѣкую собственную, т. е. частную жа-
лобу, какъ то: въ притязаніи имъ имѣнія, или въ иной какой-
либо потерпѣнной отъ него неправдѣ: при таковыхъ обвине-
ніяхъ не приимати въ разсужденіе ни лица обвинителя, ни
вѣры его“. Можно сказать, что восточная церковь никогда не
выступала далѣе этихъ предѣловъ въ ограниченіи правъ еретиковъ.

Но какъ, съ одной стороны, безспорно, что церковь имѣетъ
право и обязанность произнести слово суда надъ еретиками,
что ей одной принадлежитъ власть изслѣдовать и рѣшить во-
просъ о качествахъ ученія, признаннаго ею за еретическое, и
связать или разрѣшить лицъ, распространяющихъ или только
слѣдующихъ ему; такъ, съ другой стороны, возможенъ здѣсь
случай, что ложное ученіе выдается за истину не по какимъ-
либо злонамѣреннымъ побужденіямъ, не вслѣдствіе даже увле-
ченія односторонне направленнаго и усиленнаго умственнаго за-
нятія отвлеченнымъ догматическимъ вопросомъ, но единствен-
но по недостаточно ясному и отчетливому пониманію дѣла,
или по недостатку сношенія съ свѣдущими людьми, которые
бы помогли правильному разрѣшенію даннаго вопроса. Есте-
ственно, что въ этомъ случаѣ, прежде чѣмъ произно-
сить судебный приговоръ надъ такимъ лицомъ, справед-
ливость требуетъ предварительно попытаться наставить и
вразумить заблуждающагося раскрытіемъ его заблужденія.
Прекрасный образецъ такой осторожности со стороны церков-
наго суда мы видимъ въ 3 вѣкѣ, въ дѣлѣ епископа Берилла ²⁾,

¹⁾ Ср. цр. 21 Халкед. соб. в 8 Карѣ.

²⁾ Бериллъ былъ епископомъ города Востры (въ Каменистой Аравіи), около
244 года. Онъ принадлежалъ къ тѣмъ монархіанамъ, которые называются вообще
патрипассіанами; но при этомъ онъ имѣлъ в свой особенный взглядъ, хотя въ на-
стоящее время и трудно сказать, въ чемъ состояла эта особенность (Hefele.
Conciliengeschichte, Bd. I. S. 83).

когда епископы, рѣшившіеся положить конецъ распространяемой имъ ереси, призвали Берилла на соборъ, предварительно пригласивъ сюда для состязаній и знаменитаго Оригена. Диспутъ этого послѣдняго съ Берилломъ имѣлъ послѣдствіемъ то, что въ присутствіи отцовъ собора Бериллъ совершенно отказался отъ своего ученія и въ послѣдствіи особеннымъ письмомъ благодарилъ Оригена за его вразумленіе ¹⁾.

Имѣя въ виду такіе случаи, каноническое право установило правила, которыя должны непремѣнно соблюдаться при наказаніи отлученіемъ. Епископъ, по выраженію апостольскихъ постановленій, не долженъ быть скоръ къ изгнанію и изверженію, но остороженъ ²⁾. Когда догматическіе споры IV вѣка, оказавъ услугу въ смыслѣ точнѣйшаго выясненія церковнаго ученія, создали неблаговидную привычку въ христіанскомъ обществѣ легко возводить мнѣніе противника въ ересь и объявлять его недостойнымъ пребыванія въ церкви—отлучать, ибо почти каждый считалъ себя постигнувшимъ божественныя тайны, а своего противника—погруженнымъ въ тьму заблужденія. Когда, по словамъ св. отца, въ это время отлученіемъ „срѣзывали человѣка какъ растеніе и какъ кратковременный цвѣтокъ, отлучали иногда по одному подозрѣнію въ заблужденія“:—тогда св. Григорій Богословъ возвысилъ свой голосъ въ защиту справедливости по отношенію къ заблуждающимся. Вотъ что св. отецъ писалъ по этому поводу. Много надо подумать и многое испробовать прежде нежели осудить другого въ злочестіи. Ибо, не одно и то же—срѣзать растеніе и человѣка. Ты, давшій обѣтъ кротости, не уходи стремительно отъ заблуждившагося, осудивъ его или отчаявшись въ немъ здѣсь, гдѣ осудить брата значить отлучить отъ Христа,—значить не обнаружившуюся пшеницу, которая, быть можетъ, сдѣлается честицею тебя, исторгнуть вмѣстѣ съ плевелами. Напротивъ, частію кротко и человѣколюбиво исправь его, не какъ врагъ или немилосердый врачъ, знающій только одно средство—прижигать и рѣзать, а частію—оглянись на себя и на собственную немощь“. Поспѣшность въ отлученіи („отсѣченіе“ и „бросаніе“

¹⁾ Евсевій. Церк. Ист. кн. VI, гл. 33; Hefele. *ibid.* S. 83.

²⁾ Апост. Постан. кн. II, гл. 21.

по выраженію Григорія Богослова) можетъ сдѣлать вредъ и здоровымъ членамъ церкви. Напротивъ, „у учениковъ Христа, кроткаго и челоѡколюбиваго, правило врачеванія таково: если братъ въ первый разъ воспротивился, потерпи великодушно; если во второй—не теряй надежды: еще есть время къ врачеванію; если и въ третій разъ, то будь челоѡколюбивымъ дѣлательемъ—упроси господина не посягать и не подвергать своему гнѣву бесплодную смоковницу. Кто знаетъ, не переѣнится ли она, не принесетъ ли плода. Грѣхъ—не такой ядъ ехидны, отъ котораго тотчасъ по уязвленіи наступаетъ мучительная боль или самая смерть, такъ чтобы тебѣ было бы извинительно бѣжать отъ согрѣшившаго, какъ отъ звѣря, или убить его ¹⁾. Пусть самъ ты и крѣпокъ, рассуждая о брашнахъ ²⁾, и благонадеженъ въ словѣ и мужествѣ вѣры, однако же назидай брата и брашномъ твоимъ не погубляй того, кто почтенъ отъ Христа общимъ страданіемъ“ ³⁾. Въ такой степени, по мнѣнію св. Григорія, противно духу церкви всякое отлученіе, если оно не вызвано достаточно взвѣшенными причинами и если при отлученіи не соблюдены всѣ условія, требовавшіяся буквой церковнаго закона и духомъ христіанскаго братолюбія. Первый Вселенскій соборъ положилъ изслѣдовать, не по малодушію ли, или распрѣ, или по какому-либо подобному неудовольствію епископа состоялось отлученіе. Для этой цѣли онъ призналъ за благо, чтобы въ каждой области дважды въ годъ были соборы и чтобы всѣ вообще епископы области, собравшись воедино, изслѣдовали таковыя недоумѣнія, и такимъ образомъ достовѣрно оказавшіеся несправедливыми противъ епископа основательно всѣми признаны были недостойными общенія ⁴⁾. Самое от-

¹⁾ Отмѣчаемъ особенно это мѣсто, какъ самымъ очевиднымъ образомъ свѣдѣтельствующее о томъ, что католическая теорія отлученія, *laetae sententiae*, т. е. отлученія какъ бы автоматическаго наступающаго вслѣдъ за фактомъ, влекущимъ отлученіе безъ всякаго каноническаго процесса, противорѣчитъ духу древней церкви.

²⁾ Св. Григорій Богословъ подразумѣваетъ здѣсь слова Ап. Павла въ посланіи къ римлянамъ: „немошняго въ вѣрѣ принимайте безъ споровъ о мнѣніяхъ, ибо иной увѣренъ; что можно ѣсть все, а немощный ѣсть овощи“, и пр. (XIV, 1—2).

³⁾ Творен. ч. 2, стр. 160—162.

⁴⁾ 5 пр.; ср. Сард. соб. 14 пр. Императоръ Юстиніанъ возвелъ на степенъ государственнаго закона: „*omnibus episcopis et presbyteris interdicimus segregare aliquem a sacra communione, antequam causa monstretur, propter quam sanctae*

лученіе произносилось только въ случаѣ дознанной нераскаянности, т. е. послѣ предварительнаго увѣщанія преступника, на основаніи словъ Иисуса Христа ¹⁾ и Апостола Павла ²⁾, и продолжалось до тѣхъ поръ, пока не раскается отлученный. Впрочемъ, уже апостольское 24 правило знаетъ срочное отлученіе ³⁾. Принимая во вниманіе разновременность составленія апостольскихъ правилъ, можно думать, что 24 правило принадлежитъ позднѣйшему времени, когда вполнѣ опредѣлилась покаянная система съ срочнымъ отлученіемъ, въ формѣ публичнаго церковнаго покаянія. При послѣднемъ, само собою разумѣется, не требовалось и троекратнаго вразумленія, такъ какъ открытое покаяніе состояло въ то же время въ совершенніи извѣстныхъ дѣйствій, именно земныхъ поклоновъ входящимъ въ церковь и выходящимъ изъ нея, какъ средствъ примиренія съ Церковью, при чемъ, конечно, увѣщаніе, въ смыслѣ мѣры предваряющей и направленной къ устраненію отлученія, не могло имѣть мѣста. Наказаніе отлученіемъ падало только на личность самого виновнаго, не касаясь невинныхъ ⁴⁾. Наконецъ, мы встрѣчаемъ многіе примѣры отлученія и умершихъ. Такъ, Оригенъ былъ отлученъ Θεофиломъ александрійскимъ почти чрезъ 200 лѣтъ послѣ его смерти; точно также Θεодоръ мопсуетскій былъ отлученъ черезъ долгое время послѣ его смерти ⁵⁾. Въ 92 правилѣ Карфагенскаго собора говорится:

regulae hoc fieri jubent^a. Въ случаѣ нарушенія этого правила неправильно отлученный принимался въ общеніе высшею церковною властью (а majore sacerdote), а неправильно отлучившій самъ отлучался (*Novel. CXXIII. cap. 11*). См. еще *Cod. Justin. I. III. 30. 39*.

¹⁾ Мѡ. XVIII, 15—17.

²⁾ Тит. III, 10. Церковь буквально исполняла наставленіе Спасителя о троекратномъ вразумленіи согрѣшающаго брата: апостольское 31 правило, постановивъ изверженіе для духовныхъ лицъ и отлученіе для мірянъ, заключаетъ: „и сіе да булетъ по едному, и второму, и третіемъ увѣщанію отъ епископа“^a. То же начало высказано въ 74 апост. пр.

³⁾ Ср. Петра алекс. 5 пр.

⁴⁾ Апост. Постан. кн. II, гл. 14, р. пер. стр. 30—31. На Звадѣ съ конца 3 вѣка вошло въ практику отлученіе дѣланъ церквей. Такъ, римскій епископъ Викторъ въ 194 г. отлучилъ азіатскаго епископа Поликарпа и всю его церковь, по причинѣ разногласія относительно времени празднованія пасхи. Такъ же поступилъ римскій епископъ Стефанъ въ отношеніи къ африканской церкви въ 253 г.

⁵⁾ Kober, *Der Kirchenbann*, S. 91—93.

„аще который епископъ еретиковъ или язычниковъ, сродниковъ или не принадлежащихъ къ сродству оставить наследниками своими и предпочтетъ ихъ Церкви: такому и по смерти да будетъ изречена анаѳема, и имя его никогда отъ іереевъ Божиихъ да не возносится“.

Какъ дѣло чисто церковное, отлученіе имѣло и послѣдствія церковныя, и, повидимому, здѣсь не могло быть и рѣчи о чемъ-либо другомъ. Но отчасти особенныя условія церковной жизни послѣдующаго времени, а отчасти и самый предметъ слишкомъ важный для человѣка вѣрующаго въ спасительность пребыванія въ единеніи съ церковью, создавали для факта отлученія такія послѣдствія, при которыхъ простой, повидимому, вопросъ становился настолько сложнымъ, что началъ имѣть величайшее значеніе для вопроса о свободѣ совѣсти вообще. Какъ мы видѣли, уже св. Григорій Богословъ даетъ намекъ, какъ иногда и нѣкоторыми понимались послѣдствія отлученія, когда напоминаетъ, что неизвинительно бѣгать отъ согрѣшившаго, какъ отъ звѣря, считать его какъ бы напитаннымъ ядомъ ехидны или даже—*убить ея*. Какъ ни преувеличеннымъ показалось бы послѣднее, но вѣдь изъ средневѣковой исторіи мы знаемъ, что св. Григорій этими словами какъ бы пророчествовалъ: былъ и въ самомъ дѣлѣ возбуждаемъ вопросъ о томъ, позволительно ли убить отлученнаго, „какъ дикую птицу“?

Когда прошли времена гоненій на Церковь Божию, и цари сдѣлались защитниками и покровителями ея,—съ тѣхъ поръ, т. е. со временъ Константина Великаго, благочестивые греко-римскіе императоры одинъ за другимъ издавали указы и постановленія въ пользу христіанской Церкви и въ огражденіе ея отъ вредныхъ вліяній со стороны невѣрныхъ и еретиковъ. Государство содѣйствовало Церкви въ исполненіи ея законовъ, утверждало своими законами ея постановленія и придавало имъ силу гражданскихъ законовъ, такъ что все, предписываемое Церковью, предписывалось и правительствомъ гражданскимъ, все, осужденное ею, осуждалось и этимъ послѣднимъ. Вслѣдствіе сего образовался длинный рядъ законовъ гражданскихъ относительно охраненія православной вѣры, согласныхъ съ постановленіями Церкви и весьма благодѣтельныхъ для нея.

Здѣсь мы имѣемъ въ виду изобразить тѣ дѣйствія правительства греко-римской имперіи, какія оно употребляло въ отношеніи къ еретикамъ уже послѣ совершенія надъ ними суда церковнаго. Хотя ожесточенное упорство и дѣлало ихъ недостойными снисходительности, но государи не переставали испытывать надъ ними мѣры кротости, простирая къ нимъ и послѣ осужденія свои увѣщанія и открывая для нихъ новые способы къ вразумленію въ совѣщаніяхъ соборныхъ. Что же касается до мѣръ строгихъ, то онѣ или относились къ цѣлому обществу зараженныхъ тѣмъ или другимъ лжеученіемъ, или обращались въ личное наказаніе упорствующихъ въ своемъ заблужденіи. Такимъ образомъ, всѣ способы, которыми старались дѣйствовать православные императоры противъ еретиковъ, могутъ быть раздѣлены на четыре класса: къ первому относятся убѣжденія и угрозы; ко второму—соборныя увѣщанія; къ третьему—отнятіе у обществъ еретическихъ правъ, принадлежащихъ православнымъ обществамъ, и наконецъ, къ четвертому—личныя наказанія еретиковъ.

А. Руководствуясь духомъ любви христіанской, императоры греческіе и послѣ осужденій соборныхъ старались дѣйствовать на еретиковъ и на увлеченныхъ ими посредствомъ увѣщаній и угрозъ. Одни хотѣли такимъ образомъ предотвратить образованіе еретическихъ сектъ. Другіе старались привлечь къ Церкви и еретиковъ, существовавшихъ уже отдѣльными сектами. Вообще, не желая безъ нужды прибѣгать къ мѣрамъ строгимъ и рѣшительнымъ, православные государи простирали къ еретикамъ голосъ кроткаго убѣжденія, или пытались дѣйствовать на нихъ угрозою во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда еще можно было хотя сколько-нибудь ожидать отъ этого успѣха.

Первый примѣръ такого вразумленія еретиковъ представляетъ св. Константинъ. Онъ обращался съ своими увѣщаніями къ Арію и его сообщникамъ. Желая въ самомъ корнѣ истребить зло, которымъ угрожало Церкви лжеученіе и отпаденіе аріево, Константинъ усердно старался возвратить въ нѣдра Церкви самого ересеначальника. Для сего неоднократно писалъ онъ къ Арію, убѣждая еретика оставить осужденное вселенскою Церковью

лжеученіе и принести раскаяніе ¹⁾. Не довольствуясь этимъ, Константинъ вызвалъ Арія изъ ссылки въ Константинополь и снова лично увѣщевалъ примириться съ Церковью ²⁾.

Кромѣ Арія, благодушный императоръ обращался съ убѣжденіями и къ его сообщникамъ. Когда на соборѣ Никейскомъ ересь и ересеначальникъ были осуждены, Константинъ старался вразумить тѣхъ, кто увлекся лжеученіемъ прежде, нежели произнесенъ былъ надъ нимъ судъ Церкви. Такъ, извѣщая Церковь александрійскую о постановленіи собора Никейскаго, онъ писалъ единомышленникамъ Арія: „возвратимся къ возлюбленнымъ нашимъ братіямъ, отъ которыхъ удалил насъ безстыдный слугитель діавола (Арій), послѣвшимъ къ общему тѣлу и искреннимъ нашимъ членамъ; ибо и вашей пронизательности, и вашей вѣрѣ, и вашей святости прилично, узнавъ объ обличенномъ обманѣ того, который оказался врагомъ истины, возвратиться къ божественной благодати... Всѣ съ готовностію вступите на путь истины“ ³⁾. По всей вѣроятности, Константинъ писалъ также и къ другимъ церквамъ, куда успѣло проникнуть лжеученіе. Какой вообще былъ успѣхъ его стараній, нельзя сказать съ точностію; но въ Александріи голосъ его былъ услышанъ не всѣми. Противъ нѣкоторыхъ упорныхъ онъ вскорѣ нашелъ себя вынужденнымъ употребить мѣры строгости ⁴⁾.

Подобно Константину Великому поступилъ и Θεодосій Младшій послѣ вселенскаго собора Ефесскаго. Когда на этомъ соборѣ осужденъ былъ ересеначальникъ Несторій, то императоръ прежде всего старался подѣйствовать на единомышленниковъ его мѣрами кроткими и, какъ самъ свидѣтельствуетъ ⁵⁾, употребилъ всѣ усилія къ восстановленію нарушеннаго мира Церкви. Онъ писалъ къ сообщникамъ Несторія, убѣждая ихъ возвратиться въ нѣдра Церкви; писалъ ко многимъ изъ православныхъ епископовъ и даже къ нѣкоторымъ пустынножителемъ и подвижникамъ (напр. Симеону Столпнику), прося у всѣхъ ихъ содѣйствія и помощи къ восстановленію нарушеннаго мира“ ⁶⁾.

1) Сокр. I, 25.

2) Ibid.

3) Vid. apud Baron. 432. XLVII. Epistola Theodos, ad Acac. Bero.

4) Vid. abud Baron. 432. XLVII. XLIX.

5) Сокр. I, 9.

6) Созом. II, 21.

Въ другихъ случаяхъ православные императоры съ увѣщаніями и вмѣстѣ съ угрозами обращались къ цѣлымъ сектамъ, отдѣлившимся отъ церкви. Такъ поступилъ Θεодосій Великій при самомъ восшествіи на престолъ. Предъ нимъ въ имперіи восточной, въ продолженіе болѣе сорока лѣтъ, господствовали аріане, подъ покровительствомъ Констанція и Валента. Еретики успѣли завладѣть большею частію епископскихъ престоловъ въ имперіи и изгнать православныхъ предстоятелей. Въ самой столицѣ у православныхъ не было не только своего епископа, но даже ни одной церкви. Θεодосій немедленно, по принятіи царской власти, рѣшился положить конецъ такому несчастному положенію дѣлъ. Онъ далъ обѣтъ быть ревностнымъ поборникомъ церкви противъ еретиковъ, употребить всѣ усилія къ разсѣянію ихъ обществъ и во исполненіе своего обѣта въ самомъ началѣ своего царствованія въ видѣ эдикта издалъ увѣщательное воззваніе ко всѣмъ своимъ подданнымъ, въ которомъ, объявляя о своемъ намѣреніи неуклонно слѣдовать исповѣданію чистой вѣры апостольской, всѣхъ призывалъ держаться того же исповѣданія и вѣровать согласно съ предстоятелями православной церкви. Онъ писалъ: „желаемъ, чтобы всѣ народы, состоящіе подъ милостивымъ правленіемъ нашимъ, пребывали въ той вѣрѣ, которую блаженный Петръ Апостолъ предалъ римлянамъ и которой слѣдуютъ первосвященникъ Дамась и епископъ Александріи Петръ“⁴. Вмѣстѣ съ этимъ, повелѣвая, чтобы имя каеолическихъ христіанъ никто изъ еретиковъ не дерзалъ присвоять себѣ, и лишая ихъ нѣкоторыхъ преимуществъ, предоставленныхъ православнымъ, онъ угрожалъ упорствующимъ и Божиимъ судомъ, и своимъ гнѣвомъ¹).

Впослѣдствіи Θεодосій пытался увѣщаніями расположить къ возвращенію въ нѣдра православія и другихъ упорнѣйшихъ еретиковъ въ его царствованіе—македоніанъ. Еретики сіи въ правленіе Валента, вслѣдствіе гоненій отъ господствовавшихъ тогда аріанъ²), искали союза съ православными. Для сего они обращались къ римскому епископу Ливерію, представили ему исповѣданіе вѣры и были дѣйствительно приняты имъ въ общеніе церковное³). Но по смерти Валента, когда прекра-

¹) С. Theod. XVI, I, 2.

²) Созом. VI, 10.

³) Ibid. VI, 11.

тились гоненія, македоніане снова отпали отъ церкви и даже постановили, ни подъ какимъ видомъ не сообщаться съ тѣми, которые принимаютъ Никейскій символъ ¹⁾. Имѣя въ виду этотъ, хотя кратковременный и неискренній союзъ македоніанъ съ православною церковію, Θεодосій питалъ надежду снова видѣть ихъ въ ея нѣдрахъ. Совзавъ въ 381 г. Вселенскій соборъ въ Константинополѣ, на которомъ положено было, между прочимъ, произнести и торжественный судъ надъ лжеученіемъ Македонія, императоръ вмѣстѣ съ отцами собора употребилъ всѣ средства убѣжденія, чтобы вразумить упорствовавшихъ въ семь лжеученіи. Онъ напомнилъ имъ, между прочимъ, и о посольствѣ ихъ къ папѣ Ливерію, и о томъ, что недавно сами они искали союза съ православными. Но надежда государя и всѣ старанія его остались тщетными. Еретики, не обращая ни на что вниманія, объявили, что скорѣе признаютъ исповѣданіе аріанское, чѣмъ вѣру въ единосущіе св. Троицы ²⁾.

Та безуспѣшность кроткихъ вразумленій, которая оказывалась почти всегда на дѣлѣ, требовала болѣе сильныхъ мѣръ къ обузданію еретиковъ и къ вразумленію увлекаемыхъ ими.

Б. Когда убѣжденія и угрозы правительства гражданскаго оказывались недостаточными къ вразумленію еретиковъ, когда и строгія мѣры ³⁾ не производили на нихъ надлежащаго дѣйствія, государи снова обращались къ Церкви и открывали въ ней соборныя совѣщанія съ начальниками еретическихъ обществъ о способахъ къ примиренію. Если и при этомъ они не всегда и не вполне достигали своихъ цѣлей, то, по крайней мѣрѣ, оставляли упорствующихъ безответными въ ихъ ожесточеніи. Такъ, Θεодосій Великій усиливался этимъ способомъ примирить съ Церковію аріанъ, евноміанъ и македоніанъ. Это было послѣ того, какъ эдиктъ его о православной вѣрѣ и приглашеніе держаться чистой апостольской вѣры были пренебрежены еретиками. Уже императоръ вознамѣрился приступить къ строгимъ и рѣшительнымъ мѣрамъ противъ упорныхъ еретиковъ; издано было повелѣніе объ отобраніи у нихъ молитвенныхъ домовъ, которые они успѣли выстроить послѣ того,

¹⁾ Сокр. V, 4.

²⁾ Сокр. V, 8.

³⁾ О нихъ будетъ сказано ниже.

какъ взяты были у нихъ всѣ церкви. Но это распоряженіе произвело во многихъ мѣстахъ имперіи сильныя возмущенія ¹⁾. Тогда государь, снова отложивъ строгость, рѣшился еще разъ оказать снисхожденіе упорству еретиковъ. Онъ пригласилъ епископовъ православныхъ собраться въ Константинополь на соборъ; повелѣлъ явиться и представителямъ ересей арианской, евноміанской и македоніанской. Добрый государь хотѣлъ, чтобы еретики изъ устъ православныхъ пастырей услышали голосъ истины, отъ которой съ ожесточеніемъ отвращаются,—чтобы они убѣдились въ томъ, что нечестиво заблуждаются, и увидѣли, что Церковь, отъ которой они отдѣляются и противъ которой упорно враждуютъ, есть истинная и единственная хранительница отеческаго и вселенскаго православія. Но, къ несчастію, уже при самомъ началѣ собора нельзя было ожидать успѣха. Еретики явились не съ желаніемъ узнать истину, а съ твердымъ намѣреніемъ защищать свои заблужденія; они явились окруженные толпами діалектиковъ, которыхъ приготовили для состязаній ²⁾, и ясно показали, что только на словахъ, неискренно признавали древнихъ; отцовъ за своихъ руководителей, а на дѣлѣ были упорными противниками ихъ ученія. Еретики не обнаружили ни малѣйшаго желанія къ сближенію съ Церковію, такъ что императору не осталось ничего болѣе дѣлать съ представленными ему исповѣданіями еретическими, какъ разодрать ихъ ³⁾.

П. Наумовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Созом. VII, 12.

²⁾ Сокр. V, 10.

³⁾ Созом. VII, 12.

Образованіе и воспитаніе женщины по твореніямъ бл. Іеронима.

(Окончаніе *).

Одновременно съ обученіемъ чтенію бл. Іеронимъ признаетъ необходимымъ обученіе письму; при этомъ, вопреки взгляду нѣкоторыхъ своихъ современниковъ о второстепенномъ значеніи письма, онъ не только выясняетъ его важность и значеніе, но указываетъ различные способы письма и предлагаетъ наиболѣе цѣлесообразный методъ обученія ему. „Даже грубые обитатели Италіи, называемые у Еянія Касками, которые снискивали себѣ пропитаніе подобно звѣрямъ, говоритъ онъ, даже и эти люди, не пользуясь бумагою и кожами, писали другъ къ другу письма на выдолбленныхъ изъ дерева дощечкахъ, или на деревянной корѣ. Тѣмъ болѣе мы, когда міръ образованъ искусствами, не должны оставлять того, чѣмъ пользовались грубые дикари, въ нѣкоторой степени не знавшіе челоувѣчности“¹⁾. Кромѣ кожи и бумаги, собственно папируса, древесной коры и выдолбленныхъ дощечекъ, матеріаломъ для письма служили въ то время еще навощенныя дощечки, по которымъ писали посредствомъ заостренныхъ деревянныхъ палочекъ²⁾. Хотя при первоначальномъ обученіи письму были употребляемы и бумага и навощенныя дощечки, но въ виду частой порчи эти матеріалы могли обходиться весьма дорого и кромѣ того самое обученіе, лишенное правильнаго руководства, было бы весьма затруднительнымъ. Поэтому бл. Іеронимъ для успѣшнаго обу-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 13.

1) Къ Никеасу; кн. III, ч. 1, стр. 23. 2) Къ Павлу; кн. III, ч. 1, стр. 26.

ченія письму рекомендуетъ вырѣзныя на доскѣ буквы, по которымъ дитя должно водить до тѣхъ поръ, пока рука не навькнетъ изображать письмена и безъ помощи вспомогательныхъ буквъ. Въ основѣ этой вырѣзной азбуки письма лежитъ идея графической сѣтки, съ помощію которой ведется обученіе письму въ современныхъ намъ школахъ. Такимъ образомъ, и въ обученіи письму идеи нашихъ лучшихъ педагоговъ были давнымъ давно выражены великимъ учителемъ христіанской церкви. „Когда начнетъ, даетъ онъ совѣтъ Летѣ, она (Павла) дрожащею рукою водить перомъ по бумагѣ, необходимо или кому-либо водить ея нѣжными пальчиками, или вырѣзать буквы на доскѣ, чтобы проводимая по бороздкамъ черта тянулась въ окраинахъ и не могла выходить за предѣлы ихъ“¹⁾.

Служа средствомъ религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтяти, ученіе должно быть направлено по преимуществу къ предметамъ религіознымъ. Само собою понятно, что главнѣйшимъ предметомъ изученія, начиная съ самаго ранняго дѣтства и во все послѣдующее время, должно быть изученіе Священнаго Писанія. Въ до-школьный періодъ, когда дитя не обладаетъ грамотою, слѣдуетъ начинать изученіе псалтири со словъ матери. „Пѣсенъ мірскихъ пусть не знаетъ маленькая Павла, писать въ наставленіе Летѣ бл. Іеронимъ; еще младенческіи языкъ ея пусть научится сладкимъ псалмамъ“²⁾. Но когда дитя уразумѣетъ грамоту, то ему не слѣдуетъ давать для чтенія книгъ свѣтскихъ, а на первое время слѣдуетъ знакомить его исключительно съ Божественными Писаніями. Въ изученіи Писаній слѣдуетъ наблюдать строгую послѣдовательность и постепенность, чтобы дитя, постепенно переходя отъ болѣе легкаго къ болѣе трудному, безъ особеннаго затрудненія, могло войти въ смыслъ библейской рѣчи и уразумѣть содержаніе ихъ. Уже первыя слова, которыя дитя начнетъ слагать при обученіи чтенію, должны быть взяты изъ книгъ Св. Писанія. „Имена, надъ которыми понемногу будетъ пріучаться (маленькая Павла) складывать слова, не должны быть какія-нибудь случайныя, но извѣстныя и выбранныя нарочито, какъ-то: имена пророковъ и апостоловъ, и весь родъ патріарховъ, начиная отъ Адама, какъ

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 5.

²⁾ Тамъ же, стр. 4.

онъ проведенъ Матеемъ и Лукою; это для того, чтобы, занимаясь однимъ, она подготавливала память свою къ другому, будущему“¹⁾). При изученіи различныхъ книгъ Св. Писанія также должна быть наблюдаема постепенность, сообразно съ трудностью и значеніемъ ихъ для жизни; при этомъ бл. Иеронимъ не только предлагаетъ точную и вполне опредѣленную программу, которой должна слѣдовать при изученіи книгъ Св. Писанія маленькая Павла, но выясняетъ и общій духъ и смыслъ каждой изъ нихъ.

„Пусть прежде всего Павла изучаетъ Псалтирь и пѣснями ея утѣшаетъ себя; въ Притчахъ Соломоновыхъ пусть изучаетъ она науку жизни. Изъ Екклесіаста она приобрѣтетъ навыкъ презирать мірское. Въ книгѣ Юва найдетъ примѣры добродѣтели и терпѣнія. Когда перейдетъ къ Евангеліямъ, пусть никогда не выпускаетъ ихъ болѣе изъ рукъ. Дѣванія и посланія Апостольскія она должна глубоко впечатлѣть въ своемъ сердцѣ. А когда хранилище сердца своего обогатитъ этими сокровищами, пусть упражняетъ свою память надъ Пророками, Пято-книжіемъ, надъ книгами Царствъ, Паралипоменонъ, также Ээдры и Есфири. Книгу же Пѣснь Пѣсней пусть изучаетъ, безъ опасенія, въ заключеніе всего; это для того, чтобы читая ее сначала, не повредила дунгѣ своей, не будучи въ состояніи понять, что это подъ чувственными образами—брачная пѣснь духовнаго супружества“²⁾). Таковъ долженъ быть порядокъ изученія Писаній. Что касается уразумѣнія смысла сихъ священныхъ книгъ, то бл. Иеронимъ въ своихъ руководственныхъ правилахъ обращаетъ вниманіе питомцевъ прежде всего на ихъ внутреннее значеніе. „Въ духовныхъ дѣлахъ, говоритъ онъ, важны не слова, но смыслъ, для поддержанія жизни нуженъ хлѣбъ, а не шелуха“³⁾). Поэтому и для разсуждающаго о св. Писаніи должны быть необходимы не столько слова, сколько смыслъ“⁴⁾). Подробное изъясненіе каждой въ отдѣльности книги Св. Писанія бл. Иеронимъ излагаетъ въ письмѣ къ Павлину⁵⁾).

1) Тамъ же, стр. 5.

2) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 14.

3) Къ Дамасу; кн. III, ч. 1, стр. 100.

4) Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 160.

5) Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 79—84.

Наряду съ чтеніемъ и изученіемъ Св. Писанія бл. Иеронимъ находитъ возможнымъ и даже полезнымъ чтеніе и другихъ книгъ духовно-нравственнаго содержанія, каковы книги апокрифическія, сочиненія отцовъ и учителей церкви и произведенія прочихъ писателей. Впрочемъ къ чтенію всѣхъ этихъ книгъ слѣдуетъ приступать съ большою осторожностью и строгимъ разборомъ, чтобы не повредить вѣры и нравственности еще не окрѣпшихъ духовно дѣтей. „Апокрифовъ должна остерегаться и маленькая Павла. Если бы когда захотѣла читать ихъ не ради истинности ученія, а ради уваженія къ ихъ заглавіямъ, пусть знаетъ, что это книги не тѣхъ лицъ, кому онѣ приписываются въ заглавіяхъ, что въ нихъ много допущено погрѣшностей и что нужно великое благоразуміе имѣть, чтобы умѣть выбрать золото изъ грязи. Сочиненія Кипріяна она должна имѣть всегда подъ руками. Письма Аѳанасія и книги Иларія пусть читаетъ безпрепятственно. Увлекать ее должны сужденія и одушевленная рѣчь только тѣхъ писателей, въ книгахъ которыхъ нѣтъ слѣдовъ колебанія въ вѣрѣ. Остальныхъ она должна читать такъ, чтобы болѣе судить о нихъ, чѣмъ усвоить ихъ на вѣру“ ¹⁾).

Въ качествѣ вспомогательнаго средства религиозно-нравственнаго образованія бл. Иеронимъ указываетъ на религиозныя путешествія по преимуществу къ мѣстамъ, овнаменованнымъ жизнью, ученіемъ и чудесами Господа Нашего Иисуса Христа. Поклоненіе Живоносному Гробу Господню, Ясламъ, Голгоетѣ и другимъ священнымъ мѣстамъ Палестины, гдѣ родился, жилъ и проповѣдывалъ Иисусъ Христосъ, оказываетъ глубокое нравственно-воспитательное вліяніе на вѣрующаго христіанина и должно составлять поэтому священный долгъ каждаго. Вотъ почему издавна Палестина составляла предметъ желаній всѣхъ вѣрующихъ христіанъ. „Удаленный отъ нашего міра британецъ едва только начинаетъ преуспѣвать въ религіи, оставивъ западъ, стремится къ мѣсту столь извѣстному по молвѣ и библейскимъ упоминаніямъ. А что сказать объ Армянахъ, Персахъ, народахъ Индіи, Египціи, о странахъ близъ Египта, кипящихъ монахами, о Понтѣ, Каппадокіи, Сиріи Келенской и

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 14.

Месопотаміи и о всѣхъ вообще народахъ Востока“¹⁾. Долго было бы исчислять, сколько во все время отъ Вознесенія до настоящаго дня евангелистовъ, сколько мучениковъ, сколько искусвѣйшихъ въ церковномъ ученіи мужей ходило въ Іерусалимъ. Всѣ они думали, что въ нихъ меньше будетъ религіозности, меньше знанія и что они не получатъ, какъ говорится, высокой руки добродѣтелей, если не поклонятся Христу, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ заблестало со креста первоевангеліе“²⁾.

Но образование женщины не исчерпывается изученіемъ Св. Писанія и вообще религіозно-нравственною областью. Религіозно-нравственное направленіе должно, правда, преобладать и проникать все существо первоначальнаго обученія, составляя, такъ сказать, главный воспитательный элементъ или же самую душу образованія. Этимъ, однако, не исключается возможности изученія и наукъ свѣтскихъ, знакомства съ исторіей, риторикой и иностранными языками. Впрочемъ въ сужденіяхъ бл. Іеронима по сему предмету мы встрѣчаемся съ двумя противоположными воззрѣніями, изъ которыхъ по одному, свѣтская наука признается какъ необходимое восполненіе религіознаго обученія, по другому же она вовсе отвергается, какъ излишняя и даже вредная. Нельзя сказать, чтобы эти взгляды были въ немъ фактомъ внутренняго противорѣчія; они показываютъ лишь разницу въ взглядахъ бл. Іеронима на этотъ предметъ въ различные періоды его жизни. Для насъ признается важнымъ взглядъ послѣдняго періода его жизни, когда обѣ противоположности примиряются въ его требованіи, чтобы изученіе свѣтской науки было умѣреннымъ, цѣлесообразнымъ и шло въ подчиненіи наукамъ богословскимъ, чтобы цѣлю изученія ихъ была защита христіанской вѣры, благо церкви и спасеніе души. Взглядъ этотъ ясно выраженъ бл. Іеронимомъ въ письмѣ къ папѣ Дамасу. „Образецъ свѣтской мудрости, пишеть онъ ему, описанъ во Второзаконіи подъ видомъ плѣнной женщины; Божественное слово говоритъ о ней, что если бы израильтянинъ захотѣлъ имѣть ее женою, то долженъ обнажить ее, срѣзать ей ногти и остричь волосы и когда она станетъ чистою, тогда пусть перейдетъ въ объятія побѣдителя. Но и мы обы-

1) Къ Марцеллѣ; кн. IV, ч. 2, стр. 10. 2) Тамъ же, стр. 9.

кновенно также поступаемъ, когда читаемъ философовъ, когда въ наши руки попадаютъ книги свѣтской мудрости: если находимъ что-нибудь полезное,—прилагаемъ къ своему ученію; если же что ненужное—объ идолахъ, о любви, о занятіяхъ свѣтскими дѣлами,—обнажаемъ, срѣзываемъ, будто ногти острымъ желѣзомъ¹⁾. „У меня, говоритъ бл. Иеронимъ о себѣ, принято за правило—читать древнихъ учителей, одобрять каждаго и держаться добраго и не отступать отъ вѣры католической церкви“²⁾. Чтобы оправдать это послѣднее воззрѣніе на отношеніе къ свѣтской мудрости, бл. Иеронимъ въ письмѣ къ Магнусу указываетъ на Соломона, ап. Павла и многія мѣста св. Писанія въ пользу языческой мудрости, а великому оратору города Рима онъ перечисляетъ по порядку цѣлый сонмъ священныхъ писателей и отцовъ церкви какъ восточныхъ, такъ и западныхъ съ указаніемъ ихъ твореній, въ которыхъ находятъ свидѣтельства языческихъ сочиненій въ пользу христіанской вѣры³⁾. Таковъ истинный взглядъ бл. Иеронима,—взглядъ, выработанный опытностью и глубокою образованностью церковнаго писателя и полагаемый имъ въ основу школьнаго обученія.

Само собою разумѣется, что въ первое время школьнаго образованія можно изучать только то, что болѣе доступно дѣтскому возрасту. Бл. Иеронимъ рекомендуетъ для этой цѣли изученіе различнаго рода стихотвореній, какъ наиболѣе могущихъ заинтересовать слухъ и вниманіе маленькой Павлы⁴⁾. Съ теченіемъ времени, когда умственные силы ребенка окрѣпнутъ, можно приступить къ чтенію и изученію и языческой литературы. Особенно важнымъ для умственнаго развитія признается изученіе грамматики, риторики, діалектики и философіи; впрочемъ эти сложныя науки наиболѣе доступны для изученія мужчинамъ, нежели женщинамъ⁵⁾. Исторія же, какъ наука, составляющая „основу духовнаго пониманія“ должна быть обязательнымъ предметомъ изученія также и для женщинъ. Чтобы

1) Къ Дамасу; кн. III, ч. 1, стр. 85.

2) Къ Минервію и Александру; кн. V, ч. 3, стр. 130.

3) Къ оратору Рима; кн. IV, ч. 2, стр. 252—253.

4) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 11.

5) Къ Вигиліцію; кн. IV, ч. 2, стр. 165.

дать доступъ къ чтенію книгъ латинскихъ писателей и вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить родную рѣчь отъ вторженія иностранныхъ словъ и звуковъ, бл. Іеронимъ рекомендуетъ изученіе латинскаго языка и маленькой Павлѣ. „Если къ нему, пишетъ онъ, не приучить нѣжнаго языка съ самаго начала, звуки иностранные испортятъ рѣчь и отечественный языкъ будетъ непріятно поражать слухъ ошибками, свойственными иностранцу“¹⁾.

Образованіе женщины, по ученію бл. Іеронима, не должно быть отвлеченнымъ, теоретическимъ и оторваннымъ отъ жизни. Школа должна удовлетворять потребностямъ жизни и способствовать улучшенію матеріальнаго благосостоянія семьи. Вотъ почему бл. Іеронимъ съ особенною настойчивостью вмѣняетъ въ обязанность женщинѣ еще съ ранняго дѣтства руководѣльныя занятія. Съ семилѣтняго возраста маленькая Павла должна учиться „приготовить ленъ, держать мычку, носить на поясѣ корзину, крутить веретено, вести пальцами нитку, раздѣлять ткань шелковичнаго червя и золото—на гибкія нити“²⁾. Такой же совѣтъ даетъ онъ и еще меньшей по возрасту Пакатулѣ съ тѣмъ соображеніемъ, что все усвоенное ею съ ранняго дѣтства останется на всю жизнь. Убѣждая Гавденцію не смущаться возрастомъ Пакатулы, бл. Іеронимъ проситъ его, чтобы одновременно съ играми и любимыми развлеченіями она „своимъ тоненькимъ пальчикомъ пробовала и прясть: пусть часто она обрываетъ нитки, чтобы когда-нибудь уже не обрывать“³⁾. Какъ видно отсюда и другихъ писемъ бл. Іеронима, для изученія онъ рекомендуетъ преимущественно тѣ руководѣльныя занятія, какія наиболѣе приличествуютъ женщинѣ и наиболѣе полезны въ домашнемъ обиходѣ. Таковы тканье и пряжа шерсти и приготовленіе необходимыхъ матерій. Предметамъ роскоши онъ требуетъ предпочитать необходимыя одежды. Поэтому и дѣвица Павла „пустъ приготовляетъ одежды такія, которыя защищаютъ отъ холода, а не такія, которыя обнажаютъ одѣтое тѣло“⁴⁾. Матеріалъ и способы изготовленія матерій должны отличаться тою первобытною простотою, какая свойственна еще глубокой древности и отчасти нашему времени

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 62.

³⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 304.

⁴⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 12.

въ тѣхъ мѣстахъ, куда еще не проникла цивилизація. Ленъ, веретено и ткацкій станокъ—вотъ и все необходимое для работы. Само собою разумѣется, что и воздѣлываніе льна и разнаго рода хозяйственныхъ занятія по приготовленію пищи также должно лежать на женщинѣ и эти свѣдѣнія также должны сообщаться ей заблаговременно. Но кромѣ практическаго значенія и чисто матеріальной выгоды руководящія занятія имѣютъ еще и нравственно-воспитательное вліаніе. По этому бл. Іеронимъ совѣтуетъ заниматься руководящимъ трудомъ даже и тѣмъ женщинамъ, которыя матеріально обезпечены. „Не должно удалаться отъ работы и Деметриадѣ потому, что она по милости Божіей ни въ чемъ не нуждается, но и ей должно трудиться со всѣми для того, чтобы при работѣ ни о чемъ другомъ не думать, кромѣ того, что отнесется къ служенію Господню“ ¹⁾. Отсутствие или недостатокъ дѣятельности и опредѣленной работы порождаетъ праздность, а праздность—начало всѣхъ пороковъ; ибо „всякая душа праздная находится въ похотѣхъ“ ²⁾. И съ другой стороны, у кого время наполнено разнообразною дѣятельностью, у того оно проходитъ незамѣтно, смѣна дней идетъ правильною чередою, душевное состояніе вслѣдствіе постоянной умственной и физической работы, при отсутствіи скуки, спокойно и счастливо. Кромѣ того, трудящійся, подавая примѣръ трудолюбія другимъ, тѣмъ самымъ и ихъ предохраняетъ отъ пагубныхъ пороковъ праздности. Вотъ почему такъ высоко предъ Богомъ стоятъ трудящійся и такъ дорого цѣнятся честный и нелѣностный трудъ. „Хотя бы ты, обращается бл. Іеронимъ къ той же Деметриадѣ, все свое имѣніе раздала на бѣдныхъ, у Христа ничего не будетъ такъ дорого, какъ то, что ты сама собственными руками сдѣлаешь или на собственные нужды, или въ примѣръ другимъ дѣвственницамъ“ ³⁾.

Опредѣливъ кругъ предметовъ и свѣдѣній, кои женщина должна обладать, бл. Іеронимъ, какъ великій педагогъ, въ то же время требуетъ отъ учителей, чтобы они при сообщеніи всѣхъ этихъ знаній строго придерживались извѣстныхъ педа-

¹⁾ Къ Деметриадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 340.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Къ Деметриадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 340.

гогическихъ правилъ въ соотвѣтствіи тѣмъ или другимъ психологическимъ особенностямъ человѣка. Главнѣйшее требованіе, обуславливающее собою правильный и успѣшный ходъ обученія, заключается въ методической послѣдовательности и постепенности въ сообщеніи знаній,—требованіе, имѣющее основаніе въ самой природѣ человѣка, постепенно и послѣдовательно развивающагося. Основное правило, какимъ Іеронимъ въ данномъ случаѣ рекомендуетъ пользоваться,—это послѣдовательный переходъ отъ болѣе простаго и легкаго къ болѣе сложному и трудному. Самъ бл. Іеронимъ неизмѣнно руководствовался этимъ правиломъ въ отношеніи къ своимъ ученикамъ. „Ты, пишетъ онъ Марцеллѣ, напрасно просишь у меня толкованій Оригена... не всѣмъ вѣдь должно питаться одною и тою же пищею. Иисусъ питаетъ въ пустынѣ гораздо большее число людей ячменными хлѣбами, и меньшее—шеничными. Коринтяне болѣе другихъ язычниковъ были напоены молокомъ, потому что не могли принять твердой пищи, а ефесяне, которые не были обличены ни въ какомъ преступленіи, питаются небеснымъ хлѣбомъ отъ самаго Господа и познаютъ тайну, сокровенную отъ вѣковъ“¹⁾. Желая наглядно представить образъ духовнаго развитія человѣка и характеръ воспитанія, бл. Іеронимъ сравниваетъ зарождающееся въ человѣкѣ чувство и мысль съ зародышемъ, постепенно развивающимся подъ вліяніемъ питанія, сначала въ утробѣ матери, а потомъ и внѣ ея подъ вліяніемъ разныхъ родовъ пищи. И „если которая нибудь родила въ извѣстное время отъ сѣмени слова Божія, то необходимо, чтобы рожденное возрастало, и прежде всего питалось млекоу младенчества (I Кор. 3, 2), пока станетъ способно къ твердой пищѣ и достигаетъ зрѣлаго возраста исполненія Христова (Еф. 4, 13)“²⁾. Другое, не менѣе важное требованіе, предъявляемое бл. Іеронимомъ,—это простота и общедоступность преподаванія. „Для меня, говоритъ онъ, святая простота всегда была предметомъ уваженія“³⁾. Въ этомъ случаѣ отъ всякаго педагога требуется, чтобы онъ приспособлялся къ тѣмъ или дру-

¹⁾ Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 196.

²⁾ Къ Агазію; кн. V, ч. 3, стр. 183. ³⁾ Къ Паммахію; кн. IV, ч. 2, стр. 126.

гимъ своимъ ученикамъ, входя въ особенности ихъ пола, возраста, образованія, языка, образа жизни и другихъ личныхъ и общественныхъ отличій. Въ образецъ такой педагогической общедоступности бл. Иеронимъ представляетъ Св. Писаніе, которое, „вслѣдствіе намѣреннаго приспособленія къ назиданію простаго народа“, имѣеть такой характеръ, что „въ одномъ изреченіи одно услышитъ ученый, другое—неученый“ ¹⁾. Сами апостолы заботились главнымъ образомъ о томъ, чтобы не смущать вѣрующіхъ чѣмъ-нибудь неслыханнымъ, но учить ихъ тѣми словами, къ каковымъ они привыкли съ малолѣтства“ ²⁾. Изысканность въ слогѣ и искусственное краснорѣчіе педагога, туманность и неопредѣленность изложенія—все это крупныя недостатки преподаванія и всего этого слѣдуетъ избѣгать учителю, „чтобы быть понятнымъ не для праздныхъ школъ филозофовъ и не для немногихъ учениковъ, но для всего рода человѣческаго“ ³⁾.

Независимо отъ этихъ главнѣйшихъ педагогическихъ требованій, и всѣ другія мѣры и средства, употребляемыя учителемъ при обученіи, должны быть направлены къ тому, чтобы до послѣдней степени облегчить школьный трудъ и слѣлать его легкимъ, приятнымъ и любезнымъ для ученика, чтобы самое „занятіе было не работою, а удовольствіемъ, дѣломъ не принужденія, а добровольнаго желанія“ ⁴⁾. „Пусть (Павла) говоритъ бл. Иеронимъ, даже забавляется буквами, чтобы самая забава была для нея ученіемъ“ ⁵⁾. Понятно, что отъ учителя требуется много умѣнья, опытности, сердечности и любви къ своему питомцу, чтобы, не прибѣгая къ строгости, сохранить дисциплину и обезпечить успѣхъ занятій. Въ данномъ случаѣ отъ учителя требуется прежде всего умѣнье заинтересовать учащагося и въ самомъ преподаваемомъ предметѣ найти для него привлекательныя черты. Если стремленіе къ этому не достигаетъ своей цѣли, необходимо обращаться къ разнаго рода побуждающимъ средствамъ въ видѣ обѣщанія награды и подарковъ, свойственныхъ возрасту; ради нихъ ученикъ забу-

¹⁾ Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 85.

²⁾ Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 153.

³⁾ Къ Паммахию; кн. IV, ч. 2, стр. 46.

⁴⁾ Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 304.

⁵⁾ Къ Лей; кн. V, ч. 3, стр. 4.

детъ тяжесть труда, прилежаніе возьметъ перевѣсъ надъ усталостью и лѣнью, ободрить его и самую работу сдѣлаеть для него удовольствіемъ. „Пусть (Павла) соединяетъ слогіи для того, чтобы получить награду и подарочки, служащія забавою для этого возраста, пусть это будутъ побуждающимъ для нея средствамъ“ ¹⁾. „Чтобы (маленькая Пакатула) охотнѣе упражнялась въ (изученіи азбуки) своимъ тоненькимъ голоскомъ, пусть предлагаются ей въ награду лакомства, сласти, и все, что пріятно на вкусъ; пусть она успѣваетъ въ надеждѣ получить что-нибудь изъ милыхъ цвѣтовъ, красивыхъ игрушекъ, любимыхъ куколъ...; пусть и псалмы поетъ изъ-за наградъ“ ²⁾. Нельзя также маленькое дитя утомлять продолжительными занятіями: его слабая еще неокрѣпшая воля не выноситъ напряженія и требуетъ отдыха и частыхъ развлеченій. „Послѣ труда пусть (Пакатула) забавляется играми, вѣшается на шею матери, ласкается къ роднымъ“ ³⁾. „Больше всего слѣдуетъ стремиться, чтобы (Павла) не возненавидѣла ученья, чтобы отвращеніе къ нему, предзанятое къ нему въ дѣтствѣ, не перешло за молодые годы“ ⁴⁾. Самымъ занятіямъ необходимо сообщить опредѣленный порядокъ, иначе безпорядочное пользование временемъ, чуждое устойчивости и постоянства, можетъ ослабить энергію и породить апатію и лѣность. „Каждый день, поэтому, Павла должна представлять урокъ, какъ пучекъ цвѣтовъ, набранный изъ Писаній“ ⁵⁾.

Успѣху въ учебныхъ занятіяхъ особенно способствуетъ кружокъ подругъ и взаимное между ними соревнованіе. При этомъ въ составъ школы ни подъ какимъ видомъ не должны быть допускаемы лица другого пола. Общество рѣзвыхъ мальчиковъ должно быть удалено также и отъ дѣвицы Павлы ⁶⁾. „Женскій полъ пусть соединяется со своимъ поломъ; пусть не знаетъ

1) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5.

2) Къ Гавденію; кн. V, ч. 3, стр. 303—304.

3) Тамъ же.

4) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5.

5) Тамъ же, стр. 11.

6) Тамъ же, стр. 4.

и даже боится играть съ мальчиками и маленькая Пакагула“ ¹⁾. Совмѣстное обученіе мальчиковъ и дѣвочекъ при разнородности дѣтскихъ натуръ, по самой природѣ чувствующихъ свою обособленность, не можетъ приводить къ добрымъ результатамъ. За то совмѣстный кружокъ дѣтей одного пола и одного возраста въ цѣляхъ воспитывающаго обученія имѣетъ громадное значеніе. „Пусть и Павла учится вмѣстѣ съ подругами, которымъ она могла бы завидовать, похвалы которымъ могли бы подстрекать“ ²⁾. Это соревнованіе, не заключающее въ себѣ ничего дурного, является однимъ изъ сильнѣйшихъ побужденій къ общей дружной работѣ въ школѣ. Разумѣется, отъ учителя требуется достаточно такта и умѣнья руководить группою, чтобы не подать повода къ возбужденію въ дѣтяхъ недобрыхъ чувствъ и расположеній. „Если Павла будетъ менѣе подругъ понятлива, бранить ея не слѣдуетъ, но нужно возбуждать ея способности похвалами, чтобы она радовалась, когда одержитъ надъ ними верхъ и жалѣла, когда они превзойдутъ ее“ ³⁾.

Употребленіе строгихъ мѣръ наказанія, могущихъ запугать дитя и разорвать сердечную связь съ учителемъ, бл. Іеронимомъ не допускается. Упомяная объ учительской лозѣ ⁴⁾ и ферулѣ ⁵⁾, или лопаточкѣ, которою били провинившихся и малоуспѣвающихъ учениковъ, самъ Іеронимъ не раздѣляетъ мѣръ физическаго наказанія въ примѣненіи къ учащимся. „Добрымъ отцамъ, говоритъ онъ, должно заботиться, чтобы не раздражать чадъ своихъ и излишнею строгостью не ожесточать даже самыхъ кроткихъ“ ⁶⁾. Какъ воспитательная мѣра, наказаніе должно быть пронизуемо сердечною отеческою любовію къ наказуемому и напоминать собою наказаніе Самого Бога, исполненнаго любви. „Его же бо любить Богъ, наказуетъ (Притч. 3, 12) и бьетъ всякаго сына, его же приемлетъ (Евр. 12, 6).

1) Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

2) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 5.

3) Тамъ же.

4) Къ Паммахію; кн. IV, ч. 2, стр. 28.

5) Къ Домніону; кн. IV, ч. 2, стр. 51.

6) Къ Теофилу; кн. IV, ч. 2, стр. 352.

Отецъ вразумляетъ только того, кого любить; учитель наказываетъ только того ученика, въ которомъ замѣчаетъ болѣе сильныя способности; врачъ уже отчаевается, если перестаетъ дѣлать“¹⁾. Такое наказаніе, проникнутое глубокою отеческою любовію, сильно было даже блуднаго сына возвратитъ ко спасенію. Мѣры же насильственныя и грубыя не только чужды воспитательнаго значенія, но и противны самой природѣ. „Свобода при угнетеніи скоро возмущается. Отъ свободнаго болѣе не выигрываетъ никто, какъ тотъ, кто не принуждаетъ къ рабству“. „Старая мысль: кого кто боится, того ненавидитъ; кого ненавидитъ, тому желаетъ погибели“²⁾. Только полная довѣрчивость, доброе настроеніе и любовь между учителемъ и дѣтьми могутъ быть залогомъ успѣшныхъ занятій. Опасеніе и страхъ, напротивъ истребляютъ въ душѣ дитяти всѣ лучшія душевныя чувства и заглушаютъ всѣ его способности. Гдѣ страхъ наказанія, тамъ нѣтъ свободы размышленія, любви къ занятіямъ, надлежащей сосредоточенности и вниманія, а есть одно чувство рабскаго угнетенія, подавляющее всѣ душевныя силы.

Какъ видно изъ перечисленія и общей характеристики предметовъ преподаванія, образованіе женщины, по ученію бл. Иеронима, должно носить попреимуществу нравственно-религіозный характеръ. Но будучи таковымъ по характеру, образованіе и воспитаніе только тогда будутъ имѣть подѣ собою твердую почву, когда будетъ совершаемо въ церкви, подѣ руководствомъ ея истинныхъ пастырей и получить строго церковное направленіе. Церкви, какъ главной руководительницѣ и воспитательницѣ людей, бл. Иеронимъ усволяетъ столь великое значеніе, что безъ нея и внѣ ея не могутъ быть достигаемы и осуществляемы никакія христіанскія цѣли. „Велика награда быть тѣмъ, чѣмъ мученики, тѣмъ, чѣмъ апостолы, тѣмъ, чѣмъ Христосъ; но все это приносить пользу тогда, когда кто бываетъ въ церкви“³⁾. Какъ видимые представители церкви, пастыри и должны принять на себя главную заботу и отвѣтственность за

1) Къ Кастрцію; кн. IV, ч. 2, стр. 229.

2) Къ Теофілу; кн. IV, ч. 2, стр. 351.

3) Къ Евстохію; кн. III, ч. 1, стр. 142.

воспитаніе Своихъ пасомыхъ. Если матери принадлежитъ ближайшая забота по воспитанію Своихъ дѣтей въ первое время ихъ жизни, а учителю, какъ спеціальному педагогу, принадлежитъ отвѣтственность за воспитаніе ихъ въ школьный періодъ ихъ жизни, то пастырю, какъ отцу всей паствы, должна принадлежать и принадлежить отвѣтственность не за дѣтей только, но и за ихъ матерей и за учителей, обучающихъ ихъ наукамъ. „Клирики, говоритъ бл. Іеронимъ, должны быть учителями закона и страха Божія“ ¹⁾. „Ихъ обязанность имѣть попеченіе о домахъ матронъ и дѣтяхъ ихъ“ ²⁾, удерживать народъ отъ блуданія и отвѣчать вопрошающимъ о законѣ ³⁾. Они—пастыри своихъ овецъ ⁴⁾ и кормчіе, ведущіе корабли свои въ плаваніе бурное ⁵⁾. Занимая мѣсто апостоловъ, они вмѣстѣ съ ними должны выполнять завѣтъ Своего Божественнаго Учителя: „спешше научите вся языки“. Преуспѣваніе паствы—ихъ слава, ея упадокъ и развращеніе—ихъ безчестіе. Въ виду этого бл. Іеронимъ съ особенною настойчивостью требуетъ отъ клириковъ, чтобы они были не только свѣдущи въ Св. Писаніи, но при этомъ образованны и благочестивы: слово у нихъ никогда не должно расходиться съ дѣломъ ⁶⁾. Что клирики должны быть главными учителями народа, а мы, христіане, при храмѣ должны получать воспитаніе, то самъ Іисусъ Христосъ, говоритъ Іеронимъ, доказалъ это собственнымъ примѣромъ, когда, будучи двѣнадцатилѣтнимъ отрокомъ, во храмѣ, вопрошая старцевъ, вразумлялъ ихъ Своими мудрыми отвѣтами ⁷⁾. Пророкъ Самуиль также воспитывался при храмѣ, почтенъ священными волосами, не пьетъ вина и сикера и, будучи еще малюткою, бесѣдуетъ съ Богомъ. Анна, принесши въ скинію сына, посвященнаго Богу, уже не брала его обратно: она находила непристойнымъ, чтобы будущій пророкъ возсталъ въ домѣ ея.

¹⁾ Тамъ же, стр. 114.

²⁾ Къ Непоціану; кн. IV, ч. 2, стр. 69.

³⁾ Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 75.

⁴⁾ Къ Иліодору; кн. III, ч. 1, стр. 38.

⁵⁾ Къ Иннокентію; кн. III, ч. 1, стр. 2.

⁶⁾ Къ Непоціану; кн. IV, ч. 2, стр. 61—62.

⁷⁾ Къ Павлину; кн. IV, ч. 2, стр. 75.

По еврейскому законодательству, всякій новорожденный первенецъ приносился въ жертву Богу. И сколько изъ числа ихъ возстало великихъ и славныхъ у Бога людей ¹⁾. Такимъ образомъ, школа и воспитаніе народа, а въ частности и женщины, должны тѣснѣйшимъ образомъ примыкать къ Церкви и идти въ строгомъ подчиненіи ея уставамъ и законамъ подъ руководствомъ пастырей.

Чтобы приучить дитя къ послушанію Церкви и внушить ему любовь къ ней, бл. Іеронимъ предписываетъ Летѣ съ самаго ранняго возраста озаботиться тѣмъ, чтобы ея питомица Павла, какъ можно чаще посѣщала храмъ Божій. „Когда станетъ подростать она, говорить онъ, и, по образу жениха, укрѣпляться въ премудрости, въ лѣтахъ и благодати у Бога и людей, пусть ходитъ въ храмъ истиннаго Отца съ родителями своими; но изъ храма пусть не выходитъ вмѣстѣ съ ними. Пусть ищутъ ее на пути между толпами и многочисломъ родныхъ и пусть никогда не находятъ ее нигдѣ, кромѣ Сватилища Писаній. Пусть подражаетъ она Маріи; пусть подражаетъ той, о которой говорится: вся слава дочери царицы внутрь (Пс. 44, 14): Пусть и она, уязвленная любовію, говорить о Возлюбленномъ: введе мя царь въ ложницу свою“ (Пѣсн. 1, 3) ²⁾. Порядокъ домашней жизни также долженъ имѣть церковный характеръ. Съ дѣтства слѣдуетъ приучать, говорить бл. Іеронимъ, дѣвицу Павлу, чтобы она „ночью вставала для молитвы и псалмовъ, поутру цѣла гимны, въ третьемъ, шестомъ и девятомъ часу становилась на подвигъ, какъ слѣдуетъ подвижницѣ Христовой и когда зажжется лампадка, приносила жертву вечернюю“ ³⁾. При такомъ разнообразіи духовныхъ упражненій въ молитвѣ, пѣніи, чтеніи, ночномъ бдѣніи впечатлительная дѣтская натура настолько легко и скоро можетъ освоиться съ этимъ порядкомъ жизни, что нелегкій трудъ молитвы вскорѣ можетъ перейти въ потребность. Если въ силу семейныхъ или дру-

¹⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3.

²⁾ Къ Летѣ; кн. V, ч. 3, стр. 9.

³⁾ Тамъ же, стр. 11.

гихъ какихъ обстоятельствъ родители не могутъ принять на себя заботу о воспитаніи дитяти въ строго церковномъ духѣ, то монастырь является лучшимъ воспитательнымъ учрежденіемъ. Такой совѣтъ бл. Иеронимъ даетъ и Летѣ. „Отнявъ отъ груди, говоритъ онъ, какъ отнимали Исаака и облекши его, какъ Самуила... отдай драгоценный камень на ложе Маріи, положи его въ колыбель Іисуса; пусть дитя воспитывается въ монастырѣ“¹⁾.

Въ своихъ педагогическихъ совѣтахъ бл. Иеронимъ не оставилъ безъ вниманія и внѣшняго благоповеденія дѣвицъ, преслѣдуя одну мысль, чтобы и въ наружномъ образѣ ихъ не проявлялись дурныя особенности внутренняго чловѣка. „Самое платье, говоритъ онъ матери и дочери, простое и темное, есть вывѣска скромности,—если нѣтъ на немъ складокъ, если не волочится оно по землѣ, чтобы казаться выше, если не расшито оно нарочито, чтобы кое-что показывать, закрывать неприличное и открывать благообразное. Заботящіяся о наружности высказываютъ грязную душу. И черненькіе лакированные полусапожки своимъ скрипомъ, когда мы ходимъ, зовутъ къ тебѣ юношей. Грудь связываются перевязками и извивающимся поясомъ, туго сжимается станъ; волосы спадаютъ то на лобъ, то на уши; иногда спускается мантилья, чтобы обнажить бѣлыя плечи, какъ бы не желая, чтобы видѣли и поспѣшно закрываетъ то, что открыла съ намѣреніемъ“²⁾. Ясно отсюда, что бл. Иеронимъ осуждаетъ не самую одежду, а лишь то хорошее или худшее значеніе, какое придаютъ имъ женщины. Онъ отнюдь не высказываетъ на женскія наряды ригористическаго взгляда, преслѣдуя въ нихъ богатство, красоту и изящество; напротивъ того, считая женскій полъ по преимуществу *φιλοληρος* (любящимъ украшенія), онъ не находитъ нужнымъ, вопреки взгляду многихъ, отказывать въ удовлетвореніи естественной склонности къ украшеніямъ даже лицамъ, обрекающимъ себя на вѣчное дѣвство. Только всѣ эти украшенія не должны имѣть нечистыхъ побужденій плѣнять мужчинъ и обнаруживать собою

¹⁾ Тамъ же, стр. 14—15.

²⁾ Къ Матери и дочери; кн. V, ч. 3, стр. 97.

красоту женщины. „Пусть и Пакатула тѣшится нарядами... и лучше, если, наскучивши ими, она получитъ отвращеніе къ нимъ, чѣмъ, если не имѣя ихъ, пожелаетъ имѣть“ ¹⁾. Впрочемъ нѣкоторые наряды и украшенія признаются и бл. Иеронимомъ безусловно вредными и непозволительными. Предостерегая дѣвицу Павлу отъ увлеченія нарядами и кокетствомъ, онъ пишетъ ея матери: „не прокалывай ея ушей, бѣлилами и румянами не разрисовывай лица, посвященнаго Христу; не души ей шею золотомъ и жемчугомъ; не отягощай головы драгоценными камнями, не подцѣвчивай волосъ въ красный цвѣтъ“ ²⁾. „Не хорошо пахнетъ тотъ, кто хорошо пахнетъ“ ³⁾.

Скромность должна составлять лучшее украшеніе женщины не только въ ея нарядахъ, но и въ ея внѣшнемъ поведеніи. Помня свое назначеніе быть матерью, она должна воспитывать въ себѣ домовитость и не искать развлеченій внѣ родного дома. „Пусть Пакатула не ходитъ слишкомъ свободно въ публичныхъ мѣстахъ, говоритъ бл. Иеронимъ, пусть никогда не видитъ она завитыхъ молодыхъ людей; пусть будутъ удалены сладкія рѣчи, которыя чрезъ слухъ уязвляютъ душу“ ⁴⁾. Пусть и Павла не умѣетъ и не будетъ въ состояніи жить безъ тебя, пишетъ Леть бл. Иеронимъ. Она не должна вести разговоры съ людьми свѣтскими; съ дурными дѣвицами не должна имѣть общества“ ⁵⁾. Желая показать образецъ внѣшняго благоповеденія, бл. Иеронимъ въ похвалу Азеллы пишетъ о ней къ Марцеллѣ: „нѣтъ ничего строже ея ласковости. Такая блѣдность въ ея лицѣ, чтó показываетъ воздержаніе, нисколько не служитъ выраженіемъ тщеславія. Молчаливая рѣчь и краснорѣчивое молчаніе. Ни скорая, ни медленная поступь. Наружность всегда одинаковая. Небрежная чистота и при грубой одеждѣ самая опрятность безъ заботливости о ней“ ⁶⁾.

1) Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 304.

2) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 7.

3) Къ Деметриадѣ; кн. V, ч. 3, стр. 344.

4) Къ Гавденцію; кн. V, ч. 3, стр. 307.

5) Къ Леть; кн. V, ч. 3, стр. 13.

6) Къ Марцеллѣ; кн. III, ч. 1, стр. 151.

Таковы въ общемъ существенныя черты ученія бл. Иеронима по вопросу о воспитаніи и образованіи женщины. Не дѣлая отсюда опредѣленнаго вывода, предоставляемъ его сдѣлать читателю; между тѣмъ съ своей стороны не можемъ не высказать пожеланія, чтобы наши педагоги чаще обращались къ источнику истинной педагогики—твореніямъ св. отцовъ и учителей церкви,—гдѣ они въ готовомъ видѣ могутъ отыскивать всѣ тѣ педагогическія начала, до которыхъ доходили впоследствии лучшіе педагоги послѣ продолжительныхъ своихъ трудовъ.

В. Давыденко.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

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

Пісте: вообрен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1899 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Сомичъ.*

Христіанскіе апологеты XIX вѣка въ Германіи.

(Окончаніе *).

Въ 1872 г. вышло въ свѣтъ сочиненіе Баумштарка— „Christliche Apologetik auf antropologischer Grundlage“ (Frankfurt a. M.). Второй томъ этого сочиненія былъ изданъ авторомъ въ 1879 году подъ болѣе пространнѣмъ заглавіемъ: „Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. Christliche Apologetik auf antropologischer Grundlage“. Третій томъ съ этимъ же заглавіемъ вышелъ въ свѣтъ только въ 1889 году. „При должностномъ и недолжностномъ сношеніи съ людьми различнаго образованія, говоритъ Баумштаркъ, я опытно узналъ, какъ необходимо для духовныхъ лицъ точное знаніе возраженій противъ религіи и христіанства и научное убѣжденіе въ истинѣ христіанской религіи. Обязанность дать отвѣтъ каждому, требующему основанія надежды, которая въ насъ (1 Петр. 3, 15) во всякомъ случаѣ особенно близка духовному лицу и плохо служатъ дѣлу христіанства тѣ должностные представители его, которые не могутъ защитить христіанской вѣры. Частные христіане могутъ успокоить себя непосредственною увѣренностію въ своемъ религіозномъ убѣжденіи, духовное же лицо остановиться на этомъ не можетъ“. Баумштаркъ основательно изучилъ всѣ сочиненія противниковъ и защитниковъ христіанскаго ученія. Но послѣдніе его не удовлетворили. Онъ признаетъ, впрочемъ, нѣкоторое значеніе только за „Системою Апологетики“ Делича, но и этотъ трудъ

* См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 16.

онъ не считаетъ достаточнымъ: кромѣ многихъ недостатковъ, въ немъ нѣтъ даже надлежащаго опроверженія возраженій, направляемыхъ рационалистами противъ ученія Божественнаго Откровенія. Особенно недоволенъ Баумштаркъ методами предшествовавшихъ апологетовъ—спекулятивно-философскимъ и историческимъ. „Прошли, говоритъ онъ, тѣ времена, когда можно было удовлетворять людей дедуктивными системами. Реалистическое настоящее время требуетъ доказательствъ изъ дѣйствительности“. „Методъ, единственно умѣстный въ антропологическихъ изслѣдованіяхъ,—*эмпирический*, онъ только одинъ можетъ привести въ наше время и апологетику къ ея цѣли“. Что же это за методъ?—Это —методъ чисто *психологическій*. Ему—то Баумштаркъ и рѣшился слѣдовать въ своемъ ученіи и серьезномъ трудѣ.

Первый томъ Апологетики Баумштарка состоитъ изъ введенія и двухъ частей. Во введеніи авторъ уясняетъ понятіе своей науки, признавая неудовлетворительными опредѣленія, указанныя Закомъ, Дреемъ, Геннелемъ и Лехлеромъ. По его опредѣленію, Апологетика есть научная защита христіанства или защита христіанства какъ наука. Далѣе онъ указываетъ на мѣсто Апологетики въ организмѣ богословской науки вообще и затѣмъ опредѣляетъ методъ, которому она должна слѣдовать. Первую часть своего труда Баумштаркъ посвящаетъ выясненію антропологическихъ основъ для христіанской апологетики, при этомъ онъ трактуетъ о веществѣ и силѣ, тѣлѣ, душѣ и духѣ, опредѣляетъ отношеніе пантеизма къ религіи, раскрываетъ общія основанія пантеизма и затѣмъ дѣлаетъ выводъ, что душевная жизнь человѣка можетъ быть понята лишь съ точки зрѣнія индивидуализма. Наконецъ, онъ рассматриваетъ человѣка какъ существо не только духовное и индивидуальное, но и религиозное, при чемъ говоритъ о религіи какъ фактъ, о религиозномъ органѣ человѣка—непосредственномъ богосознаніи и чувствованіи, различныхъ душевныхъ способностяхъ—познаніи, чувствѣ, волѣ, совѣсти—и ихъ отношеніи къ религіи и заключаетъ сужденіемъ о религиозной способности и религиозной потребности человѣка. Вторую часть этого тома Баумштаркъ посвящаетъ изложенію внѣхристіанскихъ религій: язычества и магометан-

ства. Языческія религіи онъ раздѣляетъ на двѣ группы: А) языческія религіи естественныхъ народовъ и Б) религія языческихъ культурныхъ народовъ; къ первой группѣ онъ относитъ религіи—африканцевъ, американцевъ и австралійскихъ туземцевъ; ко второй—религіи культурныхъ народовъ Америки, языческихъ народовъ востока (китайцевъ, брамановъ, буддистовъ, персовъ, вавилонянъ, сирійцевъ, хананеевъ, финикянъ, арабовъ, египтянъ) галловъ, германцевъ, грековъ и римлянъ. Это обзорѣніе внѣхристіанскихъ религій Баумштаркъ дѣлаетъ, по его словамъ, съ тою цѣлю 1) чтобы читатель ясно увидѣлъ, что у всѣхъ народовъ находятся существенные элементы религіи, 2) что внѣхристіанскія религіи не удовлетворяютъ естественной религіозной потребности человѣка и, наконецъ, 3) что только въ христіанствѣ нашла себѣ удовлетвореніе естественная религіозная потребность человѣчества, какъ ее раскрываетъ психологическій анализъ самосознанія.

Во второмъ томѣ своей Апологетики Баумштаркъ прежде всего старается доказать несостоятельность возраженій, сдѣланныхъ его критиками противъ нѣкоторыхъ его положеній, какъ они были изложены имъ въ первомъ томѣ. Затѣмъ онъ представляетъ различные доводы въ пользу той мысли, что исходнымъ пунктомъ для Апологетики должно служить моральное сознаніе человѣчества. Признавая Св. Писаніе единственнымъ источникомъ познанія истиннаго христіанства, Баумштаркъ опровергаетъ мнѣнія представителей новотюбингенской тенденціозной критики и опредѣляетъ время написанія книгъ Св. Писанія. Далѣе онъ излагаетъ свое сужденіе о христіанствѣ, какъ подтвержденіи и восполненіи естественной религіи, такъ какъ оно одно есть абсолютная религія, удовлетворяющая непосредственной религіозной потребности. Наконецъ, онъ раскрываетъ нравственное ученіе христіанства и его основныя метафизическія истинны: ученіе о существѣ Божіемъ, единствѣ, святости и личности Бога, объ отношеніи Бога къ міру, т. е., о сотвореніи міра и о Божественномъ промышленіи о немъ. При этомъ Баумштаркъ подвергаетъ основательной критикѣ воззрѣнія Спинозы и Фейербаха на христіанское ученіе о Богѣ, опровергаетъ мнѣніе, будто бы библейское повѣствованіе о сотвореніи міра

есть мнѣ, и, наконецъ, разрѣшаетъ вопросъ, насколько это повѣствованіе противорѣчитъ результатамъ естествознанія.

Въ третьемъ томѣ Баумштаркъ разсматриваетъ христіанство какъ религію искупленія и культурную силу. Здѣсь онъ говоритъ о теonomіи и автономіи, возмездіи, грѣхѣ, злѣ, предвѣчномъ совѣтѣ о спасеніи человѣчества, о приготовленіи рода человѣческаго къ искупленію, о самомъ дѣлѣ искупленія нашего, Лицѣ Искупителя, усвоеніи дарованнаго спасенія, жизненной задачѣ христіанина, христіанской надеждѣ, откровеніи и, наконецъ, о чудесномъ распространеніи христіанства и о благотворномъ вліяніи его на духовную и социальную жизнь народовъ.

Уже изъ представленнаго содержанія Апологетики Баумштарка можно видѣть, какъ много въ ней разнообразнаго апологетическаго матеріала и какіе живые вопросы затронуты въ ней авторомъ. Къ этому нужно добавить, что разбираемое сочиненіе написано языкомъ точнымъ, серьезнымъ и въ то же время довольно легкимъ и выразительнымъ. Наконецъ, нельзя не поставить Баумштарку въ заслугу и того, что онъ пользовался лучшими источниками и пособіями при написаніи своего труда, какъ, напр., учеными изслѣдованіями Вайтца, Мюллера, Кремера, Шпренгера и др. Къ сожалѣнію, есть у него и серьезные недостатки. Къ нимъ прежде всего нужно отнести отсутствіе строго обдуманнаго, цѣльнаго и органическаго плана, несоразмѣрность частей, а главное—односторонность метода. Какъ мы видѣли, Баумштаркъ призналъ единственно пригоднымъ для христіанской апологетики методъ *психологическій*. Этимъ онъ, конечно, заплатилъ дань тому вліянію, какое имѣлъ на него Шлейермахеръ, дѣйившій религію только какъ фактъ чисто психическій. Но Баумштаркъ выпустилъ изъ виду, что въ религіи нужно различать двѣ стороны—субъективную и объективную, и если для первой психологическій методъ хорошъ, то для второй онъ совершенно не годится. Чѣмъ была бы религія, какъ психическій актъ, какъ чувство, безъ Божественнаго Откровенія? А какъ можно доказывать истинность Божественнаго Откровенія психологическимъ методомъ? Какъ этимъ методомъ можно, напр., доказать подлинность нашихъ каноническихъ евангелій? Не удивительно послѣ этого, что

Баумштаркъ не всегда остается вѣрнымъ самому себѣ и часто перестаетъ слѣдовать своему излюбленному методу. Наконецъ нельзя не назвать недостаткомъ и того, что по мѣстамъ нашъ апологетъ христіанства готовъ вступить въ сдѣлку съ раціоналистами (не признаетъ напр., Евангелія отъ Маттея въ его настоящемъ видѣ писаніемъ апостола) и говорить объ оправданіи вѣрою такъ, какъ можетъ говорить только протестантъ. Впрочемъ, повторяемъ, для того, кто умѣетъ отличать зерно отъ скорлупы, трудъ Баумштарка не останется бесполезнымъ.

Два года спустя послѣ выхода въ свѣтъ перваго тома Апологетики Баумштарка профессоръ кенигсбергскаго университета *Гейнрихъ Фойтцъ* также издалъ свое сочиненіе апологетическаго характера — „Fundamentaldogmatik. Eine zusammenhängende historisch kritische Untersuchung und apologetische Erörterung der Fundamentalfragen christlicher Dogmatik. Gotha. 1874“. Методъ, которому слѣдовалъ авторъ этого сочиненія уже не спекулятивный и не психологическій, а историко-критическій и апологетическій въ собственномъ смыслѣ. Предметомъ этого труда является все то, что обыкновенно входитъ въ систему Основнаго или Апологетическаго Богословія какъ его содержаніе. Книга состоитъ изъ введенія и четырехъ отдѣловъ. Во введеніи авторъ раскрываетъ понятіе о своей наукѣ, доказываетъ ея необходимость въ особенности для нашего времени и, наконецъ, знакомитъ читателя съ ея общимъ планомъ. Въ первомъ отдѣлѣ рѣчь идетъ о религіи вообще,—объ этимологическомъ значеніи самаго слова „религія“, какъ его понимали Цицеронъ, Геллій, Макробій, Арпобій, Лактанцій, Иеронимъ, Августинъ, Исидоръ, Тома Аквинатъ, Цвингли и протестантскіе догматики, Аменонъ, Ганъ, Вегшейдеръ, Редслобъ, Нитцшъ, I. G. Мюллеръ и др.,—далѣе о сущности религіи, ея существенныхъ моментахъ, происхожденіи, объ естественной религіозной жизни въ язычествѣ, ложномъ пониманіи высшихъ религіозныхъ истинъ въ философскихъ системахъ—дуализмъ, пантеизмъ, деизмъ, мистицизмъ, піетизмъ, ортодоксизмъ, раціонализмъ, морализмъ и номизмъ,—о религіи въ ея отношеніи къ философіи и о раздѣленіи религіи на естественную и положительную, при чемъ авторъ высказываетъ свое сужденіе о

взглядахъ на этотъ предметъ Руста, Пфлейдерера, Шлейермахера, Дробиша и др.

Второй отдѣлъ своего сочиненія Фойгтъ посвящаетъ учению о богооткровенной религіи. Здѣсь онъ говоритъ прежде всего объ естественномъ и сверхъестественномъ откровеніяхъ и знакомитъ читателя со взглядами на этотъ предметъ Кальвина, протестантскихъ догматиковъ 17-го вѣка, С. I. Баумгартена, Штейлина, Ретца, Л. Нитцша, Бретшнейдера, Шлейермахера, Твестена, Иммануила Нитцша, Роте, Краусса и др.; затѣмъ онъ приводитъ доказательства въ пользу возможности, необходимости и дѣйствительности сверхъестественнаго божественнаго откровенія, говоритъ объ отношеніи человѣческаго разума къ божественному откровенію, о рационализмѣ и супранатурализмѣ, іудействѣ и христіанствѣ, какъ богооткровенныхъ религіяхъ, католичествѣ и протестанствѣ, лютеранствѣ и реформатствѣ. Въ этомъ отдѣлѣ Фойгтъ, между прочимъ, высказываетъ свое мнѣніе и о нашей Православной Церкви. По его убѣжденію, „греческій католицизмъ принципиально не отличается отъ римскаго католицизма, за исключеніемъ того, что онъ не довелъ своего принципа до полного осуществленія, а застылъ на стадіи развитія 9-го вѣка... Тѣмъ не менѣе все, что сказано о противоположности протестантства по отношенію къ римскому католицизму, въ своемъ принципиальномъ основаніи остается въ силѣ и по отношенію къ греческому католицизму“. Какъ видитъ читатель, авторъ произнесъ не суровый приговоръ надъ нашею Православною Церковію и немного сказалъ для чести своего протестантскаго вѣроисповѣданія!

Въ третьемъ отдѣлѣ излагается ученіе объ источникахъ богооткровенной религіи,—ихъ необходимости, объ отношеніи ветхаго завѣта къ новому, богодухновенности, библейскомъ канонѣ, объ истолкованіи Св. Писанія, объ отношеніи Св. Писанія къ Св. преданію и, наконецъ, о свойствахъ Св. Писанія.

Въ четвертомъ отдѣлѣ Фойгтъ ведетъ рѣчь о наукѣ богооткровенной религіи, т. е., о богословіи вообще и о догматическомъ богословіи въ особенности.

Книга Фойгта, безъ сомнѣнія, имѣетъ свои достоинства: авторъ спокойно и обстоятельно рассматриваетъ всѣ поставлен-

ные имъ вопросы, говорить съ достоинствомъ приличнымъ ученому изслѣдователю, враждебныя христіанству мнѣнія опровергаетъ съ полною основательностію,—и нѣкоторые изъ нашихъ русскихъ писателей не безъ успѣха воспользовались достигнутыми имъ результатами. Появленіе книги Фойгта было своевременно отмѣчено въ нашей періодической печати, какъ отрадный фактъ въ области христіанской апологетической литературы, какъ „замѣчательное и объемистое сочиненіе, имѣющее цѣлію доказать несостоятельность противныхъ истинному христіанству ученій различныхъ школъ способомъ преимущественно научно-богословскимъ“. Вотъ что мы читаемъ объ этомъ трудѣ Фойгта въ „Прав. Обозр.“ за 1875 г. стр. 442—443: „Поставивъ задачею своего труда—разъяснить и защитить основныя истины вѣры и вообще всѣ предметы христіанской догматики противъ антирелигіозныхъ измышленій всѣхъ мѣстъ и временъ,—что онъ дѣлаетъ съ истинно-научными приѣмами, предпосылая раскрытію и рѣшенію того или другого вопроса историко-критическій очеркъ предшествовавшихъ попытокъ къ его рѣшенію,—авторъ не оставляетъ безъ полемиической, хотя умѣренной и спокойной, оцѣнки ни одного религіознаго ученія, несогласнаго съ положительнымъ откровеніемъ христіанскимъ. Самую теорію объ откровеніи, которая у него считается важнѣйшимъ предметомъ его изслѣдованія, онъ съ строго-супранатуралистической точки зрѣнія излагаетъ такъ, что открывается неосновательность съ одной стороны тѣхъ воззрѣній, которыми богодухновенность низводится на степень внутренняго субъективнаго воодушевленія, не имѣющаго сверхъестественной внѣшней причины, съ другой и тѣхъ, которыя превращаютъ сверхъестественное въ неестественное и отрицаютъ всякую самодѣятельность и индивидуальность боговдохновенныхъ писателей. Изъ новѣйшихъ ученій, соприкасающихся своими взглядами или крайними выводами съ положительнымъ христіанствомъ, Фойгтъ съ особенною обстоятельностью и полновѣсностію критикуетъ школу Гегеліанскую, которой направленіе онъ считаетъ враждебнымъ христіанству въ томъ отношеніи, что она превращаетъ христіанскія идеи въ пантеистическія теоріи, и полемизируетъ противъ религіозно-философ-

скихъ воззрѣній Шлейермахера и его послѣдователей, а также нѣкоторыхъ изъ современныхъ германскихъ богослововъ, напр., Роте и другихъ колеблющихся между началомъ пантеизма и христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ“. Къ сожалѣнію, на трудъ самаго Фойгта слишкомъ сильно отразилось вліяніе чисто протестантскихъ мнѣній. Таково, напр., его сужденіе о Св. Преданіи, хотя онъ же самъ прекрасно доказываетъ, что устное преданіе имѣло важное значеніе въ глазахъ апостоловъ, апостольскихъ мужей и учителей первенствующей Церкви. Нельзя безъ улыбки читать и того мѣста въ книгѣ Фойгта, въ которомъ авторъ дѣлаетъ упрекъ мужамъ апостольскимъ и древне-христіанскимъ апологетамъ за ихъ особенное уваженіе къ книгамъ Св. Писанія ветхаго завѣта, хотя онъ самъ охотно признаетъ *божественное* происхожденіе ветхо-завѣтнаго откровенія. Таково же его ученіе о богодухновенности св. писателей, и столь же страненъ его упрекъ „древнѣйшимъ учителямъ Церкви“ за ихъ мнимо-неправильное пониманіе богодухновенности пророковъ и апостоловъ „подъ вліяніемъ языческаго образованія и языческихъ вѣрованій“...

Въ томъ же самомъ 1874 году, когда вышло въ свѣтъ сочиненіе Фойгта, о которомъ мы только что говорили, *И. Г. А. Эбрардъ* издалъ первый томъ своего почтеннаго труда— „*Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums*“. Второй томъ вышелъ въ 1876 году. Своею задачею авторъ поставилъ „доказать, что исторіи царства Божія нельзя объяснить изъ естественнаго человѣческаго развитія, а только изъ откровенія живаго Бога, и что въ ней Евангеліе проявляется какъ спасающая сила Божія“. Въ 1877 и 1880 годахъ этотъ капитальный трудъ Эбрарда былъ переведенъ протоіереемъ Іоанномъ Заркевичемъ и на русскій языкъ. О поводѣ къ написанію этого сочиненія самъ авторъ говоритъ слѣдующее: „Давно уже я проникся убѣжденіемъ, что будущимъ служителямъ Евангелія, если они хотятъ соотвѣтственно своему призванію быть въ состояніи побѣдоносно вести борьбу съ противохристіанскими стремленіями, необходимо болѣе близко и основательно, чѣмъ какъ это было бы до сихъ поръ, быть знакомыми съ изслѣдованіями, вопросами и принципами естество-

знанія. Нѣтъ сомнѣнія, что Евангеліе само въ себѣ представляетъ положительное свидѣтельство заключающейся въ немъ силы прощающей и побѣждающей грѣхи благодати Божіей, проявляющейся во всѣхъ тѣхъ, которые сознаютъ свою виновность предъ Богомъ и нравственное безсиліе. Но сколько есть въ наше время тысячъ людей, которые не обращаются къ спасительной помощи Евангелія именно потому, что вслѣдствіе представляемыхъ матеріалистическимъ духомъ времени соображеній, поцрпали въ себѣ тѣ основы, на которыхъ опирается сознаніе нравственной противоположности между добромъ и зломъ и изъ которыхъ возникаетъ потребность спасенія! Отсюда является постоянная необходимость одною рукою строить зданіе, а въ другой держать въ готовности оружіе для противодействія тѣмъ, которые усиливается подкопать самое основаніе зданія вѣры (Неем. 4, 17)⁴.

Особенность Апологетики Эбрарда состоитъ въ томъ, что кромѣ метода философскаго, историческаго, психологическаго и экзегетическаго, въ ней отведено видное мѣсто лингвистическимъ изслѣдованіямъ и естествознанію.

Первая часть Апологетики Эбрарда состоитъ изъ введенія и двухъ книгъ. Во введеніи предлагаются общія и предварительныя понятія объ Апологетикѣ и апологіи, о сущности Апологетики, ея задачѣ, о различіи между Апологетикою и полемикою, о подраздѣленіяхъ и предѣлахъ Апологетики, объ ея формѣ. Книга первая, посвященная положительному изложенію сущности христіанства, его основной формѣ и предположеніямъ, раздѣляется на три отдѣла: 1) Нравственный законъ, 2) грѣхъ и 3) искупленіе. Здѣсь онъ съ полною научною основательностію прежде всего доказываетъ: 1) существованіе вѣчнаго нравственнаго закона, предъ которымъ настоящее фактическое состояніе человѣка является ненормальнымъ, и бытіе высочайшаго виновника этого закона—Бога; 2) возможность для человѣка отступленія отъ этого закона и дѣйствительность его нравственнаго паденія и 3) возможность и дѣйствительность искупленія человѣка отъ нравственнаго зла или грѣха⁴. Вторая книга, имѣющая своимъ содержаніемъ изслѣдованіе и опроверженіе направленныхъ противъ христіанства системъ, со-

стоитъ изъ пяти отдѣловъ: 1) критическаго разбора и основательнаго опроверженія механической системы, объясняющей всѣ явленія растительной и животной жизни изъ дѣйствій однихъ физико-химическихъ законовъ, безъ органической жизненной силы; 2) критика апоскопіологии или отрицанія цѣлесообразности въ природѣ, 3) опроверженія Дарвиновой теоріи перерожденія или происхожденія видовъ, 4) критическаго разбора отрицанія свободы воли теоріею матеріалистическаго детерминизма и нравственной статистики и 5) опроверженія пантеистической философіи и въ особенности „философіи безсознательнаго“ Гартмана. Вторая часть Апологетики Эббарда, построенная почти исключительно на результатахъ языковѣдѣнія и исторіи, такъ же какъ и первая, состоитъ изъ введенія и двухъ книгъ. Во введеніи разрѣшается вопросъ о томъ, чего не можетъ дать намъ исторія и что она намъ доказываетъ. Первая книга, имѣющая своимъ предметомъ существующія въ человѣческомъ родѣ религіи, распадается на два отдѣла: 1) религіи культурныхъ народовъ древняго міра—арійскихъ индійцевъ, иранцевъ, грековъ, египтявъ, хананеевъ и языческихъ семитовъ; 2) религіи полуобразованныхъ и дикихъ народовъ. Вторая книга, имѣющая своимъ содержаніемъ Божественное Откровеніе, такъ же какъ и первая, распадается на два отдѣла: 1) дѣйствія Божіи, направленныя ко спасенію (въ ветхомъ завѣтѣ) и 2) дѣйствія Божіи въ новомъ завѣтѣ: дѣйствія, обнаруживаемыя вліяніемъ спасенія, въ частныхъ людяхъ; вліяніе христіанства на народную и государственную жизнь и вліяніе грѣха на христіанскую жизнь общества.

Изъ этого краткаго указанія на содержаніе Апологетики Эббарда уже можно видѣть, какъ богата она апологетическимъ матеріаломъ и какъ много пользы можетъ приносить она въ борьбѣ съ невѣріемъ и воззрѣніями враждебными христіанству. Ясно послѣ этого, почему книга Эббарда была встрѣчена весьма благосклонно русскими богословами, какъ „важный трудъ, посвященный съ философскимъ направленіемъ цѣльной и научной защитѣ основныхъ началъ христіанства вообще противъ матеріалистическихъ и пантеистическихъ системъ новѣйшаго раціонализма“. Тѣмъ не менѣе и въ ней есть серьезные недо-

статки. Ученіе Эбрарда о *монадахъ*, проявляющихся на разныхъ ступеняхъ міроваго бытія отъ неорганическихъ сочетаній силъ въ мертвой природѣ до самосознанія человѣка и опредѣленіе человѣка какъ „монады *высшаго порядка*, не только воспринимающей, желающей и остающейся равною самой себѣ, но и сознающей себя тождественною съ собою, т. е., самосознательной и потому способной къ составленію понятій, къ мышленію, къ назначенію цѣлей и избранію средствъ, слѣдовательно, свободно-желающей“,—при строго логическомъ и послѣдовательномъ мышленіи скорѣе должны бы привести Эбрарда къ эволюціонному пантеизму, чѣмъ къ защитѣ христіанскаго ученія. Кромѣ того, въ Апологетикѣ Эбрарда можно встрѣтить много повидимому излишняго, второстепеннаго, почти неапологетическаго и не найти необходимаго, главнаго и существеннаго. Такъ, напримѣръ, Эбрардъ довольно обстоятельно говоритъ въ *христіанской апологетикѣ* о чувственныхъ и двигательныхъ нервахъ, о происхожденіи языка съ психологической точки зрѣнія, о рефлексивномъ сознаніи въ связи съ дѣятельностью головного мозга, объ ощущеніяхъ и воспріятіяхъ и т. п.,—и *ничего* не говоритъ о происхожденіи религіи и ея сущности, объ ея отношеніи къ другимъ духовнымъ потребностямъ человѣческаго духа, о личномъ безсмертіи человѣка и загробной жизни, а о возможности чудесъ разсуждаетъ лишь неохотно и поверхностно, посвящая этому вопросу не многимъ болѣе *одной* страницы въ сочиненіи, занимающемъ болѣе 1000 страницъ! Тѣмъ не менѣе Апологетика Эбрарда, разошедшаяся въ большомъ количествѣ экземпляровъ и переведенная почти на всѣ европейскіе языки, оказала весьма замѣтное вліяніе на развитіе нашей науки.

Уже Лютардъ сказалъ: „мы живемъ въ вѣкѣ апологетики. Два міросозерцанія выступаютъ одно противъ другого и ведутъ борьбу между собою изъ-за господства надъ духомъ новѣйшаго человѣчества“. Десять лѣтъ спустя послѣ этого, т. е., въ то время, когда читалъ свои лекціи Эбрардъ и когда онъ издалъ ихъ въ свѣтъ въ видѣ Апологетики, положеніе дѣлъ значительно измѣнилось. Враждебное христіанству міровоззрѣніе изъ области спекуляціи и литературы перешло къ своему практи-

ческому осуществленію въ жизни,—и благоразумные люди пришли въ ужасъ отъ того разрушительнаго вліянія, которое оно произвело на самыя основы частной, общественной и государственной жизни европейскихъ народовъ. Мрачными красками Эбрардъ изображаетъ свое время. И оно дѣйствительно было таково. Сами правительства увидѣли нужду въ борьбѣ съ господствовавшимъ тогда невѣріемъ и безбожіемъ. Къ сожалѣнію, на богословскіе факультеты многочисленныхъ германскихъ университетовъ, въ которыхъ кафедры Основного или Апологетическаго Богословія занимали часто люди невѣрующіе и враждебные ученію Божественнаго Откровенія (Бауръ, Фрошаммеръ, Пфлейдереръ и др.), возлагать особенныхъ надеждъ уже было нельзя. Германское и австрійское правительства рѣшились поэтому ввести Христіанскую Апологетику въ число учебныхъ предметовъ, преподаваемыхъ въ гимназіяхъ и другихъ средне-учебныхъ заведеніяхъ. Съ этого времени начинаютъ выходить въ свѣтъ уже „учебники“ по христіанской апологетикѣ, въ которыхъ мы не встрѣтимъ, конечно, ничего новаго, но въ которыхъ нерѣдко прекрасно систематизируется все то, что раньше выработано учеными апологетами христіанства и что дѣйствительно служить къ защитѣ богооткровеннаго ученія.

Къ такого рода учебникамъ по христіанской апологетикѣ слѣдуетъ отнести, напр., трудъ католическаго законоучителя въ арнсбергской гимназіи, *П. Гаке*,—„Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. Für Studierende und studirte Gebildete. Freiburg im Breisgau. 1875“. Содержаніе этой книги чрезвычайно интересно и разнообразно. Опредѣливъ понятіе о религіи, Гаке говоритъ прежде всего объ естественномъ богопознаніи вообще, его возможности и необходимости, при чемъ кратко, но мѣтко и ясно характеризуетъ ученія скептицизма, эмпиризма, сенсуализма и идеализма, въ которыхъ естественное богопознаніе достигаетъ ложныхъ результатовъ или же отрицается его возможность. Затѣмъ въ простой и общедоступной формѣ предлагаются доказательства бытія личнаго и живого Бога—космологическое, физико-теологическое, психологическое, моральное и историческое, причемъ подвергаются кри-

тическому разбору всѣхъ рационалистическія міровоззрѣнія враждебныя христіанскому ученію о бытіи Божіемъ—атеизмъ, матеріализмъ, дарвинизмъ, пантеизмъ и древній дуализмъ. Во второмъ отдѣлѣ своей книги Гаке въ духѣ апологетики излагаетъ христіанское ученіе о существѣ и свойствахъ Божіихъ съ указаніемъ на несостоятельность и ложь политеистическаго и дуалистическаго представленія о божествахъ. Третій отдѣлъ онъ посвящаетъ изложенію христіанскаго ученія объ отношеніи Бога къ міру вообще и къ человѣку въ особенности. Болѣе частное содержаніе этого отдѣла по параграфамъ слѣдующее: Богъ какъ Творецъ міра. Оптимизмъ. Теорія Гюнтера. Богъ какъ Хранитель міра. Теизмъ. Деизмъ. Богъ, какъ Правитель міра. Человѣкъ. Основныя черты рациональной антропологии. Душа человѣка. Ея различныя функціи и силы. Разумъ. Свобода воли. Единство человѣческой души. Вопросъ о свойствѣ душевной субстанціи. Субстанціальность и нематеріальность человѣческой души. Самосознаніе. Другія существенныя преимущества человѣка. Противоположныя воззрѣнія матеріализма. Такъ называемая душа животныхъ. Мозгъ. Духовность и индивидуальность человѣческой души. Ея отношеніе къ тѣлу. Безсмертіе и вѣчное возмездіе. Въ четвертомъ и послѣднемъ отдѣлѣ своей книги Гаке выясняетъ отношеніе человѣка къ Богу, какъ оно раскрывается въ религіи. Говоря о необходимости религіи, онъ приводитъ въ пользу этого всѣ извѣстныя классическія доказательства—телеологическое, метафизическое, психологическое, моральное (отношеніе между религіею и нравственностію), социальное-философское и историческое. Здѣсь же онъ указываетъ на сущность, значеніе и независимость религіи, существенныя моменты и главные акты религіознаго культа, форму, единство и реальность истинной религіи, обличаетъ религіозный индифферентизмъ, характеризуетъ естественную и сверхъестественную религію, раскрываетъ недостаточность естественной религіи, говоритъ о философіи будущаго времени и, наконецъ, бросаетъ взглядъ на искаженныя религіозныя истины въ язычествѣ.

Книга Гаке, написанная живымъ и яснымъ языкомъ, читается легко; на поставленные въ ней вопросы отвѣты даны

толково и обстоятельно. Ее можно упрекать за неполноту плана и за отсутствіе строго логической связи между отдѣльными частями изложенія, но что сдѣлано въ ней, то сдѣлано добросовѣстно и хорошо, если не предъявлять къ ней требованій большихъ, чѣмъ какія можно предъявлять къ учебнику по Апологетикѣ, предназначенному для гимназій и другихъ средне-учебныхъ заведеній.

Въ 1876 году другой католическій богословъ *Шпрингъ* также издалъ въ свѣтъ свой трудъ— „Handbuch der Fundamentaltheologie. Wien“. Это такой же учебникъ по Основному Богословию, какъ и учебникъ Гаке.

Въ 1878 году вышелъ въ свѣтъ самый обширнѣйшій и капитальнѣйшій трудъ по апологетикѣ. Мы говоримъ о сочиненіи ученаго доминиканца—Альберта Маріи Вейсса— „Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre, Freiburg“— въ пяти томахъ, занявшихъ свыше 4000 страницъ. Въ 1894 году этотъ апологетическій трудъ явился уже въ 3-мъ изданіи. Уже одно это обстоятельство достаточно свидѣтельствуетъ о той популярности, которою пользуется сочиненіе Вейсса. Причина такой популярности несомнѣнно заключается въ его художественномъ изложеніи и томъ живомъ и пріятномъ языкѣ, какимъ излагаетъ свои разсужденія его авторъ,—человѣкъ, обладающій обширными свѣдѣніями и рѣдкимъ трудолюбіемъ. Между тѣмъ, это сочиненіе, собственно говоря, вовсе не заключаетъ въ себѣ дѣйствительныхъ научныхъ достоинствъ: въ немъ нѣтъ цѣльнаго и стройнаго плана, нѣтъ опредѣленнаго метода; оно представляетъ собою только сборникъ отдѣльныхъ чтеній или лекцій самаго разнороднаго содержанія. Въ первомъ томѣ такихъ чтеній помѣщено 24; во второмъ 25; въ остальныхъ почти по такому же количеству въ каждомъ. Содержаніе труда Вейсса передать чрезвычайно трудно,—такъ много предметовъ оно обънимаетъ! Авторъ говоритъ, кажется, обо всемъ, что только привлекаетъ къ себѣ мыслящаго человѣка: о поврежденіи образа Божія въ человѣкѣ, разумѣ, совѣсти, свободѣ воли, страстяхъ, головѣ, волѣ, сердцѣ, способности чувствованій, царствіи Божіемъ, семейной жизни, о женщинѣ по различнымъ міровоззрѣніямъ, объ общественныхъ обязанностяхъ, стоическомъ космо-

политизмъ, личной самостоятельности, гражданскихъ добродѣтелей, театральныхъ представленій, правилахъ монашеской жизни, патриотизмъ, поврежденіи челоуѣческой природы, потерянномъ раѣ и т. д. и т. д. Въ этой раскиданности и разнообразіи содержанія заключаются и недостатки и своеобразныя достоинства сочиненія Вейсса. Оно—пріятная книга для чтенія; ее мало читають ученые богословы, но за то ею увлекаются даже дамы и всѣ любители легкаго чтенія. Сочиненіе это мало имѣетъ значенія для развитія Основнаго или Апологетическаго Богословія, но оно было весьма полезнымъ для лицъ нуждавшихся въ подтвержденіи своей вѣры въ истины Божественнаго Откровенія. Оно не нашло себѣ доступа въ кабинетъ ученаго, но оно было принято радушно неспеціалистами, у которыхъ не былъ еще утраченъ интересъ къ религіи. Непріятное впечатлѣніе производитъ сочиненіе Вейсса только своею конфессіональною тенденціозностію на читателя, не принадлежащаго къ католической церкви: есть мѣста, въ которыхъ изъ Апологіи христіанства оно переходитъ въ апологію католицизма. Не менѣе возмущаетъ душу читателя и просвѣчивающаяся повсюду крайняя враждебность Вейсса къ протестантству: ему, какъ источнику, онъ приписываетъ все зло и всѣ бѣдствія въ жизни современнаго европейскаго общества.

Послѣдующіе апологетическіе труды *Дорнера* „Apologetik, Berlin, 1879“, *Веддера*—„Grundzüge der Apologetik für Mittelschulen, Freiburg, 1890“ и *Штадлера*—„Theologia fundamentalis, Serajevo, 1884“,—не заключаютъ въ себѣ ничего особенно выдающагося или имѣющаго значеніе для развитія Апологетическаго Богословія; это просто школьные учебники, почти ничѣмъ не отличающіеся отъ учебниковъ Гаке и Шпринцля, о которыхъ мы говорили выше; а потому мы и не будемъ останавливать на нихъ своего вниманія.

Совершенно инымъ характеромъ отличается апологетическое изслѣдованіе французскаго академика, профессора Апологетики въ тулузскомъ католическомъ институтѣ, F. Duilhé de Saint-Projet—„Apologie scientifique de la foi chrétienne, 1885“. Въ 1889 году нѣмецкій католическій ученый *Карлъ Брайль*, также извѣстный многими философско-апологетическими разсужде-

ніями (напр., „Die Zukunftsreligion des Unbewussten“ 1883; „Gottesbeweis oder Gottesbeweise?“ 1888 и др.) перевелъ это сочиненіе на нѣмецкій языкъ, значительно дополнилъ его и снабдилъ „введеніемъ“. При самомъ появленіи своемъ на свѣтъ изслѣдованіе это встрѣтило почти всеобщее одобреніе. Къ нему отвеслись сочувственно не только католическіе ученые, но и протестантскіе, такъ какъ оно не носитъ на себѣ явной печати конфессіальной тенденціозности и нетерпимости къ протестантству. Симпатична самая задача, которую поставилъ себѣ авторъ: разрѣшить тѣ противорѣчія, которыя существуютъ въ настоящее время между Богооткровеннымъ ученіемъ и невѣрующею (позитивною) натурфилософіею, или—другими словами—показать, что непримиримость между вѣрою и знаніемъ даже невозможна, коль скоро они строго держатся въ своей собственной, самостоятельной, одна отъ другой совершенно отличной области. „Apologie scientifique“ состоитъ изъ четырехъ частей: 1) методологія, 2) космологія, 3) біологія и 4) антропологія. Въ концѣ нѣмецкой книги помѣщены еще „примѣчанія и добавленія“,—не имѣющія, впрочемъ, органической связи съ нею. Съ особеннымъ вниманіемъ авторъ останавливается на вопросахъ о происхожденіи міра, началѣ и развитіи жизни, происхожденіи человѣка, его первобытномъ состояніи, назначеніи и древности рода человѣческаго.—Слишкомъ серьезная задача поставлена авторомъ, чтобы ее можно было считать окончательно разрѣшенною въ его книгѣ; тѣмъ не менѣе для тѣхъ, кто ищетъ истины, скользскій путь натурфилософіи нашего времени въ ней освѣщенъ съ достаточною ясностію.

Среди католическихъ богослововъ нашего времени выдающимся апологетомъ является, безъ сомнѣнія, профессоръ богословія въ вюрцбургской высшей школѣ, *Франц Геттимеръ*. Онъ написалъ еще въ 1863—1867 „Апологію христіанства“ („Apologie des Christenthums“) въ 5-ти томахъ, которая въ 1886 году вышла уже 6-мъ изданіемъ. Кромѣ того въ 1878 году онъ издалъ „Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik; въ 1888 году книга эта явилась уже во второмъ изданіи съ одобренія Фрейбургскаго католическаго архіепископа. Последнее сочиненіе, какъ система Основного или Апологети-

ческаго Богословія, для насъ, конечно, представляетъ большій интересъ, чѣмъ первое. Къ сожалѣнію, это—апологетика не христіанства, а католичества или даже—папства. Такъ понимаетъ свою науку и самъ авторъ. Опредѣляя ее, онъ говоритъ: „Католическая Апологетика (Основное Богословіе, *Demonstratio christiana et catholica*) есть та богословская наука, которая приводитъ научное доказательство христіанства какъ открытой Богомъ, абсолютной религіи, являемой, возвѣщаемой, сохраняемой и передаваемой всѣмъ поколѣніямъ въ католической, единственно истинной церкви“. Этой основной мыслию характеризуется и все содержаніе книги Геттингера, которая кромѣ общаго введенія заключаетъ въ себѣ двѣ части: I. Доказательство христіанской религіи (*Demonstratio christiana*). 1 книга: религія и откровеніе. 1) о религіи вообще, 2) объ откровенной религіи (понятіе, возможность, необходимость, критеріи откровенія). 2 книга: о христіанской религіи. 1) историческій фактъ христіанскаго откровенія, 2) Иисусъ Посланникъ Божій и самъ Богъ; внѣшніе критеріи христіанства: доказательство изъ пророчествъ; доказательство изъ чудесъ и именно 1) въ исторіи Господа; 2) въ исторіи Его церкви; внутренніе критеріи христіанства: Лицо и дѣло Иисуса. 3 книга: о внѣхристіанскихъ религіяхъ: 1) языческія религіи вообще (естественные народы, культурные народы: а) востокъ, б) западъ). 2) происхожденіе и сущность языческой религіи. 3) отношеніе язычества къ христіанству. 4) монотеистическія, не христіанскія религіи.—II часть: Доказательство католической религіи (*Demonstratio catholica*). 1 книга: объ истинной церкви Христа. Установленіе церкви (церковь какъ сверхъестественное, видимое, совершенное, отъ Христа установленное общество; признаки и свойства церкви). 2) устройство церкви (церковная іерархія; церковное главенство). 2 книга: о правилѣ вѣры: 1) непосредственное правило вѣры; посредствуемое правило вѣры (Св. Писаніе и преданіе). 3) О представителяхъ непогрѣшимаго церковнаго учительства (непогрѣшимое учительство апостольскаго престола; остальные представители непогрѣшимаго церковнаго ученія). 4) Область непогрѣшимаго церковнаго учительства. 3 книга: о естественномъ и сверхъестест-

венномъ познаніи. 1) Естественное познаніе разума (истина и тайна; средства познанія; источникъ идей). 2) Сверхъестественное познаніе вѣры (понятіе и предметъ вѣры; мотивъ вѣры; генезисъ и свойства вѣры); 3) объ отношеніи между естественнымъ и сверхъ-естественнымъ познаніемъ. Въ книгѣ Геттингера 926 страницъ; изъ нихъ 483 посвящены апологіи католичества! Но если исключить изъ книги все то, что относится только къ защитѣ католичества и папства и что можетъ интересовать лишь католиковъ, то она окажется обыкновеннымъ школьнымъ учебникомъ. Но въ ней въ особенности отталкиваетъ читателя крайняя нетерпимость и враждебность автора къ инославнымъ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ и отсутствіе той объективности, какая прилична ученому и серьезному изслѣдованію. Принявъ на себя неблагоприятную задачу—защитить римское католичество, Геттингеръ не пренебрегаетъ никакими средствами для ея выполненія и потому часто погрѣшаетъ даже противъ исторіи и святоотеческихъ свидѣтельствъ. О нашей русской Православной церкви онъ отзывался такимъ образомъ. „Въ Россіи, которая до 12-го вѣка пребывала въ общеніи съ Римомъ,—говоритъ онъ,—только съ этого времени образовалась схизма; вмѣстѣ съ перенесеніемъ столицы изъ Кіева въ Москву была перенесена туда и кафедра митрополита и связь съ Константинополемъ, именно вслѣдствіе владычества турокъ тамъ, становилась все слабѣе и слабѣе; въ 1588 году тогдашній митрополитъ московскій сталъ независимымъ патріархомъ всея Россіи, пока чрезъ учрежденіе „святѣйшаго правительствующаго синода“ (1721) русско-греческая церковь не превратилась въ чисто государственное учрежденіе“. По этому отзыву можно судить о научныхъ достоинствахъ труда Геттингера. Между тѣмъ въ Россіи къ апологетическимъ чтеніямъ Геттингера относились не безъ уваженія; нѣкоторыя изъ нихъ въ русскомъ переводѣ были даже помѣщаемы въ нашихъ богословскихъ журналахъ.

Въ иномъ духѣ написано сочиненіе профессора богословія въ Тюбингенскомъ университетѣ, *Шамца*—„Apologie des Christenthums“. Сочиненіе это состоитъ изъ трехъ частей: первая часть—„Gott und Natur“—издана въ 1887 году, вторая: „Gott

und die Offenbarung“—въ 1888 году и третья: „Christus und die Kirche“—въ томъ же году. Эта книга содержитъ въ себѣ апологетическія лекціи, которыя авторъ въ теченіи многихъ лѣтъ читалъ въ тюбингенскомъ университетѣ. Каждая часть ея представляетъ собою законченное цѣлое, а всѣ три части, взятыя вмѣстѣ, составляютъ почти полную систему христіанской Апологетики. Въ первой части, указавъ на необходимость защиты христіанскихъ истинъ въ наше время, на значеніе религіи для временной и вѣчной жизни, на различіе религіи и абсолютное достоинство христіанства, Шанцъ выясняетъ различіе между апологетикою и апологіею, кратко и сжато излагаетъ исторію первой, говоритъ о всеобщности религіи, атеизмѣ, независимой морали, буддизмѣ, критически разсматриваетъ различныя гипотезы о происхожденіи религіи въ человѣческомъ родѣ, высказываетъ свое сужденіе о традиціонализмѣ и онтологизмѣ, затѣмъ переходитъ къ рѣшенію важнѣйшаго вопроса о смыслѣ міровой жизни и ея происхожденіи, о различныхъ формахъ жизни, о человѣкѣ и душѣ, о твореніи міра, и объ единствѣ и древности рода человѣческаго и, наконецъ, о всемірномъ потопѣ. Въ этой части авторъ обнаруживаетъ обширную начитанность и рѣдкое знакомство съ естествознаніемъ и натурфилософіею. Къ лучшимъ мѣстамъ въ этой части нужно отнести изслѣдованіе автора о монизмѣ и критику дарвинизма. Своевременна и задача, которую поставилъ себѣ здѣсь Шанцъ—представить апологію христіанства на почвѣ конкретныхъ фактовъ и выводахъ „точныхъ наукъ“. Наконецъ, къ достоинствамъ книги, изданной по одобренію роттенбургскаго епископа, нельзя не отнести и того, что ея авторъ, католическій ученый, остался свободнымъ отъ конфессіональной тенденціозности и въ этомъ отношеніи представляетъ собою рѣдкое и пріятное исключеніе въ средѣ католическихъ богослововъ. Мало этого, можно даже сказать, что Шанцъ является какимъ-то непонятнымъ либераломъ по отношенію къ католичеству. Судебный процессъ Галилея онъ называетъ „достойнымъ сожалѣнія“; по поводу столкновенія католическаго богословія съ системою Коперника онъ замѣчаетъ, что „и индексконгрегация не непогрѣшима“; онъ относится съ уваженіемъ къ протестант-

скимъ ученымъ и совѣтуетъ имъ идти на защиту христіанства рука объ руку съ католическими богословами; наконецъ, онъ осуждаетъ буквальное пониманіе книгъ Св. Писанія, называя его „рабскимъ экзегезомъ буквъ“. Содержаніе второй части составляютъ слѣдующіе параграфы: 1) исторія религіи и христіанства; 2) индогерманцы, 3) хамиты и семиты, 4) естественные народы, 5) народъ израильскій, 6) внѣхристіанскія религіи, 7) происхожденіе христіанства, 8) откровеніе, 9) разумъ и откровеніе, 10) чудо, 11) пророчество, 12) достовѣрность Св. Писанія, 13) его богодухновенность, 14) его толкованіе, 15) евангеліе и евангелія, 16) жизнь Іисуса, 17) Его лицо, 18) Его ученіе и дѣла, 19) Богъ и человѣкъ и 20) заключеніе. Въ этой части Шанцъ остался вѣрнымъ своему методу и своимъ приѣмамъ. Третья часть озаглавлена такъ: „Христосъ и церковь“, но съ большимъ правомъ ее можно было бы озаглавить такъ: „церковь и *papa*“, потому что въ ней авторъ гораздо больше говоритъ о папѣ, чѣмъ о Христѣ. Цѣль, которую преслѣдуетъ здѣсь авторъ, состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что римско-католическая церковь есть единственная истинная церковь. Содержаніе этой части книги Шанца то же, что и у Геттингера. Но способъ изложенія несравненъ выше и объективнѣе. Защищая католичество, Шанцъ не высказываетъ *крайней* нетерпимости къ другимъ вѣроисповѣданіямъ и даже Лютера поноситъ, такъ сказать, только мимоходомъ, и то изрѣдка. „Ученіе о церкви, говоритъ онъ самъ, въ теченіи послѣднихъ трехъ вѣковъ представляетъ предметъ самыхъ запальчивыхъ споровъ между христіанскими исповѣданіями. Поэтому тѣмъ менѣе возможно было избѣжать область полемики, что въ новѣйшее время конфессіональная полемика снова приняла рѣзкій тонъ. Этимъ часто обуславливается характеръ изложенія. Но если я написалъ не *sine studio*, то, думаю, нигдѣ не оставилъ безъ вниманія *sine ira*“. Не безъ любви Шанцъ говоритъ о католичествѣ и въ этомъ случаѣ иногда допускаетъ даже неточности и преувеличенія. Таково, напр., его утвержденіе, будто бы католичество въ его настоящемъ видѣ явилось уже въ половинѣ 2-го вѣка. О другихъ вѣроисповѣданіяхъ онъ говоритъ, пожалуй, *sine ira*, но не всегда правдиво и безпристрастно. Таково, напр., его мнѣніе о на-

шей Православной Церкви. „Русская церковь, говоритъ онъ, распалась на множество сектъ, разъѣдается нигилизмомъ и давнымъ давно погибла бы, если бы не была поддерживаема свѣтскою властію. Да, эти секты и общины сепаратистовъ, которыя не могутъ быть подавлены церковными средствами, потому что нѣтъ совѣтъ проповѣди и науки, представляютъ грозную опасность для государства, такъ какъ нуженъ только ловкій вождь, чтобы дать имъ политически-революціонное направленіе“. По причинѣ отсутствія нетерпимости къ инославнымъ исповѣданіямъ, сочиненіе Шавца пользуется большою популярностію даже между протестантами и въ 1895 году вышло уже вторымъ изданіемъ.

Въ 1895 году явилось сочиненіе *Вильгельма Бендера* „Das Wesen der Religion“; но религіозно-философскія воззрѣнія Бендера совершенно не самостоятельны: они находятся въ зависимости отъ взглядовъ Шлейермахера и Канта. Впрочемъ, книга Бендера заключаетъ въ себѣ немало апологетическаго матеріала, который можетъ быть не бесполезенъ для борьбы съ невѣріемъ нашего времени. Особенно интересны его выводы въ области историческаго изслѣдованія.

Серьезнымъ трудомъ въ области Апологетики нашего времени, безъ сомнѣнія, нужно признать сочиненіе католическаго богослова *Гутберлета* „Lehrbuch der Apologetik“, 1888. Оно состоитъ изъ трехъ томовъ: въ первомъ авторъ говоритъ о религіи вообще, во второмъ—объ откровенной религіи, въ третьемъ—о католической церкви. Содержаніе его отличается разнообразіемъ и богатствомъ свѣдѣній, сообщаемыхъ авторомъ изъ области философіи, сравнительнаго изученія религіи, естествознанія. Нѣкоторые вопросы, какъ, напр., о всеобщности религіи и всеобщности вѣры въ безсмертіе, равно какъ о чудесныхъ исцѣленіяхъ *черезъ естественную вѣру*, о гипнотизмѣ, спиритизмѣ и т. п., разрѣшены самымъ основательнымъ образомъ. Къ сожалѣнію, въ третьемъ томѣ Гутберлетъ оставляетъ приемы объективнаго, чисто научнаго изслѣдованія и вступаетъ въ полемику съ протестантами, вслѣдствіе этого и сама книга теряетъ свой апологетическій характеръ. Тѣмъ не менѣе сочиненіе Гутберлета въ своихъ первыхъ двухъ томахъ, гдѣ оно дѣйстви-

тельно, является только Апологетикою христіанства, пользуется большою популярностію и уже въ 1895 году вышла вторымъ изданіемъ.

Е. Г. Штеуде сдѣлалъ попытку составить не Апологетику вообще, а только *Евангельскую* Апологетику, такъ какъ жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа есть тотъ главный пунктъ, на который, со временъ Штрауса и Ренана, съ особенною силою нападаютъ противники христіанства. Книга Штеуде—„*Evangelische Apologetik*“ явилась въ 1892 году. Она состоитъ изъ введенія и двухъ частей. Во введеніи авторъ опредѣляетъ Апологетику какъ науку практическаго богословія, какъ самостоятельный членъ этого богословія, а на апологетическую дѣятельность смотритъ какъ на жизненную функцію церкви. Затѣмъ (въ первой части) указавъ на нападки противниковъ христіанства, Штеуде опредѣляетъ задачи и свойства истинно-христіанской Апологетики. Во второй части онъ говоритъ о безгрѣшности Іисуса и Его воскресеніи, о чудѣ, о божественномъ Промыслѣ, о христіанствѣ и объ историческихъ религіяхъ. Книга Штеуде чрезвычайно богата своимъ содержаніемъ изъ той области, которую авторъ ея сдѣлалъ предметомъ своего изслѣдованія; въ ней находится много характеристическихъ выдержекъ изъ сочиненій какъ противниковъ, такъ и защитниковъ христіанства. Кто не имѣетъ возможности ознакомиться съ самыми сочиненіями этихъ писателей, тотъ съ благодарностію отнесется къ книгѣ Штеуде.

Здѣсь кстати отмѣтить еще одинъ апологетическій трудъ, изданный въ 1894 году. Мы говорили о сочиненіи *Германа Шульца* „*Grundriss der christlichen Apologetik. Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen*“. Оно раздѣляется на три главные части: въ первой части излагаются общія сужденія о религіи вообще, ея сущности, происхожденіи, значеніи и т. п. Во второй части Шульцъ разсматриваетъ религію въ ея историческихъ формахъ и обнаруженіяхъ. Въ третьей части рѣчь идетъ уже въ частности о христіанствѣ какъ религіи абсолютной и совершенной. Задача, которую поставилъ себѣ авторъ, состоитъ въ томъ, чтобы дать возможность читателю на научныхъ началахъ уразумѣть сущность христіанской религіи и ея

значеніе въ области духовнаго развитія чловѣчества. Задача трудная; но автору удалось разрѣшить ее удовлетворительно. Къ достоинствамъ этого сочиненія нужно отнести и то, что оно написано языкомъ простымъ, но яснымъ и точнымъ.

Въ 1897 году іезуитъ *Иматій Оттигеръ* издалъ на латинскомъ языкѣ: „*Theologia fundamentatis*“. („Основное Богословіе“). Въ сущности это простой католическій учебникъ, занимающій однако 952 страницы довольно убористаго штрифта только для одной первой части: „*De revelatione supernaturali*“. Содержаніе его составляетъ все то, что обыкновенно входитъ въ систему Апологетическаго или Основнаго Богословія. Въ своихъ сужденіяхъ авторъ не выступаетъ за предѣлы ученія своей католической церкви и, по обычаю всѣхъ католическихъ богослововъ, уже напередъ (въ концѣ своего предисловія) отдаетъ свой трудъ на судъ римской церкви и папскаго престола. Что же касается изложенія такихъ предметовъ, которые не входятъ въ предѣлы специфическаго ученія католической церкви, напр., буддизма, ислама, сущности и возможности сверхъестественнаго откровенія, его необходимости и значенія и т. п., то авторъ умѣло пользуется результатами, достигнутыми его учеными предшественниками, въ томъ числѣ и богословами протестантскими. Сочиненіе Оттигера, какъ мы сказали, написано на латинскомъ языкѣ, но языкъ этотъ у автора простъ, легокъ и даже изященъ.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

Свидѣтельства слова Божія, подтверждающія необходимость богослужебныхъ молитвъ православной церкви.*)

(ПРОТИВЪ СЕКТАНТОВЪ).

Наши сектанты, преимущественно штундисты и толстовцы, укоряютъ православную церковь, между прочимъ, въ допущеніи въ составъ ея богослуженія молитвъ и пѣснопѣній, не имѣющихъ яко-бы для себя основаній въ словѣ Божіемъ и, по своей многочисленности и продолжительности, представляющихъ излишній трудъ, обременяющій вѣрующихъ и прямо противный ученію Иисуса Христа о молитвѣ.

Насколько основательны эти укоры сектантовъ, покажетъ сужденіе о томъ, а) откуда заимствованы и какъ возникли въ богослужебной практикѣ православной церкви молитвы и пѣснопѣнія, и б) не противорѣчитъ-ли существованіе многоразличныхъ службъ и молитвословій въ православномъ богослуженіи запрещенію Иисуса Христа, молясь „не говорить лишняго, какъ язычники“ (Матѣ. VI, 7), и „лицемѣрно долго молиться“ (XXIII, 14)?

Въ Евангеліяхъ св. Матѣя (VI, 9—13) и св. Луки (XI, 1—4) повѣствуется о томъ, какъ Господь Иисусъ Христосъ научилъ учениковъ Своихъ молиться. Эта молитва, называемая „Господнею“, по происхожденію своему отъ Божественнаго Учителя, содержитъ въ себѣ хотя и краткое, но точное изложеніе всѣхъ нашихъ духовныхъ и тѣлесныхъ нуждъ и прошеній къ Отцу Небесному; она вошла содержаніемъ своимъ во всѣ богослужебныя чины и службы христіанскія на пространствѣ

*) Произнесено 19-го августа н. г. въ присутствіи членовъ Миссіонерскаго Собранія и въ собраніи 90 лицъ приходскаго духовенства Харьковской Епархіи.

всѣхъ вѣковъ и среди всѣхъ христіанскихъ народовъ, и послужила краеугольнымъ камнемъ и образцомъ всѣхъ молитвъ какъ частнаго, такъ и богослужебнаго употребленія православной церкви. Отъ временъ Апостольскихъ *) у насъ не осталось указаній на общія всѣмъ церквамъ и опредѣленныя молитвословія, какія употреблялись при богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ Апостольскаго вѣка. Но Ап. Павелъ заповѣдуетъ христіанамъ *творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся челоуки, за царя и за всѣхъ, иже во власти суть* (I Тимоѳ. II, 1—2), а также „назидать себя и вразумлять другъ друга псалмами, и славословіями, и пѣснопѣніями духовными“ (Ефес. V, 19; Колос. III, 16). Эти наставленія Ап. Павла, въ связи съ прототипомъ христіанскихъ молитвъ—молитвою Господнею, и послужили основаніемъ къ надлежащему употребленію въ православномъ богослуженіи псалтири и другихъ пѣснопѣній изъ книгъ Ветхаго Завѣта и исходною точкою для введенія тѣхъ, существующихъ нынѣ службъ и молитвословій въ православной церкви, которыя возникли въ ней по различнымъ духовнымъ и житейскимъ потребностямъ вѣрующихъ.

По своему внутреннему содержанию и характеру всѣ молитвословія православной церкви раздѣляются на а) прошенія и б) славословія съ благодареніями. Къ первымъ относятся такія молитвы и „пѣсни духовныя“ христіанскаго происхожденія, какъ напримѣръ молитва Духу Святому (*Царю Небесный*), Трисвятое, молитва Господня (*Отче Нашъ*), различнаго рода эктеніи и молятвы съ просительнымъ характеромъ или направленіемъ, принаровленныя къ многообразнымъ потребностямъ вѣрующихъ. Ко вторымъ относятся различныя благодарственные молитвы и славословія, напримѣръ „Великое славословіе“ и краткія прославленія и благодаренія Трїедиаго Бога, такъ называемые, возгласы послѣ эктеній и особенно—важнѣйшая благодарственная и хвалебная молитва Евхаристическая. Сюда нужно отнести и хвалебныя молитвы въ честь Пресвятой Богородицы, какъ напримѣръ, *Богородице Дѣво, Достойно есть* съ припѣвомъ: *Честнѣйшую херувимъ* и пр.—Остановимся

*) Разумѣемъ текстъ Св. Писанія Новаго Завѣта.

на нѣкоторыхъ изъ нихъ и посмотримъ, согласуются-ли онѣ съ словомъ Божиимъ, и должна ли была православная церковь включить ихъ въ составъ своего богослуженія?

I.

„Обращенія“ (или призыванія) въ молитвѣ къ Духу Святому и наименованія *Царя Небеснаго—Утѣшителемъ, Духомъ истины* и пр. буквально взяты изъ наименованій, присвоенныхъ Ему Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ (Иоан. XIV, 16—17 XVI, 13) и Апостолами (Рим. VIII, 9; I Кор. II, 11; 2 Петр. I, 21; также Псал. СXXXVIII, ст. 7 и др.). Изъ этихъ наименованій третьяго Лица Пресвятыя Троицы, присвоенныхъ Ему Господомъ и Апостолами, мы видимъ, что наша молитва Духу Святому—быть можетъ въ томъ даже изложеніи, какъ мы ее и нынѣ произносимъ, восходитъ къ Апостольскому времени и была общеупотребительною уже въ первые вѣка христіанства; ибо обращаться съ молитвою къ Духу Святому, по заповѣди Ап. Павла, мы должны постоянно, потому что *о чемъ помолимся, якоже подобаетъ, не въмы, но самъ Духъ ходатайствуетъ о насъ воздыханіи неизлагоданными* (Рим. VIII, 26); должны молиться Ему—*прииди и вселися въ ны, и очисти ны отъ всякія скверны, ибо еще кто Духа Христова не имать, сей нѣсть Еговъ*, т. е. не Христовъ (Рим. VIII, 9); да и *кто чистъ отъ скверны, еще и единъ день житія его на земли* (Иов. XIV, 4)! Поэтому, молитва *Царю Небесный* имѣетъ самое распространенное употребленіе среди православныхъ христіанъ. Ею начинаются всѣ главные виды службъ церковныхъ, такъ какъ она входитъ въ составъ такъ—называемаго „обычнаго начала“; она-же неизмѣнно употребляется и въ домашнихъ моленіяхъ православнаго христіанина.

Другую, не менѣе употребительною молитвою въ богослуженіи православной церкви является молитва *Святый Боже*, называемая „Трисвятымъ“ отъ троекратнаго повторенія въ ней слова *Святый*, прилагаемаго ко всѣмъ тремъ Лицамъ Св. Троицы, равнымъ по существу и святости. Исторія церкви указываетъ опредѣленный моментъ появленія у христіанъ этой молитвы, именно V-й вѣкъ, при греческомъ императорѣ Тео-

доси (младшемъ), когда, во время сильнаго землетрясенія и всенароднаго моленія въ открытомъ полѣ о помилованіи, былъ поднятъ вверхъ вихремъ одинъ отрокъ, который и принесъ на землю слышанную имъ на небѣ пѣснь Ангеловъ: *Святый Боже, Святый Кръпкій, Святый Безсмертный*. Съ тѣхъ поръ эта ангельская пѣснь вошла въ составъ богослуженія христіанской церкви, съ прибавленіемъ словъ: *помилуй насъ*. Такое употребленіе этой молитвы христіанами объясняется какъ ея чудеснымъ происхожденіемъ, такъ и полнымъ соотвѣтствіемъ слову Божию произносимыхъ въ ней наименованій, Трехъ Лиць Пресв. Троицы. По изъясненію Отцовъ и учителей церкви, слова *Святый Боже* относятся къ первому Лицу Св. Троицы— *Отцу Господу нашему* Иисуса Христа по Божеству и существу и *Отцу нашему* по благодати и усыновленію (Матѣ. VI, 9; Иоан. XX, 17; Гал. IV, 5—7). Слова *Святый Кръпкій* относятся ко второму Лицу Св. Троицы, Господу Иисусу Христу, Который есть *десница* и *мышца Отца*, Божія крѣпость, *Божія сила* и *Божія Премудрость* (1 Кор. I, 24), Которымъ *создана быша всяческая* (Колос. I, 16—17; Иоан. I, 3; см. также Матѣ. XVI, 18; Лук. X, 19 и др.). Слова *Святый Безсмертный* относятся къ третьему Лицу Св. Троицы, Духу Святому, Который есть такой-же вѣчный, *Безсмертный* Богъ, какъ Отецъ и Сынъ, такъ какъ *предвѣчно* исходитъ отъ Бога Отца (Иоан. XV, 26; см. также Дѣян. V, 3—4) ¹⁾.

Такою-же часто—употребительною молитвою въ богослуженіи православной церкви является и молитва „Господня“. Мы не имѣемъ надобности входить въ подробный разборъ ея содержанія, потому что она вошла въ составъ всѣхъ службъ православной церкви въ цѣломъ видѣ, безъ измѣненія, т. е. въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ предложена намъ въ Евангеліяхъ. Она занимаетъ мѣсто безспорной, *господствующей* молитвы у всѣхъ христіанскихъ народовъ, и у самихъ сектантовъ, какъ при общественныхъ службахъ, такъ и въ частныхъ моленіяхъ каждаго вѣрующаго. Употребленіе ея было у Апостоловъ, безъ сомнѣнія, еще при жизни съ ними Иисуса Христа, такъ какъ

1) См. „Слова“ Архим. Автопія.

они сами просили Его научить ихъ молиться, какъ и Іоаннъ научилъ учениковъ своихъ (Лук. XI, 1); и Христосъ, внимая ихъ просьбамъ, преподавалъ имъ *Свою* молитву (—ст. 2—4). И хотя мы нигдѣ въ памятникахъ Апостольской письменности не видимъ указаній на употребленіе этой молитвы при богослужебныхъ собраніяхъ Апостольской церкви, но такія указанія были-бы и излишни при той заповѣди, какую Апостолы получили отъ Господа: *блжсти вся, елика Онъ заповѣдалъ имъ* (Матѣ. XXVIII, 20), а слѣдовательно—и при заповѣди молиться по данному разъ навсегда образцу молитвы.

Кромѣ указанныхъ молитвъ, наиболѣе употребляемыми моленіями и *прошеніями* въ богослуженіи православной церкви являются такъ—называемыя эктеніи—великая и малая, сугубая и просительная. Этотъ родъ прошеній названіе свое (эктенія) получилъ отъ присущей имъ особенности—короткихъ моленій, слѣдующихъ одно за другимъ въ порядкѣ моленій и прошеній *за вся челоѡтки* и о всѣхъ духовныхъ и тѣлесныхъ нуждахъ этихъ „челоѡковъ“,—и *продолженныхъ* по тому или яному чину или правилу („эктенія“ и значитъ—*протяженное* моленіе). Эти моленія присущи всѣмъ главнымъ видамъ православнаго богослуженія. Они, повторяемъ, въ пространной формѣ содержатъ моленія и прошенія, по наставленію Апостола, *за вся челоѡтки, за царя и за встѣхъ, иже во власти суть*,—и являются поэтому безспорными предъ судомъ слова Божія. О древности ихъ происхожденія и употребленія въ богослужебной практикѣ уже Апостольскаго времени свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что эктеніи въ различныхъ видоизмѣненіяхъ мы встрѣчаемъ въ самыхъ древнихъ чинахъ литургіи (напр. въ литургіи, извѣстной подъ именемъ литургіи Ап. Іакова) и въ богослуженіи западныхъ христіанъ (католиковъ, англиканъ и др.), у которыхъ нѣкогда было *одно преданіе* съ христіанами восточной церкви.

Къ разряду эктеній по своему характеру и обоснованію въ словѣ Божіемъ относятся и всѣ молитвы православной церкви съ просительнымъ характеромъ, употребляемыя ею на различныхъ службахъ и при совершеніи св. таинствъ. Между ними особенно видное мѣсто занимаютъ молитвы покаянныя. Мо-

литься о помилованіи, искать примиренія съ оскорбляемою нами Правдою Божіею стало потребностію человѣческаго рода со времени грѣхопаденія. Библейскіе примѣры покаянныхъ молитвъ многочисленны. Типичною покаянною молитвою является 50-й псаломъ царя и прор. Давида, давшего намъ чрезъ исповѣданіе своего грѣхопаденія въ этомъ псалмѣ образецъ покаянія „въ прощеніе грѣховъ“. Потребность въ очищеніи отъ беззаконій и въ примиреніи съ Богомъ, въ связи съ непреложными словами Господа о томъ, что спасеніе наше и наследованіе жизни вѣчной возможны только подъ условіемъ достойнаго участія въ „трапезѣ Господней“ (Іоан. VI, 53—54; ср. 1 Кор. XI, 27—29), вдохновили Отцовъ церкви: Василия Великаго, Іоанна Златоустаго и др. создать такіа дивныя покаянныя молитвы, какъ молитвы ко св. Причащенію...—Затруднительно, да и вѣтъ необходимости подробно разсматривать всѣ молитвы просительнаго характера. Достаточно сказать, что онѣ удовлетворяютъ всѣмъ потребностямъ церковной и гражданской жизни православныхъ христіанъ и сопровождаютъ cadaго изъ насъ отъ колыбели до могилы. И церковь съ столь обильными дарами духовнаго назиданія дѣйствительно помогаетъ „проводить намъ жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ“ (1 Тим. II, 3).

II.

Какъ молитвы перваго, указаннаго нами вида, такъ и молитвы и пѣснопѣнія съ благодарственнымъ и хвалебнымъ характеромъ имѣютъ незыблемыя основанія въ словѣ Божіемъ, въ примѣрѣ Іисуса Христа и Апостоловъ и коренятся въ потребностяхъ человѣческаго духа. Если къ славословію Бога, дивнаго *во вѣсѣхъ дѣлѣхъ Своихъ* (Пс. СХLII, 5), призвана вся тварь, *всяко созданіе, еже есть на небеси, и на земли, и подъ землею, и на мори яже суть, и сущая въ нихъ* (Апок. V, 13); если *небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе-же руку Его възвѣщаетъ твердь* (Псал. XVIII, 2, 6 и 7); если сами Ангелы восхвалили Бога за Его дивное промышленіе о спасеніи людей (Лук. II, 13—14), и окружая престолъ Его, непрестанно взываютъ: *Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваоѣзъ, исполнь вся земля славы Твоея* (Ис. VI, 1—3), то тѣмъ болѣе

мы должны воздавать *всегда и за все благодареніе и прославленіе Богу и Отцу* (Ефес. V, 20),—должны прославлять Того, о *Немъ-же живемъ и движемъ и есмь* (Дѣян. XVII, 28). И прославленіе Творца, *благодѣющаго намъ* (Псал. XII, 7), мы видимъ на пространствѣ всей исторіи церкви Божіей на землѣ. Такъ, по переходѣ евреевъ черезъ Черное море, Маріамъ съ другими женами воспѣла Господа за избавленіе отъ руки египтянъ (Исх. XV). Царь Соломонъ при освященіи вновь устроеннаго храма, когда явилась слава Божія въ видѣ облака и наполнила храмъ, палъ на колѣни и благодарилъ Господа за принятіе Имъ въ жертву Себѣ храма (III Цар. VIII, 15—24). Священникъ Захарія благословилъ и прославилъ Господа, послѣ рожденія сына Іоанна, за то, что Богъ „посѣтилъ народъ Свой и сотворилъ избавленіе ему“ (Лук. I, 68). Дѣва Марія возвеличила Господа въ радости объ имѣвшемъ родиться отъ нея Сынѣ Всевышняго (Лук. I, 46—55). Иисусъ Христосъ также неоднократно возсылалъ славу и благодареніе Отцу Своему за великія и неисчислимыя благодѣянія роду человѣческому (Лук. X, 21; Іоан. XI, 42). Этимъ примѣрамъ слѣдовали и Апостолы. Такъ, Ап. Павелъ возсылаетъ славу и благодареніе *Царю вѣковъ, Непятному, Невидимому и Единому Премудрому Богу* (1 Тим. I, 17). — „Тому, кто можетъ сдѣлать несравненно больше всего, чего мы просимъ, или о чемъ помышляемъ“ (Ефес. III, 20).—Эти слова Ап. Павла ближайшимъ образомъ послужили основой для тѣхъ благодареній и славословій, которыя заключаются въ такъ—называемыхъ „возгласахъ“, заканчивающихъ эктени и во всѣхъ вообще молитвахъ православнаго богослуженія, независимо отъ ихъ содержанія.

На вышеуказанныхъ основаніяхъ въ словѣ Божіемъ и примѣрахъ Іисуса Христа и Апостоловъ опираются и всѣ прочія славословія и благодаренія, употребляемыя въ богослуженіи православной церкви. Какъ на образецъ ихъ, можно указать на такъ—называемое „Великое славословіе“, вошедшее цѣликомъ въ службы утрени и повечерій, а по частямъ, напр. *Сподоби Господи, Слава Отцу и Сыну и св. Духу, Слава Тебѣ, Боже нашъ, слава Тебѣ*,—и во всѣ другія службы. По

мысли и наставленію Ап. Павла, заповѣдавашаго совершать, между прочимъ, и „благодаренія за вся человеки“, содержаніемъ ихъ служить „слава, хвала и благодареніе“ Трїединому Богу за всѣ Его къ намъ милости и благодѣянія и прославленіе Его Божественныхъ свойствъ святости, благодѣянія и пр.; почему этотъ родъ молитвъ является выраженіемъ христіанскихъ догматовъ о Троичности Лицъ въ Богѣ, о Его промысленіи и искупленіи и т. д.

Самою важною благодарственною и хвалебною молитвою въ богослуженіи православной церкви является молитва Евхаристическая, извѣстная въ наукѣ о богослуженіи (литургикѣ) подъ именемъ „канона Евхаристіи“. Начало этой молитвѣ положено Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ, Его Первосвященническою молитвою къ Отцу Своему на тайной вечери, при установленіи таинства Причащенія (Іоан. XVII). Исполняя заповѣдь своего Учителя и Господа о всегдашнемъ совершеніи этого таинства „*вз Его воспоминаніе*“ (Лук. XXII, 19; I Кор. XI, 25), Апостолы совершеніе его поставляли главною и неизмѣнною своею обязанностію съ первыхъ-же дней существованія Церкви (Дѣян. II, 42 и 46), при чемъ „общеніе“ (разумѣется—Тѣла и Крови Христовыхъ) и „преломленіе хлѣба“ (Евхаристическаго) сопровождали *молитвами* (ст. 42. Ср. также Дѣян. XIII, 2: „Когда они, т. е. пророки и учителя Антиохійской церкви, *служили* Господу...“, —*служили* по гречески обозначено λειτουργῶν, каковымъ словомъ въ Св. Писаніи обозначается совершеніе общественаго богослуженія, сопровождаемаго *молитвами* и другими священнодѣйствіями, напр. II Паралип. XXXI, 4, Лук. I, 8 и 23; Дѣян. XX, 7—11). Какія нужно разумѣть въ этихъ случаяхъ *молитвы*? Безъ сомнѣнія, при „преломленіи“ были бесѣды и назиданія (Дѣян. XX, 7 и 11; 1 Кор. XIV, 16—17, 19 и 26), чтеніе слова Божія (1 Тимое. IV, 13; Колос. IV, 16; 1 Сол. V, 27) и пѣніе псалмовъ, и славословій, и пѣсней духовныхъ (Ефес. V, 19; Колос. III, 16). Но главнымъ содержаніемъ молитвенныхъ собраній Апостольскаго времени было *благодареніе* съ преломленіемъ Св. хлѣба,—то именно благодареніе, о которомъ говоритъ Ап. Павелъ въ I посл. къ Коринѣянамъ (XIV, 9, 16 и 17), очевидно подъ благодареніемъ и

благословеніемъ, коими предстоящіе люди *назидались* и на которыя отвѣчали *аминь*, должно разумѣть ту часть молитвенныхъ собраний, которая была посвящена совершенію таинства Причащенія.

Извѣстно, что отъ Апостоловъ, за исключеніемъ Ап. Іакова и Ап. Марка, не осталось письменнаго изложенія тѣхъ Евхаристическихъ канонѣвъ, какими они и ихъ ближайшіе преемники совершали важнѣйшую часть „преломленія“; но что въ главномъ и существенномъ эти каноны были у всѣхъ предстоятелей Апостольскихъ церквей одинаковы, видно изъ тѣхъ двухъ чинѣвъ полныхъ литургій, какіе упогребляются нынѣ православной церковію—Василія Великаго и Іоанна Златоустаго, письменно изложившихъ въ IV вѣкѣ сохранявшіяся въ живомъ церковномъ сознаніи (преданіи) и дошедшія до нихъ отъ Апостоловъ и мужей Апостольскихъ всѣ существенныя черты Евхаристическаго канона. Содержаніе его состоитъ въ прославленіи Бога за Его чудныя и высочайшія свойства святости, неизмѣнности, вѣчности и пр. и въ благодареніи Его за Его неисчислимыя благодѣянія, явленныя роду человѣческому въ твореніи міра и промышленіи о немъ, а наипаче—въ спасеніи падшихъ людей чрезъ посланіе въ міръ Единороднаго Сына Своего, *да всякъ отруи въ Онъ не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчный* (Іоан. III, 16)....

Такимъ образомъ, важнѣйшая служба православной церкви—литургія въ главныхъ своихъ частяхъ, наипаче-же въ существенной своей части—канонѣ Евхаристіи, имѣетъ твердыя основанія въ словѣ Божіемъ и въ преданіи Апостоловъ. Впрочемъ, эта часть богослуженія православной церкви наименѣе подвергается отрицанію со стороны нашихъ сектантовъ, сознающихъ неизбежность ея основанія и устраняющихъ и у себя сомочинныя „преломленія“ съ произвольными, часто безсмысленными и во всякомъ случаѣ незаконными „благодареніями“.

Къ хвалебнымъ молитвамъ мы отнесли и молитвы въ честь Пресвятыя Богородицы: *Богородице Дѣво* и *Достойно есть*. чаще слышимыя въ нашемъ богослуженіи. Есть-ли основанія въ словѣ Божіемъ для такихъ молитвъ Богородицѣ? Пѣснопѣвіе въ честь Богородицы—*Богородице Дѣво* и составленная по образцу его другая молитва—*Достойно есть* являются ни-

чѣмъ инымъ, какъ словами Архангела Гавріила и праведной Елисаветы, коими они ублажили Пренепорочную Дѣву, *Матерь Бога нашего*. Слова Архангела: *Радуйся, Благодатная Маріе, Господь съ тобою, благословенна ты въ женахъ* (Лук. I, 28) вошли цѣликомъ въ 1-ю молитву; а прославленіе Пресвятой Дѣвы, *Матери Бога нашего, честнѣйшей Херувимъ*, основывается на словахъ Елисаветы, назвавшей благословеннымъ *плодъ чрева ея* (—ст. 42), а Ее Самое *Матерію Господа* (—ст. 43),—и на предсказаніи Самой Богородицы, что *Ее ублажатъ вси роди* (—ст. 48-й).

III.

Мы сказали, что православная церковь, на основаніи примѣровъ Господа и Апостоловъ (Матѳ. XXVI, 30) и на основаніи заповѣди Ап. Павла назидать себя *псалмами и славословіями* (подъ которыми можно разумѣть пѣсни, заимствованныя изъ книгъ Св. Писанія, напр. Исх. XV, 1 Цар. II, Лук. I, 68—79 и др.), допустила въ своемъ богослуженіи самое частое примѣненіе псалтири и другихъ молитвенныхъ пѣній изъ книгъ Ветхаго Завѣта. Изъ нихъ псалтирь есть всѣми признанное произведеніе высочайшаго религіознаго одушевленія и вдохновенія Духа Святаго, съ неисчерпаемымъ содержаніемъ для молитвенныхъ воздыханій и воплей кающейся души предъ Господомъ, для изліянія чувствъ благодарности и преданности Всевышнему, для славословія Бога, *дивнаго во вѣсѣхъ дѣлахъ Своихъ*. Нѣтъ того состоянія души вѣрующаго христіанина, для котораго не нашлось-бы въ псалтири соотвѣтствующаго гимна или молитвы, и потому мы видимъ употребленіе ея во всѣ времена и у всѣхъ христіанскихъ народовъ съ цѣлью *назиданія*, которое надежныѣ изъ нея почерпать, чѣмъ изъ самочинно составленныхъ сектантами „псалмъ“, употребляемыхъ ими на своихъ молитвенныхъ собраніяхъ. И ни одна служба православной церкви не обходится безъ употребленія псалтири. Такъ, на *вечернемъ* богослуженіи—въ составъ 9-го часа входятъ псалмы 83, 84 и 85-й; вечерня начинается псалмомъ 103-мъ и затѣмъ имѣетъ въ себѣ псалмы 140, 141, 129 и 116 и пѣснь прав. Сумеона „*Нынѣ отпушаеши*“ (Лук. II, 29—32); въ повечеріа—великое

входятъ псалмы 4, 6, 12, 24, 30, 90, 69, 50, 101 и 142 и молитва Манассіи, царя Іудейскаго, оплакивавшаго въ темницѣ свои грѣхи предъ Богомъ: *Господи Вседержителю. Боже отецъ нашихъ* (1 Парал., конецъ); въ малое—псалмы 50, 69 и 142. На полунощницѣ „стихословятся“ псалмы 50, 118, 126 и 133-й; на утрени—неизмѣнно 19, 20, 3, 37, 62, 87, 102 и 142, 134 и 135, 148, 149 и 150 и, по уставу, цѣлыя отдѣлы псалтири, называемые „каеисмами“ (такъ что въ продолженіе недѣли или седмицы прочитывается вся псалтирь—въ обычное время одинъ разъ, а въ великій постъ два раза). и, кромѣ того, поются слѣдующія пѣсни и славословія въ книгѣ Св. Писанія: пѣснь Ангеловъ: *Слава въ вышнихъ Богу*—Лук. II, 14; пѣснь Маріамны, сестры Моисея: *Поимъ Господеву, славно бо прославися*—Исх. XV; обличительная пѣснь или рѣчь прор. Моисея къ народу Израильскому: *Вонми небо и возлаголю*—Второз. XXXII; пѣснь Анны, матери Самуила: *Утвердися сердце мое въ Господь*—1 Цар. II; пѣснь прор. Аввакума: *Господи, услышахъ слухъ твой, и убояхся*—Аввак. III; пѣснь прор. Исаи: *Отъ ночи утренюетъ духъ мой къ тебѣ, Боже*—Ис. XXVI, 9—21; пѣснь прор. Іоны: *Возопихъ въ скорби моей ко Господу Богу*—Іон. II; пѣснь трехъ отроковъ въ печи Вавилонской: *Благословенъ еси, Господи, Боже отецъ нашихъ*—Дан. III, 26—60; пѣснь Пресв. Богородицы: *Величитъ душа моя Господа*—Лук. I, 26—37, и пѣснь Захаріи, отца св. Предтечи: *Благословенъ Господь Богъ Израилевъ*—Лук. I, 68—79.—На 1-мъ часѣ читаются псалмы 5, 89 и 100; на 3-мъ—16, 20 и 50; на 6-мъ—53, 4 и 90; на литургіи—102, 145 и 33-й. Въ различныхъ чинахъ молебновъ, водоосвященій, погребеній и пр. употребляются псалмы, соотвѣтствующіе духу и роду чинопослѣдованія. Кромѣ того, псалтирь въ самыхъ широкихъ размѣрахъ и разнообразныхъ примѣненіяхъ входитъ по частямъ и отдѣльными стихами во всѣ службы церковныя, въ прокимны, антифоны, причастны, аллилуарія и пр. и пр. Почему положены указанные, а не иные какіе—либо псалмы и пѣсни Св. Писанія на соотвѣтствующихъ службахъ, объ этомъ подробно говорится въ руководствахъ „по литургикѣ“ (см. „Новая Скрижаль“ Арх. Веніамина).

и намъ нѣтъ надобности излагать здѣсь эти основанія. Замѣтимъ только, что Церковь премудро расположила весь этотъ богатѣйшій матеріалъ и источникъ назиданія соответственно богослужебному времени и обстоятельствамъ и дивно руководитъ имъ вѣрующихъ ко спасенію.

IV.

Наша рѣчь о строгомъ согласованіи богослужебныхъ молитвъ и пѣснопѣній православной церкви съ словомъ Божіимъ и съ библейскими примѣрами будетъ неполна, если мы не скажемъ еще нѣсколькихъ словъ о томъ, откуда заимствованы церковію и на какомъ основаніи употребляются ею столь часто слышимыя нами при богослуженіи отрывочныя слова и выраженія, напр. *аминь*, *аллилуія*, *миръ всѣмъ*, *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и причастіе Св. Духа буди со всѣми вами* и др.—Слово *аминь*—„истинно, да будетъ“, уже находимъ въ книгахъ Ветхаго Завѣта. Такъ, на слова проклятія, которыя, по завѣщанію Моисея, должны были произнести левиты нарушителямъ Закона по вступленіи въ землю обѣтованную, народъ долженъ былъ отвѣчать словомъ *аминь* (Второз. II, 2); равно какъ этимъ-же словомъ народъ подтвердилъ славословіе Богу, произнесенное Ездрую предъ чтеніемъ закона (Неем. VIII, 6). Въ писаніяхъ Новаго Завѣта это слово употребляется очень часто. Христосъ закончилъ Свою молитву Отцу Небесному словомъ *аминь* (Матѣ. VI, 13); при богослуженіи въ вѣкъ Апостольскій это слово было общепотребительнымъ въ устахъ народа предстоящаго (1 Кор. XIV, 16); да и сами Ангелы заканчиваютъ свои славословія Богу возгласомъ *аминь* (Апок. V, 14; VII, 11—12).

Слово *аллилуія* съ еврейскаго значитъ—„хвалите Бога“. Употребленіе этого слова въ ветхозавѣтномъ богослуженіи было очень обширно. Есть цѣлый рядъ псалмовъ съ надписью *аллилуія* (112—118), которые пѣлись евреями въ дни великихъ праздниковъ, напр. праздниковъ Пасхи и Кущей. Другіе псалмы начинаются или оканчиваются этимъ словомъ (112, 113, 103, 104, 134, 135 и др.). Объ Иисусѣ Христѣ и Апостолахъ извѣстно, что они, по совершеніи тайной пасхальной вечери,

воспѣше изыдоша въ гору Елеонскую (Матѣ. XXVI, 30). Можно думать, что они *воспѣли* тѣ самыя псалмы (аллилуія), которые пѣлись и другими евреями въ праздникъ Пасхи. *Аллилуія* было воспѣваемо и небожителями (Апок. XIX, 1—4 и 6¹).

Слова: *миръ вѣмъ* и *благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и Отца, и причастіе Св. Духа буди со вѣми вами*—заимствованы изъ примѣра Господа Иисуса Христа и Апостоловъ преподавать „миръ, благодать и радость“ при явленіяхъ, посѣщеніяхъ, письменныхъ сношеніяхъ съ вѣрующими и пр. Посылая Апостоловъ на проповѣдь, Господь заповѣдалъ имъ привѣтствовать посѣщаемыхъ ими словами: *миръ дому сему* (Матѣ. X, 12); и Самъ Онъ, являясь по воскресеніи мученикамъ и ученикамъ, привѣтствовалъ ихъ словами: *радуйтесь* (Матѣ. XXVIII, 9), *миръ вамъ* (Іоан. XX, 19 и 21). Свои посланія къ христіанамъ Апостолы начинали и оканчивали благожеланіями имъ мира, благодати, „любви Отчей“ и общенія Св. Духа (1 Петр. I, 2; Рим. XVI, 24; 1 Кор. I, 3; XVI, 23—24; II Кор. I, 2; XIII, 13 и др.).

V.

Мы коснулись въ своей бесѣдѣ только тѣхъ молитвъ и пѣснопѣній православной церкви, которыя очевидно и непосредственно вытекають изъ примѣровъ и ученія слова Божія, заимствуя отсюда не только отдѣльныя слова и выраженія, но и цѣлыя отдѣлы. Но остается еще цѣлый рядъ молитвословій, который заключается въ нашихъ богослужебныхъ молитвахъ и употребляется на различныхъ службахъ въ праздники Господни и Богородичныя и въ дни памяти Святыхъ Божиихъ, а также и по разнымъ нуждамъ церковной и семейно-общественной жизни православныхъ христіанъ,—многочисленные тропари, стихиры, кановы, акаѣисты и пр., составленные творцами и пѣвцами послѣдующихъ за Апостольскимъ періодомъ церковной жизни—Василіемъ Великимъ, Іоанномъ Златоустомъ, Іоанномъ Дамаскинымъ, Косьмою Маіумскимъ, Теофаномъ, Германомъ, Андреемъ Критскимъ и т. д. На какомъ основаніи церковь допу-

¹) Толкованіе словъ „аминь“ и „аллилуія“ взято изъ книги прот. В. Нечаева: „Сборникъ для любителей духовн. чтенія“.

стила *эти* пѣснопѣнія въ свое богослуженіе, когда они непосредственно не содержатся въ словѣ Божіемъ и, повидимому, только усложняютъ наше богослуженіе? Не противно-ли все это, съ другой стороны, заповѣди Христа „не говорить ничего лишняго въ молитвахъ“ (Матѣ. VI, 7)? На первый изъ этихъ вопросовъ отвѣтимъ тѣмъ, что церковь, при развитіи различныхъ сторонъ церковно-общественной жизни, *всегда имѣла право* составлять свои молитвы и пѣснопѣнія, согласныя съ словомъ Божіимъ и своимъ преданіемъ и включать ихъ въ свое богослуженіе и не получала ни отъ Господа Иисуса Христа, ни отъ Апостоловъ повелѣнія ограничиться только употребленіемъ немногихъ молитвъ и пѣснопѣній, заимствованныхъ изъ книгъ Писанія. Мы видимъ Апостоловъ и другихъ предстоятелей церкви Апостольскаго вѣка, произносившихъ при молитвенныхъ собраніяхъ „молитвы, прошенія и благодаренія“ (Дѣян. II, 42; III, 1; VI, 4; XIII, 2; XX, 7; 1 Кор. гл. XIV; Ефес. V, 19; 1 Тимое. II, 1—2); но какія именно это были молитвы,—точныхъ выраженій ихъ мы не имѣемъ и не знаемъ. Мы знаемъ Апостоловъ, совершавшихъ Св. Таинства (Дѣян. II, 41; VI, 6; VIII, 15, XIII, 3; XIX, 18; Іак. V, 14); но какъ именно молились при этомъ совершители Таинствъ—Апостолы и ихъ ближайшіе преемники,—Апостольская письменность о семъ ничего не говоритъ намъ—очевидно—потому, что и не было еще въ то время разъ навсегда установленныхъ молитвъ для различныхъ требъ и Таинствъ, но каждый изъ предстоятелей церковныхъ произносилъ *свою* молитву, общую по содержанию и различную у каждаго изъ нихъ по формѣ и выраженіямъ, придерживаясь при этомъ только *существенно* однѣхъ и тѣхъ-же мыслей и точнаго Апостольскаго ученія по разнымъ вопросамъ вѣры. Да многія молитвы и пѣснопѣнія, равно какъ и многія подробности христіанскаго культа,—за исключеніемъ, конечно, благодатныхъ словъ Св. Таинствъ,—и не могли явиться въ готовомъ видѣ отъ Христа и Апостоловъ: все это „могло возникать и слагаться лишь по мѣрѣ появлявшихся новыхъ обстоятельствъ, событій и потребностей въ жизни церкви Божіей. Многія изъ этихъ молитвъ, равно какъ и другія подробности христіанскаго культа, могли подлежать, съ согласія всей

церкви, и отмѣнѣ или усовершенію (Дѣян. XV, 1—29). Устанавливать Иисусу Христу (а во многихъ случаяхъ—прибавимъ отъ себя—и Апостоламъ) и такія подробности культа—не значило-ли бы увѣковѣчивать ихъ навсегда и связывать всякую свободную инициативу членовъ церкви?¹⁾—Что вышеуказанный порядокъ относительно составленія и возникновенія молитвъ (а равно и другихъ дѣйствій богослуженія) былъ допустимъ и даже неизбѣженъ въ Апостольское время, видно изъ слѣдующаго мѣста 1 посл. къ Коринѣ. гл. XIV ст. 26-й: „Когда вы сходитесь (разумѣется—въ церкви: ст. 16, 19, 23 и др.), и у каждаго изъ васъ есть псаломъ, есть поученіе, есть языкъ, есть откровеніе, есть истолкованіе: все сіе да будетъ къ назиданію“. И только тогда, когда, подъ вліяніемъ полноты благодати, присущей церкви (Іоан. XIV, 26; XVI, 26; 1 Кор. XIV, 28; Ефес. IV, 11—13), христіанское богослуженіе обогатилось большимъ числомъ возвышенныхъ молитвословій и пѣснопѣній, точно и правильно при этомъ выражавшихъ ученіе церкви по разнымъ вопросамъ вѣры, такъ что они могли быть приняты всею церковію,—только въ это время отцы церкви нашли нужнымъ избрать болѣе совершенныя изъ нихъ и заключить ихъ въ тотъ систематическій кругъ службъ церковныхъ, какой мы видимъ нынѣ въ православной церкви, ибо въ церкви *все должно быть благообразно и по чину* (1 Кор. XIV, 40).

Что касается того, не противорѣчитъ-ли обиліе существующихъ въ православной церкви молитвословій и возникающая отсюда продолжительность службъ церковныхъ запрещенію Господа говорить *лишнее и многое* при нашихъ молитвахъ (Мате. VI, 7; XXIII, 14), то это возраженіе сектантовъ опровергается примѣромъ Самого-же Господа Иисуса Христа, находившаго нужнымъ молиться часто и долго (Лук. IV, 2; IX, 28; Мате. XIV, 23), иногда цѣлую ночь (Лук. VI, 12; XXI, 37) и заповѣдаващаго и намъ *всегда молиться* (Лук. XVIII, 1),—а также и примѣромъ Апостоловъ, которые и сами много и долго молились (Дѣян. I, 14; II, 42 и 46; VI, 4), употребляя при этомъ и опредѣленные часы для молитвы (Дѣян. II, 1 и 15:

1) „Необходимость вѣшнаго богопочтенія“, проф. А. Гусева, стр. 38—39.

III, 1; X, 9), и намъ заповѣдали *непрестанно молиться* (1 Сол. V, 17). И если Господь запрещаетъ говорить *лишнее* въ молитвахъ, или повидимому отвергаетъ продолжительную молитву, то въ 1-мъ случаѣ Онъ разумѣетъ именно язычниковъ, которые, не имѣя истиннаго Богопознанія, думаютъ снискать себѣ милость и благоволеніе у своихъ боговъ многорѣчивыми и часто безсмысленными, крикливыми молитвами (какъ дѣлали это, напр. „студные“ пророки и языческіе жрецы на горѣ Кармилъ—3 Цар. XVIII, 26—28); а во 2-мъ ясно говорить о фарисеяхъ, которые *лицемѣрно* и долго молились на показъ людямъ и для тщеславія (Матѣ. XXIII, 5), безъ сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ (Лук. XVIII, 11—12); между тѣмъ какъ молитва Богу угодна только „въ духѣ и истинѣ“ (Іоан. IV, 23),—съ *припаданіемъ* духовнымъ, съ покореніемъ, подчиненіемъ и посвященіемъ Богу всѣхъ мыслей, желаній и чувствованій, какъ это бываетъ въ подвигѣ пламенной молитвы (ср. Матѣ. XXVI, 39; Лук. XXII, 41—45)¹⁾. Человѣкъ, даже и облагодатствованный, остается съ постоянною наклонностію ко грѣху и обуревается многими страстями (Рим. VII, 18—23), которыя удаляютъ его отъ общенія съ Богомъ. А непрестанная и усердная молитва, какъ „возношеніе ума и сердца къ Богу“, является однимъ изъ вѣрныхъ способовъ къ борьбѣ съ этими страстями, облегчая для насъ подвигъ нашего стремленія къ Богу и побѣды надъ діаволомъ съ его навѣтами и соблазнами, такъ какъ *сей родъ ничимже можетъ изыти, токмо молитвою и постомъ* (Мар. IX, 29).

Итакъ, неправы сектанты въ своихъ укорахъ на нашу церковь за допущеніе ею въ составъ своего богослуженія множества молитвъ и пѣснопѣній, яко-бы не имѣющихъ основаній въ словѣ Божіемъ и противорѣчащихъ заповѣди Христа не говорить многого и лишняго въ нашихъ молитвахъ къ Богу.

Свящ. Даниилъ Поповъ.

¹⁾ „Объ истинномъ Богопоклоненіи“, С. Кохомскаго. Миссіонерск. Обзоръ 1896 г. ч. II, кн. 4-я.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

Св. Григорій Богословъ въ основѣ христіанскаго воспитанія также полагаетъ религіозно-нравственное начало. Рельефно выраженъ взглядъ св. Григорія на христіанское воспитаніе въ его надгробной похвальной рѣчи св. Василию. Вотъ что говоритъ онъ здѣсь. „Каждый разумный человѣкъ, я полагаю, согласится, что ученость есть первое изъ благъ, какими мы можемъ владѣть. Я говорю не только о той высшей учености, которая принадлежитъ намъ,—учености, которая, пренебрегая украшеніями стила и изяществомъ языка, имѣетъ въ виду только спасеніе души и красоту міра сверхчувственнаго; я говорю также о той внѣшней учености, которую большинство (οἱ πολλοί) христіанъ отвергаетъ, потому что въ невѣжествѣ своемъ считаетъ ее исполненною сѣтей и опасностей и думаетъ, что она удаляетъ отъ Бога. Заблужденіе тѣхъ, которые воздаютъ твореніямъ Божіимъ почитаніе, приличное только Богу, не должно внушать намъ отвращеніе къ небу, землѣ, воздуху, и ко всему, что они въ себѣ содержатъ. Напротивъ, мы заимствуемъ въ природѣ все, что можетъ служить къ поддержанію и украшенію нашей жизни; избѣгаемъ-же лишь того, что можетъ быть намъ вреднымъ. Далекіе отъ того, чтобы подражать тѣмъ безумцамъ, которые обращаютъ тварь противъ Творца, въ созданіи познаемъ мы Создателя, по выраженію Апостола, *пльняюще всякъ разумъ въ послушаніе Христово* (2 к. X, 5).

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 16.

Мы знаемъ, что огонь, пища, металлы, сами по себѣ ни добро, ни зло, что все зависитъ отъ употребленія, какое изъ нихъ дѣлаютъ, даже изъ пресмыкающихся мы извлекаемъ спасительныя лекарства. Подобнымъ-же образомъ и въ свѣтской литературѣ и наукахъ мы заимствуемъ изслѣдованія и умозрѣнія о природѣ вещей, но отвергаемъ все то, что ведетъ къ демонамъ, къ заблуженію и въ глубину погибели. Мы извлекаемъ изъ нихъ полезное для самаго благочестія, такъ какъ, узнавъ ихъ недостатки, мы доходимъ до знанія совершеннѣйшаго и слабостію ихъ пользуемся для утвержденія нашего ученія ¹⁾. Поэтому не должно унижать ученость, какъ дѣлаютъ нѣкоторые; а напротивъ, нужно признать неразумными и невѣждами тѣхъ, которые, держась такого мнѣнія, желали-бы всѣхъ видѣть подобными себѣ, чтобы въ общемъ недостаткѣ скрыть свой собственный недостатокъ и избѣжать обличенія въ невѣжество... Люди, заботящіеся только объ улучшеніи своей нравственности, но нерадящіе о просвѣщеніи своего ума познаніями, или же ищущіе только знанія, но не старающіеся о нравственномъ самоусовершенствованіи, кажутся мнѣ похожими на косоглазыхъ, которые видятъ все вкривь и никому не могутъ нравиться, смотрятъ-ли сами они на что-нибудь, или другіе смотрятъ на нихъ" ²⁾.

Здѣсь св. Григорій высказалъ характерный взглядъ на значеніе единенія нравственности съ умственнымъ развитіемъ и обратно. Онъ прямо указалъ значеніе образованія для благочестія и спасенія души, —сказалъ, что только тѣ, кто соединяетъ въ себѣ умственное развитіе съ нравственнымъ, могутъ судить и дѣйствовать, какъ истинно-зрячіе, всѣ-же прочіе судятъ, какъ косоглазые.

Все это, что имъ высказано здѣсь, какъ общее разсужденіе о пользѣ науки, повторяется снова въ спеціальныхъ педагогическихкихъ стихотвореніяхъ (XLIX и L): „*Παρά Νικοβούλου πρὸς τὸν πατέρα*“ и „*Νικοβούλου πρὸς τοῦ υἱόν*“). Отъ имени Никовула, своего родственника, вотъ что онъ говоритъ его отцу въ первомъ стихотвореніи: „Я не желаю ни золота, ни серебра, ни

1) Cf. S. Brsilii M. De leg. lib. gent. c. II; p. пер. ч. 4. стр. 346—347—348.

2) S. Greg. Naz. Oratio funer. in laudem Basil. M. Ed. Morel. t. I, p. 323-324.

шелковыхъ (матерій) тканей, ни ослѣпительно сверкающихъ камней, ни обширныхъ полей и т. д... Я желаю только одного, что предпочитаю всему остальному: силу знанія и слова. (Далѣ перечисляетъ науки, какія нужно пройти: грамматику, логику, діалектику, этику, исторію, естествознаніе, астрономію). Послѣ того какъ я пройду этотъ курсъ науки, я предамся изученію божественнаго откровенія, таинственно сообщеннаго намъ Духомъ Святымъ. Я пойду за свѣточемъ ученія Его и буду постепенно приближаться къ Его совѣту, устроая жизнь свою по Его божественнымъ наставленіямъ. Самъ Христосъ будетъ мнѣ помощникомъ, спутникомъ и вождемъ. Онъ поможетъ мнѣ съ радостными надеждами войти въ небесныя обители и наследовать жизнь чистую и вѣчную¹⁾.

Здѣсь св. Григорій придерживается того-же порядка образованія, который предлагали Оригенъ и св. Василій,—смотреть на изученіе свѣтскихъ наукъ, какъ на пропедевтическое занятіе къ усвоенію христіанскихъ истинъ, и конечною цѣлію воспитанія выставляетъ „достиженіе жизни чистой и вѣчной“.

Болѣе подробный взглядъ на значеніе свѣтскихъ, классическихъ наукъ въ системѣ христіанскаго образованія св. Григорій высказалъ въ своемъ обличительномъ словѣ на Юліана, запретившаго христіанамъ изучать эти науки.

„Науку и краснорѣчіе я считалъ и еще считаю,—говоритъ здѣсь св. Григорій,—главнѣйшимъ благомъ послѣ того, что есть главнѣйшее, т. е. послѣ божественнаго и послѣ чаяній сверхъчувственнаго міра“²⁾. „Что за причина такого запрещенія“?—спрашиваетъ св. Григорій. Отвѣчая на этотъ вопросъ, онъ разбираетъ всѣ доводы, приводимые Юліаномъ въ защиту своего запретительнаго эдикта. Юліанъ говорилъ, что наука и словесность—принадлежность язычниковъ и тѣсно связаны съ ихъ религіей, а удѣлъ христіанъ—необразованность, и вса ихъ мудрость состоитъ въ одномъ: вѣруй. Св. Григорій, отвѣчая на это, говоритъ, что вѣра—удѣлъ всѣхъ ученыхъ и философовъ,—такъ, напримѣръ, у пифагорейцевъ выраженіе: „самъ

¹⁾ S. Greg. Naz. Carmen ad Nicobulum patrem vv 42—86. Ed Morelli t. II. Д.—ИЗ.

²⁾ Твор. св. Григорія рус. пер. ч. I, стр. 155—156.

сказалъ"—и есть то же, что христіанское „вѣруй“, ибо эти слова служили доказательствомъ, не подлежащимъ ни какой повѣркѣ и изслѣдованію ¹⁾).

На то, что греческая литература тѣсно связана съ языческой религіей, св. Григорій говоритъ, что ничуть она не связана, ибо „гдѣ у какихъ жрецовъ, спрашиваетъ онъ, предписана греческая образованность, подобно тому какъ предписано что и какимъ демонамъ приносить въ жертву“? ²⁾). Приписывать-же науки и ихъ изобрѣтенія только грекамъ—безсмысленно, говоритъ св. Григорій, ибо „не финикіянамъ-ли принадлежать письмена? а наука чисель, мѣры, вѣса, искусство устроить полки и воевать—чье это? не себѣ-ли? и т. д. Чѣмъ будемъ защищаться, будучи уловлены собственными законами“ ³⁾). Да хотя-бы и все было изобрѣтено греками, то и тогда нельзя запретить пользоваться ихъ изобрѣтеніями, ибо „и языкъ, и всякое искусство или полезное учрежденіе, какое-бы ты себѣ ни представилъ, принадлежитъ не однимъ изобрѣтателямъ, а всѣмъ, ими пользующимся; и какъ въ искусствѣ музыкальной гармоніи одна струна издаетъ такой звукъ, другая—другой, высокій или низкій, но все устроится однимъ искуснымъ начальникомъ хора и составляетъ одну прекрасную гармонію, такъ и здѣсь высочайшій художникъ и зиждатель, Слово, хотя избралъ различныхъ изобрѣтателей различныхъ полезныхъ учрежденій и искусствъ, но все предложилъ всѣмъ, кто хочетъ, дабы соединить насъ узами взаимнаго общенія и человѣколюбія и украсить жизнь нашу кротостію“ ⁴⁾).

Разборомъ всѣхъ доводовъ Юліана св. Григорій доказываетъ; что изучать классическія науки всякому христіанину можно и нужно.

Особенно въ этой полемикѣ съ Юліаномъ важенъ тотъ философскій взглядъ, какой высказалъ св. Григорій на исторію человѣчества,—на его прогрессивное развитіе,—взглядъ, который имѣетъ важное значеніе для опредѣленія возрѣвнй св. Григорія на идеальную систему воспитанія. „Главная мысль его здѣсь,—скажемъ словами Архим. Бориса,—та, что про-

¹⁾ Ibid. стр. 157.

³⁾ Ibid. стр. 161—164.

²⁾ Ibid. стр. 158.

⁴⁾ Ibid.

грессъ человѣческаго рода обусловливается главнымъ образомъ не частною дѣятельностію каждаго народа отдѣльно, а коллективными усиліями всѣхъ историческихъ народовъ. Каждый народъ не одинъ только владѣетъ результатами своей культурной дѣятельности, а вноситъ ихъ въ общую сокровищницу человѣческихъ знаній и ихъ практическихъ примѣненій, такъ— что эти результаты становятся достояніемъ всѣхъ людей. Если бы каждое человѣческое общество жило совершенно изолировано отъ всѣхъ другихъ, такъ что должно было-бы снова создавать всю культуру, не пользуясь успѣхами другихъ обществъ, то человечество не могло-бы достигнуть той высокой степени культурнаго развитія, на какой оно теперь находится. Поэтому утверждать, что образованность, развившаяся среди извѣстнаго общества или народа, принадлежитъ исключительно ему, было-бы совершенно нелѣпо и противно исторіи. Христіанское общество, пользуясь плодами образованности, развившейся въ языческомъ мірѣ, слѣдовало лишь тому всеобщему закону историческаго прогресса, по которому новое развитіе совершается уже на готовой почвѣ культурныхъ результатовъ прошлаго¹⁾.

Въ такомъ взглядѣ св. Григорія вопросъ объ изученіи какъ свѣтскихъ наукъ, такъ и вообще всего прошлаго научнаго достоянія получилъ новое и надлежащее освѣщеніе съ высшей философски-исторической точки зрѣнія. А разъ это изученіе имѣетъ такое важное значеніе, по взгляду св. Григорія,— для умственнаго и нравственнаго прогресса человечества,—то оно и должно обязательно, по нему, быть въ системѣ христіанскаго воспитанія.

Хотя въ общемъ взглядѣ св. Григорія на идеаль христіанскаго воспитанія высказанъ, сравнительно, кратко и неполно, но за то очень ясно, точно и въ нѣкоторомъ отношеніи съ новыхъ точекъ зрѣнія и даже оригинально. Преимущественно онъ касается значенія образованія въ системѣ христіанскаго воспитанія.

Въ томъ-же духѣ и съ той-же стороны рассматриваетъ вопросъ о воспитаніи и св. Амфилохій Иконійскій, современникъ

¹⁾ Архим. Борисъ цит. соч. п. 2 (Пр. Соб. 1835 г. ч. 7 стр. 443—444).

свв. Василія Великаго и Григорія Богослова, взгляды которыхъ на воспитаніе ему, очевидно, были извѣстны.

Въ своемъ стихотворномъ посланіи къ юному Селевку св. Амфилохій прежде всего совѣтуетъ ему воспитать въ себѣ любовь и страхъ къ Богу и этимъ прямо указываетъ религіозно-нравственную основу воспитанія. Съ точки зрѣнія этого принципа св. Амфилохій разсматриваетъ изученіе классическихъ, свѣтскихъ наукъ.

Совѣтуя Селевку изучать классическихъ авторовъ, св. Амфилохій даетъ при этомъ слѣдующія наставленія. „Храни, говоритъ онъ, сокровище доброй нравственности, которое дѣйствительно принадлежитъ тебѣ, потому что находится въ душѣ твоей. Украшай его научными познаніями ¹⁾; упражняйся въ чтеніи произведеній поэтовъ, повѣствованій историковъ, прекрасныхъ рѣчей ораторовъ и тонкихъ изслѣдованій философовъ. Но со всѣмъ этимъ обращайся благоразумно; съ мудростію собирай отовсюду полезное, осторожно избѣгай всего, что въ каждомъ писателѣ есть вреднаго, подражая работѣ мудрой пчелы, которая садится на всякіе цвѣты, но весьма умно беретъ съ cadaго только полезное ²⁾. У ней наставницей сама природа; а у тебя разсудокъ. Обильно пожинай, что можетъ доставить пользу, а если что приноситъ вредъ, замѣтивъ дурное, удаляйся скорѣе прочь. Когда въ своихъ сочиненіяхъ языческіе писатели восхваляютъ добродѣтель и порицаютъ пороки, тщательно усвой себѣ и мысль ихъ, и изящную форму словеснаго выраженія. Когда же, напротивъ, они рассказываютъ о своихъ богахъ недѣльные и безнравственные мифы, измышленные демонами, достойные въ одно и то же время и смѣха нашего, и слезъ,—отвращайся отъ нихъ, какъ отъ опасныхъ сѣтей ³⁾. Читая и то и другое, и смѣшные мифологическіе рассказы и исполненные изящества литературные образцы, къ первымъ относись съ презрѣніемъ, а изящную форму рѣчи высоко цѣни; поступай въ этомъ случаѣ

¹⁾ Здѣсь св. Амфилохій повторяетъ какъ-бы совѣтъ св. Григорія, хотя послѣдній выражается объ этомъ, какъ мы видѣли, характернѣе.

²⁾ Здѣсь св. Амфилохій повторяетъ св. Василя, который употребляетъ то же сравненіе въ своей рѣчи къ юношамъ (Ср. Твор. ч. 4, стр. 349).

³⁾ Здѣсь св. Амфилохій опять повторяетъ св. Василя (*ibid* стр. 348—349).

такъ-же, какъ ты дѣлаешь, когда на одномъ и томъ-же растеніи срываешь розы и избѣгаешь шиповъ¹⁾. Вотъ наилучшее правило касательно чтенія языческихъ авторовъ²⁾.

На изученіе свѣтскихъ наукъ св. Амфилохій, подобно Оригену, св. Василию, св. Григорію, смотритъ, какъ на пропедевтику къ усвоенію христіанскихъ истинъ. „Когда-же изученіемъ различныхъ наукъ, какъ гимнастическими упражненіями въ палестрѣ, достаточно разовьешь и изощришь свой умъ, тогда усердно займись изученіемъ богодуховенныхъ писаній, чтобы собрать себѣ великое богатство вѣдѣнія изъ Ветхаго и Новаго Завѣта“³⁾.

Какъ на образецъ истиннаго ученаго и святого мужа, св. Амфилохій указываетъ на пророка Моисея. Подражай этому образцу, сообразуйся съ примѣромъ, который представляетъ собой Моисей“, говоритъ св. Амфилахій Селевку. „Подобно судѣ, произносящему законный приговоръ, заставляй ученость, почерпнутую изъ греческихъ наукъ и литературы, служить распространенію истины, познанію великихъ ученій священнаго Писанія.

Справедливость требуетъ, чтобы мудрость св. Духа, которая свыше и исходитъ отъ Бога, была госпожею земной науки, чтобы эта послѣдняя, какъ смиренная и покорная служанка, повиновалась ей во всемъ, ибо низшая, земная, мудрость должна служить высшей, божественной“⁴⁾.

Преслѣдуя въ воспитаніи нравственную цѣль, св. Амфилохій запрещаетъ пускать юношей въ театръ, въ циркъ и другія зрѣлища, опасныя для нравственности; совѣтуетъ избѣгать дурного сообщества. „Вмѣсто этихъ развлеченій,—говоритъ онъ Селевку,—находи удовольствіе въ занятіи науками, которое лучше всего можетъ возвысить и образовать твою душу“⁵⁾.

Св. Амфилохій, какъ и св. Григорій, главнымъ образомъ останавливается на опредѣленіи характера христіанскаго образованія и его значенія для нравственнаго воспитанія.

Перейдемъ теперь къ изложенію взгляда св. Іоанна Златоуста на христіанскій идеалъ воспитанія. Богословское міро-

1) То-же у св. Василия (ibid. стр. 349).

2) S. Amphilocheii Icon. Carmen ad Seleucum vv 3363 (цит. по соч. Бор.).

3) Ibid. 181—187.

4) Ibid. vv 239—250.

5) Ibid. vv 65—113.

созерцаніе св. Златоуста болѣе, чѣмъ какого либо изъ другихъ восточныхъ отцовъ, отличалось нравственно-практическимъ характеромъ. Потому и въ своихъ педагогическихъ воззрѣніяхъ св. Златоустъ останавливался, преимущественно, на рѣшеніи вопроса о воспитаніи, въ собственномъ смыслѣ.

Если кто изъ отцовъ, такъ именно св. Златоустъ подробно и обстоятельно выяснилъ значеніе религіозно-нравственнаго принципа въ христіанскомъ воспитаніи; онъ поставилъ въ этомъ отношеніи цѣлю доказать, что и научное образованіе будетъ имѣть смыслъ и значеніе только тогда, когда оно будетъ проникнуто религіозно-нравственнымъ характеромъ; онъ старался выяснитъ условія, при которыхъ можно было-бы соединить преимущества того и другого рода, т. е. нравственное воспитаніе привести въ гармонію съ научнымъ образованіемъ.

Воспитать дѣтей „въ наказаніи и ученіи Господнемъ“ (Еф. 6, 4)—это,—говоритъ св. Златоустъ,—„первое и величайшее изъ благъ“¹⁾, которое могутъ доставить родители дѣтямъ. Онъ совѣтуетъ родителямъ „смотрѣть не на то, чтобы сдѣлать дѣтей богатыми серебромъ и золотомъ и тому подобнымъ, но чтобы они были богатѣе всѣхъ благочестіемъ, любомудріемъ и другими добродѣтелями“²⁾, ибо только чрезъ такое воспитаніе можно приготовить ихъ для жизни вѣчной“. Дѣти, хорошо настроенныя въ отношеніи къ Богу, будутъ честными,—говоритъ св. Златоустъ,—и отличными и въ отношеніи къ настоящей жизни³⁾... и, если бы отцы тщательно воспитывали дѣтей своихъ, то не нужно было-бы ни законовъ, ни судилищъ, ни наказаній, ни мученій и публичныхъ убійствъ; праведнику,—говоритъ Апостоль, законъ не лежитъ (1 Тим. 1, 9)⁴⁾.

. Вотъ какая польза получается отъ надлежащаго воспитанія дѣтей,—говоритъ св. Златоустъ,—а потому категорически совѣтуетъ отцу: „прежде образуй душу сына твоего, научи его быть добрымъ, а стяжанія онъ уже послѣ получить“⁵⁾.

Если такъ важно воспитаніе дѣтей, то, по св. Златоусту, оно обязательно для родителей. „Если уже мы (т. е. духовные наставники),—говоритъ онъ, обязаны неусыпно печься о ду-

1) Бесѣда на слова 1 т. 5, 9; русс. пер. т. III, стр. 161.

2) Ibid. стр. 152.

3) Ibid. стр. 154.

4) Ibid. стр. 158.

5) Бесѣды на I посл. къ Тим. 6. 8, русс. пер. стр. 127—128.

пахъ ихъ, яко слова воздати хотяще (Евр. 13, 17); тѣмъ болѣе (обязанъ дѣлать это) отецъ, который родилъ сына и постоянно живетъ съ нимъ¹⁾. „Не одно рожденіе,—говоритъ онъ,—дѣлаетъ отцомъ, но хорошее образованіе дѣтей; и не пошеніе во чревѣ дѣлаетъ матерью, но доброе воспитаніе“²⁾.

Воспитывать дѣтей—это требованіе естественнаго закона. вложеннаго Богомъ въ природу людей. „Для того Овъ (Богъ),—говоритъ св. Златоустъ,—и вложилъ въ природу такое влеченіе (родителей къ дѣтямъ), что-бы поставить родителей въ неизбѣжную необходимость пецись о дѣтяхъ“³⁾ и родители, нерадящіе о воспитаніи дѣтей, подвергнутся крайнему наказанію отъ Господа, какъ нѣкогда преосвященникъ Илій за ненадлежащее воспитаніе своихъ дѣтей; такіе родители дѣтоубійцы⁴⁾, даже хуже дѣтоубійцы, ибо „эти отдѣляютъ тѣло отъ души, а тѣ то и другую ввергають въ огонь геенскій“⁵⁾. Напротивъ, за надлежащее воспитаніе дѣтей родители получаютъ великую награду отъ Бога⁶⁾ и похвалу отъ людей⁷⁾. Въ виду важности воспитанія, св. Златоустъ совѣтуетъ начинать его съ самаго перваго возраста. Когда воздѣлываніе болѣе удобно, тогда и нужно исторгать терніе, когда при нѣжности возраста, оно легче можетъ быть вырвано, когда страсти, оставленныя въ пренебреженіи и возросшія, не сдѣлались неудобноисправимы⁸⁾.

Св. Златоустъ совѣтуетъ родителямъ „тщательно смотрѣть и за входами и выходами... вести съ ними (дѣтьми) бесѣды о любомудріи и давать совѣты о томъ, что должно дѣлать“⁹⁾. Но главнымъ образомъ воспитать ихъ примѣромъ собственной жизни. „Оттого у насъ города и развратились, говоритъ св. Златоустъ, что худы наставники юношества. Какъ можешь ты привести въ порядокъ сына, вразумить другого, небрежущаго о своихъ обязанностяхъ, когда самъ ты въ глубокой старости ведешь себя такъ неблагопристойно“¹⁰⁾.

1) Слово 3-е противъ пориц. моваш. рус. пер. т. III, стр. 155.

2) Бесѣды къ Антиох. народу, 1-я б. об. Анвѣ; русс. п. т. II, с. 12.

3) Слово 3-е противъ пор. мон. т. III, стр. 152.

4) Бес. на разн. мѣст. Пис. ч. III, стр. 154.

5) 3-е сл. прот. пор. мон. ч. III, стр. 156.

6) Бес. къ Ават. нар. т. II, стр. 14—15.

7) Бес. на разн. мѣст. пис. т. III, стр. 154.

8) Ibid. стр. 153.

9) Ibid. стр. 152 и 159.

10) Бесѣд. къ Ант. народ. т. II, стр. 63.

Съ нравственной точки зрѣнія св. Златоустъ старается раз-
смотреть и наказанія, даже тѣлесныя, находя и послѣдствія не-
обходимыми для нравственнаго исправленія „злыхъ и неисцѣль-
но-больныхъ“ дѣтей. „Богъ вѣрилъ, говоритъ онъ, любовь ро-
дителей и необходимости природы, и правамъ людей, чтобы они
(родители) и были снисходительны къ неважнымъ погрѣшно-
стямъ дѣтей, какъ побуждаетъ ихъ къ тому природа, и злыхъ
и неисцѣльно-больныхъ не укореняли-бы во злѣ преступнымъ
потворствомъ“ ¹⁾; а потому „не достаточно (по отношенію къ
послѣднимъ) только сказать или предложить увѣщаніе, но на-
добно внушить и великій страхъ, чтобы пресѣчь безпечность
юности“ ²⁾; въ крайнихъ случаяхъ, по отношенію къ „злымъ и
неисцѣльно-больнымъ дѣтямъ“ нужно употреблять для нихъ и
розги ³⁾. „Говорю это, прибавляетъ св. Златоустъ, не съ тѣмъ,
чтобы мы были слишкомъ жестоки къ дѣтямъ, но чтобы мы
не казались имъ презрѣнными“ ⁴⁾.

Судя съ нравственной точки зрѣнія о пользѣ тогдашнихъ
театровъ и вообще зрѣлищъ, св. Златоустъ приходитъ къ абсо-
лютному отрицанію такой пользы за ними, и этотъ его взглядъ
по отношенію къ тому времени вѣрнѣе, потому что тогдашніе
театры, какъ описываетъ ихъ онъ, а также и другіе писатели,
дѣйствительно не могли имѣть воспитательнаго значенія, будучи
проникнуты языческимъ направленіемъ и безнравственной по-
становкой сценическихъ представленій ⁵⁾.

Защищая нравственный принципъ въ воспитаніи и съ его
точки зрѣнія разсматривая всѣ его стороны, св. Златоустъ
желаетъ и образованіе поставить на нравственную почву, а
потому совѣтуетъ начинать его съ изученія св. Писанія и ре-
лигіозныхъ истинъ, а потомъ переходить къ усвоенію свѣт-
скихъ наукъ ⁶⁾. „Съ дѣтства,—говоритъ онъ отцу,—воспиты-
вай сына въ наставленіи и ученіи Господнемъ. Не думай,
чтобы изученіе божественныхъ писаній было для него дѣломъ
излишнимъ. Тамъ онъ услышитъ прежде всего: *чти отца*

¹⁾ Ibid. стр. 14.

³⁾ Ibid. стр. 156.

²⁾ Бесѣд. на разн. мѣста Писанія т. III, стр. 155. ⁴⁾ Ibid. стр. 158.

⁵⁾ Бесѣд. на разн. мѣста св. Писанія т. III, стр. 159.

⁶⁾ Система образованія св. Златоуста разнится отъ системы Оригена, Свв. Василія, Григорія, которые совѣтовали сначала изучать свѣтскія науки.

твоего и матеръ твою—слова, направленныя къ твоей пользѣ. Не говори: „это дѣло монаховъ; неужели мнѣ его сдѣлать монахомъ? нѣтъ надобности быть ему монахомъ“. Что это въ тебѣ за страхъ: боишься того, что исполнено многихъ выгодъ? Сдѣлай его христіаниномъ. Свѣтскимъ людямъ весьма нужно внимать ученію, заключающемуся въ писаніи, а особенно дѣтямъ, такъ какъ они многого не знаютъ... Не безразсудно-ли учить дѣтей искусствамъ, посылать ихъ въ школу, ничего не жалѣть для ихъ образованія, а о воспитаніи въ ученіи и наставленіи Господнемъ не заботиться? Не заботься о томъ, чтобы сдѣлать его извѣстнымъ по внѣшней учености и доставить ему славу, но старайся научить его презирать славу настоящей жизни; отъ этого онъ будетъ славнѣе и знаменитѣе... Не ораторомъ старайся сдѣлать своего сына, а воспитать въ немъ философа (т. е. благочестиваго). Если онъ не будетъ ораторомъ, отъ этого не произойдетъ еще никакого вреда; при отсутствіи—же философскаго отношенія къ жизни, самое обильное ораторство не принесетъ ему никакой пользы. Строгое поведеніе требуется, а не умѣнье хорошо говорить,—нравственность, а не сила рѣчи,—дѣла, а не слова. Не языкъ изощрай, но очищай душу. Говорю это не съ тѣмъ чтобы запретить свѣтское образованіе, но чтобы не привязывались къ нему исключительно. Не думай, что будто однимъ монахамъ нужны наставленія въ Священномъ Писаніи: весьма многія изъ этихъ наставленій необходимы и для тѣхъ дѣтей, которыя вступаютъ въ свѣтскую жизнь. Въ исправномъ судѣ, лоцманѣ и полномъ комплектѣ матросовъ нуждается не тотъ, кто находится въ пристани, но тотъ, кто постоянно находится въ морскомъ плаваніи; подобное этому нужно сказать относительно монаха и свѣтскаго человѣка“ ¹⁾. Но если свѣтское образованіе поставлено въ такія условія, что можетъ погубить нравственность дѣтей, то лучше, по св. Златоусту, и не учиться, чѣмъ чрезъ такое образованіе погубить душу. На этомъ онъ особенно и настаиваетъ; въ принципѣ-же онъ ничуть не отвергаетъ необходимости и пользы свѣтскаго образованія. Св. Златоустъ разсуждаетъ объ этомъ такъ. „Какая польза, спраши-

¹⁾ Бесѣды на посл. къ Еф. руск. пер. (1859) ч. I, стр. 371—372; 374—376.

ваетъ онъ, посылать дѣтей къ учителямъ, у коихъ научатся они скорѣе порокамъ, нежели словесности, и, желая приобрѣсть менѣе важное, потеряютъ важнѣйшее—силу души и всякое доброе расположеніе? Такъ что-же? Разрушить намъ, скажете, школы? Не объ этомъ говорю, но о томъ, какъ-бы намъ не разрушить зданія добродѣтели и не погубить живой души. Когда душа цѣломудренна, тогда не будетъ никакой потери отъ незнанія краснорѣчія; а когда она развращена, тогда отъ нея величайшій вредъ, хотя бы языкъ (у такого человѣка) былъ и весьма изощренъ, и даже тѣмъ больше (вреда), чѣмъ больше силы въ словѣ. Ибо нечестіе съ искусствомъ въ словѣ производитъ гораздо болѣе зла, чѣмъ необразованность... Для успѣшнаго занятія словесностію нужна добрая нравственность; а добрая нравственность не нуждается въ пособіи словесности. Можно быть цѣломудреннымъ и безъ этой учености, но никто никогда не успѣетъ въ наукахъ безъ добрыхъ нравовъ, когда все время будетъ проводить въ порокахъ и пьянствѣ...

Что будетъ намъ добраго отъ знанія словесности, если у насъ разстроено самое главное? и что худого отъ незнанія оной, коль скоро у насъ устроено самое важное? И это признано за истину не только нами, которые смѣемся надъ внѣшнею мудростію и почитаемъ ее буйствомъ, но даже языческими философами ¹⁾. Далѣе въ доказательство послѣдней мысли онъ указываетъ на Анахарсиса, Кратеса, Діогена, Сократа. „Итакъ, продолжаетъ онъ, для невѣрующаго довольно и этихъ примѣровъ; а вѣрующему, кромѣ этихъ примѣровъ, необходимо представить и свои примѣры. Какіе-же? Тѣхъ святыхъ и великихъ мужей, изъ коихъ самые первые были совсѣмъ неграмотны, послѣдовавшіе за ними знали уже грамоту, но не изучали краснорѣчія, а бывшіе послѣ этихъ знали и грамоту, и краснорѣчіе. Такъ первые не знали ни того, ни другаго, потому что не учились не только краснорѣчію, но и самой грамотѣ: однакожь въ тѣхъ то именно случаяхъ, въ которыхъ особенно необходима, кажется, сила краснорѣчія, они такъ превзошли самыхъ искусныхъ въ немъ, что эти оказались хуже несмысленныхъ дѣтей. Ибо, если сила убѣжденія заключается

1) 3-е слово противъ пориц. монаш. русс. пер. твор. т. III, стр. 183—185.

въ краснорѣчіи, и однакожь философы не побѣждаютъ ни одного тирана, а люди не книжные и простые обращаютъ всю вселенную: то, очевидно, первенство въ мудрости принадлежитъ этимъ некнижнымъ и простымъ, а не тѣмъ, тщательно изучившимъ то и другое искусство. Такъ истинная мудрость и истинное образованіе есть не иное что, какъ страхъ Божій. И никто не думай, будто я предписываю, чтобы дѣти оставались невѣждами; нѣтъ, пусть кто поручится на счетъ самаго необходимаго (т. е. благочестія), я не стану препятствовать (дѣтямъ) изучать въ совершенствѣ и это искусство (краснорѣчія). Какъ тогда, когда колеблются основанія, и весь домъ и все зданіе находится въ опасности упасть, было бы крайне бессмысленно и безумно—бѣжать къ штукатурщикамъ, а не къ плотникамъ: такъ опять было бы дѣломъ неумѣстной притязательности не позволять окрашивать стѣны, когда онѣ стоятъ твердо и крѣпко¹⁾. Далѣе на примѣрѣ одного юноши св. Златоустъ изображаетъ конкретно идеалъ христіанскаго воспитанія. У этого юноши, сына богатаго родителя, былъ наставникъ, „у котораго было только одно дѣло—образовать его душу“. Примѣромъ своимъ и ученіемъ наставникъ такъ воспиталъ этого юношу, что онъ твердо потомъ шелъ путемъ добродѣтельной жизни, не уклоняясь въ сторону, и явился примѣромъ для своихъ сверстниковъ, которые, смотря на него, „дошли до одинаковой съ нимъ ревности (къ благочестивой жизни)“. А порядокъ воспитанія этого юноши былъ такой. „Время у него все почти употреблялось на чтеніе священныхъ книгъ. Быстро понимая науки, онъ въшнему ученію посвящалъ только малую часть дня, а все остальное время занимался молитвами и чтеніемъ божественныхъ книгъ... Да и ночи были свидѣтелями тѣхъ же слезъ и молитвъ, и того же чтенія... И одежду сдѣлалъ онъ себѣ изъ волосъ, и въ ней спалъ по ночамъ, выдумавъ её, какъ мудрое средство къ тому, чтобы скорѣе вставать отъ сна“²⁾.

Изъ приведенныхъ цитатъ видно, что св. Златоустъ старается выяснитъ необходимость соединенія научнаго образованія дѣтей съ нравственнымъ ихъ развитіемъ, при чемъ отдаетъ, по

1) Ibid. стр. 186—187.

2) Ibid. стр. 187—192.

важности, предпочтеніе послѣднему. Онъ требуетъ, чтобы самое образованіе проникнуто было нравственнымъ характеромъ. Если какое-нибудь школьное образованіе можетъ, по своему строю и характеру, деморализовать учащихся, то св. Златоустъ совѣтуетъ въ этомъ случаѣ—лучше оставить своихъ дѣтей безъ образованія, лишь-бы сохранить чрезъ это нравственность ихъ чистой и неповрежденной. Онъ ничуть въ принципѣ не отрицаетъ значенія и важности свѣтскихъ наукъ и вообще образованія, но желаетъ только дать такому образованію соотвѣтствующую постановку, при которой оно служило-бы главной цѣли воспитанія: нравственному развитію дѣтей.

Что св. Златоустъ не отрицалъ пользы свѣтскихъ наукъ и образованія, это видно, кромѣ вышеприведенныхъ цитатъ, особенно изъ его знаменитаго трактата „О священствѣ“. „Никто, не будучи архитекторомъ, не возьмется строить домъ,—говоритъ здѣсь св. Златоустъ,—и никто изъ незнающихъ медицины не станетъ лечить больныхъ. Неужели-же тотъ, кому имѣютъ быть вѣрены заботы о столькихъ душахъ, приметъ на себя обязанности, къ исполненію которыхъ не будетъ надлежащимъ образомъ приготовленъ“¹⁾.

„Если борцы,—продолжаетъ онъ,—для развитія своихъ силъ, имѣютъ нужду во врачахъ, учителяхъ, строгомъ образѣ жизни, постоянномъ упражненіи и множествѣ другихъ предосторожностей, то, принявшіе на себя обязанности служить церкви, которая есть тѣло Христово, могутъ-ли сохранить его невредимымъ и здоровымъ, если не будутъ знать всякаго врачества, полезнаго душѣ? Мы готовимся не къ одному виду борьбы. Эта борьба разнообразна и воздвигается противъ насъ различными врагами. Всѣ они употребляютъ неодинаковое оружіе и не однимъ и тѣмъ-же способомъ нападаютъ на насъ. Кто намѣренъ вступить въ борьбу со всѣми своими врагами, тотъ долженъ знать полемическіе приемы всѣхъ ихъ... Если намѣревающийся побѣдить не будетъ свѣдущъ во всѣхъ видахъ искусства, то врагъ съумѣетъ и посредствомъ одной части, оставленной въ пренебреженіи, войти въ стадо и похитить овецъ; но онъ не можетъ этого сдѣлать, когда ему мѣшаетъ присутствіе па-

1) Русс. пер. Матвѣевскаго СП. 1879 г. стр. 75.

стыря, обладающаго всякимъ знаніемъ и хорошо понимающаго все коварство врага¹⁾. Св. Златоустъ не требуетъ отъ священника плавности Исократъ, силы Демосеена, величія Фукидида и высоты Платва; но онъ требуетъ, опираясь на ученіе Ап. Павла, чтобы священникъ былъ силенъ обличать своихъ противниковъ и заграждать имъ уста,—чтобы и дѣлами, и словами могъ онъ вести поучаемыхъ къ жизни, которую заповѣдалъ Христосъ. Но нужно-ли ожидать полученія священства, чтобы тогда достигнуть требуемаго образованія? Очевидно, на изученіе словеснаго искусства, какъ и на приобрѣтеніе другихъ познаній, должны быть употреблены учебные годы дѣтства и юности.

Да, такое образованіе нужно всякому христіанину, но только пастырю, по преимуществу. Хотя св. Златоустъ и принадлежитъ къ горячимъ поклонникамъ свѣтскаго образованія, но все-же утверждаетъ,—какъ это дѣлаютъ нѣкоторые ученые²⁾, что онъ не признавалъ никакой пользы отъ свѣтскаго образованія и запрещалъ его, значитъ несправедливо клеветать на великаго учителя и отца Церкви.

Св. Златоустъ очень хорошо понималъ главную цѣль христіанскаго воспитанія и, видя на своихъ глазахъ вредъ отъ односторонне - умственнаго образованія, со всею рѣзкостію осуждалъ именно только послѣднее, какъ вредящее доброй нравственности учащихся. „Чтобы правильно понимать смыслъ и значеніе строгаго порицанія, съ какимъ св. Златоустъ относится къ современному воспитанію юношества, нужно,—говорить Архим. Борисъ,—знать характеръ и исторію народа, которымъ онъ призванъ былъ руководить. Зло истинно-опасное, предвѣщавшее быстрый упадокъ имперіи, заключалось не въ изученіи языческихъ авторовъ, а въ глубокомъ растлѣніи всѣхъ слоевъ общества, вносившемъ свое злоторное вліяніе и въ стѣны публичныхъ школъ“³⁾. Не будемъ-же принимать по всей строгости суровыя слова и новыя предостереженія, внушаемыя св. Златоусту опасностями, какимъ христіанскія дѣти подвер-

¹⁾ Ibid. стр. 79—84.

²⁾ Какъ это утверждаютъ Gaume и Labanne въ своихъ сочиненіяхъ: „Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'education. Paris 1851 г. р. 62—63“; „Influence des pères de l'Eglise sur l'education publique pendant les cinq premiers siècles de l'ere chrétienne. Paris“ р. 58—94. (См. у Бориса цит. соч. Пр. Соб. 1886 г. ч. II, стр. 368—380)

³⁾ Ibid Пр. Соб. 1886 г. ч. II, стр. 331.

гались въ большей части языческихъ школъ этой эпохи“¹⁾. Напрасно нѣкоторые стараются выставить св. Златоуста, какъ и св. Василя, представителемъ узкаго, специально-монашескаго воспитанія²⁾. Нѣтъ, св. Златоустъ не былъ таковымъ, но онъ ратовалъ за него, преслѣдуя главную цѣль воспитанія и вида несоотвѣтствіе этой цѣли въ системѣ современнаго ему воспитанія. Но если-бы нравственности учащихся не угрожала никакая наука въ публичныхъ школахъ, „если-бы кто представилъ,—говорить св. Златоустъ,—надежное ручательство въ томъ,—я не сталъ-бы посылать дѣтей (въ монастыри) даже и тогда, когда-бы они уже приобрѣли научное образованіе. Напротивъ, тогда-то особенно и сталъ бы настаивать, чтобы они оставались въ городѣ, и не похвалилъ-бы тѣхъ, которые стали-бы склонять ихъ къ удаленію (въ монастыри), но возненавидѣлъ-бы, какъ враговъ всего общества, за то, что они, скрывая свѣтильники и удаляя ихъ изъ города въ пустыню, лишаютъ живущихъ въ городѣ важнѣйшихъ благъ“³⁾.

Изъ приведенной тирады видно, насколько и почему св. Златоустъ ратовалъ за монастырское воспитаніе.

У св. Златоуста взглядъ на идеаль христіанскаго воспитанія былъ шире монастырскаго; онъ старался построить его на обще-человѣческихъ началахъ и ратовалъ за монастырскій, въ виду исключительныхъ временныхъ обстоятельствъ, когда именно монастырская форма ближе подходила подъ истинный идеаль христіанскаго воспитанія.

Прекрасно выясняетъ этотъ вопросъ Архим. Борись... Опасности заключались,—говорить онъ,— не въ самыхъ предметахъ преподаванія, не въ школьныхъ программахъ, но въ развращенности многихъ преподавателей и учениковъ, подвергшихся нравственной порчѣ еще въ семьѣ и приносившихъ съ собою эту порчу и въ стѣны публичныхъ школъ. Вопросъ касался, слѣдовательно, не самаго свѣтскаго тогдашняго образованія, а той среды и тѣхъ условій, въ какой и при какихъ оно получалось. Нужно было, по воз-

¹⁾ Leblanc... *Essai historique et critique sur l'étude et l'enseignement des lettres profanes dans les premiers de l'Eglise*. Par. et Lyon. p. 134—135 (у Бориса цит. соч. *ibid.* стр. 381—302).

²⁾ Напр., К. Шмидтъ въ своей „Исторія пед.“ т. II, стр. 35—36 и дал., а также Е. Кемницъ (см. его статью: „Очеркъ воспитанія и обученія въ среднѣе вѣка“ въ жур. „Учитель“ за 1866 г. т. 17 стр. 65—66).

³⁾ См. „Противъ пориц. монаш.“ русс. пер. твор. слова т. III, стр. 183.

возможности, изолировать учащееся юношество отъ вреднаго вліянія этой среды и этихъ условій. Такому изолированію лучше всего могли содѣйствовать тогдашніе монастыри. На нихъ св. Златоустъ и указывалъ, какъ на училища благочестія. Такъ какъ, съ другой стороны, большинство христіанскихъ родителей, преслѣдуя въ дѣлѣ воспитанія своихъ дѣтей чисто внѣшнія, узко-утилитарныя цѣли, не только отдавало явное предпочтеніе научному и художественному элементу образованія предъ нравственно-религіознымъ, но нерѣдко и прямо пренебрегало этимъ послѣднимъ, то было необходимо указать въ системѣ воспитанія надлежащее мѣсто тому и другому. Изъ круга искусствъ и наукъ свѣтскихъ центръ тяжести всей системы образованія нужно было перевести въ сферу религіозно-нравственнаго воспитанія, положивъ въ основу обученія законъ Божій. Въ этомъ и состояла задача св. Златоуста, когда онъ дѣлалъ сравнительную оцѣнку свѣтскому образованію и нравственному воспитанію дѣтей. Отдавая предпочтеніе послѣднему, онъ отнюдь не отвергалъ перваго, но требовалъ гармоническаго между ними взаимоотношенія¹⁾.

Въ сравненіи съ предшествующими отцами и учителями церкви, Св. Златоустъ рельефнѣе отгѣнилъ значеніе нравственнаго элемента въ христіанскомъ воспитаніи: онъ ясно показалъ, что именно этотъ элементъ составляетъ истинную основу христіанскаго воспитанія, а все остальное въ немъ имѣетъ по-стольку значеніе, по-скольку относится къ этому элементу.

Богословствованіе св. Исидора Пелусіота, ученика св. Златоуста, отличалось, какъ богословствованіе послѣдняго практическимъ характеромъ; въ своихъ письмахъ ученикъ оставилъ намъ немало мудрыхъ совѣтовъ о христіанскомъ воспитаніи напоминающихъ уже извѣстныя намъ наставленія его учителя.

Въ основу христіанскаго воспитанія св. Исидоръ, какъ и его предшественники, полагалъ религіозно-нравственный принципъ.

„Самая высокая мудрость,—учить св. Исидоръ,—есть правильное понятіе о Богѣ“ (письмо 76). Поэтому „въ дѣтяхъ,—говоритъ св. Исидоръ,—когда они еще малы, надлежитъ посѣвовать ученіе сперва о Божіемъ величій, и о Промыслѣ, а потомъ о добродѣтели. Посѣвающіе въ своихъ дѣтяхъ, еще въ младенчествѣ, справедливое понятіе о Божіемъ величій и Про-

¹⁾ Цит. соч. (см. Пр. Соб. 1886 г., ч. II; стр. 395—396).

мыслѣ, а потомъ и о добродѣтели, не только какъ родители, но и какъ превосходные наставники, сподобятся отъ Бога награды (письмо 141—638). Но для правильнаго разумѣнія Св. Писанія, въ которомъ излагается ученіе о Богѣ и добродѣтели, св. Исидоръ совѣтуетъ, параллельно съ изученіемъ Св. Писанія, обучать дѣтей и свѣтскимъ наукамъ. „Намѣревающемуся постигнуть что-либо неясное (въ Св. Писаніи),—говоритъ св. Исидоръ,—надлежитъ быть разумнымъ и съ перваго возраста упражняться въ взопряхающихъ разсудокъ наукахъ“ (письмо 134). Особенно такой образовательной подготовки св. Исидоръ требуетъ отъ кандидатовъ священства ¹⁾.

Но, совѣтуя изучать свѣтскія науки, св. Исидоръ предостерегаетъ отъ излишняго занятія ими, въ ущербъ главному и существенному занятію Св. Писаніемъ; совѣтуетъ заниматься ими такъ и настолько, какъ и насколько онѣ будутъ полезны для истинной цѣли воспитанія. „Сильная страсть къ изученію словесности,—писалъ онъ къ епископу Елафію,—объяла въ наше время души людей: разумію словесность не ту, которая уцѣломудриваетъ, но которая забавляетъ слушателей,—не духовную, но любопрѣтельную, не ту, которая можетъ возбуждать душу, но которая обыкновенно ласкаетъ слухъ,—не живую, одушевленную дѣлами говорящаго, но принимаемую ради сладкозвучія мертвымъ слухомъ“ ²⁾.

Вотъ основной взглядъ св. Исидора на христіанское воспитаніе, по существу сходный со взглядомъ всѣхъ указанныхъ нами восточныхъ отцовъ и учителей церкви.

Если мы теперь резюмируемъ общій выводъ, какой можетъ быть представленъ на основаніи анализа разсмотрѣнныхъ нами педагогическихъ воззрѣній св. отцовъ и учителей восточной церкви,—то этотъ выводъ можетъ быть слѣдующій.

Всѣ восточные отцы и учителя церкви единогласно стоятъ за религіозно-нравственный принципъ въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія и съ точки зрѣнія этого основного принципа разсматриваютъ и всѣ его составныя части, весь его строй: методъ, средство и характеръ. Вся практическая система воспитанія, изученіе наукъ и искусствъ—все должно, по ихъ воззрѣнію, служить основой, нравственной цѣли воспитанія. Вос-

¹⁾ См. Жизнь св. Исидора Пел. въ Приб. къ Твор. Св. отецъ ч. 14, стр. 508.

²⁾ Св. Исидоръ Пел. письм. къ еп. Елафію кн. 5, 201.

питатель въ этомъ отношеніи, по ихъ возрѣнію, долженъ быть образцомъ не только на словахъ, но и на дѣлѣ. Чтобы вполне достигнуть намѣченной цѣли воспитанія, послѣднее должно идти, по ихъ возрѣнію, подъ руководствомъ церкви и ея благодатныхъ даровъ, такъ какъ дѣло христіанскаго воспитанія и дѣло искупленія каждаго человѣка тѣсно связаны между собою общею конечною цѣлію. Свв. отцы и учителя церкви ничуть не отвергаютъ пользы и значенія свѣтскихъ классическихъ наукъ, но стараются поставить изученіе ихъ на религіозно-нравственную почву. Они придаютъ изученію свѣтскихъ наукъ характеръ общеобразовательный и въ отношеніи къ усвоенію христіанскихъ истинъ рассматриваютъ, какъ науки пропедевтическія: изученіе ихъ должно содѣйствовать раскрытію и уясненію христіанскаго ученія, его защищенію и обличенію въ болѣе совершенную, словесную форму. Св. Писаніе должно составлять основу и сущность христіанскаго образованія. Различно только они смотрятъ на время его изученія: одни совѣтуютъ его изучать послѣ усвоенія свѣтскихъ наукъ (Климентъ, Оригенъ, свв. Василій, Григорій Богословъ, Амфилохій) другіе—раньше (св. Златоустъ), третьи (св. Исидоръ) желаютъ, чтобы изученіе того и другихъ шло параллельно.

Смотря съ религіозно-нравственной точки зрѣнія на изученіе свѣтскихъ наукъ, отцы и учителя церкви требуютъ и соответственнаго характера ихъ изученія: они совѣтуютъ при изученіи ихъ быть весьма осторожными, усваивая изъ нихъ только нравственно-полезное и удаляя все вредное; они совѣтуютъ, чтобы юноши, какъ еще не искушившіеся въ жизни, въ дѣлѣ приобрѣтенія разныхъ знаній руководствовались совѣтами и наставленіями мудрыхъ и опытныхъ руководителей.

Въ раскрытомъ идеалѣ христіанскаго воспитанія свв. отцы и учителя восточной церкви выразили основную идею христіанства,—идею, что человѣкъ, какъ существо духовно-разумное, имѣющее свою конечную цѣлію нравственное совершенствованіе и чрезъ него достиженіе вѣчнаго спасенія,—долженъ быть приготовляемъ къ этому съ перваго момента своей жизни путемъ религіозно-нравственнаго воспитанія,—и, какъ искупленный заслугами Христа, долженъ идти къ намѣченной цѣли путемъ воспитанія, совершаемаго при благодатномъ содѣйствіи установленной Имъ Церкви.

Н. Миромоловъ.

(Продолженіе будетъ).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія со времени реформаціи (XVI вѣкъ).

(Окончаніе *).

Второй періодъ развитія лютеранскаго вѣроученія начинается съ появленія шмалькальденскихъ членовъ въ 1537 г. Систематическаго ученія о богодухновенности и въ это время у протестантовъ еще не было, но высшее божественное происхожденіе Св. Писанія опредѣлено уже достаточно ясно. Слово Божіе въ шмалькальденскихъ членахъ всюду является правиломъ вѣры, превосходящимъ не только человѣческой авторитетъ но и высшій—самихъ ангеловъ ¹⁾. Это видно уже изъ полемическихъ замѣчаній противъ мечтателей, или энтузіастовъ, которые пытались провести рѣзкую границу между устнымъ словомъ и внутреннимъ вдохновеніемъ. Противъ энтузіастовъ въ шмалькальденскихъ членахъ доказывается необходимость и божественное происхожденіе вѣшняго слова. „Что касается устнаго и вѣшняго слова, то твердо должно держаться того, что Богъ никому не даруетъ Духа или свою благодать иначе, какъ чрезъ слово и вмѣстѣ съ предшествующимъ этому вѣшнимъ словомъ, такъ что мы остерегаемся энтузіастовъ, т. е., духовныхъ, которые хвалятся, что имѣютъ Духа прежде слова и безъ слова и потому судятъ о Св. Писаніи или устномъ словѣ, измѣняютъ и извращаютъ его по произволу“ ²⁾. Богъ не

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1899 г. № 16.

¹⁾ Articuli Smalcaldii, II, 2, 15 Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum. Dei condant articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.

²⁾ Articuli Smalcald. P. III. Artic. 8 pag. 331—333. In his, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente,

иначе сообщается съ людьми, какъ чрезъ ви́шнее слово и таинства. Такъ Моисею Богъ явился въ горящемъ кустарникѣ и бесѣдовалъ съ нимъ чрезъ устное слово. Никакой пророкъ, ни Илія, ни Елисей не получалъ св. Духа безъ устнаго слова (*sine verbo vocale*). И ап. Петръ (II Посл. I, 21) учитъ, что пророки предсказывали не по человѣческой волѣ, но чрезъ св. Духа, какъ люди Божіи. Безъ ви́шняго слова они не были еще посвящены дѣламъ Божественнаго Откровенія. Наоборотъ, ихъ еще не освященныхъ побуждалъ говорить самъ Богъ. Они дѣлались святыми именно съ того времени, какъ чрезъ нихъ начиналъ говорить св. Духъ ¹⁾. На этой органической внутренней связи между ви́шнимъ и внутреннимъ словомъ, между вдохновеніемъ св. Духа и выраженіемъ его вовнѣ основано высшее значеніе св. книгъ. Авторитетъ ихъ выше авторитета римскаго первосвященника. Папы не только стремятся обосновать свою власть на божественномъ правѣ, но даже приравниваютъ св. Писанію и божественнымъ законамъ (*parēs legibus divinis*), но безъ всякаго сомнѣнія, что значеніе слова Божіи превосходитъ всѣ папскіе декреты ²⁾.

Слово Божіе, говорится въ большемъ катихизисѣ, есть сила Божія, какъ говоритъ ап. Павелъ (Рим. I, 16). Да, именно—сила Божія, которая причиняетъ невыносимое страданіе диаволу, которая выше мѣры укрѣпляетъ, утѣшаетъ и помогаетъ намъ ³⁾. Слову Божію безусловно должно вѣрить, такъ какъ въ немъ нѣтъ никакой лжи (*scripturae credas, quae tibi non mentietur* ⁴⁾.

ita ut praemuniamus nos adversus Enthusiastas i. e. Spiritus, qui jactitant, sante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo Scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito, ut faciebat Monetarius, et multi adhuc hodie, qui acute discernere volunt inter Spiritum et literam, et neutrum norunt, nec, quid statuunt, sciunt.

¹⁾ *Ibidem. Quare in hoc nobis constanter est perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta, et quod, quidquam sine verbo et sacramentis jactatur ut spiritus, sit ipse diabolus... Et Petrus inquit: „Prophetae non ex voluntate humana, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines“, qui sine verbo externo non erant sancti, nec a Spiritu S. ut non sancti seu profani ad prophetandum impulsus; sed sancti erant, inquit Petrus, quum per eos Spiritus S. loqueretur.*

²⁾ *De pot. et prim. papae.*

³⁾ *Major catechismus Lutheri, Praefacio II. Справ. II, 3. Artic. 62.*

⁴⁾ *Ibidem. V, 76.*

Какъ высшій принципъ лютеранскаго ученія о св. Писаніи, можно разсматривать слѣдующее положеніе формулы согласія: „Мы вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что евангельское правило и руководство, по которому можно судить и оцѣнивать всѣ ученія и всѣхъ учителей есть только пророческія и апостольскія писанія Ветхаго и Новаго Завѣта“ ¹⁾. Другія сочиненія и книги нельзя ставить наравнѣ съ св. Писаніемъ, такъ какъ только оно одно есть судія, правило и руководство (*judex, norma et regula*) вѣры ²⁾ Всякое ученіе должно заимствовать изъ слова Божія (*doctrina e verbo Dei collecta*), почему пророческія и апостольскія писанія Ветхаго и Новаго Завѣта называются свѣтлѣйшими и чистѣйшими источниками Израиля (*ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes*). Они суть также руководство, по которому нужно судить о всѣхъ учителяхъ и ученіяхъ ³⁾. Всѣ церковныя исповѣданія должны предлагать христіанину то, что наравнѣ съ словомъ Божиимъ (*juxta verba Dei*), писаніями пророковъ и апостоловъ должно почитать и принимать, какъ вѣрное и истинное ⁴⁾. Если чрезъ ветхозавѣтный законъ Духъ Святый наказывалъ людей, то чрезъ евангеліе онъ утѣшаетъ ихъ ⁵⁾. Вообще же все Писаніе обоихъ Завѣтовъ вдохновлено св. Духомъ не для безпечности и нераскаянности людей, но для наученія, обличенія, исправленія и для наставленія въ праведности (2 Тим. 3, 16). Цѣль св. Писанія—не возбуждать въ людяхъ сомнѣніе, но чрезъ терпѣніе и утѣшеніе производить въ нихъ упованіе (Рим. XV, 5 ⁶⁾).

III. Какъ мы видимъ, символическія книги лютеранъ не дѣлаютъ вопросъ о богодухновенности предметомъ особаго нарочитаго изслѣдованія. Напротивъ, вѣроисповѣданія реформатовъ посвящаютъ этому догмату отдѣльный по большей части первый членъ и подвергаютъ его болѣе подробной разработкѣ.

Руководителемъ реформаціи въ Швейцаріи былъ цюрихскій священникъ Цвингли (1531). Отношеніе его къ Библии иное, чѣмъ Лютера. Причины этого заключались отчасти въ личномъ

¹⁾ Formula concordiae 1, 1.

²⁾ Ibidem. Los. citat.

³⁾ Ad quam omnia dogmata exigere, et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oporteat. Formula concordiae. II, 1.

⁴⁾ Locs. citat. 16.

⁵⁾ Sol. decl. VI 12.

⁶⁾ Sol. decl. XI, 12.

духовномъ развитіи того и другого реформатора. Послѣ долгой и тяжелой душевной борьбы Лютеръ дошелъ до основного догмата своего ученія объ оправданіи человѣка одною вѣрою, одною благодатію. Это ученіе сдѣлалось матеріальнымъ принципомъ, изъ котораго съ внутреннею необходимостью послѣдовалъ разрывъ Лютера съ Римомъ и признаніе Слова Божія единственнымъ источникомъ вѣры. Ученіе объ оправданіи было для него центромъ, около котораго располагались всѣ другія части его богословской системы, основнымъ принципомъ, по которому онъ судилъ о самыхъ св. книгахъ. Иначе—Цвингли: ни духовная борьба съ грѣхомъ, ни постоянныя искушенія и паденія, но чисто гуманистическіе интересы и разумныя основанія побуждали его бороться съ папствомъ и католицизмомъ. Поэтому, матеріальный принципъ лютеранъ—ученіе объ оправданіи вѣрою—для Цвингли имѣлъ гораздо меньшее значеніе, чѣмъ формальный принципъ св. Писанія. Именно Библия доставляла Цвинги, а позднѣе и Кальвину необходимое оружіе для борьбы съ католицизмомъ. Цвингли былъ преимущественно человѣкъ разума; между тѣмъ католическая іерархія, особенно же глава ея—папа,—деспотически относились къ человѣческому разуму, осуждая его на полнѣйшую бездѣятельность. Кромѣ того, католицизмъ какъ-то матеріалистически смѣшивалъ божественныя и человѣческія стороны религіи и духовныя основы ея старался облечь въ тѣлесныя и видимыя формы. Естественно, что столкновение Цвингли съ Римомъ было особенно сильное, а одностороннее рационалистическое направленіе его духа должно было привести его къ другой крайности. Выбсто того, чтобы подобно Лютеру, подчиниться вѣрѣ и Писанію. Цвингли сдѣлалъ разумъ единственнымъ судьбою надъ тайнами Божественнаго Откровенія. Это направленіе сдѣлалось основнымъ путемъ для дальнѣйшаго развитія вѣроученія реформаторовъ. Реформаты старались однимъ разумомъ понять всѣ откровенныя истины Писанія, и, въ противоположность католикамъ, совершенно раздѣлить божественныя и человѣческія стороны христіанской религіи. Воздѣйствіе Божества на человѣчскій духъ они разсматривали, какъ чисто духовный актъ, совершающійся безъ посредства тѣлесныхъ формъ. Такимъ обра-

зомъ, реформаты впали въ ложный спиритуализмъ, который замѣтенъ уже у Цвингли и Кальвина. Хотя формально оба они утверждались на св. Писаніи, однако, на самомъ дѣлѣ, они отрицали и разрушали органическую силу его. Рядомъ съ св. Писаніемъ, они придавали равное значеніе разуму и даже, въ силу присущаго ему духовнаго свѣта, приписали ему рѣшающую роль въ вопросахъ вѣры. Односторонній спиритуализмъ реформатовъ совершенно обезсиливалъ жизненное содержаніе Откровенія различными перетолкованіями, и подчинилъ слово, или букву его духу. Этотъ ложный спиритуализмъ уже вполнѣ выразился въ спорахъ швейцарскихъ реформаторовъ съ Лютеромъ.

По всѣмъ этимъ причинамъ, понятіе о богодухновенности у реформатовъ было затемнено, а вѣрно усвоенный ими принципъ св. Писанія потерялъ свое практическое значеніе. Чѣмъ болѣе реформаты возвышали разумъ надъ св. Писаніемъ, тѣмъ болѣе они удалялись отъ истиннаго понятія о божественномъ происхожденіи его. Это продолжалось до тѣхъ поръ, пока они окончательно не противопоставили вѣдшее устное слово Писанія внутреннему, т. е., духу его. Слово Божіе сдѣлалось для реформатовъ только мертвымъ путеводителемъ, пустою проповѣдію или даже писанною буквою безъ всякой силы, безъ жизни, которая свойственна одному внутреннему слову.

Эти спиритуалистическіе взгляды на Библию въ послѣдствіи были усвоены фанатическими сектантами энтузіастами, которые затѣмъ соединились съ ложными мистиками. Иконоборецъ Карлштадтъ, мистикъ Франкъ, Вейгель и др. чрезвычайно возвысили значеніе внутренняго слова Писанія и отвергнули вѣдшее. Съ логическою послѣдовательностью этотъ крайній спиритуализмъ перешелъ въ квакерство и далѣе въ социніанизмъ (ученіе Социна) и арминіанизмъ (ученіе Арминія). Отсюда недалеко было и до грубаго раціонализма, приравнявшаго человѣческой разумъ Божественному Откровенію. Послѣ всего вышеизложеннаго станетъ вполнѣ понятнымъ ученіе швейцарскихъ реформатовъ и ихъ исповѣданій о вдохновеніи св. Писанія.

По мнѣнію Гагенбаха, Цвингли болѣе, чѣмъ Лютеръ, цѣнилъ св. Писаніе, хотя придавалъ ему значеніе не безотносительное, но только какъ слову Божію, въ противоположность

ученію человѣческому ¹⁾. Наоборотъ, Даушъ утверждаетъ, что Цвингли „сообразно рационалистическому направленію своего духа имѣлъ довольно свободное понятіе о вдохновеніи“ ²⁾. Тотъ и другой взглядъ имѣетъ свои основанія въ двусмысленныхъ выраженіяхъ самого Цвингли о Библии. Кромѣ того, догматическіе взгляды его на Слово Божіе значительно видоизмѣнились при практическомъ пользованіи св. книгами для потребностей новаго вѣроученія. Въ этомъ отношеніи Цвингли, подобно Лютеру и другимъ религіознымъ сектантамъ, не могъ избѣжать внутренняго противорѣчія въ своемъ ученіи.

Св. Писаніе имѣетъ, повидимому, для Цвингли значеніе источника и руководства истины ³⁾. „Это есть наше мнѣніе“, говоритъ онъ, „что слово Божіе должно быть содержимо въ величайшей чести, и ни какому другому слову не должно давать такой вѣры, какъ ему. Оно достовѣрно и не можетъ погрѣшать, оно ясно и не позволяетъ блуждать въ потемкахъ. оно объясняетъ и раскрываетъ себя самого и озаряетъ человѣческія души счастьемъ и благодатію“ ⁴⁾. Понимать св. Писаніе можно только чрезъ вѣру и объяснять его только чрезъ само св. Писаніе ⁵⁾.

Наряду съ этимъ Цвингли учитъ, что внутри cadaго чело-вѣка говоритъ св. Духъ и что это внутреннее откровеніе производитъ въ немъ вѣру ⁶⁾. Что касается слова, воспринятаго посредствомъ слуха, то его должно отличать отъ того, которое производитъ вѣру посредствомъ внутренняго слова, когда небесный Отецъ говоритъ въ нашемъ сердцѣ, просвѣщаетъ и воспитываетъ насъ ⁷⁾. Подобнымъ образомъ разсуждаетъ и Эколампидій. Внутреннее и внѣшнее слово, по нему, такъ же далеки другъ отъ друга, какъ законъ и благодать. Внѣшнее слово только служитъ къ объясненію внутренняго, которое бываетъ въ сердцѣ чело-вѣка. Придавать внѣшнему слову большее значеніе, чѣмъ только служебное—свойственно людямъ оболыщеннымъ.

¹⁾ K. R. Hagenbach. Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig. 1867. Seit 552.

²⁾ Die Schriftinspiration. P. Dausch. Freiburg. 1890. Seit. 113.

³⁾ Von der Klarheit und Gewisse des göttlichen Wortes I, 79. Точно также I. 74.

⁴⁾ Ibidem I, 81.

⁵⁾ Loc. citat. II, 3.

⁶⁾ Apol. compet. Is. IV. 613. Ср. Klarheit des Wortes Gottes I. 77 г.

⁷⁾ De vera et falsa rel. III, I.

Естественнымъ выводомъ изъ такого ученія о внутреннемъ откровеніи былъ крайній субъективизмъ, которому Цвингли противопоставляетъ какъ границу св. Писаніе, но весьма неудачно. Изреченія Духа въ сердцѣ человѣка Цвингли ставилъ выше Библии, а это вело къ раціонализму, такъ какъ внутреннее откровеніе трудно отличить отъ собственныхъ мыслей человѣка. Поэтому, понятіе откровенія служитъ для Цвингли только супранатуралистическимъ выраженіемъ человѣческаго разума.

Въ связи съ раціоналистическимъ характеромъ системы швейцарскаго реформатора, стоятъ его герменевтическія правила, а именно: неумѣренная аллегорія и отверженіе многихъ библейскихъ книгъ. Даже ложный взглядъ его на границы вдохновенія имѣетъ причину въ томъ же самомъ раціонализмѣ. Совершенно во вкусѣ тогдашняго гуманизма, Цвингли нерѣдко цитуетъ изреченія древнихъ мудрецовъ и даже ставитъ ихъ на одну и ту же ступень языческихъ и библейскихъ авторовъ. Онъ даже полагаетъ, что и языческія книги могутъ быть причислены къ св. книгамъ, если только они „сообщаютъ то, что свято, чисто, вѣчно и непогрѣшимо“¹⁾. Самыя понятія Цвингли о божественномъ просвѣщеніи иногда не чужды странностей. Достаточно указать, напр., на то, что значеніе глагола „есті“ въ словахъ, произносимыхъ при совершеніи таинства Евхаристіи, онъ видитъ особенное дѣйствіе св. Духа²⁾. Между тѣмъ букву самого Писанія онъ цѣнитъ вообще очень мало!³⁾ Цвингли даже допускаетъ возможность ошибокъ у св. писателей въ ихъ разсказахъ о внѣшнихъ событіяхъ, въ указаніи времени ихъ совершенія и дѣйствующихъ лицъ, но только не въ существѣ истины⁴⁾.

Ученый и остроумный женеvскій реформаторъ Кальвинъ (1564) держится строгихъ взглядовъ на вдохновеніе св. Писанія. Понятіе о богодухновенности сильнѣе выставляется у него, какъ основоположеніе вѣрученія, чѣмъ у Цвингли⁵⁾. Со всею строгостью Кальвинъ учитъ, что самъ Богъ говорилъ въ

1) Provid. 86 и 98 т.

2) Срав.: Fr. Sonntag, Doctrina inspirationis. Heidelbergae. 1810. Seit. 147.

3) De vera et falsa relig. II. 171.

4) Annot. in Genes. Opera V, 27.

5) Instit. christ. relig. I, cap. 47 pag. 60.

пророкахъ и апостолахъ и что Онъ есть авторъ (auctor) св. Писанія. Для того, чтобы обозначить высшее происхождение св. Писанія, онъ пользуется такого рода выраженіями: „Auctorem ejus esse Deum“; далѣе: „ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse“, „e coelo fluxisse, ac si vivae ipsae Dei voces exaudirentur“¹⁾. Живое величіе Божіе въ томъ и выражается, что тѣ, кто читаетъ св. Писаніе, вынуждаются чувствовать, что въ немъ говоритъ св. Духъ, если только мысли ихъ не сдѣлалъ безчувственными сатана²⁾. При всемъ томъ, по взгляду Кальвина, Богъ является скорѣе авторомъ ученія, изложеннаго въ св. Писаніи, чѣмъ самаго Писанія. Именно, Кальвинъ различаетъ понятія „слово Божіе“ и „св. Писаніе“³⁾. При раздѣленіи этихъ понятій, ученіе о вдохновеніи основывается только на божественномъ происхожденіи Откровенія. При соединеніи же ихъ, предполагается особенное чрезвычайное воздѣйствіе св. Духа на св. писателей, отличное отъ ихъ устной проповѣди. Однако, Кальвинъ уже вполне ясно и точно свидѣтельствуешь объ абсолютномъ положеніи св. Писанія въ реформатской общинѣ. Онъ смотритъ на Библию, какъ на необходимое средство и источникъ познанія спасительныхъ истинъ вѣры⁴⁾. Критеріемъ вдохновенія Кальвинъ признаетъ свидѣтельство самого св. Духа, которое восхваляетъ въ одушевленныхъ выраженіяхъ⁵⁾. Св. Писаніе сообщено людямъ какъ бы изъ собственныхъ устъ Бога⁶⁾; оно есть „sermo Dei, a Deo prodiisse, manasse“. Духъ Святый почилъ на Библии⁷⁾, Богъ, открывъ людямъ божественную истину, положилъ ее въ св. Писаніи, какъ бы въ нѣкоторомъ святилищѣ⁸⁾.

Различный стиль св. писателей Кальвинъ производитъ изъ божественнаго вдохновенія. Если нѣкоторыя пророческія книги имѣютъ блестящій стиль, то этимъ св. Духъ желалъ показать,

1) Ibidem. I, cap. 6 и 7.

2) Viva Dei majestas illic sese exserit, ut sentire cogantur, quicumque legent, nisi quorum mentes obstupescit satan, Deum esse, qui sibi loquitur. (Instit. christ. relig. 1 cap. 5).

3) Loc. citat. Lib. V p. 56.

4) Loc. cit. I cap. 7. § 2 p. 61.

5) Loc. citat. Lib. I cap. 7 § 5 pag. 61.

6) Loc. cit. Lib. I cap. 1 cap. 7 § 5 p. 61: ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse.

7) Loc. citat. pag. 57. 58. 60. 61.

8) Loc. cit. p. 61.

что у него нѣтъ недостатка въ краснорѣчїи, хотя въ другихъ мѣстахъ Онъ пользуется необработаннымъ и грубымъ стилемъ¹⁾.

Въ противорѣчїи съ этимъ положительнымъ ученїемъ Кальвина находятся свободныя сужденїя его объ историческихъ погрѣшностяхъ, грамматическихъ несовершенствахъ и стилистическихъ недостаткахъ св. авторовъ. О выраженїи Христа въ нагорной бесѣдѣ у евангелиста Маттея (V, 50): „Кто захочетъ судиться съ тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду“, въ сравненїи съ Лук. VI, 29, онъ замѣчаетъ, что оба варїанта не измѣняютъ смысла. Но о различїи текста Евр. XI, 1: „вѣра есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ“ отъ параллельныхъ мѣстъ св. Писанїя онъ говоритъ, что апостоль здѣсь не столь осмотрителенъ, хотя, впрочемъ, несходство здѣсь не велико. Ап. Павелъ въ переомъ посланїи къ коринтеянамъ обозначаетъ число погибшихъ въ Ситтимѣ израильтянъ въ размѣрѣ 23000, а не 24000 (1 Кор. X, 8 Срав. Числѣ XXV, 1. 9). По мнѣнїю Кальвина, здѣсь указано только приблизительное число, такъ какъ Писанїе иногда не обозначаетъ чисель вполне точно. Относительно извѣстной цитаты въ евангелїи Маттея о продажѣ Спасителя за тридцать сребренниковъ (XXVII, 9) онъ сознается въ томъ, что не знаетъ, почему здѣсь упоминается имя пророка Іеремїа²⁾.

Внѣшнее слово Кальвинъ называетъ однимъ звукомъ (*solus strepitus*). Оно производитъ дѣйствіе на человѣка не потому, что его произносятъ, но потому что ему вѣрятъ (*non quia dicitur, sed quia creditur*³⁾).

Однимъ изъ важнѣйшихъ богослововъ реформатскаго общества былъ Буллингеръ (1575). Онъ называетъ Библію истинной, непогрѣшимой книгою Церкви и Бога, книгою Божественнаго права и закона. „Писанїе“, говоритъ онъ, „называется словомъ Божиимъ не по причинѣ человѣческаго голоса, чернилъ, бумаги и буквъ, но потому, что мысли, выраженныя человѣче-

1) *Instit. Lib. I cap. 8. § 2: talibus exemplis ostendere Spiritus Sanctus, non sibi defuisse eloquentiam, dum rubi et crasso stilo alibi usus est.*

2) См. *Protestanische Realencyklopädie von Herzog. I Aufl. Articul. Inspiration von Tholuck.*

3) *Institut. christ. relig. IV, 14. 4.*

скимъ голосомъ, и написанныя чернилами и перьями на бумагѣ, принадлежить не людямъ, но суть слово, воля и мысль самого Бога¹⁾. Касательно внутренняго существа вдохновенія, т. е., смысла св. Писанія, Буллингеръ устанавливаетъ такое положеніе: „Библию должно изъяснять посредствомъ ея же самой: по правилу вѣры и любви“²⁾. Этимъ положеніемъ очевидно, отрицается преданіе церкви, содержащееся въ канонахъ соборовъ и твореніяхъ св. отцевъ. Слѣдствіемъ этого было не только то, что св. Писаніе было объявлено единственнымъ источникомъ и правиломъ вѣры, но и признаніе разума, какъ единственнаго руководительнаго начала, при пониманіи его. Рационализмъ реформатовъ является, слѣдовательно, совершенною противоположностью католицизму, отрицавшему всякое значеніе за индивидуальнымъ разумомъ, при изъясненіи богооткровеннаго ученія.

Въ томъ же духѣ изслѣдуется тема о богодухновенности св. Писанія въ исповѣданіяхъ реформатовъ. „Божественное, библейское Писаніе“, говорится въ первомъ гельветическомъ исповѣданіи 1536 года, „есть слово Божіе, переданное міру св. Духомъ (spiritu sancto tradita) чрезъ пророковъ и апостоловъ. Оно содержитъ въ себѣ самое древнѣйшее, совершеннѣйшее и возвышеннѣйшее ученіе, объемлющее все, что служить къ истинному знанію, любви и славѣ Божіей, къ истинно благочестивой и благоговѣйной жизни. Объяснять Писаніе должно только подъ руководствомъ вѣры и любви, при совершенномъ устраненіи какихъ-либо человѣческихъ ученій и авторитетовъ“³⁾.

„Мы вѣруемъ и исповѣдуемъ“, говорится во второмъ гельветическомъ исповѣданіи, „что каноническія писанія св. пророковъ и апостоловъ обоихъ Заѣтовъ суть слово Божіе и имѣютъ достаточный авторитетъ сами по себѣ, а не отъ людей. Богъ самъ говорилъ къ отцамъ, пророкамъ и апостоламъ,

¹⁾ Heinr. Bullingers: Summa chrisenlicher Religion (Zürich 1558) fol. 4—6 a.

²⁾ Bullingers. Summa. fol. 17. О внутреннемъ существѣ вдохновенія. См fol. 6, b: „Also sollen wir noch heut zu Tage die Schrift lesen, und legentlich wissen dass mit dem todten Buchstaben und, mit sterblichen Menschenstimmen wahrlich begriffen, verkündigt und hervorgebracht wird der lebendige Wille Gottes und sein ewiges Wort“.

³⁾ Confess. Helvet. prima art. I—3 срав. 3—5 и 19.

и еще къ намъ говорить чрезъ св. Писанія“. Далѣе въ томъ же исповѣданіи рѣшительно заявляется, что реформаты вовсе не раздѣляютъ того мнѣнія, будто внѣшняя проповѣдь—безполезна, что наставленіе въ истинной религіи зависитъ только отъ внутренняго просвѣщенія св. Духа. Хотя, конечно, никто не можетъ придти ко Христу, если его не привлечетъ небесный Отецъ, если онъ не будетъ внутренне просвѣщенъ Духомъ Святымъ, однако слово Божіе проповѣдано Богомъ именно внѣшнимъ образомъ. Поэтому, всѣ тѣ, которые утверждаютъ, будто св. Писанія не вдохновлены св. Духомъ, или, по крайней мѣрѣ, отвергаютъ нѣкоторыя части его, суть еретики. Мысль о равночестности Священнаго Преданія и св. Писанія чужда второму гельветическому исповѣданію, какъ и первому. „Мы признаемъ“, говорится въ немъ, „только то изъясненіе правильнымъ и истиннымъ, которое почерпается изъ самаго же св. Писанія, согласно съ правиломъ вѣры и любви и преимущественно содѣйствуетъ славѣ Бога и спасенію людей“... „Мы не допускаемъ, чтобы въ спорныхъ вопросахъ и въ дѣлахъ вѣры приводились въ доказательство простыя изреченія отцевъ и опредѣленія соборовъ. Мы не признаемъ ни какого другого судьи въ дѣлахъ вѣры, кромѣ самого Бога, проповѣдающаго чрезъ св. Писаніе о томъ, что истинно или ложно, чему должно слѣдовать и чего избѣгать“¹⁾. Совершенно тождественныя сужденія о вдохновеніи Библии и о взаимномъ отношеніи св. Писанія и св. Преданія находятся въ исповѣданіяхъ вѣры: гальскомъ, бельгійскомъ, англійскомъ, шотландскомъ, божемскомъ и другихъ²⁾.

Едва ли нужно подробно доказывать, какъ ошибочны стремленія реформатовъ къ раздѣленію св. Писанія и св. Преданія, имѣющихъ одно и то же источникое начало въ Духѣ Святомъ. Множество весьма важныхъ опроверженій реформатовъ можно

¹⁾ II helvet. confess. (1566 г.) Cap. 1, 2, 13 и 18.

²⁾ Confess. Gallic. art. 5: „Verbum, his libris comprehensum, ab uno Deo esse profectum“; Conf. Belgica art. 3: „Dei verbum non humana voluntate allatum traditumque fuisse, sed sanctos „Dei vivos divino afflatus Spiritu locutos esse“; Confess. Bohem. art. I: „proinde quod a Deo ipso tradita et inspirata sunt“; Confes. Basileensis II, act. 1—3. „Scriptura canonica, verbum Dei, Spiritus S. radita et per prophetas apostolosque mundo proposita“ Confes. March. art. 2.

бы было извлечь изъ твореній св. отцевъ церкви, особенно: св. Иринея Лионскаго, Иоанна Златоустаго, Василия Великаго, и учителей церкви: Тертуллиана, Оригена, бл. Августина и др. Достаточно замѣтить, что церковь Христова не можетъ жить безъ преданія, если и обыкновенное человѣческое общество никогда не разрываетъ связи съ своимъ прошлымъ. Преданіе въ церкви имѣетъ такое же значеніе, какое въ каждомъ изъ человѣческихъ обществъ извѣстный опредѣленный духъ его и отличительный характеръ. Лучшимъ опроверженіемъ протестантовъ и реформатовъ можетъ служить внутреннее самопротиворѣчіе ихъ ученія. Мѣсто преданія апостольскаго и отеческаго у нихъ занимаетъ преданіе Лютера, Кильвина и другихъ, что совершенно нелогично и непоследовательно. Кромѣ того, объясненіе св. Писанія чрезъ одно только Писаніе легко низводитъ челоуѣка въ области противорѣчивыхъ субъективныхъ мнѣній. Само св. Писаніе еще не даетъ безусловно вѣрнаго ручательства за то, что оно правильно понимается. Каждый еретикъ и раскольникъ старается доказать, что и его ученіе основано на св. Писаніи и есть ученіе божественное.

IV. О дальнѣйшемъ развитіи ученія о богодуховности св. Писанія у протестантовъ должно замѣтить, что въ первый древнѣйшій періодъ реформациі, называемый обыкновенно „меланхтоновскимъ“, протестанскіе богословы разсматривали только отдѣльныя части ученія о богодуховности, какъ оно уже было выражено въ формулѣ согласія. Представителями этого періода были Хемницій и Зелнекеръ.

Въ своемъ сочиненіи: „Loci theologici“ Хемницій (1586) подробно комментируетъ ученіе Меланхтона, а въ своемъ „Examen concilii Tridentini“ съ большимъ остроуміемъ опровергаетъ, на основаніи св. Писанія, заблужденія Рима, подтвержденныя на Тридентскомъ соборѣ. Блестящая и основательная критика Тридентскаго собора является въ то же время мастерскимъ изображеніемъ новаго лютеранскаго вѣроученія.

Свою критику римско-католической догматики Хемницій начинаетъ прямо съ ученія о св. Писаніи (locus I) и о св. Преданіи (locus II). Противопоставляя римско-католическому ученію св. Писаніе, Хемницій говоритъ сначала о происхожденіи

(origo) св. книгъ, о причинахъ (causae) появленія св. письменности въ планѣ Божественнаго Откровенія, объ употребленіи (usus) и о значеніи слова Божія, какъ нормы и судьбы въ вопросахъ вѣры ¹⁾). Послѣ сотворенія человѣка Богъ открывалъ себя людямъ чрезъ устное слово. Откровенія Его изъ рода въ родъ передавались послѣдующимъ поколѣніямъ. Но уже вскорѣ, послѣ грѣхопаденія, вслѣдствіе сильнаго распространенія зла среди кайнитовъ, а также сыновъ Елогогима, какъ называетъ Библия допотопныхъ исполиновъ, истинное богопознаніе было настолько затемнѣно и испорчено, что явилась необходимость въ восстановленіи чистаго ученія посредствомъ новыхъ откровеній. Они и были сообщены Ною и другимъ патріархамъ. Но и потомки патріарховъ и въ частности потомки отца вѣрующихъ, Авраама, не могли сохранить въ чистомъ видѣ Божественное Откровеніе. Поэтому, Господь заключилъ свои послѣдующія откровенія въ письменную форму прежде всего чрезъ Моисея ²⁾). Такимъ образомъ, Хемницій ставитъ своею задачею—опредѣлить мѣсто св. Писанія въ планѣ Божественнаго Откровенія ³⁾).

Законодательство Моисея Хемницій рассматриваетъ, какъ важный поворотный пунктъ въ исторіи Божественнаго Откровенія. Теперь Божественное Откровеніе получаетъ письменное выраженіе для вѣрнѣйшаго сохраненія его въ потомствѣ ⁴⁾). Церковь ветхозавѣтная, церковь сыновъ Израиля дѣлается столпомъ и утвержденіемъ истины, такъ какъ ей были ввѣрены законъ и обѣтованія. Однако, Богъ не только придалъ своимъ откровеніямъ письменную форму, но и Самъ своими перстами начерталъ на двухъ скрижаляхъ слова десяти заповѣдей. Этимъ

¹⁾ Chemnitii Examen Concilii Tridentini (Erf. 1596) Sectio II.

²⁾ Chemnitii Loc. citat. Sectio II „Ut exortis corruptelis per novas subinde et peculiaries revelationes repeteret, instauraret et conservaret puritatem ejus doctrinae, quae ab initio mundi patriachis patefacta et tradita fuerat“.

³⁾ Ibidem: Multum enim facit ad dignitatem et auctoritatem Sacrae Scripturae illustrandum, quod Deus ipse rationem comprehendendi literis doctrinam coelestem non tantum instituit et mandavit, sed quod illam primus dedicavit et consecravit.

⁴⁾ Examen concilii Trid. Sectio II „Ut scriptis, divina auctoritate et testimonio approbatis et confirmatis, puritas doctrinae coelestis propagaretur et conservaretur“.

самымъ Онъ освятилъ письменную форму для своихъ откровений (*ut per scripturas divinitus inspiratas conservetur et retineatur doctrinae coelestis puritas*), такъ что собственно самъ Богъ былъ главнымъ виновникомъ св. письменности (*ita prima origo sacrae Scripturae Deum ipsum habebit autorem*). Десять заповѣдей были первымъ документомъ Божественнаго Откровенія. Самъ Богъ начерталъ ихъ собственными перстами на двухъ скрижаляхъ, чтобы показать, насколько была необходима письменная передача Его ученія ¹⁾. Подробное же письменное выраженіе ветхозавѣтннй законъ получилъ чрезъ Моисея, который и записалъ его по откровенію Божию (*ex ore Ejus*). А чтобы люди не сомнѣвались, что писанія Моисея произошли не по человѣческой волѣ, но по божественному вдохновенію (*sed divinitus inspiratas esse*), Богъ удостоивилъ божественное посланничество Моисея многими чудесами и знаменіями. Свои откровенія, изложенныя въ св. книгахъ, Богъ ввѣрилъ Израилю, который сдѣлался, такимъ образомъ, стражемъ св. писанія, гдѣ Богъ сообщилъ людямъ свое небесное ученіе (*in qua Deus sua inspiratione doctrinam coelestem*). Послѣ Моисея Богъ воздвигъ цѣлый рядъ пророковъ. Они, по уполномочію отъ Бога, записывали всѣ тѣ откровенія, которыя были необходимы для послѣдующаго міра. Самъ Богъ приказывалъ имъ записывать то (Авв. II; Исаія, VIII; Иерем. XXXVI, XL, L и др.), что они должны были по вдохновенію Божию (*Dei inspiratione*) передавать послѣдующимъ поколѣніямъ. На книги пророковъ ссылались не только благочестивые люди Ветхаго Завѣта, но и апостолы. Даже самъ Сынъ Божій безъ всякаго колебанія подтверждалъ свое ученіе свидѣтельствами Ветхаго Завѣта.

Въ слѣдующемъ третьемъ отдѣлѣ Хемницкій критикуетъ преданіе римско-католической Церкви, уподобляя его фарисейскому и талмудическому. Въ спорахъ съ фарисеями Господь не только опровергалъ человѣческія опредѣленія ихъ, какъ ложные призраки, но и доказывалъ, что Писаніе содержитъ все то, что необходимо для спасенія людей (*omnia, quae ne-*

¹⁾ Chemnitii. Examen concilii Tridentini, Sectio II „Ut ostenderet, quantum huic rationi, ut doctrinae puritas ad posteritatem scriptis conservetur, tribuendum sit“.

cessaria sunt et sufficiunt, scripturis contineri) ¹⁾. Безъ сомнѣнія, сравненіе Хемниція—справедливо, поскольку подъ именемъ св. Преданія въ католической Церкви разумѣются частныя мнѣнія отдѣльныхъ лицъ. Справедливо оно и потому, что подлинныя преданія вселенской нераздѣльной Церкви, путемъ порчи, вставокъ и даже подлоговъ, у католиковъ перемѣшаны съ ложными и вымышленными. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы одно только св. Писаніе имѣло безусловное значеніе, чтобы оно было единственнымъ источникомъ вѣры. Преданіе римско-католической куріи далеко нельзя отождествлять съ преданіемъ вселенской нераздѣльной Церкви.

Въ четвертомъ отдѣлѣ Хемницій говоритъ о новозавѣтныхъ книгахъ. Онъ доказываетъ, что и эти книги были необходимы для Христовой Церкви уже въ первые годы ея существованія. Прежде, чѣмъ христіанское благовѣстіе получило письменную форму, оно было проповѣдано устно апостолами. Въ противобѣсъ заблужденіямъ язычества и іудейства,—оно было удосто-вѣрено предъ народами всего міра многими знаменіями и чудесами. Письменное начертаніе апостольской проповѣди было необходимо для сохраненія апостольскаго ученія въ чистомъ и неповрежденномъ видѣ. По волѣ Божіей, апостолы передали намъ въ своихъ писаніяхъ то, что должно было сдѣлаться основаніемъ и столпомъ христіанской вѣры (*quod quidem tunc praesoniaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum*). Первый письменный памятникъ апостольскаго ученія былъ даже древнѣе евангелія Матѳея. Это было извѣстное рѣшеніе апостольскаго собора (Дѣян. XV, 28) въ Іерусалимѣ, которое начиналось знаменательнымъ изреченіемъ: „изволися Духу Святому и намъ“. Это было начало богодухновенныхъ Писаній Новаго Завѣта (*haec igitur erit prima origo, hoc primum principium Scripturae divinitus inspiratae in N. Testamento*). Слѣдовательно, какъ въ ветхомъ Завѣтѣ законъ вышелъ отъ Сіона и слово Господне отъ Іерусалима, такъ въ Новомъ Завѣтѣ первыя писанія имѣли своимъ мѣстороженіемъ Сіонъ и Іерусалимъ.

¹⁾ Chemnitii Examen conc. Trident. Sectio III.

Въ томъ же четвертомъ отдѣлѣ Хемницій разсуждаетъ о поводахъ къ появленію, о происхожденіи и цѣли новозавѣтныхъ писаній. Апостолы писали о дѣлахъ и рѣчахъ Христа настолько, насколько это было необходимо для послѣдующаго міра. По свидѣтельству Евсевія Касарійскаго, св. Матѳей написалъ свое евангеліе для евреевъ, чтобы оно замѣнило у нихъ его личную проповѣдь и служило постояннымъ напоминаніемъ для ихъ слабой человѣческой памяти. Кромѣ того, оно имѣло и другую цѣль: изложить кратко главное содержаніе христіанской вѣры для христіанъ, не слышавшихъ никакого апостола, а чрезъ это воспрепятствовать порчѣ Христова ученія. Относительно всѣхъ вообще евангелистовъ Хемницій присоединяется къ сужденію бл. Августина ¹⁾. Евангелисты записали собственно то, что проповѣдалъ Христосъ; поэтому, собственно нельзя утверждать, что самъ Христосъ ничего не писалъ. Скорѣе: члены производили то, что они узнавали въ то время, какъ имъ диктовала Глава (*mebra id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt*). Христосъ пользовался евангелистами какъ бы руками (*tamquam suis manibus*), и повелѣлъ (*impregavit*) имъ написать въ евангеліяхъ то, что восхотѣлъ сообщить о своихъ дѣлахъ. Четыре евангелія сдѣлались въ древней церкви руководствомъ и правиломъ, по которому судили о религіозныхъ истинахъ. Историческое значеніе четырехъ евангелій Хемницій связываетъ съ ихъ происхожденіемъ въ четырехъ главныхъ церквахъ древняго міра: Іерусалимѣ, Римѣ, Антіохіи и Ефесѣ („*matrices ecclesiarum*“ у Тертуліана). Главная цѣль евангелій указана апостоломъ Іоанномъ въ словахъ: „Сіе же написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя имѣли жизнь во имя Его“ (Іоан. XX, 31).

Относительно другихъ св. книгъ Новаго Завѣта Хемницій замѣчаетъ, что въ нихъ св. апостолы предлагаютъ, съ одной стороны, цѣлостное изложеніе содержанія вѣры, съ другой—дальнѣйшее примѣненіе ея. Особенно Хемницій настаиваетъ на томъ, что между ученіемъ Господа и писаніями апостоловъ нѣтъ никакой разности (*nulla est differentia*). Въ доказательство этого онъ ссылается на обѣтованія Господа апостоламъ

¹⁾ De consen. evang. I, 35.

(Мате. XXVIII, 20; Иоанн. XIV, 26) и на свидѣтельства ап. Павла (II Кор. XIII, 2; V, 20 и др.). Каждый апостоль, какъ писатель, имѣлъ свои отличительныя свойства (*proprrium aut peculiare aliquid*), но въ общемъ всѣ новозавѣтные авторы проповѣдуютъ одну и ту же вѣру, одно и то же ученіе. Первые годы своей проповѣди апостолы не писали, но позднѣе они изложили письменно ученіе Христа въ такомъ объемѣ, какъ это почиталъ необходимымъ св. Духъ. Апостолы писали именно такъ, какъ было угодно св. Духу (*ut voluit Spiritus Sanctus*). Цѣль ихъ состояла въ томъ, чтобы передать потомству вѣрнѣйшія каноническія писанія. Такъ евангелистъ Лука написалъ „Дѣянія святыхъ апостоловъ“ въ объемѣ, вполне достаточномъ для данной цѣли, если только дополнить сообщенія св. Луки посланіями самихъ апостоловъ. Посланія ап. Павла написаны съ тою цѣлю, чтобы служить людямъ постояннымъ напомнаніемъ и общепонятнымъ объясненіемъ истинъ христіанства. Тождество устнаго и письменнаго слова ап. Павелъ удостовѣряетъ въ концѣ своего апостольскаго пути. Когда уже была составлена большая часть новозавѣтныхъ книгъ, ап. Павелъ писалъ Тимофею (2 Тим. III, 16—17): „Все Писаніе богодухновенно и полезно для наученія, для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности, да будетъ совершенъ Божій человекъ, ко всякому доброму дѣлу приготовленъ“. По мнѣнію Хемниція, доказательная сила этого мѣста содержится не только въ словахъ: „*πᾶσα γραφὴ θεοπνευστος*“, но главнымъ образомъ въ выраженіи „*ἵνα ἄρθως ἦ ὁ τοῦ Θεοῦ ἀνδρως*“¹⁾. „*Ἄρθως*“ (срав. „*κατηρισμένος*“ Лук. VI, 40) означаетъ подготовленность къ служенію слову Божію²⁾.

Изложивъ въ пятомъ отдѣлѣ свидѣтельства древне-христіанской Церкви о св. Писаніи, Хемницій въ слѣдующемъ шестомъ

¹⁾ Chemnitii Examen concil. Trident. (Erf. 1596). Sect. IV pag. 35. 36. „Utrumque igitur verum est: homo Dei, tenens Pauli traditionem, ἄρθως est in ministerio, et tenens Scripturam divinitus inspiratam, ἄρθως est in ministerio, quia eadem est doctrina quae primo viva voce fuit tradita et postea in scriptis comprehensa... Circa finem vitae suae Apostolus, quum jam conscripti et editi essent libri Novi Testamenti, ita de Scriptura loquitur, quod duo aequipollentia constituat Scripturam et traditionem, ut qui unum habet, habeat et alterum.

²⁾ Chemnitii Examen concil. Trident. Loc. citat. pag. 31. „A traditionibus vivae vocis digreditur ad Scripturam“.

отдѣлѣ (Sectio VI) говоритъ о канонѣ св. книгъ. Здѣсь онъ разрѣшаетъ главнымъ образомъ три вопроса: 1) почему св. Писаніе называется каноническимъ? 2) на чемъ основано его каноническое значеніе? 3) какія книги—каноническія и какія—апокрифическія? Слово „канонъ“ въ св. Писаніи означаетъ правило вѣры, какъ необходимое руководство для строенія дома Божія ¹⁾. Такъ какъ это правило вѣры изложено въ св. книгахъ письменно, то св. Писаніе справедливо называется каноническимъ ²⁾. Каноническое значеніе св. Писанія основывается на его происхожденіи чрезъ божественное вдохновеніе (*habet Scriptura canonica eminentem illam suam auctoritatem principaliter inde, quod divinitus est inspirata*). Св. Божіи люди говорили и писали не по своей волѣ, но по внушенію и побужденію св. Духа (2 Петр. I, 20—21). Для того, чтобы сдѣлать невозможными никакіе подлоги и поддѣлки, Богъ избралъ для написанія св. книгъ (*elegit ad scribendum*) только немногихъ опредѣленныхъ людей. Многія знаменія и чудеса удостовѣрили божественное избраніе этихъ людей и сдѣлали несомнѣннымъ, что все, написанное ими, было вдохновлено отъ Св. Духа (*divinitus inspirata esse*). Впослѣдствіи богодухновенное Писаніе было ввѣрено Церкви для сохраненія и передачи его послѣдующимъ поколѣніямъ. Какъ ветхозавѣтная Церковь временъ Моисея, Иисуса Навина и пророковъ, такъ точно и христіанская Церковь апостольскаго вѣка обладала несомнѣнными доказательствами богодухновенности извѣстныхъ книгъ. Церковь апостольская знала тѣхъ лицъ, которыя были избраны Богомъ для записи божественныхъ откровеній и отличены Имъ чрезъ особенныя знаменія. Она знала также, какія книги ими были написаны, а, благодаря апостольскому преданію, легко могла доказать, что изложенное въ св. книгахъ ученіе проповѣдано собственными устами апостоловъ. Такимъ образомъ, каноничность св. книгъ основывается Хемниціемъ: во-первыхъ, на вдохновеніи и внушеніи ихъ Св. Духомъ, во-вторыхъ, на удостовѣреніи

¹⁾ Гал. VI, 16, Фил. III, 16; 2 Кор. X, 13—16 и др.

²⁾ Chemnitii Examen concilii Trid. Sect. VI. „Ille ver canon seu regula est doctrina divinitus ab initio mundi generi humano patefacta, per patriarchas et prophetas, per Christum et apostolos; et quia illa doctrina scriptis per Dei voluntatem est comprehensa, ideo et inde scriptura vocatur canonica.“

богодуховенныхъ авторовъ самимъ Богомъ чрезъ знаменія и чудеса; въ третьихъ, на свидѣтельствѣ Церкви о св. книгахъ, уже послѣ ихъ распространенія ¹⁾. Ветхозавѣтный канонъ былъ удостовѣренъ чрезъ новозавѣтныя цитаты, а новозавѣтный чрезъ самосвидѣтельство апостоловъ Павла, Петра и Иоанна. Что касается евангелистовъ Марка и Луки, то, хотя они не были облечены апостольскимъ званіемъ, однако къ составленію своихъ евангелій были призваны самимъ Богомъ (*ad scribendum evangelium divinitus vocati sunt*). Древняя апостольская Церковь засвидѣтельствовала подлинность и богодуховенность истинныхъ писаній Новаго Завѣта. На основаніи этого свидѣтельства, когда стали появляться мнимыя апостольскія писанія, Церковь отвергла ихъ какъ неподлинныя и неистинныя. Книги же, недостаточно удостовѣренныя, она отдѣлила отъ несомнѣнныхъ апостольскихъ писаній. Къ этому рѣшительному приговору первоначальной Церкви присоединилась затѣмъ и позднѣйшая Церковь.

Зелнеккеръ (1592), другой представитель „меланхтоновскаго“ періода протестанскаго вѣроученія, излагаетъ ученіе о вдохновеніи уже въ болѣе догматической формѣ, нежели какъ Хемницій. Въ своемъ сочиненіи: „*Paedagogia Christiana*“ (Ienae. 1568) онъ довольно подробно разсуждаетъ по вопросу о вдохновеніи св. книгъ. Подъ именемъ божественнаго вдохновенія онъ разумѣетъ особый способъ сообщенія божественнаго Логоса: самъ Богъ есть авторъ того, что говорится о Богѣ, то есть, самъ Богъ открываетъ Себя чрезъ слово Своего Сына, который есть „*Λογος*“. Это самое слово Онъ и вдохновлялъ благочестивымъ душамъ ²⁾. Въ болѣе тѣсномъ смыслѣ Зелнеккеръ описываетъ откровеніе, какъ особый способъ божественнаго обнаруженія (*modus patefactionis divinae*), какъ нѣкто-

¹⁾ Chemnitii Examen concil. Trident. Sectio VI: „Habet igitur scriptura canonicam auctoritatem principaliter a Spiritu sancto, cujus impulsu et inspiratione prodita est. Deinde a scriptoribus, quibus Deus ipse certa et peculiaris veritatis testimonia perhibuit. Postea a primitiva ecclesia habet auctoritatem, ut a teste, cujus tempore scripta illa edita et approbata fuerunt.“

²⁾ Nic. Selnecceri Paedagogiae Christianae (Ienae 1568) Pars I, pag. 5: „Auctor enim de Deo ipse Deus est h. e. Deus se patefacit et revelat per verbum Filii sui, qui est *Λογος*, et hoc ipsum verbum virtute Spiritus sui adflat piis mentibus“.

рое таинственное вѣяніе, благодаря которому, по вдохновенію свыше, нѣкогда были научены многому патриархи и пророки ¹⁾. Основными истинами Божественнаго Откровенія Зелнекеръ почитаетъ истины о томъ, что Богъ есть, что Онъ есть высочайшее благо для человѣка, что истинное познаніе Его можно почерпнуть только изъ Его слова. Писанія пророковъ и апостоловъ суть какъ бы голосъ самого Бога, который исходитъ изъ Его таинственнаго мѣстопробыванія и открываетъ человѣческому роду Его существо и волю ²⁾. Въ трехъ главныхъ отдѣлахъ своего сочиненія Зелнекеръ говоритъ о происхожденіи, необходимости, употребленіи и значеніи св. Писанія. Въ послѣднемъ отношеніи онъ называетъ св. Писаніе живымъ словомъ живого Бога, а самое содержаніе его божественнымъ, духовнымъ, небеснымъ, далеко возвышающимся надъ областью человѣческаго разума, полнымъ духа и жизни ³⁾. Явное и сокровенное дѣйствіе слова Божія на души читателей Зелнекеръ изображаетъ въ слѣдующихъ разсужденіяхъ: гдѣ слово Божіе, тамъ успокоеніе и утѣшеніе совѣсти, тамъ и Духъ Святой; гдѣ Духъ Божій, тамъ истина, вѣра и плоды ея: святой крестъ, призваніе, освобожденіе, и дѣйствіе благодати; гдѣ дѣйствіе благодати, тамъ милостивая воля Божія, тамъ вѣчная жизнь и спасеніе ⁴⁾. Подобно Лютеру, Зелнекеръ истиннымъ смысломъ св. Писанія считаетъ не тотъ, который выводится изъ буквы св. Писанія, но тотъ, который открывается чрезъ просвѣщеніе св. Духа. Въ доказательство этого онъ приводитъ слова ап. Павла: „буква убиваетъ, а духъ животворитъ“ (2 Кор. III, 6 ⁵⁾). Аллегорическій смыслъ Зелнекеръ точно такъ

¹⁾ Los. citat. Pars II pag. 6: „Occultus flatus, quo sancti olim patriarchae et prophetae divinus multa edocti fuerunt“.

²⁾ Selneckeri Paedagogiae Christ. Pars II, pag. 5: „quod scripta prophetarum et apostolorum vere sint vox Dei, prodeuntis ex arcana sua sede, et revelantis humano generi suam essentiam et voluntatem“.

³⁾ Los. citat. Paedagogiae Christ. Pars. II pag. 4—9.

⁴⁾ Loc. citat: „Ubi verbum Dei est, ibi pax et consolatio conscientiarum est. Ubi verbum Dei, ibi Spiritus Dei. Ubi Spiritus Dei, ibi vera fides. Ubi fides, ibi fructus fidei. Ubi fructus, ibi etiam sancta crux. Ubi crux, ibi invocatio. Ubi invocatio, ibi liberatio. Ubi liberatio, ibi gratiarum actio. Ubi gratiarum actio, ibi propitiis vultus Dei. Ubi vultus Dei, ibi vita et salus aeterna.“

⁵⁾ Selneckeri Paedag. Christian. Pars II, pag. 425—430.

же, какъ и другіе лютеранскіе богословы, отрицаетъ ¹⁾. Въ этомъ отношеніи они стоятъ въ явномъ противорѣчій съ св. отцами Церкви, которые, какъ напр. Епифаній Кипрскій, обозначаютъ внутреннее созерцаніе, чувство и преданіе (*θεωρία, αἵσθησις, παράδοσις*), какъ существенные моменты правильного пониманія св. Писанія.

V. Для полноты очерка необходимо упомянуть о взглядахъ на св. Писаніе и его богодухновенность въ англиканской Церкви со времени реформаціи. На первыхъ порахъ даже въ высокой Церкви (Гай—черчъ) мы находимъ общецерковное ученіе о богодухновенности. Священное Писаніе англиканскіе символическіе члены признаютъ единственнымъ правиломъ вѣры, необходимымъ для спасенія. Древнѣйшіе англійскіе богословы, какъ Хукеръ (Hooker) по большей части повторяютъ обычныя церковныя формулы о вдохновеніи, болѣе выразительно обозначая божественную сторону вдохновенія, чѣмъ человѣческую. „Богъ“, говоритъ Хукеръ, „пользовался пророками при своемъ небесномъ дѣлѣ такъ, что сами по себѣ они не говорили и не писали ни одного слова, но слогъ за слогомъ высказывали такъ, какъ влагалъ имъ въ уста Духъ Святый“ ²⁾. Подобнымъ же образомъ, совершенно въ духѣ вербальной теоріи, учатъ о вдохновеніи всѣ англійскіе писатели въ вѣкъ, послѣ реформаціи.

Болѣе подробное сужденіе о вдохновеніи св. Писанія мы встрѣчаемъ въ предисловіи Уитби (Whitby) къ его „парафразу евангелій“ ³⁾. Уитби различаетъ вдохновеніе сообщенія и вдохновеніе руководства. Касательно вдохновенія онъ устанавливаетъ слѣдующія положенія:

1. Тамъ, гдѣ не было предварительнаго знакомства св. авторовъ съ описываемыми событіями, подавалось вдохновеніе сообщенія. Въ другихъ же случаяхъ происходило только побужденіе къ написанію уже извѣстныхъ истинъ, которое соединялось съ вдохновеннымъ разумѣніемъ ихъ для безошибочнаго воспроизведенія.

1) Selneckeri Paedag. Christiana. Pars II pag. 425—430.

2) Werke Band VIII Seit 62 (Нѣмецкое изданіе von Kelbe).

3) Page 5—7. (Лондонское изданіе 1844 года).

2. Въ историческихъ частяхъ своихъ книгъ св. авторы руководились Духомъ Святымъ во всемъ, что было необходимо для истины открываемыхъ фактовъ, но не въ распредѣленіи историческаго содержанія и второстепенныхъ подробностей событій.

3. При передачѣ рѣчей Господа Иисуса Христа и другихъ лицъ, вдохновеніе простиралось не на дословное, но только на безошибочное воспроизведеніе ихъ, по существенному содержанію.

4. Вдохновеніе необходимо соединяется съ безошибочностью въ воспроизведеніи открываемыхъ истинъ, но не простирается на самыя слова и формы рѣчи.

Весьма важное замѣчаніе касательно вдохновенія предлагаетъ епископъ Бёрнетъ (Burnet): „Построеніе системы, основывающейся на непосредственномъ вдохновеніи стиля и каждаго слова и отрицающей, чтобы какая-либо ошибка вкралась хотя бы въ одинъ изъ списковъ, съ одной стороны, повидимому, возвышаетъ славу св. Писанія, но съ другой—ведетъ къ большимъ трудностямъ, неизбежнымъ при ея принятіи“¹⁾.

Что касается низкой Церкви (Лоу-черчъ), называемой иногда евангелической, то члены ея,—лоу-черчмены, держались строгой теоріи вдохновенія и приписывали божественный авторитетъ каждой буквѣ Писанія.

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Burnet въ „объясненіи 39 членовъ“ (Page 117, Оксфордское изданіе).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

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

Піста: вообмен.

Впрою разумьваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Сентября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Сомковъ.*

Р Ѣ Ч Ъ

Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковского.

О наградахъ, даруемыхъ отъ Бога людямъ вѣрующимъ и благочестивымъ *).

Блюдитесь, како слышите: уже бо иматъ, дастся ему и приумножится, а уже еще не иматъ, и еже мнится имѣя, возмется отъ него (Лук. 8, 18; Мѡ. 13, 12).

Между многими ложными и противохристіанскими мыслями. бродящими нынѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ, есть одна, отличающаяся особенно несообразностію и потому особенно вредная для людей не утвержденныхъ въ вѣрѣ. Ее выражаютъ такъ: ..христіанская религія основана на корысти, такъ какъ за исполненіе ея правилъ обѣщаются отъ Бога награды; между тѣмъ какъ достоинство человѣка требуетъ, чтобы добро имъ было дѣлаемо безкорыстно. по требованію его природы“¹⁾. Наша обязанность — раскрыть глубокую ложь, заключающуюся въ этой мысли, и указать нравственный вредъ отъ нея происходящій.

Прежде всего замѣтимъ, что наши свободные мыслители, повторяющіе это изреченіе, не догадываются, сколько въ немъ унижительнаго для нихъ самихъ. Лучшая половина этого изреченія принадлежитъ не имъ,

*) Произнесена въ актовомъ залѣ Харьковской Духовной Семинаріи въ день храмоваго праздника 26 Сентября.

1) Автономная нравственность.

а древнему языческому философу Платону. Онъ сказалъ: „надобно дѣлать добро для самого добра, а высочайшее добро заключается въ Богѣ“. Это было великое слово въ устахъ языческаго мыслителя. Онъ почувствовалъ въ душѣ своей достоинство и красоту добра и вопреки господствовавшему вокругъ него эгоизму и корыстолюбію язычниковъ, указалъ, что добро само по себѣ есть благо, доставляющее творящему его внутреннее удовлетвореніе и утѣшеніе; а вмѣстѣ съ тѣмъ, сознавая немощь человѣка въ твореніи чистаго добра, пришелъ къ убѣжденію, что только въ Богѣ можетъ быть его совершенное бытіе и источникъ. Кому же принадлежитъ вторая половина этого изреченія, унижающая христіанство? — Философамъ христіанскимъ (Кантъ, Лессингъ, Гегель, Фейербахъ). На Платонѣ въ этомъ случаѣ оправдалось слово Св. Апостола Павла, что Богъ и язычникамъ *не свидѣтельствованна Себе остави* (Дѣян. 14, 17), — въ твореніи и совѣсти, по изъясненію св. Іоанна Златоуста ¹⁾. Но новѣйшіе философы христіанскіе не сумѣли воспользоваться примѣромъ Апостола Павла, который въ Афинахъ, городѣ философовъ, нашедши среди языческихъ капищъ храмъ, посвященный „невѣдомому Богу“, восполнилъ темное представленіе язычниковъ о Богѣ ученіемъ богооткровеннымъ о живомъ Богѣ, Духѣ всесовершенномъ, Творцѣ міра, Промыслителѣ и Спасителѣ человѣковъ (Дѣян. 17, 23). Вмѣсто этого европейскіе философы, рожденные и воспитанные въ христіанствѣ, въ своей гордости утративъ чувство внутренняго общенія съ Богомъ, оскорбили Его Самаго, какъ бы подкупающаго человѣка къ исполненію Его воли, и оклеветали дарованную Имъ человѣчеству истинную и святую религію. Вотъ какую клевету на

¹⁾ Слово объ Аниѣ 1, 2.

христіанство наши отечественные неразборчивые философы безъ сознанія распространяють между неопытными людьми! Раскроемъ истину, чтобы они устыдились своего легкомыслія. Скажемъ о нихъ словами Давида: „исполни лица ихъ безчестія, чтобы они взыскали имя Твое, Боже“ (Пс. 82, 17).

Чтобы яснѣе представить ложь, заключающуюся въ разбираемомъ нами изреченіи, мы—

I. установимъ правильное понятіе о наградахъ, даруемыхъ отъ Бога;

II. укажемъ, какъ грубо это изреченіе противорѣчитъ самымъ основаніямъ и сущности христіанства и

III. въ чемъ состоитъ вредъ распространяемый въ христіанскомъ обществѣ, какъ указаннымъ нами, такъ и другими подобными ему изреченіями.

I.

Подъ именемъ награды въ обыденномъ смыслѣ разумѣется прибавка къ условленной платѣ за трудъ работнику, или слугѣ со стороны нанимателя, или господина. Честному труженнику уплачивается то, на что онъ имѣетъ право по договору и прибавляется, по великодушію господина, еще свободный его даръ, называемый *наградой*. Эта награда, даруемая трудящимся за исполненіе нашихъ житейскихъ дѣлъ и порученій, получаетъ высшее значеніе въ службѣ общественной и государственной. Въ этой службѣ людямъ достойнымъ отъ государственной власти, или, какъ въ нашемъ отечествѣ, отъ Власти Высочайшей, кромѣ постановленнаго закономъ содержанія и привилегій, соотвѣтствующихъ званію, даются еще почетныя награды, или отличія, какъ свидѣтельство заслугъ ихъ предъ обществомъ, или какъ выраженіе столь высоко нами цѣнимой Монаршей милости. Въ этихъ наградахъ заключается не

только свободное выраженіе справедливаго воздаянія. но и нравственное побужденіе, какъ для самихъ награждаемыхъ, такъ и для общества къ усиленію ревности и трудолюбія въ служеніи Царю и благу отечества. Замѣтимъ, что здѣсь есть одна черта, указывающая на главное свойство наградъ, даруемыхъ отъ Бога, именно—на поощреніе къ дѣланію добра, но далеко не обнимающая всего понятія о полнотѣ и внутренней жизненной силѣ наградъ, даруемыхъ отъ Царя Небеснаго.

Въ чемъ же состоятъ награды, даруемыя людямъ отъ Бога?

Онѣ состоятъ не въ какихъ либо стороннихъ дарахъ, неимѣющихъ внутренняго прямого отношенія къ нашей нравственной дѣятельности, а исключительно въ умноженіи нашихъ силъ и дарованій, внутреннихъ и внѣшнихъ, и въ расширеніи поприща нашей дѣятельности для славы Божіей и для нашего собственнаго совершенства и блаженства.

Изъ этого понятія мы увидимъ, какъ и чѣмъ награды, даруемыя отъ Бога, отличаются отъ всѣхъ наградъ человѣческихъ, и какъ несправедливо равнять ихъ съ послѣдними. и бросать на нихъ тѣнь какъ бы обольщенія со стороны Дарующаго и корыстнаго расчета со стороны получающихъ.

Самъ Іисусъ Христосъ объяснилъ намъ происхожденіе и истинное значеніе этихъ наградъ. Прежде всего Онъ указалъ, что за исполненіе Его заповѣдей, или за совершеніе добрыхъ дѣлъ никто изъ Его послѣдователей не долженъ ожидать, или просить чего либо въ смыслѣ платы, или воздаянія по своему желанію, или усмотрѣнію, хотя бы дѣла его были дѣйствительно достойны одобренія, или награды. „Станетъ ли кто изъ васъ, говоритъ Господь, благодарить раба сво-

его за то, что онъ исполнилъ приказаніе?—Не думаю. Такъ и вы, когда исполните все повелѣнное вамъ, говорите, что мы рабы ничего нестоющіе, потому что сдѣлали, что должны были сдѣлать“ (Лук. 17, 9. 10). Въ этомъ наставленіи сообщается намъ истинное понятіе объ отношеніяхъ нашихъ къ Богу, о насъ самихъ и дѣлахъ нашихъ. Получивши отъ Него бытіе, силы и законы, и совершивъ что либо доброе съ Его помощію и подъ благимъ Его промышленіемъ, *имѣемъ ли мы право* требовать отъ Него чего либо, какъ должнаго и обязательнаго для Него, Творца нашего?—Очевидно, нѣтъ. Когда мы не исполняемъ Его воли, тогда становимся негодными для Него, „рабами ничего нестоющими“. т. е. недостойными ни жизни, ни дарованій, ни благосостоянія, которое имѣемъ. На все это *мы теряемъ право* и всего лишаемся добровольно за противленіе волѣ нашего Господа. Если же мы и исполняемъ все намъ заповѣданное.—и тогда мы остаемся тѣми же рабами, только не заслуживающими наказанія, но сами по себѣ ничего нестоющими, потому что не только ничего своего не имѣемъ, но и себѣ не принадлежимъ, а составляемъ собственность „Господа живущаго на небесахъ“ (Кол. 4. 1). Всѣмъ этимъ ученіемъ внушается намъ смиреніе, сознаніе нашего ничтожества предъ Богомъ, нашей немощи и потребности для дѣланія добра въ благодатной помощи Спасителя нашего.—Этимъ же наставленіемъ дается намъ предостереженіе отъ самообольщенія и отъ неразумныхъ прошеній у Бога даровъ, по нашему мнѣнію, намъ полезныхъ, но по смотрѣнію Божію для насъ излишнихъ, или неблаговременныхъ.

Что награды за исполненіе заповѣдей Божіихъ не включены въ какой либо договоръ, или условіе чловѣка съ Богомъ, что не указаны ихъ степени сооб-

разно съ достоинствомъ каждаго, или сроки для ихъ полученія, а что онѣ всецѣло зависятъ отъ воли Божіей.— это ясно указано намъ Самимъ Иисусомъ Христомъ въ притчѣ—о домохозяинѣ, нанимавшемъ дѣлателей въ виноградникъ свой (Мате. 20). Всѣмъ работникамъ объявлена одна плата, по динарію въ день, хотя они наняты были въ разные часы,—одни съ утра, другіе въ полдень, иные передъ вечеромъ. Плата, по волѣ хозяина, была выдана, „начиная съ послѣднихъ“, и всѣмъ равная. Эти послѣдніе работали только одинъ часъ, передъ вечеромъ, а ранніе перенесли „тягость цѣлаго дня и зной“, но на свою жалобу, что послѣдніе уравниены съ ними, когда несли неравные труды, получили въ отвѣтъ отъ Хозяина: „другъ! я не обижаю тебя: не за динарій ли ты договорился со мною? Возьми свое и иди; я же хочу дать послѣднему тó же, что и тебѣ. Развѣ я не воленъ дѣлать въ своемъ, чтó хочу? Или глазъ твой завистливъ отъ того, что я добръ? Такъ будутъ послѣдніе первыми и первые послѣдними“ (Мате. 20, 1—16). Яснѣе невозможно изобразить ту истину, что за добродѣтелью слѣдуетъ награда, но что эта награда будетъ дана не по нашей оцѣнкѣ трудовъ и добродѣтелей нашихъ, въ которой мы можемъ ошибиться, а по волѣ Вѣдущаго тайны сердца человѣческаго и истинное достоинство нашихъ намѣреній, побужденій, мыслей, чувствованій и поступковъ. Такимъ образомъ не корыстное чувство воспитывается въ послѣдователяхъ Христовыхъ общаніемъ наградъ, а упованіе на милосердіе Божіе, соединенное со страхомъ, какъ бы намъ, считающимъ себя первыми, не оказаться послѣдними.

Самый родъ и качества наградъ, даруемыхъ отъ Бога людямъ достойнымъ, Иисусъ Христосъ опредѣлилъ въ притчѣ о талантахъ (Мѡ. 25). Двѣ черты находимъ

мы въ этой притчѣ, опредѣляющія родъ даруемыхъ наградъ. Первая состоитъ въ приумноженіи дарованій, вторая въ благодатныхъ утѣшеніяхъ, облегчающихъ нравственный трудъ въ стремленіи къ совершенству, или, какъ называютъ ихъ Слово Божіе и Свв. Отцы,— въ *залогъ*, или въ предвкушеніи радостей, предстоящихъ достойнымъ въ вѣчной жизни, или въ царствіи Божіемъ (Рим. 8, 23. 2 Кор. 1, 22).

По общепринятому толкованію этой притчи талантъ серебра, или *мнась*, по тексту св. евангелиста Луки, (гл. 19), означаетъ дарованія, раздаваемые отъ Бога вѣрующимъ для свободной дѣятельности; купля, или приобрѣтеніе пользы посредствомъ оборота даннаго капитала, означаетъ развитіе и усовершенствованіе данныхъ дарованій посредствомъ труда—умственного въ приобрѣтеніи познаній въ области истины, и нравственного—въ очищеніи сердца, добрыхъ навыкахъ и подвигахъ добродѣтели. Разное число талантовъ: пять, два и одинъ значать сумму дарованій,—кому больше, кому меньше; а умноженіе каждой данной суммы—успѣхъ въ развитіи дарованій. Зарытіе таланта въ землю для его сбереженія, сдѣланное „работъ лукавымъ“, подъ предлогомъ строгаго взысканія со стороны господина, есть пренебреженіе духовныхъ дарованій данныхъ Богомъ и зарытіе ихъ въ страстяхъ и порокахъ плотской жизни, гдѣ они остаются безъ движенія и даже съ опасностію совершенной утраты ихъ. Вспомнимъ слова Спасителя, приведенныя нами въ началѣ рѣчи: „наблюдайте, сказалъ Господь, какъ вы слушаете: ибо кто имѣеть, тому дано будетъ и приумножится, а кто не имѣеть, у того отнимется и то, что онъ думаетъ имѣть“. Какое знаменательное указаніе! Не опустимъ его безъ вниманія. Въ страстяхъ мы теряемъ сознаніе нашего дѣйствительнаго душевнаго

состоянія: намъ иногда въ зрѣломъ возрастѣ кажется, что мы все еще обладаемъ способностями ума, какія имѣли въ юности, знаніями, порывами къ благороднымъ подвигамъ, чистыми намѣреніями, привлекательными чертами характера и даже добродѣтелями; но „наблюдайте, какъ вы слушаете“, т. е. провѣряйте свое сознаніе и совѣсть ученіемъ Евангелія, и вы увидите, что все это только намъ кажется, что все это только мы „думаемъ имѣть“, но все въ насъ давно заглохло, все нами растеряно. Столь же знаменательно и то, что рабамъ „добрымъ и вѣрнымъ“, т. е. обращающимъ таланты въ свободную и правильную дѣятельность всей своей жизни, они удвоятся и еще приумножатся въ будущемъ: „добрый и вѣрный рабъ! въ маломъ ты былъ вѣренъ, надъ многими тебя поставлю“,—сказалъ Раздаятель талантовъ. Что это значить, мы увидимъ при дальнѣйшемъ объясненіи.

Что въ притчѣ Спасителя прикровенно разумѣется подъ именемъ талантовъ, то апостоль Павелъ въ первомъ посланіи къ Коринтянамъ называетъ точнымъ именемъ духовныхъ даровъ. „Каждому, говоритъ онъ, дается проявленіе Духа на пользу. Одному дается Духомъ слово мудрости, иному слово знанія, иному вѣра, иному даръ исцѣленій, иному чудотворенія, иному пророчество. Все же сіе производитъ одинъ и тотъ же Духъ, раздѣляя каждому особо, какъ Ему угодно“ (12. 4—12). При этомъ св. апостоль даетъ наставленіе объ обязанности вѣрующаго не останавливаться въ дѣятельности на одной ступени, а стремиться къ высшему совершенству: *ревнуйте дарованій большихъ* (12, 31). А Самъ Господь Иисусъ Христосъ сказалъ о вѣрующихъ, получающихъ высокія духовныя дарованія: *всякому, ему же дано будетъ много, много взыщется отъ него* (Лук. 12, 48). Такимъ образомъ въ приумноженіи

даровъ духовныхъ заключается не только нравственная обязанность, но и необходимость въ продолженіи и даже усиленіи дѣятельности въ стремленіи къ совершенству. такъ какъ мы, по свойству нашей природы, не можемъ останавливаться въ этомъ восхожденіи на одномъ мѣстѣ, по опасности упасть внизъ, если не поднимаемся вверхъ. Воспользуемся для объясненія этой мысли сравненіемъ изъ современной жизни. Какъ при полетѣ на воздушномъ шарѣ воздухоплаватель не можетъ останавливаться надолго на одной высотѣ, но или поднимается вверхъ, или, по закону тяготѣнія, опускается внизъ: такъ и въ жизни нравственной, если мы не напрягаемъ силъ къ восхожденію вверхъ, или усовершенствованію себя, то силою тяготѣнія нашей поврежденной природы къ расслабленію, лѣности и затѣмъ ко грѣху ниспадаемъ въ бездну зла и гибели. Теперь спрашивается: есть ли здѣсь мѣсто какому либо корыстному человѣческому расчету на привлекательную награду за добродѣтель, общаемую христіанскою религіею, когда отъ насъ требуется неустанный трудъ, непрерывная напряженная дѣятельность, соединенная съ лишеніями, опасностями и борьбою съ соблазнами и врагами нашего спасенія? По этому Слово Божіе постоянно предостерегаетъ насъ отъ самоувѣренности, горделивости, разлѣненія и безпечности, научая насъ со страхомъ содѣлать наше спасеніе (Фил. 2, 12). И такъ первыми и главнѣйшими возбудителями и двигателями нашей нравственной дѣятельности являются: внутреннее призваніе насъ ко спасенію благодатію Божіею, сознание необходимости возрожденія духа нашего къ новой жизни и ощущеніе благотворной перемѣны, происходящей въ насъ съ очищеніемъ отъ грѣховъ. Въ этой начальной дѣятельности, награды и на мысль приходятъ не могутъ. Въ насъ

преобладаетъ опасеніе за самихъ себя, сознание нашего недостойнства и страхъ осужденія за содѣланные грѣхи.

Съ этимъ христіанскимъ стремленіемъ къ совершенству совпадаетъ и здравое ученіе философское, котораго не чуждаются и наши мыслители, порицающіе христіанство, не замѣчая противорѣчій, въ которое впадаютъ. Они много говорятъ объ идеалахъ разнаго рода,—въ знаніи, въ искусствахъ и въ нравственной доблести, указываютъ пути, приближающіе къ идеаламъ, никогда никого не упрекая въ корысти при этомъ стремленіи; напротивъ здѣсь то и находятъ они проявленіе благородства нашей природы. Почему же думаютъ, что эта благородная черта теряется въ христіанской жизни, въ которой открываются всѣ средства для ея совершеннѣйшаго развитія?

Вторая награда состоитъ, какъ мы сказали, въ духовныхъ утѣшеніяхъ, общаемыхъ подвижникамъ благочестія. Въ притчѣ Раздаятель талантовъ выражаетъ ее такъ вѣрному рабу: „добрый и вѣрный рабъ! въ маломъ ты былъ вѣренъ, надъ многимъ тебя поставлю; войди въ радость господина твоего“. Что это значитъ? Значитъ: войди, вѣрный рабъ, въ свободную, счастливую, преисполненную радостей жизнь вмѣстѣ съ господиномъ твоимъ, т. е. въ блаженное общеніе съ Богомъ въ здѣшней жизни и въ вѣчное блаженство царства небеснаго. Что же? Такая ли общается здѣсь награда, которая могла бы, какъ *подкупъ*, привлекать насъ грѣшныхъ, къ подвигамъ жизни христіанской? Если бы это было такъ, то въ притчѣ Спасителя о званыхъ на вечерю (Лук. 14, 16—24) не были бы изображены грубые плотскіе люди, отрицающіеся отъ званія Божія, которые говорятъ одинъ за другимъ: одинъ—землю купилъ и иду посмотреть ее; другой—купилъ пять паръ воловъ и иду испытать ихъ; третій—я женился и потому не-

могу придти, и всѣ: *имѣй мя отреченна*. Не произнесъ бы и Звавшій на вечерю этого скорбнаго отзыва: „много званнхъ, но мало избранныхъ“. Также непонятны для людей плотскихъ и тѣ награды, которыя называются въ Словѣ Божіемъ залогомъ и предвкушеніемъ славы, или *силы будущаго вѣка*, по выраженію апостола Павла (Евр. 6, 4—5). *Миръ много любящимъ законъ Твой*, говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 118, 165). Апостоль Павелъ называетъ этотъ миръ „превосходящимъ всякій умъ“ (Филип. 4, 7). Въ видѣніи, котораго апостоль Павелъ былъ удостоенъ, бывъ *восхищенъ до третяго небесе*, онъ слышалъ глаголы, для которыхъ нѣтъ выраженія на языкѣ человѣческомъ (2 Кор. 12, 4); поэтому и блага, уготованныя любящимъ Бога въ царствіи Божіемъ, онъ называетъ недоступными ни для ока, ни для слуха, ни для сердца человѣческаго въ настоящемъ нашемъ состояніи (1 Кор. 2, 9). Объ этихъ наградахъ сказано въ Апокалипсисѣ: „побѣждающему дано будетъ вкушать сокровенную манну и данъ будетъ бѣлый камень и на камнѣ написанное новое имя, котораго никто не знаетъ, кромѣ того, кто получаетъ“ (2, 17). Эту таинственность духовныхъ утѣшеній прекрасно объяснилъ одинъ древній христіанскій подвижникъ. На вопросъ ученика: „скажи, отче, что ты чувствуешь, когда ты въ восторгѣ, и молишься, и радуешься, и плачешь?—Сынъ мой, отвѣчалъ старецъ, можно ли объяснить вкусъ меда тому, кто его не пробовалъ, или свѣтъ солнца слѣпому отъ рожденія? Вкуси и узнаешь, прозри и увидишь“.—Извѣстно только по опыту всѣмъ христіанамъ, даже едва начинающимъ духовную жизнь, что въ исполненіи заповѣдей Божіихъ заключается наше истинное довольство и успокоеніе духа отъ страстныхъ влеченій, отъ сокрушительныхъ грѣхопаденій, отъ раз-

слабляющихъ плотскихъ наслажденій; что въ этомъ направленіи духа пріобрѣтается бодрость, ясность ума, расположеніе къ доброй дѣятельности—частной и общественной,—твердость и устойчивость во всякомъ подвигѣ добродѣтели, однимъ словомъ, все, что дѣлаетъ христіанскую жизнь привлекательною и самого христіанина достойнымъ уваженія и подражанія. И въ этомъ состоитъ начало божественныхъ наградъ, даруемыхъ истиннымъ христіанамъ; отсюда, какъ съ первыхъ ступеней совершенства, начинается восхожденіе къ высшимъ утѣшеніямъ, о которыхъ мы говорили. Что-же? Надобно ли христіанину отказаться отъ этой жизни для какой нибудь другой, въ которой его дѣятельность будетъ въ какомъ то особенномъ родѣ безкорыстна? Очевидно, что здѣсь открывается не только ложь, но и нелѣпость знаменитаго изреченія. Оставь жизнь христіанскую, ведущую несомнѣнно къ совершенству, а начни другую. Какую же? Такую, въ которой не общается это совершенство, составляющее награду за добро, а которая требуется нашею природою „во имя самаго добра“. Что же послѣ этого будетъ самое добро, для котораго мы должны трудиться? Въ чемъ же оно будетъ состоять, если не въ тѣхъ же свойствахъ и достоинствахъ, которыя мы перечислили и которыя пріобрѣтаются христіанскими подвигами? Или это будетъ жизнь иная, болѣе свойственная природѣ человѣческой? Да, это именно будетъ жизнь другая (третьей нѣтъ), болѣе намъ близкая, легкая,—жизнь плотская, поощряемая плотскими порочными наслажденіями, которыя однако достаются не даромъ, а покушаются трудами изнурительными, а иногда и тяжкими жертвами. Вотъ выводъ, къ которому мы неизбѣжно приходимъ при внимательномъ разборѣ благороднаго изреченія о безкорыстномъ добрѣ, восхваляемомъ философами въ упрекъ христіанству.

Замѣтите при этомъ, какъ философская ложь обличаетъ сама себя. Всѣ наслажденія, получаемыя людьми въ естественномъ ихъ стремленіи къ высшимъ идеаламъ, о которыхъ мы говорили, столь высоко цѣнимыя учеными—въ мирныхъ занятіяхъ науками, художниками—въ созерцаніи красотъ природы, въ собственномъ творчествѣ и разсматриваніи чужихъ изящныхъ произведеній искусства, называются чистыми, благородными, истинно безкорыстными; а утѣшенія мира и радости, приобретаемыя подвигами христіанскими, признаются корыстными, недостойными благороднаго человѣка; между тѣмъ какъ и тамъ, и здѣсь наслажденія суть плоды того направленія, которое принимаетъ жизнь человѣческая. Это, по научному выраженію, *результаты жизни*, получившіе названіе наградъ только потому, что объявлены напередъ въ ученіи истины, какъ руководящія указанія и извѣстны изъ опыта предшествовавшихъ поколѣній рода человѣческаго. Наконецъ, не нужно забывать, что высшія благодатныя утѣшенія даются, какъ указано въ притчѣ о дѣлателяхъ въ виноградникѣ, не по договору, а по милости Божіей. Отсюда произошли наставленія подвижниковъ о совершеніи подвиговъ духовныхъ по долгу и обязанности нравственной, а не изъ—за наградъ. Они говорятъ, напримѣръ, о молитвѣ: „если получишь въ молитвѣ благодатное утѣшеніе,—благодари Бога, если же его и не будетъ, продолжай трудъ молитвенный по обязанности; иначе мы будемъ похожи на учениковъ, которые учатся только за гостинцы“.

Но извѣстно, что божественное откровеніе общаетъ людямъ, истинно вѣрующимъ, награды не только духовныя, вѣчныя, небесныя, по и вещественныя, временныя, земныя. Какое же значеніе онѣ имѣютъ по отношенію къ нашему нравственному усовершенствованію?

То же самое, какъ и награды духовныя, т. е. какъ плоды чистой нравственной жизни и поощреніе къ трудамъ духовнымъ. Какъ въ тѣлахъ нашихъ живетъ бессмертный духъ, съ нимъ сопряженный и въ нихъ дѣйствующій: такъ и во внѣшней нашей жизни выражаются и проявляются его мысли, чувствованія, желанія, цѣли и дѣйствія имъ соотвѣтствующія. Отсюда наша внѣшняя дѣятельность получаетъ тотъ или другой нравственный характеръ.—согласный съ волею Божіею. или ей противный, привлекающій къ намъ Божіе благоволеніе и награды, — или Его праведный гнѣвъ и наказаніе. И можно сказать, что большая часть нашихъ нравственныхъ дѣйствій совершается во внѣшней жизни, нежели во внутренней, такъ какъ въ ней получаютъ окончательное осуществленіе наши помыслы и всѣ душевныя движенія. Это ясно изобразилъ намъ Иисусъ Христосъ въ притчѣ о рабахъ, которыхъ удалившись изъ дому господинъ поставилъ надъ слугами своими, чтобы выдавать имъ пищу во время (Мате 24). Очевидно, здѣсь подъ именемъ пищи разумѣется все потребное для нашей жизни, чѣмъ мы можемъ и должны служить другъ другу.—сильные слабымъ, здоровые больнымъ, богатые бѣднымъ. Въ этомъ служеніи благу ближнихъ раскрываются всѣ силы нашего духа и добродѣтели подобно тому, какъ во внутренней дѣятельности предъ лицомъ всевидящаго Бога.—и вѣра. и терпѣніе, и самоотверженіе, и смиреніе и проч. И здѣсь только вѣрному рабу обѣщается награда. а если кто „скажетъ въ сердцѣ своемъ: не скоро придетъ господинъ мой, и начнетъ бить товарищей своихъ и ѣсть и пить съ пьяницами,—то придетъ господинъ въ тотъ день, въ который онъ не ожидаетъ, и въ часъ, въ который не думаетъ, и разсѣчетъ его и подвергнетъ его одной участи съ невѣрными“. И въ

этой дѣятельности со всею ясностію обнаруживается то же значеніе наградъ внѣшнихъ какъ и наградъ духовныхъ,—въ умноженіи даровъ и расширеніи круга дѣятельности. О дарованіяхъ внѣшнихъ Господь сказалъ: „давайте и дастся вамъ: мѣрою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплютъ на лоно ваше“ (Лук. 6, 38). А о расширеніи круга дѣятельности для человѣка добродѣтельнаго въ притчѣ о талантахъ, по тексту св. евангелиста Луки, Господинъ говоритъ: „хорошо, добрый рабъ, за то, что ты въ маломъ былъ вѣренъ. возьми въ управленіе десять городовъ“ (Лук. 19, 17). Присмотритесь къ жизни, и вы увидите, какъ притекаетъ богатство къ людямъ благочестивымъ, и какъ скромные и безвѣстные труженики, не знатнаго происхожденія, силою честной и плодотворной дѣятельности, выдвигаются въ ряды дѣятелей государственныхъ и становятся нелицепріятными совѣтниками Царей и благодѣтелями отечества. Думаемъ, что не встрѣтите сильнаго возраженія противъ этого ученія въ томъ, что богатствомъ и временною славою владѣютъ часто и безчестные и безнравственные люди. Они получаютъ земную награду за добро, которое все таки есть въ нихъ, хотя въ видѣ тѣхъ крупицъ, которыми питался бѣдный Лазарь, лежавшій у воротъ богача, но которому за гробомъ, въ притчѣ, на просьбу о каплѣ воды, въ облегченіе его мученій, Авраамъ сказалъ: *чадо, помняи, яко пріялъ еси благая въ животъ твоемъ, и Лазарь такожде злая: нынѣ же здѣ утѣшается, ты же страждещи* (Лук. 16, 25). Участъ безнравственнаго богача съ особенною силою изображена Псалмопѣвцемъ: *..видѣлъ я нечестиваго, грознаго, расширявшагося подобно укоренившемуся многовѣтвистому дереву; но онъ прошелъ,—и вотъ нѣтъ его, ищу его и не нахожу; посмотришь на его мѣсто,—и нѣтъ его“* (Пс. 36, 10, 35, 36).

II.

Доселѣ мы старались объяснить истинное значеніе и цѣли наградъ, даруемыхъ отъ Бога, и раскрыть невѣрность сужденія о нихъ противухристіанскихъ мыслителей. Теперь по преднамѣченному порядку укажемъ противорѣчіе этого сужденія самымъ основаніямъ христіанскаго ученія. Мы остановимся только на нѣкоторыхъ изъ этихъ основаній.

Говорятъ: „надобно дѣлать добро для самаго добра, по требованію природы человѣческой“. Но есть ли въ нашей поврежденной грѣхомъ природѣ способность понимать, въ чемъ состоитъ истинное добро, и способность творить его постоянно, честно и безкорыстно? Въ томъ то и несчастіе наше, что христіанская религія не признаетъ въ насъ этой способности. Она дарована намъ Богомъ при сотвореніи нашемъ, но утрачена въ грѣхопаденіи прародителей и въ нашихъ собственныхъ грѣхахъ. Мы можемъ только скорбѣть объ этой утратѣ, но безсильны возвратить утраченное. Въ этомъ убѣждаютъ насъ пророки, Самъ Іисусъ Христосъ и Его апостолы. „Господь призрѣлъ на сыновъ человѣческихъ, говорить Давидъ, чтобы видѣть, есть ли разумѣвающіе, ищущіе Бога. Всѣ уклонились, сдѣлались равно непотребными, нѣтъ дѣлающаго добра, нѣтъ ни одного“ (Пс. 13, 2. 3). Указавъ на это свидѣтельство пророка въ посланіи къ Римлянамъ, апостоль Павелъ заключаетъ: „всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей“ (Рим. 3, 23). И эта неспособность дѣлать добро поработеннаго грѣху человека, подвигшая безконечное милосердіе Божіе къ искупленію и возрожденію человечества есть, такъ сказать, исходный пунктъ всего домостроительства нашего спасенія. Отвергать эту истину значитъ отри-

цать все христіанство и всѣ догматы нашей святой религіи. Иисусъ Христосъ въ Своей нагорной проповѣди, извѣстной всѣмъ читающимъ Евангеліе, ясно изобразилъ неспособность человѣка въ естественномъ его состояніи творить безкорыстное добро. Всѣ помысленія язычниковъ, говоритъ Онъ, направлены къ снисканію благъ земныхъ. „они ихъ только ищутъ, а не царствія Божія и правды Его“. Они любятъ только любящихъ ихъ самихъ, привѣтствуютъ только братьевъ своихъ, дѣлаютъ добро только тѣмъ, кто благотворитъ имъ. дають займы только съ увѣренностію получить данное обратно. Своимъ же ученикамъ Господь заповѣдалъ творить истинную, божественную „правду“, по высочайшему первообразу правды и любви въ Лицѣ Отца нашего небеснаго: „а Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ. благословляйте проклинающихъ васъ. благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ: да будете сынами Отца вашего небеснаго: ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Итакъ, будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Матѣ. гл. 5, 6; Лук. гл. 5). Либералы говорятъ, въ укоръ христіанству, что оно питаетъ въ душахъ нашихъ эгоизмъ, обѣщая награды за добро. Но что такое эгоизмъ? Это прирожденная намъ склонность дѣлать все, въ томъ числѣ и добро, по своему пониманію, по своимъ влеченіямъ, своими удобными для насъ средствами для своихъ личныхъ цѣлей: главнымъ же образомъ—по требованіямъ нашихъ плотскихъ страстей. Христіанство напротивъ, какъ мы видимъ, учитъ дѣлать добро во всѣхъ видахъ и для себя, и для другихъ, изъ послушанія волѣ Божіей. Итакъ эгоизмъ остается на сторонѣ новѣйшихъ философовъ, этихъ ученыхъ язычниковъ, а не христіанъ.

Изложимъ кратко истинное ученіе о любви, какъ основаніи христіанской религіи, въ обнаруженіе всей несправедливости обращаемаго къ ней нареканія.

Иисусъ Христосъ сказалъ намъ отъ имени Отца нашего небеснаго о людяхъ призываемыхъ Имъ ко спасенію: „нѣтъ воли Отца вашего небеснаго, чтобы погибъ одинъ изъ малыхъ сихъ“ (Мат. 18, 14) и что Онъ радуется объ обращеніи каждаго заблуждающагося, какъ Пастырь обрѣтшій овцу погибшую (Мат. 18, 13—14). Что побудило Бога Отца желать нашего спасенія?—Его любовь безконечная: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. 3, 16). Онъ „Сына Своего не пощадилъ, но предалъ Его за всѣхъ насъ“ (Рим. 8, 32). И Сынъ Божій, „возлюбивъ своихъ сущихъ въ мірѣ, до конца возлюбилъ ихъ“, т. е. до крестныхъ страданій и смерти за нихъ (Іоан. 13, 2). Въ остаткахъ добра, сохранившихся въ нашей поврежденной природѣ, апостолъ Павелъ находитъ, при томъ съ сомнѣніемъ, нѣкоторое подобіе этой любви, чѣмъ и приближаетъ къ нашему разумѣнію ея безконечное величіе во Христѣ: „Христосъ умеръ за нечестивыхъ. Едва ли кто умретъ за праведника; развѣ за благодѣтеля, можетъ быть, кто рѣшится умереть. Но Богъ Свою любовь доказалъ намъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками“ (Рим. 5, 6—8). Чего же за эту любовь Богъ отъ насъ требуетъ? Только любви съ нашей стороны къ Нему Самому и ближнимъ нашимъ, Его дѣтямъ: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ. Возлюби ближняго твоего, какъ себя самаго“ (Мат. 22, 37—39). И наконецъ, чтобы мы были способны къ такой любви, Онъ въ благодатномъ возрожденіи нашемъ

дароваль намъ „сердце новое и духъ новый (Иезек. 36, 26), требуя отъ насъ только свободной дѣятельности въ усвоеніи себѣ и воспитаніи въ духѣ своемъ этой любви, по Ею же наставленіямъ объ очищеніи нашего сердца отъ плотскихъ влеченій, и ума—отъ грѣховныхъ помысловъ. Это святое чувство чистой богоподобной любви и указываютъ намъ въ себѣ праведники, достигшіе совершенства: „любовь Божія излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ“, говоритъ апостоль Павелъ (Рим. 5, 5),—и „кто отлучить насъ отъ любви Божіей, воскликаетъ тотъ же апостоль,—„скорбь, или тѣснота, или гоненіе. или голодь, или нагота, или опасность, или мечъ?“—Ничто, ни на небѣ, ни на землѣ (Рим. 8, 35—39). По истинѣ удивительно, какъ въ такое ученіе о чистой божественной любви могло быть внесено философами міра христіанскаго понятіе о корысти. Только незнаніе этого ученія и, какъ мы сказали, совершенная утрата религіознаго чувства могли быть этому причиною. При всей скудости естественной любви въ сердцахъ нашихъ, мы однако же почитаемъ безчестнымъ—любить кого либо не за достоинства, а изъ расчета, требовать вознагражденія за услугу отъ тѣхъ, кому мы обязаны служить по чувству уваженія и благодарности. Но не признавать безкорыстной любви между нами и Создателемъ нашимъ не есть ли богохульство? И не одни примѣры Апостоловъ и мучениковъ, но опыты христіанскихъ подвижниковъ и жизнь истинныхъ членовъ Церкви Христовой всѣхъ вѣковъ удостовѣряютъ насъ не только въ возможности, но и въ дѣйствительности этой святой любви. Одинъ древній подвижникъ на вопросъ ученика своего,—зачѣмъ онъ при старости продолжаетъ свои тяжкіе подвиги и труды,—отвѣчалъ: „Богъ дароваль мнѣ такую ревность, что я ничѣмъ не могу ее насытить“. Св. Іоаннъ

Лѣствичникъ говорить: „какъ трудно отъ устъ жаждущаго отнять воду, такъ трудно истинному молитвеннику прекратить свою молитву“¹⁾. Эти проявленія любви, стремящейся къ общенію съ Богомъ, мы видимъ въ разныхъ степеняхъ и въ той части нашего православнаго народа, которой не коснулось современное невѣріе и развращеніе. Въ жизни „малыхъ сихъ“, — которыхъ Господь называетъ этимъ именемъ, потому что они требуютъ воспитанія для царствія Божія, но которыхъ наши либералы любятъ называть этимъ же именемъ по горделивому понятію о себѣ, какъ о людяхъ образованныхъ, а о нихъ, какъ малограмотныхъ, — въ ихъ жизни, въ теченіе всей исторіи нашего отечества, мы видимъ ясныя черты этой сердечной, теплой любви къ Господу Богу. Страхъ Божій и строгія исполненія уставовъ церкви, любовь къ богослуженіямъ, къ церковнымъ торжествамъ, къ благочестивымъ путешествіямъ, къ подаванію сокровенной милостыни во имя Христова, — что все это, какъ не стремленіе души быть *чаще, долше* въ чувствѣ приближенія къ Богу, внутренняго единенія съ Нимъ? Что означаетъ эта любовь нашего народа къ созиданію и украшенію храмовъ, эта чистая радость при ихъ освященіяхъ не только храмоздателей за себя, но и за всѣхъ участниковъ торжества и будущихъ молитвенниковъ въ нихъ, — какъ не радость о славѣ Божіей, о процвѣтаніи святой Его Церкви? Говорятъ: здѣсь питается тщеславіе. Но не можетъ держаться всенародная добродѣтель на тщеславіи, или другихъ человѣческихъ слабостяхъ, неизбежныхъ во всякой нашей дѣятельности. Глубоко заложенное церковію въ души православныхъ чувство, жаждущее воздать Благопромыслителю Богу за любовь Его любовію и, по вѣрѣ въ Его безконечное милосердіе.

¹⁾ Ст. 28, 48.

возложить на Него упованіе во всѣхъ нашихъ нуждахъ, — вотъ что составляетъ, какъ выражаются нѣкоторые наши христіанскіе писатели, — „тайнство“ дѣйственной вѣры нашего народа. Когда подумаешь объ его терпѣннн въ трудахъ и лишеніяхъ, объ его подвигахъ за вѣру и отечество, объ его смиренн и сердечной простотѣ, то какъ будто слышится его неумолкающая молитва: *возлюблю Тя, Господи, крѣпосте моя, Господь утверждение мое и приближице мое* (Пс. 17, 2).

Но особенное подтвержденіе своего взгляда на награды и наказанія, посылаемыя отъ Бога, либералы думаютъ видѣть въ исторіи народа еврейскаго. Тамъ дѣйствительно много о нихъ говорится и онѣ, повидимому, имѣютъ значеніе узаконеннаго возмездія за добродѣтель и наказанія за грѣхъ, удовлетворяющаго милосердіе и правосудіе Божіе. Но составляютъ ли они окончательный судъ Божій, такъ сказать, расчетъ Господина виноградника, изображаемаго въ притчѣ, съ дѣлателями въ немъ? Нѣтъ, это мѣры временныя, имѣющія особыя цѣли и значеніе! Чтобы понять ихъ значеніе какъ должно, надобно обратиться къ исторіи нравственнаго состоянія всего человѣчества внѣ истинной религіи и домостроительства нашего спасенія.

Посмотрите на народы, населяющіе нынѣ Индію, Китай, страны, занимаемыя дикими племенами—и современную Японію. Въ первыхъ вы видите грубѣйшее идолопоклонство: почитаніе обезьянъ, коровъ и другихъ животныхъ,—боготвореніе предковъ, поклоненіе безобразнымъ идоламъ, суевѣрныя жертвы, бессмысленныя самоистязанія,—раздѣленіе людей на непримиримыя между собою не религіозныя только, но и политическія секты, препятствующія общенію людей между собою для общаго блага; въ послѣдней, т. е. въ Японіи,—современныя образчики древняго образованнаго

язычества въ Египтѣ, Греціи и Римѣ¹⁾. Такovy были народы во всѣ вѣка до пришествія Христова: въ народахъ невѣжественныхъ былъ совершенный упадокъ духовной жизни, а въ образованныхъ—ложное направление умовъ, соединенное съ самоувѣніемъ, невѣріемъ въ ученіе о Богѣ—Духѣ и мірѣ духовномъ. Погруженіе въ плотскую жизнь и тяготѣніе къ идолопоклонству невозможно было остановить ни какими силами убѣжденія, требовались внѣшнія чувственныя мѣры. Всѣ народы, кромѣ избраннаго, были по особымъ цѣлямъ промысла Божія до пришествія Искушителя оставлены внѣ ограды церкви Божіей, по ученію апостола, „преданы въ похотяхъ сердець ихъ нечистотѣ“ (Рим. 1. 24). Но въ народѣ избранномъ необходимо было сохранить „слово Божіе“ (Рим. 3, 2) и „святое сѣмя стоянія міра“ въ богоизбранномъ родѣ, въ которомъ имѣлъ воплотиться Сынъ Божій (Ис. 6, 13). Въ этомъ сѣмени и въ окружавшихъ Его избранникахъ были являвшіяся во Имя грядущаго Искушителя всѣ дары Святаго Духа, всѣ виды добродѣтелей, всѣ роды праведниковъ, какъ видимъ въ христіанствѣ; но народныя массы нельзя было держать въ нравственномъ порядкѣ безъ внѣшнихъ мѣръ; они могли поглотить и всѣхъ избранныхъ, что едва не случилось во времена двухъ патріарховъ, Ноя и Авраама, на вѣрѣ которыхъ и удержалось бытіе всего міра. Никто не объяснитъ намъ значенія награды и наказаній въ народѣ еврейскомъ лучше самихъ еврейскихъ пророковъ. Для нашей цѣли довольно указать законоположенія Моисея о ежегодномъ возглашеніи въ слухъ народа Израилева награды за добродѣтели и наказаній за грѣхи, первыя—съ горы Гаризинъ, вторыя—съ горы Геваль. Тѣ и другія относятся

¹⁾ Успѣхи христіанскихъ миссій въ этихъ странахъ объясняются школами и христіанскимъ воспитаніемъ дѣтей.

къ земнымъ благамъ и наказаніямъ. Блага: величіе и слава народа Божія, многочадіе, плодородіе земли, богатство стадъ, побѣды надъ врагами и—во всемъ Божіе благословеніе. Наказанія,—въ лишеніи всѣхъ этихъ благъ. Но для какой цѣли это возвѣщается? Цѣль благословеній,—внѣдрить въ души народа послушаніе Богу и исполненіе закона Его: „придутъ на тебя всѣ благословенія сіи и исполнятся на тебѣ, если будешь слушать гласа Господа Бога твоего“. Цѣль наказаній—утвердить въ народѣ страхъ Божій и опасеніе страшнаго гнѣва Его: „постигнутъ тебя всѣ проклятія (которыя страшно читать во Второзаконіи),—за то, что ты не слушалъ гласа Господа твоего и не соблюдалъ заповѣдей Его и постановленій Его, которыя Онъ заповѣдалъ тебѣ“ (Втор. гл.: 27 и 28). Итакъ, земныя благодѣянія и наказанія, которыя были посылаемы отъ Бога народу избранному, были только средствомъ утвержденія въ немъ вѣры въ Бога истиннаго и обѣтованнаго Искупителя и побужденіемъ къ исполненію законоположеній, руководившихъ ко Христу и благодати Новаго Завѣта. Всѣ же духовныя блага и радости вѣчной жизни ясно раскрыты въ духовномъ ученіи пророковъ. У Давида и другихъ псалмопѣвцовъ мы видимъ свидѣтельства о невѣрности народа Богу своему и скорбныя указанія на постигавшія его бѣдствія. Богъ „постановилъ уставъ во Иаковѣ и положилъ законъ во Израилѣ, который заповѣдалъ отцамъ нашимъ возлагать надежду свою на Бога и не забывать дѣлъ Божіихъ и хранить заповѣди Его. Они не сохранили завѣта Его и отреклись ходить въ законѣ Его“ (Пс. 77, 5. 7. 10). „Услышалъ Богъ и воспламенился гнѣвомъ и сильно вознегодовалъ на Израиля, и отдалъ крѣпость Свою и славу Свою въ руки врага, и предалъ мечу народъ Свой“ (59.

61. 62). Въ чемъ же состояли преступленія израиль-
тянъ? „Они смѣшались съ язычниками и научились
дѣламъ ихъ; служили истуканамъ ихъ, которые были
для нихъ сѣтью, и приносили сыновей своихъ и доче-
рей въ жертву бѣсамъ; проливали кровь невинную...
оскверняли себя дѣлами своими“ (Пс. 105, 35—39).
Скажемъ кстати: законоположенія о временныхъ на-
градахъ и наказаніяхъ сохранились доселѣ и въ цер-
кви новозавѣтной, такъ какъ и нынѣ не прекращаются
между нами грѣхи и преступленія. Мы слышимъ про-
шенія „о благораствореніи воздуховъ, объ изобиліи
плодовъ земныхъ и временъхъ мирныхъ“—и объ изба-
вленіи „отъ глада, губительства, труса, потопа, огня,
меча, нашествія иноплеменниковъ и междоусобныхъ бра-
ни“—и значеніе этихъ прошеній то же, что было въ
обѣтованіяхъ наградъ и въ угрозахъ Ветхаго Завѣта.

III.

Не трудно понять вредъ, распространяемый въ на-
шемъ образованномъ обществѣ и во всемъ православ-
номъ народѣ ложными мыслями, заключающимися какъ
въ разбираемомъ нами, такъ и въ другихъ подобныхъ
сему изреченіяхъ. Укажемъ его въ немногихъ краткихъ
положеніяхъ.

Клеветою на христіанскую религію, въ какомъ бы
смыслѣ она ни была высказываема, подрывается вѣра
въ ея божественное происхожденіе и засаривается умъ
христіанина тяжкими для совѣсти помыслами невѣрія,
смущающими на молитвѣ и во всѣхъ христіанскихъ
упражненіяхъ.

Уничженіемъ Ветхаго Завѣта, будто бы основаннаго
на корыстныхъ и плотскихъ наградахъ и наказаніяхъ,
а не началахъ духовныхъ, разрывается цѣльность бого-
откровеннаго ученія о домостроительствѣ нашего спа-

сенія. Искупитель нашъ Господь Иисусъ Христосъ, представляемый въ отрѣшеніи отъ перваго обѣтованія о Сѣмени жены, отъ пророчествъ о Немъ, отъ прообразованій, предъуказаній въ обрядовомъ законѣ и историческихъ событіяхъ, и не сопутствуемый „облакомъ свидѣтелей“ (Евр. 12, 1), служившихъ Ему до воплощенія Его, является, такъ сказать, *одинокимъ*. При извѣстномъ въ подобныхъ воззрѣніяхъ отрицаніи подлинности ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія и достовѣрности излагаемыхъ въ нихъ событій, Христосъ является только учителемъ, подобнымъ Его современникамъ іудеямъ и даже древнѣйшимъ китайскимъ и индійскимъ философамъ. Онъ принимается не за Сына Божія, а за простаго человѣка. Его ученіе разсматривается и обсуждается, какъ всякое человѣческое ученіе, а съ этимъ разрушаются въ корнѣ наши христіанскія убѣжденія. И съ людьми подобныхъ убѣжденій нѣтъ возможности разсуждать о догматахъ и нравственныхъ правилахъ христіанскихъ. А наши либералы, хватающіе все съ чужихъ словъ и безъ размышленія, съ торжествомъ возглашаютъ: „Богъ еврейскій есть Богъ мститель, суровый и жестокой; Богъ христіанскій есть Богъ любви и всепрощенія“, разумѣя подъ послѣдними словами милосердіе Христа Спасителя къ грѣшникамъ и надѣясь себѣ прощенія во всѣхъ современныхъ порокахъ и преступленіяхъ, безъ покаянія и исправленія, за одно лишь имя христіанъ, которое они носятъ и позорятъ.

Проповѣдники подобныхъ мыслей и изреченій, вѣря въ истинность ихъ, сами оставляютъ всѣ правила и обязанности религіи, безъ оглядки пускаются во всѣ плотскія удовольствія и пороки, соблазняя и слушающихъ своимъ примѣромъ. Ни говорящіе, ни слушающіе, по ограниченности своихъ познаній въ ученіи вѣры, не въ силахъ разобрать проповѣдуемую ложь, и она распространяется, какъ зараза.

Совокупность же всѣхъ этихъ лжеученій. при современномъ матеріалистическомъ направленіи наукъ. производить во всемъ мірѣ это страшное отчужденіе христіанъ отъ вѣры и уклоненіе къ ложнымъ философскимъ ученіямъ, разрушающимъ нравственность народовъ, и общественный строй и порядокъ жизни. И мы, закрывши глаза, идемъ къ этой пропасти невѣрія.

Но рѣчь моя затянулась; пора кончить. Извиняясь въ этомъ предъ слушателями, я нахожу себѣ нѣкоторое оправданіе въ томъ, что хотѣлъ показать на опытѣ, какъ трудно разобрать и обсудить и одно краткое изреченіе изъ тѣхъ, которыя, съ сатанинскою хитростію, современный духъ невѣрія бросаетъ въ христіанское общество. А сколько такихъ ложныхъ мыслей, которыя легко переходятъ въ изреченія, наплодилъ и распустилъ въ нашемъ обществѣ одинъ нашъ романистъ—философъ—богословъ, графъ Л. Толстой! Христіанство раздѣлилось на разныя исповѣданія и секты, слѣдовательно, говорить онъ, его не нужно. Десятословіе запрещаетъ убивать людей, слѣдовательно, воевать и служить въ войскахъ не должно. Христось заповѣдалъ не противиться злу, т. е., личному оскорбителю, а успокаивать его кротостію и смиреніемъ,—слѣдовательно, не надо противиться никакому насилію, особенно бунтовщикамъ противъ властей, якобы стѣсняющихъ свободу. Христось заповѣдалъ уклоняться отъ тяжбъ въ судахъ и примиряться съ соперникомъ,—слѣдовательно,—суды не нужны. Попробуйте въ краткихъ словахъ разобрать и опровергнуть эти и подобные имъ софизмы. И современный лжепророкъ и лжеучитель торжествуетъ, видя скудость познаній нашихъ либераловъ въ дѣлѣ религіи и здоровой философіи.

Какое прекрасное поле недавно представлялъ изъ себя нашъ православный народъ, отъ сердца вѣровавшій

и по вѣрѣ жившій! Кто же насѣялъ въ немъ плевелы? По притчѣ Спасителя: *врагъ—человѣкъ сіе сотвори намъ сѣящимъ* (Матѣ. 13, 25, 28). Какъ же намъ спастись отъ этихъ враговъ, все умножающихся и становящихся все болѣе смѣлыми и самоувѣренными?

Не нужно забывать, что мы живемъ въ вѣкъ небывалаго въ христіанскихъ странахъ распространенія самаго грубаго теоретическаго и практическаго матеріализма;—а нужно намъ христіанамъ руководствоваться указаніями Апостола: *видимая временна, невидимая же вѣчна* (2 Кор. 4, 18), и Самаго Иисуса Христа: *духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуется ничтоже* (Іоан. 6, 63). Поэтому не слѣдуетъ увлекаться до крайности научно-ремесленнымъ и житейски—прибыльнымъ направлениемъ образованія, а прививать къ дѣтямъ, подъ руководствомъ церкви, преимущественно благочестивое настроеніе, а юношамъ, получающимъ высшее образованіе,—сообщить полное христіански-философское міросозерцаніе, на что есть вѣками испытанныя средства. Тогда наши юноши, предназначенные быть руководителями народа, сердцемъ почувствуютъ всякую ложь, вплетаемую въ ученіе вѣры и сами разберутся въ заблужденія и справятся съ софизмами лжеучителей.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

VII.

Христосъ и Тома.

Иоан. XX. 24—31.

24. Тома же, единъ отъ обоехъ надесяти, глаголемый близнецъ, не бы ту съ нами, егда прииде Иисусъ:

25. Глаголаху же ему друзіи ученицы: видѣхомъ Господа. Онъ же рече имъ: аще не вложу на руку Ею язвы гвоздинныя, и вложу перста моего въ язвы гвоздинныя, и вложу руку мою въ ребра Ею, не иму вѣры.

26. И по днѣхъ осмихъ пакы бяху внутрь ученицы Ею, и Тома съ ними. Прииде Иисусъ дверемъ затвореннымъ, и ста посредь ихъ и рече: миръ вамъ.

27. Потомъ глагола Тома: принеси персть твою спмо и вложь руцѣ мои: и принеси руку твою и вложи въ ребра моя: и не буди невѣренъ, но вѣренъ.

28. И отъца Тома и рече Ему: Господь мой и Богъ мой.

29. Глагола ему Иисусъ: яко видѣвъ Мя, вѣроваалъ еси: блаженъ не видѣвши и вѣровавши.

30. Многа же и ина знаменія сотвори Иисусъ предъ ученики своими, яже не суть писана въ книгахъ сихъ:

31. Ся же писана быша, да вѣруете, яко Иисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и да вѣрующе животъ имате во имя Ею.

Въ то время, когда десять апостоловъ и прочіе вѣрующіе исполнены были радости по случаю явленія имъ Господа, одинъ изъ апостоловъ, по имени Тома, находился въ печали, такъ какъ Онъ не видѣлъ воскресшаго Господа вмѣстѣ съ другими учениками въ день свѣтлаго Христова воскресенія. Тома не принадлежалъ къ числу самыхъ близкихъ учениковъ Иисуса Христа. Онъ за-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1899 г. № 13.

нималъ седьмое мѣсто въ спискѣ апостоловъ (Матѳ. X, 3, Марк. III, 18, Лук. VI, 15). Предполагають, что онъ былъ родомъ изъ галилейскаго города Панады и занимался, по всей вѣроятности, рыболовствомъ (Иоан. XXI, 2). Ев. Иоаннъ даетъ ему названіе Дидимъ, что значитъ близнецъ. Это имя, по мнѣнію нѣкоторыхъ, напримѣръ Теофилакта ¹⁾, не есть отдѣльное названіе, но только переводъ еврейскаго имени на греческій языкъ, такъ какъ Θωμᾶς съ еврейскаго языка означаетъ не что иное какъ ὁ δίδυμος—близнецъ т. е. состоятъ или быть близнецомъ). По мнѣнію другихъ, названіе Дидимъ дано было Θомѣ потому, что онъ былъ рожденъ близнецомъ.—Изъ евангелій мы можемъ почерпнуть немного свѣдѣній о Θомѣ. Онъ былъ уже въ числѣ послѣдователей Христовыхъ, когда Господь избиралъ 12 апостоловъ (Лук. VI, 13; Марк. III, 13). Когда Господь, путешествуя въ послѣдній разъ въ Иерусалимъ, объявилъ апостоламъ о смерти Лазаря: „Лазарь умеръ; и радуюсь за васъ, что Меня не было тамъ, дабы вы увѣрвали, но пойдемъ къ нему“, Θома сказалъ ученикамъ: „пойдемъ и мы умремъ съ нимъ“ (Иоан. XI, 14—16). По вознесеніи Господа на небо, Θома, по общему преданію, проповѣдывалъ евангеліе у Пароянъ, Персовъ и Индѣйцевъ ²⁾. Въ Персіи, по преданію, онъ крестилъ волхвовъ, которые приходили на поклоненіе младенцу — Иисусу. Евсевій передаетъ, что Θома посылалъ ап. Θаддея одного изъ 70 къ Авгарю, владѣтелю Едесскому, и тотъ исцѣлилъ послѣдняго отъ болѣзни, прсповѣдывалъ здѣсь евангеліе и совершалъ чудеса ³⁾. Θома, по преданію, былъ замученъ. Мѣсто его кончины указываютъ въ Калурминѣ, одной высокой скалѣ, верстахъ въ 6—7 отъ Маліапура. Мощи его впоследствии были перенесены въ Едессу.

Этотъ Θома, называемый близнецъ, не былъ въ собраніи учениковъ вечеромъ 1 дня Христова воскресенія, вслѣдствіе этого не удостоился видѣть воскресшаго Господа. На вопросъ, почему Θома не пришелъ въ это собраніе, даются различные

¹⁾ Благовѣстникъ ч. 4-я, стр. 471.

²⁾ Оригенъ у Евс. II ист. к. III, гл. 1. Recognit. Клим. гл. 9. О проповѣди въ Персіи свидѣтельствуетъ Иеронимъ,—epist 59. а. Marcellam.

³⁾ См. Библ. словарь Соларскаго, т. 4, стр. 608.

отвѣты. Одни (Бенгель, Гроцій) думаютъ, что онъ былъ занятъ въ это время какимъ либо неотложнымъ дѣломъ ¹⁾. Но это невѣроятно: во время великаго праздника Пасхи всѣ евреи должны были воздерживаться отъ работъ. По другому мнѣнію *Томы* не получилъ извѣстія о воскресеніи Господа и поэтому отлучился изъ *Иерусалима* ²⁾. Но и этого мнѣнія нельзя принять: какъ извѣстно, евреи во время праздниковъ должны были соблюдать покой и не отлучаться изъ дома на далекія разстоянія. Жены мироносицы, получивъ отъ Господа порученіе сообщить апостоламъ о воскресеніи Его, безъ сомнѣнія постарались извѣстить объ этомъ всѣхъ апостоловъ и въ томъ числѣ *Тому*. Поэтому правильно мнѣніе тѣхъ экзегетовъ (*Августина, Lange, Luthardt'a, Godet* и др.), которые причину отсутствія *Томы* въ собраніи учениковъ вечеромъ перваго дня видятъ не во внѣшнихъ обстоятельствахъ, но въ душевномъ настроеніи *Томы*. Смерть Господа произвела на него глубокое впечатлѣніе, и онъ впалъ въ болѣе тяжелое уныніе, чѣмъ другіе апостолы. Со смертію Господа онъ считалъ все дѣло поконченнымъ; надежда на то, что *Иисусъ Христосъ* есть обѣтованный *Мессія*, совершенно оставила его, и вотъ, когда ученики сказали ему, что *Господь живъ*, *Томы* счелъ это извѣстіе невѣроятнымъ. Онъ не желалъ даже слышать объ этомъ и потому не пришелъ въ собраніе учениковъ вечеромъ перваго дня. Такой поступокъ *Томы* обусловливался его характеромъ. На основаніи нѣкоторыхъ евангельскихъ данныхъ можно сдѣлать заключеніе о преобладаніи въ этомъ апостолѣ природной настроенности, называемой флегматическимъ темпераментомъ. Сущность послѣдняго, какъ извѣстно, заключается въ преимущественномъ сосредоточеніи духовной жизни на дѣятельности разсудка. Постоянная работа мысли располагаетъ флегматика къ составленію своеобразныхъ устойчивыхъ взглядовъ. Благодаря этому, флегматикъ не отдается непосредственно каждому внѣшнему впечатлѣнію, а предварительно устанавливаетъ отношеніе его къ тому, что составляетъ, такъ сказать, основной фондъ его психическаго

¹⁾ Gnomon Novi Testamenti, стр. 489.

²⁾ Зигабейцъ,—толковое евангеліе отъ *Іоанна*, стр. 299.

содержанія. Отсюда развиваются двѣ дальнѣйшія черты, характеризующія этотъ темпераментъ: во первыхъ, что однажды запало въ душу флегматика, то держится въ ней болѣе крѣпко, чѣмъ у человѣка съ другимъ темпераментомъ; во вторыхъ, внѣшнія впечатлѣнія, или мысли, если они не подходятъ къ убѣжденіямъ флегматика, только послѣ долгаго времени могутъ сдѣлаться его духовнымъ достояніемъ. Эти черты, полезныя въ однихъ случаяхъ, могутъ быть вредны въ другихъ. Именно, осмотрительность и осторожность флегматика часто переходятъ въ скептицизмъ и недовѣрчивость, которыя, если не вредны въ процессѣ научнаго познанія, то во всякомъ случаѣ излишни и вредны въ области религіозно-нравственнаго развитія человѣка.

Что у апостола *Θомы* былъ именно такой характеръ, это можно видѣть изъ нѣкоторыхъ евангельскихъ данныхъ. У *Юанна* въ XI-й главѣ рассказывается, что Господь высказалъ намѣреніе ученикамъ идти изъ *Перей* въ *Иудею*, гдѣ незадолго передъ тѣмъ хотѣли убить Его. Апостолы стали отговаривать *Иисуса Христа* отъ такого путешествія. Не смотря на разъясненія *Иисуса Христа* относительно неосновательности ихъ опасеній и цѣли предполагаемаго путешествія (9—10), апостолы стали вторично отговаривать Господа отъ казавшагося имъ опаснымъ путешествія. Тогда Господь ясно раскрылъ имъ необходимость предполагаемаго путешествія, указавъ въ частности поводъ къ нему—смерть *Лазаря* и цѣль—воспитаніе въ ученикахъ вѣры чрезъ воскресеніе *Лазаря* (14—15 ст.). Эти слова были настолько убѣдительными и успокоительными для всѣхъ апостоловъ (кроме *Θомы*), что они болѣе уже не отговаривали Господа и не высказывали никакихъ опасеній. Не было съ *Θомою*. Не смотря на разъясненія Господа, онъ не измѣняетъ своего взгляда на опасность предполагаемаго путешествія: „пойдемъ и мы умремъ съ Нимъ, печально говоритъ онъ апостоламъ (16 ст.). Идти въ *Иудею* значитъ подвергаться опасности, идти туда по этому не слѣдовало бы, вотъ что продолжаетъ думать *Θома* ¹⁾). Очевидно, онъ никакъ не можетъ отказаться отъ своего разсудочнаго взгляда на опасности

¹⁾ Срав. объясненіе *Златоуста*—бес. на ев. *Юанна II*, 204—206 изд. 1862 г.

и средства для избѣжанія ихъ; очевидно, онъ такъ привыкъ руководствоваться соображеніями своего разсудка, что не можетъ отрѣшиться отъ этой привычки и посмотрѣть на дѣло съ иной, высшей, точки зрѣнія. Такимъ образомъ, изъ этого мѣста открывається, что *Томма* руководствовался исключительно почти разсудкомъ и твердо держался своихъ убѣжденій. Еще яснѣе эта черта характера *Томмы* открывається изъ другого евангельскаго мѣста. Во время своей прощальной рѣчи къ ученикамъ *Иисусъ Христосъ* сказалъ имъ о предстоящей близкой Его разлукѣ съ ними (*Іоан. XIV, 2—3*) и прибавилъ: „а куда я иду, вы знаете и путь знаете“ (*ст. 4*). Тогда *Томма* отвѣтилъ Ему: „Господи! не знаемъ, куда идешь и какъ можемъ знать путь?“ (*5 ст.*). Извѣстно, что всѣ апостолы почти до вознесенія *Иисуса Христа* не могли совершенно отрѣшиться отъ національныхъ представленій мессіанскаго царства, какъ царства земного, исполненнаго вѣшнѣяго блеска и могущества; поэтому слова *Иисуса Христа* о томъ, что Онъ уходитъ отъ нихъ, должны были опечалить ихъ. Но такъ какъ выразителемъ общаго настроенія явился въ данномъ случаѣ *Томма*, то очевидно, слова *Иисуса Христа* не соответствовали его взглядамъ и ожиданіямъ въ большей по сравненію съ другими степени. *Иисусъ Христосъ* неоднократно говорилъ апостоламъ о своемъ единеніи съ Отцемъ и въ настоящемъ случаѣ ясно указалъ, что идетъ къ Отцу Своему; слѣдовательно, апостолы знали, куда Онъ идетъ (*6 ст.*). Съ другой стороны, они знали, что спасеніе человѣка возможно только чрезъ вѣру въ *Иисуса Христа* и исполненіе Его заповѣдей. Слѣдовательно, апостолы и путь знали. И если *Томма* не припоминаетъ всего этого, если онъ спрашиваетъ Господа не безъ тѣни нѣкотораго какъ-бы неудовольствія и скептическаго резонерства (его слова можно перефразировать такъ: „не знаемъ мѣста, куда Ты идешь, какъ можемъ поэтому знать путь туда?“¹⁾), то этимъ показывается, какъ твердо онъ держался плотскихъ мессіанскихъ представленій, съ точки зрѣнія которыхъ совсѣмъ не было понятно отшествіе изъ міра *Христа—царя*.

¹⁾ Срав. перифразъ, дѣлаемый *Златоустомъ*: „мы не знаемъ, говорить, мѣста и какъ можемъ знать путь, туда ведущій“. *Бес. на ев. Іоанна II, стр. 500.*

Послѣ этихъ замѣчаній относительно характера Θомы понятно его скептическое отношеніе къ сообщенію учениковъ о воскресеніи Иисуса Христа. Не смотря на то, что апостолы увѣряли его въ воскресеніи Господа, Θома не вѣрилъ этому. На убѣдительноѣйшіе доводы учениковъ онъ говорилъ: *аще не вижду на руку Его язвы воздвинная и аложу перста моего въ язву воздвинная и аложу руку мою въ ребра Его, не иму стѣры* ¹⁾. Такимъ образомъ, Θома требуетъ самаго нагляднаго доказательства. Для него недостаточно было видѣть Господа, такъ какъ онъ думалъ, что глаза могли дать неправильное представленіе о предметѣ. Для него недостаточно было и осязанія Господа. Θома предполагаетъ, что эти язвы должны были уцѣлѣть и быть настолько большими, что можно было вложить въ нихъ палець руки. И этимъ Θома не удовлетворялся. Онъ зналъ, что бокъ Иисуса Христа былъ пронзенъ копьемъ и потому желалъ вложить въ эту рану не палець уже, а цѣлую руку ²⁾. Велики и грубы были требованія Θомы! Онъ болѣе довѣряетъ своимъ десяти пальцамъ, чѣмъ десяти избраннымъ отъ Господа свидѣтелямъ. Θома знаетъ какъ-бы одну только разсудочную вѣру, основывающуюся на принудительныхъ внѣш-

¹⁾ Ст. 25-я XX-й гл. Іоанна: *ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὸν δάκτυλον μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὴν χεῖρά μου εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω*. Тиссендорфъ на основаніи Синайскаго и Кембрижскаго кодексовъ вмѣсто: *τὸν δάκτυλον μου* читаетъ *μον τὸν δάκτυλον*. Чтеніе слѣдующихъ словъ: *εἰς τὸν τύπον*, принятое на основаніи Ватиканскаго и Кембрижскаго кодексовъ, вызвало разногласіе. Лахманъ, Тиссендорфъ, Мейеръ, Лютардтъ, Небе на основаніи кодекса Александрійскаго, кодекса I и переводовъ Пешито и ит. читаютъ *εἰς τὸν τόπον*. Синайскій кодексъ имѣетъ *εἰς τὴν χεῖραν αὐτοῦ*.

²⁾ Упомянутое о язвахъ только на рукахъ и боку Господа не можетъ служить доказательствомъ того, что ноги Иисуса Христа не были пригвождены при распятіи, какъ думаютъ нѣкоторые (Paulus, Lücke, de Wette). Θома желалъ освѣдѣтельствовать только главныя язвы Господа, поэтому умалчиваетъ о другихъ язвахъ, которыя были на ногахъ Господа отъ гвоздей, лицъ Его отъ тернового вѣнца и спина отъ бичеванія. Требованіе Θомы осизать язвы на ногахъ Господа было бы лишнимъ. Эти язвы соответствовали язвамъ на рукахъ Господа и были произведены такими же гвоздями, какъ и на рукахъ. Притомъ, язвы на ногахъ Господа могли усмотрѣть и другіе люди. Ноги, какъ извѣстно, были на востокѣ обнаженными, поэтому язвы на нихъ легко можно было разсморгѣть и даже коснуться ихъ при снятіи сандалій и омовеніи ногъ. Между тѣмъ осязаніе раны въ боку было болѣе необходимымъ, такъ какъ бокъ былъ покрытъ одеждою, вслѣдствіе чего возникало большее сомнѣніе въ дѣйствительности этой раны.

нихъ основаніяхъ и не вносить сюда живого нравственнаго чувства. Ему не припоминаются предсказанія Господа о Своемъ воскресеніи по смерти, предъ нимъ не возстаетъ окруженнаго ореоломъ святости Божественнаго образа Учителя, изъ устъ Котораго исходила одна только правда, однимъ словомъ. Тома не находитъ въ себѣ ничего такого, что нравственно обязывало-бы его къ принятію сообщаемой высокорадостной вѣсти ¹⁾).

Невѣріе Тома, однако, продолжалось недолго. *И по днѣхъ осмихъ*, повѣствуетъ евангелистъ, *паки бяху оутрь ученицы Ею и Тома съ ними*. По общему преданію ученики собрались въ первое воскресенье послѣ великаго дня Пасхи Христовой; между тѣмъ, евангелистъ пишетъ, что ученики собрались спустя восемь дней послѣ воскресенія Господа. На первый взглядъ кажется, что ученики собрались, по евангелію Іоанна, во вторникъ второй недѣли. Чтобы правильно понять

¹⁾ Проф. М. Д. Муретовъ полагаетъ, что въ словахъ Тома: *аще ни увижу на руку Ею язви гвоздинныя, не иму оубо*, нельзя видѣть слѣдовъ недовѣрія Тома къ сообщенію апостоловъ о воскресеніи Иисуса Христа. Исходя изъ того психологическаго факта, что человѣкъ при чрезвычайно радостной вѣсти часто высказываетъ свой восторгъ въ формѣ вопроса, выражающаго какъ бы сомнѣніе въ этой вѣсти, этотъ ученый въ указанномъ мѣстѣ видитъ не маловѣріе Тома, а совершенно противоположное этому. „Странно предположить, пишетъ онъ, чтобы Тома могъ заподозрить въ обманѣ всѣхъ своихъ собратьевъ... внутренно онъ уже вѣрилъ радостной вѣсти. Но радость и восторгъ отъ этой вѣсти такъ велики, что неволью выражаются во внѣ въ формѣ сомнѣнія или желанія самолично видѣть Господа и тѣмъ окончателно удостовѣриться въ дѣйствительности радостнаго событія“ (см. „Вопросъ крестителя“. Правосл. обозр. 1883 г. т. 3. стр. 428 и 429). Но это утвержденіе противорѣчитъ прямому смыслу евангельскаго текста. Если сомнѣніе Тома исходило изъ радости, то послѣдняя была очевидно, чрезвычайно велика и безпримѣрна сравнительно съ радостію другихъ апостоловъ. Если такова была радость Тома, то, очевидно, его наполняла въ этотъ моментъ живая и пламенная вѣра въ дѣйствительность воскресенія Господа. Но что же тогда значать слова Спасителя: „не будь невѣрующимъ, во вѣрующимъ“? (27 ст.). Какъ нужно смотрѣть на слова Господа, въ которыхъ Онъ ясно ставитъ вѣру Тома, выразившуюся послѣ того въ словахъ: „Господь мой! и Богъ мой!“ (28 ст.) въ причинную связь съ фактомъ освидѣтельствованія послѣднимъ Его ранъ (29 ст.) и какъ таковую, обезцѣнливаетъ: „блаженни не видѣвшіе и увѣровавшіе“? Изъ того, что Тома скептически отнесся къ сообщенію апостоловъ, нельзя заключать, будто-бы онъ питалъ подозрѣніе о сознательномъ обманѣ его остальными апостолами (ср. Злат., бес. на ев. Іоанна II, стр. 703). На основаніи словъ Тома: „если не увижу ранъ отъ гвоздей и не вложу перста моего въ раны“.. слѣдуетъ думать, что Тома считалъ апостоловъ непроизвольно и незамѣтно для себя обманувшимися, вслѣдствіе недостаточнаго изслѣдованія дѣл.

текстъ евангелія, нужно замѣтить, что евангелистъ при счетѣ дней имѣеть въ виду оба крайніе неполные дня, т. е. день Пасхи, и день, въ который случилось описываемое событіе. Подобное счисленіе встрѣчается у ев. Луки (срав. Лук. IX, 28). „Сей осьмый день, пишетъ св. Кириллъ Александрійскій, не другой можетъ быть какъ воскресный; ибо *во едину отъ субботъ*, т. е. въ день воскресный Господь явился прочимъ, а потомъ, со включеніемъ въ счетъ сего дня, въ день осьмой, собранные ученики вмѣстѣ съ Томою опять подобно видятъ Господа“ ¹⁾. Мѣсто этого собранія не обозначено у евангелиста. Иеронимъ, Ольсгаузенъ, Ветштейнъ думаютъ, что ученики собрались въ Галилѣе ²⁾. Но другіе съ большимъ правомъ утверждаютъ, что это явленіе происходило въ Иерусалимѣ и въ томъ же самомъ мѣстѣ, гдѣ происходило явленіе ученикамъ вечеромъ перваго дня. На это, по мнѣнію Кюнеля, де Ветте, Толюкка и др., указываетъ выраженіе: *наки бяху внутрь*—*καὶν ἰσὺν ἔσω*;—ученики находились опять внутри, т. е. въ прежнемъ домѣ, какъ замѣчаетъ Кюнель ³⁾. У классиковъ слово—*внутри*—*ἔσω*—также часто означаетъ: въ домѣ, дома ⁴⁾. Спрашивается, почему ученики этотъ день проводили въ Иерусалимѣ, а не въ Галилѣе? Еврейскій праздникъ Пасхи, который удерживалъ ихъ въ Иерусалимѣ, окончился еще въ субботу вечеромъ, и ученики, согласно повелѣнію Господа, должны были бы утромъ седьмого дня по воскресеніи Господа отправиться въ Галилею. По всей вѣроятности, ученики остались въ Иерусалимѣ, чтобы отпраздновать великое событіе воскресенія Христова перваго явленія имъ воскресшаго Господа. Кромѣ того, они могли остаться еще и изъ за Томы. Господь

1) Барсовъ. Сборникъ на четвероевангеліе, т. 2-й, стр. 546.

2) См. Auferstehungsgesch. von. Nebe, s. 221.

3) Ibid, стр. 221.

4) У Софокла, напримѣръ, въ трагедіи: „Эдипъ“ (455) говорится:

καὶ ταῦτ' ἰὼν
ἔσω, λoricou

и въ другомъ мѣстѣ (1150):

ἡδ' ἔσω
κάλλιστ' ἄν εἶπα σὴ ρονί τὰδ ὡς ἔχει.

Въ русскомъ переводѣ евангелія слово *ἔσω* также переведено—„въ домѣ“.

повелѣлъ всѣмъ апостоламъ идти въ Галилею, а между тѣмъ, **Θома** не вѣрилъ воскресенію Господа и, конечно, не желалъ участвовать съ ними въ путешествіи. Надѣясь, что Господь послѣ восьми дней можетъ обрадовать и его своимъ явленіемъ, ученики и остались въ Иерусалимѣ. Быть можетъ, эта тайная надежда и побудила ихъ собраться въ томъ же самомъ домѣ, гдѣ они были собраны вечеромъ перваго дня ¹⁾.

Ев. Іоаннъ не указываетъ, въ какой часъ дня происходило явленіе **Θомѣ**. Изъ того обстоятельства, что во время этого явленія двери дома были заперты, нельзя еще заключать о вечернемъ времени: двери были заперты, какъ думаетъ большинство толковниковъ, изъ предосторожности, чтобы никто не могъ нарушить спокойствія собравшихся. По преданію, это явленіе происходило вечеромъ. Можно вполне согласиться съ этимъ. Чтобы отпраздновать радостное событіе явленія Воскресшаго Господа, ученики должны были, намъ кажется, собраться въ томъ же самомъ домѣ и въ то же время, когда происходило первое явленіе Воскресшаго. Нужно думать, что въ данномъ случаѣ собраніе состояло не изъ однихъ апостоловъ. Евангелистъ пишетъ, что здѣсь были *ученики* Господа. Какъ въ ст. 19-мъ ХХ-й гл. евангелія Іоанна подъ словомъ *ученики* нужно разумѣть апостоловъ и другихъ вѣрующихъ, такъ и здѣсь можно разумѣть апостоловъ и прочихъ послѣдователей Христовыхъ. Въ этомъ собраніи былъ и **Θома**. Очевидно, невѣріе его къ этому времени сильно поколебалось. Сомнѣніе его боролось съ любовью къ Учителю. Если-бы онъ не любилъ Господа, не желалъ бы опять увѣровать въ Него, какъ Мессію, то онъ никогда бы не возвратился въ общество вѣрующихъ.

Когда ученики предавались радостнымъ воспоминаніямъ о

¹⁾ Нѣкоторые задаются вопросомъ, почему Іисусъ Христосъ не явился **Θомѣ** ранѣе. Блаж. **Θеофилактъ** находитъ причину этого въ томъ, „чтобы онъ (**Θома**), внимая наставленію учениковъ и слыша одно и то же, воспламенился большимъ желаніемъ и сдѣлался тверже вѣрующимъ на будущее время“. Съ этимъ согласенъ и **Евфимій Зигабень**. **Герардъ**, напротивъ, думаетъ, что черезъ продолжительное невѣріе **Θома** Господь хотѣлъ испытать и другихъ апостоловъ. **Инокентій**, архіеп. Херсонскій, полагаетъ, „что Господь намѣренно медлилъ явленіемъ, давая время сомнѣнію обнаружить всю свою мучительную силу“. Всѣ эти мнѣнія довольно основательны; можно думать, что Господь медлилъ явиться **Θомѣ** не по одной какой-либо причинѣ, но вслѣдствіе нѣсколькихъ причинъ.

бывшемъ имъ явленіи Воскресшаго Господа, вдругъ входитъ къ нимъ Самъ Воскресшій. *Прииде Иисусъ дверемъ затвореннымъ, повѣствуетъ евангелистъ, и ста посредь ихъ, и рече: миръ вамъ.* Ученикамъ не доставало мира, спокойствія, такъ какъ они беспокоились по причинѣ невѣрія Ѳомы. Теперь, по словамъ Господа, не будетъ этого беспокойства: Господь намѣренъ самими наглядными доказательстами увѣрить Ѳому. Пожеланіе мира особенно необходимо было Ѳомѣ. Изъ этого привѣтствія Ѳома долженъ былъ заключить, что Господь пришелъ не наказать его за невѣріе, не исключить его изъ числа своихъ учениковъ, но ободрить, утѣшить. Въмѣсто того, чтобы прогнѣваться на Ѳому, упрекнуть его въ маловѣрїи, Господь кротко проситъ Ѳому выполнить выбранное имъ самимъ условіе для убѣжденія въ истинѣ Воскресенія Господня. *Принеси персть твою стмо, говоритъ ему Господь, и виждь руть мои: и принеси руку твою и вложи въ ребра Моя: и не буди неспренъ, но спренъ.*

Никогда никакой грѣшникъ не былъ такъ дружелюбно наказанъ, какъ Ѳома. „Ѳома! какъ бы такъ говоритъ Господь, ты не хотѣлъ вѣрить, что Я живъ, Я видѣлъ тебя уединившимся, Я слышалъ, какъ ты говорилъ: *аще не вижу на руку Его язвы воздвнныя, не иму спры.* Вотъ мои руки, смотри! ты говорилъ: *аще не вложу перста моего въ язвы воздвнныя, не иму спры,*—теперь *принеси персть твою стмо* и осяжи раны Мои. Ты говорилъ: *аще не вложу руку мою въ ребра Его, не иму спры,*—теперь *принеси руку твою и вложи въ ребра Моя.* Ты говорилъ: *не иму спры.* Но теперь ты видѣлъ и осязалъ все, что хотѣлъ видѣть и осязать. Итакъ, не буди *неспренъ, но спренъ*“. Съ какою точностію Господь опровергаетъ каждое слово Ѳомы! Господь хорошо зналъ, что говорилъ Ѳома ученикамъ и теперь исполняетъ его желаніе—осязать язвы Господа. Онъ показываетъ свои руки и бокъ. Ѳомѣ оставалось только вложить свой палецъ въ язвы Господа. Намъ неизвѣстно, исполнилъ-ли Ѳома свое желаніе: евангелистъ не рассказываетъ объ этомъ. Экзегеты высказываютъ объ этомъ различныя мнѣнія. Тертуліанъ, Иларій, Кириллъ Александрійскій, Григорій Великій, Теофилактъ ¹⁾ думаютъ,

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4, стр. 472. Patrologiae cursus compl. т. 74, стр. 731.

что Тома исполнилъ свое желаніе, то есть вложилъ свой палецъ въ язвы Господа, но Августинъ не считаетъ этого возможнымъ. Онъ думаетъ, что Тома удовлетворился однимъ только разсматриваніемъ язвъ Господа. Съ нимъ согласны: Евфимій Зигабенъ, Толюккъ, Мейеръ, Лютардтъ, Люкке, Кейль, Небе и друг. ¹⁾ Мы болѣе склоняемся къ послѣднему мнѣнію. Невѣріе Тома къ этому времени уже ослабло. Чудесное прибытіе Иисуса Христа, Его кроткія рѣчи, Его прежній видъ, обнаженные язвы и, наконецъ, Его всевѣдніе въ состояніи были убѣдить Тома, что предъ нимъ стоитъ не призракъ, а Самъ Господь. „Приглашаемый, пишетъ Иннокентій, архіеп. Херсонскій, не имѣлъ уже нужды ни въ какомъ осязаніи. Огнь вѣры, на время скрывавшійся въ пеплѣ размышленій, отъ взора Иисусова мгновенно обратился паки въ пламень. Ему казалось, что предъ нимъ стоитъ не Иисусъ Воскресшій, а само вѣчное Слово, ставшее плотію“ ²⁾.

На вопросъ, какимъ образомъ Тома могъ видѣть язвы на тѣлѣ Господа, прекрасный отвѣтъ даетъ Кириллъ Александрийскій. „Какимъ образомъ, пишетъ онъ, въ тѣлѣ нетлѣнномъ являлись знаки разрушенія? Ибо язвы на рукахъ и ногахъ и прободеніе желѣза суть знаки поврежденія тѣла, а тѣло Христово, преобразованное въ нетлѣніе, должноствовало отложить вмѣстѣ съ поврежденіемъ и все, что относится къ поврежденію. Ужели хромой и въ другой жизни будетъ хромать? или кривые съ однимъ окомъ воскреснутъ? И какъ освободимся посему отъ тлѣнія, когда происходяція отъ него болѣзни останутся въ тѣлахъ нашихъ? На этотъ вопросъ мы скажемъ слѣдующее: послѣ воскресенія не будетъ въ людяхъ никакихъ остатковъ поврежденія, никакихъ признаковъ, предшествующихъ ему или за нимъ слѣдующихъ. Но посѣянное въ немощи, встанетъ въ силѣ, какъ говоритъ Павелъ, и посѣянное не въ честь, встанетъ въ славу (1 Кор. XV, 3. 4). Что же другое значить возстать въ силѣ и славу, какъ не то, что всякая немощь,

¹⁾ См. Толк. ев. отъ Иоанна Зигабена, стр. 301, Comment. zum Ev. Joh. von Tholuck, стр. 346; Comment. über. Ev. Joh. von Keil, ст. 574. Aufersteh., s. 229 и друг.

²⁾ Соч. Иннокентія, арх. Херс. т. 10-й, стр. 346. С.-Пет. 1875.

всякое безчестіе поврежденія будутъ удалены и родъ человѣческой возвратится къ истинному нетлѣнію. Но какъ Ѳома требовалъ того для своей увѣренности, то Господь нашъ Іисусъ Христосъ, чтобы не подать намъ никакого повода къ маловѣрью, такъ и является, какъ Ѳома требовалъ. Сіе для того, дабы мы правильно разумѣли таинство воскресенія, т. е. вѣровали-бы, что воскресло не другое тѣло, а то самое, которое умерло на крестѣ¹⁾. Точно также разсуждаетъ и Теофилактъ²⁾.

При видѣ язвъ Господа невѣріе Ѳомы перемѣнилось въ твердую вѣру въ воскресшаго Господа. *И отъѣхавъ Ѳома и рече Ему: Господь мой и Богъ мой!*—καὶ ἀπεκρίθη ὁ Θεὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ. ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου. Слова Ѳомы: *Господь мой и Богъ мой* нельзя понимать какъ обращенное къ Богу изумленное восклицаніе, какъ думаетъ Павлюсъ и Социніане³⁾; или какъ похвалу Богу за чудо (Ѳеодоръ Мопсуетскій⁴⁾; выраженіе—*рече ему*, показываетъ, что эти слова составляютъ исповѣданіе Іисуса Христа Богомъ. Ученики, обыкновенно, называли Іисуса Христа учителемъ—ὁ διδάσκαλος и Господомъ—ὁ κύριος (сравни Іоан. XIII, 13), но Ѳома называетъ Его не только Господомъ,—ὁ κύριος μου, но и Богомъ своимъ—Θεός μου. Это, высказанное Ѳомою, исповѣданіе Іисуса Христа Богомъ есть первое полное исповѣданіе, которое послѣдовало со стороны учениковъ, и оно скоро стало общимъ исповѣданіемъ Христіанской церкви. Исповѣданіе Петра, ради котораго Іисусъ Христосъ назвалъ его блаженнымъ (Матѣ. XVI, 16), заключалось въ словахъ: „ты Христосъ, сынъ Бога живаго“. Изъ признанія Іисуса Христа Сыномъ Божиимъ Божество Его не такъ ясно выступаетъ, какъ изъ исповѣданія Ѳомы. Св. Кириллъ Александрійскій останавливаетъ свое вниманіе на томъ, что здѣсь въ греческомъ текстѣ предъ словами—Господь и Богъ стоитъ членъ ὁ. „То и другое, пишетъ онъ, говорится съ членомъ (т. е. такою частицею на греческомъ, которая означаетъ опредѣленность, особенность), дабы всякій понялъ, что

1) Барсовъ—сборн. на четвероев. т. 2-й, стр. 546—547.

2) Благовѣстникъ, ч. 4-я, стр. 473.

3) См. Commentar. uber das Neue Test. von Meyer, s. 283, ч. 2.

4) См. Commentar. zum. evangelio Ioh. von. Tholuck., s. 436. Hamburg. 1838.

Онъ (Иисусъ Христосъ) называется Господомъ и Богомъ не по подобію ангеловъ, а въ собственномъ смыслѣ¹⁾. Достоинно еще замѣчанія, что Фома не просто говоритъ: Господь и Богъ, но прибавляетъ слово—*мой*. Что Христосъ есть Господь и Богъ, этому вѣруютъ и діаволы, но спасительнаго „мой“ они сказать не могутъ. Дважды повторяя это слово, Фома соединяется со Христомъ, становится гражданиномъ Его царства, членомъ Его тѣла—церкви. Такимъ образомъ, Фома изъ невѣрующаго или сомнѣвающагося ученика становится великимъ богословомъ, познаетъ лице своего Господа и свои обязанности къ Нему.

Иисусъ Христосъ принимаетъ исповѣданіе Фомы. Если-бы Иисусъ Христосъ не считалъ себя Богомъ, какъ утверждаютъ нѣкоторые, то Онъ долженъ былъ въ эту торжественную минуту опровергнуть слова Фомы, но мы не слышимъ отъ Него такого возраженія. Иисусъ, напротивъ, подтверждаетъ свидѣтельство Фомы: *начола ему Иисусъ: яко видѣхъ Мя отъровахъ еси*. Итакъ, исповѣданіе Фомы правильно. Какъ ошибаются послѣ этого тѣ, которые слова Фомы понимаютъ какъ диаврамбъ, какъ восклицаніе изумленной души! Они забываютъ, что въ средѣ іудеевъ того времени религіозныя воззрѣнія были строго монотеистическими; эти воззрѣнія еврей всасывалъ, такъ сказать, съ молокомъ матери. Слѣдовательно, если бы Фома не увѣровалъ въ Божество Иисуса Христа, то естественный страхъ предъ Иеговою удержалъ бы его отъ такого неосторожнаго, оскорбительнаго для Иеговы выраженія. Отвѣтъ Иисуса Христа нѣкоторые (напр. Мейеръ, Годе и др.) понимаютъ, какъ вопросъ, черезъ который сильнѣе выразилось порицаніе Фомѣ²⁾. Они ставятъ послѣ этихъ словъ вопросительный знакъ. Но это измѣненіе обычно принимаемаго знака препинанія оспаривается многими, напр. Тишендорфомъ, Лютардтомъ³⁾ и др. Дѣйствительно, нѣтъ ни какой необходимости усиливать порицаніе Фомѣ. Краткое порицаніе высказывается уже въ простыхъ (безъ вопроса) словахъ. Фома не заслуживалъ особенно силь-

1) Барсовъ, сборникъ на четвероев., т. 2-й, стр. 547.

2) Commentar. ub. N. Test. von. Meyer, ч. 2, стр. 284; Comment. zum. ev. Ioh. von. Godet. s. 567.

3) Das Johanneische Evang. von. Luthardt, ч. 2, стр. 520.

наго порицанія за свое невѣріе, такъ какъ и другіе апостолы пришли къ вѣрѣ послѣ того, какъ увидѣли Его и осязали.

Господь, однако не одобрилъ того пути, посредствомъ котораго Ѳома пришелъ къ вѣрѣ. Этотъ путь, путь нагляднаго, чувственнаго убѣжденія не могъ быть доступенъ людямъ, такъ какъ Иисусъ Христосъ долженъ былъ вознестись къ Отцу. Поэтому Иисусъ Христосъ сейчасъ же предлагаетъ другой путь къ вѣрѣ: *блаженн*, говоритъ Онъ, *не виднѣющіи и отвѣщающе*. Чтобы правильно понять смыслъ этихъ словъ, нужно знать, что такое вѣра. Вѣра, по апостолу, *есть уповаемыя извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. XI, 1). Если вѣра есть увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, то, очевидно, она опирается не на чувственномъ наблюденіи; она основывается, главнымъ образомъ, на внутренней чистотѣ сердца. „*Блаженн чистіи сердцемъ*, сказалъ Иисусъ Христосъ, *яко тѣи Бога узрятъ*“ (Мате. V, 8). Вторымъ основаніемъ вѣры служить слово Божіе. Люди, чистые сердцемъ и слушающіе слово Божіе, удостоиваются благодати Духа, которая и возбуждаетъ въ нихъ вѣру въ міръ невидимый. Такимъ образомъ, вѣра не нуждается въ чувственномъ наблюденіи, она совершенно исключаетъ его. Если-бы кто-нибудь основалъ свою вѣру на чувственномъ наблюденіи, то его вѣра была бы несовершенная. Нѣтъ ни какой заслуги въ томъ, чтобы убѣдиться въ существованіи предмета, о которомъ даютъ намъ знать внѣшнія чувства. Вотъ почему Спаситель не одобрилъ вѣры Ѳомы. Она основывалась на чувственномъ наблюденіи и, слѣдовательно, не имѣла ни какой заслуги. И другіе апостолы, кромѣ Іоанна Богослова, пришли къ вѣрѣ въ Воскресшаго Господа такимъ же путемъ, какъ и Ѳома. Такимъ образомъ, въ этихъ словахъ Спасителя содержится порицаніе не одного Ѳомы, но и всѣхъ апостоловъ, исключая Іоанна Богослова. Нельзя, однако, думать, чтобы апостолы лишались черезъ это блаженства. Ихъ сомнѣніе служило самымъ сильнымъ доказательствомъ дѣйствительности воскресенія Господа. Они должны были быть свидѣтелями Господа на всѣ времена, поэтому ихъ вѣра должна была основываться на неопровержимыхъ данныхъ. Если-бы они безъ колебанія повѣрили въ воскресшаго Господа, то можно было-

бы сказать, что ихъ свидѣтельство не заслуживаетъ довѣрія, такъ какъ они могли счесть призракъ за реальное явленіе. Теперь же, когда апостолы увѣряютъ, что они осязали своими руками тѣло воскресшаго Господа, нѣтъ ни какихъ основаній не принимать ихъ свидѣтельства. Хорошо говорить объ этомъ св. Кириллъ Александрійскій: „слова Спасителя исполнены великаго провидѣнія и величайшую приносятъ намъ пользу. Для большаго увѣренія показавъ ученикамъ свой прободенный бокъ и язвы отъ гвоздей, принявъ и пищу, хотя не имѣлъ въ томъ нужды, дабы не оставить ни какого повода къ невѣрію, онъ печется и о васъ. Ибо звалъ, что будутъ такіе, кои не станутъ признавать воскресенія мертвыхъ и скажутъ: и мы желаемъ видѣть и осязать такъ же, какъ Тома, присвоая себѣ это право по подражанію ученику Спасителя. Сіе то паденіе предотвращаетъ Христось, когда говоритъ: *блаженни не видѣвшіе и спроващше*. И справедливо: ибо для видящаго нѣтъ никакого повода къ сомнѣнію; но кто вѣруетъ тому, чего не видитъ, а слышитъ о томъ отъ учителей, тотъ отлично почитаетъ того, въ кого вѣруетъ. Блаженны убо всѣ, кои вѣровали посредствомъ проповѣди апостоловъ, очевидныхъ свидѣтелей и служителей слова. Имъ должны мы вѣровать, если желаемъ получить жизнь вѣчную и жить въ селеніяхъ небесныхъ“¹⁾.

Этими словами Господь окончилъ свою бесѣду съ Томою. Евангелистъ Іоаннъ не описываетъ того, какъ Іисусъ Христось удалился изъ собранія учениковъ, предполагая, что для каждаго разсудительнаго читателя,—а для такихъ только онъ и писалъ свое евангеліе—изъ описанія вступленія Христа ясно видимъ образъ Его удаленія. Если Іисусъ Христось неожиданно явился среди учениковъ, то Онъ также внезапно долженъ былъ удалиться отъ нихъ. Ученики, хотя не видѣли Его, но знали, что Онъ присутствуетъ съ ними согласно своему обѣщанію: *идѣже бо еста два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредь ихъ* (Матѣ. XVIII, 26).

Евангелистъ присоединяетъ къ этому явленію Господа, краткое, но замѣчательное заключеніе; оно очень тѣсно примы-

¹⁾ Барсовъ, Сборникъ на четвероев. т. 2, стр. 547.

каетъ къ исповѣданію Ѳомы: *Господь мой и Богъ мой* и къ словамъ Христа: *яко видѣвъ Мя отъровавъ еси, блаженъ не видѣвши и отъроваши*. Ѳома исповѣдалъ Иисуса Христа Господомъ и Богомъ; это исповѣданіе раздѣляется и евангелистомъ. Послѣдній желаетъ, чтобы это исповѣданіе было убѣжденіемъ всѣхъ людей. Онъ писалъ свое евангеліе не изъ какихъ либо корыстныхъ цѣлей, но исключительно для того, чтобы привести читателей къ вѣрѣ въ Иисуса Христа, Сына Божія. *Многа же и на знаменія, пишетъ евангелистъ, сотвори Иисусъ предъ ученики своими, яже не суть писана въ книгахъ сихъ* ¹⁾. *Сія же писана быша, да отъруете, яко Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій и да отърующе животъ имате во имя Его*. Вѣра апостола не гностическая, но историческая. Онъ проповѣдуетъ не о безтѣлесномъ Логосѣ, но объ Иисусѣ, происходившемъ изъ Назарета. Иисусъ, мужъ изъ Назарета, есть, по Иоанну, тотъ Мессія, о которомъ было предсказано еще въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и котораго такъ нетерпѣливо ждалъ народъ іудейскій. Богъ помазалъ Его въ цари Израиля и излилъ на Него дары св. Духа. Поэтому всякій долженъ вѣровать въ Иисуса, какъ Христа и Сына Божія, потому что только при этой вѣрѣ можно получить жизнь вѣчную.

VIII.

Явленіе воскресшаго Господа ученикамъ на морѣ Тиверіадскомъ.

Іоан. XXI, 1—23.

Въ XXI-й главѣ евангелія Іоанна повѣствуется о явленіи Господа семи ученикамъ Его въ Галилеѣ на морѣ Тиверіадскомъ. Иисусъ Христосъ явился ученикамъ въ Галилеѣ согласно Своему обѣщанію. Бесѣдуя, предъ Своими страданіями о будущихъ событіяхъ, Онъ сказалъ ученикамъ, что по воскресеніи своемъ предваритъ ихъ въ Галилеѣ (Мѡ. XXVI, 32). Это обѣщаніе по воскресеніи Его было подтверждено ангелами (Мѡ. XXVIII, 7, Марк. XVI, 7, Лук. XXIV, 6) и Имъ Са-

¹⁾ Множественное число употреблено здѣсь неправильно: въ греческомъ текстѣ стоять: *ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*, въ русскомъ переводѣ совершенно правильно стоять: „въ книгѣ сей“.

миръ. *Идите*, сказалъ Онъ женамъ, *возьмите братіи Мою, да идутъ въ Галилею и ту Мя видятъ* (Мѡ. XXVIII, 10). Отрицательная критика считаетъ галилейскія и іерусалимскія явленія несомѣстимыми другъ съ другомъ. Происхожденіе ихъ она объясняетъ существованіемъ въ древности двухъ преданій—галилейскаго и іерусалимскаго. Сначала будто-бы думали, что Иисусъ долженъ былъ явиться въ Галилею—на мѣстѣ Своей родины, и вотъ появились рассказы о явленіи Его въ Галилею. Но дальѣ естественно должна была возникнуть мысль, что Воскресшій долженъ былъ явиться близъ мѣста Своей смерти,—это дало поводъ составить рассказы о явленіяхъ Иисуса въ Іерусалимѣ. Въ евангеліи Матѡея, появившемся ранѣ другихъ, записаны будто-бы только галилейскія явленія, потому что мысль о іерусалимскихъ явленіяхъ еще не получила широкаго распространенія. Но въ евангеліи Луки, появившемся позднѣ Матѡея евангелія, переданы одни только іерусалимскія явленія, потому что имъ стали придавать болѣе важное значеніе, чѣмъ галилейскимъ явленіямъ. Наконецъ, въ евангеліи Іоанна сдѣлана была попытка скомбинировать тѣ и другія явленія. О евангеліи Марка критика не считаетъ нужнымъ говорить, такъ какъ послѣдній отдѣлъ этой главы отъ ст. 9 до конца считается неподлиннымъ ¹⁾.

Такое мнѣніе отрицательной критики нельзя назвать правильнымъ. Галилейскія явленія не исключаются іерусалимскими,—это ясно видно изъ того же самаго евангелія, въ которомъ описываются собственно галилейскія явленія и которому придаетъ особенную важность самъ Штраусъ. Разумѣемъ евангеліе Матѡея. Здѣсь говорится о томъ, что жены мироносицы видѣли Воскресшаго Господа вблизи гроба, и Онъ далъ имъ порученіе сказать ученикамъ, чтобы послѣдніе шли въ Галилею, гдѣ Онъ явится имъ (Мѡ. XXVIII гл. 10 ст.). Правда, евангелистъ Матѡей упоминаетъ только объ одномъ этомъ явленіи въ Іерусалимѣ, остальные же явленія, происходившія въ этомъ городѣ, проходятъ молчаніемъ; но недостаточно ли упоминая и объ одномъ явленіи, чтобы устранить мысль, будто

¹⁾ Такъ думаютъ Strauss, de Wette, Meyer, Hoetzman, Keim., и послѣдователи Тюбингенской школы. См. *Leben. Jesu von. D. Strauss*, стр. 650 и дал.

ев. Матѳеѣй ничего не зналъ о явленіяхъ Іисуса Христа въ Іерусалимѣ? Молчаніе этого евангелиста о другихъ іерусалимскихъ явленіяхъ объясняется характеромъ его евангелія. Въ своемъ евангеліи Матѳеѣй занимается изображеніемъ мессіанской дѣятельности Іисуса Христа преимущественно въ Галилеѣ. Поэтому и въ исторіи воскресенія Іисуса Христа ев. Матѳеѣю ближе всего было остановиться, главнымъ образомъ, на галилейскихъ явленіяхъ. И такъ какъ онъ писалъ свое евангеліе для христіанъ изъ іудеевъ, то ему необходимо было указать на то именно явленіе Воскресшаго, при которомъ Онъ далъ ученикамъ повелѣніе идти съ проповѣдію къ язычникамъ и, вообще, ко всѣмъ народамъ: этимъ уничтожалась у іудеевъ мысль о превосходствѣ ихъ націи.—Ев. Маркъ, хотя и не рассказываетъ о галилейскихъ явленіяхъ, тѣмъ не менѣе знаетъ о нихъ. Это ясно изъ того, что онъ упоминаетъ о порученіи ангела женамъ сказать ученикамъ, чтобы послѣдніе шли въ Галилею, гдѣ Господь намѣренъ былъ явиться имъ (Марк. XVI, 7). Молчаніе его о явленіяхъ галилейскихъ также можно объяснить характеромъ его евангелія. Онъ въ своемъ евангеліи задался цѣлю изобразить царское величіе Іисуса Христа. Поэтому онъ останавливается преимущественно на томъ явленіи Господа, при которомъ Послѣдній далъ власть вѣрующимъ совершать чудеса (Марк. XVI, 14 и дал.) Ев. Лука рассказываетъ только о двухъ явленіяхъ Господа, происходившихъ въ Іерусалимѣ. Разказомъ объ этихъ явленіяхъ онъ старается убѣдить читателей въ дѣйствительности воскресенія Іисуса Христа. Извѣстно, что онъ писалъ свое евангеліе для христіанъ изъ язычниковъ, для которыхъ нужно было выбрать такія явленія Господа, которыя нагляднѣе бы показывали истину воскресенія Христа. Ученіе о воскресеніи мертвыхъ, какъ извѣстно, было предметомъ насмѣшки, среди языческаго міра (Дѣян. XVII, 32). Чтобы уничтожить сомнѣніе въ воскресеніи Іисуса Христа, которое составляло основу апостольской проповѣди, Лука избралъ изъ явленій Воскресшаго Господа только два, изъ которыхъ было видно, какъ ученики, сначала сомнѣвавшіеся въ дѣйствительности воскресенія Господа, были потомъ убѣждены въ этомъ чрезъ достовѣрные факты. Это доказательство доставили оба,

переданныя Лукою явленія Господа эммаусскимъ ученикамъ и собранію апостоловъ вечеромъ Свѣтлаго Христова воскресенія. Хотя Лука не упоминаетъ о галилейскихъ явленіяхъ, тѣмъ не менѣе онъ оставляетъ для нихъ промежутокъ времени въ 40 дней. Какъ ближайшій спутникъ ап. Павла, ев. Лука долженъ былъ знать про галилейскія явленія. Извѣстно, что ап. Павелъ въ XV-й главѣ къ Коринте. упоминаетъ о галилейскихъ и іерусалимскимъ явленіяхъ Господа.

Ев. Иоаннъ, какъ сказано, рассказываетъ объ іерусалимскихъ и галилейскихъ явленіяхъ Господа. Итакъ, совершенно ложно то утверженіе, что евангельскіе рассказы о явленіяхъ Господа произошли изъ двухъ преданій—галилейскаго и іерусалимскаго. Каждый евангелистъ зналъ тѣ и другія явленія и въ своемъ евангеліи упоминалъ только о тѣхъ, которыя онъ признавалъ необходимыми для читателей своего евангелія. Іерусалимскія явленія Господа преимущественно служили для той цѣли, чтобы увѣрить читателей въ дѣйствительности воскресенія Его, между тѣмъ какъ чрезъ галилейскія явленія раскрывалось ученіе Иисуса Христа.

Первымъ галилейскимъ явленіемъ Господа было явленіе Его ученикамъ на морѣ Тиверіадскомъ. Объ этомъ можно заключать по тому, что евангелистъ указываетъ только на семь учениковъ, бывшихъ очевидцами этого явленія; слѣдовательно, остальные ученики не успѣли еще придти въ Галилею. „Въ первый разъ, пишетъ блаж. Теофилактъ, Иисусъ явился ученикамъ въ самый день воскресенія, когда двери у нихъ были заперты, потомъ, спустя восемь дней, когда и Тома увѣровалъ. Затѣмъ, когда они только готовились идти въ Галилею, и еще не всѣ собрались вмѣстѣ, но нѣкоторые ловили рыбу на Тиверіадскомъ морѣ, Господь явился однимъ, ловившимъ рыбу въ числѣ семи“¹⁾). Повѣствованіе объ этомъ явленіи можно раздѣлить на двѣ части. Въ первой описывается чудесная ловля рыбы учениками по слову Господа, а во второй—бесѣда воскресшаго Господа съ апостоломъ Петромъ.

Ив. Гальбовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4, стр. 512—513.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОТЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію воззрѣній западныхъ отцовъ и учителей на идеаль христіанскаго воспитанія. Въ выясненіи этого идеала нѣкоторые изъ нихъ отличаются отъ восточныхъ учителей, особенно по вопросу умственнаго образованія,—въ частности, по вопросу, необходимо-ли и нужно-ли христіанину изучать свѣтскія науки и искусства.

Начнемъ съ воззрѣній Тертуліана. Тертуліанъ, какъ противникъ языческой культуры и всего языческаго строя, рисуетъ идеаль христіанскаго воспитанія путемъ отрицанія всей почти системы современнаго ему языческаго воспитанія, а потому его идеаль носитъ болѣе отрицательный характеръ, чѣмъ положительный. Все почти, что являлось въ системѣ современнаго ему воспитанія, какъ достояніе языческой культуры и образованности, Тертуліанъ старается очертить и представить, какъ ненужное и вредное для христіанина. Хотя Тертуліанъ самъ воспитывался на классической литературѣ, благодаря ей получилъ блестящее умственное развитіе, и пользовался ею во многихъ своихъ произведеніяхъ, онъ, однако, смотрѣлъ на эту литературу, какъ на достояніе вредное и пагубное, а потому и устранилъ ее изъ своей системы воспитанія. Только нѣсколько благосклонно относится онъ къ изученію собственно словесности и риторики ¹⁾—почему? увидимъ ниже. Но Тертул-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 17.

¹⁾ Такая двойственность Тертуліана въ теоретическомъ воззрѣніи на изреченіе классическихъ наукъ и искусствъ и въ фактическомъ пользованіи ими при

ліанъ, и отвергая необходимость свѣтскаго образованія, основывается въ данномъ случаѣ также на томъ соображеніи, что оно не соотвѣтствуетъ религиозно-нравственному принципу христіанскаго воспитанія. Тертуліанъ главною цѣлю христіанскаго воспитанія поставляетъ наученіе воспитанника добродѣтельной жизни ¹⁾, а потому вся система воспитанія, по нему, и должна, преслѣдуя эту одну цѣль, исключать все, что не соотвѣтствуетъ ей. Не соотвѣтствующимъ этой цѣли Тертуліанъ считаетъ изученіе языческой философіи и вообще античныхъ искусствъ. Съ особенною рѣзкостію осуждаетъ онъ языческую философію и противопоставляетъ ей христіанское ученіе, требуя, чтобы только послѣднее и служило предметомъ христіанскаго образованія, какъ заключающее все необходимое для религиозно-нравственныхъ потребностей людей, а всякое знакомство съ философіей считаетъ и бесполезнымъ и вреднымъ, потому эта философія „естъ произведеніе демоновъ“.

По мнѣнію Тертуліана, съ принятіемъ христіанства разрешаются всѣ вопросы ума и удовлетворяются всѣ потребности духа, такъ-что христіанину нѣтъ болѣе ни какой нужды заниматься какими-то изслѣдованіями вопросовъ жизни и изученіемъ философіи: вся философія въ христіанствѣ. „Что общаго, — восклицаетъ онъ, — между Аѳинами и Іерусалимомъ, между академіей и церковію, между еретиками и христіанами? Мы не увлекаемся любопытствомъ послѣ Иисуса Христа и не нуждаемся въ изысканіяхъ послѣ Евангелія. Вѣруя имъ, мы не хотимъ ничему другому вѣрить, даже, что болѣе, и вѣрить нечему“ ²⁾. Языческая философія, по Тертуліану, есть пародія на божественную мудрость, заимствованную ею изъ еврейскихъ

составленія своихъ произведеній объясняется его сангвинически—пылкимъ, неустойчивымъ характеромъ, при которомъ онъ проводитъ свои теоретическія воззрѣнія до крайности, — на практикѣ же не выполняетъ. Зная на своемъ личномъ опытѣ, какъ вредно отозвалось на его нравственной жизни полученное имъ воспитаніе на классическихъ образцахъ и видя то же на другихъ, Тертуліанъ со всею рѣзкостію осуждаетъ ихъ, но, съ другой стороны, невольно находясь подъ ихъ вліяніемъ, пользуется ими и, чувствуя нѣкоторую въ нихъ необходимость, старается, по крайней мѣрѣ, оправдать изученіе чисто-литературныхъ образцовъ и риторики, какъ менѣе опасныхъ и болѣе нужныхъ для христіанъ въ борьбѣ съ врагами.

¹⁾ *Tertull. de habitu mulier. lib. 2; стр. 3, п. 155, 163.* ²⁾ *Apolog. 46.*

свѣщенныхъ книгъ ¹⁾, она есть произведеніе духовъ лжи и представляетъ пустое собраніе системъ и многихъ взаимно противорѣчащихъ и уничтожающихся въ этомъ противорѣчій ²⁾. Христіанинъ, по Тертуллиану, долженъ чтить Бога въ простотѣ сердца. Онъ долженъ остерегаться тѣхъ, которые предлагаютъ стоическое, платоническое или діалектическое христіанство. Для христіанина вѣра есть критерій всякаго знанія, а не знаніе ничего противнаго вѣрѣ значить знаніе все ³⁾.

Почему такъ сильно осуждаетъ Тертуллианъ философію, когда самъ обязанъ ей многимъ въ своемъ развитіи, и пользуется ею въ своихъ произведеніяхъ, и въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ бы мимоходомъ, иной разъ восхваляетъ еѣ? ⁴⁾. Это отчасти мы уже объяснили, повторимъ подробнѣе. Тертуллианъ нападалъ на философію потому, что видѣлъ въ ней причину своего нравственнаго паденія, своихъ первоначальныхъ заблужденій,—видѣлъ въ ней причину всѣхъ ересей. Это отчасти было и вѣрно, потому что, дѣйствительно, Тертуллианъ, переходя отъ одной философіи къ другой и видя одни споры и несогласія философовъ, при порочной жизни ихъ, пришелъ къ мысли, что истины вовсе нѣтъ, что не должно вѣрить ничему и, слѣдовательно, можно смѣло предаваться всѣмъ удовольствіямъ свѣта.

Вѣрно и то, что философіей пользовались и еретики и на ней хотѣли обосновать свои ошибочныя воззрѣнія, но сказать, что „философія произвела всѣ ереси“ ⁵⁾, эти: „философы-патріархи ересей“,—могъ только человѣкъ пристрастный, раздраженный и крайній въ своихъ выводахъ, какимъ былъ Тертуллианъ. Онъ, по своему рѣшительному характеру не любившій останавливаться на полпути, сдѣлалъ въ своемъ сужденіи о философіи логическій скачекъ: изъ того, что философіей пользовались еретики, онъ заключилъ, что ересь въ существѣ своемъ ни-

¹⁾ Ad nationes, lib. II, cap. II; Apolog. c. XLVII.

²⁾ De anima, c. I.

³⁾ De praeseg. haeret. стр. VII, VIII, XIV.

⁴⁾ Напр., въ сочиненіи о душѣ Тертуллианъ называетъ Сенеку „нашимъ Сенекой“ и доказываетъ, что многія правила стоическія сообразны съ христіанскими. Даже у Платона и Аристотеля, на которыхъ нападаетъ со всею силою, находятъ мнѣнія, согласныя съ нашей вѣрой (De anima 20). Есть нѣсколько похвальныхъ словъ о философіи и въ сочиненіи „de testim. animae“ I гл.

⁵⁾ Praes. 7. 8.

сколько не отличается отъ языческой философіи;—и изъ того, что она худо повліяла на нравственную жизнь нѣкоторыхъ людей и его самаго, онъ заключилъ, что она въ существѣ своемъ безнравственна ¹⁾. Большая это была ошибка, изъ которой Тертуліанъ никакъ не могъ выпутаться, и впадалъ самъ съ собою въ противорѣчіе, когда среди своихъ апологетическихъ доводовъ, забывъ на время свой взглядъ на философію, ссылался на неё, какъ на доказательство ²⁾.

¹⁾ Прекрасно объясняетъ характеръ возрѣній Тертуліана проф. К. Скворцовъ: „Тертуліанъ, говоритъ онъ, былъ человекъ неспокойный, раздражительный, въ высшей степени недоверчивый... Онъ не имѣлъ той крѣпости и снисходительности, съ которой отцы церкви смотрѣли на слабости и недостатки человѣчества... Ему живо представлялась картина его прежней жизни, онъ глубоко чувствовалъ, что напрасно нѣкогда терялъ время на изученіе наукъ свѣтскихъ, которыя расположили его только къ безпечности и презрѣнію нравственныхъ законовъ и правилъ; онъ очень хорошо помнилъ, какое пагубное вліяніе имѣли на его пламенное воображеніе забавы и удовольствія развращеннаго города,—и это печальное прошедшее укоренило въ разочарованной душѣ его ту мысль, что христіанинъ долженъ какъ огня избѣгать всего языческаго, что малѣйшее прикосновеніе къ произведеніямъ языческимъ служитъ оскверненіемъ для души... Главное же то, что Тертуліанъ былъ человекъ рѣшительный, не любившій останавливаться на половинѣ пути, а шедшій къ цѣли смѣло, уничтожая всё преградой. Побудительная причина, заставившая Тертуліана имѣть мрачныя мысли о философскихъ системахъ, заключается въ словахъ его: „философы-патріархи ересей“. Надобно замѣтить, что этотъ апологетъ боролся не съ языческими философами, а съ философами мнимо-христіанскими, „съ людьми нашего времени какъ онъ выражается, живущими и теперь между нами“ (adv. Prax I).

²⁾ Эти философы, т. е. еретики, обыкновенно въ философіи языческой искали оружія противъ православной вѣры... и вотъ для того, что-бы вѣрнѣе поразить враговъ, раздраженный писатель рѣшился очернить самый источникъ, изъ котораго черпали еретики нѣроученіе; и философію языческую, этотъ огромный арсеналъ, въ которомъ хранятся оружіе и „за“ и „противъ“ христіанства, представилъ исполненнымъ только оружіемъ „противъ“. Конечно, если-бы Тертуліанъ основательно и безпристрастно изучилъ философскія системы, то онъ нашелъ-бы въ нихъ, подобно св. Іустину, и много добраго. Но дѣло въ томъ, что онъ не изучилъ ихъ надеждащимъ образомъ,—да едва-ли и могъ изучить, потому—что философія почти не входила въ кругъ латинскаго образованія; онъ зналъ ее довольно поверхностно и, пораженный, какъ самъ говоритъ, спорами и несогласіями философовъ, чувствовалъ къ нимъ отвращеніе. Замѣтивъ согласіе учени нѣкоторыхъ философовъ съ ученіемъ еретическимъ, онъ сбѣжалъ скачекъ,—пришелъ къ такому заключенію, что ересь въ существѣ своемъ нисколько не отличается отъ языческой философіи: „то же,—говоритъ онъ,—содержаніе, тѣ же формы, тѣ же вопросы, тѣ же доказательства, то же стремленіе отыскать то, что уже найдено и чему надобно вѣрить безприкословно“ (см. „Философія отцовъ и учителей церкви“ К. Скворцова, 1868 г.; стр. 137—140).

Какъ неблагоклонно относился Тертуллианъ къ философіи, такъ-же съ особеннымъ презрѣніемъ отзывался онъ и объ эстетическомъ образованіи, которое считалъ совершенно несовмѣстимымъ съ званіемъ христіанина. По его мнѣнію, стараніе производить что-нибудь новое изъ того, что даетъ природа, есть дерзость противъ Бога. „Какое другое заключеніе,—спрашиваетъ онъ,—можно извлечь изъ сего неестественнаго смѣшенія цвѣтовъ и разнообразія тканей, какъ не то, что Богъ не въ состояніи былъ сотворить такихъ овецъ, на которыхъ шерсть была-бы багрянаго или блестящаго цвѣта, въ какой она теперь окрашивается? А какъ извѣстно, что Онъ могъ сотворить сіе, то надлежитъ согласиться, что Ему было то не угодно, потому-что Онъ того не сдѣлалъ; но измѣнять волю Его есть не иное что, какъ дерзость“¹⁾. „Такимъ образомъ, произведенія искусства, происходяція не отъ Бога, не составляютъ добра, суть изобрѣтенія противника Его, діавола, извращающаго все естественное“²⁾. „Что не отъ Бога, то отъ соперника славы Его; а соперникъ сей не кто иной, какъ діаволь съ его ангелами. Основанія открытіямъ, изобрѣтеніямъ, искусствамъ положили эти возмутительные духи, обольстившіе дочерей человѣческихъ и вступившіе съ ними въ прелюбодѣйныя связи. Они открыли металлы, научили работамъ металлическимъ, ювелирству и проч. О свойствѣ всѣхъ сихъ вещей можно судить по качествамъ ихъ изобрѣтателей“³⁾. Осуждая изящныя искусства, Тертуллианъ—считаетъ непозволительными для христіанъ и эстетическія удовольствія. „Ты слишкомъ изнѣженъ, если думаешь найти удовольствіе въ семъ мірѣ,—говоритъ онъ, обращаясь къ христіанину,—или, лучше сказать, ты безуменъ, если радость міра сего считаешь за истинное удовольствіе“⁴⁾. „Есть люди, которые, соблазняясь лъстивыми, но ложными правилами язычниковъ, разсуждаютъ такъ: нѣтъ ничего противнаго религіи въ томъ удовольствіи, которое дается для глазъ и для слуха, потому-что душа отъ того ни-

1) „De habitu muliebri“, рус. пер. Карябева ч. II, стр. 169; „De cultu feminae“ X, стр. 186; ср. Тр. Киев. Д. Ак. 1860 г., кн. II стр. 101—107.

2) „De habit. mulieb.“ русс. пер. стр. 170.

3) Ibid. русс. пер. стр. 164. 4) „De spectaculis“ с. XXVIII, стр. 157.

сколько не терпитъ ¹⁾; Богъ не можетъ оскорбляться такимъ увеселеніемъ, среди котораго человѣкъ сохраняетъ страхъ и должное повиновеніе Господу своему. Мечта, возлюбленные мои братья, есть совершенная мечта, опасное заблужденіе, весьма противное истинной религіи и совершенному повиновенію нашему Богу“ ²⁾).

Съ особенною силою возстаетъ Тертуллианъ противъ театральнаго искусства, считая и его произведеніемъ діавола. Такое происхожденіе театра, по Тертуллиану, доказывается тѣмъ, что театральныя представленія носятъ характеръ идолопоклонства,—а идолопоклонство отъ діавола ³⁾. „Если ты скажешь,—говоритъ онъ,—что театральныя представленія выдуманы для изученія вѣжливости и науки жить въ свѣтѣ, то я буду отвѣчать тебѣ, что намъ нужно презирать сію свѣтскую науку, которая есть безуміе предъ Богомъ, и, слѣдовательно, мы должны гнушаться сими двумя зрѣлищами, комедією и трагедією. Комедія есть, такъ сказать, школа нечистоты, а трагедія учить только жестокости, злочестію и варварству“ ⁴⁾. „Виновникъ истины не можетъ одобрить ничего ложнаго. Помилуетъ-ли онъ комедіанта, поддѣлывающаго свой голосъ, свой возрастъ“ ⁵⁾).

Такъ смотритъ на философію и искусства Тертуллианъ и такимъ воззрѣніемъ устраняетъ всякое ихъ участіе въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія. Въ этомъ отношеніи Тертуллианъ представляетъ типичнѣйшую и оригинальнѣйшую личность даже среди западныхъ христіанскихъ писателей. Возставали противъ театра, искусствъ и философіи и другіе христіанскіе писатели, но не доходили до такихъ крайностей, до какихъ дошелъ Тертуллианъ. Въ данномъ случаѣ въ немъ проглядываетъ уже монтанической ригоризмъ, который, дѣйствительно, не чуждъ ему, какъ на самомъ дѣлѣ имъ увлекавшемуся. Такія, напримѣръ, его слова прямо обличаютъ въ немъ монтаниста: „истинные праведники умерщвляютъ даже тѣ дары, которые мы получили отъ природы, и отказываются отъ всѣхъ

¹⁾ Ibid. стр. 122.

²⁾ Ibid. стр. 122.

³⁾ Ibid. cap. IV, V, VII.

⁴⁾ Ibid. cap. XVIII, стр. 147.

⁵⁾ Ibid. cap. XXIII, стр. 153.

радостей жизни; они не заботятся о здоровьи и желаютъ поскорѣе выйти изъ міра, какъ изъ темницы. Добродѣтель должна состоять въ неукоризненной жизни, а не въ постепенномъ нравственномъ усовершенствованіи“¹⁾).

Но, направляя свои жестокіе удары противъ философіи и изящныхъ искусствъ, Тертуллианъ всеже не осмѣливается простереть ихъ на литературное образованіе. Онъ не только не осуждаетъ его, а, напротивъ, совѣтуетъ христіанамъ давать своимъ дѣтямъ такое образованіе, впрочемъ, не позволяя самимъ имъ (христіанамъ) преподавать его²⁾. Я хорошо знаю, что возражать противъ меня,—говоритъ онъ. Если служители Божіи не могутъ преподавать литературу, то не болѣе позволительно имъ изучать ее. Какъ-же тогда могутъ они воспитывать своихъ дѣтей для какой-бы то ни было профессіи, потому что изученіе литературы служить введеніемъ ко всѣмъ свободнымъ профессіямъ и ко всему человѣческому знанію? Не необходимо-ли оно даже для приобрѣтенія познаній о предметахъ божественныхъ? Какъ-же можно будетъ обходиться безъ знанія литературы или воздерживаться отъ ея изученія“³⁾).

Тертуллианъ признавалъ необходимость для дѣтей изученія языческой литературы и риторическаго искусства, ибо безъ нихъ, по нему, нельзя имъ быть полезными въ обществѣ,—даже болѣе: онъ признавалъ литературу „орудіемъ и ключемъ къ жизни“⁴⁾); наконецъ,—и еще болѣе того: считалъ литературное образованіе необходимымъ приготовленіемъ къ изученію самой религіи: „Sine secularibus studiis divina non prosunt“⁵⁾. Какъ въ другихъ случаяхъ, такъ и въ данномъ Тертуллианъ, очевидно впадаетъ въ преувеличеніе. Во всякомъ случаѣ весьма характерно то, что, доказывая совершенную бесполезность для христіанъ философіи, онъ вполне солидаренъ съ другими церковны-

¹⁾ Ad. mart. II, 1.

²⁾ Запрещалъ самимъ преподавать литературу потому, что, въ 1-хъ, преподаваніе ея, по его мнѣнію, было почти неотдѣлимо отъ преподаванія язычества; во 2-хъ, потому, что профессія грамматика и ритора пользовалась дурной репутаціей, а, въ 3-хъ, потому, что риторы были самыми упорными и ожесточенными врагами христіанства, съ презрѣніемъ относившимися къ нему.

³⁾ De idolatria, cap. X.

⁴⁾ Ibid. „instrumentum est ad omnem vitam literatura“.

⁵⁾ Ibid.

ми писателями въ признаніи пользы литературнаго образованія. Чѣмъ объясняется это? А тѣмъ, что это вызывалось положеніемъ и потребностями первенствующей церкви. Тогда „христиане,—скажемъ словами Архимандрита Бориса,—должны были защищаться противъ обвиненій и клеветъ языческаго міра, слишкомъ чуждаго истинѣ и добродѣтели, чтобы еще вѣрить въ нихъ; должны были отвѣчать философамъ, которые хотѣли подвергнуть своей критикѣ тайны вѣры, какъ будто онѣ были человѣческими измышленіями;—разоблачать и распутывать тонкія хитросплетенія еретиковъ; наконецъ, оправдываться предъ трибуналомъ судей, которые рѣдко брали на себя трудъ надлежащимъ образомъ выслушать ихъ. Успѣхъ въ этой борьбѣ зависѣлъ, послѣ божественной помощи, отъ силы и изящества человѣческаго слова. Правда, христіанскіе писатели, не слишкомъ много обращали вниманія на совершенство литературныхъ формъ, на красоту стиля и изысканность языка... Тѣмъ не менѣе они дѣлали законное употребленіе изъ красотъ, которыя заимствовали у Демосоеена и Цицерона, и, какъ говорить Лактанцій, успѣли „подсластить медомъ чашу небесной премудрости, чтобы неопытные люди могли пить изъ нея горькія лекарства безъ досады“¹⁾. Но для этого необходимо было искусство владѣть словомъ“²⁾.

Но гдѣ-же получать христіанскимъ дѣтямъ литературное образованіе, какъ не въ языческихъ школахъ, когда сами христиане не могли преподавать его? Не опасно-ли это будетъ для религіи и нравственности христіанскихъ дѣтей? Какъ тутъ быть? Вотъ какъ отвѣчаетъ на это Тертуллианъ: „Большая разница—учить и учиться. Тотъ, кто учитъ, даетъ всегда извѣстный авторитетъ своему преподаванію. Онъ настаиваетъ на немъ, старается ввѣдрить и напечатлѣть его въ юныхъ умахъ, и если онъ проповѣдуетъ культъ боговъ, онъ нѣкоторымъ образомъ дѣлается катехизаторомъ ученія о демонахъ, одно это уже есть отступничество, и вотъ почему мы сказали, что эта профессія совершенно несомѣстна съ христіанскимъ исповѣданіемъ. Но когда приходитъ въ школу дитя, воспитанное въ вѣ-

1) Lactant. Divin. inst. lib. V, c. I.

2) Борисъ цит. соч. п. I, cap. 147—148.

рѣ, утвержденное въ его правилахъ, оно должно быть предубѣждено и предохранено противъ заблужденія. Оно будетъ остерегаться заблужденія, оно будетъ изучать сочиненіе, которое ему полезно, но будетъ презирать нечестивое и ложное ученіе, относительно котораго оно будетъ заранее знать, какъ нужно къ нему отнестись. Наконецъ, ученикамъ легко не принимать никакого участія въ суетвѣрныхъ церемоніяхъ, установленныхъ въ школахъ, между тѣмъ учителямъ трудно уклониться отъ нихъ¹⁾.

Вотъ какими полу-отрицательными и полу-положительными чертами изображаетъ Тертуліанъ идеалъ христіанскаго воспитанія: нужно воспитать, по нему, дитя въ добродѣтели, для этого нужно только изучать ему Св. Писаніе и не касаться философіи, не изучать никакихъ искусствъ, отвергать всѣ мірскія удовольствія и только для большей пользы можно познакомиться съ языческой литературой и правилами риторики. Въ общемъ Тертуліанъ мало трактуетъ о воспитаніи, въ собственномъ смыслѣ, а больше говоритъ объ образованіи: излагаетъ его основы, характеръ и то больше съ отрицательной стороны.

Мы, сравнительно, долго остановились на Тертуліанѣ потому, что онъ представляетъ изъ себя замѣчательно—оригинальную личность, какъ вообще по своей двойственности взглядовъ и дѣйствій, такъ и по характерности своихъ спеціально-педагогическихъ воззрѣній, которыя своею крайностію особенно выдѣляютъ его изъ среды прочихъ учителей Церкви, въ частности—западныхъ.

Въ его духѣ, только съ мѣньшими крайностями и болѣе съ положительной стороны, рисуетъ идеалъ христіанскаго воспитанія его ученикъ (по изученію его сочиненій²⁾)—Св. Кипріанъ, еп. Кароагенскій.

Св. Кипріанъ отличался болѣе практическимъ характеромъ, чѣмъ Тертуліанъ, почему у него и больше разсужденій о воспитаніи и притомъ положительнаго характера. Онъ съ особенною силою настаиваетъ на религіозно-правственномъ принципѣ воспитанія.

1) Tert. de idolatria, cap. X.

2) Св. Кипріанъ каждый день читалъ произведенія Тертуліана и, когда требовалъ ихъ себѣ, говорилъ: „подай мнѣ моего учителя“ (См. „De bono patientiae“, с. I, также Hieron. „de viris illustr.“ с. 53).

„Если ты любишь своихъ дѣтей всею отеческою любовію,—говорить св. Кипріанъ отцамъ,—то старайся болѣе о томъ, чтобы добрыми препоручить ихъ Богу. Передай Ему (Богу) твое имущество, которое бережешь для своихъ наслѣдниковъ. Пусть Онъ будетъ для дѣтей твоихъ опекуномъ и надзирателемъ и пусть защищаетъ ихъ своею божественною властію отъ обидъ временныхъ“¹⁾. „Если-же ты заботишься о приобрѣтеніи своимъ дѣтямъ болѣе земнаго, нежели небеснаго наслѣдства,—говорить св. Кипріанъ,—то вручаешь ихъ болѣе діаволу, нежели Христу, и дѣлаешь сугубое преступленіе, именно: не предуготовляешь своимъ дѣтямъ помощи Бога Отца и даешь имъ поводъ любить болѣе наслѣдство, нежели Христа“²⁾. „Будь для дѣтей твоихъ,—продолжаетъ онъ,—такимъ отцомъ, какимъ былъ Товитъ. Давай имъ такіе-же полезные и спасительные совѣты, какіе онъ давалъ своему сыну, говоря: „вся дни, чадо, Господа нашего помни, и да не похощеши согрѣшати и преступати заповѣди Его“ и т. д. приводить все почти наставленіе Товита своему сыну (Тов. 4 гл., 5. 7—8, 12—20³⁾).

Св. Кипріанъ совѣтуетъ чаще водить дѣтей въ храмъ Божій на общую молитву и приобщать Св. Тайнъ⁴⁾. Что касается физическаго воспитанія, то, не отрицая его въ принципѣ, св. Кипріанъ совѣтуетъ не доводить его до крайности, которая можетъ вредно отозваться на нравственномъ развитіи воспитываемыхъ⁵⁾.

Что-же касается свѣтскаго образованія, то св. Кипріанъ прямо не высказывается противъ него, но, имѣя въ виду его сочувствіе Тертуліану, можно предполагать, что онъ раздѣлялъ въ этомъ отношеніи взглядъ послѣдняго.

На томъ-же религіозно-нравственномъ принципѣ построаетъ систему христіанскаго воспитанія и св. Амвросій Медиоланскій. Въ основу воспитанія онъ полагаетъ страхъ Божій. Вотъ что онъ говоритъ объ обязанностяхъ юношей: „такъ добрыхъ юношей дѣло есть имѣти страхъ Божій, родителямъ воздавати честь, къ старшимъ имѣти почтеніе, хранить чистоту, не пре-

¹⁾ „De opere et elemosyn.“ p. 308.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ „De lapsis.“, стр. 125—132.

⁵⁾ „De disciplina et habitu virg.“ p. 280.

зирати смиренія, любить милость и стыдливость, что нижнему возрасту есть украшеніе, какъ бо въ старыхъ важность, въ отрокахъ живость и проворность, такъ въ юношахъ стыдливость почитается за нѣкоторый даръ природы¹⁾.

Въ наставники и руководители воспитанія дѣтей св. Амвросій совѣтуетъ назначать опытныхъ старцевъ. „Какъ обращеніе съ равными пріятнѣе, такъ съ стариками безопаснѣе: ибо, за предводительствомъ ихъ жизни, нравы юношей укрощаются и наповаются росой благочестія. Какъ не знающіе мѣстъ путешествуютъ обыкновенно съ знающими;—кольми паче юноши должны вступать на новый путь съ старшими, дабы тѣмъ менѣе заблуждали и отступали отъ истиннаго пути добродѣтели. Нѣтъ ничего лучше, какъ имѣть стариковъ наставниками жизни и свидѣтелями ея“²⁾.

Все то, что можетъ повредить нравственности воспитываемыхъ, напр., разныя увеселительныя собранія, дурныя общества и проч., св. Амвросій совѣтуетъ руководителямъ отстранять отъ дѣтей³⁾.

О тѣлесномъ воспитаніи св. Амвросій совѣтуетъ заботиться на-столько, на-сколько оно нужно для здоровья и не вредить нравственности. „Мы въ тѣлесной красотѣ,—говоритъ онъ,—не поставляемъ добродѣтели; однако пріятности отъ нея не отнимаемъ; поелику скромность, изливая на лицо стыдъ, дѣлаетъ его пріятнѣе. Какъ художникъ искуснѣе живописуетъ на матеріи хорошей, такъ и добродѣтель въ красотѣ тѣла яснѣе высказываетъ свое сіяніе. Но это тогда, когда она красота не притворная, природная, простая, когда мы одеваемъ её не въ драгоценную красивую одежду, но въ простую и обыкновенную, дабы только честность или нужда не терпѣла никакого недостатка, а въ красотѣ ничего-бы не было прибавляемо“⁴⁾.

Вообще, при воспитаніи дѣтей нужно, по св. Амвросію, сообразоваться съ состояніемъ возраста, пола и лица воспитываемыхъ. „Во всякомъ дѣйствіи,—говоритъ онъ,—должно наблюдать, что прилично лицу, времени и возрасту. Ибо часто,

1) Св. Амвросій „книга о должностяхъ“ кн. I, гл. 17, слав. пер. 1776 г., стр. 13.

2) Ibid. кн. I, гл. 43, стр. 89.

3) Ibid. кн. I, гл. 20.

4) Ibid. кн. 4, гл. 19, стр. 16 на об.

что одному прилично, то другому не свойственно: одно прилично юношѣ, а другое старцу; одно прилично въ бѣдствіяхъ, а другое въ благополучіи¹⁾.

Что касается мнѣнія св. Амвросія о свѣтскомъ, классическомъ образованіи дѣтей, то, хотя опредѣленныхъ указаній относительно этого онъ не высказалъ, однако по нѣкоторымъ даннымъ мы можемъ заключить, что онъ не отрицалъ его и считалъ даже полезнымъ. Св. Амвросій порицалъ только крайнее увлеченіе классическою литературою, замѣчаемое имъ въ современномъ воспитаніи христіанскаго юношества. Что св. Амвросій стоитъ за изученіе христіанами классической литературы и свѣтскихъ наукъ, то это онъ засвидѣтельствовалъ тѣмъ, что, съ одной стороны, часто пользуется классическою литературою, приводя въ своихъ произведеніяхъ цитаты изъ сочиненій языческихъ авторовъ²⁾ и подавая тѣмъ примѣръ другимъ, тѣмъ, что ходатайствуетъ предъ императоромъ Валентиніаномъ о возвращеніи христіанамъ права свободно преподавать свѣтскую литературу,—отнятаго у нихъ извѣстнымъ эдиктомъ Юліана³⁾. Поэтому совершенно неправъ Lalanne⁴⁾, когда выставляетъ св. Амвросія противникомъ классическаго образованія. Что онъ былъ защитникомъ послѣднаго образованія, объ этомъ можно заключить еще изъ того, что онъ былъ ученикомъ (по тщательному изученію твореній)⁵⁾ Оригена, свв. Василія и Григорія Богослова, ратовавшихъ за такое образованіе.

Блаженный Иеронимъ часто касался вопросовъ воспитанія, но, преимущественно,—воспитанія дѣвочекъ, что нѣсколько суживаетъ, такъ сказать, значеніе его педагогическихъ воззрѣній, хотя, понятное дѣло, въ общемъ основные принципы его могутъ быть отнесены,—и онъ, конечно, ихъ относилъ,—къ воспитанію и мальчиковъ.

Въ письмахъ къ Летѣ и Гавденцію бл. Иеронимъ очень по-

1) Ibid. кн. I, гл. 20, стр. 16; гл. 43, стр. 39.

2) См. „De offic. ministr.“, passim. „De Abraham“, lib. II, cap. X—и др.

3) Epist. XXX ad. imp. Valent. см. у Бориса цит. соч. (Пр. Соб. 1835 г. XI, стр. 387) и Прав. Соб. 1887 г. ч. III, с. 169—170.

4) „Influence des peres de l'Eglise“... p. 95.

5) Ieronim ad Rufinum lib. I; Амвросій epist. 29 Irenica (См. „Истор. ученіе объ отцахъ и учт. церкви“. Преосв. Филарета, II, стр. 218).

дробно излагаетъ правила христіанскаго воспитанія дѣвочекъ и представляетъ какъ-бы цѣлую его систему. Сущность его педагогическихъ воззрѣній, высказанныхъ здѣсь, заключается въ слѣдующемъ.

Цѣлю христіанскаго воспитанія бл. Іеронимъ считаетъ наученіе дѣтей страху Божію, добродѣтельной жизни и достиженіе чрезъ послѣднюю царства небснаго. „Душа, имѣющая быть храмомъ Божіимъ, должна быть воспитываема слѣдующимъ образомъ. Пусть учится она слушать и говорить только то, что относится къ страху Божію... что-бы (чрезъ такое воспитаніе) представить ее въ небсныя царства“ ¹⁾.

Сообразно съ намѣченной цѣлю, и вся предлагаемая имъ система воспитанія проникнута религіозно-нравственнымъ характеромъ. „Еще младенческой языкъ ея (Павлы) пусть научится сладкимъ псалмамъ“ ²⁾. Самое первоначальное обученіе должно быть проникнуто религіознымъ духомъ.

„Самыя имена,—говоритъ бл. Іеронимъ,—надъ которыми понемногу будетъ пріучаться она складывать слова, не должны быть какія-нибудь случайныя, но извѣстныя и избранныя нарочито, какъ-то: имена пророковъ и апостоловъ, и весь рядъ именъ патріарховъ, начиная отъ Адама, какъ онъ проведенъ Матеемъ и Лукою; это для того, что-бы, занимаясь однимъ, она приготавлила память свою къ другому, будущему“ ³⁾. При обученіи главнымъ образомъ нужно ее знакомить съ свящ. Писаніемъ ⁴⁾. „Когда же станеть,—говоритъ бл. Іеронимъ,—она подростать, и по образу жениха своего укрѣпляться въ премудрости, въ лѣтахъ и благодати у Бога и людей (Лук. 2, 40 и слѣд.), пусть ходитъ въ храмъ истиннаго Отца съ родителями своими“ ⁵⁾.

Истинными и самыми первыми воспитателями дѣтей,—по бл. Іерониму,—должны быть родители, которые должны тщательнo заботиться о нихъ во все время ихъ воспитанія и даже всей жизни, потому-что они дадутъ за нихъ отвѣтъ предъ Бо-

¹⁾ Письмо къ Летѣ, твор. въ рус. пер. т. 2, стр. 436 и 448.

²⁾ Ibid. стр. 436.

⁴⁾ Ibid. 446.

³⁾ Ibid. стр. 437.

⁵⁾ Ibid. 441.

гомъ ¹⁾. Они должны воспитывать ихъ болѣе примѣромъ собственной жизни, чѣмъ наставленіями. „Ни въ тебѣ, ни въ отцѣ своемъ не должна она видѣть ничего такого, чему подражая она могла-бы согрѣшить. Помните, что вы родители... можете учить ее болѣе примѣрами, чѣмъ словомъ“ ²⁾.

Воспитаніе, по Іерониму, должно начаться съ самаго ранняго возраста, потому—что дѣтскій возрастъ самый воспримчивый ко всему преподаваемому и ко всякому подражанію, и что усвоено бываетъ въ дѣтствѣ, то остается на всю жизнь. „Ибо какъ вода,—говоритъ бл. Іеронимъ,—на ровной площади слѣдуетъ за пальцемъ, который впередъ ведетъ ее, такъ и мягкій нѣжный возрастъ удобно склонается и на ту и на другую сторону, и влечется туда, куда его поведешь“ ³⁾. „Съ трудомъ,—поясняетъ бл. Іеронимъ,—истребляется то, что впечатлѣвается въ молодыя души. Кто возвратитъ прежнюю бѣлизну шерсти, окрашенной въ пурпуръ? Новый кувшинъ долго хранить вкусъ и запахъ того, чѣмъ впервые былъ налитъ... Когда-то, мальчикомъ, я читалъ въ школахъ: „съ трудомъ будешь бороться съ тѣмъ, къ чему допустилъ себя привычку“ ⁴⁾.

Кромѣ родителей, по Іерониму, можно приставить и постороннихъ воспитателей, но людей благонадежныхъ и добродѣтельныхъ. „Самая мамка должна быть,—совѣтуетъ Іеронимъ Летѣ,—не пьяница, не вертлявая, не болтушка; няньку должна она (Павла) имѣть скромную, воспитателя степеннаго.... Къ ней должна быть приставлена дѣвица старая, испытанной вѣры и нравовъ,—которая научила-бы ее и пріучила собственнымъ примѣромъ вставать ночью для молитвы и псалмовъ, поутру пѣть гимны, въ третьемъ, шестомъ и девятомъ часу становиться на подвигъ, какъ слѣдуетъ подвижницѣ Христовой, и когда зажжется лампадка—принести жертву вечернюю. Такъ пройдетъ день, такъ застанетъ ее трудящуюся ночь. За молитвою будетъ слѣдовать чтеніе, за чтеніемъ—молитва“ ⁵⁾.

¹⁾ Ibid. 440 и 443.

²⁾ Ibid. стр. 443.

³⁾ Письмо къ Гавденцію, русс. пер. т. 3, стр. 90.

⁴⁾ Письмо къ Летѣ, русс. пер. т. 2, стр. 438 и 442.

⁵⁾ Ibid. стр. 438 и 443—444.

Въ воспитаніи, по Іерониму, все должно быть направлено къ тому, что-бы содѣйствовать имъ нравственному развитію дѣтей.

Воспитаніе мальчиковъ и дѣвочекъ должно вести отдѣльно¹⁾. Избирать для нихъ товарищей нужно добрыхъ и нравственныхъ²⁾.

Одежда дѣтей должна быть простая, особенно—у дѣвочекъ, такъ-какъ этотъ полъ болѣе склоненъ къ нарядамъ; вообще о вѣшнемъ украшеніи ихъ нужно меньше заботиться, чѣмъ о внутреннемъ³⁾.

Въ пищѣ для дѣтей должно наблюдать умѣренность, но въ то же время избѣгать и слишкомъ строгаго поста. „Пищею ей (Павлѣ) должны служить овощи и тому подобное, и изрѣдка рыба... Но не вращаются мнѣ долгіе и неумѣренные посты въ очень молодые годы,—посты, которые тянутся на цѣлыя недѣли и въ которые запрещается употребленіе въ пищу и масла и овощей. Изъ опыта научился, что молодой осель, уставши на пути, дѣлаеть поворотъ съ дороги“⁴⁾. Совѣтуетъ бл. Іеронимъ научать дѣтей ремесламъ и вообще приучать къ физическому труду⁵⁾.

Ученіе грамотѣ бл. Іеронимъ совѣтуетъ начинать съ семилѣтняго возраста⁶⁾. Учителемъ должно избрать человѣка образованнаго, а главное—нравственнаго⁷⁾. Нужно поставить обученіе грамотѣ такъ, что-бы „они (дѣти) не возненавидѣли ученья, что-бы отвращеніе къ нему, предзанятое въ дѣтствѣ, не перешло за молодые годы“⁸⁾, что-бы заставить „полюбить учиться тому, чему заставляютъ учиться“⁹⁾. Вообще бл. Іеронимъ совѣтуетъ поставить дѣло обученія такъ, „что-бы это занятіе было не работою, а удовольствіемъ, дѣломъ не принужденія, а добровольнаго желанія“¹⁰⁾. „Пусть она (Павла) соединяетъ слоги для

¹⁾ Ibid. стр. 436.

²⁾ Ibid. стр. 445.

³⁾ Письмо къ Говденцію, тв. русс. пер. т. 3, 86; п. къ Летѣ, т. II, стр. 444 и 439.

⁴⁾ Письмо къ Летѣ, ibid. стр. 444.

⁵⁾ Ibid. стр. 444. Вообще говоря о воспитаніи Павлы и Пакатулы, какъ предназначенныхъ къ монашеской жизни, бл. Іеронимъ по мѣстамъ предписываетъ правила въ чисто аскетическомъ духѣ: чтобы ихъ не пускали ни на какія общественныя собранія, удаляли отъ всякаго сообщества съ мальчиками, всегда сопровождали воспитатели, не позволяли изучать музыку и т. под..

⁶⁾ Письм. къ Гавденцію, т. 3, стр. 89.

⁷⁾ П. къ Летѣ, ibid. стр. 437.

⁸⁾ Письмо къ Гавденцію, т. 3, с. 86.

⁹⁾ Ibid. стр. 437.

¹⁰⁾ Ibidem. стр. 86.

того, что-бы получить награду, и подарочки, служащiе забавою для этого возраста, пусть будутъ побуждающимъ для нея средствомъ. Пусть учиться она вмѣстѣ съ подругами, которымъ она могла-бы завидоватъ, похвалы которымъ могли-бы подстрекать её. Если она будетъ менѣе понятлива, бранить её не слѣдуетъ; но нужно возбуждать ея способности похвалами, что-бы она радовалась, когда одержитъ надъ ними верхъ, и жалѣла, когда онѣ превзойдутъ её¹⁾. Сначала бл. Иеронимъ совѣтуетъ изучать родной (латинскiй) языкъ, что-бы, въ противномъ случаѣ, не испортить родную рѣчь чужезычными словами и акцентомъ; но параллельно, усвоивъ родную рѣчь, можно изучать и другой языкъ: онъ совѣтуетъ изучать греческiй: „пустъ она (Павла) учить греческiе стихи“²⁾. Но главнымъ и первымъ предметомъ обученiя должно быть, по Иерониму, Св. Писанiе. Бл. Иеронимъ указываетъ и порядокъ (планъ) его постепеннаго изученiя. Сначала совѣтуетъ изучать Псалтирь, потомъ Притчи Соломоновы, Екклезiастъ, книгу Iова, затѣмъ—Евангелiе, Дѣянiя и посланiя апостольскiя, книги пророковъ, Пятокнижiе, книги Царствъ. Паралипоменонъ, Эздры, Эсѣири, наконецъ, книгу Пѣснь Пѣсней. „Книгу Пѣснь Пѣсней,—говоритъ онъ,—пустъ изучаетъ она (Павла), безъ опасенiя, уже въ заключенiе всего; это для того, чтобы, читая её съ начала, она не повредила душѣ своей, не будучи въ состоянiи понять, что это подъ чувственными образами—брачная пѣснь духовнаго супружества. Всякихъ апокрифовъ она должна остерегаться. А если-бы когда-нибудь захотѣла она читать ихъ не ради истинности ученiя, а ради уваженiя къ ихъ заглавiямъ,—пустъ знаетъ, что эти книги не

1) Письмо къ Летѣ, т. 2, стр. 437. Эти гуманныя мѣры обученiя дѣтей, предлагаемыя бл. Иеронимомъ, очень похвальны, но все-же онѣ проникнуты нѣкоторою крайнею сантиментальностiю и напоминаютъ намъ крайности педагоговъ—филантропистовъ (Базелова, Вольке, Кампе, Залцмана и др. См. статью Кемница. „Воспитанiе и обученiе со времени Руссо“, журн. „Учитель“ 1866 г., стр. 619—635),—которые также ввели въ свою систему обученiя награды и соревнованiе до зависти. Истинное гуманное обученiе должно быть чуждо этихъ крайностей и должно быть основано на простомъ только выясненiи, непонятныхъ для дѣтей, трудностей съ словесною похвалою понятливыхъ дѣтей и съ должнымъ ободренiемъ неуспѣвающихъ, безъ возбужденiя въ послѣднихъ зависти къ первымъ.

2) Ibidem. стр. 443.

тѣхъ лицъ, кому онѣ приписываются въ заглавіяхъ, что въ нихъ допущено много погрѣшностей и что нужно великое благоразуміе умѣть выбирать золото изъ грязи. Сочиненьца Киприана она должна имѣть подъ руками. Письма Аванасія и книги Иларія пусть читаетъ безпрепятственно. Увлекать еѣ должны сужденія и одушевленная рѣчь только тѣхъ писателей, въ книгахъ которыхъ нѣтъ слѣдовъ колебаній въ вѣрѣ. Остальныхъ она должна читать такъ, что-бы болѣе судить о нихъ, чѣмъ усвоить ихъ на вѣру“¹⁾.

Какъ видно изъ приведенныхъ цитатъ, бл. Іеронимъ начерталъ довольно обширную программу женскаго образованія. Онъ не исключилъ даже изъ послѣдней и классиковъ. Напрасно Архим. Борисъ²⁾ предполагаетъ, что бл. Іеронимъ не позволялъ знакомить дѣвочекъ съ сочиненіями классическихъ писателей и приводитъ въ доказательство своей мысли слѣдующую цитату изъ письма бл. Іеронима къ Евстохіи: „не находи удовольствія въ стихотворныхъ лирическихъ пѣсняхъ“³⁾. Но само это изреченіе говоритъ, что Евстохія знала классическихъ авторовъ и читала ихъ; бл. Іеронимъ-же совѣтуетъ только не читать такихъ пѣсень, которыя своимъ содержаніемъ могутъ повредить нравственной чистотѣ Евстохіи, о сохраненіи которой собственно и трактуетъ все это его письмо къ Евстохіи. Что онъ позволялъ дѣвочкамъ изучать классическихъ авторовъ, видно изъ его письма къ Летѣ, гдѣ онъ прямо говоритъ: „пусть она (Павла) учитъ греческіе стихи“⁴⁾ и вообще позволяетъ, какъ видно изъ вышеприведенныхъ цитатъ, читать всѣ сочиненія, но такъ, чтобы при этомъ „благоразумно умѣть выбирать золото изъ грязи“⁵⁾.

Дозволяя классическое, свѣтское образованіе дѣвочкамъ, бл. Іеронимъ тѣмъ болѣе, конечно, позволялъ его мальчикамъ, и на закатѣ уже дней своихъ исполнялъ обязанности грамматика, и объяснялъ дѣтямъ „своего Virgilія, своихъ комиковъ, лириковъ и историковъ“⁶⁾. Мы не будемъ входить въ разсмотрѣ-

1) Ibidem. стр. 446.

2) Цят. соч. (Ир. Соб. 1887 г. т. 3, стр. 185).

3) Русс. пер. тв. ч. I, стр. 13.

4) Письмо къ Летѣ; р. пер. т. II, стр. 443.

5) Ibidem.

6) Ruffinus. *Invectivarum in D. Hieronimum*, lib. II, п. 7.

рѣніе тѣхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ бл. Іеронима, въ которыхъ онъ, повидимому, возстаетъ противъ классическаго образованія: скажемъ только, что въ этихъ мѣстахъ бл. Іеронимъ возстаетъ только или противъ крайняго увлеченія классическими сочиненіями, или говоритъ противъ ихъ изученія, имѣя въ виду обстоятельства времени или свое особенное положеніе.

Особенно ясно бл. Іеронимъ высказался за классическое образованіе въ письмахъ къ ритору Магну и къ Дамасу. Въ первомъ письмѣ на вопросъ Магна, почему бл. Іеронимъ цитуетъ въ своихъ сочиненіяхъ языческихъ авторовъ, онъ отвѣчаетъ, что цитуются они и въ св. Писаніи, напр., въ книгахъ Соломоновыхъ, въ посланіяхъ Ап. Павла,—пользуются ими и писатели еврейскіе и христіанскіе отцы и учителя церкви,—что изученіе свѣтскихъ наукъ и литературы необходимо для изящества рѣчи и красоты¹⁾, оно необходимо и для пораженія враговъ христіанства ихъ же собственнымъ оружіемъ²⁾. Въ письмѣ къ Дамасу бл. Іеронимъ, осуждая крайнее увлеченіе священниковъ занятіями по свѣтской литературѣ, признаетъ ихъ „необходимыми для дѣтей“³⁾.

Тѣ-же мысли высказаны имъ въ письмѣ противъ Руфина, обвинявшаго его въ изученіи свѣтскихъ наукъ и литературы⁴⁾. Отсюда видно, какъ несправедливо мнѣніе нѣкоторыхъ (напр. Шмидта цит. соч., т. II, стр. 50) о томъ, что бл. Іеронимъ будто-бы отвергалъ всякое значеніе классическаго образованія и запрещалъ его христіанамъ.

Вообще нужно сказать, что бл. Іеронимъ высказывалъ довольно вѣрный взглядъ на идеаль христіанскаго воспитанія, раскрылъ его подробнѣе предыдущихъ писателей церкви, особенно—по части женскаго образованія.

Н. Миромубовъ.

(Продолженіе будетъ).

1) Письмо къ Магну, русс. пер. ч. II, стр. 251.

2) Ibid. стр. 250—255.

3) Русс. пер. т. I, стр. 87.

4) Русс. пер. т. 4 стр. 366 и далѣе.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісте: вооб'єв.
Впрою разумьваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Краткій обзоръ русской апологетической литературы.

Невѣріе, господствовавшее на западѣ, начиная съ 18-го вѣка, стало быстро распространяться и у насъ въ Россіи, хотя у насъ оно не имѣло серьезной, философской почвы и потому было поверхностнымъ, легкомысленнымъ, часто переходившимъ въ практическое безбожіе и нерѣдко выражавшимся въ формѣ кощунства. Къ сожалѣнію, у насъ почти не было и своихъ собственныхъ, самостоятельныхъ опроверженій его. Борьбу съ невѣріемъ у насъ вели сначала почти только пастыри церкви, обличавшіе его съ церковной кафедры въ своихъ бесѣдахъ и поученіяхъ. Сочиненіе Теофана Прокоповича „Разсужденіе о безбожіи“, митрополита московскаго Платона „Отвѣты на 16 вопросовъ Вольтера“ и разсужденіе архіепископа Бѣлгородскаго и курскаго Теофиста „О божественности христіанскаго ученія“,—вотъ и все, что можетъ быть названо оригинальнымъ въ области русской апологетической литературы прошлаго вѣка. Такъ какъ невѣріе пришло къ намъ изъ запада, то было совершенно въ порядкѣ вещей, когда русскіе благомыслящіе люди, за отсутствіемъ собственной апологетической литературы, въ борьбѣ съ невѣріемъ обратились къ помощи западныхъ же апологетовъ христіанства. Вслѣдствіе этого у насъ и явилось довольно значительное количество переводныхъ апологетическихъ произведеній, считавшихся въ то время наилучшими и разоблачавшими по преимуществу ложь англійскаго деизма и французскаго натурализма, проповѣдни-

ками котораго были извѣстные французскіе энциклопедисты. Изъ такихъ переводныхъ апологетическихъ сочиненій прошлаго вѣка должны быть названы: *Фонтенелла* „Разсужденіе противъ атеистовъ и натуралистовъ“, 1765; „*Гроциевое* разсужденіе противъ атеистовъ и натуралистовъ“, 1765, 1781 и 1801; „Посрамленный безбожникъ и натуралистъ“ 1787; *Бозція* „Философское утѣшеніе“ 1794; „Предохраненіе отъ невѣрія и нечестія“ 1794; „Безсмертіе души противъ безбожниковъ и скептиковъ основательно доказанное“ 1779; Истина религіи вообще въ двухъ частяхъ, изъ которыхъ въ первой доказывается истина религіи вообще, противъ невѣрія вольнодумцевъ и натуралистовъ, а во второй утверждается истина христіанской религіи, слѣдуя св. писанію, противу невѣрія натуралистовъ. Ч. 1—2. М. 1785; „Собранныя полезныя цвѣты: 1) Золотое сочиненіе Самуила, раввина іудейскаго, содержащее въ себѣ непристрастныя о Христѣ доказательства, на пророческихъ изреченіяхъ, а наипаче на нынѣшнемъ состояніи рода іудейскаго, основанныя; 2) нравоучительныя христіанамъ наставленія; 3) лѣкарства моральныя на разныя случайности; 4) золотыя стихи Пифагоровы. Изд. 2-е М. 1786“; „Сокращеніе нравственной Дергамовой физики и астрономіи, въ Бѣлградской семинаріи учиненное. М. 1797“; Торжество вѣры надъ невѣрующими и вольномыслящими“, 1792; „Обнаженный Вольтеръ“, 1787; „Изобличенный Вольтеръ“ 1792; „Вольтеровы заблужденія“ 1793; „Естественное Богословіе“ Дергама въ 2-хъ частяхъ, изд. 1784, 1811 и 1820. Здѣсь же слѣдуетъ назвать еще и слѣдующія переводныя изданія: „Зритель дѣлъ Божіихъ во вселенной“, „Картины всемогущества, премудрости и благости Божіей, созерцаемыя въ природѣ“, „Чудеса природы“. „Размышленія о дѣлахъ Провидѣнія въ царствѣ природы“, „Созерцаніе природы“ Боннета, „Штурміевы размышленія о дѣлахъ Божіихъ въ царствѣ природы“ и мн. др. Въ истекающемъ столѣтіи также еще долгое время въ борьбѣ съ невѣріемъ русскимъ людямъ суждено было обращаться къ переводамъ иностранныхъ апологетическихъ монографій. Изъ нихъ мы назовемъ нѣкоторыя: „Вопль истины противъ соблазновъ вѣка“ 1800, 1801 и 1831; „Бытіе Бога и безсмертіе души. Изъ Эмиля

Г. Руссо. Спб. 1801"; *Ла Гарна* „Опроверженіе злоумышленныхъ толковъ распространенныхъ философами XVIII вѣка противъ христіанскаго благочестія“, перев. Якова Бордовскаго. М. 1810; *Де-ля-Люзерна* „Пастырское наставленіе о превосходствѣ религіи“ 1804; „Противъ безвѣрія“ 1806; „Истинный Мессія“ 1801—1805; „Оракуль новыхъ философовъ, или кто таковъ г. Вольтеръ“ 1803; „Основатели новой философіи: Вольтеръ, Даламбертъ и Дидеротъ—энциклопедисты безъ маски“. 1809; „Иудейскія письма къ Вольтеру“, 1808, 1816. „Торжество евангелія, или записки свѣтскаго человѣка, обратившагося отъ заблужденій новой философіи. Ч. 1—4. Перев. съ франц. 1821—1822. „Мысли на досугъ поучающагося истинамъ вѣры. Изд. 2-е, Спб. 1818“; *Дю Туа* „Божественная философія въ отношеніи къ непреложнымъ, истинамъ, открытымъ въ тройственномъ зеркалѣ: вселенные, человѣка и священнаго Писанія. Ч. 1—6. М. 1818—1819“; *Иерусалема* „Размышленіе о важнѣйшихъ истинахъ религіи. Перев. съ нѣм. Т. Крыловъ. Т. 1—5. Спб. 1833“; *Портьюса* „Краткое изложеніе главныхъ доводовъ и свидѣтельствъ, неоспоримо утверждающихъ истину и божественное происхожденіе христіанскаго откровенія. Перев. съ 16-го изд. англ. Я. Бардовскій. Спб. 1834“; *Аридта* „Объ истинномъ христіанствѣ шесть книгъ 1800“; *Ботена* „Преимущество нравственнаго ученія евангельскаго предъ ученіями философовъ древнихъ и новыхъ. Перев. съ франц. Софія Р.—М. 1855“; „Творенія *Дертама*. Богъ въ натурѣ или Божественная и истинная метафизика и физика, доказанная бытіемъ и свойствомъ Божіимъ, почерпнутое изъ дѣлъ творенія. Соч. на Англійскомъ языкѣ. Въ трехъ частяхъ. М. 1820“. Надъ переводами иностранныхъ апологетическихъ сочиненій конца прошлаго и начала истекающаго столѣтія въ особенности много потрудились преосвященные Теофилактъ Русановъ и Анастасій Братановскій, іеромонахъ Ософанъ, протоіерей И. Сидоровскій, И. Бедринскій, Крыловъ, Бардовскій и многіе другіе въ томъ числѣ даже и нѣкоторыя изъ благочестивыхъ и образованныхъ женщинъ. Всѣ они ставили своею задачею—борьбу съ невѣріемъ и распространеніе здравыхъ понятій. Вотъ что,

говорить, напр., переводчикъ „Истины религіи вообще“: „Видя отечество мое шагами исполиновъ въ просвѣщеніи шествующее, радуюсь я купно съ вами, единомысленцы мои. Но проходя пространное поле исторіи всѣхъ народовъ, видимъ мы, что корень гибели народной есть развращеніе сердечное; и для того предлагаю я вамъ въ знакъ усердія моего книгу, которую почитаю я удобною къ предохраненію отъ зла сего. Что можетъ быть полезнѣе религіи, когда она только отъ суевѣрія очищена. Вы, богобоязливые мужи, читая оную, радуйтесь истинному усердію просвѣщеннаго проповѣдника. Ты же, благородное юношество, сколькимъ путемъ страстей шествующее! размысли, читая оную, и остерегись Бога ради. Ежели же по счастію попадется книга сія въ твои руки, о заблудшійся, не стыдись, отринувъ гордость, признаться внутренно въ заблужденіи твоёмъ; вспомни, какой страшный порокъ есть гордость! Разсуди, какой ради корысти просить тебя человекъ, совсѣмъ тебѣ неизвѣстный!“ Всѣ подобнаго рода апологетическія произведенія съ одной стороны раскрывали вредъ, происходящій отъ невѣрія и ложь враждебныхъ христіанству философскихъ ученій, а съ другой стороны доказывали истину Божественнаго откровенія и то благотворное вліяніе, которое производитъ христіанская религія на жизнь человека. Они не отличались особенною глубиною анализа, но за то сильно вліяли на чувство читателей. Этимъ они много содѣйствовали подавленію невѣрія, которое, къ сожалѣнію, было замѣнено не церковною вѣрою и Богооткровеннымъ ученіемъ, а романтикою мистицизмомъ и сантиментализмомъ.

Наши богословскіе журналы всегда и охотно давали у себя мѣсто переводнымъ апологетическимъ произведеніямъ, которыя въ большинствѣ случаевъ по напечатаніи въ журналахъ были издаваемы отдѣльными оттисками. Изъ западно-европейскихъ апологетовъ христіанства особенною любовію у насъ пользовались: Геттингеръ, Берсье, Люд. Каро, Юл. Шикопъ, Д. Ульгорнъ, Ульрици, Франкъ, Люгардъ, Э. Навиль, Вордсвортъ. Гизо, Фарраръ, Вине, Тренчъ, Поль Жъане, Прессансе, Христілибъ, Гэтте, Сабатье и др.

Для того, чтобы судить о достоинствѣ этихъ переводныхъ

апологетическихъ сочиненій, мы здѣсь остановимъ свое вниманіе прежде всего на „Размышленіяхъ о сущности христіанской вѣры“ Гизо, въ 1865 году переведенныхъ ординарнымъ профессоромъ богословія въ московскомъ университетѣ, священникомъ Н. Сергіевскимъ. Въ книгѣ этой предложено восемь размышленій. Въ первомъ рѣчь идетъ о естественныхъ проблемахъ; автора интересуютъ роковые вопросы: откуда происходитъ міръ и человѣкъ среди міра? Какъ они начались и къ чему идутъ? Есть законы которые управляютъ ими; Есть ли Законодатель? Свободенъ ли человѣкъ? Какія его связи и отношенія съ Законодателемъ міра? Что такое добро и зло? Откуда страданіе и смерть? и т. п. Далѣе Гизо предлагаетъ свои размышленія о христіанскихъ догматахъ—твореніи, промышленности, первородномъ грѣхѣ, воплощеніи и искупленіи, о сверхъестественномъ, о предѣлахъ знанія, объ откровеніи, о боговдохновенности Священныхъ книгъ, о Богѣ по Библии (Богъ и Авраамъ, Богъ и Моисей, Богъ и цари, Богъ и пророки, ожиданіе Мессіи) и, наконецъ, объ Иисусѣ Христѣ по Евангелію (Иисусъ Христосъ и Апостолы, Иисусъ Христосъ и Его заповѣди, Иисусъ Христосъ и Его чудеса, Иисусъ Христосъ—іудеи и язычники, Иисусъ Христосъ и жены, Иисусъ Христосъ и дѣти, Иисусъ Христосъ Самъ въ Себѣ).—Цѣль своей книги самъ авторъ опредѣляетъ такимъ образомъ: „мы желали бы изобразить въ ясномъ свѣтѣ истину христіанства, противопоставляя ее системамъ противохристіанскимъ“. Какъ можно было видѣть изъ указанія на содержаніе этой книги, она не представляетъ полной и цѣльной системы христіанской апологетики. На научныя достоинства она также не претендуетъ. Всю заслугу автора можно полагать лишь въ простомъ, общедоступномъ, но живомъ и ясномъ изложеніи важнѣйшихъ истинъ богооткровеннаго ученія.

Вообще нужно замѣтить, что желая наибольшаго распространенія здраваго пониманія христіанскаго ученія среди свѣтскихъ людей, покойный профессоръ московскаго университета о. Сергіевскій избиралъ для своихъ переводовъ и передѣлокъ именно популярныя апологетическія чтенія и размышленія французскихъ богослововъ. Таковы, напр., и его переводы со-

чиненій Эрнеста Навила: „Вѣчная жизнь“, „Жизнь безъ Бога“, „Евангеліе предъ наукою и вѣрою“, „Назначеніе человѣка“, „Христосъ“ (публичныя чтенія) „Атеизмъ“, „Матеріализмъ“, „Мысли человѣчества“ и др.

Изъ иностранныхъ сочиненій, вышедшихъ въ русскомъ переводѣ отдѣльнымъ изданіемъ и имѣющихъ значеніе въ исторіи развитія христіанской Апологетики, особеннаго вниманія, безъ сомнѣнія, заслуживаетъ капитальный трудъ профессора философіи въ Галльскомъ университетѣ *Германа Ульрици*— „Богъ и природа, Казань, 1867—1868“, въ двухъ томахъ и какъ дополненіе его „Богъ и человѣкъ“ (*Gott und der Mensch*). Переводъ этотъ былъ встрѣченъ у насъ съ большимъ сочувствіемъ и одобреніемъ. И понятно почему. Ульрици не богословъ; онъ—философъ, вышедшій изъ школы Гегеля, но вмѣстѣ съ другомъ своимъ Фихте Младшимъ усвоившій теистическое міровоззрѣніе. Кромѣ того, онъ обладаетъ обширными свѣдѣніями въ области естествознанія и потому является самымъ сильнымъ и авторитетнымъ противникомъ матеріализма. Свою задачу Ульрици опредѣляетъ такимъ образомъ: „я хотѣлъ показать въ своей книгѣ, что Богъ и природа, вѣра и знаніе, философія и точная наука далеко не такъ расходятся между собою, какъ обыкновенно представляютъ нынѣ“; „всѣмъ у кого еще близка къ сердцу религія и нравственность, я желалъ дать средства—отвѣчать на тѣ возраженія, какія приводятъ, опираясь на естествознательныхъ ученія, противъ вѣры въ Бога, свободы и безсмертія,—отвѣчать при томъ, выходя изъ основаній самаго естествознанія“. Сочиненіе Ульрици поэтому совершенно естественно распадается на два тома. Въ первомъ, который носитъ критическій характеръ, раскрывается ложь и научная несостоятельность матеріализма на началахъ того же самаго естествознанія, на которое ссылаются и противники христіанства—матеріалисты; во второмъ путемъ положительнаго изслѣдованія изъ результатовъ самаго же естествознанія дѣлается выводъ, что „Богъ есть творческій Виновникъ природы и бытіе Его необходимо требуется самымъ естествознаніемъ“. Ясно, какъ полезно такого рода сочиненіе для христіанскаго апологета.

Но какъ ни много апологетическаго матеріала заключаетъ въ себѣ сочиненіе Ульрици, оно всетаки еще не есть система, въ которой уже въ то время въ русскомъ обществѣ ощущалась настойчивая потребность. Этимъ обстоятельствомъ объясняется появленіе въ русскомъ переводѣ сочиненія профессора Сорбоннскаго университета *Гука*. „О естественной религіи, Кіевъ, 1875“. Содержаніе этого сочиненія составляютъ: доказательства бытія Божія—правственныя, физическія и метафизическія,—затѣмъ апологетическое изложеніе христіанскаго ученія о природѣ Бога и Его свойствахъ, о Промыслѣ, началахъ естественной морали, общераспространенности естественнаго закона и его происхожденіи; книга Гука оканчивается указаніемъ на несовершенство и темноту естественной религіи и на ощутительную потребность въ откровеніи. Можно только пожалѣть, что переводчикъ, укрывшійся подъ инициалами *I. H.*, подарилъ русскихъ читателей тѣмъ, что незначительно само по себѣ и что признается худшимъ въ западно-европейской апологетической литературѣ.

Большую услугу русскому обществу оказалъ протоіерей Іоаннъ *Заркевичъ* переводомъ на русскій языкъ сочиненія *I. Г. А. Шбарда*—„Апологетика. Научное оправданіе христіанства. Спб. 1877—1880“. О достоинствахъ этой книги мы уже говорили. Къ сожалѣнію, то, что составляетъ ея достоинство, послужило въ ущербъ ея популярности среди русскаго общества. Для русскаго общества она оказалась слишкомъ ученою, тяжелою и скучною. Русскому обществу нужны были книги, которыя бы защищали истины христіанства въ легкомъ, живомъ, картинномъ и простомъ изложеніи, въ родѣ сочиненій *Навиля*, *Гизо*, *Прессансе*, *Шикоппа*, *Фаррара* или *Дидона*. Этой потребности русскаго общества несомнѣнно удовлетворилъ *А. П. Допухинъ* своими переводными изданіями и прежде всего, конечно, „публичными чтеніями *Хр. Э. Лютардта*“ или его—„Апологію Христіанства“ (Спб. 1892). По совершенно справедливому замѣчанію переводчика, *Лютардтъ* „счумѣлъ низвести самыя возвышенныя истины религіи и христіанства на уровеньъ, доступный пониманію всякаго болѣе или менѣе образованнаго человѣка, и такимъ образомъ съ своей апологіей пря-

мо обратился именно къ тѣмъ классамъ общества, которые болѣе всего нуждались въ укрѣпленіи своего распатываемого мнимо-научными вѣяніями и сомнѣніями міросозерцанія, такъ какъ эти именно классы, жадно воспринимая всѣ такъ называемые „последніе выводы“ научнаго знанія и не имѣя возможности самостоятельно подвергнуть ихъ серьезной научной критикѣ, оказываются часто въ самомъ жалкомъ положеніи, когда они, потерявъ подъ собою почву прежняго міросозерцанія, въ то же время чувствуютъ явную неудовлетворительность и „последними выводами“ науки“. „Дать этимъ классамъ, говоритъ А. П. Лопухинъ, обстоятельное руководство, которое, не обременяя ихъ ума тяжелой арматурой специальности, въ то же время помогало бы имъ разобраться въ путаницѣ противорѣчивыхъ воззрѣній и уяснило незыблемость христіанскаго міросозерцанія, есть поэтому не только дѣло научнаго интереса, но и въ полномъ смыслѣ слова—дѣло христіанской любви и милосердія“. Съ своей стороны мы можемъ только свидѣтельствовать, что и переводчикъ Лютардта, ясно сознавая потребности русскаго общества и умѣя выбирать только полезное для него, оказалъ ему чрезвычайно важную услугу въ развитіи его религіозно-нравственнаго міросозерцанія въ духѣ богооткровеннаго ученія.

Кромѣ переводовъ русскіе ученые старались удовлетворить требованіямъ русскаго общества и апологетическими сочиненіями, правда, не вполне оригинальными, но болѣею частью составленными по апологетическимъ монографіямъ западныхъ ученыхъ. Книги подобнаго рода нерѣдко приходились по вкусу нашего общества и выдерживали нѣсколько изданій. Такова, напр., книжка, изданная въ 1867 году Кораблевымъ и Спирковымъ „Вѣра и Наука или согласіе христіанскихъ истинъ съ новѣйшими открытіями науки“. Она составлена главнымъ образомъ по сочиненіи Огюста Николя „*Etudes philosophiques sur le Christianisme*“, и выдержала четыре изданія. Такова же и книжка, составленная по лучшимъ апологетамъ законоучителемъ 3-й кievской гимназіи и преподавателемъ кievской духовной семинаріи Х. М. Ордою—„За вѣру и противъ невѣрія или:

общепонятная защита главныхъ основаній христіанскаго вѣроученія. Кіевъ 1879“.

Но не одними только переводными апологетическими произведеніями и передѣлками русскіе богословы боролись съ невѣріемъ и ложными ученіями противниковъ Божественнаго Откровенія. Многіе изъ нихъ работали самостоятельно, но, къ сожалѣнію, помѣщали свои труды по-преимуществу въ періодическихъ изданіяхъ. Въ числѣ такихъ *оригинальныхъ* русскихъ апологетовъ должны быть поименованы: А. Ѳ. Гусевъ, І. Д. Петропавловскій, Н. П. Рождественскій, В. Г. Рождественскій, Сергіевскій, Ѳаворовъ, Протопоповъ, А. Иноземцевъ, Л. М. Лопатинъ, П. Я. Свѣтловъ, С. С. Глаголевъ, Воздвиженскій, Златоверховниковъ, Тернеръ, Базаровъ, Надеждинъ, Дебольскій, Чистовичъ, Ловягинъ, Глоріантовъ, Троицкій, Предтеченскій, Чернышевъ, Н. Барсовъ, Осининъ, Шугаевскій, Гассіевъ, Милославскій, Розановъ, Орнатскій, Введенскій, П. Юркевичъ, Щегловъ, Дроздовъ, Малеванскій, Х. Орда, Вороновъ, П. Матвѣевскій, Карповъ, Толмачевъ, Тихвинскій, Павловичъ, Дылевскій, Архангельскій, Ѳ. и Д. Голубинскіе, Ивановъ А., Богословскій—Платоновъ, А. Лебедевъ и мн. др.

Долгое время въ русской литературѣ не было оригинальной системы Основного или Апологетическаго Богословія. Этотъ недостатокъ тѣмъ болѣе былъ непонятенъ, что кафедра по этому предмету была открыта въ нашихъ духовныхъ академіяхъ уже въ 30-хъ годахъ истекающаго столѣтія. Кромѣ того, несомнѣнно что такъ называемое „естественное богословіе“ было предметомъ чтеній профессоровъ по кафедрѣ метафизики. Правда, по рукамъ ходили студенческія записи лекцій извѣстнаго профессора московской духовной академіи, прот. Ѳ. А. Голубинскаго; но количество этихъ записей было ограничено. Только въ 1868 году бывшій студентъ XIV курса *Владиміръ Назаревскій* издалъ ихъ въ свѣтъ, увѣряя, что онѣ составлены имъ „со словъ“ профессора. Къ сожалѣнію, онъ записывалъ не стенографически, а потому болѣе чѣмъ сомнительно, чтобы запись его точно передала лекціи проф. Голубинскаго. По этой записи съ увѣренностію можно судить лишь о томъ, по какому плану, методу и въ какой системѣ проф. Голубинскій читалъ сту-

дентамъ свои лекціи по „Умозрительному Богословію“. Сначала онъ знакомилъ ихъ съ исторіею своей науки, выяснялъ понятіе о ней, указывалъ ея источники, ея предметъ и тѣ стороны предмета, которыя подлежали разсмотрѣнію. Потомъ онъ переходилъ къ ученію о бытіи Божіемъ и его доказательствахъ или доводахъ онтологическомъ, космологическомъ, физико-телеологическомъ, историческомъ, психологическомъ, этико-телеологическомъ и теологическомъ,—съ опроверженіемъ всѣхъ возраженій противъ этихъ доводовъ и съ раскрытіемъ значенія послѣднихъ. Далѣе профессоръ Голубинскій, какъ видно изъ записи Назаревскаго, на раціональныхъ началахъ раскрывалъ свое ученіе о свойствахъ и дѣлахъ Божіихъ—сотвореніи міра и промышленіи объ немъ, съ разрѣшеніемъ всѣхъ возраженій, которыя были направляемы противъ этихъ истинъ со стороны лже-философствовавшихъ мыслителей—деистовъ, пантеистовъ и матеріалистовъ. Задача, которую ставилъ себѣ этотъ достопочтенный профессоръ, состояла въ томъ, чтобы раціональнымъ путемъ подготовить своихъ слушателей къ уразумѣнію истинъ Божественнаго сверхъестественнаго откровенія. И онъ съ успѣхомъ выполнялъ эту трудную, но благородную задачу. Его лекціи имѣли чрезвычайно сильное вліяніе на его слушателей, а черезъ нихъ и на все русское общество; онъ буквально завладѣвалъ умами студентовъ и воспламенялъ въ нихъ любовь къ философіи. Вотъ что пишетъ одинъ изъ бывшихъ слушателей его: „Любовь къ философіи такъ была пробуждена въ насъ, что очень многіе своею рукою списывали уроки по философіи Голубинскаго, переписывали выходяшіе тогда сочиненія и переводы, и, просиживая ночи за этими трудами, съ одушевленіемъ слѣдили за всѣми явленіями въ области философскихъ наукъ, не пропуская безъ вниманія не только замѣчательной книги, но и дѣльной журнальной статьи. И все это ученіе философіи строго покаралось святой Вѣрѣ, какъ ступень къ ней, какъ руководство. „Теперь, говорилъ намъ наставникъ философіи, при переходѣ нашемъ на курсъ богословскій, теперь поручаю васъ, говоря словами апостола Павла, Богу и слову Его благодати, могущему наздать васъ болѣе и дать вамъ наслѣдіе со всѣми святыми. Вы знаете, что моя единственная забота

была—пробудить въ васъ любовь къ Истинѣ Вѣчной, добру присвосущему, красотѣ несозданной. Могу и я съ Апостоломъ сказать, что любовь къ вамъ, любовь къ истинѣ руководила мною.—Мы все плакали, прощаясь съ нимъ.—По своей удивительной скромности Голубинскій мало печаталъ своихъ трудовъ, а еще менѣе ставилъ свою фамилію подъ напечатанными. Нѣкоторыя изъ его лекцій уже долгое время спустя послѣ его смерти были помѣщены въ „Чтеніяхъ въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ за 1884 г., а именно: Введеніе въ философію и метафизику, Онтологія, Умозрительное Богословіе, Умозрительная Психологія. Кромѣ того имъ самимъ была напечатана въ „Прибавленіяхъ къ изданію Твореній Святыхъ Отцовъ“ за 1847 г. статья въ видѣ письма о конечныхъ причинахъ по поводу статьи Лютре „О важности и успѣхахъ фізіологіи“, помѣщенной въ „Современникъ“ (1847, № 2). Наконецъ, въ „Странникъ“ за 1862 г. можно читать его разсужденіе „О Промыслѣ Божиемъ“.

Говоря о профессорѣ Голубинскомъ, мы невольно вспоминаемъ профессора другой духовной академіи—петербургской, также протоіерея Ѳ. Ѳ. Сидонскаго. Много лѣтъ онъ былъ профессоромъ философіи въ с.-петербургскомъ университетѣ и издалъ въ свѣтъ свой классическій трудъ по этому предмету „Введеніе въ науку философіи. Сиб. 1833“. Но въ послѣднее время своей жизни онъ занималъ кафедру богословія въ—Петербургской академіи. Только послѣ его смерти, въ 1877 году, его академическія лекціи появились на страницахъ „Христіанскаго чтенія“. Но и здѣсь мы опять имѣемъ дѣло не съ подлиннымъ трудомъ ученаго профессора, а лишь съ *записью* студентовъ, которая, впрочемъ, была собственноручно исправлена самимъ лекторомъ,—преимущество, которая недостаетъ въ записи лекцій профессора Голубинскаго. Лекціи Сидонскаго, напечатанныя подъ заглавіемъ „Генетическое введеніе въ Православное Богословіе“, не представляютъ собою полной системы Апологетическаго Богословія, въ нихъ даже нѣтъ опроверженія различныхъ возраженій со стороны невѣрія,—тѣмъ не менѣе о. Сидонскій предлагаетъ рѣшеніе и многихъ такихъ вопросовъ, которые прямо входятъ въ область Бого-

словія Основного или Апологетическаго. Еще въ „Введеніи въ науку философіи“ о. Сидонской высказалъ мысль, что истинная вѣра должна быть осмысленною и освѣщенною здравымъ разумомъ. „Самоотчетливость въ убѣжденіяхъ религіозныхъ, говоритъ онъ, есть дѣло достойное человѣка и виѣсть неотразимая потребность на высшей ступени его развитія. Умъ по самому настроенію своей природы не можетъ усвоить чего-либо довѣріемъ, не найдя сколько нибудь удовлетворительныхъ основаній. Что должно выдти, если въ дѣлахъ вѣры отвергнуть употребленіе разума, дать мѣсто одной вѣрѣ? Очевидно, всякая вѣра, всякое проявленіе чувства религіознаго, и правильное и неправильное, должны будутъ оставаться неприкосновенны и священны; тогда религія не только мало по малу можетъ принять недостойныя наросты, но и нѣкоторымъ образомъ освящать самыя страсти и пороки, тогда мнимое угожденіе Божеству будетъ требовать гоненія неосторожныхъ“. Уяснить истины Божественнаго Откровенія на началахъ разума—вотъ цѣль, которую ставитъ своей наукой о. Сидонскій. Свою задачу онъ полагаетъ „не только въ томъ, чтобы назидать своихъ слушателей, но въ тоже самое время дѣйствовать на ихъ умъ, чтобы вѣра ихъ была сознательно осмыслена, соединена съ разумѣніемъ и познаніемъ“. Въ виду этого онъ прежде всего раскрываетъ понятіе о религіи и религіозномъ чувствѣ, охватывающемъ всю сферу духовной жизни человѣка, далѣе излагаетъ свое ученіе о христіанствѣ и христіанскомъ богословіи, о значеніи разума и науки, о субъективной и объективной сторонахъ религіи, предлагаетъ сжатый историческій очеркъ развитія богословской науки, опредѣляетъ отношеніе между откровеніемъ и научнымъ естествознаніемъ, выясняетъ своимъ слушателямъ сущность христіанства, излагаетъ свой взглядъ на лицо Христа и Его ученіе, обнаруживаетъ ложь всѣхъ рационалистическихъ воззрѣній на личность Спасителя, указываетъ отдѣльныя характеристическія черты въ личности Иисуса Христа, изображаетъ Его дѣятельность на землѣ, характеръ Его новаго ученія, излагаетъ Его ученіе о царствѣ Божіемъ, о самомъ себѣ, описываетъ послѣдніе дни жизни Христа Спасителя на землѣ,

высказывает свое сужденіе о церкви апостольской и о раскрытіи въ ней ученія Спасителя, объ апостольской проповѣди и ея духовно-преобразующемъ вліяніи, о богословскомъ ученіи въ древней церкви о Христѣ и Пресв. Троицѣ, о древнихъ ересахъ и вселенскихъ соборахъ, раскрываетъ христіанское ученіе о таинствахъ, вѣчной и временной жизни, и заканчиваетъ сужденіемъ о внѣ христіанскихъ религіяхъ и христіанскихъ инославныхъ исповѣданіяхъ. Какъ видитъ читатель, о. Сидонскому можно сдѣлать упрекъ за неполноту раскрытія предмета; но то, что онъ намѣтилъ, онъ выполнилъ точно и обстоятельно. Покойный профессоръ той же петербургской академіи, выдающійся ученый въ области христіанской апологетики, Н. П. Рождественскій, дѣлаетъ самый восторженный отзывъ объ этомъ трудѣ о. Сидонскаго. „Опытъ о. Сидонскаго въ общемъ цѣломъ,—говоритъ онъ,—производитъ въ высшей степени благопріятное впечатлѣніе, оставляетъ высокое понятіе объ учености автора, о его философскомъ складѣ ума, о тепломъ христіанскомъ настроеніи, объ умѣнны привести въ стройный систематическій порядокъ обширную массу матеріала, провести чрезъ всю эту массу философски осмысленное міросозерцаніе. Такіе опыты могутъ являться только послѣ зрѣлыхъ размышленій серьезнаго ума и составляютъ весьма цѣнный вкладъ въ русскую богословскую науку“.

По стопамъ профессора Голубинскаго шель и его знаменитый преемникъ, нашъ незабвенный наставникъ, покойный профессоръ московской духовной академіи *В. Д. Кудрявцевъ-Платоновъ*. Въ своемъ курсѣ по метафизикѣ онъ не только обнаружилъ со всею ясностію и основательностію несостоятельность и односторонность враждебныхъ христіанству философскихъ ученій, но удивительно полно и обстоятельно, съ умѣньемъ, свойственнымъ только ему одному, изложилъ всѣ тѣ истины, которыя входятъ въ составъ такъ называемаго естественнаго или раціональнаго богословія. Еще при жизни своей В. Д. Кудрявцевъ началъ печатать свои лекціи въ журналахъ — „Православномъ Обзорѣніи“, „Вѣрѣ и Разумѣ“, а раньше — въ „Прибавленіяхъ Святыхъ Отцевъ“. Послѣ его смерти (3 декабря 1891 г.) всѣ его сочиненія какъ напечатанныя въ

періодическихъ изданіяхъ, такъ и приготовленные имъ къ печати были изданы Братствомъ Преп. Сергія въ трехъ весьма объемистыхъ томахъ. Для христіанскаго апологета имѣютъ весьма важное значеніе въ особенности два послѣдніе тома, въ которыхъ помѣщены изслѣдованія и статьи по естественному богословію: „Объ источникѣ идеи Божества“, „О промышлѣ“, „Религія, ея сущность и происхожденіе“, „Религія и позитивная философія“, „О единобожіи какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго“, „О религіозномъ индифферентизмѣ“, „О первобытной религіи“, „О политеизмѣ“, „О религіяхъ некультурныхъ языческихъ народовъ“, „О религіяхъ культурныхъ языческихъ народовъ“, о деизмѣ, пантеизмѣ, атеизмѣ, теизмѣ, доказательствахъ бытія Божія—космологическомъ, телеологическомъ, онтологическомъ, гносеологическомъ, психологическомъ, историческомъ и нравственномъ о самостоятельности начала органической жизни, о происхожденіи органическихъ существъ съ критическимъ разборомъ теоріи трансформации, о происхожденіи міра съ опроверженіемъ матеріалистической, дуалистической и пантеистической теорій и съ указаніемъ на рѣшеніе этого вопроса съ точки зрѣнія теизма, объ опытахъ примиренія теистическаго ученія о твореніи съ другими теоріями происхожденія міра, о регрессивной и прогрессивной теоріяхъ происхожденія міра, о единствѣ рода человѣческаго, о первоначальномъ происхожденіи на землѣ рода человѣческаго, о безусловномъ прогрессѣ и истинномъ усовершенствованіи рода человѣческаго, о телеологической идеѣ и матеріализмѣ, о телеологическомъ значеніи природы и, наконецъ, о безсмертіи души. Уже этотъ простой перечень изслѣдованій профессора Кудрявцева самъ по себѣ достаточно говоритъ о томъ, какъ много сдѣлано этимъ ученымъ на почвѣ истинно христіанскаго міросозерцанія для системы Основного или Апологетическаго Богословія. Мы увѣрены, что каждый русскій православный апологетъ съ благодарностію отнесется къ трудамъ В. Д. Кудрявцева. Конечно, будетъ время, когда въ наукѣ и жизни будутъ господствовать взгляды и теоріи новыя, сужденія о которыхъ не могъ высказать нашъ приснопамятный наставникъ,—и въ

этомъ отношеніи его изслѣдованія устарѣютъ. Но то, что сдѣлано имъ, не потребуетъ поправокъ.

Когда рѣчь идетъ о трудахъ русскихъ писателей, имѣющихъ своею цѣлю оправдать христіанское ученіе на раціональныхъ началахъ и примирить его съ научными выводами раціональнаго познанія, нельзя не упомянуть о сочиненіи *Евгенія Успенскаго*— „Христіанское умозрѣніе и человѣческой разумъ (Раціональное оправданіе сущности христіанскаго вѣроученія противъ раціоналистическихъ воззрѣній на него). Пенза. 1880“. Выводы этого изслѣдованія самъ авторъ формулируетъ такимъ образомъ: „1) Христіанскія умозрительныя истины, составляющія свою совокупность христіанское умозрительное мировоззрѣніе, по своему содержанію имѣютъ сверхъестественный, божественный характеръ, отличный отъ характера истинъ естественнаго разума человѣческаго. 2) При такомъ особенномъ исключительномъ характерѣ превышающемъ естественный разумъ человѣческой, христіанскія умозрительныя истины тѣмъ не менѣе могутъ быть предметомъ разумнаго усвоенія въ человѣческомъ сознаніи. 3) Христіанское умозрительное ученіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру, имѣя глубокой смыслъ и возвышенное содержаніе, вполне удовлетворяетъ всѣмъ высшимъ стремленіямъ и потребностямъ человѣка, и не противорѣчитъ началамъ здраваго разума. 4) Христіанское умозрительное воззрѣніе на міръ (духовный, физическій и міръ человѣческой) въ его отношеніи къ Богу оправдывается показаніями науки и опыта и не должно быть въ противорѣчій съ здравыми мировоззрѣніями естественныхъ наукъ. 5) Въ частности, библейское ученіе о происхожденіи и послѣдней судьбѣ міра подтверждается результатами современныхъ естественно-научныхъ изслѣдованій. 6) Такимъ образомъ, христіанское мировоззрѣніе можетъ быть предметомъ раціональнаго оправданія для человѣческой мысли. Отсюда всѣ возраженія раціоналистической критики противъ научной состоятельности и разумности христіанскаго вѣроученія совершенно неосновательны; всѣ раціоналистическія воззрѣнія на послѣднее ложны и не выдерживаютъ критики здраваго разума“.—И дѣйствительно, всѣ вопросы, поставленные Успенскимъ, разрѣшены имъ довольно основательно; онъ пользовался

хорошими пособіями, нерѣдко изъ первыхъ рукъ, и потому трудъ его привнесъ свою долю пользы въ область русской апологетической литературы.

Въ недавнее время русское общество было слишкомъ взволновано распространившимся лжеученіемъ Льва Толстого. Собственно говоря, лжеученіе это не оригинально; *своею* Толстой ничего не сказалъ; распространенное имъ ученіе механически сшито изъ многихъ враждебныхъ христіанству міровоззрѣній. Такъ, пантеистическое понятіе о Богѣ, какъ *разумній* жизни, онъ при посредствѣ Шопенгауэра заимствовалъ изъ метафизики Гегеля, въ которой понятіе о личномъ, живомъ Богѣ замѣнено понятіемъ объ абсолютной идеѣ; у Ренана Толстой позаимствовалъ все то, что онъ говоритъ о Христѣ, Его ученіи, жизни и дѣлахъ; у Вольтера онъ научился поносить христіанскую церковь и духовенство; у буддистовъ онъ взялъ свое ученіе объ отрицательной нравственности—свои пять заповѣдей; повторяя слова Руссо, онъ возстаетъ противъ цивилизаціи, раздѣленія физическаго труда, и требуетъ „опроститься“ до мужицества. Но для *русскаго* общества всѣ эти устарѣлыя и давнымъ давно, какъ ложныя, отвергнутыя ученія показались новыми и вызвали крайнія увлеченія. Русскимъ ученымъ богословамъ предстояло вступить въ борьбу съ этимъ лжеученіемъ, чтобы отрезвить русское общество и обнаружить предъ нимъ всю нелѣпость и пустоту мнимо-философскихъ взглядовъ новаго лже-пророка. Между такими защитниками христіанства въ борьбѣ съ Толстымъ видное мѣсто занимаютъ: архіепископъ Никаноръ, бывшій одесскій, профессоръ казанской духовной академіи А. Θ. Гусевъ, профессоръ той же академіи А. Волковъ, профессоръ Императорскаго харьковскаго университета М. А. Остроумовъ, Орфано, С. А. Соллертинскій и др. Но особенно много потрудился въ этомъ отношеніи А. Θ. Гусевъ.

Давно уже Гусевъ какъ у насъ, такъ и въ иностранной богословско-философской литературѣ прибрѣлъ себѣ имя строго-логическаго мыслителя и ученаго апологета христіанскаго міросозерцанія. Не легко составить перечень его литературныхъ трудовъ какъ вышедшихъ отдѣльными изданіями, такъ и напечатанныхъ въ различныхъ журналахъ, напримѣръ въ

„Православномъ Собесѣдникѣ“, „Православномъ Обзорѣніи“ и „Вѣрѣ и Разумѣ“. Специально апологетическій характеръ носятъ, напримѣръ, слѣдующія его работы: „Потребность и возможность научнаго оправданія христіанства“ (Прав. Собесѣд. 1887, кн. 1), „Христіанство въ его отношеніи къ философіи и наукѣ“ (Прав. Обзор. 1885, 1) „Натуралистъ Уоллесъ и его русскіе переводчики, по поводу перевода: „Естественный подборъ“ (тамъ-же 1878, 11 и 12; 1879, 1 и 3), „Папизмъ (т. е., непогрѣшимость мнимая) въ наукѣ (отвѣтъ проф. Вагнеру)“ (тамъ же 1879, 5). Кромѣ того важное значеніе для русской апологетической литературы имѣетъ сочиненіе его— „Нравственный идеаль буддизма въ его отношеніи къ христіанству. Спб. 1874“. Наконецъ, имъ было напечатано сначала въ журналахъ, а потомъ и въ отдѣльномъ изданіи нѣсколько изслѣдованій въ защиту христіанства и въ опроверженіе ложнаго ученія Льва Толстого, напримѣръ,— „О бракѣ и безбрачїи. Противъ „Крейцеровой Сонаты“ и „Послѣсловія къ ней графа Л. Толстого. Казань, 1891“; „Графъ Левъ Николаевичъ Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. М. 1890“; „Основныя „религіозныя“ начала графа Л. Толстого. Апологетическое сочиненіе. Казань. 1893“ и др. Эти сочиненія ученаго и спытнаго апологета христіанства общеизвѣстны; они по достоинству оцѣнены и высшимъ церковнымъ управленіемъ въ Россїи и такимъ знаменитымъ нашимъ богословомъ, какъ преосв. Сильвестръ. Въ нашей рекомендаціи они не нуждаются. Мы только напоминаемъ о томъ важномъ значеніи, какое труды А. Θ. Гусева имѣютъ для христіанской Апологетики нашего времени. Какъ извѣстно, Толстой возстаетъ противъ всего вообще христіанскаго міровоззрѣнія, а потому и его критику пришлось защищать *все* христіанское ученіе, а не отдѣльные пункты его,—трудъ тяжелый, по весьма полезный. Дѣло не въ личности, а въ уясненіи вѣчныхъ истинъ откровенія. Забудется Толстой, станетъ смѣшнымъ *ею* міровоззрѣніе; но то, что сдѣлано Гусевымъ, въ области христіанской апологетики, не утратитъ для науки своего значенія.

Потребности русскаго общества въ защитѣ христіанскихъ истинъ отъ нападокъ со стороны раціонализма, за отсутствіемъ

цѣльных системъ христіанской апологетики, стремились удовлетворить и наши ученые представители догматическаго богословія, вводя въ свои курсы чисто апологетическій элементъ. Такъ, напр., преосвященный Филаретъ, бывшій черниговскій архіепископъ, признаетъ „участіе разума въ догматикѣ естественнымъ“ (Догм. Богосл. ч. 1. 1865. стр. 27); по его мнѣнію, (стр. 25), догматическое богословіе поступило бы вопреки долгу къ откровенію и истинѣ, если бы не призывало разума на помощь для отраженія нападений неразумія“. Въ частности „изложеніе естественныхъ истинъ откровенія въ догматикѣ,—говоритъ Филаретъ,—должно быть таково, чтобы а) къ доказательствамъ разума присовокуплять наставленія откровенія, въ видѣ пособія разуму, въ какомъ видѣ предложены тѣ наставленія въ св. писаніи, б) обличать немощь разума основательнымъ показаніемъ того, какъ истины самыя близкія къ разуму разумъ понималъ или неясно или совсѣмъ невѣрно, в) когда новыя открытія естественныхъ наукъ выставляются въ видѣ протеста противъ истинъ богословія: необходимо указывать, что основательныя новѣйшія изслѣдованія согласны съ показаніями откровенія, и что гипотезы—явленія преходящія; а для сего нужна и исторія естественныхъ наукъ“. И дѣйствительно, въ раскрытіи христіанскихъ догматовъ преосвященный Филаретъ почти всегда указываетъ на доводы или соображенія разума, равно какъ и на результаты научныхъ изслѣдованій. Такъ, онъ говоритъ о томъ, что понятіе о Богѣ, сообщаемое сверхъестественнымъ божественнымъ откровеніемъ, есть самое вѣрное и самое удовлетворительное для разума (ч. 1. стр. 45—47), что ученіе о бытіи Божіемъ согласно съ основными логическими требованіями разума (стр. 48—56); такъ, онъ приводитъ свидѣтельство разума въ пользу единобожія (стр. 102—108), разбираетъ лжеученія о Пресв. Троицѣ, несогласныя съ ученіемъ церкви (стр. 152. 163—166), доказываетъ, что догматъ о Пресв. Троицѣ не противорѣчитъ началамъ разума и потому можетъ быть принятъ разумомъ съ убѣжденіемъ (стр. 181—188),—знакомитъ съ возрѣніями разума на начало міра и съ сужденіемъ о самобытности міра (стр. 195—200), сравниваетъ результаты естественныхъ наукъ съ повѣствованіемъ

ніемъ Моисея объ образованіи міра (стр. 216—223) и доказывается удобопріемлемость для разума откровеннаго ученія о Божественномъ Промыслѣ (стр. 231—233). Кроме того, у него мы встрѣчаемъ соглашеніе откровеннаго ученія о духахъ съ теоретическими и практическими началами разума (стр. 289—297), ученіе разума и отзывы науки о происхожденіи человѣка и всего рода человѣческаго (стр. 304—308, 311—321, 333—335), отзывы разума о свойствахъ души и тѣла первосозданнаго человѣка, соображенія разума объ отношеніи Промыслителя къ первосозданнымъ людямъ и объ испорченности природы человѣческой (стр. 363—366), соглашеніе ученія откровения о предвѣчномъ совѣтѣ Божиємъ касательно спасенія людей съ началами умозрительнаго и дѣятельнаго разума (ч. II, стр. 11—13), соображенія разума о догматѣ боговоплощенія и искупленія человѣчества (стр. 97—103), о благодати (стр. 150—153), кончинѣ и преобразованіи міра и о продолжительности загробныхъ мученій (стр. 487—490, 502—504, 519—522).

Въ такомъ же, если не въ большемъ, размѣрѣ вводятъ апологетическій элементъ въ систему догматическаго богословія преосвященные Макарій и Сильвестръ. Впрочемъ, преосвященный Макарій уже ясно видѣлъ необходимость дать отдѣльное мѣсто Основному Богословію въ системѣ богословскихъ наукъ. Съ этою цѣлю еще въ 1847 году, будучи инспекторомъ и профессоромъ богословскихъ наукъ въ с.-петербургской духовной академіи, Макарій написалъ свое „Введеніе въ Православное Богословіе“. Эта книга напоминаетъ собою системы богословія, которыя на западѣ извѣстны подъ названіемъ *Theologia generalis* и *Theologia fundamentalis*. Она состоитъ изъ предисловія и трехъ частей. Въ предисловіи указывается предметъ науки, понятіе о ней, ея источники и методъ. Часть первая распадается на два отдѣла, а каждый отдѣлъ на двѣ главы. Въ первомъ отдѣлѣ рѣчь идетъ о религіи и откровеніи вообще: объ основныхъ истинахъ религіи, ея существѣ, о религіи, какъ достояніи всѣхъ существъ духовныхъ и всего рода человѣческаго, объ откровеніи, его возможности, необходимости и признакахъ—внутреннихъ и внѣшнихъ; во второмъ отдѣлѣ первой части излагается ученіе о религіи христіанской, какъ единомъ

истинномъ откровеніи. Вторую часть своей книги авторъ посвятилъ разрѣшенію вопроса объ источникахъ Православнаго Богословія: священномъ писаніи (первый отдѣлъ) и священномъ преданіи (второй отдѣлъ). Въ третьей части предлагается система богословскихъ наукъ, по которой бы юношество могло получить серьезное богословское образованіе.

Покойный Иннокентій Борисовъ, бывшій архіепископъ херсонскій, далъ объ этомъ сочиненіи восторженный отзывъ. Но иного отзыва объ немъ *въ то время* и нельзя было дать. Оно заключаетъ въ себѣ рѣдкія достоинства особенно по изложенію предмета—простому, ясному и обстоятельному. Къ сожалѣнію, оно не представляетъ собою того, чтò вообще входитъ въ систему Апологетическаго Богословія. Оно указываетъ тѣ положительныя основанія, на которыхъ опирается ученіе о божественномъ происхожденіи христіанства, но не защищаетъ богооткровенныхъ истинъ отъ возраженій и нападокъ со стороны враждебныхъ христіанству міровоззрѣній. Въ немъ не разъясняется даже самая сущность религіи, ея смыслъ, фактъ ея существованія въ человѣческомъ родѣ: есть ли она случайное только явленіе, какъ думаютъ нѣкоторые, или же необходимая принадлежность духа человѣческаго? Ложныхъ взглядовъ на сущность религіи довольно много: одни понимаютъ ее только какъ низшую ступень знанія, другіе отождествляютъ ее съ первоначальною моралью, третьи признаютъ за нею только эстетическій характеръ, четвертые объясняютъ ея происхожденіе эгоистическими требованіями человѣческаго духа и силою творческой фантазіи человѣка. Вообще же нужно сказать, что если въ наше время никто не смотритъ на религію какъ на явленіе случайное, какъ на выдумку жрецовъ и законодателей или какъ на результатъ невѣжественнаго страха предъ грозными явленіями природы, если теперь и признаютъ уже религію необходимою принадлежностію духа человѣческаго, то все таки не признаютъ за нею самостоятельнаго значенія, смѣшивая ее то съ тою, то съ другою областію въ духовной жизни человѣка—нравственною, интеллектуальною или эстетическою. Но насколько ложны в неосновательны эти взгляды,—на этотъ вопросъ мы не найдемъ отвѣта у преосвященнаго Макарія. Что касается основ-

ныхъ истинъ Божественнаго Откровенія, то наибольшимъ нападкамъ со стороны невѣрія подвергается ученіе о бытіи личнаго живого Бога и о безсмертіи человѣческой души. На обоснованіе-то именно этихъ истинъ и должно быть направлено особенное вниманіе христіанскихъ богослововъ. Но у Макарія доказательства этихъ истинъ раскрыты весьма слабо и неопредѣленно. Его доказательствами бытія Божія нельзя еще пользоваться для оправданія *христіанскаго* ученія о Богѣ. Отъ изложенія же доказательствъ безсмертія души человѣческой онъ почти отказался. „Доказательства бытія въ насъ разумно-свободной души и ея безсмертія, которыя предполагаются *намъ* извѣстными изъ Психологіи,—говоритъ онъ,—здѣсь довольно только вспомнать“. Что преосв. Макарію извѣстны были эти доказательства,—кто въ этомъ будетъ сомнѣваться? Быть можетъ, они были извѣстны и его академическимъ слушателямъ. Но дѣло въ томъ, что преосв. Макарій издалъ свою книгу не для тѣснаго кружка, а для всеобщаго употребленія; въ свое время ею интересовались и свѣтскіе люди, обучавшіеся въ гимназіяхъ, гдѣ преподается естественная исторія, изучается жизнь растеній и животныхъ, но о психологіи и помину нѣтъ, о душѣ не имѣютъ никакого представленія. Кромѣ того, психологія можетъ представить только *одно* доказательство безсмертія души человѣка—*психологическое*, между тѣмъ какъ апологетъ христіанства для защиты богооткровеннаго *ученія* о безсмертіи души располагаетъ еще и другими доводами—телеологическими, историческими, антропологическими, нравственными и теологическими. Наконецъ, для апологета совершенно излишня третья часть книги преосв. Макарія—о системѣ богословскихъ наукъ и о наилучшемъ обученіи юношества этимъ наукамъ. Предложенныя здѣсь разсужденія пригодны для лицъ, вѣдающихъ духовныя училища; но зачѣмъ они противникамъ богооткровеннаго ученія?

Преосв. Макарій, какъ мы сказали, напечаталъ свое „Введеніе въ Православное Богословіе“ въ 1847 году. Съ тѣхъ поръ еще болѣе сказалась въ русскомъ обществѣ потребность въ полной системѣ христіанской апологетики. Невѣріе высоко подняло свою голову; среди интеллигенціи происходитъ сильное

броженіе умовъ и замѣчается совершенное отсутствіе глубокихъ убѣжденій; сектанство усиливается; умами овладѣваетъ даже поверхностное и спитое изъ разныхъ лоскутковъ лжеученіе Толстого; общественная нравственность сходитъ въ своихъ вѣковѣчныхъ устоевъ. Отъ Толстого цѣлыя толпы перебѣжчиковъ направляются къ Марксу. На защиту христіанства выступаютъ только единичныя личности; но и они защищаютъ христіанское ученіе не во всемъ его объемѣ, а лишь по частямъ, по отдѣльнымъ пунктамъ. Правда, за послѣднее время у насъ много явилось *курсовъ* по Основному или Апологетическому Богословію; но эти курсы имѣютъ спеціальныя характеристики и спеціальное назначеніе. Это—лекціи, читанныя студентамъ нашихъ духовныхъ академій и университетовъ. Но чтó удовлетворительно для школы, то не всегда отвѣчаетъ требованіямъ жизни. Жизнь идетъ впередъ быстрѣе школы. Школа часто какъ бы даже и не знаетъ о тѣхъ міровоззрѣніяхъ, которыя волнуютъ общество и даютъ направленіе жизни. Вотъ почему отъ изданныхъ курсовъ по Апологетикѣ нельзя требовать того, что должна бы имѣть въ виду научная система этой области знанія сама по себѣ. Кромѣ того составъ и характеръ учебныхъ курсовъ часто находятся въ зависимости отъ случайныхъ условій школы: количества учебныхъ часовъ, продолжительности учебнаго года, расположенія другихъ вспомогательныхъ наукъ, подготовки слушателей, учебныхъ программъ и т. д. Вслѣдствіе этого профессоръ часто не имѣетъ возможности внести въ свои курсы того, чтó онъ считалъ-бы необходимымъ по самому характеру своей науки или по требованію взглядовъ, господствующихъ въ обществѣ въ данное время. Все это мы говоримъ къ тому, чтобы установить правильную точку зрѣнія для сужденія о достоинствахъ и недостаткахъ тѣхъ курсовъ по Основному или Апологетическому Богословію, которые изданы на русскомъ языкѣ въ новѣйшее время и къ разсмотрѣнію которыхъ мы теперь переходимъ.

На первомъ мѣстѣ по времени появленія въ печати здѣсь мы должны назвать „Руководство къ Основному Богословію“, составленное ректоромъ литовской духовной семинаріи архимандритомъ *Авустинимъ*. Второе изданіе его, напеча-

танное въ 1884 году, исправлено и приспособлено къ программѣ по Введенію въ Богословіе для духовныхъ семинарій. Трудъ этотъ компилятивный; его планъ опредѣленъ семинарскою программою; а потому о немъ и нужно судить только какъ о школьномъ учебникѣ. Тѣмъ не менѣе онъ настолько богатъ и разнообразенъ своимъ содержаніемъ, что можетъ быть полезенъ для неспеціалистовъ—богослововъ и внѣ стѣнъ духовныхъ семинарій. Въ немъ довольно обстоятельно раскрыто понятіе о религіи, ея сущности, происхожденіи и самостоятельности въ ряду другихъ духовныхъ стремленій чловѣка, при чемъ основательно обнаружена несостоятельность ложныхъ взглядовъ на религію высказанныхъ Спенсеромъ, Кантомъ, Шиллеромъ, Гете, Шлейермахеромъ, Гегелемъ, Окюстомъ Контомъ и Фейербахомъ; къ сожалѣнію, эти философскіе взгляды на сущность религіи и ея характеръ составитель невѣрно обозвалъ „психологическими теоріями происхожденія религіи“. Изъ этого руководства читатель можетъ вынести правильное понятіе объ откровеніи вообще и о признакахъ его, о божественномъ происхожденіи ветхозавѣтной религіи и христіанства, о церкви и религіяхъ внѣ христіанства. Руководство это кратко, но оно довольно точно и отчетливо излагаетъ свой предметъ. Планъ его близко подходитъ къ тѣмъ системамъ Основного или Апологетическаго Богословія, которыя нынѣ приняты на западѣ. Правда, въ немъ нѣтъ раціональныхъ доказательствъ основныхъ истинъ Божественнаго Откровенія—бытія Божія и безсмертія чловѣческой души; но въ этомъ случаѣ его составитель, очевидно, сдѣлалъ уступку семинарской программѣ, по которой эти доказательства отнесены къ философскимъ наукамъ.

Между всѣми „курсами“ и „руководствами“ Основного или Апологетическаго Богословія“, явившимися у насъ въ новѣйшее время, по своему высокому научному значенію, первое мѣсто, безъ сомнѣнія, занимаетъ „Христіанская Апологетика. Курсъ Основного Богословія, читанный студентамъ с.-петербургской духовной академіи въ 1881½ учебномъ году покойнымъ профессоромъ Николаемъ Павловичемъ Рождественскимъ“, въ двухъ то-

махъ, Спб. 1884; въ 1893 году это сочиненіе вышло уже вторымъ изданіемъ.

Н. П. Рождественскій, человѣкъ весьма даровитый по природѣ, научно образованный, живой и энергичный, отзывчивый на запросы времени, былъ довольно плодовитымъ писателемъ; множество его статей и изслѣдованій было помѣщено въ періодическихъ изданіяхъ—Христіанскомъ Чтеніи, въ Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія и въ Церковномъ Вѣстникѣ. Предметомъ этихъ статей большею частію были вопросы изъ области христіанской апологетики. Изъ многихъ статей этого рода мы назовемъ нѣкоторыя: „О древности человѣческаго рода“, „Очеркъ исторіи апологетики и современно-научной постановки ея въ западной богословской литературѣ“, „Современное невѣріе на западѣ Европы и общій характеръ западной апологетики христіанства“, „Невѣріе и социализмъ“, „Современное масонство и его отношеніе къ христіанству“, „По поводу изданія богословскихъ лекцій о Сидонскаго“, „Обзоръ западной апологетической литературы за 1874 г.“, „По поводу выхода въ свѣтъ сочиненія Штрауса „Старая и новая вѣра“, „Давидъ Штраусъ и его значеніе“, „Антихристъ. Э. Ренана. Парижъ. 1873 года“ (L' Antechrist, par Ernest Renan, Paris. 1873), „Исторія отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ“, „Исламъ и христіанство“ и мн. др. Главное сочиненіе Рождественскаго „Христіанская Апологетика. Курсъ Основнаго Богословія“ было издано уже послѣ смерти ученаго, но рано скончавшагося профессора. Оно раздѣляется на два тома. Первый томъ состоитъ изъ введенія и двухъ отдѣловъ. Въ Введеніи изложивъ общія предварительныя понятія о предметѣ, задачѣ, методѣ и характерѣ своей науки, о ея отношеніи къ другимъ богословскимъ наукамъ, о значеніи ея для цѣлей богословскаго и вообще христіанскаго образованія, о требованіяхъ отъ академическаго ея изложенія и о ея раздѣленіи, профессоръ Н. П. Рождественскій предлагаетъ своимъ слушателямъ или теперь уже читателямъ краткій и сжатый очеркъ развитія Христіанской Апологетики или Основнаго Богословія. Въ первомъ отдѣлѣ онъ говоритъ о религіи вообще, а именно—о сущности религіи, объ ея отношеніи къ другимъ сторонамъ духов-

ной жизни человѣка, къ нравственности, къ наукѣ и къ искусству, затѣмъ рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи религіи, подвергая критическому разбору различныя рационалистическія теории объ этомъ предметѣ, далѣе онъ излагаетъ свое ученіе объ изначальности религіи и ея всеобщности въ родѣ человѣческомъ, о характерѣ первоначальной религіи, о происхожденіи многобожія и его главнѣйшихъ формахъ. Во второмъ отдѣлѣ авторъ раскрываетъ двѣ основныя истины Богооткровеннаго ученія—бытія Божія и безсмертія человѣческой души, здѣсь же онъ подвергаетъ критическому анализу и тѣ рационалистическія воззрѣнія, которыя несогласны съ ученіемъ о бытіи личнаго Бога. Второй томъ Апологетики Рождественскаго раздѣляется такъ же на два отдѣла, какъ и первый. Въ первомъ отдѣлѣ рѣчь идетъ объ естественныхъ религіяхъ—китайской, индійской, древне-персидской, египетской, семитской и греко-римской, во второмъ—объ откровеніи вообще и объ откровеніи Ветхаго и Новаго Завѣта въ частности. Раскрывъ понятіе объ откровеніи вообще и его видахъ, о возможности сверхъестественнаго откровенія и его признакахъ, авторъ переходитъ къ изложенію ученія ветхозавѣтнаго откровенія о Богѣ, твореніи міра, происхожденіи человѣка, о степени древности міра и человѣка, о единствѣ рода человѣческаго, о первоначальномъ состояніи человѣка до паденія и послѣ паденія до потопа, о происхожденіи зла, объ искупленіи, всемірномъ потоцѣ, раздѣленіи языковъ, разсѣяніи племенъ и, наконецъ, о нравственномъ міровоззрѣніи ветхозавѣтной религіи, ея богослужебномъ культѣ и ученіи о загробной жизни. Затѣмъ, во второй главѣ второго отдѣла, профессоръ Рождественскій излагаетъ свое ученіе о новозавѣтной религіи или христіанствѣ,—именно—о происхожденіи христіанства, о божественномъ характерѣ его Основателя, о распространеніи христіанства, его сущности и его основныхъ истинахъ. По задуманному плану, методу и пониманію современныхъ требованій, Апологетика Рождественскаго не только занимаетъ первенствующее мѣсто въ русской апологетической литературѣ, но можетъ быть поставлена на одномъ уровнѣ съ лучшими апологетическими произведеніями западно-европейскихъ богослововъ. Къ сожалѣнію, преждевре-

менная смерть не дала возможности нашему даровитому ученому вполне осуществить то, что онъ задумалъ и что было предметомъ его десятилѣтнихъ трудовъ. „Покойный авторъ, говоритъ профессоръ Предтеченскій, редактировавшій посмертное изданіе лекцій Рождественскаго, любилъ поправлять и исправлять свои статьи, и поправлялъ и исправлялъ по нѣскольку разъ однѣ и тѣ же страницы, даже когда уже читалъ ихъ въ корректурныхъ листахъ. И безъ всякаго сомнѣнія въ гораздо болѣе совершенномъ видѣ явилось бы въ свѣтъ настоящее его капитальное произведеніе, еслибы онъ самъ окончательно отредактировалъ и издалъ его: многое было бы имъ дополнено, многое измѣнено, многое было бы выражено сильнѣе и точнѣе, чѣмъ теперь, ошибокъ и недосмотровъ въ цитатахъ навѣрно не было бы“. Къ сожалѣнію, нужно замѣтить, что особенно слабымъ и не отдѣланнымъ въ Апологетикѣ Рождественскаго, въ ея теперешнемъ видѣ, является самый важный отдѣлъ науки—„О новозавѣтной религіи или христіанствѣ“, а ученія о церкви христіанской и источникахъ богооткровеннаго ученія—св. писанія и св. преданія въ ней совсѣмъ нѣтъ. Ясно, что курсъ чтеній по Апологетикѣ напечатанъ не только не отдѣланнымъ вполне, но и не законченнымъ. Впрочемъ, профессоръ Предтеченскій замѣчаетъ, что въ бумагахъ покойнаго апологета онъ нашелъ *конспектъ* заключительнаго трактата „О христіанской церкви“, написанный карандашомъ. „Нашли мы,—говоритъ онъ далѣе,—и нѣсколько листиковъ, на которыхъ имъ написаны разныя отрывочныя и неразвитыя положенія, относящіяся къ ученію о христіанской церкви, о вселенскихъ соборахъ, о вѣроопредѣленіяхъ, о церковной дисциплинѣ и т. д. Но составить что-нибудь цѣльное и законченное изъ этихъ отрывочныхъ положеній оказалось невозможно“. Тѣмъ не менѣе въ заключеніе мы всетаки должны сказать, что русскій апологетъ христіанскаго ученія найдетъ для себя много полезнаго въ трудѣ Рождественскаго и съ благодарностію вспомнить о преждевременно умершемъ русскомъ ученомъ богословѣ, который, быть можетъ, въ жертву наукѣ принесъ и свои молодыя силы.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Окончаніе будетъ).

Ученіе о богодухновенности Св. Писанія среди католическихъ богослововъ XVI вѣка.

Римско-католическимъ богословамъ XVI вѣка выпала задача—бороться съ реформаціей. Какъ и слѣдовало ожидать, при уясненіи понятія о вдохновеніи, они поэтому обратили особенное вниманіе на спорные вопросы ученія о немъ, сдѣлавшіеся предметами нападеній лютеранъ, а именно: на отношеніе между св. Писаніемъ и св. Преданіемъ, а также на право авторитетнаго объясненія слова Божія.

Амвросій Катаринъ (1553), доминиканецъ, а впоследствии архіепископъ Конуда, боролся не только противъ лютеранскихъ идей, но также и противъ многихъ казавшихся ему свободными взглядовъ кардинала Кайетана.

Св. Писаніе обоихъ завѣтовъ онъ одинаково признаетъ богодухновеннымъ словомъ Божиимъ. „Новый Завѣтъ, возвѣщенный Христосъ іудеямъ, такъ ясно засвидѣтельствованъ чрезъ ветхозавѣтныя писанія, что только вслѣдствіе безбожія и дерзости можно не принимать ихъ“¹⁾. Изъ двухъ родовъ смысла Св. Писанія самый важный—буквальный. Аллегорическій же смыслъ основывается на буквальномъ и долженъ быть согласуемъ съ нимъ. Не всѣмъ доступно правильное пониманіе Св. Писанія: никакая тайна въ немъ не раскрыта такъ ясно, чтобы не могла быть затемнена чрезъ дерзость и упорство еретиковъ или же чрезъ неразумное объясненіе толковниковъ. Поэтому, толковнику Св. Писанія безусловно необходимо быть строго предусмотрительнымъ и умѣреннымъ. Всякая неясность

¹⁾ Opuscula, Lyon, 1542 pag. 144. De lapsu angel. praefacio.

въ Св. Писаніи происходитъ по основательной причинѣ, какъ мудро разсуждалъ еще бл. Августинъ. Темнота смысла Св. Писанія даетъ толковникамъ возможность выразить собственные мнѣнія и предположенія о томъ, что ему покажется болѣе правильнымъ и вѣроятнымъ. При этомъ толковнику предоставляется свобода не просто подчиняться сужденію Церкви, но также и лучшему мнѣнію. Для примѣра Катаринъ указываетъ на двухъ наиболѣе уважаемыхъ богослововъ въ римско-католической Церкви, а именно: на бл. Августина и Тома Аквината. При объясненіи Св. Писанія, можно соглашаться съ бл. Августиномъ, но можно и не соглашаться ни съ Августиномъ, ни съ какимъ-либо другимъ толковникомъ, хотя бы онъ отличался святостью жизни. Толкованіе или мнѣніе того или другого богослова дѣлается обязательнымъ только тогда, когда основывается на прямыхъ свидѣтельствахъ каноническихъ писаній, или же, когда доказано чрезъ разумныя основанія. Тома Аквинатъ, напр., не признаетъ для себя обязательнымъ то, что не основано ни на Св. Писаніи, ни на общепризнанной вѣрѣ Церкви. Самъ Катаринъ подчиняетъ свои толкованія сужденію Церкви, но, подъ вліяніемъ вѣроисповѣдныхъ заблужденій, разумѣемъ подъ этимъ понятіемъ не вселенскую нераздѣльную Церковь, а римско-католическую, съ папою во главѣ ¹⁾).

Катаринъ возражаетъ противъ извѣстнаго положенія лютеранъ, что нельзя принять того, что въ Св. Писаніи не содержится вполне ясно. Положеніе это можно понимать и въ хорошемъ, и въ дурномъ смыслѣ. По мнѣнію лютеранъ, только о томъ можно утверждать, что вполне ясно содержится въ Св. Писаніи, что выражено въ немъ съ несомнѣнною для всѣхъ очевидностью. Между тѣмъ въ Св. Писаніи содержится и то, что выводится изъ него съ необходимою логическою послѣдовательностью или же можетъ быть доказано чрезъ разумныя основанія. Между тѣмъ лютеране ни во что ставятъ не только разумъ и авторитетъ учителей, но даже и самыя свидѣтельства Церкви. Они хвалятся, будто принимаютъ только то, что выражено въ Св. Писаніи съ полною очевидностью! Но въ та-

¹⁾ Loc. citat. pag. 145.

комъ случаѣ они не могутъ утверждать и этого послѣдняго положенія, потому что и оно въ свою очередь нигдѣ не выражено въ Св. Писаніи вполне точно. Да и кто можетъ указать, чтб въ Св. Писаніи выражено вполне точно и ясно, когда одно и то же выраженіе Св. Писанія для одного читателя кажется понятнымъ, а для другого—нѣтъ? Очевидно, что ясно выражены въ Библии не только тѣ истины, которыя сами по себѣ точно обозначены въ немъ, но также и тѣ, которыя могутъ быть раскрыты на основаніи ея съ полною достовѣрностью ¹⁾.

Возраженія Катарина, конечно, имѣютъ своею цѣлію доказать необходимость для правильнаго пониманія слова Божія руководствоваться св. Преданіемъ, которое отрицали лютеране. Однако, въ нихъ нельзя не примѣтить той характерной черты римскаго католицизма, которая называется субъективизмомъ мышленія. Субъективизмъ, сдѣлавшійся источникомъ новшествъ и различій латинянъ отъ греко-восточной церкви, облеченъ Катариномъ въ довольно туманныя выраженія. Въ св. Писаніи, по нему, содержится не только то, что выражено въ немъ съ несомнѣнною очевидностью, но и то, что выводится изъ него съ логическою послѣдовательностью или же можетъ быть доказано чрезъ разумныя основанія. Субъективизмъ римскаго католичества и состоитъ именно въ такомъ отношеніи къ слову Божію, при которомъ послѣднему навязываются ложныя субъективныя мысли и представленія, совершенно въ немъ не заключающіяся и ему не свойственныя. Доказательство этихъ ложныхъ мыслей и представленій словомъ Божіимъ является въ латинствѣ не какъ непосредственный выводъ изъ извѣстныхъ словъ Св. Писанія, а какъ логическое построеніе, совершенно искусственное, возведенное по готовой, напередъ составленной мысли или тенденціи. Эта послѣдняя служитъ начальнымъ и исходнымъ пунктомъ во всемъ процессѣ латино-римскаго доказыванія. Къ ней совершенно искусственно, путемъ ложнаго схоластическаго пониманія предмета, подыски-

¹⁾ Loc. cit. pag. 105. Ergo illud satis expressum in scripturis censi debet, quod ipsa scriptura vel aperte continet, vel ita porrigit, ut certo illud valeat argumento colligere. De consumm. gloria.

ваются и подгоняются извѣстные тексты Св. Писанія, которые и объясняются совершенно произвольно, посредствомъ разныхъ силлогизмовъ, имѣющихъ ложно-схоластическій характеръ. Причина этого вполне понятна: такъ какъ прямой смыслъ Св. Писанія не можетъ служить подтвержденіемъ извѣстныхъ субъективныхъ мыслей, возведенныхъ въ римской церкви на степень догматовъ, то римскіе богословы по необходимости стали прибѣгать къ посредству разныхъ софистическихъ и діалектическихъ умозаключеній. Догматъ у римско-католиковъ получилъ форму силлогизма, въ которомъ на первомъ мѣстѣ ставится извѣстное понятіе, второю посылкою служитъ изреченіе Св. Писанія, а въ заключеніи силлогизма выводится новый догматъ. Слѣдствіемъ всего этого было появленіе въ латинствѣ теоріи постепеннаго изобрѣтенія новыхъ догматовъ, по которой догматъ вѣры, находящійся въ Св. Писаніи въ зародышевомъ прикровенномъ состояніи (*implicite*), переходитъ затѣмъ въ частное мнѣніе, а далѣе раскрывается путемъ взаимныхъ пре- ній разныхъ богослововъ (*explicite*).

Ома-де-Віо извѣстенъ въ исторіи болѣе подъ именемъ кардинала Кайетана (1534). Это былъ тотъ самый кардиналъ, котораго посылалъ папа въ Германію для споровъ съ Лютеромъ и увѣщаній его. Кардиналъ показывалъ довольно большую свободу въ критикѣ св. канона и даже склоненъ былъ отвергать нѣкоторыя св. книги, казавшіяся ему недостовѣрными. Впрочемъ, понятіе его о вдохновеніи было вполне корректное.

Человѣкъ, изучающій Св. Писаніе, сравнивается въ евангеліи съ домохозяиномъ. Черезъ это подобіе Господь хочетъ обозначить не только то, что онъ долженъ вполне усвоить сокровище слова Божія, необходимое для пропитанія Церкви Христовой, но главнымъ образомъ желаетъ объяснить, что онъ долженъ знать всю исторію домостроительства спасенія человѣка т. е. весь ветхій и новый Заветъ. Слова и мысли св. писателей принадлежатъ главнымъ образомъ не имъ, а Св. Духу. Который вдохновлялъ ихъ. Поэтому, иногда одно и то же мѣсто Св. Писанія одинъ разъ называется повелѣніемъ Христа, другой—словомъ Моисея. Изъ этого слѣдуетъ, что слово Моисея есть въ то же время и слово Божіе ¹⁾).

¹⁾ Comment. in quatt. Evangelia. Lyon, 1556. fol. 143. In Matth. cap. 26.

Авторитетъ новозавѣтныхъ книгъ основывается уже на томъ, что евангеліе, въ которое мы вѣруемъ, не есть новое изобрѣтеніе, но возвѣщено еще въ Вѣтхомъ Завѣтѣ пророками. Если, наоборотъ, кто-либо изъ новозавѣтныхъ писателей цитуетъ ветхозавѣтнаго пророка и при этомъ переиъняетъ слова, то это обыкновенно обозначаетъ изъясненіе ихъ. Всѣ четыре евангелія суть слово Божіе. Поэтому, напр., первое изъ нихъ называется не „евангеліемъ Матѳея“, а „евангеліемъ по Матѳею“. Это значить, что самая проповѣдь Евангелія исходитъ не отъ Матѳея, а отъ Бога, а чрезъ Матѳея только получаетъ свое выраженіе. Относительно третьяго евангелія Кайетанъ, вмѣстѣ съ бл. Иеронимомъ, полагаетъ, что его написалъ, по внушенію св. Духа, Лука въ области Ахаіи. Вообще же всѣ четыре евангелиста взаимно дополняютъ другъ друга: то, о чемъ не рассказалъ одинъ, сообщаетъ другой, и наоборотъ: о чемъ сообщено предыдущимъ евангелистомъ, то опускается послѣдующимъ. Цѣлостное содержаніе евангельской проповѣди выражено евангелистомъ Маркомъ въ трехъ понятіяхъ: Иисусъ, Христосъ, Сынъ Божій. Всѣ четыре Евангелія передаютъ намъ именно о томъ, что Иисусъ изъ Назарета былъ обѣщанный Мессія, т. е., истинный Богъ и истинный человѣкъ. Плоды евангелія суть вѣра во Христа, призваніе имени Иисуса и достиженіе чрезъ вѣру вѣчной жизни души ¹⁾.

Въ Библии Кайетанъ находитъ двоякій смыслъ: буквальный и мистическій, и доказываетъ это на основаніи самого Св. Писанія. Апостолы не всегда понимали Св. Писаніе въ буквальномъ смыслѣ, но нерѣдко и въ мистическомъ. Во многихъ случаяхъ, безъ сомнѣнія по вдохновенію Св. Духа, „исполненіе Писаній“ апостолы относятъ къ мистическому смыслу ветхозавѣтныхъ книгъ. Въ своемъ изъясненіи Св. Писанія кардиналъ Кайетанъ, однако, отдастъ рѣшительное предпочтеніе буквальному смыслу предъ мистическимъ. Основаніе для этого онъ указываетъ въ томъ, что Самъ Господь Иисусъ Христосъ, высочайшій и совершеннѣйшій учитель, не принуждалъ своихъ слушателей къ мистическому пониманію, но назидалъ имъ

¹⁾ Loc. citat. fol. 499 in Ioh. cap. 20.

только тѣхъ, которые слушали его съ большею охотою и получали пользу именно отъ такого пониманія. Во всякомъ случаѣ безусловно необходимо, чтобы толковникъ изучилъ самый текстъ Библии и приспособлялъ собственный разумъ къ евангелію, а не евангелію—къ своему пониманію.

Довольно свободныя отношенія Кайетана къ канону служатъ поводомъ для упрековъ его въ томъ, что онъ также свободно разсуждалъ и о непогрѣшимости Св. Писанія. Изъ сужденій кардинала о принятіи нѣкоторыхъ лишнихъ именъ евангелистомъ Лукою заключаютъ, что онъ допускалъ возможность въ Библии ошибокъ. Но это едва ли справедливо, такъ какъ, во первыхъ, причину этого принятія онъ указывалъ въ Духѣ Святомъ, вдохновлявшемъ Луку (*providit per hoc Spiritus Sanctus*), а во вторыхъ, онъ отрицалъ, чтобы упоминаемыя ев. Лукою имена были, дѣйствительно, лишними. „Можно даже сказать, замѣчаетъ Кайетанъ, „что теперешніе еврейскіе подлинники—неполны; это весьма вѣроятно. Болѣе сообразно съ разумомъ думать, что теперешніе кодексы несовершенны“¹⁾.

Францискъ Георгій (1536), изъ францисканскаго ордена, былъ послѣдователемъ неоплатониковъ. Его главный трудъ: „о гармоніи міра“, посвященный папѣ Клименту VII, подвергся цензурному запрещенію. Причиною этого было то, что въ сочиненіи проводилась эманатистическая теорія происхожденія міра. Однако, по вопросу о богодуховенности Св. Писанія, въ немъ мы находимъ сужденія довольно здравыя.

Св. Писаніе есть мать и источникъ для всѣхъ богослововъ. Знаніе и пониманіе Божественнаго Слова справедливо называется „пищею сильныхъ“. Будучи по внѣшней своей формѣ доступно всѣмъ, Св. Писаніе, по внутреннему содержанию, можетъ быть раздробляемо только крѣпкими зубами. Притомъ, чѣмъ болѣе изучаютъ изреченія Бога, тѣмъ болѣе они представляются чудесными и достойными удивленія²⁾. Подобно всѣмъ вообще католическимъ богословамъ, Францискъ Георгій признаетъ въ Св. Писаніи четверичный смыслъ. Всюду въ св. книгахъ, по его выраженію, блистаетъ свѣтъ буквальной исти-

1) Loc. citat. fol. 222 in Luc. cap. III.

2) De harmonia mundi cantica tria. Paris 1546. fol. 143.

ны, попеченія о человѣческихъ душахъ, святой Церкви и тайны небесной славы. Первый родъ смысла есть буквальный, второй—моральный, слѣдующій—аллегорическій и четвертый—анагогическій. Кромѣ того, въ связи съ своею теософическою системою, Францискъ Георгій предлагаетъ еще новый родъ смысла, который называетъ „натуральнымъ“.

Впрочемъ, все содержаніе Св. Писанія, при всѣхъ его разнообразныхъ смыслахъ, имѣеть, однако, одну и ту же цѣль. „Нѣтъ ни одного разказа въ законѣ или пророкахъ, который кикимъ-либо образомъ, непосредственно или посредственно, не относился ко Христу. Вообще почти все въ Св. Писаніи относится ко Христу; можно сказать, что въ немъ нѣтъ ни одной черточки, ни одной точки, которыя бы не исполнились во Христѣ“¹⁾.

Довольно удачную попытку изложить въ системѣ правила касательно изъясненія Св. Писанія предлагаетъ Пагнинъ въ своемъ трудѣ, подъ заглавіемъ: „Isagogae ad sacras litteras liber unicus“. Хорошій знатокъ греческаго и еврейскаго текста Библии, Пагнинъ даетъ въ своемъ трудѣ подробную герменевтику Св. Писанія. Онъ почерпаетъ ее преимущественно изъ отеческой литературы, при чемъ главное вниманіе удѣляетъ мистическому смыслу.

Самъ Христосъ называетъ Св. Писаніе таинственнымъ сокровищемъ, чтобы люди были ревностны въ изслѣдованіи его. Не слѣпо и необдуманно, но съ величайшимъ вниманіемъ нужно брать въ руки Св. Писаніе. Читая его, мы должны не только научаться образу его рѣчи и запоминать его содержаніе, но также усердно молиться о правильномъ пониманіи его.

Въ Св. Писаніи Пагнинъ находитъ четыре рода смысла: историческій, аллегорическій, анагогическій и этимологическій. Послѣдній получается чрезъ изслѣдованіе причинъ словъ и событій. Фундаментомъ всякаго толкованія Пагнинъ почитаетъ историческое пониманіе, на которомъ основывается духовный смыслъ. Для точнаго опредѣленія буквального смысла необходимо знаніе еврейскаго, латинскаго и греческаго текста. Пагнинъ—не слѣпой приверженецъ текста Вульгаты: онъ вполне

¹⁾ Isagogae ad sacras litteras liber unicus, Lyon. 1536.—cap. 33. pag. 25.

сознаетъ необходимость обращаться къ подлинникамъ, такъ какъ „бесконечное разнообразіе латинскихъ переводчиковъ возбуждаетъ сомнѣніе“. Впрочемъ, Пагнинъ весьма высоко цѣнитъ и мистическій смыслъ: онъ даже сравниваетъ мистическій смыслъ съ плодомъ, а историческій только съ листомъ. Иногда писаніе служитъ внѣшней скорлупой, за которой скрывается зерно мистическаго смысла. Подобно бл. Августину, Пагнинъ не соглашается ни съ тѣми, которые находятъ въ Св. Писаніи одну исторію, ни съ тѣми, которые исключительно слѣдуютъ аллегорическому пониманію Св. Писанія ¹⁾).

Что касается трудныхъ и темныхъ мѣстъ Св. Писанія, то ихъ должно объяснять чрезъ ясныя. Одно и то же выраженіе Библии иногда можно объяснять въ различныхъ смыслахъ. Но при этомъ не должно приводить одни только разумныя основанія. Противорѣчивыя выраженія Библии весьма часто могутъ быть примирены безъ особыхъ трудностей. Но бываютъ такіе случаи, когда, несмотря на всѣ старанія, смыслъ Св. Писанія остается неопредѣленнымъ. Тогда необходимо подчиняться руководству и правилу вѣры, которая основывается на ясныхъ изреченіяхъ Св. Писанія и авторитетѣ самой Церкви. Во взглядахъ на цѣлость и неповрежденность канона св. книгъ, точно такъ же, какъ и на непогрѣшимость Св. Писанія, Пагнинъ всецѣло присоединяется къ блаж. Августину. Онъ утверждаетъ, что самая вѣра колеблется, если подвергается сомнѣнію самый авторитетъ божественнаго Писанія ²⁾).

Какъ характерную черту ученія Пагина о вдохновеніи, нужно отмѣтить то, что даже переводъ семидесяти толковниковъ онъ считаетъ вдохновеннымъ. Тотъ же самый Св. Духъ. Который былъ во пророкахъ, при проповѣданіи ими Божественнаго Откровенія, присутствовалъ и въ семидесяти мужахъ, когда они переводили.

Бывшій учитель Лютера, а позднѣе рѣшительный противникъ его, Арнольдъ-фонъ-Узингенъ (1532) въ своихъ сочиненіяхъ доказываетъ самую тѣсную связь между Св. Писаніемъ, Св. Преданіемъ и учительскимъ авторитетомъ Церкви.

¹⁾ Loc. citat Praefacio.

²⁾ Loc. citat. cap. XVI.

Авторитетъ Св. Писанія въ вопросахъ вѣры и нравственности—выше авторитета соборовъ и папъ. Христосъ не папамъ и соборамъ, а именно апостоламъ даровалъ власть писать св. книги. Однако, съ этимъ не находится въ противорѣчїи и тотъ случай, когда даже „не апостольское ученіе опредѣленіемъ Церкви приравнивается къ Св. Писанію“ ¹⁾). Авторитетъ Церкви видѣнъ также изъ того, что только она можетъ сказать намъ, какія именно книги и на какомъ основаніи внесены въ канонъ. Кто не довѣряетъ Церкви, тотъ не можетъ вѣрить и въ Св. Писаніе: только въ лоѣ Церкви возможно и единство вѣры. Церкви принадлежитъ и окончательный приговоръ относительно истиннаго смысла Св. Писанія. Да и кто можетъ лучше понять слово Христа, чѣмъ собственная Его невѣста? Именно Церкви Господь даровалъ того самаго Духа, Который есть первовиновникъ и единственный толковникъ Св. Писанія. Лютеране утверждаютъ, будто Св. Писаніе само по себѣ такъ ясно, что каждый человекъ легко, безъ посторонней помощи, можетъ понять его. Но если пониманіе слова Божія такъ легко, тогда почему же Лютеръ и Карлштадтъ такъ упорно спорили между собою о томъ, какъ понимать слова, произносимыя при совершеніи таинства причащенія? Съ другой стороны, если Библия есть единственный источникъ вѣры, то что же было во времена апостоловъ, когда новозавѣтныхъ писаній еще не было? Если имѣетъ значеніе только одно писанное слово Божіе, тогда на какомъ основаніи христіане празднуютъ, напр., воскресеніе, а не субботу, если въ Библии нѣтъ точныхъ опредѣленій касательно освященія воскреснаго дня? ²⁾

Конечно, взгляды Узингена съ формальной стороны правильны, тѣмъ болѣе, что онъ имѣетъ въ виду крайности лютеранъ, совершенно освобождавшихъ себя отъ обязательнаго руководствованія ученіемъ Церкви. Но въ устахъ католическаго богослова всякое вообще возвышеніе авторитета Церкви надъ Св. Писаніемъ получаетъ своеобразный и подозрительный отпечатокъ, потому что церковное единство и средоточіе этого единства получаютъ свое выраженіе въ католической Церкви

¹⁾ N. Paulus. B. Arnoldi von Usingen. 1893 Seit 46.

²⁾ N. Paulus. B. A. von Usingen. 1893. Seit. 77.

исключительно въ папѣ, какъ видимой главѣ ея. Правда, Узингенъ ставитъ авторитетъ Св. Писанія выше авторитета папы, но это объясняется только тѣмъ, что тогда еще не существовало формальнаго соборнаго декрета о непогрѣшимости римскаго первосвященника. Съ другой стороны, замѣчаніе Узингена, что „даже не апостольское ученіе опредѣленіемъ Церкви можетъ быть приравнено Св. Писанію“, весьма благопріятствуетъ схоластической теоріи постепеннаго умноженія догматовъ. Между тѣмъ необходимыя истины христіанскаго вѣроученія уже даны намъ Христомъ и апостолами и заключены въ Словъ Божіемъ, Церкви же принадлежитъ только право подъ руководствомъ Святаго Духа формулировать догматическія истины въ извѣстныхъ опредѣленіяхъ.

Императорскій совѣтникъ Виллибалдъ Пиркгеймеръ (1530), сначала увлекся лютеранскимъ ученіемъ, но позднѣе сдѣлался его рѣшительнымъ противникомъ.

Не безъ сарказма онъ оспариваетъ лютеранъ, утверждавшихъ, будто до реформаціи все христіанство не имѣло истиннаго пониманія Св. Писанія, тогда какъ со времени Лютера даже люди необразованные сдѣлались способными изъяснять его. „Что за чудо“, спрашиваетъ онъ, „что теперь даже ничтожные люди присваиваютъ себѣ учительскую обязанность, когда настоящее время такъ плодovито фанатиками изъ проповѣдниковъ, что не только грубые и необразованные нечестивцы осмѣливаются учить христіанскій народъ, но даже и женщины считаютъ себя способными исполнять эту обязанность, и безъ сомнѣнія взошли бы на кафедру, если бы это не противорѣчило ученію св. ап. Павла? И почему бы не такъ? вѣдь всѣ люди могутъ быть просвѣщены Богомъ, а женскій родъ отличается особенною говорливостью“¹⁾.

Довольно подробно изслѣдуется вопросъ о вдохновеніи Св. Писанія профессоромъ Лёвенскаго университета въ Нидерландахъ, Іоанномъ Дридо (1534).

Только тѣ писанія—божественны, которыя вдохновлены Духомъ Божіимъ и сообщены чрезъ богодухновенныхъ людей неповрежденно, неизмѣнно и цѣлостно; неповрежденно, т. е.,

¹⁾ Döllinger. Reformat. Band. I Seit 166.

сообщаемыя въ св. книгахъ истины не заключаютъ въ себѣ ничего ложнаго; неизмѣнно, потому что истинное слово Божіе пребываетъ во вѣкъ; наконецъ, цѣлостно, такъ какъ въ Св. Писаніи указано все, что необходимо знать для спасенія человѣка. По своему содержанию, Св. Писаніе разсуждаетъ о Богѣ. соотвѣтственно двойкой Его дѣятельности въ человѣческомъ родѣ: творенію и искупленію. Въ вопросѣ о канонѣ св. книгъ Дридо вполне подчиняется авторитету римско-католической церкви: онъ не дѣлаетъ никакого различія между книгами каноническими и неканоническими, или, какъ выражаются католическіе богословы, между протоканоническими и девтероканоническими. Этотъ путь безусловнаго подчиненія церкви Дридо признаетъ совершенно безопаснымъ „въ то бурное время, когда многочисленные еретики и сектанты, по собственному произволу или даже по софистическимъ основаніямъ, выбрасываютъ изъ канона нѣкоторыя книги, а именно: изъ книгъ Ветхаго Завѣта—одни—книги Премудрости и Екклесіастъ, другіе—Товятъ и Іудяѳъ, иные—книги Маккавейскія, а въ Новомъ Завѣтѣ—одни—посланія ап. Петра и Іоанна, другіе—Іакова, иные—посланіе къ евреямъ, и весьма многіе—откровеніе ап. Іоанна ¹⁾).

Смыслъ Св. Писанія—трехъ родовъ: буквальный и двойной—мистическій: аллегорическій и анагогическій. Подлинный смыслъ Св. Писанія есть буквальный, выраженный въ св. книгахъ посредствомъ многихъ фигуръ рѣчи, каковы, на примѣръ, гиппербола, иронія, антифразъ (иносказаніе) и т. п. Подъ мистическимъ смысломъ Дридо разумѣетъ тотъ, который указываетъ самъ св. Духъ чрезъ событія, дѣйствительно совершившіяся въ извѣстное время. Хотя весьма важно, при чтеніи слова Божія, находить мистическій смыслъ его, однако никогда не должно опускать изъ виду и историческую истину: она служитъ фундаментомъ для самаго духовнаго пониманія ²⁾).

Ученіе лютеранъ, будто Св. Писаніе само по себѣ совер-

¹⁾ Opera, T. I Löwen. 1556. Lib. I. cap. I lof. 3.

²⁾ Loc. citat. fol. 46.—„Ne in singulis scripturae locis ita conemur mysticas investigare sententias, ut auferamus historiae veritatem, quae est fundamentum spiritualis intelligentiae“. Lib. II, cap. 2.

шенно ясно, Дридо считаетъ ложнымъ. Уже пророческія и апостольскія писанія, заключающія въ себѣ много темныхъ и двусмысленныхъ выраженій, опровергаютъ это ¹⁾. Св. апостольскій Петръ свидѣтельствуетъ, что въ посланіяхъ ап. Павла есть „нѣчто неудобовразумительное, что невѣжды и неутвержденные. къ собственной своей гибели, извращаютъ, какъ и прочія писанія“ (2 Петр. III, 15—16). Темнота Св. Писанія происходитъ главнымъ образомъ отъ трехъ причинъ: возвышенности содержания св. книгъ, самаго образа рѣчи св. авторовъ и нерѣдко отъ недостаточнаго развитія самихъ читателей или слушателей.

При объясненіи Св. Писанія необходимо руководиться ученіемъ церкви, переданнымъ ей отъ апостоловъ. Какъ сама церковь въ ученіи о вѣрѣ и нравственности руководствуется Св. Писаніемъ, такъ и Св. Писаніе необходимо понимать именно въ томъ смыслѣ, который вдохновляетъ церкви св. Духъ. Это высшее божественное руководство обѣщано Христомъ еще апостоламъ, когда Онъ говорилъ, что Духъ Святой наставитъ ихъ на всякую истину (Іоанн. XVI, 13) ²⁾.

Выраженіемъ пониманія Слова Божія служатъ толкованія св. отцевъ и учителей церкви. Если ихъ толкованія иногда не согласуются другъ съ другомъ, то это нисколько не противорѣчитъ единству духа, вѣры и мира церкви. По большей части разногласія св. отцевъ происходятъ по той причинѣ, что, по обстоятельствамъ времени, мѣста и слушателей, они касаются различныхъ сторонъ Св. Писанія. Толкованія Св. отцевъ нельзя, впрочемъ, смѣшивать съ самимъ Св. Писаніемъ. такъ какъ они не обладаютъ каноническимъ достоинствомъ. Высшій авторитетъ ихъ основывается на томъ, что въ нихъ непоколебимо утверждается святая вѣра. Подобно Августину. Дридо считаетъ возможнымъ для человѣка въ исключительныхъ случаяхъ быть хорошимъ христіаниномъ даже безъ Св. Писанія. Кто непоколебимо утверждается на вѣрѣ, надеждѣ и

¹⁾ Loc. citat. fol. 51. Lib. II, cap. 3: „Huic errori manifestissime per se ipsa obviant scripturae propheticae et apostolicae, quae in ipsa sui prima ostensione densissimam secum adferunt caliginem“.

²⁾ Loc. citat. fol. 61. Lib. II cap. 3.

любви, тотъ можетъ обойтись и безъ Св. Писанія, если только ему не представится случай—учить вѣрѣ людей. Такъ многіе подвижники жили въ пустынѣ съ одними только этими добродѣтелями, но безъ фоліантовъ ¹⁾.

Іоаннъ Вилдъ (1554), проповѣдникъ въ Майнцѣ, весьма часто указываетъ на то, что вдохновенное слово Божіе составляетъ главное основаніе и содержаніе его проповѣдей.

Каждый строитель долженъ воздвигать зданіе тогда, когда убѣдится въ томъ, что его основаніе хорошо и прочно. Такъ и проповѣдникъ евангелія не долженъ сомнѣваться въ истинности своего ученія, если увидитъ, что оно не имѣетъ подъ собою шаткой почвы. А что можетъ быть прочнѣе, вѣрнѣе и непогрѣшимѣе Св. Писанія? ²⁾. Книги Новаго и Ветхаго Завета доставляютъ проповѣдникамъ неисчерпаемый матеріалъ для проповѣдей. Особенно восхваляетъ Вилдъ псалмы пророка и царя Давида „Я не могу представить, чтобы кто-либо былъ лучшимъ проповѣдникомъ, чѣмъ Давидъ, особенно, когда хотятъ предложить что-либо серьезное. Кого не возбуждаетъ арфа Давида, того ничто не можетъ возбудить. Всѣ чувствуютъ, когда читаютъ Св. Писаніе, что Духъ Святой чрезъ псалмы производитъ особенное впечатлѣніе и сокровенное дѣйствіе. Доброе настроеніе болѣе возбуждается чрезъ нихъ, чѣмъ чрезъ другія писанія. Слѣдовательно, псалмы не только учатъ, но и убѣждаютъ и воспитываютъ насъ“ ³⁾.

Вѣрное пониманіе Св. Писанія еще важнѣе, чѣмъ простое знаніе его. Лютеране хвалятся, будто міръ, со времени апостоловъ и даже Христа, никогда не зналъ и не понималъ Св. Писанія лучше, чѣмъ какъ теперь! Но что показываетъ опытъ? Когда менѣе всего уважались заповѣди Божіи, какъ не теперь у столь высоко просвѣщенныхъ христіанъ? Скорѣе должно признать то, что христіанская Церковь прежнихъ вѣковъ имѣла болѣе вѣрное пониманіе слова Божія. Самъ Духъ Святой, по обѣтованію Христа, наставлялъ ее во всякой истинѣ. Въ

¹⁾ Loc. citat. fol. 66.—Multi per haec tria in solitudine etiam sine codicibus vivunt. Lib. III cap. I.

²⁾ N. Paulus; Iohanu Wild. 1893. Seit. 8.

³⁾ Loc. citat. Seit. 9.

виду того, что лютеране пользуются Св. Писаніемъ для своихъ цѣлей, особенно должно заботиться о правильномъ пониманіи его. Истинный смыслъ слова Божія не есть тотъ, который находятъ въ немъ каждый подъ руководствомъ своего разума, но тотъ, который даровалъ христіанской Церкви самъ Духъ Святой и въ которомъ она единодушно пребываетъ отъ временъ апостоловъ. Такъ какъ ученіе Христа есть единственно-божественное ученіе, принесенное къ намъ съ неба, то должно неизмѣнно держаться и правильнаго пониманія его, открытаго самимъ Духомъ Святымъ Церкви ¹⁾. Во всѣхъ вопросахъ, касающихся вѣры и нравственности, необходимо искать указаній въ св. книгахъ; а если въ Писаніи ихъ нѣтъ, должно подчиняться голосу и примѣру Церкви.

Однако, всѣ подобныя обличенія лютеранъ въ одинаковой почти степени можно приложить и къ римско-католической Церкви. Оторвавшись отъ вселенскаго церковнаго единства, и замѣнивъ голосъ вселенской соборной Церкви голосомъ одного епископа—папы, римско-католическая Церковь допустила разныя вѣроотступленія. По этой причинѣ было совершенно бесполезно призывать лютеранъ, какъ и другихъ западныхъ сектантовъ, къ подчиненію Церкви. Католическая Церковь забыла идеалы первобытной христіанской Церкви, отвергла руководство св. Духа, выражавшееся въ голосъ вселенскихъ соборовъ и чрезъ это потеряла свое вліяніе среди народовъ запада.

Іоаннъ Эккъ (1543) былъ самымъ дѣятельнымъ, и самымъ ревностнымъ изъ католическихъ богослововъ, боровшихся противъ реформаціи. По обыкновенію своего времени, онъ разсуждаетъ объ отношеніи вдохновеннаго Писанія къ церковному преданію. Его сочиненіе: „Enchiridion“, выдержавшее сорокъ пять изданій, предлагаетъ подробное описаніе его споровъ съ Лютеромъ и его послѣдователями, начиная отъ 1525 г. до 1576 года.

Церковь древнѣе Св. Писанія, потому что апостолы проповѣдали Христіанскую вѣру тогда, когда еще не было ни евангелія, ни посланій ап. Павла. Самъ Христосъ не писалъ ни-

¹⁾ N. Paulus: Ioh. Wild loc. cit. Seit 22.

какой книги; даже апостоламъ онъ не далъ опредѣленнаго порученія писать, хотя весьма нерѣдко училъ о будущей Церкви ¹⁾). Посылая апостоловъ на проповѣдь, Господь не сказалъ имъ: идите и пишите книги, но только: идите въ мѣръ и проповѣдайте евангеліе всей твари. Самая подлинность Св. Писанія подтверждается чрезъ авторитетъ Церкви, потому что каноническіе писатели суть члены ея. Кто ссылается на Св. Писаніе, чтобы противорѣчить Церкви, тотъ уже поѣтому—еретикъ. Даже въ томъ, что извѣстная книга есть каноническая, можно убѣдиться только чрезъ Церковь.

Если бы Св. Писаніе было совершенно ясно, какъ утверждаютъ лютеране, тогда почему св. отцы, въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, не могли вполне истолковать его? Возможно ли чтобы это стало доступно для лютеранъ? Невѣрно и то, что въ вопросахъ вѣры нѣтъ никакого другого судьи, кромѣ Св. Писанія ²⁾). Извѣстно, что самъ сатана, во время искушеній, цитовалъ Св. Писаніе противъ Христа. Всѣ еретики искали защиты своихъ заблужденій въ св. книгахъ, хотя и ложно понимаемыхъ. Аріи приводилъ сорокъ два мѣста изъ Св. Писанія въ защиту своихъ лжеученій. Сами лютеране пользуются словомъ Божиимъ точно такъ же, какъ ветхозавѣтные іудеи, а именно: извращаютъ буквальный пониманіемъ то, что противорѣчитъ ихъ ереси. Если Лютеръ утверждаетъ, что для людей гордыхъ и безбожныхъ Св. Писаніе всегда служитъ поводомъ къ еще большому ослѣпленію, то эти слова всецѣло падаютъ на главу самого виновника реформаціи и его единомышленниковъ ³⁾).

Матѳей Бреденбахъ (1559) въ своихъ сочиненіяхъ является не только образованнымъ гуманистомъ, но и богословомъ.

При всемъ уваженіи къ классическимъ древностямъ, онъ неоднократно указываетъ на существенное превосходство надъ ними Св. Писанія. Особенно восхваляетъ онъ псалмы пророка

¹⁾ Enchiridion locorum communium. 1525. cap. I.

²⁾ Loc. cit. Cap. IV. de authent. Script. „Et catholici quoque admittunt scripturam maxime, sed intellectu ab haereticis differimus, ideo oportet alium esse iudicem, quam scripturam“.

³⁾ Loc. citat. cap. IV.

Давида. „Посмотри, какова слава лиры Давида, какова сила его истинно-божественной пѣсни. Сюда могутъ приходить даже тѣ, которые за выдуманныя басни восхваляютъ музыку Амфіона и Орфея. Если бы даже о тѣхъ невѣроятностяхъ, которыя они вымышляютъ, другіе бы сказали: лгутъ, были всецѣло, истинны, то и тогда онѣ не могли бы сравниться съ лирою нашего поэта“¹⁾. Впрочемъ, псалмы и пророческія писанія—весьма трудны для пониманія. Причиною этого служитъ самая возвышенность содержанія ихъ, недоступнаго для людей, плотски мыслящихъ и прилѣпившихся только къ землѣ.

Два могущественныхъ средства существуетъ для правильнаго и безошибочнаго объясненія Св. Писанія, а именно: молитва и ученіе Церкви. Необходимо, слѣдовательно, подчинять собственное толкованіе авторитету Церкви, а въ трудныхъ и темныхъ мѣстахъ посредствомъ молитвы испрашивать у Бога духа разумѣнія. Какъ нѣкогда своимъ ученикамъ, такъ точно и всѣмъ христіанамъ Господь чрезъ молитву открываетъ смыслъ слова Божія и всѣ тайны его фигуръ и аллегорій²⁾. Весьма важно также согласовать толкованіе съ ученіемъ отцевъ и учителей Церкви.

Во всѣ времена еретики старались подтвердить свои лжеученія словами Св. Писанія, при чемъ извращали смыслъ ихъ для своихъ цѣлей. Совершенно такъ же поступаютъ и послѣдователи Лютера: присвоивъ себѣ право изъяснять Св. Писаніе по своимъ похотямъ, они извращаютъ его, чтобы защитить свои лжеученія. Кромѣ того, они отвергаютъ древнихъ и просвѣщенныхъ толковниковъ, которыхъ одобряетъ Церковь за святость ихъ жизни и ученія. Между тѣмъ обязанность истинныхъ толковниковъ въ томъ именно и состоитъ, чтобы прилагать свои благочестивыя занятія и усердіе къ изученію и дополненію наслѣдства, оставленнаго св. отцами и учителями Церкви послѣдующимъ поколѣніямъ.

Іоаннъ Винцлеръ (1554), францисканецъ, въ должности проповѣдника боролся противъ лютеранъ въ Нюренбергѣ, Кемп-

¹⁾ R. Heinrichs: Der humanist M. Bredenbach als Exeget.—Katholik. 1893. Band 2. Seit 347.

²⁾ Loc. citat. Seit 352.

тенѣ и Ландсхутѣ. Въ полемикѣ съ лютеранами онъ касался и спорнаго вопроса о томъ, какъ должно понимать Св. Писаніе.

Всѣ христіане одинаково понимаютъ Св. Писаніе и признають его авторитетъ, такъ что всякій, отвергающій его и поступающій вопреки ему, есть еретикъ. Разногласіе можетъ быть только о томъ, какой смыслъ Св. Писанія есть истинный и подлинный. Въ этомъ случаѣ простые вѣрующіе не могутъ быть судьями и посредниками, но должны подчиняться толкованіямъ просвѣщенныхъ и божественныхъ учителей, бывшихъ хорошими христіанами и толковниками слова Божія ¹⁾). Противоположное утвержденіе Лютера, будто христіанство до реформациі не понимало, какъ слѣдуетъ, вдохновеннаго Писанія, представляется ему абсурдомъ. Ужели возможно, чтобы изъ столь многихъ святыхъ и просвѣщенныхъ христіанъ древней Церкви, съ усердіемъ, молитвою и прилежаніемъ изучавшихъ слово Божіе, никому Господь не даровалъ Св. Духа?! Ужели Промыслъ Божій сокрылъ отъ людей тайны христіанской вѣры и Св. Писанія, допустивъ ихъ пребывать во мракѣ невѣрія, въ заблужденіяхъ и безбожной жизни до тѣхъ поръ, пока не пришелъ вѣроломный Лютеръ? Развѣ нѣтъ другого авторитета въ дѣлахъ вѣры, кромѣ Св. Писанія? Развѣ прежде, чѣмъ были написаны четыре евангелія и посланія ап. Павла, не было хорошихъ христіанъ? Черезъ какое Писаніе они были научены? Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ и его двѣнадцать вѣстниковъ развѣ не знали ничего, кромѣ того, что содержится въ Библии? Очевидно, есть еще другой авторитетъ, кромѣ Св. Писанія, такъ какъ и самое Писаніе необходимо объяснять подъ руководствомъ Церкви ²⁾).

Георгъ Вицель (1574) сначала былъ приверженцемъ реформациі, но потомъ, подъ влияніемъ религіозныхъ и политическихъ послѣдствій ея, сдѣлался ея рѣшительнымъ противникомъ.

Не безъ дурнаго намѣренія даютъ лютеране торжественное обѣщаніе: „кромѣ Писанія, мы ничего не хотимъ слушать“

¹⁾ N. Paulus: Johann Winzler, ein Franciskaner der 16 Jahrhun.—„Katholik“ 1894. Band I: Seit 43.

²⁾ N. Paulus.: Ioh. Winzler Loc. cit. Seit. 47.

Они, дѣйствительно, ненавидятъ св. отцевъ и отвергаютъ ихъ писанія именно потому, что ихъ—новѣйшія измышленія противорѣчать имъ. Еще болѣе видны дурныя намѣренія лютеранъ изъ того, что они извращаютъ Св. Писаніе чрезъ субъективныя изъясненія. портятъ ихъ чрезъ различныя прибавки, поддѣлываютъ въ переводѣ, опускаютъ нѣчто при чтеніи или совсѣмъ устраняютъ съ надменною и язвительною насмѣшкою. Нѣкоторые же изъ лютеранъ даже совсѣмъ не признаютъ никакихъ другихъ писаній, кромѣ тѣхъ, которыя льстятъ ихъ слуху различными уступками грѣху. Относительно послѣдователей этой послѣдней партіи лютеранъ Видель говоритъ слѣдующее: „Ты попираешь ногами писанія св. отцевъ и восхваляешь только свои собственныя. Преданія древнихъ—человѣческія, а твои только преданія—божественныя, твои суть евангеліе и даже чистое слово Божіе! Не думаешь ли ты, что люди ничего не видятъ и ни о чемъ не могутъ судить? Но, пока мы будемъ читать Св. Писаніе и книги древнихъ, до тѣхъ поръ будемъ обличать секты, которыя объявляютъ себя болѣе достовѣрными, чѣмъ апостольская Церковь“¹⁾.

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Döllinger. Reform. Band I. Seite: 34. 115. 116.



<p>WOLODIMIRUS Magnus Dux Russiae et Pro- pagator Religionis Christianae in Moscovia.</p>	<p>S-t. HELENA Prima Fundatrix Christianae Religionis in Moscovia.</p>
--	---

РЕЛИГИЯ МОСКОВИТАНЪ

или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религій, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній.

(ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКОЙ РУКОПИСИ 1702 ГОДА)*).

Предисловіе переводчика.

Еще и въ настоящее время есть у насъ много и писателей, и читателей, которые, при изслѣдованіи тѣхъ или другихъ явленій изъ прошлой жизни нашего народа и его исторіи, склоны приписывать особенное значеніе запискамъ иностранцевъ, по различнымъ побужденіямъ пріѣзжавшихъ въ Россію, а по возвращеніи домой издававшихъ свои записки, въ которыхъ они описывали наши нравы, обычаи, порядки частной и общественной жизни и по которымъ тогдашніе европейцы составляли свое понятіе о Россіи и русскомъ народѣ. Многие у насъ еще и теперь готовы заподозривать русскихъ историковъ и отечественные историческіе памятники въ неискренности, отсутствіи должной откровенности, сокрытіи истины по личнымъ или политическимъ причинамъ; въ запискахъ иностранныхъ путешественниковъ они напротивъ всегда ожидаютъ найти всѣ желаемыя свѣдѣнія, сообщенныя съ полною откровенностію, безпристрастіемъ и обстоятельностью. По ихъ мнѣнію, только иностранные писатели могутъ открыть намъ всѣ тайны нашего

*) Помѣщая русскій переводъ этой любопитной нѣмецкой рукописи, редакция ж. „В. и Р.“, въ виду неизвѣстности ея автора, не принимаетъ на себя отвѣтственности въ полной достовѣрности сообщаемыхъ ею фактовъ и ожидаетъ дальнѣйшихъ разслѣдованій о ней со стороны нашихъ любителей историческихъ древностей.

Ред.

прошлаго: имъ некого и нечего бояться; только они могут говорить чистую правду и объ нашихъ царяхъ, и объ нашихъ высшихъ церковныхъ іерархахъ; имъ нѣтъ нужды кривить душею, говоря о недостаткахъ нашего народа; они люди посторонніе, чуждые нашихъ воззрѣній и предразсудковъ, а потому только они одни могли быть и объективными, безпристрастными и непредубѣжденными наблюдателями нашей народной жизни, неподкупными судьями и цѣнителями нашихъ общественныхъ стремленій и характера нашей дѣятельности. Мы однако-же никогда не раздѣляли этого взгляда на иностранныя сообщенія о Россіи и русскомъ народѣ. По нашему мнѣнію, напротивъ *положительное* значеніе записокъ, изданныхъ иностранцами для ознакомленія своихъ соотечественниковъ съ жизнью нашего народа, почти ничтожно. По крайней мѣрѣ о безпристрастїи и основательности въ этомъ случаѣ вовсе не можетъ быть рѣчи. Въ самомъ дѣлѣ, кто авторы такого рода записокъ?—Какой-нибудь іезуитъ, исключительно преданный интересамъ папства, крайне предубѣжденный противъ проклятой „схизмы“ и „схизматиковъ“, прїѣзжавшій къ намъ съ единственною цѣлю—пропагандировать въ Россіи римскій католицизмъ и, конечно, ничего не достигшій у русскаго народа, искренно преданнаго своей Православной Церкви, и потому совершенно разочарованный... Можно ли ожидать отъ такого человѣка безпристрастїа въ сужденїяхъ о русской Церкви и русскомъ православномъ народѣ? Пробылъ онъ въ Россіи нѣсколько мѣсяцевъ, пусть даже годъ, не зная русскаго языка, не имѣя хорошихъ знакомыхъ среди русскихъ людей и получая свѣдѣнія о весьма сложной духовной жизни русскаго народа чрезъ какого-нибудь выкращеннаго еврея, татарина или поляка. Спрашивается: какой обстоятельности и полноты мы можемъ ожидать въ свѣдѣнїяхъ, сообщаемыхъ о нашемъ отечествѣ подобнымъ писателемъ? Оставили послѣ себя мемуары и записки заносчивые и фанатичные лютеране, нѣмецкіе бароны и графы, прїѣзжавшіе по временамъ въ Россію въ качествѣ чрезвычайныхъ пословъ и посольскихъ секретарей. Они обнаруживали всегда слишкомъ высокое мнѣніе о своей образованности и презрительно относились къ невѣжественнымъ

москвитамъ; объ явленіяхъ нашей внутренней жизни они судили всегда съ своей точки зрѣнія и на все смотрѣли чрезъ мутные очки лютеранства; сообщаемыя ими свѣдѣнія оказываются болѣе или менѣе правдоподобными лишь относительно явленій нашей внѣшней жизни—общественной и государственной; но внутренняя или церковная жизнь русскаго народа для нихъ оставалась просто недоступною. Единственно, на что можно указать какъ на положительное значеніе въ запискахъ иностранцевъ о Россіи, это то, что ихъ составители, проживая въ Россіи, отличались чрезвычайною наблюдательностію. Съ живымъ интересомъ они относятся ко всему—и великому и малому, и важному и незначительному. Какъ люди иной страны, иныхъ обычаевъ и нравовъ, они поражаются и заносятъ въ свои записки то, что русскимъ людямъ уже пріѣлось и стало явленіемъ обычнымъ. Само собою понятно, что безъ записокъ иностранцевъ многое изъ подобнаго рода явленій въ жизни вашихъ предковъ для насъ осталось бы совершенно неизвѣстнымъ. Къ сожалѣнію, какъ случайные наблюдатели, иностранцы, отмѣчая въ своихъ запискахъ тотъ или другой фактъ, не всегда высказываютъ объ немъ правильное сужденіе, и не умѣютъ отличать главнаго отъ второстепеннаго, смѣшивая существенное съ случайнымъ.

Предлагаемое въ настоящій разъ въ русскомъ переводѣ разсужденіе иностранца „*Религія москвитинъ*“ для насъ представляетъ тотъ особенный интересъ, что оно имѣетъ своимъ предметомъ *исключительно* религію и религіозную нравственную жизнь русскаго народа, тогда какъ всѣ другіе иностранцы, писавшіе о Россіи, интересовались только бытовою и политическою стороною въ жизни нашего народа, а о религіозныхъ вѣрованіяхъ и церковной жизни говорятъ иногда лишь мимоходомъ.

Кто авторъ этого разсужденія,—неизвѣстно и онъ самъ не называетъ себя. Несомнѣнно однако же, что онъ принадлежалъ къ числу знатныхъ иностранцевъ, проживавшихъ у насъ въ Москвѣ въ концѣ 17-го вѣка, потому что, какъ видно изъ записокъ, онъ принималъ личное участіе въ рѣдкихъ торжествахъ и церемоніяхъ и занималъ почетное мѣсто, имѣя возможность собственными глазами видѣть то, что не всегда было

доступно и москвичамъ. Онъ лично зналъ и часто видѣлъ нашихъ царей Иоанна и Петра Алексѣевичей, въ то время совместно царствовавшихъ. По своему вѣроисповѣданію, онъ былъ несомнѣнно лютеранинъ, потому что онъ явно высказываетъ свое „отвращеніе къ заблужденіямъ римско-католиковъ“, съ благоговѣніемъ отзывается о „блаженномъ Лютерѣ“ и предлагаетъ проэктъ обращенія москвитянъ именно въ лютеранство, указывая и причины, препятствующія этому обращенію. Свѣдѣнія сообщаемыя въ этой запискѣ, какъ мы видимъ изъ ея заключенія, были получены авторомъ 1) путемъ собственнаго и непосредственнаго наблюденія, когда авторъ проживалъ въ Москвѣ, 2) изъ бесѣдъ съ опытнѣйшими и свѣдущими москвитянами и 3) изъ мемуаровъ иностранцевъ, раньше пріѣзжавшихъ въ Россію. Но въ началѣ своей записки авторъ съ полною откровенностію заявляетъ, что все лучшее, что онъ сообщаетъ въ своемъ разсужденіи о религіи москвитянъ, онъ узналъ отъ какого-то обращеннаго въ христіанство еврея, крещеннаго по русскому обряду и въ совершенствѣ изучившаго религію москвитянъ, который продалъ ему даже нѣсколько древне-русскихъ языческихъ идоловъ Перуна, Стрибога и др. По всей вѣроятности, руководствомъ и свѣдѣніями этого выкреста нужно объяснять всѣ тѣ нелѣпыя или извращенныя сужденія, которыя высказываетъ авторъ въ своей запискѣ, напримѣръ, о распространенныхъ среди москвичей твореніяхъ святаго Николая Чудотворца, его символъ вѣрѣ и монашескомъ уставѣ, объ отношеніи русскихъ къ ветхозавѣтному закону и ветхозавѣтнымъ книгамъ, о троеперстіи и двуперстіи и т. д. Лучшія мѣста въ предлагаемой запискѣ это—тѣ, гдѣ авторъ говоритъ о томъ, что онъ самъ лично видѣлъ, напримѣръ, наши древнія торжества въ день новаго года, въ праздникъ крещенія Господня, въ вербное воскресенье, совершеніе брака и т. п. Здѣсь нельзя не удивляться той внимательности и наблюдательности, которыя были свойственны иностранцамъ, пріѣзжавшимъ въ Россію въ то отдаленное отъ насъ время. Впрочемъ, самыя сужденія автора о явленіяхъ, которыя были предметомъ его наблюденій, не всегда вѣрны и правдыны.

Свое сочиненіе неизвѣстный намъ авторъ несомнѣнно пред-

назначалъ для печати и можно думать, что оно весьма рано было извѣстно многимъ русскимъ людямъ того времени. Мы встрѣтили его въ первый разъ въ 70-хъ годахъ настоящаго столѣтія въ видѣ нѣмецкой рукописи, принадлежавшей протоіерею г. Изюма о. Іоанну Костичу, которому она досталась отъ дворянъ Изюмскаго уѣзда Земборскихъ—потомковъ извѣстнаго протоіерея Надаржинскаго, бывшаго духовникомъ императора Петра Великаго. По словамъ о. Костича, рукопись эта принадлежала Надаржинскому. Поля рукописи были исписаны замѣчаніями такого рода: „Вреть проклятый нѣмецъ!“ „Попалъ пальцемъ въ небо!“ „Да, сіе вѣрно и согласно съ ученіемъ Христа“. Замѣчанія эти также будто бы сдѣланы рукою о. Надаржинскаго. На рукописи есть помѣта, что она написана, или быть можетъ, только переписана въ 1702 году. На первомъ листѣ помѣщено прекрасное изображеніе св. равноапостольнаго князя Владиміра и св. княгини Россійской Ольги. Владиміръ нарисованъ старикомъ съ сѣдою бородою и длинными волосами, въ царской коронѣ и бармахъ; правою рукою онъ преподаетъ благословеніе, а лѣвою держитъ скипетръ. Подъ нимъ надпись на латинскомъ языкѣ: „*Wolodimirus Magnus Dux Russiae et Propagator Religionis Christianae in Moscovia*“. Св. Ольга нарисована въ видѣ молодой женщины съ короткими волосами, въ небольшой княжеской коронѣ и бармахъ; въ правой рукѣ она держитъ скипетръ, а въ лѣвой—четвероконечный крестъ. Подъ нею надпись на латинскомъ языкѣ: „*St. Helena Prima Fundatrix Christianae Religionis in Moscovia*“.

Судя по содержанію записки, слѣдовало бы думать, что ея авторъ—нѣмецъ: 1) онъ несомнѣнно лютеранинъ, 2) онъ съ благоговѣніемъ отзывается о Лютерѣ, 3) на нашихъ торжествахъ онъ всегда присутствуетъ въ числѣ лицъ „нѣмецкой націи“; 4) нашу біблію онъ сравниваетъ съ нѣмецкою. Между тѣмъ въ нѣмецкой рукописи, о которой идетъ рѣчь, мы встрѣтили замѣчаніе, что она есть переводъ съ французскаго языка,—откуда, очевидно, сдѣдуетъ сдѣлать выводъ, что первоначально записка была составлена на французскомъ языкѣ. Это предположеніе для насъ стало несомнѣннымъ, когда, благодаря любезности Киммеля, намъ удалось достать весьма рѣд-

кій экземпляръ этой записки, изданный въ 1712 году во Франкфуртѣ на Майнѣ и Лейпцигѣ. По сличеніи этого изданія съ бывшею у насъ нѣмецкою рукописью оказалось, что это одно и то же сочиненіе. Недоумѣніе возбуждаетъ лишь то обстоятельство, что на нашей рукописи стоятъ 1702 годъ, а Франкфуртское изданіе вышло въ 1712 году. По всей вѣроятности, или на нашей рукописи ошибочно поставленъ 1702 годъ вмѣсто 1712 года или же сочиненіе это долгое время ходило по рукамъ въ рукописи. Какъ бы то ни было, но и во Франкфуртскомъ изданіи прямо сказано, что первоначально эта записка была составлена на французскомъ языкѣ и только въ 1712 году переведена на нѣмецкій языкъ, причемъ всю отвѣтственность за достовѣрность сообщаемыхъ въ ней свѣдѣній нѣмецкій переводчикъ слагаетъ на ея французскаго автора.

Въ „Чтеніяхъ въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ“ за 1848, 1863 и 1864 гг. было помѣщено обширное изслѣдованіе Аделунга объ иностранцахъ, которые писали о Россіи; но Аделунгъ не знаетъ совсѣмъ ни нашей записки, ни ея автора. Въ 1871 году было издано въ Москвѣ сочиненіе Л. П. Рущинскаго „Религіозный бытъ русскихъ по свѣдѣніямъ иностранныхъ писателей XVI и XVII вѣковъ“. Сочиненіе это отличается полнотою и основательностію. Авторъ пользовался изданіями всѣхъ извѣстныхъ тогда иностранныхъ писателей XVI и XVII вѣковъ, оставившихъ какія либо записки о Россіи; но и Рущинскому не была извѣстна записка, предлагаемая нынѣ вниманію читателей. Нѣтъ на нее ни какихъ указаній и у нашихъ церковныхъ историковъ—преосвященныхъ Филарета и Макарія.

Въ 1879 году Императорскимъ Обществомъ Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ были изданы: „Бывшаго полковаго священника магистра Генриха Седерберга Замѣтки о религіи и нравахъ русскаго народа во время пребыванія его въ Россіи съ 1709 по 1718 годъ (по рукописи, до сихъ поръ нигдѣ не изданной, Христіанстадъ, 1836 г.) переводъ съ шведскаго А. А. Чумикова“. Судя по плану и существенному содержанію, эта шведская рукопись, изданная Обществомъ, есть передѣлка близкая къ свободному

переводу нашей записки, отъ которой она моложе болѣе, чѣмъ на 124 года (шведская рукопись принадлежитъ къ 1836 году, а франкфуртское изданіе въ нѣмецкомъ переводѣ вышло въ 1712 году) При сличеніи нашей записки, тожественной съ франкфуртскимъ изданіемъ, и шведской рукописи въ переводѣ Чумикова, между ними оказывается очень много разностей. Кромѣ того, въ шведской рукописи было сдѣлано много пропусковъ, которые, по замѣчанію переводчика, и въ самой рукописи обозначены многоточіемъ; но многіе пропуски не отмѣчены совсѣмъ. Наконецъ въ ней допущено и не мало искаженій первоначальнаго текста и даже смысла сообщаемыхъ свѣдѣній. Утвержденіе, что записка эта была составлена бывшимъ полковымъ священникомъ, магистромъ Генрихомъ Седербергомъ, слишкомъ смѣло и ни на чемъ не основано. Седербергъ былъ взятъ русскими въ плѣнъ во время полтавской битвы; затѣмъ онъ былъ отправленъ въ Москву, гдѣ былъ радушно принятъ во многихъ лучшихъ русскихъ домахъ. Авторъ нашей записки жилъ въ Москвѣ гораздо раньше этого времени, когда еще вмѣстѣ царствовали Иванъ и Петръ Алексѣевичи, которыхъ онъ лично видѣлъ во многихъ церковныхъ торжествахъ. По замѣчанію шведской рукописи, бывший полковой священникъ магистръ Генрихъ Седербергъ написалъ свои замѣтки о религіи и нравахъ русскаго народа во время своего пребыванія въ Россіи съ 1709 по 1718 годъ; а предъ нашими глазами лежитъ франкфуртское изданіе 1712 года. Седербергъ писалъ будто бы свои замѣтки на шведскомъ языкѣ; а франкфуртское изданіе 1712 года утверждаетъ, что первоначально (erstlich) это сочиненіе было составлено (verfasset) на французскомъ языкѣ. Ясно, что Седербергъ не могъ быть авторомъ этой записки. Что авторъ былъ лютеранинъ,—это несомнѣнно и это обстоятельство, по всей вѣроятности, подало поводъ виновнику шведской рукописи приписать ее бывшему шведскому пастору Седербергу, который дѣйствительно проживалъ въ Москвѣ *приблизительно* въ то время, къ которому относится составленіе записки.

Къ какой же національности принадлежалъ ея авторъ? По-нятно, что на этотъ вопросъ мы затрудняемся дать опредѣленный отвѣтъ.

Какъ лютеранинъ, авторъ предлагаемой записки не могъ быть вполне безпристрастнымъ въ своихъ сужденіяхъ объ ученіи и богослуженіи Православной Церкви. Но къ чести его нужно сказать, что онъ оказался въ отношеніи къ нашимъ предкамъ болѣе справедливымъ, чѣмъ многіе изъ его современниковъ и предшественниковъ. Известно, что въ 16-мъ и 17-мъ вѣкахъ римскіе католики, а затѣмъ и лютеране упорно высказывали мнѣніе, что русскихъ православныхъ людей нельзя считать христіанами ¹⁾. Нашъ авторъ не раздѣляетъ этого предразсудка и въ XIV главѣ своей записки говоритъ даже „о тѣхъ пунктахъ московитской религіи, которые согласны съ пунктами евангелической религіи и ради которыхъ московитяне вполне могутъ быть названы христіанами“. Такимъ образомъ, европейцы насъ рѣшаются признавать христіанами только потому, что находятъ въ нашемъ вѣроученіи пункты сходные съ вѣроученіемъ лютеранскимъ!.. Вотъ какими были лютеране 200 лѣтъ тому назадъ! Таковыми же остаются они и теперь, какъ показываетъ ихъ участіе въ нашемъ сектантскомъ движеніи. Мечты автора предлагаемой записки объ обращеніи московитянъ въ протестанство, повидимому, нынѣ начинаютъ осуществляться въ штундизмѣ.

Прот. Т. Буткевичъ.

¹⁾ Напр., въ 1620 г. Упсальская академія даже дала тему для соисканія ученой степени: „Utrum Moscovitae sint Christiani?“. На эту тему написалъ свою диссертацию придворный проповѣдникъ Шведскаго короля Іоаннъ Ботвидъ.

О РЕЛИГИИ МОСКОВИТАНЪ ВООБЩЕ.

ГЛАВА I.

Объ обращеніи руссовъ или московитянъ къ христіанской вѣрѣ.

Московитяне хвалятся, что первоначально они были обращены къ христіанству святымъ апостоламъ Андреемъ, братомъ Симона Петра (Simonis Petri). Они рассказываютъ, что этотъ апостолъ отправился на корабль въ Грецію, ѣхалъ по Понту Эвксинскому или Черному морю и достигъ до устьевъ Борисѳена (Borysthenis) или Днѣпра, откуда онъ отправился въ Кіевъ, который былъ тогда лучшимъ торговымъ городомъ во всей Россіи; онъ проповѣдывалъ этимъ народамъ и они были наставлены въ познаніи истиннаго Бога и, когда онъ обратился и крестилъ всю Россію, онъ научилъ ихъ крестному знаменію и наставилъ, какъ слѣдуетъ правильно совершать его. Послѣ этого онъ путешествовалъ будто бы въ Новгородъ, графство, которое въ то время имѣло отдѣльное отъ московитянъ правительство, но которое уже много лѣтъ тому назадъ находится подъ владычествомъ царей или великихъ князей. Обративъ также и народы этой страны, онъ, по ихъ мнѣнію, поѣхалъ по Балтійскому морю и прибылъ въ Римъ, откуда отправился въ Пелопонесъ, который въ настоящее время называютъ Мореею и тамъ при царѣ Аедо былъ распятъ за христіанскую вѣру.

Лѣтописи новгородскихъ туземцевъ не согласны съ этимъ преданіемъ московитянъ, ибо они сообщаютъ, что ихъ обратилъ къ христіанской вѣрѣ извѣстный святой Антоній. Послѣ того, какъ этотъ святой, какъ повѣствуютъ вышеупомянутыя лѣтописи, ѣхалъ по Балтійскому морю на большомъ мельничномъ камнѣ, онъ изумленію народа, такимъ же образомъ достигъ

и до Новгорода, и это странное чудо, вмѣстѣ со многими другими, которыя онъ совершилъ впоследствии, побудило жителей этой страны принять христіанскую религію. Въ честь его, за городомъ они устроили прекрасный монастырь, гдѣ до сего времени хранится его мельничныи камень, который показываютъ монахи и который лобзаютъ богомольцы, такъ часто сюда путешествующіе.

Какъ бы то ни было, но несомнѣнно, что москвитяне не могли быть обращены ни святымъ апостоломъ Андреемъ, ни святымъ Антоніемъ, и хотя жители Новгорода стараются доказать своими лѣтописями, что они получили христіанскую вѣру отъ этого послѣдняго, тѣмъ не менѣе они никогда этого не докажутъ. Извѣстно, что въ первые вѣка *Roxolani* были такими грубыми и варварскими народами, что они жили безъ всякаго порядка, и поелику они не занимались никакими искусствами и науками, они не могли писать ни книгъ, ни своей исторіи. Слѣдовательно, въ виду того, что они были научены уже читать и писать, басни, содержащіяся въ ихъ лѣтописяхъ, были кѣмъ-то выдуманы и приведены въ порядокъ: такъ что они служатъ болѣе знакомъ ихъ заносчивости, чѣмъ памятникомъ начала ихъ христіанства. Не безызвѣстно и исторіи свидѣлствуютъ, что до правленія княгини Ольги (*Ola*) и ея внука князя Владиміра (*Wolodimir'a*) русскіе или москвитяне еще всецѣло пребывали въ язычествѣ, такъ что они поклонялись идоламъ своихъ ложныхъ боговъ *Pioguni*, *Stribi*, *Chorsi* и *Mosossi*. Я приобрѣлъ фигуры этихъ идоловъ отъ одного обращеннаго въ христіанство іудея, крещеннаго по русскому обычаю, и все лучшее, которое я повсюду буду приводить относительно религіи москвитянъ, я узналъ отъ него, такъ какъ онъ изучилъ ее въ совершенствѣ. Сверхъ упомянутыхъ четырехъ идоловъ, москвитяне имѣли еще и другихъ ложныхъ боговъ, какъ напр. *Jupiter*, *Saturnus*, *Mars* и т. д. и т. д., о чемъ можно читать у *Martinus Cromer*. 1. 3. *Reg. Polon.*, равно какъ и у *Paul. Jovius*, *Lib. de Legat. Basil. M. Principis Moscov. ad Clement. VII. Pontif.*

Несомнѣнно и никто не можетъ отрицать того, что во времена Рюрика (*Ruriko*), когда онъ, по смерти брата своего,

правиль одинъ, что было въ 762 году по Р. Х., вся Россія еще была языческою. Гдѣ же былъ тогда святой Андрей? Затѣмъ послѣ смерти Рюрика управленіе принялъ сынъ его Игорь (Igor) и женился на Ольгѣ, которая была родомъ изъ Пскова (Plescow) и отъ которой родился сынъ по имени Stoslaus (Святославъ).

Когда умеръ Игорь, а его сынъ Святославъ (Stoslaus) былъ еще малолѣтенъ, Ольга управляла одна. Въ 955 году она отправилась въ Константинополь, гдѣ была крещена и наречена Еленою.

Эта прелестная княгиня въ теперешнихъ московитскихъ исторіяхъ называется образомъ солнца, потому что, какъ говорятъ они, она просвѣтила подобно тому, какъ солнце освѣщаетъ міръ, всю Московію вѣрою въ Іисуса Христа. Эта Елена до конца своей жизни оставалась вѣрною христіанской религіи и умерла такъ же свято, какъ и жила.

Святославъ не послѣдовалъ примѣру своей матери, но остался въ язычествѣ; когда же, послѣ его смерти, Володиміръ, мать котораго Maluscha была дочерью одного новгородскаго гражданина, вслѣдствіе истребленія своихъ обоихъ братьевъ, Ярополка, (Igorolch) и Олега (Olega), сталъ властителемъ всей страны, онъ принялъ наконецъ христіанскую вѣру, послѣ того какъ сначала онъ приказалъ уничтожить въ Кіевѣ многихъ идоловъ, которымъ самъ приносилъ жертвы.

Обращеніе Володиміра произошло слѣдующимъ образомъ. Въ то время, когда онъ спокойно правилъ всею Московіею, многіе христіанскіе князья отправили къ нему своихъ пословъ, чтобы привѣтствовать его и вмѣстѣ съ тѣмъ побудить его къ принятію христіанской религіи. Выслушавъ этихъ пословъ, Володиміръ рѣшился обдумать приведенныя ими основанія; а поелику онъ зналъ, что между христіанами были различныя секты, онъ отправилъ людей точно изслѣдовать различныя мнѣнія, а получивъ чрезъ это средство вѣрныя свѣдѣнія, онъ избралъ вѣроисповѣданіе грековъ, послѣ чего отправилъ посланныхъ въ Константинополь къ обоимъ императорамъ Василю и Константину, и приказалъ имъ сказать, что онъ рѣшилъ вмѣстѣ со всѣми своими подданными, чтобы они отдали ему въ замужество свою сестру Анну. Послѣ того какъ онъ поддержалъ свое требованіе оружіемъ, онъ крестился въ присут-

ствіи обоихъ этихъ императоровъ и былъ названъ Васи́ліемъ. Послѣ этой церемоніи, поелику тогда въ Московіи патріарха еще не было, константинопольскій патріархъ поставилъ митрополита въ Кіевъ и посвятилъ его; равнымъ образомъ—архіепископа въ Новгородъ, а въ другіе города—епископовъ и священниковъ, которыхъ москвитяне на своемъ языкѣ называютъ *Popen*.

ГЛАВА II.

Объ окончательномъ обращеніи москвитянъ къ христіанской вѣрѣ.

Мнѣніе историковъ, какъ далеко то время, когда москвитяне окончательно приняли христіанскую религію, весьма неодинаково. Баронъ Геберштейнъ, который жилъ болѣе 100 лѣтъ тому назадъ и въ свое время былъ императорскимъ посланникомъ при дворѣ великаго князя московскаго, въ своемъ *Comment. Reg. Moscovit.* пишетъ, что совершенное обращеніе москвитянъ, по его мнѣнію, произошло въ 961 г. по Р. Х., когда на западѣ царствовалъ императоръ Оттонъ. Gagnius въ своей *Descript. Moscovit.* утверждаетъ, что это обращеніе совершено въ 942 году. Micraelius *Syntagm. Histor. Ecclesiast.* l. 3. g. 3. держится того мнѣнія, что, когда великій князь Василий, который крестился, подчинилъ себѣ всю Московію, москвитяне повсюду приняли христіанскую вѣру, послѣ того какъ они увидѣли въ огнѣ книгу, содержащую въ себѣ Новый Заветъ, и снова вынутую изъ него совершенно неповрежденною. Stomegus, котораго мы уже приводили выше, окончательное обращеніе москвитянъ доказываетъ слѣдующимъ образомъ. Если справедливо, говоритъ онъ, какъ нельзя этого и отрицать, что княгиня Елена, бабка Володимира, стала христіанкою въ девятомъ *Seculo* (вѣкѣ), то въ это же время должно было произойти также и окончательное обращеніе москвитянъ.

Но при этомъ должно замѣтить, что во время правленія княгини Ольги вся Московія не оставила язычества, хотя Ольга была крещена и названа Еленою и хотя ея примѣру послѣдовали нѣкоторые изъ ея царедворцевъ и родственниковъ, потому что уже Святославъ, сынъ ея, ни за что не хотѣлъ

принимать христіанской вѣры, и такимъ образомъ только послѣ обращенія великаго князя Василія послѣдовало обращеніе всей Московіи. Тиранъ Iohann Basilides, или Iwan Basilowiz, говорить очень ясно и опредѣленно въ своемъ отвѣтѣ на исповѣданіе Iohannis Kahitae, польскаго теолога, который въ 1570 году отправлялся въ Москву, главный городъ этого царства, вмѣстѣ съ послами Сигизмунда, короля польскаго, что окончательное введеніе христіанской религіи среди москвитянъ началось во время и въ правленіе Володимира. Вотъ нѣкоторыя слова его на латинскомъ языкѣ: *Baptizantur nostri in Nomine Dei Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, postquam primus Progenitor, Beatus ille, et Magnus Czar Wolodimirus, divinitus illustratus, Nomen Basilii ad mysticam undam nactus est, a quo tempore, usquam ad hanc diem, non Rossiana, sed Christiana appellatur Fides Nostra.* Наши крещаются во имя Бога Отца, Сына и Святаго Духа съ тѣхъ поръ, какъ нашъ прародитель, блаженный и богопросвѣщенный великій царь Володимиръ чрезъ святое крещеніе получилъ имя Василія, отъ каковаго времени и до сего дня наша вѣра называется не русскою, но христіанскою вѣрою. Объ этомъ можно читать у *Heidensteinius Secret. Regis. Polon. I. 1. de Bello Moscovit.,* равно какъ въ *ipsissimi Russorum Annales, et Historia Byzantina.*

ГЛАВА III.

О важнѣйшихъ пунктахъ христіано-московитской религіи.

Москвитяне еще и теперь любятъ греческую религію, и не только исповѣдуютъ, что они члены ея, но хвалятся даже, что они суть наилучшіе греки, хотя во многихъ пунктахъ, какъ мы покажемъ позже, они совершенно отдѣлились отъ нихъ. Такъ какъ они получили свою религію отъ грековъ, то каждый годъ они посылаютъ константинопольскому патріарху 500 дукатовъ просто какъ любезный даръ или милостыню.

Они имѣютъ библію, напечатанную на славянскомъ языкѣ, которая почти во всемъ согласна съ нѣмецкою, и признаютъ ее истиннымъ словомъ Божиимъ. Въ особенности они относятся съ уваженіемъ къ книгамъ святого Евангелія, которыя

всегда полагаютъ на тщательно очищенномъ мѣстѣ, и никогда даже не прикасаются къ нимъ прежде чѣмъ не сдѣлаютъ нѣсколько разъ того, что на своемъ языкѣ они называютъ *Ruclop*, то есть, если они приближаются къ книгѣ святаго евангелія. чтобы взять ее, они наклоняютъ голову, благословляютъ себя крестомъ и бьютъ нѣсколько разъ въ грудь, а затѣмъ уже берутъ ее съ великимъ благоговѣніемъ.

Они исповѣдуютъ также, что священное писаніе есть правило вѣры, но, впрочемъ, не единственное, ибо они присоединяютъ къ нему еще семь вселенскихъ соборовъ, или всеобщихъ церковныхъ собраній грековъ, и отцовъ, особенно же творенія Василія Великаго, Григорія Назіанзина, Іоанна Златоуста и Ефрема Сирина. Что касается другихъ соборовъ, которые были послѣ этихъ семи, то они отвергаютъ ихъ всѣ и считаютъ ихъ еретическими. Они принимаютъ также символъ вѣры въ писаніяхъ одного изъ своихъ учителей, именемъ *Nicolai Sudatworiz*, память котораго они ежегодно празднуютъ два раза, и его твореніямъ приписываютъ столь великій авторитетъ, какъ и тѣмъ семи первымъ соборамъ.

Далѣе они одобряютъ символы апостольскій, никейскій, и Аванасіевскій, и съ великою честію и уваженіемъ относятся къ святому Златоусту, о чемъ можно читать въ *Pasicii Polon. Cap. 4 Theol. Moscovit. de Patribus*. Такимъ образомъ когда возникаетъ споръ о религіозныхъ и церковныхъ вещахъ, то свои мнѣнія они утверждаютъ 1) на священномъ писаніи, 2) на первыхъ семи соборахъ, 3) на греческихъ отцахъ. Они не терпятъ, чтобы въ чемъ либо было допущено уклоненіе отъ нихъ, равно какъ и того, чтобы было подвергнуто сомнѣнію что либо самое незначительное. *Vide Iohann. Fabric. in Epist. ad Ferdin. Hispan. Princ.*

Ихъ знатнѣйшіе *Popen* или священники читаютъ народу въ церквахъ Новый Заветъ, что же касается Ветхаго, то поелику онъ, по ихъ мнѣнію, содержитъ въ себѣ мерзкія вещи, они считаютъ его, за исключеніемъ псалмовъ Давида, недостойнымъ даже прикосновенія, а не только того, чтобы его нужно было читать народу: вообще же они настолько презираютъ эту священную книгу, что думаютъ, будто бы ихъ церкви

осквернятся, если они внесутъ ее туда и станутъ читать. Что касается чтенія Новаго Завѣта, то оно происходитъ съ такимъ равнодушіемъ и такою небрежностію, что читающій часто не понимаетъ того, что онъ читаетъ, а слушатели стоятъ безъ всякаго вниманія.

Они не объясняютъ ничего изъ всего того, что читаютъ въ своихъ церквахъ: они даже не проповѣдуютъ, потому что держатся мнѣнія, будто бы чрезъ это въ мірѣ распространяются ереси и погрѣшительныя мнѣнія въ вѣрѣ. Они говорятъ, что публичныя проповѣди, наполненныя вопросами и изворотливыми умозаключеніями, суть источникъ всѣхъ заблужденій. Они воображаютъ даже, что простое чтеніе болѣе пригодно къ тому, чтобы направить сердце и душу ихъ царей къ добру и чистотѣ нравовъ, чѣмъ объясненіе высшихъ тайнъ; поэтому они отвергаютъ и весьма строго запрещаютъ всякіе споры о божественныхъ вещахъ. Если же изъ—за религіи возникаетъ какой либо споръ, то онъ тотъ часъ же прекращается умомъ и проницательностію патріарха, и какъ бы незначителенъ ни былъ этотъ споръ, только одному патріарху дозволено разрѣшать его.

Они вѣруютъ, что церковь есть собраніе вѣрующихъ, которому Богъ обѣщала Свою благодать и вѣчное блаженство, и безпрестанно хвалятся, ибо воображаютъ, что это собраніе вѣрующихъ единственно и исключительно состоитъ изъ ихъ единовѣрцевъ. О другихъ членахъ ихъ вѣры я буду говорить по порядку въ слѣдующихъ главахъ.

ГЛАВА IV.

Кого москвиты считаютъ врагами своей церкви и кого они считаютъ еретиками?

Москвиты считаютъ врагами своей церкви во-первыхъ турковъ и татаръ: поэтому хотя они уже и допускаютъ къ аудіенціи ихъ пословъ, но тѣмъ не менѣе не предоставляютъ имъ свободы, какъ посланникамъ христіанскихъ князей, цѣловать руку царя. Во-вторыхъ,—іудеевъ, къ которымъ они питаютъ такое отвращеніе и омерзеніе, что они никого изъ нихъ не впускаютъ въ свою страну, развѣ только подъ условіемъ, что онъ пообѣщаетъ принять греческую религію и креститься.

Всѣхъ христіанъ, религія которыхъ не во всемъ согласна съ ихъ религіею, они считаютъ еретиками: поэтому они думаютъ, что ихъ великій князь оскверняется всякій разъ, когда онъ позволяетъ послу христіанскаго князя, не принадлежащему къ ихъ религіи, цѣловать свою руку, и по этой причинѣ они всегда держатъ наготовѣ умывальникъ, наполненный водою, у трона царя, дабы онъ тотчасъ послѣ церемоніи могъ обмыть свои руки.

Хотя римско-католиковъ они считаютъ христіанами, но при этомъ говорятъ, что ихъ религія наполнена большимъ числомъ заблужденій; поэтому, если кто-либо изъ нихъ или иной христіанинъ хочетъ принять ихъ религію (что, впрочемъ, бываетъ рѣдко, развѣ какой либо злодѣй хочетъ чрезъ это спасти свою жизнь), то они крестятъ его въ другой разъ. Подобно тому, какъ церковь восточная совершенно отдѣлилась отъ западной, такъ и московиты, которые гордятся честью быть наслѣдниками грековъ, не хотятъ имѣть никакого общенія съ римско-католиками, которыхъ они называютъ латинянами, потому что въ своемъ общественномъ богослуженіи они употребляютъ латинскій языкъ. Ненависть, которую они питаютъ къ нимъ, такъ велика, что они думаютъ, будто-бы желаютъ много зла кому-либо, когда говорятъ ему: А чтобъ ты сталъ католикомъ!

Поэтому они не безъ отвращенія слушаютъ рѣчь о соединеніи обѣихъ церквей, не говорю уже о томъ, что они не расположены къ нему. Paulus Piascius in Chron. Gestorum in Europa ad A. C. 1595 рассказываетъ, что въ то время, какъ папа разрѣшилъ Генриха Четвертаго отъ церковнаго отлученія, которому онъ его предалъ, въ Римъ прибылъ какой-то московитскій посланникъ, чтобы трактовать тамъ о соединеніи. Такое соединеніе было установлено на собраніи духовныхъ лицъ, и казалось, что русскіе были расположены къ нему. Поэтому они избрали съ своей стороны Ипатія Поцея, епископа Владимірскаго (изъ Ulodimir'a) и Бретскаго, и Кирилла Терлецкаго епископа Луцкаго (изъ Lucio), посланныхъ къ папѣ Клименту VIII, чтобы закрѣпить это соединеніе. Когда эти два епископа прибыли въ Римъ, они произнесли тамъ публичное исповѣданіе римско-католической вѣры, въ томъ мнѣніи, что столь важный и почтенный примѣръ побудитъ всю Моско-

вію послѣдовать имъ. Что же однако случилось? Когда эти епископы возвратились домой, они нашли дѣло вовсе не въ томъ положеніи, какъ они воображали себѣ, но напротивъ каждый отвергъ то, что они сдѣлали, и всѣ умы, какъ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ лицъ, теперь, повидимому, болѣе, чѣмъ когда либо, были далеки отъ соединенія съ римскою церковію. Съ этого времени московиты питаютъ столь великую ненависть къ этому соединенію, что съ ними положительно нельзя говорить о немъ, не причиняя имъ вѣдѣтъ съ тѣмъ слишкомъ большого огорченія.

Когда одинъ московитъ, бывшій кievскимъ митрополитомъ, по имени Исидоръ, во времена папы Евгенія IV пріѣхалъ на 100 лошадахъ на флорентійскій соборъ, онъ установилъ тамъ, по собственному своему авторитету, воссоединеніе московитанъ съ римскою церковію; но когда онъ возвратился назадъ и вздумалъ проповѣдывать о послушаніи, которое они должны были оказывать святому престолу, онъ при этомъ былъ арестованъ; брошенъ въ темницу и испытывалъ такое ужасное обращеніе, что въ мукахъ и умеръ.

Пункты, такъ рѣзко раздѣляющіе русскую церковь отъ римской, и важнѣйшія причины этого раздѣленія, суть: 1) большое различіе, существующее между постами римской и русской церкви, 2) безбрачное состояніе римско-католическихъ священниковъ, 3) Хрисма или помазаніе дѣтей въ крещеніи, 4) Неокисленный хлѣбъ и, наконецъ, вѣра, что Святой Духъ исходитъ отъ Отца и Сына; послѣдному пункту они упорно противятся, конечно, потому, что совершенно не могутъ понять его. Московиты терпятъ лицъ евангелическаго вѣроисповѣданія или лютеранъ и реформатовъ, хотя они также и ихъ относятъ къ числу еретиковъ. Тиранъ Иванъ Wasilowiz говорилъ весьма выгодно о лютеранской религіи, когда онъ сказалъ, что ученіе Лютера во всемъ болѣе согласно съ истиною, чѣмъ римско-католическое, и что оно поэтому вполне можетъ быть терпимо. Vide Ioh. Sacran. in Elucidario с. 2.

Въ настоящее время они не только отдаютъ большое предпочтеніе лицамъ евангелическаго вѣроисповѣданія и реформатамъ предъ римско-католиками, но терпятъ ихъ даже во всей

Московити и дозволяютъ имъ публично исполнять требованія своей религіи и заводить школы, чего они ни въ какомъ случаѣ не хотятъ дозволить римско-католикамъ. Людви́гъ XIII, король французскій, сравнивавшій себя по поведенію съ московитянами, тѣмъ не менѣе никогда не могъ получить отъ нихъ свободы для римско-католической религіи въ ихъ странѣ. Когда въ 1684 году императоръ отправилъ барона Блюменбергскаго и барона Сироффскаго ко двору обоихъ царей и братьевъ, Ивана и Петра Алексѣевичей, царствовавшихъ въ то время вмѣстѣ, чтобы вести переговоры о формальномъ союзѣ противъ врага христіанства и о нѣкоторыхъ другихъ важныхъ дѣлахъ, эти посланники привели съ собою двухъ іезуитовъ: и поелику на царской службѣ находилось много римско-католиковъ, они добились того, что эти два іезуита могли остаться въ Москвѣ. Но они увидѣли себя вынужденными потихоньку уйти оттуда, потому что московиты никоимъ образомъ не хотятъ дозволить римско-католическимъ духовнымъ прочно поселиться у нихъ, тѣмъ болѣе, что, по какому то тайному свѣдѣнію, о чемъ я долженъ пройти молчаніемъ, они считали ихъ подозрительными. При этомъ случаѣ знаменитый Оларій, бывшій тогда Legations Secretarius герцога Голштейнскаго при царскомъ дворѣ, въ своемъ Itinerario Moscovitico весьма удивляется причинамъ, которыя могли заставить московитянъ въ 1610 году избрать царемъ Владислава, польскаго королевича. Объ этомъ избраніи можно читать у Kobierzyski.

Нынѣ лица евангелическаго вѣроисповѣданія имѣютъ три кирки въ Новой иноземской слободѣ (Nova Inasemskoi Sloboda), то есть, въ мѣстѣ жительства новыхъ нѣмцевъ—офицеровъ. Правящій теперь царь, *Петръ Алексѣевичъ*, позволилъ построить послѣднюю изъ этихъ киркъ и далъ для нея камней; другія двѣ однако-же только деревянныя. До сего времени имъ не было дозволяемо устроить колоколенъ и имѣть колокола, теперь же имъ позволено и это.

Реформаты также имѣютъ въ этой слободѣ или мѣстожительствѣ прекрасную каменную кирку и школу; и царь *Алексѣевичъ* съ боярами или сановниками своего двора посѣщаетъ то

евангелическую, то реформатскую, что московитамъ представляется очень страннымъ.

Также еще и въ нѣмецкихъ рудникахъ, которые находятся приблизительно въ восьми нѣмецкихъ миляхъ отъ Москвы, есть кирка и шюла для лицъ евангелическаго вѣроисповѣданія и реформатовъ.

Ни одна изъ этихъ двухъ религій не должна имѣть въ своихъ киркахъ распятія или другихъ изображеній высокой работы; таковыя должно рисовать на деревѣ или на полотнѣ, о чемъ мы будемъ говорить позже.

Изъ всего того, что мы до сихъ поръ привели, можно заключить, что московиты держатся такого мнѣнія, что христіане, самые близкіе къ нимъ,—греки, затѣмъ—лица евангелическаго вѣроисповѣданія и реформаты, и, наконецъ, римско-католики. Что касается другихъ сектъ, то они не относятъ ихъ къ числу христіанъ, а считаютъ ихъ ханжами и осквернителями церкви, которыхъ они осуждаютъ на смерть; примѣръ этого недавно видѣли въ лицѣ нѣкогого, именемъ Квирина Кульмана, родомъ изъ Силезіи, который вмѣстѣ съ другимъ былъ сожженъ въ городѣ Москвѣ. Дѣло было такъ. Отправившись въ Голландію, этотъ Кульманъ вздумалъ защищать въ Лейденѣ сочиненія башмачника Бѣма и распространялъ тамъ много другихъ грезъ, что и послужило причиною того, что онъ съ величайшимъ позоромъ былъ изгнанъ изъ университета. Потомъ онъ отправился въ Англію и поелику и тамъ онъ хотѣлъ дѣлать то же, что дѣлалъ въ Лейденѣ, онъ былъ прогнанъ изъ этого королевства, такъ что онъ впалъ въ крайнюю нужду и отправился въ Московію, гдѣ онъ пріютился въ главномъ городѣ у нѣмецкаго купца, прозывавшагося Нордерманомъ. Этотъ имѣлъ уже голову, наполненную нелѣпѣйшими заблужденіями, и между прочимъ вѣровалъ, что Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, придетъ на землю еще одинъ разъ какъ великій пророкъ, сотворить многія чудеса, обратитъ всѣхъ грѣшниковъ и затѣмъ введетъ ихъ съ собою въ свое небесное царство. Чѣмъ болѣе его увѣщевали, чтобы онъ одумался, тѣмъ упорнѣе онъ настаивалъ на своихъ дурацкихъ фантазіяхъ, пока, наконецъ, онъ

не далъ прочесть маленькую книжицу, написанную имъ на московскомъ языкѣ, одному изъ знатнѣйшихъ государствен-
ныхъ сановниковъ и настойчиво просилъ его, чтобы онъ позво-
лилъ ему напечатать и издать ее. Послѣ того, какъ этотъ гос-
подинъ сдѣлалъ ему выговоръ за его столь дерзкое предприя-
тіе, онъ сказалъ ему: Нордерманъ, ты съума сошелъ или глу-
пецъ? Ты знаешь, что я—твой другъ; я совѣтую тебѣ, чтобы
ты совершенно выбросилъ изъ головы твое намѣреніе, иначе
ты несомнѣнно будешь брошенъ въ огонь. Но вмѣсто того,
чтобы воспользоваться этимъ увѣщаніемъ, Нордерманъ тотчасъ
послѣ этого пошелъ въ типографію и просилъ книгопечатника,
чтобы онъ напечаталъ его трактатецъ. Когда же полѣдній от-
клонялъ его, потому что онъ не могъ этого сдѣлать безъ со-
гласія патріарха, онъ такъ упорно присталъ къ нему, что онъ,
наконецъ, взялъ рукопись и понесъ ее патріарху, который,
прочитавъ ее и увидѣвъ всѣ глупыя мнѣнія, какими она была
наполнена, приказалъ арестовать Нордермана и Кульмана и
заключить въ темницу. Поелику же съ упорствомъ они хотѣли
настаивать на своихъ заблужденіяхъ, они были живыми сож-
жены въ избѣ, которую москвиты называютъ черною избой.

Такимъ образомъ мы снова возвращаемся къ религіи рус-
скихъ. Несомнѣнно, что эти народы полагаютъ очень большое
различіе между своею религіею и религіею другихъ христіанъ
и въ этомъ отношеніи заходятъ такъ далеко, что всѣ тѣ, ко-
торые не принадлежатъ къ ихъ вѣрѣ, у нихъ считаются лож-
ными христіанами. Ни одному человѣку, кромѣ тѣхъ, которые
принадлежатъ къ греческой религіи, они не дозволяютъ вхо-
дить въ ихъ церкви; и я никому не совѣтовалъ бы дѣлать это
тайно, ибо если его поймутъ, то онъ, безъ сомнѣнія, полу-
читъ, конечно, кнутъ, то есть, онъ будетъ наказанъ ударами
кнута или на всю жизнь его присудятъ къ мукамъ соколиной
охоты, развѣ только онъ приметъ русскую вѣру и окрестится
въ таковой религіи. Москвиты считаютъ одинаковыми собакъ
и людей не своей вѣры; ибо если собака или человѣкъ иной
религіи случайно войдутъ въ какую либо изъ ихъ церквей, то
она, по ихъ мнѣнію, оскверняется и лишается святости, и въ

такимъ случаѣ они должны освящать ее снова опять, что они и совершаютъ съ особыми церемоніями. Тѣмъ не менѣе важные сановники часто допускаютъ, что вмѣстѣ съ ними ино-вѣрцы входятъ въ ихъ часовни.

Чтобы показать простоту московитовъ въ этомъ отношеніи, я кочу разсказать здѣсь недавно бывшій случай. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ городъ Москву прибылъ англійскій посланникъ и привезъ съ собою туда большую обезьяну, на которую онъ надѣлъ ливрею, какъ на какого либо изъ своихъ лакеевъ. Выбѣжавъ однажды, эта обезьяна вскочила въ церковь, находившуюся противъ дома посланника. Эта злосчастная обезьяна, какими бываютъ всѣ таковыя животныя, очень дурно хозяйничала тамъ, повсюду она взбиралась наверхъ, бросала внизъ и попортила всѣ иконы, висѣвшія на стѣнахъ, и надѣлала много другихъ безпорядковъ. Послѣ этого въ церковь скоро прибѣжалъ пономарь, который услышалъ шумъ, и когда онъ увидѣлъ обезьяну, одѣтую въ ливрею посланника, онъ подумалъ, что это былъ одинъ изъ его лакеевъ. Онъ заперъ церковь, пошелъ къ патріарху и разсказалъ ему обо всемъ, что случилось. Послѣдній выбѣжалъ, исполненный ревностію, и отправился ту же минуту къ царю, чтобы сообщить ему о столь безбожномъ дѣлѣ. Послѣ этого было командировано тотъ-часъ же нѣсколько стрѣльцовъ, вооруженныхъ алебардами, чтобы арестовать злодѣя, который рѣшился осквернить церковь и котораго они приняли за лакея.

Когда стрѣльцы—это наилучшіе солдаты во всей Москвитіи, подобно тому, какъ янычары у турковъ, пришли въ церковь, на прекраснѣйшемъ алтарѣ они нашли обезьяну, которая работала со всею своею силою. Они приказали ей тотъ-часъ сойти внизъ, а въ противномъ случаѣ грозили дать ей жестокіе удары; но поелику они говорили только съ животнымъ, то и она имъ не повиновалась, а напротивъ показывала имъ зубы, —что разгнѣвало одного изъ стрѣльцовъ до такой степени, что онъ прибѣжалъ къ обезьянѣ и далъ ей по спинѣ нѣсколько ударовъ своимъ копьемъ. Но обезьяна, большая и сильная, раздраженная полученными ударами, прыгнула на стрѣльца

и, не смотря на удары, которыми другіе думали отогнать ее, такъ страшно покусала его, что его, какъ мертваго, должны были унести домой. Между тѣмъ остальные стрѣльцы только съ большимъ трудомъ могли сражаться съ обезьяною и имъ удалось взять ее лишь послѣ того, какъ ей было нанесено на землѣ много ударовъ. Затѣмъ они связали ее, и въ такомъ видѣ потащили въ тюрьму въ сопровожденіи собравшейся многочисленной толпы.

Посланникъ едва избѣжалъ бы опасности подвергнуться такой же злосчастной судьбѣ, какъ и обезьяна, еслибы не получилъ охраны для своей квартиры, потому что чернь была очень разгнѣвана, вообразивъ себѣ, что онъ былъ виновникомъ происшедшаго оскверненія церкви; вѣдь были и такіе, которые имѣли на него подозрѣніе, будто бы онъ имѣлъ общеніе съ злыми духами, потому что привелъ съ собою черта, отъ котораго нельзя было добиться ни одного слова. Знатнѣйшіе офицеры и купцы пошли затѣмъ къ царю и доложили ему, что тотъ, который произвелъ безпорядокъ въ церкви, не человекъ, а животное, пойманное въ Остѣ-Индіи и впослѣдствіи ставшее ручнымъ. Посланникъ также предлагалъ заплатить вдвое за причиненное поврежденіе; тѣмъ не менѣе это не спасло обезьяны, ибо патріархъ возразилъ, что она не только осквернила церковь, но произвела также шумъ и безпорядокъ въ святомъ мѣстѣ, и потому необходимо должна умереть, чѣмъ бы она ни была, животнымъ или воплощеннымъ дьяволомъ. Когда это рѣшеніе было произнесено, бѣдную обезьяну закованную и связанную потащили по всему городу, а потомъ, поелику ей боялись какъ чорта, она была застрѣлена нѣкоторыми изъ храбрѣйшихъ и отважнѣйшихъ стрѣльцовъ. Послѣ такой престлестной экзекуціи было объявлено публично, что никто не долженъ нападать на посланника подѣ страхомъ смертной казни.

Московиты вѣруютъ вмѣстѣ съ лютеранами, что Спаситель нашъ, Іисусъ Христосъ, есть единственный верховный глава церкви, но не допускаютъ, что церковь здѣсь на землѣ должна имѣть видимую главу и что папа получилъ отъ Бога свое высокое достоинство и почетъ; напротивъ они утверждаютъ, что онъ несправедливо высокобренъ.

Они совершенно не даютъ мѣста въ христіанской церкви приматству и оно имъ настолько противно, что они ничего не хотятъ объ немъ слышать. По этой причинѣ они не приписываютъ папѣ никакого другого титула, кромѣ учителя, что въ особенности можно видѣть въ письмахъ Василія къ папѣ Клименту, надписаніе которыхъ таково: *Clementi Papae, Pastori et Doctori Romanae Ecclesiae etc.* Папѣ Клименту, пастырю и учителю римской церкви и т. д.

Въ настоящее время они ничего не признаютъ относительно чудесныхъ дѣлъ церкви и не придаютъ имъ ни какой вѣры; напротивъ они ясно говорятъ и пишутъ, что чудеса, которыя прежде были совершаемы для обращенія невѣрующихъ, прекратились, и не совершаются болѣе въ церкви съ тѣхъ поръ, какъ она получила вѣру.

ГЛАВА V.

О трехъ вещахъ, которыя у московитянъ являются святыми и освященными и ими весьма почитаемы, именно о бракѣ, верховномъ правительствѣ и санѣ духовныхъ.

Московитяне считаютъ бракъ весьма святымъ дѣломъ. Они установили его такимъ образомъ, что въ четвертой степени свойства или родства онъ запрещенъ подъ страхомъ смертной казни. Такое же наказаніе назначено также и для тѣхъ, которые берутъ болѣе одной жены; самъ царь или великій князь не долженъ имѣть болѣе одной жены, за исключеніемъ развѣ того, какъ бывали примѣры, что жена была неплодною или не обѣщала дать наслѣдника,—въ такомъ случаѣ онъ можетъ заключить ее въ монастырь и жениться на другой. Что касается того, чтобы братъ другую жену послѣ смерти первой, то хотя они это терпятъ и допускаютъ, что это можетъ бывать, но такой бракъ они едвали считаютъ хорошимъ и законнымъ, почему ни одинъ изъ ихъ священниковъ не можетъ жениться во второй разъ. Что касается третьяго брака, то они такового совсѣмъ не одобряютъ и тотъ, кто его требуетъ, долженъ представить важныя причины. Четвертый же бракъ такъ строго

воспрещенъ, что тѣ, которые вступаютъ въ него, навязываютъ себѣ смертью.

Разводъ брачный у московитянъ бываетъ очень часто; но на него требуется разрѣшеніе епископа.

Священникамъ они не только позволяютъ жениться, но, по своему ученію, они признаютъ вообще необходимымъ даже, чтобы священникъ былъ женатъ,—что они доказываютъ Тим. 3. ст. 2, и брачное состояніе священниковъ считаютъ настолько абсолютно необходимымъ, что они не принимаютъ никого, развѣ только онъ пообѣщаетъ и дастъ клятву взять жену. Но если она у него умираетъ, то ему не дозволяется жениться на другой. Въ такомъ случаѣ онъ долженъ или идти въ монастырь или снять священническую одежду и находиться опять среди мірянъ и свѣтскихъ лицъ. Когда женятся духовныя лица, то они должны выбирать дѣвицу чистую, потому что имъ не дозволяется брать вдову, а еще менѣе—лицо, противъ нравственности и повеленія котораго можно что-либо сказать.

Изъ этого они заключаютъ и твердо вѣрують, что римско-католическая церковь не только впуталась въ ужасное заблужденіе, но что она поступаетъ также и противъ святого собора, бывшаго въ Гангрѣ, когда она учитъ, что женатые священники не достойны принимать тѣло нашего Господа Христа. *vid. Iohann. Metropolit. ad. Archiepisc. Rom. ap. Heberstein.*

Къ верховному правительству московитяне питаютъ глубочайшее почтеніе. Въ этомъ отношеніи они идутъ такъ далеко, что считаютъ даже членомъ вѣры, что воля ихъ князя или царя есть воля Божія, такъ что, если они въ чемъ либо сомнѣваются, они говорятъ какъ пословицу: Богъ и напѣ царь вѣдаютъ это.

Царя они называютъ даже ключеносцемъ и слугою нашего Бога. Вообще же они вѣрують, что этотъ властитель есть тотъ, который совершаетъ слово и волю Бога и что всему, что онъ одобряетъ въ дѣлахъ вѣры и что ему кажется хорошимъ, должно слѣдовать какъ законному и справедливому дѣлу.

Князья страны подчинены царю въ такой степени, что никто

изъ нихъ, даже самый знатнѣйшій, даже какъ бы онъ ни былъ богатъ и могущественъ, не можетъ принять иначе, какъ пакъ тотчасъ на землю, самаго незначительнѣйшаго изъ его служителей, пришедшаго къ нему, чтобы позвать его или передать ему отъ царя приказаніе. Въ такой позатурѣ они принимаютъ приказанія своего повелителя, подобно тому, какъ бы это были повелѣнія самаго Бога. Они не должны отказываться отъ исполненія ихъ, ни представлять какое либо извиненіе, хотя бы имъ поручалось и такое дѣло, при исполненіи котораго, по ихъ убѣжденію, они потеряли бы свою жизнь.

Когда царь въ присутствіи какъ либо косо посмотритъ на нихъ или иначе дастъ нонякъ свое неблаговоленіе, то они тотчасъ говорятъ: Да здравствуетъ ваше царское величество, вотъ моя голова, дѣлайте съ нею, что вамъ угодно. Но если они получили милостивую аудіенцію, то они умѣютъ похвастать ею, и говорятъ, что они увидѣли ясныя очи царя.

Въ-третьихъ, московитяне питаютъ весьма большое уваженіе къ духовному сану. Въ своей церкви они также имѣютъ извѣстный іерархическій порядокъ. Высшее лицо въ ней—патріархъ, который всегда долженъ проживать въ главномъ городѣ—Москвѣ. Прежде онъ былъ поставляемъ константинопольскимъ патріархомъ, но теперь онъ избирается нѣкоторыми духовными лицами, которыхъ для этого указываетъ и назначаетъ царь. Эти духовныя лица собираются вмѣстѣ съ митрополитами, архіепископами и епископами, и послѣ того, какъ они посовѣтуются между собою относительно избранія, которое они должны сдѣлать, они берутъ одного изъ тѣхъ, которые были названы, отдѣляютъ отъ себя и поставляютъ единогласно.

Патріархъ вмѣстѣ съ царемъ есть первое лицо по достоинству и почестямъ. Въ духовныхъ дѣлахъ онъ правитъ всѣмъ по своей волѣ и царь часто спрашиваетъ у него совѣта въ дѣлахъ религіи. Онъ одѣвается въ длинную черную рясу, и когда онъ выходитъ, ѣдетъ верхомъ и путешествуетъ въ экипажѣ, то предъ нимъ всегда несутъ епископскій носохъ или онъ самъ держитъ его въ рукѣ. Къ нему толпами сбѣгается народъ, чтобы посмотреть на него, и просить его благословенія, которое онъ раздаетъ имъ на обѣ стороны двумя вытянутыми пальцами.

За патриархомъ слѣдуютъ по порядку четыре митрополита, которые имѣютъ такое же положеніе, какъ кардиналы у римско-католиковъ. Первый митрополитъ—новгородскій, второй—ростовскій (Rosthaw), третій—казанскій и четвертый—сарскій (Sarskiensi). Послѣдній всегда долженъ быть при царскомъ дворѣ въ Москвѣ.

Архіепископы слѣдуютъ за митрополитами и числомъ—шесть 1) кievскій, 2) московскій, 3) псковскій (Plesco), 4) володимірскій, 5) тобольскій въ Сибири, 6) казанскаго царства и 7) астраханскій.

За ними слѣдуютъ другія духовныя лица, которыхъ москвитяне называютъ *попами*. Они различнаго достоинства, какъ, напр. *протопопы*, или *протопресвитеры*, *дѣконы* и другіе подобныя, число которыхъ въ Москвѣ такъ велико, что ихъ вездѣ можно видѣть стаями, какъ воробьевъ. Въ одномъ столичномъ городѣ Москвѣ ихъ насчитываютъ до 4000, кромѣ монаховъ. Эти господа *попы* не имѣютъ иной учености, кромѣ того, что они могутъ читать, писать и пѣть; да отъ нихъ, впрочемъ, ничего большаго и не требуется. Узнаютъ ихъ прежде всего по маленькой шапочкѣ, называемой *скуфіею*, которую они должны носить и которую патриархъ возлагаетъ имъ на голову послѣ посвященія. Все достоинство ихъ священства состоитъ только въ этой *скуфіи* или шапочкѣ, и тотъ, кто сорветъ ее у нихъ или собьетъ съ головы, подвергается весьма строгому наказанію. Впрочемъ, такъ какъ большая часть такихъ поповъ—пьяницы и безпутники, то никто не задумывается колотить ихъ умѣя ловко снять у нихъ эту шапочку съ головы и потомъ надѣвая ее имъ снова послѣ того, какъ они получили достаточное количество ударовъ. Такъ какъ уваженіемъ пользуется только эта шапочка, то, ради шутки и къ удивленію иностранцевъ, ихъ часто угощаютъ побоями въ кабакахъ или принадлежащихъ царю избахъ, въ которыхъ продаютъ пиво, медъ и водку. Другой знакъ, по которому можно узнать поповъ, это—небольшая палка, которую они носятъ въ рукѣ, и въ третьихъ—очень длинная и широкая одежда, которая бываетъ или чернаго, или зеленаго, или краснаго, или голубаго, или, наконецъ, такого цвѣта, въ какой имъ нравится одѣваться. Обѣдню служатъ они не каж-

дый день, какъ римско-католическіе священники, но они совершаютъ ее обыкновенно только три раза въ недѣлю. Когда человѣкъ изъ простаго народа встрѣчается съ попомъ, то онъ проситъ у него благословенія, и попъ даетъ ему это благословеніе, дѣлая знаменіе креста на его челѣ и на груди, затѣмъ цѣлуетъ его и прощается съ нимъ.

Монахи, живущіе въ монастыряхъ, слѣдуютъ за попами. Вся Москва наполнена ими, и всѣ они принадлежатъ къ ордену святаго Василия, или святаго Бенедикта, или святаго Николая. Ихъ правила не согласны съ правилами римско-католическихъ монаховъ, хотя они, какъ и тѣ, исполняютъ три слѣдующихъ обѣта, именно—цѣломудрія, бѣдности и послушанія, и проживаютъ въ монастыряхъ; но они имѣютъ и свои особыя правила. Они ведутъ строгую жизнь, и въ своихъ монастыряхъ не должны ѣсть мяса.

Что касается доминиканцевъ, іезуитовъ, францисканцевъ, капуциновъ, картезіанцевъ, кармелитовъ и другихъ подобныхъ, то это—такіе ордена, которые у москвитянъ неизвѣстны и среди нихъ не признаются. Русскіе монахи всѣ одѣты одинаковымъ образомъ: зимою они покрываютъ себя большими бараньими мѣхами, а сверхъ этого возлагаютъ длинную черную мантию съ клобукомъ такого же цвѣта на голову,—такъ что ихъ одѣяніе очень похоже на доминиканское. На рукѣ они носятъ чотки или *Pater noster*, которыя однако же сдѣланы совершенно иначе, чѣмъ римско-католическія. Въ своихъ монастыряхъ они имѣютъ аббатовъ, которыхъ они называютъ архимандритами; и пріоровъ, называемыхъ игуменами; но они такіе невѣжественные и грубые люди, что изъ десяти едва-ли встрѣчается одинъ, могущій хорошо прочесть на память Отче нашъ и Вѣрую. Впрочемъ, объ этомъ мы будемъ говорить, въ принятомъ нами порядкѣ, на своемъ мѣстѣ. Монахини, или духовныя дѣвы, живутъ точно такимъ же образомъ, какъ и монахи, потому что онѣ, точно такъ же, какъ и тѣ, одѣваются въ длиннѣйшій черный *Habit*, за исключеніемъ благородныхъ, которыя носятъ на головѣ большое бѣлое покрывало.

Москвитяне имѣютъ также и своихъ отшельниковъ, живу-

идишь милостивую, которую подаютъ имъ иностранцы и путешественники, за что всё они высказываютъ въ нимъ свое благоговѣнiе и пожеланiе счастливаго продолженiя ихъ предпрiятiя.

Епископы и священники живутъ частiю на опредѣленные взносы, частiю на то, чѣмъ дарятъ ихъ нѣкоторые частныя лица, и не владѣютъ ни земельными имѣнiями, ни замками, какъ прелаты римско-католической церкви.

Симонiя или продажа духовныхъ должностей у москвитянъ дѣло обычное и очень распространенное, такъ что въ Римѣ и или въ другомъ какомъ либо мѣстѣ она встрѣчается не такъ часто.

(Продолженiе будетъ).

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія 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».

Изъ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 20.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісте: чоодьмеу.

Впрою разумьваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Краткій обзоръ русской апологетической литературы.

(Окончаніе *).

Въ 1887 году профессоръ богословія въ Военно-Медицинской академіи, Лѣсномъ Институтѣ, Высшихъ Женскихъ курсахъ и женской гимназіи княгини Оболенской, протоіерей Дмитрій Алексѣевичъ *Тихомировъ*, издалъ свой „Курсъ Основнаго Богословія“, въ прошломъ году вышедшій уже вторымъ изданіемъ. Содержаніе его—обычное для курсовъ по Основному Богословію. Оно распадается на введеніе (стр. 1—2), въ которомъ дается понятіе о предметѣ, задачѣ, методѣ изложенія и раздѣленіи науки,—и двѣ части. Въ первой части, опредѣливъ понятіе о религіи, профессоръ говоритъ далѣе о происхожденіи религіи, ея первобытной формѣ, совершенствѣ первобытнаго человѣка и его паденіи, происхожденіи язычества, его развитіи и общемъ характерѣ, затѣмъ онъ излагаетъ основныя истины религіи—бытіе божіе и его доказательства: космологическое, телеологическое и психологическое,—предлагаетъ ученіе о томъ, что Богъ есть существо личное, живое, что Онъ есть творецъ міра. Это даетъ ему поводъ высказать свое сужденіе о происхожденіи и образованіи вещества, или міра неорганическаго, объ образованіи земной планеты, о происхожденіи живыхъ существъ и въ частности человѣка, о древности человѣка, о единствѣ рода человѣческаго, о Богѣ Промыслителѣ, о духовномъ началѣ въ человѣческой природѣ и, наконецъ, о

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. № 19.

безсмертія человѣка. Вторая часть Основнаго Богословія проф. Тихомирова представляетъ „доказательства богооткровеннаго достоинства исповѣдуемой нами христіанской религіи. Такими доказательствами служатъ: 1) изслѣдованіе другихъ нынѣ существующихъ религіи и 2) изложеніе какъ исторіи происхожденія, такъ и всего ученія христіанства“. Изъ естественныхъ религіи авторъ указываетъ на религію Китая, Индіи, персовъ, іудеевъ и магометанъ. Послѣ этого онъ переходитъ къ изложенію ученія о божественномъ откровеніи, о приготовленіи міра къ явленію христіанства и происхожденію его, объ источникахъ христіанской религіи, о жизни и характерѣ Иисуса Христа, о чудесахъ Иисуса Христа, Его воскресеніи; затѣмъ излагается ученіе христіанской вѣры—а) догматическое: о Св. Троицѣ, воплощеніи и искупленіи, б) нравственное; наконецъ профессоръ Тихомировъ указываетъ своимъ слушателямъ и отличительныя черты христіанскихъ вѣроисповѣданій—римско-католическаго и протестантскаго.—И такъ, передъ нами, какъ видитъ читатель, полный курсъ Основнаго Богословія, у западныхъ богослововъ, напр., Геттингера, Шанца и др., занимающій болѣе 1000 страницъ, а у Тихомирова помѣстившійся всего только на 175 страницахъ. Курсъ этотъ изложенъ языкомъ весьма простымъ, яснымъ и общепонятнымъ; къ сожалѣнію, онъ чрезвычайно кратокъ и сжатъ. Безъ сомнѣнія, для слушателей о. Тихомирова, лицъ свѣтскаго званія и слушательницъ высшихъ женскихъ курсовъ онъ совершенно удовлетворителенъ,—и едва ли слѣдуетъ большаго требовать отъ обыкновеннаго учебнаго пособія; но никакого научнаго значенія онъ, конечно, не имѣетъ. Можно было бы признать въ курсѣ о. Тихомирова неудачною его попытку примирить библейское повѣствованіе о сотвореніи міра съ выводами естествознанія; въ немъ дѣлается большая уступка въ пользу послѣднихъ; но самъ о. Тихомировъ предупреждаетъ этотъ упрекъ замѣчаніемъ, что „въ настоящее время и невозможно полное примиреніе Библии съ наукою“. Но чему же въ такомъ случаѣ вѣрить—Библии или наукѣ?—На этотъ вопросъ не дано даже и косвеннаго отвѣта. Нельзя не пожалѣть также о томъ, что о. Тихомировъ не достаточно выяснилъ понятіе о религіи и ея

сущности въ смыслѣ ея самостоятельности и независимости отъ другихъ явленій духовной жизни человѣка—чувствъ нравственнаго, интеллектуальнаго и эстетическаго. Но трудно предъ-являть научныя требованія къ учебному пособию, имѣющему специальное назначеніе и, быть можетъ, зависящему, по самому характеру своему, отъ какихъ либо особыхъ условій, напр., школьной программы или подготовки учащихся.

Въ томъ же родѣ, какъ и курсъ Основнаго Богословія о. Тихомирова, въ 1889 году вышелъ въ свѣтъ „Краткій курсъ лекцій по Православному Богословію профессора богословія при Императорскомъ Новороссійскомъ университетѣ, протоіерея Александра Кудрявцева, въ 3-хъ частяхъ“. Введеніе посвящено на разъясненіе различія между закономъ Божиимъ и Богословіемъ, на указаніе того значенія, какое приличествуетъ Богословію въ университетѣ, и на опредѣленіе метода и плана богословской науки въ университетѣ. Содержаніе первой части составляетъ такъ называемое „естественное богословіе“ (о религій вообще; объ атеизмѣ; критика атеизма и матеріализма; бытіе Бога, какъ личнаго и безконечнаго духа, и его доказательства; духовность души и ея безсмертіе; о пантеизмѣ и естественныхъ религіяхъ). Во второй части излагается „богословіе ветхозавѣтное“ (о священныхъ книгахъ Ветхаго За-вѣта, о различныхъ ученіяхъ, только нѣкоторую связь имѣющихъ съ истиннымъ ветхозавѣтнымъ ученіемъ—талмудѣ, каббалѣ, ученіи александрійско-египетскомъ, ученіи терапевтовъ и ессеевъ, саддукеевъ, раввинизмѣ и магометанствѣ; объ истинахъ вѣры и благочестія по ветхозавѣтному ученію). Содержаніе третьей части составляетъ библейское новозавѣтное богословіе (о священныхъ книгахъ Новаго За-вѣта, о Евангеліяхъ и евангельскомъ ученіи объ ученіи Христа Спасителя въ Его собственныхъ устахъ и объ ученіи Христа Спасителя въ устахъ апостоловъ).—Курсъ профессора Кудрявцева въ его настоящемъ видѣ не вполне законченъ. Изъ введенія видно, что авторъ дѣлитъ свой трудъ не на три части, какъ напечатано, а на четыре. „Въ четвертой, которая носитъ у насъ названіе „Богословіе патристическое“, говоритъ онъ, мы излагаемъ ученіе сперва о тѣхъ средствахъ, какія употребляла святая Церковь

къ сохраненію и утвержденію воспринятаго Ею отъ Христа Спасителя ученія, а затѣмъ и самое изложеніе и уясненіе истинъ вѣры и благочестія. Въ заключеніе мы предлагаемъ, въ видѣ прибавленія, *шестую* (? а гдѣ же пятая?) часть, которая носить у насъ названіе „Апология христіанской нравственности“. На самомъ дѣлѣ въ отпечатанной книгѣ нѣтъ ни „Богословія патристическаго“, ни „Апологии христіанской нравственности“. Ясно, что о. Кудрявцевъ не выполнилъ предначертаннаго плана и перепуталъ его раздѣленія на части. Курсъ Богословія, составленный о. Кудрявцевымъ, нельзя назвать полнымъ и систематическимъ изложеніемъ научныхъ основаній для оправданія предъ разумомъ достоинства богооткровеннаго ученія. Но этотъ упрекъ уже напередъ отклоняетъ отъ себя авторъ. „Въ виду того, что въ составъ богословской науки въ университетѣ должно войти многое изъ разныхъ наукъ богословскихъ, говоритъ онъ, преподаваніе Богословія не можетъ совершаться здѣсь по тому методу, по какому совершается оно въ высшихъ и среднихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Здѣсь нельзя слѣдовать, какъ слѣдуютъ тамъ, методу систематическому“. Такъ ли это или нѣтъ, это—другой вопросъ; но нельзя требовать отъ автора того, чего онъ самъ не можетъ или не хочетъ дать. Во всякомъ случаѣ по обстоятельству и полнотѣ изложенія „Курсъ“ Кудрявцева стоитъ гораздо выше „Курса“ Тихомирова. Въ уразумѣніи богооткровенныхъ истинъ онъ можетъ удовлетворить и читателей болѣе требовательныхъ, чѣмъ какихъ имѣетъ въ виду „Курсъ“ Тихомирова. Въ немъ мы не найдемъ ничего новаго, ничего особеннаго, но что выработано христіанскою апологетическою литературою, то о. Кудрявцевъ счумѣлъ передать въ существенныхъ чертахъ своимъ слушателямъ просто, ясно и живо. Онъ пользовался безупречными источниками и не на одномъ только русскомъ языкѣ. Въ этомъ отношеніи книга свидѣтельствуетъ объ обширной начитанности автора, основательно владѣвшаго своимъ предметомъ. Критика встрѣтила трудъ о. Кудрявцева весьма радушно и дала выгодный отзывъ о немъ. Вотъ что читаемъ мы въ „Православномъ Обзорѣніи за 1889 г. стр. 828: „При своихъ несомнѣнныхъ внутреннихъ достоинствахъ,—краткомъ изложеніи самаго

существеннаго и мѣткой критикѣ встрѣчающихся на пути противоположныхъ мнѣній, чистомъ и красивомъ слогѣ, увлекающемъ мысль и располагающемъ сердце, книга протоіерея А. Кудрявцева производить самое отрадное впечатлѣніе и можетъ заинтересовать всякій образованный умъ. Она можетъ быть прекраснѣйшимъ пособіемъ въ духовныхъ семинаріяхъ при изученіи основнаго богословія“. На послѣднюю рекомендацію, какъ мы видѣли, не рассчитывалъ и самъ авторъ.

Въ 1890 году протоіерей Аполлосъ *Знаменскій*, профессоръ богословія въ Императорскомъ историко-филологическомъ институтѣ, издалъ свои „Записки по предмету Православнаго Христіанскаго Вѣроученія“. Эти „Записки“ распадаются на три отдѣла. Въ первыхъ двухъ отдѣлахъ излагается „Основное Богословіе и христіанская Апологетика“, а въ третьемъ— „Догматическое Христіанское ученіе по разумнѣію Православной церкви“. „Записки“ эти имѣютъ свое спеціальное назначеніе, какъ учебное пособіе, и на научное значеніе, конечно, не претендуютъ.

Такимъ же характеромъ учебнаго пособія отличаются и „Краткія Записки по Основному Богословію (для студентовъ Московскаго Университета въ пособіе при подготовкѣ къ экзаменамъ 1895 года), составленныя протоіереемъ Николаемъ *Елеонскимъ*“. Эти „Краткія Записки“ гораздо обстоятельнѣе рассматриваютъ затронутые вопросы, чѣмъ предшествовавшія „Записки“ проф. Знаменскаго. Авторъ ихъ слѣдуетъ чисто научному методу. „Богословскій Вѣстникъ“ привѣтствовалъ появленіе этой книги, какъ серьезнаго ученаго труда въ области русской апологетической литературы. Критикъ „Богословскаго Вѣстника“ (А. И. Введенскій) въ особенности отмѣчаетъ вдумчивость, задушевность и стремленіе автора придать своему курсу возможно жизненный характеръ. „Здѣсь, говоритъ онъ, слѣдуетъ упомянуть о необыкновенной задушевности и, такъ сказать, сердечности тона почтеннаго автора, столь рѣдко характеризующей наши различные богословскіе курсы. На нѣкоторыхъ страницахъ изложеніе положительно возвышается до лирики псалмовъ. Въ книгѣ отобразилась личность автора,—цѣльная и положительная,—сильная не столько анализомъ

(критическій элементъ въ книгѣ, вообще говоря, значительно слабѣе), сколько синтезомъ, способностью чувствовать и положительно *указывать* истину,—указывать для сердца и непосредственной настроенности. Въ наше распатанное анализомъ время, конечно, это—немаловажное достоинство. Только при немъ, только благодаря положительнымъ свойствамъ своего ума и своей высокой настроенности, авторъ могъ такъ ясно, просто и возвышенно изобразить свойства безгрѣшной личности Богочеловѣка Христа. Страницы, посвященныя этому предмету (136—168), по нашему мнѣнію, должны быть признаны лучшими въ книгѣ. Конечно, въ книгѣ о Елеонскаго есть немало неостатковъ, которые мы должны были бы отмѣтить, помимо справедливо указанныхъ въ замѣткѣ „Богословскаго Вѣстника“. Такъ, много можно сказать по поводу самаго плана книги; затѣмъ, нужно было бы отмѣтить и то, что въ своемъ настоящемъ видѣ книга о Елеонскаго еще не представляетъ собою полной и законченной системы Основнаго или Апологетическаго Богословія, вслѣдствіе чего нѣкоторыя части ея носятъ на себѣ случайный и отрывочный характеръ. Это въ особенности нужно сказать о двухъ послѣднихъ главахъ этой книги: X—„Буддизмъ“ и XI—„Рабство и его паденіе подъ вліяніемъ христіанства“. Къ чему здѣсь рѣчь о рабствѣ въ древнемъ мірѣ и о возникновеніи рабства въ предѣлахъ христіанскаго міра? Если авторъ хотѣлъ этимъ представить доказательство въ пользу христіанства, какъ религіи, имѣющей благотворное вліяніе на жизнь человѣчества, духовно ее пересоздавшей и обновившей, то развѣ уничтоженіемъ рабства исчерпывается *все* благотворное вліяніе христіанства? Такое вліяніе оно имѣло на всѣ стороны человѣческой жизни—личную, семейную, общественную, политическую, на просвѣщеніе, законодательство и т. д.? Зачѣмъ же останавливать свое вниманіе только на одномъ рабствѣ—римскомъ, американскомъ и африканскомъ,—и совершенно умалчивать о другихъ сторонахъ жизни человѣчества, пересозданныхъ христіанствомъ? То же самое нужно сказать и о буддизмѣ? Почему именно авторъ говоритъ *только* о буддизмѣ? Если въ немъ авторъ видитъ отрицательное доказательство истины христіанскаго ученія, то

такое же доказательство онъ, конечно, усматриваетъ и во всѣхъ другихъ естественныхъ религіяхъ; если онъ говоритъ о немъ потому, что въ послѣднее время часто стремятся поставить христіанство въ генетическую зависимость отъ буддизма; то авторъ знаетъ, что есть попытки увидѣть такую же зависимость христіанства отъ древне-персидской, египетской и даже греко-римской религіи. Ясно, что книга о. Елеонскаго еще не представляетъ полной и законченной системы Основнаго или Апологетическаго Богословія. Но вопросъ въ томъ, имѣемъ ли мы право только потому, что эта книга явилась въ печати, предъявлять къ ней общія требованія нашей науки. Книга предназначена не для всѣхъ, а только для студентовъ и именно студентовъ *московскаго* университета и притомъ—готовившихся только къ экзаменамъ 1895 года? Профессоръ предложилъ „пособіе“ своимъ слушателямъ лишь въ томъ объемѣ, въ какомъ онъ могъ, при извѣстныхъ условіяхъ, преподавать свою науку, и въ какомъ онъ предполагалъ экзаменовать своихъ слушателей. Обстоятельства, очевидно, не дозволили ему предложить своимъ слушателямъ полный и систематическій курсъ Основнаго Богословія; вслѣдствіе этого онъ спѣшилъ сообщить имъ, по крайней мѣрѣ, главнѣйшее и существенное и этимъ объясняется характеръ его „Записокъ“. Тѣмъ не менѣе на основаніи того, что сдѣлано, можно надѣяться, что въ недалекомъ будущемъ достопочтенный профессоръ удовлетворитъ насущной потребности не только своихъ слушателей, но и русскаго общества изданіемъ полнаго и систематическаго курса той науки, достойнымъ представителемъ которой онъ является въ настоящее время.

Въ томъ же 1895 году, когда явились въ печати „Краткія Записки“ профессора Елеонскаго, редакція „Богословскаго Вѣстника“ начала печатать лекціи, читанныя студентамъ 1-го курса харьковскаго Императорскаго университета заслуженнымъ профессоромъ протоіереемъ В. И. *Добротворскимъ*— „Основное Богословіе или Христіанская Апологетика“. Въ концѣ года явилось и отдѣльное изданіе этихъ лекцій. Содержаніе этой книги слѣдующее: Предисловіе. Введеніе. О религіи. О Божественномъ Откровеніи. Недостаточность естествен-

наго Богопознанія для религіи. О сверхъестественномъ Откровеніи. О способахъ сообщенія Божественнаго Откровенія людямъ или о Божественномъ вдохновеніи. О Священномъ Писаніи. О священныхъ книгахъ Ветхаго Завета. О Ветхозавѣтной религіи. О священномъ преданіи. О церкви, какъ хранительницѣ и провозвѣстницѣ Богооткровеннаго ученія.

Серьезнаго вниманія заслуживаетъ сочиненіе свящ. П. *Семьлова*, изданное въ 1897 году—„Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“. По своему характеру, трудъ этотъ—*догматико-апологетическій* (стр. VIII). О. Свѣтловъ поставилъ себѣ задачу: дать отвѣтъ лицамъ, желающимъ, подобно графу Л. Толстому, „того, чтобы всякое необъяснимое положеніе представлялось имъ, какъ необходимость разума же, а не какъ обязательство повѣрить“ (стр. IX). И свою задачу онъ находитъ исполнимою, именно потому, что „въ христіанской религіи нѣтъ ни одного догмата, который, при всей своей непостижимости, не былъ бы въ то же время требованіемъ человѣческаго разума, не отрицаемаго, но исправляемаго христіанствомъ“,—разума „нормальнаго и притомъ не логическаго, а практическаго (въ смыслѣ Канта)“. Но посмотримъ, насколько выполнена о. Свѣтловымъ эта достойная всякаго одобренія, но въ то же время чрезвычайно трудная задача? Прежде чѣмъ отвѣтить прямо на этотъ вопросъ, мы познакоимся сначала съ тѣмъ, какъ смотритъ на свой трудъ самъ авторъ, чтобы намъ установить съ нимъ одну и ту же точку зрѣнія.

По собственнымъ словамъ о. Свѣтлова (стр. I) его трудъ есть не что иное, какъ переработка его лекцій по Догматическому Богословію, читанныхъ въ Нѣжинскомъ Историко-Филологическомъ Институтѣ князя Безбородко за 1889—1893 г.г. Издавая въ свѣтъ свое сочиненіе, о. Свѣтловъ хотѣлъ дать *пособіе* къ ознакомленію съ важнѣйшею отраслью богословія—богословіемъ догматическимъ—всѣмъ тѣмъ лицамъ изъ свѣтской образованной среды, которыя, сознавая недостаточность полученныхъ ими въ школахъ *религіозныхъ* (?) познаній, не отказываются и даже стремятся при удобныхъ обстоятельствахъ восполнять эти свои познанія соотвѣтственнымъ чтеніемъ“. Такимъ

образомъ о. Свѣтловъ, какъ онъ самъ говоритъ, предназначилъ свой трудъ только „для извѣстнаго класса слушателей или читателей по преимуществу и прежде всего, а не для *остаъ*, хотя (оговаривается онъ далѣе) сочиненіе наше въ то же время и для *остаъ*, поскольку излагаетъ христіанскую истину, для всѣхъ общую“. Въ средѣ своихъ слушателей или читателей, для которыхъ предназначено разбираемое сочиненіе, о. Свѣтловъ предполагаетъ господство невѣрія, нападающаго на истину вслѣдствіе незнакомства съ нею и сознательно или полусознательно переходящаго въ богохульство (стр. III). „Антирелигіозныя и антицерковныя движенія, говоритъ онъ, у насъ въ свѣтскомъ обществѣ причину свою имѣютъ именно въ этомъ недостаточномъ знакомствѣ съ положительнымъ ученіемъ Православной Церкви. Зачастую вожаки этихъ движеній довольствуются гимназическими полузабытыми свѣдѣніями по Закону Божию или же тѣмъ, что можетъ дать независимо отъ серьезнаго систематическаго богословскаго образованія диллетантское начетничество, характеризующееся случайными и безпорядочными знаніями“. Выдающимся представителемъ такого антихристіанскаго и антицерковнаго движенія въ наше время о. Свѣтловъ считаетъ графа Л. Толстого, причемъ истинную причину его отпаденія отъ церкви онъ полагаетъ прямо въ „религіозномъ невѣжествѣ“, въ неимѣніи надлежащихъ свѣдѣній и справокъ по разнымъ догматическимъ вопросамъ, его тревожившимъ“.

Уже изъ приведеннаго ясно, что къ труду о. Свѣтлова не должны быть предъявляемы строго научныя требованія, какъ къ труду безотносительному и преслѣдующему только однѣ научныя цѣли; наши требованія къ этому сочиненію могутъ быть лишь условными и ограниченными; они должны находиться въ зависимости прежде всего отъ прямого назначенія книги. Мы не должны забывать, что о. Свѣтловъ имѣетъ въ виду читателей, собственно говоря, малосвѣдущихъ, „невѣжественныхъ“ и въ то же время невѣрующихъ, *вожаками* которыхъ являются лица съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями по Закону Божию. Вниманію такого рода людей, конечно, нельзя предлагать серьезныхъ научныхъ изслѣдованій въ области православно-

христіанскаго богословія: они ихъ не поймутъ и читать не станутъ. Для такихъ полуобразованныхъ невѣровъ должны быть составляемы апологетическія сочиненія въ возможно-простой, популярной формѣ, доступной для ихъ пониманія. Прибавленіе о. Свѣтлова, что его книга можетъ быть предназначена „и для *всѣхъ*, поскольку излагаетъ христіанскую истину, для *всѣхъ* общую“,—нисколько не измѣняетъ характера требованій, предъявленныхъ выше: общую истину для *всѣхъ* излагаютъ и „Начатки христіанскаго вѣроученія“...

И дѣйствительно, „Опытъ апологетическаго изложенія православнаго христіанскаго вѣроученія“, составленный о. Свѣтловымъ, не можетъ быть названъ научнымъ изслѣдованіемъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, и ничего новаго онъ не привноситъ въ нашу богословскую литературу вообще и апологетическую въ частности. Это—учебное пособіе или учебникъ,—что хотите, но только не научное изслѣдованіе.

Кромѣ трудовъ по Догматическому Богословію Макарія, Филарета, Антонія, Сильвестра и Іустина, о. Свѣтловъ нерѣдко пользуется твореніями отцовъ и учителей церкви—Августина, Григорія Богослова, Іоанна Лѣствичника, Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскина, Климента Александрійскаго, Тертулліана, Григорія Нисскаго, Аѳинагора и др. Кромѣ того, онъ иногда ссылается на мнѣнія митрополита Филарета, архіепископа Никанора, еп. Іоанна Смоленскаго, еп. Хрисанова, о. Іоанна Сергіева (Кронштадтскаго), В. Д. Кудрявцева, Голубинскаго, Н. П. Рождественскаго,—изъ западныхъ писателей—на о. В. Гетте, Мартенсена, Эббарда, Вангеманна, Ланге, Маргейнеке, Ширмера, Розенкранца, Фаррара, Дидова, Целлера, М. Перти и т. д. Наконецъ, повсюду пестрятъ у него имена западно-европейскихъ раціоналистовъ—Штрауса, Ренана, Газе, Кейма, Неандера, Вейссе и т. п. Объ одномъ только можно сожалѣть,—что о. Свѣтловъ совершенно не воспользовался тѣмъ обильнымъ и почти необъятнымъ апологетическимъ матеріаломъ въ дѣлѣ разясненія христіанскаго вѣроученія и правоученія, которымъ нынѣ чрезвычайно богата западно-европейская литература въ особенности—французская, нѣмецкая и англійская. Но что особенно бросается въ глаза, такъ это то,

что въ книгѣ о. Свѣтлова рядомъ съ святоотеческими именами и именами серьезныхъ русскихъ и западно-европейскихъ ученыхъ богослововъ нерѣдко стоятъ имена свѣтскихъ писателей—поэтовъ: Гоголя, Пушкина, Лермонтова, Тургенева, Толстого, Сенкевича, критика Бѣлинскаго и др., при чемъ тексты Св. Писанія иногда перемѣшиваются съ стихотвореніями:

„По небу полуночи ангелъ летѣлъ“...

или:

„Даръ напрасный, даръ случайный,

„Жизнь, зачѣмъ ты мнѣ дана? и т. д.

Самъ о. Свѣтловъ несомнѣнно сознавалъ неудобство такого смѣшенія св. отцовъ и учителей церкви съ простыми литераторами, изреченій Спасителя съ легкомысленнымъ эпикурействомъ Пушкина или грошовымъ либерализмомъ Тургенева и Бѣлинскаго. Въ свое оправданіе о. Свѣтловъ указываетъ на примѣръ ап. Павла. „Плѣняя всякъ разумъ въ послушаніе Христова (2 Кор. X, 5), ап. Павелъ, говоритъ онъ (стр. XI), находилъ нужнымъ иногда приводить изреченія изъ *языческихъ* поэтовъ—писателей (Д. А. XVII, 28; Тт. 1, 12; 1 Кор. XV, 32); что удивительнаго, если мы иногда также позволимъ себѣ ссылаться для той же цѣли на *христіанскихъ* писателей?“ Удивительнаго въ этомъ, конечно, мало; но едва ли есть основаніе для о. Свѣтлова оправдывать себя примѣромъ св. Апостола Павла. Ап. Павелъ, дѣйствительно, приводитъ иногда *оригинальныя* мнѣнія языческихъ писателей. И никто не поставилъ бы въ вину о. Свѣтлову, еслибы и онъ въ своей книгѣ приводилъ *оригинальныя* мнѣнія не только азычниковъ, но и *безбожниковъ*, явныхъ враговъ христіанства въ послѣднее время. Неудивительно, когда христіанскій апологетъ опровергаетъ возраженія Фейербаха, Штрауса, Репана и имъ подобныхъ; но при чемъ здѣсь Тургеневъ? При чемъ здѣсь Бѣлинскій? Неужели о. Свѣтловъ не знаетъ, съ чьего голоса говорили эти писатели? И не лучше ли было бы въ этомъ случаѣ имѣть дѣло прямо съ дѣйствительными виновниками того или другого взгляда, чѣмъ съ простыми популяризаторами ихъ, слѣпо увлекшимися либеральными, но неразумными ученіями западно-евро-

пейскихъ невѣровъ? Что за богословы Бѣлинскій, Тургеневъ, Пушкинъ, Лермонтовъ,—чтобы имъ отводить мѣсто не въ журнальной статьѣ, а въ систематическомъ курсѣ православно-христіанскаго вѣроученія? О. Свѣтлову, конечно, извѣстно, что они не были достаточно знакомы даже съ православно-христіанскимъ катихизисомъ. Вѣдь самъ о. Свѣтловъ увѣряетъ насъ, что вожаки антихристіанскаго и антицерковнаго движенія въ русскомъ обществѣ—люди „невѣжественные и мало знакомые“ съ ученіемъ Православной Церкви. Мы объясняемъ себѣ поведеніе о. Свѣтлова проще: преподавая православно-христіанское вѣроученіе слушателямъ свѣтскимъ (студентамъ вѣжинскаго историко-филологическаго института), своею ссылкою на свѣтскихъ писателей онъ хотѣлъ показать что и ему не чуждо свѣтское образованіе, что и онъ знаетъ общезвѣстныя стихотворенія Пушкина и Лермонтова, что и онъ читалъ Тургенева и Бѣлинскаго. Такіе приемы, дѣйствительно, производятъ извѣстное впечатлѣніе на свѣтскихъ слушателей; но приносятъ ли они какую либо пользу самому дѣлу?

Книга о. Свѣтлова написана вообще языкомъ серьезнымъ, богословскимъ, книжнымъ; къ сожалѣнію, языкъ о. Свѣтлова не всегда чистъ и правиленъ. Раскрываемъ случайно книгу о. Свѣтлова: стр. III: „... и теперь даже лучшіе люди въ этой средѣ, т. е., искренно ищущіе истины, часто *обрттаются*, *благодаря* незнанію ученія Православной Церкви (есть за что *благодарить!*) въ положеніи бл. Августина“... „Антирелигіозныя и антицерковныя движенія у насъ въ свѣтскомъ обществѣ причину свою имѣютъ“... Стр. V: „Развѣ оно (лицо, бесѣдовавшее съ Л. Толстымъ) было *воплощеніемъ* Церкви?“... Но особенно слѣдуетъ отмѣтить то, что языкъ Свѣтлова пестритъ чрезвычайнымъ множествомъ иностранныхъ словъ и часто—безъ всякой надобности. Этотъ недостатокъ сознавалъ и самъ о. Свѣтловъ; онъ оправдываетъ себя (стр. XIII), между прочимъ, тѣмъ, что Филаретъ и Сильвестръ также употребляютъ иностранныя слова въ своихъ системахъ догматическаго богословія. Но еслибы это было даже и такъ,—справедливо ли оправдывать себя поведеніемъ другихъ? О. Свѣтловъ увѣряетъ насъ (стр. XIV), что онъ пишетъ „о великихъ вещахъ языкомъ

простымъ, доступнымъ для *предназначеннаго круга читателей*, безъ всякой темноты и напыщенности“. Но въ дѣйствительности языкъ о. Свѣтлова вовсе не такъ простъ и ни въ какомъ случаѣ онъ не можетъ быть названъ легкимъ и разумительнымъ „для назначеннаго круга читателей“ „съ гимназическими полузабытыми свѣдѣніями по Закону Божию“ (стр. IV). И о. Свѣтловъ болѣе искрененъ въ другомъ мѣстѣ (стр. XIV), гдѣ онъ говоритъ: „Мы можемъ жалѣть лишь о томъ только, что этой простоты (языка) въ насъ вообще такъ *мало*“.

Съ внѣшней стороны книга о. Свѣтлова обращаетъ на себя наше вниманіе тѣмъ, что въ каждомъ параграфѣ въ ней кое-что напечатано крупнымъ шрифтомъ, иное—мелкимъ. По объясненію о. Свѣтлова, это—его домашнее дѣло, вызванное заботами о томъ, чтобы его слушатели не выучили къ экзамену чего либо лишняго; напечатанное мелкимъ шрифтомъ, по его словамъ, „въ учебныхъ (?) цѣляхъ они могутъ и пропускать или сокращать“ (стр. XV). Помнится, и у насъ въ духовномъ училищѣ, въ которомъ мы обучались, былъ когда-то такой сердобольный учитель, который, задавая по книгѣ ученикамъ урокъ, обыкновенно говорилъ: „маленькими можете не учить“. Это „сокращеніе“ учебника намъ, разумѣется, очень нравилось; но конечно, было бы еще пріятнѣе, если бы насъ освободили тогда и отъ изученія всей книги. О. Свѣтловъ выпустилъ изъ виду, кажется, только одно: если „пропустить“ въ его книгѣ все, напечатанное мелкимъ шрифтомъ, то „*апологетическое* изложеніе православно-христіанскаго вѣрученія“ въ ней окажется настолько сухимъ, безжизненнымъ и необстоятельнымъ, что его лучше было бы „пропустить“ все. Въ такомъ видѣ книга о. Свѣтлова получила бы характеръ простого конспекта и нашла бы для себя читателей развѣ только вынужденныхъ необходимостію и притомъ исключительно—„въ учебныхъ цѣляхъ“.

Что касается содержанія книги о. Свѣтлова, то на стр. XI самъ авторъ по этому поводу говоритъ въ подстрочномъ примѣчаніи слѣдующее: „Въ вопросахъ *второстепенной* важности или въ *мелкихъ подробностяхъ* предмета выборъ содержанія опредѣлялся стремленіемъ автора избѣгать простого повторенія

сказаннаго другими и всѣмъ извѣстнаго и затрогивать (только *затрогивать?*) лишь, по возможности, тѣ предметы, въ разъясненіе которыхъ *нѣкоторую* (?) долю новаго онъ могъ внести и отъ себя“.

И такъ, о. Свѣтловъ старался избѣгать простаго повторенія сказаннаго другими; жалѣемъ, что онъ не опредѣляетъ точнѣе, что именно нужно разумѣть подѣ этимъ „сказаннымъ другими и всѣмъ извѣстнымъ“. Но ручается ли онъ, что это „сказанное другими“, т. е., по меньшей мѣрѣ, сказанное Макаріемъ, Филаретомъ, Сильвестромъ, Густиномъ, было извѣстно также его „невѣжественнымъ и малосвѣдущимъ“ слушателямъ и читателямъ, какими онъ самъ представляетъ студентовъ нѣжинскаго историко-филологическаго факультета? Или онъ стѣнамъ аудиторіи читалъ свои лекціи, или его слушатели не такъ были малосвѣдущи, какъ онъ отрекомендовалъ ихъ, или приведенное примѣчаніе въ его книгѣ сказано на вѣтеръ. Знакомый съ книгою Свѣтлова согласится съ послѣднимъ.

Что разумѣть о. Свѣтловъ въ „изложеніи православно-христіанскаго вѣроученія“ подѣ „вопросами второстепенной важности“ и „мелкими подробностями“,—трудно сказать: кажется,—бытіе Божіе! По крайней мѣрѣ, бросается въ глаза то обстоятельство, что въ своей книгѣ онъ не далъ мѣста *доказательствамъ бытія Божія*, между тѣмъ какъ вѣра въ бытіе личнаго живаго Бога есть центральный и самый существенный пунктъ какъ для вѣрующихъ, такъ и для невѣрующихъ. Ап. Павелъ учитъ, что всякій приходящій къ Богу прежде всего долженъ вѣровать въ то, что Богъ существуетъ (Евр. XI, 6). Митрополитъ Филаретъ находилъ нужнымъ долгое время помѣщать *еще* главнѣйшія доказательства бытія Божія даже въ Катихизисѣ Православной церкви; имъ отводять видное мѣсто въ своихъ системахъ наши ученые догматисты—Филаретъ, Сильвестръ и др.,—вовсе не преслѣдовавшіе въ своихъ трудахъ исключительно апологетическихъ цѣлей, какъ Свѣтловъ. Поведеніе о. Свѣтлова тѣмъ болѣе непонятно, что онъ всегда имѣетъ въ виду читателей свѣтскаго образованія съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями по Закону Божію и въ то же время бравирующихъ своимъ невѣріемъ въ

бытіе личнаго живаго Бога. Самъ Свѣтловъ приводитъ слова Тургенева: „Мы не рѣшили еще вопроса о существованіи Бога, а вы хотите ѣсть“!... Отсюда ясно, чего требуютъ отъ богослова—апологета люди свѣтскаго образованія. Не видѣтъ въ „Опытѣ *апологетическаго* изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ доказательствъ бытія Божія тѣмъ болѣе странно, что его авторъ довольно подробно говоритъ о дѣйствительномъ *бытіи амеловъ*, какъ живыхъ и личныхъ существъ (§ 18 стр. 176—179) и о бытіи злыхъ духовъ (§ 20 стр. 181—187)... Правда, на стр. 14 есть нѣсколько (около 20) строкъ мелкаго шрифта (что, по объясненію о. Свѣтлова, не важно и что „можно пропускать или сокращать“), гдѣ лишь *указывается* на существованіе четырехъ доказательствъ бытія Божія, при чемъ въ скобкахъ объясняется и то, въ чемъ полагается ихъ сущность; напримѣръ, — „космологическое (заключеніе отъ несамостоятельности и условности міра къ Самосущей и безусловной причинѣ его) и телеологическое (заключеніе отъ наблюдаемыхъ во всемъ мірѣ красоты и порядка къ существованію премудрой и разумной первой причины его)“. Но развѣ можно назвать это бѣглое указаніе изложеніемъ доказательствъ бытія Божія, какъ они должны быть предложены читателямъ *свѣтскаго* образованія, хотя бы для того, чтобы послѣдніе увидѣли, насколько вѣра въ бытіе личнаго живаго Бога имѣетъ для себя разумныя и твердыя логическія основанія? Въ Догматическомъ Богословіи преосвящ. Макарія также мы не встрѣчаемъ доказательствъ *бытія* Божія; но Макарій изложилъ эти доказательства въ своемъ „Введеніи въ Православное Богословіе“, почему въ Догматикѣ онъ и не имѣлъ нужды повторять ихъ. Впрочемъ, у Макарія приводятся „доказательства изъ разума (антропологическія, космологическія и онтологическія) *единства* Божія, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ у него и доказательствами *бытія* Божія (Прав. догм. Богосл. т. I. Спб. 1856, стр. 60 и слѣд.). Такимъ образомъ и примѣромъ Макарія нельзя объяснить поведенія о. Свѣтлова.

Далѣе бросается въ глаза, что въ § 10 „О свойствахъ Божіихъ“ о. Свѣтловъ, мало вообще посвятившій труда на развѣ

ясненіе богооткровеннаго ученія о свойствахъ Божіихъ, ничего не говоритъ о вседовольствѣ или блаженствѣ и всемогуществѣ Божіемъ, т. е., не указываетъ даже на то, въ чемъ именно состоитъ сущность этихъ свойствъ, хотя на стр. 117 онъ и называетъ Бога существомъ всемогущимъ и вседовольнымъ. Трудно думать, чтобы его „малосвѣдущіе“ слушатели не нуждались въ раскрытіи этого ученія.

Въ § 22, въ которомъ излагается „библейское сказаніе о происхожденіи видимаго міра и его смыслъ“, обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее довольно странное мѣсто (стр. 212—213) въ уясненіи смысла библейскаго повѣствованія о твореніи міра. Сказавъ объ отдѣленіи воды отъ земли въ третій день творенія, о. Свѣтловъ продолжаетъ: „Съ очищеніемъ отъ излишняго количества паровъ, проясняется атмосфера, и *на нашей землѣ становятся видимы* ближайшія къ ней и важнѣйшія для ея жизни свѣтила небесныя: *являются* „свѣтило на тверди небесной для освѣщенія земли и для отдѣленія дня отъ ночи, и для знаменій, и время, и дней, и годовъ“... (стр. 14—18). Обиліе влаги на поверхности, до нѣкоторой степени освободившейся отъ нея, и въ атмосферѣ, а также высокая температура, не позволяя пока явиться высшимъ формамъ жизни. чрезвычайно благопріятствуетъ *появленію и развитію жизни растительной*, и вотъ, дѣйствіемъ силы Божіей, земля превращаетъ въ 3-й день всякую зелень (растеніе): траву, кустарники и деревья^а. Здѣсь, очевидно, о. Свѣтловъ, въ угоду различнымъ естественно-научнымъ теоріямъ, излагаетъ свои соображенія какъ-то спутанно, неясно, а главное—несогласно съ прямымъ смысломъ библейскаго повѣствованія: свѣтила небесныя (солнце, луна и звѣзды), по его изложенію, не создаются Богомъ, а только *являются* какъ-то или даже только *становятся видимыми на нашей землѣ* вслѣдствіе того, что *прояснилась атмосфера*; послѣ появленія солнца въ четвертый день земля начинаетъ произращать всякую зелень, но это опять совершается какъ-то „заднимъ числомъ“, въ 3-й день... Библия говоритъ *не такъ*. Свѣтловъ ссылается на Макарія; но цитуетъ его неточно и невѣрно: „Прав. Догм. Богосл. Спб. 1850. т. 2“. (страница не указана). Но во 1) Макарій излагаетъ

библейское повѣствованіе о твореніи міра не во 2-мъ, а въ 1-мъ томѣ своего Догматическаго Богословія (срв. стр. 268—352), а во 2) Макарій не представляетъ никакой опоры для выше приведенныхъ туманныхъ соображеній о Свѣтлова; напротивъ вполне согласно съ библейскимъ сказаніемъ Макарій прямо утверждаетъ (стр. 324), что свѣтила небесныя *созданы* въ 4-й день, а растения—въ 3-й, причемъ разрѣшаетъ и извѣстное возраженіе по этому поводу: „Какъ могутъ безъ солнца существовать растения?“. О. Свѣтловъ былъ бы болѣе искрененъ, если бы сослался на „Курсъ Основнаго Богословія“ Тихомирова (стр. 43), откуда именно онъ и заимствовалъ *свое* „объясненіе“.

Если судить о книгѣ о. Свѣтлова въ зависимости отъ ея назначенія для читателей свѣтскаго образованія съ „полузабытыми гимназическими свѣдѣніями по Закону Божію“ и если имѣть въ виду ея апологетическую цѣль, то въ такомъ случаѣ нельзя не отмѣтить ея неполноты изложенія. Такъ, о. Свѣтловъ упоминаетъ (стр. 156 и сл.) о существованіи множества философскихъ и естественно-научныхъ попытокъ объясненія происхожденія или образованія міра и не знакомитъ своихъ слушателей ни съ одною изъ нихъ, не указываетъ ихъ недостатковъ или достоинствъ. Въ этомъ отношеніи несравненно выше стоитъ Догматическое Богословіе Филарета, изъ котораго мы узнаемъ не только о существованіи 80-ти геологическихъ попытокъ объясненія происхожденія міра, но въ которомъ находимъ также и подробное опроверженіе теоріи Дарвина.

То же самое нужно сказать и о философскихъ міровоззрѣніяхъ. О. Свѣтловъ говоритъ, о существованіи множества попытокъ уяснить на началахъ разума христіанскій догматъ о Троицности Лицъ въ Богѣ, но не знакомитъ своихъ слушателей даже съ такими выдающимися опытами этого рода, какія мы находимъ въ сочиненіяхъ Каулиха, Эбергарда и Горна. Далѣе онъ часто ссылается на тѣ или другія философскія положенія, какъ на хорошо уже будто бы извѣстныя его слушателямъ. Такъ, напр., на стр. IX о. Свѣтловъ говоритъ, что догматы христіанской религіи вполне удовлетворяютъ требованіямъ челоуѣческаго разума—нормальнаго и при томъ не ло-

гическаго, а практическаго (въ смыслъ *Канта*). Но знаютъ ли его слушатели „съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями“, что разумѣеть *Кантъ* подъ именемъ „практическаго“ разума? Точно такъ же поступаетъ о. *Свѣтловъ* и вездѣ въ своей книгѣ, гдѣ только ему приходится касаться философскихъ мировоззрѣній. Вообще же такого рода способъ изложенія даетъ поводъ думать, что о. *Свѣтловъ* какъ будто-бы не всегда имѣлъ въ виду тѣхъ читателей, которымъ онъ предвзначилъ свою книгу,—лицъ съ гимназическимъ образованіемъ, недостаточно знакомыхъ съ различными философскими мировоззрѣніями, и что онъ мало приворавливался къ ихъ научной подготовкѣ. Мы увѣрены, впрочемъ, что свои лекціи по Богословію студентамъ нѣжинскаго института о. *Свѣтловъ* читалъ во все не въ томъ видѣ, какой имѣетъ его книга. Безъ разъясненій и допозненій она мало доступна читателямъ съ теперешнимъ гимназическимъ образованіемъ. Если бы самъ о. *Свѣтловъ* не объявилъ напередъ, что его книга есть „переработка лекцій по Догматическому Богословію, читанныхъ въ Нѣжинскомъ Историко-Филологическомъ Институтѣ“, то мы скорѣе подумали бы, что она предназначена для воспитанниковъ духовныхъ семинарій и даже для студентовъ нашихъ духовныхъ академій, предварительно ознакомленныхъ съ различными философскими ученіями. чѣмъ для лицъ свѣтскаго образованія „съ полузабытыми гимназическими свѣдѣніями“...

Наконецъ, нельзя не отмѣтить еще одной книги апологетическаго характера, явившейся въ 1898 года. Мы говоримъ о книгѣ протоіерея *Іоанна Петропавловскаго* „Въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія“. Имя *Петропавловскаго*, бывшаго даровитаго профессора московской духовной академіи и каедрѣ Основнаго или Апологетическаго Богословія, не ново въ нашей апологетической литературѣ. Его бывшіе слушатели помнятъ его прекрасныя, воодушевленныя академическія лекціи, вполне отвѣчавшія требованіямъ тогдашняго труднаго и смутнаго времени и отличавшіяся высокими научными достоинствами. Въ журналахъ—„Православномъ Обзорѣніи“ и „Чтеніяхъ въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“—время отъ времени появлялись его ученые статьи апологетическаго

характера. Въ 1881 году онъ издалъ въ свѣтъ 1-й *Выпускъ* апологетическихъ статей подъ заглавіемъ: „Общедоступныя статьи въ защиту Христіанской Вѣры“. Здѣсь онъ излагаетъ свое сужденіе о новѣйшемъ невѣріи (его мнимо-научныхъ основаніяхъ и гибельныхъ слѣдствіяхъ), о Богооткровенности Библии, о вѣрѣ въ чудо, о богочеловѣчествѣ Іисуса Христа, о безпримѣрномъ величіи Христіанства въ ряду всѣхъ другихъ явленій въ исторіи человѣчества, о благотворномъ влияніи Христіанства на земную жизнь человѣчества, объ общеніи имуществъ (мнимомъ коммунизмѣ) въ древней церкви христіанской и о руководственныхъ началахъ въ борьбѣ противъ новѣйшаго невѣрія. Учебный Комитетъ при Св. Синодѣ далъ лестный отзывъ объ этой книгѣ. По его справедливому замѣчанію, книга о. Петропавловскаго написана живо и увлекательно, проникнута глубокимъ религіознымъ чувствомъ и непоколебимымъ убѣжденіемъ въ непреложности христіанской вѣры. Св. Синодъ одобрилъ ее для приобрѣтенія въ ученическія и фундаментальныя бібліотеки духовныхъ семинарій. Въ 1898 году о. Петропавловскій издалъ *второй* выпускъ, который содержитъ въ себѣ „собраніе апологетическихъ статей, оправдывающихъ христіанство въ его главнѣйшихъ основаніяхъ и существенныхъ сторонахъ противъ нападеній на него новѣйшаго невѣрія“. Въ этотъ выпускъ вошли многія изъ академическихъ лекцій о. Петропавловскаго, а также и всѣ его журнальныя статьи изъ „Православнаго Обзорнія“ и „Чтеній въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“. Содержаніе этого выпуска весьма разнообразно: атеизмъ и вѣра въ Бога, матеріализмъ и его несостоятельность, два міра—видимый и невидимый, древность и происхожденіе человѣческаго рода, геологическія изслѣдованія о человѣкѣ, человѣкъ и животное, самостоятельность и безсмертіе человѣческой души, религія вообще и христіанство въ частности, сверхъестественное откровеніе, о Промыслѣ Божіемъ, естественные законы, чудеса и молитвы, Богочеловѣчскій образъ Іисуса Христа, достовѣрность евангельской исторіи, Христосъ и христіанство, абсолютное удовлетвореніе всѣмъ высшимъ стремленіямъ человѣческаго духа въ христіанствѣ, значеніе крестной жертвы Спасителя, о чудесахъ нашего Гос-

пода, о воскресеніи Іисуса Христа, христіанство, церковь и православіе въ взаимоотношеніи, къ вопросу о публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ. Всѣхъ статей—21. О. Свѣтловъ произнесъ слишкомъ суровый и несправедливый приговоръ надъ этою книгою о. Петропавловскаго. Отзывъ, данный въ „Миссіонерскомъ Обзорѣніи“, находящій труды о. Петропавловскаго весьма полезными въ борьбѣ съ невѣріемъ нашего времени. долженъ быть призванъ болѣе вѣрнымъ и болѣе безпристрастнымъ. Мы становимся на его сторону.

И такъ, изъ представленнаго нами очерка историческаго развитія Основнаго или Апологетическаго Богословія ясно видно, что какъ западно-европейская, такъ и наша русская апологетическая литература весьма обширна и богата апологетическими трудами, но, къ сожалѣнію, только—въ видѣ журнальныхъ статей, „учебныхъ курсовъ“, „чтеній“, специальныхъ диссертаций и монографій. Что касается въ частности нашей *русской* литературы, то остается поскорбѣть о томъ, что до настоящаго времени мы не имѣемъ полной и цѣльной системы Христіанской Апологетики, которая, развиваясь на истинно научныхъ началахъ, отвѣчала бы запросамъ нашего времени и была бы надежнымъ оружіемъ въ борьбѣ съ невѣріемъ. По необходимости, мы должны довольствоваться переводными трудами. Но иновѣрные западно-европейскіе апологеты—чужіе намъ; у нихъ свои интересы и свои задачи; ихъ конфессіональная тенденціозность отталкиваетъ насъ; даже въ Аполוגіи Лютардта переводчикъ вынужденъ былъ дѣлать свои дополненія (стр. 341—346) и „приложенія“ (стр. 671—792). И грустно думать, что этотъ недочетъ въ нашей наукѣ въ видѣ стараго неоплаченнаго долга перейдетъ въ наслѣдство поколѣніямъ XX-го вѣка....

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

I. Чудесная ловля рыбы учениками по слову воскресшаго Господа.

Иоан. XXI, 1—14.

1. *Посемъ явился наки Иисусъ ученикомъ своимъ, вставъ отъ мертвыхъ, на мори Тиверіадствѣ. Явился же сиче:*

2. *Бяху окупъ Симонъ Петръ, и Фома нарицаемый близнецъ, и Наванаилъ, иже бѣ отъ Каны Галилейскія, и сына Зеведеова, и ина отъ ученикъ Его два:*

3. *Глагола имъ Симонъ Петръ: иду рыбы ловити. Глаголаша ему: идемъ и мы съ тобою. Изыдоша же и всѣдоша абіе въ корабль, и въ ту ночь не яша ничегоже.*

4. *Утру же бывшу, ста Иисусъ при брезѣ: не познаша же ученицы, яко Иисусъ есть.*

5. *Глагола же имъ Иисусъ: дѣти еда что съядно имате; отвѣщааша Ему: ни.*

6. *Онъ же рече имъ: вверзите мрежу одесную страну корабля, и обряцете. Вверюша же и ктому не можашу прилещи ея отъ множества рыбъ.*

7. *Глагола же ученикъ той, еиже любляше Иисуса, Петрови: Господь есть, Симонъ же Петръ слышавъ, яко Господь есть, епендитомъ препоясая, бѣ бо наъ, и ввержеса въ море:*

8. *А друзии ученицы кораблецемъ придоша, не бѣша бо далече отъ земли, но яко дѣтсть лактей, влекуще мрежу рыбъ.*

9. *Егда убо измъзоша на землю, видѣша оиъ лежащъ и рыбу на немъ лежащу и хлѣвъ.*

10. *И глагола имъ Иисусъ: принесите отъ рыбъ, яже ясте нынѣ.*

11. *Възъ же Симонъ Петръ и изыче мрежу на землю, полну великихъ рыбъ сто и пятьдесятъ и три: и толико суцимъ не проторжеса мрежа.*

12. *Глагола имъ Иисусъ: приидите, обѣдуйте. Ни единъ же стѣяше отъ ученикъ стязати Его: ты кто еси; видяще, яко Господь есть.*

13. *Прииде же Иисусъ и пріятъ хлѣвъ и даде имъ, и рыбу такожде.*

14. *Се уже третіе явился Иисусъ ученикамъ своимъ, вставъ отъ мертвыхъ.*

Время явленія Господа на морѣ Тиверіадскомъ нельзя опредѣлить точно, такъ какъ евангелистъ не даетъ намъ опредѣ-

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 18.

леннаго указанія объ этомъ. Онъ говоритъ: *посемъ—мета табѣ* —*явися наки Исусъ* ¹⁾ *ученикомъ своимъ, воставъ отъ мертвыхъ, на мори Тиверіадстѣмъ: явися же сице.* Слово: *посемъ—мета табѣ*—обыкновенно употребляется у Іоанна для соединенія послѣдующаго съ предыдущимъ (III, 22; V, 1—14; VI, 1 и др.); изъ этого слова мы узнаемъ только то, что явленіе Господа на морѣ Тиверіадскомъ послѣдовало послѣ явленія Его Өомѣ и другимъ ученикамъ (Іоан. XX, 24—31). Нѣкоторые думаютъ ²⁾, что явленіе это послѣдовало черезъ шесть дней послѣ явленія Өомѣ, т. е. во второе воскресенье послѣ Пасхи Христовой. Конечно, нельзя отрицать того, что Господь воскресные дни могъ по преимуществу избирать временемъ для своихъ явленій; слѣдовательно, можно думать, что явленіе на морѣ Тиверіадскомъ могло послѣдовать въ воскресенье. Но эта мысль есть не болѣе какъ предположеніе, которое не исключаетъ другихъ догадокъ.

Мѣсто этого явленія обозначено очень точно. Исусъ Христосъ явился семи ученикамъ *на мори Тиверіадстѣмъ*—*ἐπὶ τῆς θαλάσσης τιβεριάδος* ³⁾. Тиверіадское море находилось въ Галилеѣ и у другихъ евангелистовъ обыкновенно называется Галилейскимъ (Матѣ. IV, 18; XV, 29; Марк. 1—16; VII, 31) или Геннисаретскимъ (Лук. V, 1). У Іоанна въ главѣ VI, 1 это море носятъ два имени: „море Галилеи Тиверіадское“. У этого внутренняго моря, которое вѣрнѣе можно назвать большимъ озеромъ, было еще имя древнѣйшее,—Кинверееъ (или Хивверееъ или Хинверееъ, какъ передаютъ въ кн. Исуса Навина переводчики русской библіи; въ *Bibl sacra Chinnereth*; въ Греч. Библіи *χευερῆδ*; нынѣ Баръ Табаріе), которое мы находимъ въ книгѣ Числъ (XXXIV, 11) и у Исуса Навина (XII, 3; XIII, 27), и которое, повидимому, измѣнилось въ Геннисаретъ. Тиверіадскимъ это внутреннее море стало называться

1) Слово „Исусъ“—Тишендорфъ вычеркнулъ изъ текста.

2) Напр. Gerhard, Serr. и др. См. *Auferstehungsgesch. von Nebe*, s. 249.

3) Нельзя думать, что Исусъ Христосъ явился на водѣ Тиверіадскаго моря предлогъ ἐπὶ значить не только *на*, но и *возлѣ*. Въ русскомъ переводѣ гораздо вѣрнѣе передать греческій текстъ словами: „при морѣ Тиверіадскомъ“, чѣмъ въ славянскомъ. Поэтому нужно полагать, что Исусъ Христосъ явился на берегу Тиверіадскаго моря.

лишь со времени основанія на берегу его города Тиверіады. По сказанію Флавія, городъ этотъ былъ построенъ въ 17 году по Р. Хр. Иродомъ Антипою въ честь императора Тиверія ¹⁾. Тиверіадское море имѣетъ живописные берега; во времена Иисуса Христа на берегу его расположено было много городовъ и селъ. Въ этомъ морѣ водилось много рыбы; даже и въ настоящее время Геннисаретское озеро находятъ переполненнымъ рыбою, отчего рыба въ немъ издыхаетъ. Господь не предсказывалъ ранѣе о томъ, что явится въ этомъ мѣстѣ. Онъ говорилъ только, что послѣ воскресенія своего явится ученикамъ въ Галилеѣ. Вѣроятно, окрестности этого моря избраны были Господомъ мѣстомъ явленій потому, что здѣсь жило большинство Его учениковъ. Какъ извѣстно, Петръ, Андрей и Филиппъ происходили изъ Вифсаиды, расположенной около Тиверіадскаго моря, Іаковъ и Іоаннъ Зеведеевы занимались рыболовствомъ вмѣстѣ съ Петромъ и Андреемъ (Лук. V, 10) и, слѣдовательно, жили также при морѣ Тиверіадскомъ. Самъ Господь жилъ на берегу этого моря въ городѣ Капернаумѣ. Онъ любилъ это море и часто плавалъ по немъ.

Ев. Іоаннъ точно указываетъ число учениковъ, которые были при явленіи Господа на морѣ Тиверіадскомъ. *Вяху окупъ, пишеть овъ, Симонъ, Петръ и Ѳома, нарицаемый близнецъ, и Навананъ, иже бѣ отъ Канъ Галилейскія, и сына Зеведеова—oi oiōi тоу Ζεβεδαιου* ²⁾—и има отъ ученикъ Его два. Ученики собрались въ одно мѣсто, вѣроятно, для того, чтобы подѣлиться своими мыслями. Они жили недалеко другъ отъ друга, такъ что имъ легко было сойтись вмѣстѣ для дружеской бесѣды. Іоаннъ прежде всего называетъ Симона—Петра. Это нисколько не удивительно, такъ какъ ап. Петръ всегда занималъ въ спискѣ учениковъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Послѣ Петра поименованъ Ѳома, называемый Дидимъ. Спрашивается, по какой причинѣ Ѳома поименованъ прежде сыновей Зеведеовыхъ, которые были выдающимися лицами среди апостоловъ.

¹⁾ Древн. 18, 2. 3; 19, 81.

²⁾ Тисендорфъ на основаніи Александрійскаго и Ватиканскаго кодексовъ не привилъ въ текстъ oi oiōi, между тѣмъ кодексы Синайскій, Кэмбриджскій и Ефремовъ имѣютъ это слово.

(Матѣ. XVII, 1, XXVI, 37; Марк. V, 37) и въ списокѣ послѣднихъ занимали одно изъ первыхъ мѣстъ? Нѣкоторые (напр. Генгстенбергъ) думаютъ, что *Томма* поставленъ рядомъ съ *Петромъ* ради своего сомнѣнiя ¹⁾; но неужели свѣтъ одного долженъ былъ ярче отгнѣнить слабость другого? Неужели сомнѣвающейся долженъ былъ стоять подлѣ мужа вѣры, какъ бы подѣ защитомъ его? Все это не могло прійти на мысль евангелисту: *Томма* въ это время былъ уже не сомнѣвающимся, а вѣрующимъ. Названiе его послѣ *Петра* просто объясняется тѣмъ, что въ предыдущей главѣ шла о немъ рѣчь. Послѣ *Томмы* поименованъ *Наанаилъ* отъ *Каны Галилейской*. Это имя встрѣчается только въ евангелiи *Иоанна*,—въ началѣ и въ концѣ. *Наанаилъ* былъ представлеиъ *Иисусу Христу Филиппомъ*, и *Иисусъ Христосъ* охарактеризовалъ его такимъ человѣкомъ, въ которомъ нѣтъ лукавства (*Иоан.* 1, 47). У синоптиковъ мы не находимъ этого имени. По изслѣдованiю экзегетовъ, *Наанаилъ* у синоптиковъ называется *Вареоломеемъ* по отцу. Судя по тому, что *Вареоломей* ставится рядомъ съ *Филиппомъ* (*Матѣ.* X, 3; *Марк.* III, 18; и *Лук.* VI, 14) можно согласиться съ отождествленiемъ *Наанаила* съ *Вареоломеемъ*.

Кромѣ *Петра*, *Томмы* и *Наанаила*, здѣсь находились еще сыновья *Зеведеевы* и два другихъ ученика Господа. Сыновьями *Зеведея* были *Иаковъ* и *Иоаннъ* (*Матѣ.* IV, 21; *Лук.* V, 10). Они были выдающимися лицами среди апостоловъ; *Иоаннъ*—писатель настоящаго повѣствованiя; по своему смиренiю онъ не только здѣсь, но и во всемъ своемъ евангелiи не называетъ себя по имени. Онъ не называетъ и другихъ двухъ учениковъ, которые присутствовали съ нимъ въ это время. Основанiе, почему онъ не объявляетъ имена этихъ учениковъ, нужно искать въ основномъ положенiи евангелиста—называть изъ апостоловъ только тѣхъ, которые выступали при какомъ-нибудь поводѣ говорящими или дѣйствующими въ ходѣ евангельской исторiи. Одни (*Hengstenberg*, *Lightfoot*, *Zampe*, *Dräseke* и друг.) думаютъ, что этими неизвѣстными учениками были апостолы *Филиппъ*

¹⁾ Das Fvang. des heil. Iohan, erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 325. Berlin 1870.

и Андрей ¹⁾. Это мнѣніе основывается на томъ, что Филиппъ и Андрей, живя въ одномъ городѣ съ Петромъ, могли скорѣе сойтись съ поименованными апостолами. Это предположеніе довольно основательно, хотя не исключаетъ другихъ догадокъ. Бенгель, Люкке и Годе думаютъ, что эти два неизвѣстныхъ ученика принадлежали къ числу 12-ти апостоловъ ²⁾. Но и это мнѣніе можно допустить только какъ предположеніе. Слово *ученикъ*—*μαθητής*—у Іоанна прилагается не къ однимъ апостоламъ изъ числа 12-ти, но вообще, ко всѣмъ послѣдователямъ Христовымъ. Это видно изъ XX гл. 19 ст. его евангелія и другихъ мѣстъ, напр. IV, I, VI, 60 и др.

По сравненію Матѳ. IV, 18, Лук. V, 1—10 и Іоанна I, 44, можно думать, что событіе, описываемое Іоанномъ, происходило подлѣ Внесанды на западномъ берегу моря. Если мы обратимъ вниманіе на I гл. 21 и 29 ст. ев. Марка, гдѣ разсказывается, что домъ Петра и Андрея былъ въ Капернаумѣ, то можемъ точнѣе опредѣлить мѣсто этого событія. Такъ какъ Внесанда и Капернаумъ были сосѣдними городами, отдѣленными другъ отъ друга лишь незначительнымъ разстояніемъ, то можно заключить, что Господь явился ученикамъ на береговой полосѣ между двумя этими городами.

Семь вышеуказанныхъ учениковъ Господа собрались вмѣстѣ не для рыбной ловли. Намѣреніе ловить рыбу было только у Петра. Онъ сказалъ другимъ ученикамъ: *иду рыбы ловити*. Услышавъ объ этомъ, другіе ученики выразили желаніе помочь ему. *Идемъ и мы съ тобою*, сказали они. Спрашивается, какъ нужно понимать это намѣреніе Петра и его товарищей? Показываетъ-ли оно слабость ихъ вѣры, отреченіе отъ призванія проповѣдниковъ Христовой вѣры, или оно вызвано было необходимостью добывать себѣ пищу? Отцы церкви на этотъ вопросъ отвѣчали различно. Теофилактъ и Евфимій, Зигабенъ держались того мнѣнія, что ученики пошли ловить рыбу, вслѣдствіе отсутствія занятій. „Такъ какъ Спаситель, пишетъ Зигабенъ, теперь не постоянно находился съ учениками, а другой

¹⁾ Das Evang. des Ioh. von. Hengst., т. 3, стр. 326; ср. Das Ioh. Evang. von Luthardt, т. 2, стр. 531.

²⁾ Gnomon. N. Testam. стр. 491; Comment. ub. Ev. Ioh. von. Lücke, ч. 2. 527.

Утѣшитель еще не пришелъ и проповѣдь имъ была еще не совершенно поручена, то они, не имѣя чего дѣлать, обратились къ прежнему своему занятію и занимались рыбною ловлею, но не съ корыстною цѣлію, какъ прежде¹⁾. Противъ этого мнѣнія дѣлають основательныя возраженія. Указываютъ на то, что апостолы никакимъ образомъ не могли оставаться въ праздности. Они только что пришли домой послѣ продолжительнаго отсутствія, слѣдовательно, должны были заняться неотложными домашними дѣлами. Далѣе, они должны были готовиться къ своему апостольскому призванію. Они должны были заняться тщательнымъ изученіемъ Св. Писанія, внимательнымъ обсужденіемъ рѣчей Иисуса Христа. Имъ, затѣмъ, необходимо было измѣнить свой взглядъ на Иисуса Христа, какъ на земного царя,—освободителя еврейскаго народа отъ ига чужеземцевъ. А кому неизвѣстно, что переимѣна прежняго образа мыслей требуетъ громадной умственной работы. Въ виду этого считаютъ невозможнымъ, чтобы апостолы могли хоть нѣсколько часовъ оставаться въ праздности. Блаж. Августинъ высказалъ другое мнѣніе по этому вопросу. Апостолы, по его мнѣнію, занялись рыбною ловлею для добыванія себѣ пропитанія. Съ нимъ согласны Григорій Великій, Генгстенбергъ, Небе и друг.²⁾ Дѣйствительно, вполне можно согласиться съ тѣмъ, что ученики пошли ловить рыбу по необходимости. Они должны были теперь работать, чтобы имѣть пропитаніе. Во время путешествія съ Господомъ апостолы, какъ извѣстно, не имѣли нужды зарабатывать себѣ хлѣбъ. Иисусу Христу многіе дѣлали пожертвованія, вслѣдствіе которыхъ апостолы и могли добывать себѣ пищу. Послѣ воскресенія Господа апостолы лишились этого источника питанія; поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что они для добыванія пищи обратились къ прежнимъ занятіямъ. Это, однако, нисколько не свидѣтельствуетъ о томъ, что они намѣрены были оставить апостольское призваніе. Они мо-

1) Зигабень,—толк. ев. отъ Іоанна, стр. 303 сравн. Благовѣстникъ Теофил., ч. 4, стр. 476.

2) Tract. 122 in Iohan. стр. 1960. См. Patrologiae cursus completus, т. 35: Das Evangelium des Iohannes erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 326. Auffersteh. Nebe, s. 267.

гли ревностно приготовляться къ нему и въ то же время трудиться.

Свое намѣреніе ловить рыбу ученики исполнили въ точности. *Издодша же, пишетъ евангелистъ, и всподоша абіе въ корабль, и въ ту ночь не яша ничесоже*—ἐξῆλθον καὶ ἀνεβήσαν εἰς τὸ πλοῦτον ¹⁾ εὐθὺς, καὶ ἐν ἑκείνῃ τῇ νυχτὶ ἐπίασαν ²⁾ οὐδέν. Ученики были опытными рыболовами; они знали, что ночью удобнѣе всего ловить рыбу. Но не смотря на все ихъ старанье и умѣнье, они ничего не могли поймать. А между тѣмъ море Тиверіалское изобиловало рыбою. Такой безуспѣшный исходъ дѣла можно объяснить только вслѣдствіе промысла Божія: Господь этимъ приучалъ ихъ къ терпѣнію и бодрости въ трудахъ и къ упованію на высшую помощь, при которой только и возможенъ хорошій успѣхъ въ дѣлахъ. Этотъ безуспѣшный ловъ рыбы могъ напомнить ученикамъ тотъ случай, когда они, около трехъ лѣтъ тому назадъ, также трудились всю ночь и ничего не поймали, но закинувши сѣть, по слову Господа, уже около полудня, поймали великое множество рыбы (Лук. V, 1—11) ³⁾.

На разсвѣтѣ къ семи ученикамъ, безуспѣшно ловившимъ рыбу, приходитъ на помощь Самъ Господь. *Утру же бышшу*

¹⁾ Это выраженіе нѣкоторые считаютъ несходнымъ съ языкомъ евангелія Іоанна (напр. Люкке), но Мейеръ совершенно правильно указалъ на подобное выраженіе въ I гл. 39 и IX, I и д. Іоанна.

²⁾ Это слово часто встрѣчается въ евангаліи Іоанна см. VII, 30—32. 44; X—39; XI, 57.

³⁾ Штраусъ и другіе послѣдователи Тюбингенской школы думаютъ, что повѣствованіе Іоанна о безуспѣшной ловлѣ рыбъ XXI, 1—14) есть только измѣненная редакція переданнаго намъ повѣствованія Луки. См. Commentar zum Evangelium Iohannis von Godet, стр. 581. Naprover. 1878. Сравнивая эти повѣствованія, мы, дѣйствительно, находимъ между ними нѣкоторое сходство: по обоимъ повѣствованіямъ ученики цѣлую ночь безуспѣшно ловятъ рыбу, но потомъ, утромъ, закинувши сѣть по слову Господа, вытаскиваютъ множество рыбъ. Но при этомъ сходствѣ есть и большое различіе. По евангелію Луки, Іисусъ Христосъ сначала училъ народъ изъ лодки и потомъ уже велѣлъ Петру закинуть сѣть, по Іоанну же, Господь совсѣмъ не входитъ въ лодку. Тамъ Іисусъ велѣлъ отплыть на глубину и закинуть сѣть, здѣсь же Онъ велѣлъ бросить сѣть по правую сторону лодки; тамъ—сѣть прорывалась отъ множества рыбъ, здѣсь—нѣтъ; тамъ Петръ испугался и просилъ Господа уйти отъ него, потому что онъ человѣкъ грѣшный, здѣсь же Петръ бросается въ воду и спѣшитъ къ Іисусу; тамъ рыба оставлена была въ лодкѣ, здѣсь же она вытасчена была на берегъ и была пересчитана и т. д. Такимъ образомъ, изъ этого сравненія ясно, что оба повѣствованія—суть описанія двухъ различныхъ событій.

повѣствуетъ евангелистъ, *ста Исусъ при брези прѡίας δε ἤδη γενομένης* ¹⁾ ἔσθη ὁ Ἰησοῦς εἰς ²⁾ τὸν αἰγιαλόν. Семь учениковъ не замѣтили, какъ приблизился къ нимъ Исусъ Христосъ. Взглянувши на берегъ, ученики замѣтили здѣсь человѣка, и хотя находились недалеко отъ берега (на 200 локтей), однако не узнали, что это былъ Исусъ Христосъ. *Не познама же ученици*, говоритъ евангелистъ, *яко Исусъ есть*. На вопросъ почему ученики не узнали Исуса Христа, даются различныя отвѣты. Зигабень высказалъ объ этомъ слѣдующее мнѣнiе: „можетъ быть, пишетъ онъ, видъ Его нетлѣннаго тѣла показался въ большемъ блескѣ, чѣмъ прежде“ ³⁾. Это объясненiе, однако, нельзя назвать удачнымъ. Исусъ Христосъ, какъ извѣстно, являся ученикамъ въ прежнемъ видѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ указанiя на явленiе Его въ прославленномъ образѣ. Поэтому болѣе правильно мнѣнiе тѣхъ, которые полагаютъ, что ученики не узнали Господа, вслѣдствiе неожиданности Его явленiя. Мысли учениковъ въ это время сосредоточены были на другомъ предметѣ: они обдумывали, какимъ образомъ можно успѣшнѣе ловить рыбу и не предполагали, что могутъ увидѣть здѣсь Исуса Христа. „Заботы житейскiя, пишетъ г. Властовъ, часто затуманиваютъ взоръ лучшихъ изъ людей и мѣшаютъ ихъ ясности зрѣнiя и пониманiя. Можетъ быть, и Господь въ просвѣтленномъ тѣлѣ человѣческомъ былъ узнаваемъ только тогда, когда человѣкъ подымалъ душу свою къ Нему, отрывая ее отъ земли. Марiя Магдалина, погруженная въ свое горе, не узнаетъ Господа, доколѣ голосъ Его не выводитъ ее изъ оцѣпененiя. Душа ея сначала узнаетъ Господа, тогда и очи ея открываются. Ученики, шедше въ Эммаусъ, думали о Господѣ, какъ объ умершемъ, не возвышаясь до мысли о воскресенiи Его и очи ихъ были удержаны; но въ преломленiи хлѣба душа ихъ узнала Господа, и тогда очи ихъ открылись“ ⁴⁾.

1) Это чтенiе согласно съ Синайскимъ и Кембрижскимъ кодексамъ. Тшендорфъ на основанiи кодексовъ: Александрийскаго, Ватиканскаго и Ефремова читаетъ γινομένης.

2) Лахманъ и Тшендорфъ на основанiи кодексовъ: Синайскаго, Александрийскаго и Кембрижскаго видѣсто εἰς читаютъ ἐπὶ.

3) Зигабень, толк. ев. отъ Иоанна, стр. 303.

4) Опытъ изученiя евангелiя св. Иоанна Богослова г. Властова, т. 2-й стр. 268—269. С.-Петербургъ 1887.

Ставши на берегу, Господь спрашиваетъ учениковъ: *дѣти еда, что съѣдо имате*—*παῖδια* ¹⁾ *μη τι* ²⁾ *προσφαγιον* ³⁾ *εχετε*. Господь называетъ учениковъ словомъ—*παῖδια*, а не *τεχνα*, какъ въ XIII гл. 51 ст., чтобы сейчасъ же не обнаружить Себя *Τεχνα*—выраженіе отеческой любви, *παῖδια*, напротивъ, выражаетъ только дружбу высшаго съ подчиненнымъ. Евфимій Зигабенъ думаетъ, что слово *παῖδια*, обыкновенно, употреблялось для названія работниковъ. „Дѣтми (*παῖδια*), пишетъ онъ, назвалъ (Господь) учениковъ, воспользовавшись обыкновеннымъ названіемъ работниковъ, и назвалъ такъ потому, что они теперь находились въ цвѣтѣ лѣтъ и были полны силъ для предстоящихъ имъ трудовъ“ ⁴⁾. Своимъ вопросомъ Господь обнаруживаетъ Себя предъ учениками. купцомъ или путешественникомъ, которому нужно было купить рыбы. Господь, конечно, зналъ, что апостолы ничего не поймали, но Онъ не говоритъ имъ объ этомъ, чтобы не обнаружить себя. На вопросъ Господа ученики отвѣчаютъ очень кратко: *ми*, говорятъ они. Нѣкоторые думаютъ, что въ этомъ отвѣтѣ выражается досада и неудовольствіе на незнакомаго человѣка, но мы не находимъ этого. Ученики въ это время были утомлены и опечалены безуспѣшною ловлею и потому имъ было не до разговоровъ съ незнакомымъ человѣкомъ.

Узнавъ о томъ, что ученики не имѣютъ ничего съѣстного, Господь говоритъ имъ: *верзите мрежу одесную страну корабля и обряцете*. Правая сторона всегда считалась счастливѣе лѣвой. Мы видимъ изъ книги Бытія (XLVIII гл.), что тотъ, кто поставленъ на правой сторонѣ, больше благословленъ, чѣмъ стоящій на лѣвой. Господь велѣлъ закинуть сѣтъ именно

1) Это слово встрѣчается еще въ 1-мъ посланіи Іоанна Богослова, см. II, 13. 18.

2) Этой частицы нѣтъ въ Синайскомъ кодексѣ.

3) *Προσφαγιον* означаетъ вообще съѣстное; въ Н. Завѣтѣ употребляется только здѣсь, въ другихъ мѣстахъ употребляется для обозначенія кушанья слово *οψαριον* (XXI гл.; 9. 10. 13; VI, 9. 11). Хотя оба слова употребляются для обозначенія кушанья изъ рыбы, тѣмъ не менѣе между ними есть нѣкоторое различіе. *Προσφαγιον* означаетъ вообще то, что ѣдятъ съ хлѣбомъ; *οψαριον* же означаетъ приготовленную на огнѣ закуску. Въ данномъ случаѣ *προσφαγιον* было самымъ различнымъ словомъ, какъ хакъ у учениковъ въ такое раннее время можно было найти только свѣжую рыбу, а не зажаренную.

4) Зигабенъ. Толков. ев. отъ Іоанна стр. 304.

съ правой стороны для того, чтобы ловля не показалась случайною, какъ замѣчаетъ Евѳимій Зигабень. Ученики быстро исполнили повелѣніе незнакомца. *Вѣрѣюша же, и къ тому не можаху—ἰσχυραν¹⁾ привлечь ея отъ множества рыбъ.* Повиновеніе апостоловъ Евѳимій Зигабень объясняетъ тѣмъ, что ученики сочли Иисуса Христа за опытнаго рыболова, который хорошо зналъ, въ какомъ мѣстѣ находится рыба²⁾. Вѣроятно, и въ тонѣ голоса, съ какими Господь сказалъ Свое повелѣніе, слышалась твердая увѣренность на обильный ловъ рыбы, такъ что ученики ободрились и стали надѣяться на исполненіе Его словъ. Къ своему удивленію, ученики захватили въ сѣть множество рыбъ, такъ что не могли притянуть ея къ лодкѣ. Такой обильный уловъ рыбы вужно объяснять чудесною силою Иисуса Христа. По Его повелѣнію рыба собралась по правую сторону лодки апостоловъ и попалась въ сѣть ихъ.

Экзегеты полагають, что повѣствованіе ев. Іоанна о ловлѣ рыбъ исполнено глубокаго смысла. Блаж. Августинъ, напри- мѣръ, думаетъ, что эта ловля указываетъ на будущую судьбу церкви. Вотъ какъ онъ изъясняетъ сказаніе о чудесной ловлѣ рыбъ: *„Вѣрѣюша мрежу одесную корабля и обрящете. Вѣрѣюша же и къ тому не можаху привлечь ея отъ множества рыбъ.* (Іоан. XXI, 6). Здѣсь Господь означаетъ, какова будетъ Церковь въ концѣ вѣка, такъ какъ при другой ловлѣ (Лук. V гл.) означалъ, какова Церковь нынѣ. Первое чудо сотворилъ Онъ въ началѣ Своей проповѣди, а это послѣ Своего воскресенія, показуя тѣмъ, что первая ловля рыбъ означаетъ добрыхъ и злыхъ, какихъ нынѣ имѣетъ Церковь, а эта—только добрыхъ, какихъ будетъ имѣть вѣчно, когда въ концѣ сего вѣка исполнится воскресеніе мертвыхъ. Тамъ Христосъ, когда повелѣвалъ ловлю рыбъ, не стоялъ на берегу, когда здѣсь, а взошедъ на одинъ корабль, который принадлежалъ Симону, просилъ его (Симона) отступить мало отъ земли, и, сидя на кораблѣ, училъ народъ; когда же пересталъ говорить, сказалъ Симону: *посту-*

1) Въ Синайскомъ, Ватиканскомъ, Ефремовомъ и Кембриджскомъ кодексахъ стоятъ ἰσχυαν.

2) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 304.

ти во глубину, и сверзите мрежи ваша въ ловитю. Притомъ всѣ пойманныя рыбы тамъ были въ корабляхъ, а здѣсь мрежа извлечена на землю. Сими и другими, какіе можно здѣсь найти, признаками, изображена Церковь—въ первомъ случаѣ, какова она въ настоящемъ вѣкѣ, а въ другомъ—какова въ концѣ вѣка: потому первое чудо совершено прежде, а второе послѣ воскресенія Господня; тамъ Христосъ изобразилъ насъ званнхъ, а здѣсь воскресшихъ. Тамъ сѣти опускаются не по одну правую сторону, чтобы не означили однихъ добрыхъ, ни по одну лѣвую, чтобы не означили однихъ злыхъ, а безразлично: *сверзите, говорить, мрежи ваша въ ловитю*, дабы мы разумѣли вообще—и добрыхъ и злыхъ, но здѣсь говорить: *сверзите мрежу одесную страну корабля*, дабы означить тѣхъ, кои стоятъ одесную, т. е. добрыхъ. Тамъ сѣти для означенія расколовъ проторгалась; а здѣсь, такъ какъ по воскресеніи въ совершенномъ мірѣ святыхъ никакихъ расколовъ не будетъ, прилично было сказать евангелисту: *и только сущимъ не проторжеса мрежа*. Тамъ поймано такое множество рыбъ, что наполненные ими два корабля погружались, т. е. склонялись къ потопленію: они хотя не погрузились, но бѣдствовали. Подобно сему, не оттого-ли происходятъ въ Церкви толикія бѣдствія, нами оплакиваемая, что нельзя воспрепятствовать такому множеству людей, кои съ своими нравами, совершенно удаленными отъ пути святыхъ, входятъ къ намъ, угрожая потопленіемъ (церковному) благочинію?—Но здѣсь ввергли сѣти по правую сторону, *и тому не можасху привлещи ея отъ множества рыбъ*. Что значить—*тому не можасху привлещи ея*, какъ не то, что принадлежащія къ воскресенію живота, то есть, къ десной странѣ, и внутрь мрежи христіанскаго имени скончавяющіеся, явятся только на берегу, т. е. въ концѣ вѣка по воскресеніи?¹⁾ Это толкованіе Августина заслуживаетъ вниманія, но не исключаетъ другихъ объясненій. По этому приведемъ и другія мнѣнія по этому вопросу. Кальвинъ думаетъ, что черезъ неудачный ловъ рыбы ярче выставлялось для учениковъ превосходство Іисуса Христа, по благословенію Котораго было поймано затѣмъ множество рыбы²⁾. Это мнѣніе не

1) Барсовъ, сборникъ на четвероев. т. 2-й, стр. 549—550.

2) Auferstehungsgeschichte von Nebe, s. 269.

заслуживаетъ такого вниманія, какъ мнѣніе Августина. Превосходство Господа ярко обнаружилось въ воскресеніи Его, такъ что не было никакой необходимости выставять его. Геягстенбергъ, Годе и др. полагаютъ ¹⁾, что безуспѣшный ловъ рыбы указывалъ ученикамъ на ихъ бесплодную миссію среди іудеевъ. Но и это мнѣніе нельзя считать вполне правильнымъ. Какъ извѣстно, проповѣдь апостоловъ среди іудеевъ была не безуспѣшна, напримѣръ въ день Пятидесятницы обратилось ко Христу 3000 іудеевъ (Дѣян. II, 41). Много іудеевъ обратилось ко Христу въ Самаріи и другихъ городахъ (Дѣян. VIII гл.) Вполнѣ можно согласиться только съ тѣми, которые думаютъ, что безуспѣшный ловъ рыбы учениками указываетъ на бесплодность всякой работы безъ благословенія Божія.

Видя обильный уловъ рыбы, ев. Іоаннъ догадался, что на берегу стоитъ Самъ Господь. *Главола же, пишеть евангелистъ. ученикъ той, его же любящє Исусъ, Петрови: Господь естъ.* Спрашивается, почему Іоаннъ догадался, что незнакомый человѣкъ, стоящій на берегу, есть Господь? Одни (Neander) думаютъ, что Іоаннъ узналъ Исуса Христа по голосу, другіе (Lange) причину этого видятъ во внѣшнемъ видѣ Исуса Христа. Но въ такомъ случаѣ странно, почему другіе ученики не узнали Господа. Іоаннъ, притомъ, узналъ Господа уже послѣ того, какъ въ сѣть попало множество рыбы. Очевидно, послѣднее обстоятельство было поводомъ къ образованію его догадки. Іоаннъ зналъ, что такой обильный уловъ рыбы можетъ подать только одинъ Господь. Іоанну, быть можетъ, живо припомнился тотъ случай, когда онъ и его товарищи также всю ночь безуспѣшно ловили рыбу, но утромъ, по слову Господа, поймали множество рыбъ (Лук. V, 1—14). Причиною того, что Іоаннъ узналъ Господа ранѣе другихъ учениковъ, служила его горячая любовь къ своему Учителю. Другіе ученики всецѣло предались рыбной ловлѣ, а Іоаннъ въ это время не переставалъ думать о своемъ любимомъ Учителѣ и Господѣ, который обѣщалъ явиться имъ въ Галилеѣ.—Свою увѣренность въ томъ, что незнакомый человѣкъ есть Господь, Іоаннъ со-

¹⁾ Das Evang. des Iohan. erläutert von Hengst. т. 3, стр. 380. Comment. zum Evang. Iohan. von Godet, s. 580.

общилъ прежде всего Петру. Очевидно, что Иоаннъ былъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ съ Петромъ. Послѣдній немедленно поспѣшилъ къ Господу. *Симонъ же Петръ, пишетъ евангелистъ, слышавъ, яко Господь есть, епендитомъ препоясая, бы бо нагъ: и ввержеса въ море.* Изъ этихъ дѣйствій Петра и Иоанна ясно обнаруживается характеръ того и другого. Еще Златоустъ обратилъ на это вниманіе. „Когда они узнали Его, пишетъ онъ, то ученики Петръ и Иоаннъ опять обнаруживаютъ особенности своихъ характеровъ. Тотъ былъ пламеннѣе, а этотъ возвышеннѣе; тотъ стремительнѣе, а этотъ провидательнѣе. Поэтому Иоаннъ первый узналъ Иисуса, а Петръ первый пошелъ къ Нему“ ¹⁾. Съ Златоустомъ согласны Теофилактъ и Евѳимій Зигабенъ. У Иоанна чувствованія были нѣжнѣе, душа воспримчивѣе; поэтому онъ первый сердцемъ почувствовалъ, что на берегу стоитъ Господь. Между тѣмъ, Петръ былъ рѣшительнѣе его въ дѣйствіяхъ, хотя любовь его была не глубже любви Иоанна. У Иоанна было болѣе спокойствія, онъ не бросается въ море, потому что Господь не требуетъ этого; онъ зналъ, что черезъ нѣсколько минутъ приблизится къ Господу и будетъ наслаждаться лицезрѣніемъ Его. Петръ же, узнавъ, что на берегу стоитъ Господь, былъ не въ состояніи медлить; онъ считалъ бы себя измѣнникомъ Господу, если-бы не тотчасъ поспѣшилъ къ Нему.

Передъ тѣмъ, какъ броситься въ море, Петръ *епендитомъ препоясая, бы бо нагъ*. Блаж. Теофилактъ даетъ слѣдующее описаніе этой одежды: „епендить есть одежда изъ льняного полотна, какою опоясываются финикійскіе и сирійскіе рыбаки, или по вагому тѣлу, или поверхъ одежды, просто сказать, какъ живописцы изображаютъ апостоловъ, опоясанными поверхъ одежды“ ²⁾. Болѣе точное описаніе этой одежды находимъ у Евѳимія Зигабена. „Эпендитомъ, говоритъ онъ, называлась льняная одежда безъ рукавовъ, покрывающая тѣло до колѣнъ. Она, обыкновенно, употреблялась рыбаками ради удобства и приличія“ ³⁾. Такимъ образомъ, подъ епендитомъ нужно разумѣть

¹⁾ Златоустъ, толков. ев. на Иоанна, стр. 709.

²⁾ Теофилактъ. Благовѣстанникъ. ч. 4-я, стр. 477.

³⁾ Зигабенъ, толков. ев. отъ Иоанна стр. 305.

рыбачій китель, или блузу, доходящую до колѣвъ. Съ этимъ согласно большинство экзегетовъ, напр. Мейеръ, Года, Лютардтъ, Генгстенбергъ, Кейль, Небе ¹⁾ и др. Этою одеждою Петръ опоясался. спрашивается, какъ нужно понимать это дѣйствіе Петра. Многіе экзегеты думаютъ, что Петръ набросилъ на себя эту одежду, прежде же этого онъ былъ совершенно нагимъ. Но невозможно допустить, чтобы Петръ былъ настолько лишенъ стыда, чтобы быть предъ своими товарищами совершенно обнаженнымъ. Нужно допустить ту мысль, что Петръ и ранѣе имѣлъ на себѣ эпендить: нагимъ (*γυμνός*) часто называли у евреевъ и такого человѣка, который имѣлъ только нѣкоторыя части своего тѣла обнаженными, или того, который имѣлъ только нижнее платье, или хитонъ (Іов. XXIV, 7, 10; 1 Цар. XIX, 24; Ис. XX, 2). Можно поэтому думать, что Петръ во время работы имѣлъ эпендить распоясаннымъ, такъ что не только руки и ноги доколѣвъ, но и грудь его была обнажена. Услыхавъ же, что на берегу стоитъ Господь, Петръ подпоясалъ эпендить. Это мнѣніе высказано было еще Евѣиміемъ Зигабеномъ. „Петръ былъ нагъ, и шепетъ онъ, т. е. не имѣлъ на себѣ никакой другой одежды, а только одву эпендить и то не подпоясанный, быть же совершенно нагимъ было ужъ совсѣмъ неприлично. Теперь онъ, подпоясавшись, выразилъ свое почтеніе къ Иисусу Христу ²⁾“.

Когда Петръ поплылъ къ берегу, на которомъ стоялъ Иисусъ Христосъ, другіе ученики оставались въ лодкѣ и тянули съѣсть рыбу. Они приплыли къ берегу спустя нѣсколько времени. *Друзіи ученицы, пишетъ евангелистъ, кораблецемъ—тѣ платаріѣ—придоша, не быша бо далече отъ земли, но яко доу стѣ локтей,—влекуще мрежу рыбъ.* Іоаннъ называетъ здѣсь уменьшительнымъ именемъ тотъ корабль (платон)—ст. 3), на которомъ находились ученики. Очевидно, что у учениковъ была небольшая парусная рыбачья лодка. Нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что они плыли на большомъ морскомъ

¹⁾ Comment. ub. das N. Test. von Meyer, ч. 2-я стр. 280; Commentar. zum Ev. Ioh. von Godet, стр. 581; Das Iohan. Evang. erklärt von Luthardt, ч. 2, стр. 534; Comma. uber Ev. Iohan. von Keil, s. 583.

²⁾ Зигабентъ,—толков. ев. отъ Іоанна, стр. 306.

судна, которое обыкновенно называется у насъ кораблемъ. Имущественное состояніе учениковъ было, какъ извѣстно, небольшое, такъ что они не могли построить большого судна. Да и не было никакой необходимости строить большое судно: для рыбной ловли на морѣ (точнѣе—озерѣ) Тиверіадскомъ достаточно было парусной лодки.—Ученики тащили съѣсть съ рыбой двѣсти локтей, т. е. по нашей мѣрѣ около 300 футовъ, или 43 сажень. Спрашивается, кто болѣе достоинъ похвалы, Петръ, бросившійся въ воду, чтобы скорѣе прийти къ Иисусу Христу, или другіе ученики, оставшіеся оканчивать рыбную ловлю. На этотъ вопросъ нужно сказать, что Петръ и другіе ученики поступили правильно. Петръ поступилъ хорошо, что бросился въ воду, такъ какъ это дѣйствіе соответствовало его темпераменту, данной ему отъ Бога индивидуальной способности. И другіе ученики поступили правильно, оставшись въ лодкѣ. Они любили Иисуса Христа не менѣе, чѣмъ Петръ, и также сильно желали видѣть Его; но такъ какъ они не обладали такимъ рѣшительнымъ характеромъ, какъ Петръ, то должны были остаться въ лодкѣ и терпѣливо ожидать того момента, когда они приблизятся къ берегу. Кромѣ того, они справедливо полагали, что нужно докончить ловлю рыбъ. Ученики получили богатый уловъ рыбы, вслѣдствіе благословенія Божія, онъ былъ для нихъ небеснымъ даромъ. Неужели же они должны были пренебречь этимъ Божиимъ даромъ? Мы думаемъ, что Спаситель не похвалилъ бы ихъ за ревностное стремленіе къ Нему не по разуму.

Новое чудо ожидало учениковъ, когда они вышли на берегъ. *Едва убо излъзоша на землю, видѣша огнь ¹⁾ лежащъ и рыбу на немъ лежащу, и хлѣбъ.* На вопросъ, сколько находилось здѣсь рыбъ, экзегеты даютъ разные отвѣты. Одни (де-Ветте, Мейеръ, Лютардтъ) думаютъ, что здѣсь находилось нѣсколько рыбъ, такъ какъ Иисусъ Христосъ, по ихъ мнѣнію, не могъ напитать одною рыбою семь учениковъ ²⁾. Но это основаніе ихъ

¹⁾ Точнѣе—горячіе уголья, какъ это видно изъ греческаго слова *ἀνθρακίαι*.

²⁾ Kurze Erklärung des Evangeliums Iohannis von de Wette, стр. 219. Leipzig, 1846. Comment. ab. N. Test. von Meyer, ч. 2, стр. 292; Das Iohan. Ev. erklärt von Luthardt, ч. 2, 535.

очень шаткое. Напитавшій 5 тысячъ человекъ пятью хлѣбами и двумя рыбами не могъ-ли напитать семь учениковъ одною рыбою и хлѣбомъ? Въ виду этого болѣе правильно мнѣніе другихъ (Герарда, Кюнеля, Годе), которые думаютъ, что здѣсь находилась только одна рыба. Они не безъ основанія ссылаются на 13 ст. этой главы, гдѣ слово — ὀψάριον — (рыба) поставлено съ членомъ τό, изъ чего ясно вытекаетъ, что здѣсь былъ только одинъ экземпляръ рыбы. Появленіе этой рыбы ученики должны были счесть за чудо: они знали, что утромъ не кому было разводить огонь и жарить рыбу. Но раціоналисты стараются объяснить это чудо естественнымъ образомъ. Они думаютъ, что Иисусъ Христосъ послѣ того, какъ приказалъ ученикамъ опять закинуть сѣть, или самъ успѣлъ поймать рыбку и зажарить ее (Кюнель) или сдѣлалъ это чрезъ чужія руки (Мейеръ), можетъ быть черезъ Петра, который, зная окрестности Тиверіадскаго моря, легко могъ достать самое необходимое къ завтраку (Вейссъ). Это мнѣніе неправильно. Иисусъ Христосъ не имѣлъ никакой нужды прибѣгать къ помощи другихъ. Онъ, какъ всемогущій, могъ изъ ничего приготовить кушанье. „Все это, пишетъ Евѳимій Зигабень, Иисусъ Христосъ создалъ изъ ничего, чтобы показать ученикамъ свое могущество и, представляя имъ возможность подкрѣпить свои силы послѣ трудовъ, высказать свою любвеобильную заботу о нихъ“¹⁾. Иисусъ Христосъ приготовилъ для учениковъ самую простую пищу. На востокѣ до сихъ поръ ведется обычай готовить въ дорогѣ на огнѣ свѣжій хлѣбъ и рыбу. Хотя то и другое при печенѣй загораетъ и рыба теряетъ часть своего жира, но вкусъ этого кушанья бываетъ пріятенъ.

Прежде чѣмъ пригласить учениковъ къ обѣду, Иисусъ Христосъ говоритъ имъ: *принесите отъ рыбъ, яже есте нынѣ*. По мнѣнію Евѳимія Зигабена, это сдѣлано Иисусомъ Христомъ для того, „чтобы самое дѣло—обильный уловъ рыбы—не показалось какимъ-либо призракомъ“²⁾. Но развѣ ученики сомнѣвались въ своемъ дѣлѣ? Развѣ они не видѣли рыбъ и не испи-

1) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 305.

2) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна стр. 306.

тывали тяжести отъ сѣти, которую они тащили? Въ виду этого другіе экзегеты несогласны съ Евф. Зигабеномъ. Weiss думаетъ, что повелѣніе Иисуса Христа принести часть пойманной рыбы—обусловливалось необходимостью: для напитанія учениковъ будто бы недостаточно было находящейся на угляхъ рыбы ¹⁾. Противъ этого нужно сказать, что Иисусъ питаетъ учениковъ, по сказанію евангелиста (ст. 13), только тою пищею, которая находилась на берегу до прибытія апостоловъ. Такимъ образомъ, не было никакой нужды въ пойманной апостолами рыбѣ. По мнѣнію Бенгеля, ученики должны были сдѣлать сравненіе между пойманной ими рыбой и рыбой, лежащей на огнѣ, чтобы послѣдняя не казалась призракoмъ ²⁾. Съ этимъ тоже трудно согласиться. Ученики, какъ извѣстно, ѣли рыбу, предложенную Господомъ и, слѣдовательно, могли убѣдиться, что она не призрaчный предметъ. Поэтому основательнѣе полагать, что Господь черезъ это хотѣлъ благословить добрыя усилія апостоловъ и съ благоволеніемъ принять приношенія отъ трудовъ ихъ. И та рыба, которая была на огнѣ, и та, которая находилась въ сѣти, составляла собственность Господа и даръ Его благодати. Но Господь желаетъ принять отъ учениковъ дары, которые самъ далъ, чтобы дать имъ возможность высказать Ему благодарность и наградить ихъ за тѣ чувства, съ какими они привесли ихъ.

Ученики быстро исполнили повелѣніе Господа. *Влѣз же Симонъ Петръ, говоритъ евангелистъ, и изалече мрежу на землю, полну великихъ рыбъ сто и пятьдесятъ и три—ἀνέβη ³⁾, Σίμων ⁴⁾. Πέτρος καὶ ἐίλκυσε τὸ δίκτυον ἐπὶ τῆς γῆς ⁵⁾, ἡμεστων ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήκοντα τριῶν.* Сообразно своему темпераменту, Петръ первый поспѣшилъ исполнить повелѣніе Господа, онъ первымъ влѣзъ въ лодку и началъ вытаскивать сѣтъ изъ воды. Хотя евангелистъ ничего не говоритъ объ участіи

¹⁾ См. Comment. ub. ev. Ioh. von. Keil, s. 585.

²⁾ Gnomon. Novi Testamenti, стр. 492.

³⁾ Въ Синайскомъ кодексѣ стоитъ—ἀπέβη.

⁴⁾ Тисендорфъ на основаніи Синайскаго, Ватиканскаго и Ефремова кодексовъ передъ этимъ словомъ вставилъ частицу οὐν.

⁵⁾ Въ кодексахъ Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Ефремовомъ стоитъ εἰς τὴν γῆν.

въ этомъ дѣлѣ прочихъ учениковъ, тѣмъ не мѣнѣе нужно думать, что послѣдніе помогали Петру, такъ какъ повелѣніе принести рыбъ было сказано Іисусомъ Христомъ не одному Петру, но всѣмъ апостоламъ и, притомъ, одинъ Петръ не въ силахъ былъ вытащить сѣти изъ воды. Если ранѣе эту сѣть тащилъ 6 человекъ, то какъ же могъ одинъ Петръ вытащить ее на берегъ? Ясно, что всѣ апостолы вытаскивали сѣть изъ воды. Послѣ этого они пересчитали пойманныхъ ими рыбъ; оказалось, что они поймали 153 большихъ рыбы. Это число рыбъ издавна обращало на себя вниманіе экзегетовъ; они старались найти въ этомъ символическій смыслъ. Приведемъ нѣкоторыя мнѣнія относительно этого.

Блаженный Теофилактъ объясняетъ число 153, слѣдующимъ образомъ: „Когда воссіяло утро солнца правды и распростерта сѣть апостольская, ученіе по истинѣ правое въ сравненіи съ которымъ законъ и пророки представляются лѣвою стороною, тогда неводъ вытаскивается, и ко Христу приводятся не одни язычники, которыхъ можно назвать *стою*, но и израильтяне, которыхъ можно назвать *пятьюдесятью*. Ибо, когда войдетъ полнота язычниковъ, тогда и Израиль спасется (Рим. XI, 25. 26). Три (рыбы) означаютъ вѣру въ святую Троицу. Ибо сто и пятьдесятъ, т. е. язычники и іудеи пойманы не безъ трехъ, такъ какъ безъ вѣры въ Троицу никто не называется уловленнымъ“¹⁾. Съ этимъ объясненіемъ согласенъ и Евфимій Зигабенъ. Оно, нужно сказать, лучшее изъ всѣхъ символическихъ объясненій числа 153-хъ. Блаж. Иеронимъ думаетъ, что число 153 означаетъ число всѣхъ породъ рыбъ, причемъ онъ ссылается на Киликійскаго поэта Оппіана, по которому будто-бы число всѣхъ породъ рыбъ простирается до 153-хъ. Противъ этого²⁾ взгляда, защищаемаго въ наше время Кёстлин'омъ и Нилгенфельд'омъ³⁾, уже Ламре замѣтилъ, что Оппіанъ этого числа не показывалъ. Въ древности породы рыбъ обозначались не этимъ числомъ. Такъ Плиній, обладавшій по своему времени большими познаніями, говоритъ, что существуетъ 174

¹⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ, ч. 4, стр. 479.

²⁾ Keil—Commentar ub. s. Ev. Ioh. s. 586.

³⁾ Theol. Jahrbücher 1851, 195. Ibid, 1868, 446.

рода рыбъ ¹⁾). Блаж. Августинъ находилъ слѣдующій символическій смыслъ въ числѣ 153: десять есть число закона, семь—число даровъ Духа Святого, безъ благодати котораго законъ не благодворить, а убиваетъ. Животворить число $10+7=17$. Но сумма ряда цифръ отъ одного до семнадцати составитъ именно 153, такъ что эта цифра есть символъ всѣхъ тѣхъ, которые сподобились спасенія ²⁾). Эту мысль развиваетъ далѣе св. Григорій Двоесловъ. По его мнѣнью, ветхозавѣтная жизнь управлялась десятью заповѣдями; новозавѣтная жизнь управляется семью дарами Духа Святого, поэтому вся жизнь и дѣятельность людей управляется числами $10+7=17$. Но освящается эта дѣятельность вѣрою въ Святую Троицу; 17 умноженное на 3, составляетъ цифру 51, которая представляетъ собою покой юбилейнаго года (Лев. XXV, 8—12), достигаемый еще въ настоящей жизни душами преданными Богу. Умножая же число 51 еще на 3, на число Св. Троицы, мы получаемъ число 153, выражающее собою неизмѣримую и извѣстную только Богу сумму душъ, достигшихъ и имѣющихъ достигнуть вѣчнаго блаженства ³⁾). Нельзя не замѣтить, что мнѣнiя Августина и Григорiя Двоеслова слишкомъ произвольны. Также несостоятельно мнѣнiе тѣхъ, которые думаютъ, что число рыбъ, пойманныхъ апостолами, указываетъ на имя Петра. Такъ, Dr Egli число 153 находитъ въ словахъ Schimeon Tohanpah, Фолькмаръ въ словахъ Schimeon (71), bar (22) Iona (31) Керпа (29), Кеймъ—въ словахъ—Schimeon (71) Iochanna (53), Керпа (29). Спрашивается, почему число 153 нужно относить къ Петру? Для того-ли, чтобы видѣть въ Петрѣ ловца чelовѣковъ хат' εἰσούρν? Но, какъ извѣстно, Петръ не былъ такимъ. Онъ былъ равенъ другимъ апостоламъ. Поэтому трудно согласиться, что число 153 указываетъ на имя Петра.

Не смотря на то, что апостолы поймали множество рыбы,

¹⁾ Peracta aquatiliū dote, non alienum videtur indicare per tot maria, tam vasta et tot millibus passuum terrae infusa, extraque circumdata mensura paene ipsius mundi, quae intelligantur animalia centum septuaginta quatuor omnino generum esse eaque nominatim complecti, hist an. 32, 53. См. Nebe Auferst 287 стр.

²⁾ Власовъ, опытъ изученiя ев. св. I. Богослова стр. 274—275.

³⁾ Вестди на евангелiя, ч. 2, стр. 40.

неводъ ихъ не разорвался. *И только сущимъ* (рыбамъ), пишетъ евангелистъ, *не проторжеся мрежа*. При первой чудесной ловлѣ рыбъ, которая произошла передъ призваніемъ Петра (Лук. V, 6), неводъ послѣдняго отъ обилія пойманной рыбы прорывался. Теперь же неводъ остался цѣлымъ. Толковники не безъ основанія видятъ въ этомъ новое чудо. По мнѣнію Евфимія Зигабена, „не проторжеся мрежа не потому, что она была крѣпка, но потому, что Господь такъ устроилъ“ ¹⁾.

Послѣ того, какъ апостолы перечислили рыбъ, Иисусъ Христосъ говоритъ имъ: *приидите обѣдуйте* ²⁾ *дѣйте, ἀριστήσατε*. Ученики молча пошли къ тому мѣсту, гдѣ была приготовлена чудесная пища. Они не осмѣливались разговаривать съ Господомъ: *ни единъ же смѣяше отъ ученикъ истязати—ἐξέτασα—его, ты кто еси, σθιάζε, яко Господь есть*. Въ присутствіи Иисуса Христа апостолы испытывали святой страхъ, такъ какъ теперь они знали, что Онъ—Господь. Это было вполнѣ естественно. Если ангелы и архангелы испытываютъ трепетъ, созерцая величіе Бога, то тѣмъ болѣе люди, хотя бы и святые, должны со страхомъ и трепетомъ созерцать величіе Божіе. Изъ благоговѣйнаго трепета апостолы не могли спросить Иисуса Христа, кто—Онъ. „Видя измѣнившееся лице, исполненное необычайнаго величія, пишетъ Златоустъ, апостолы были очень изумлены и хотѣли бы что нибудь спросить объ этомъ, но страхъ и сознаніе, что это былъ не другой кто, а именно—Онъ, удерживали ихъ отъ вопроса“ ³⁾. Испытывая священный страхъ, апостолы не рѣшались сами приступать къ пищѣ. Тогда Иисусъ Христосъ Самъ роздалъ имъ пищу. *Прииде же, повѣствуетъ Иоаннъ, и пріяте хлѣбъ и даде имъ и рыбу такожде*. Нѣкоторые экзегеты находятъ страннымъ, почему евангелистъ ничего не сообщаетъ здѣсь о молитвѣ передъ пріятіемъ пищи. Златоустъ, Теофилактъ и Евфимій Зигабенъ думаютъ, что Иисусу Христу, какъ Воскресшему, неприлично было дѣлать ничего человѣческаго. „Теперь, пишетъ Зигабенъ.

¹⁾ Зигабенъ, толков. ев. отъ Иоанна, стр. 306.

²⁾ Точнѣе: идите завтракать, такъ какъ слово τὸ ἀριστον означало у грековъ завтракъ. Ном. од. 16, 2: ἐν τούτου ἀριστον ἄμ ἡοί.

³⁾ Златоустъ, 87 бес. на ев. отъ Иоанна, стр. 710.

Иисусъ Христосъ уже не взираетъ на небо и не дѣлаетъ ничего другого, что Онъ дѣлалъ прежде, при подобныхъ случаяхъ, какъ человекъ, показывая ученикамъ, что и все находящееся передъ ихъ глазами, Онъ Самъ устроилъ съ особою премудрою цѣлю¹⁾. Ученики, вѣроятно, раздѣляли пищу вмѣстѣ съ Иисусомъ Христомъ. Хотя нѣкоторые экзегеты (Бенгель, Генгстенбергъ, Кейль) утверждаютъ²⁾, что ѣли одни только апостолы, такъ какъ Иисусъ Христосъ не нуждался теперь въ пищѣ, тѣмъ не менѣе изъ вопроса Иисуса Христа: *опτι, еда что снѣдно имате*, ясно видно, что Онъ Самъ намѣревался вкусить пищи. Конечно, Иисусъ Христосъ по Своемъ воскресеніи не нуждался въ пищѣ, однако, для увѣренія учениковъ въ дѣйствительности своего воскресенія и утѣшенія ихъ, Онъ неоднократно раздѣлялъ съ ними трапезу. Не говорилъ-ли ап. Петръ, что они, апостолы, ѣли и пили съ Иисусомъ Христомъ по воскресеніи Его изъ мертвыхъ? (Дѣян. X. 41). Все это свидѣтельствуешь о томъ, что Господь въ данномъ случаѣ ѣлъ рыбу и хлѣбъ вмѣстѣ съ учениками.

Къ повѣствованію о ловлѣ рыбъ евангелистъ Іоаннъ присоединяетъ: *се уже третіе явися Иисусъ ученикамъ своимъ оставъ отъ мертвыхъ*—тоѣто³⁾ ἴδῃ τρίτον ἐφανερώθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ⁴⁾ ἐγεργεῖς ἐκ νεκρῶν. Явленіе на морѣ Тиверіадскомъ Іоаннъ считаетъ третьимъ, между тѣмъ, по общепринятому счету, оно было седьмымъ⁵⁾. Отрицательная критика находитъ въ этомъ непримиримое противорѣчіе другимъ сказаніямъ евангелій. Но мы не найдемъ никакого противорѣчія, если обратимъ вниманіе на то, что Іоаннъ считаетъ только тѣ явленія, которыя происходили передъ собраніемъ учениковъ, на

1) Зигабенъ, толк. ев. отъ Іоанна, стр. 306.

2) Gnomon Novi Testamenti, стр. 492. Das Evangelium des heil. Iohannes erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 341; Commentar ub. ev. Iohan. Keil, s. 586.

3) Въ Синайскомъ кодексѣ послѣ этого слова стоятъ дѣ.

4) Въ кодексахъ; Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Ефремовомъ слова αὐτοῦ нѣтъ.

5) Вотъ порядокъ явленій Христа: 1) явленіе Маріи Магдалинѣ, 2) женамъ мироносицамъ, 3) эммаусскимъ ученикамъ, 4) Петру, 5) ученикамъ вечеромъ 1-го дня, 6) ученикамъ спустя 8 дней въ Іерусалимѣ, 7) на морѣ Тиверіадскомъ, 8) ученикамъ на горѣ Галилейской, 9) Іакову брату Господню и 10) явленіе на горѣ Елеонской, закончившееся вознесеніемъ.

что указываютъ слова его: *явися ученикомъ своимъ* (Іоан. XII 14), а такихъ явленій ранѣе было только два и, такимъ образомъ, Галилейское является третьимъ. Если бы Іоаннъ принималъ во вниманіе всѣ явленія, то онъ не могъ-бы сказать, что Галилейское явленіе было третьимъ, такъ какъ онъ самъ ранѣе сказалъ уже о трехъ явленіяхъ (Іоан. XX, 14—17; XX, 19—23; XX, 26—29). Такъ объясняютъ это замѣчаніе всѣ лучшіе экзегеты, напр. Евѣимій Зигабень: „Въ первый разъ, пишетъ онъ, Іисусъ Христосъ явился вечеромъ въ тотъ же день, въ который воскресъ (Іоан. XX, 19), во второй черезъ восемь дней послѣ того (Іоан. XX, 26), а въ третій разъ теперь... Явился Іисусъ Христосъ и женамъ, которыя были какъ-бы ученицами Его, и двумъ тѣмъ, о которыхъ упоминается у евангелиста Марка (XVI, 12), и Петру, но всѣмъ вмѣстѣ ученикамъ Онъ явился теперь уже въ третій разъ ¹⁾).

Ио. Гамбовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Толков. ев. отъ Іоанна, стр. 307.

ДОНЕСЕНІЕ

Высокопреосвященнѣйшему Амвросію, Архіепископу Харьковскому,

Епархіальнаго Миссіонера (о поѣздѣ въ Старобѣльскій уѣздъ).

Во исполненіе приказанія Вашего Высокопреосвященства, 3-го октября сего года, я отправился въ Старобѣльскій уѣздъ. Я побывалъ въ городѣ Старобѣльскѣ на Миссіонерскомъ сѣздѣ 1-го благочинническаго округа; лично убѣдился въ томъ, что приходы этого округа продолжаютъ пребывать въ религіозномъ мирѣ; затѣмъ, 6-го числа, утромъ, выѣхалъ въ слоб. *Трехизбянскъ*. Сюда пріѣхалъ я позднимъ вечеромъ. Здѣсь меня уже поджидали командированные Епархіальнымъ Миссіонерскимъ Совѣтомъ единовѣрческій священникъ гор. Харькова, о. Михаилъ Колышкинъ, и его псаломщикъ или „уставщикъ“ Григорій Филимоновъ. Разговорились о мѣстныхъ дѣлахъ. Приходскій протоіерей о. Павловъ сообщилъ намъ, что въ самомъ Трехизбянскѣ раскольниковъ нѣтъ. Осталось ихъ немного въ деревнѣ Кряковкѣ, да и тѣ находятся въ настоящее время въ полномъ разстройствѣ. Глава или „наставникъ“ этихъ деревенскихъ раскольниковъ, старикъ Кряковцовъ, упорно держится безпоповщины, но его дѣти извѣрились уже въ правотѣ раскола. Напрасно онъ кулачнымъ боемъ силится привязать ихъ къ своему толку: мѣра эта не достигаетъ цѣли. Одинъ изъ сыновей старика—„наставника“ безпоповцевъ, по имени Анисимъ, открыто исповѣдуетъ истинность православной Церкви. Онъ ходитъ въ храмъ, искренно молится предъ православными иконами и лишь медлитъ формально присоединиться къ нашей

Церкви. Ему хотѣлось бы обратить въ православіе своихъ беспоповцевъ и потомъ соединиться съ нами на началахъ или правилахъ единовѣрія. Въ этомъ смыслѣ Анисимъ Бряковцовъ подалъ умно составленное прошеніе на имя о. протоіерея Павлова.—Другіе два брата Анисима колеблются; однако и они склонны къ соединенію съ православною Церковью.

При такихъ условіяхъ миссіонерскія бесѣды для семьи Бряковцовыхъ оказывались крайне своевременными и необходимыми. О. протоіерей отъ души радовался нашему пріѣзду въ Трехизбянскъ.

Бесѣда съ раскольниками была назначена на 7-е октября. О чемъ ихъ увѣдомили еще днемъ, 6-го числа.—Въ назначенное время раскольники исправно собрались въ зданіи церковно-приходской школы. Мы сомнѣвались: будетъ-ли на бесѣдѣ самъ старикъ Бряковцовъ?—Но интересъ къ слушанію миссіонерской проповѣди побѣдилъ въ немъ упрямство раскольника, и онъ пришелъ въ Трехизбянскъ вмѣстѣ съ своими колеблющимися дѣтьми. Сошлось довольно и православныхъ послушать, что будетъ „отвѣчать“ самоувѣренный старикъ.

Бесѣду мы заранѣе уговорились вести о Церкви Христовой. Этотъ вопросъ—самый главный въ полемикѣ съ раскольниками, особенно беспоповцами, не имѣющими у себя ни священства, ни таинствъ и, однако, мнящими составлять изъ себя Апостольскую Церковь. Бесѣду началъ о. Михайлъ Кольшкинъ. На основаніи старопечатныхъ книгъ онъ постарался раскрыть слушателямъ, что Церковь Христова есть собраніе не однихъ мірянъ, а „всѣхъ вѣрныхъ Божіихъ, иже... принимаютъ божественныя, святыя и совершенныя тайны, и иже находятся... подъ правленіемъ совершенныхъ святыхъ отъ Христа поставленныхъ“... Беспоповщинская община не имѣетъ въ себѣ указанныхъ свойствъ истинной Церкви и, слѣдовательно, она не есть Церковь Христова, а самочинное скопище людей, „чуждыхъ вѣры“.

Это печальное положеніе сознаютъ и беспоповцы, но въ свое оправданіе они придумали ученіе о пришествіи антихриста, который будто бы истребилъ священство Христово, а съ нимъ и церковныя таинства.

Чтобы устранить подобное умствование безпоповцевъ и показать всю его суетность, въ помощь о. Михаилу, я на основаніи св. Писанія раскрылъ ученіе о вѣчности и neodолѣнности Церкви „вратами ада“ (Мѡ. 16, 18). Это ученіе я подтвердилъ потомъ словами св. Златоуста, вычитанными мною изъ Благовѣстника. Всѣмъ было очевидно, что ратовавшіе противъ церкви „погибоша“,—что ова „небесъ выспи, земли ширши“ и „не подлежатъ времени тлѣнію“. Если такъ, какимъ родомъ безпоповцы говорятъ о погибели истиннаго священства въ Церкви? Они, значитъ, не вѣруютъ словамъ Господа нашего Иисуса Христа (Мѡ. 28, 18—20 ср. Еф. 4, 11—13), а всѣ невѣрующіе въ Евангеліе уже осуждены (Іо. 3, 18).

Старикъ Кряковцовъ, по своему невѣжеству, былъ безсиленъ сказать чтонибудь серьезное противъ изложеннаго ученія о вѣчности Церкви Христовой. На мой вопросъ: согласенъ-ли онъ съ этимъ ученіемъ?—онъ отвѣтилъ:—Какое теперь священство... Священники въ среду и пятницу ѣдятъ скоромное и по правиламъ Петра и Павла они подлежатъ за это анаемѣ.

Напрасно я старался выяснитъ „слѣпому вождю слѣпыхъ“, что не всѣ православные священники по средамъ и пятницамъ ѣдятъ скоромное, что несоблюдающіе постовъ—рѣдкость и исключеніе среди пастырей Церкви; если же вѣкоторые священники нарушаютъ церковные каноны, то за это они осудятся Богомъ, а Церковь черезъ нихъ не порочится и не умаляется въ своей святости и чистотѣ.—Эту мысль я развилъ на основаніи притчи Господнихъ о полѣ, засѣянномъ пшеницею, среди которой потомъ выросли плевелы,—о неводѣ, званныхъ на вечерю и о десяти вѣдвахъ. Приводилъ я и другіе библейскіе примѣры, напр. исторію сыновей Илія первосвященника (1 Цар. 2, 12—17, 22—36 ст.), Иуды—Предателя, откуда слѣдовало, что порочность отдѣльныхъ священниковъ въ православной Церкви не растлѣваетъ ея святости,—но старикъ твердилъ свос. Онъ не слушалъ и старопечатныхъ свидѣтельствъ, вычитываемыхъ ему о. Михаиломъ. Очевидно, старику стыдно было признаться въ своихъ заблужденіяхъ и онъ упорствовалъ, къ удивленію всѣхъ слушателей и особенно его сына Анисима...

Но всему бывають свои естественныя границы. И старикъ

Кряковцовъ, помявшись на придуманномъ имъ возраженіи, перебѣжалъ потомъ на излюбленный раскольниками вопросъ о перстосложеніи для крестнаго знаменія. Въ измѣненіи перстовъ для этого знаменія онъ видѣлъ погибель нашей Церкви, коренной ея грѣхъ.—Старика горячо поддержалъ еще какой-то странный раскольникъ, бывшій на бесѣдѣ.

Тогда я еще разъ поставилъ на видъ слушателямъ, что раскольники не доказали намъ, будто бы Церковь Христова на землѣ нѣкогда прекратитъ свой богоучрежденный порядокъ и будетъ существовать безъ священства и таинствъ. Слѣдовательно, собесѣдники наши косвенно признали себя находящимися *вне* Церкви Христовой. Затѣмъ мы перешли на вопросъ о перстахъ. Я показалъ слушателямъ различіе между догматомъ и обрядомъ,—сказалъ, что въ троеперстіи нѣтъ никакой ереси. Ибо еретикъ, по словамъ Василія Великаго, тотъ, „*иже вѣрую чуждъ*“. А православные, складывая три первыхъ перста для крестнаго знаменія, исповѣдуютъ тѣмъ самымъ свою вѣру въ Трїединого Бога и въ два естества во Христѣ—двумя пригнутыми пальцами.—Какіе же они еретики? Слѣдовательно, и раздѣляться христіанамъ изъ-за обрядовъ, изъ-за второстепенныхъ и подлежащихъ измѣненію вещей—„стыдъ и срамъ“, по словамъ того же Василія Великаго.

Для большей убѣдительности этого вывода, о. Михаилъ сталъ разсуждать о троеперстіи и двуперстіи на основаніи старопечатныхъ книгъ. Онъ показалъ раскольникамъ, что въ старыхъ книгахъ нѣтъ *однообразнаго* приказанія насчетъ перстовъ. Явно, что предкамъ нашимъ вопросъ о перстахъ не представлялся такимъ неподвижнымъ, какимъ сдѣлали его раскольники. Посему и мы должны молиться такъ, какъ Церковь благословляетъ...

Эта мысль крайне понравилась Анисиму Кряковцову. Онъ словами и жестами подтвердилъ, что „вся суть въ Церкви“,— „что Церковь велитъ, то надо исполнять“, а худому она не научитъ. Она всѣмъ желаетъ спасенія: хочешь—молись троеперстно, не хочешь двуперстно, „только не отбивайся отъ Церкви“, заключилъ свою рѣчь Анисимъ. О. Михаилъ одобрилъ понятія Анисима и вопросъ о перстосложеніи оказался исчерпаннымъ.

Въ это время изъ среды раскольниковъ былъ предъявленъ новый вопросъ: какъ надо смотрѣть на австрійское священство?

О. Михайлъ съ канонической точки зрѣнія показалъ, что это священство безблагодатное и незаконное. Оно такимъ является себя и въ жизни. При этомъ о. Михайлъ разсказалъ, какъ онъ самъ былъ австрійскимъ „попомъ“ въ Кавказской станицѣ, какъ онъ ужасался, глядя на дѣйствія австрійской лжеіерархіи, вродѣ Силуана. Этотъ Силуанъ, бывшій Ставропольскій раскольникій „архіерей“, кости некрещенныхъ черкесовъ выдалъ за мощи Дада, Гавида и Ковдоа—персидскихъ мучениковъ. Произвелъ тѣмъ великій соблазнъ въ своемъ обществѣ,—за что и былъ обличенъ австрійскимъ же лже-архіереемъ Анастасіемъ...

Сообщеніе о. Михайла произвело потрясающее дѣйствіе на раскольниковъ. Они, молча, слушали и ничего не возражали. Въ глазахъ Анисима стояли слѣзы...

Я повторилъ вкратцѣ содержаніе всей нашей бесѣды, призывалъ раскольниковъ къ покаянію и соединенію съ Православною Церковью,—и мы закончили бесѣду.—На прощанье, о. Михайлъ съ своимъ псаломщикомъ пропѣли древнимъ напѣвомъ „Достойно есть“,—чѣмъ въ высокой степени умилили сердца старообрядцевъ. Они до самого вечера не уходили домой и всё разсматривали старопечатныя книги. Даже старикъ Кряковцовъ—и тотъ размякъ, и хотя спорилъ съ нами и съ другими православными, но безъ воодушевленія, больше изъ самолюбія.

Проведенная нами въ Трехизбянскѣ бесѣда окончательно расположила Анисима Кряковцова присоединиться къ Церкви. Онъ готовъ былъ сдѣлать это тотчасъ же, но отложилъ свое присоединеніе до воскресенья, въ надеждѣ склонить за собою другихъ раскольниковъ.

На слѣдующій день, 8 октября, въ пятницу, мы отправились изъ Трехизбянска въ сосѣднюю слободу *Райгородку*, гдѣ раскольниковъ значительно больше. Между ними, однако совершенно нѣтъ начетчиковъ, такъ что въ духовныхъ дѣлахъ они руководствуются указаніями старика Кряковцова.—Не отличаются райгородскіе раскольники и строгостью жизни. Они

пьютъ водку, а молодежь ихъ даже курить. Среди православныхъ они не имѣютъ соблазнительнаго значенія, они держатся своего упованія по преданію: „отцы—моль наши крестились двуперстно, и мы должны поступать такъ же. Нечего ломаться...“.

Слухъ о рѣшеніи Анисима Бряковцова присоединиться къ Церкви Православной подѣйствовалъ тѣмъ не менѣе возбуждающе на райгородскихъ раскольниковъ. Среди нихъ пошли толки по поводу этого обстоятельства, вслѣдствіе чего наша бесѣда могла глубоко интересоватъ многихъ изъ нихъ.

Такъ и случилось. Когда оповѣстили село о нашемъ прїѣздѣ и заблаговѣстили въ колоколь, церковно-приходское училище быстро набилось народомъ. Раскольниковъ пришло много и даже съ женами. Среди нихъ былъ Анисимъ Бряковцовъ, прїѣхавшій слѣдомъ за нами „подивиться“ на свою братію и послушать еще нашу проповѣдь.—Бесѣда опять шла о Церкви Христовой—этомъ изначальномъ полемическомъ вопросѣ. По просьбѣ о. Михаила, бесѣду началъ я рѣчью. Я держался прежде и больше всего св. Писанія; о. же Михаилъ вычитывалъ потомъ къ сказанному мной старопечатныя свидѣтельства. Райгородскіе раскольники ничего намъ не возражали. Имъ помогъ Анисимъ. Онъ спросилъ:

— Чесо ради люди будутъ удаляться изъ Церкви?

На это я ему прочелъ нѣкоторыя мѣста изъ Апостольскихъ посланій, напр. 1 Тим. 4, 1—3; 2 Тим. 3, 1—9 и др. Анисимъ не вполне удовлетворился. Онъ попросилъ „всетаки“ прочитатъ изъ Большаго „Катихисиса“. О. Михаилъ прочиталъ и своими словами передалъ содержаніе прочитаннаго. Въ Катихисисѣ говорилось, что трехъ ради винъ люди будутъ уходить изъ Церкви: во 1), по причинѣ „мерзости заустѣнія“, которая будетъ вторгаться въ Церковь, во 2), вслѣдствіе дурной и соблазнительной жизни иныхъ христіанъ и 3)—по причинѣ ересей, которыя распространятся среди христіанъ.

Послѣ о. Михаила, я пространно доказывалъ народу, что никакая „мерзость заустѣнія“ окончательно не погубитъ Христовой Церкви, согласно неложному обѣтованію ея Божественнаго Главы (Мѡ. 16, 18). Если же раскольники 9 гл. 27 стр. пророчества Давиила прилагаютъ къ Церкви православной, то

они жестоко ошибаются. По толкованію Св. Отцевъ, у Даниіла пророка рѣчь идетъ о ветхозавѣтномъ святилищѣ и ветхозавѣтной жертвѣ, которыя, дѣйствительно, истреблены и опустошены въ наказаніе за невѣріе іудеевъ.—При этомъ я вычиталъ соотвѣтствующія доказательства изъ твореній Св. Златоуста и Феодорита. Также выяснилъ я, что грѣхи людей не порочать Церкви и что ереси будутъ свойственны *отдѣльнымъ* христіанамъ и даже ихъ пастырямъ (Дѣян. 20, 30), но не *всей* Христовой Церкви, которую „врата ада не одолѣютъ“. Слѣдовательно, убѣгать изъ Церкви—малодушіе и грѣхъ непростибельный. Этому научаютъ темныхъ людей разные злонамѣренные раскольничьи „цвѣтники“, которымъ не слѣдуетъ вѣрить, ибо они противны слову Божию...

Когда я продолжалъ еще свою рѣчь, меня перебилъ одинъ раскольникъ. Онъ сказалъ:

— Вотъ мы слушаемъ васъ съ душевнымъ удовольствіемъ и будемъ всегда радостно слушать... Ну, только пусть Анисимъ Жряковцовъ не сбиваетъ насъ съ толку. Онъ прежде тащилъ насъ изъ Православной Церкви—и мы его слушались, а теперь зовѣтъ туда обратно. Какъ намъ слушать его?..

По рядамъ раскольниковъ пошелъ говоръ. Видно было, что они питаютъ вражду къ Анисиму за его склонность къ православію. Иные и открыто высказали эту вражду.

Я сталъ успокаивать раскольниковъ. Я посоветовалъ имъ слушать прежде всего законно поставленныхъ пастырей Церкви, а потомъ уже вникнуть въ то, что говорить, примѣрно, Жряковцовъ. Если онъ будетъ учить противно Св. Писанію и Православной вѣрѣ,—надо бѣжать отъ него, а если согласно,—надобно вѣрить ему. Злобу же отложите. Она неприлична христіанамъ (Еф. 4, 31; 1 П. 2, 1).

Раскольники, успокоенные, заговорили о перстахъ. О. Михаилъ выяснилъ имъ всё, что нужно было, и мы закончили бесѣду. Я, по обычаю, повторилъ ея содержаніе и спросилъ раскольниковъ:

— Согласны-ли они съ тѣмъ, что говорилось нами о Церкви, о мерзости запустѣнія и о перстахъ?

Кто-то отвѣтилъ, что „согласны“.

— Если согласны, такъ зачѣмъ же вы разъединяетесь отъ насъ?

Одинъ раскольникъ, пріятный по виду, сказалъ:

— Вы вотъ учили насъ. Мы съ удовольствіемъ слушали. Послѣ обдумаемъ всё и, можетъ быть, Богъ дастъ—соединимся съ вами...

На этомъ мы разошлись съ райгородскими раскольниками. Бесѣда съ ними произвела на православныхъ сильное впечатлѣніе,—что они, не скрывая своихъ чувствъ, и высказали намъ.—Можно надѣяться, что съ просвѣщеніемъ райгородскихъ раскольниковъ,—послѣ ознакомленія ихъ съ прав. ученіемъ,—многіе изъ нихъ побросаютъ темный расколъ безпоповщины.

Къ вечеру 8 октября, я уѣхалъ изъ Райгородка въ Трехизбянскъ. Мнѣ необходимо было, по сектантскимъ дѣламъ, спѣшить въ Изюмскій уѣздъ. По дорогѣ разговорились съ ямщикомъ о нравахъ раскольниковъ. Онъ сказалъ мнѣ, что райгородскіе старовѣры бранятъ табачниковъ, а если дать имъ вина, да подмѣшать въ него толченаго табаку,—будутъ пить. Табакъ они считаютъ зломъ, а пьянства не осуждаютъ. Темные люди!...

О. Михаилъ заночевалъ въ Райгородкѣ и еще разъ, частно, бесѣдовалъ здѣсь въ домѣ одного раскольника. Въ субботу же, 9 октября, онъ переѣхалъ въ Трехизбянскъ. Было условлено, что въ воскресенье именно онъ, по желанію Анисима, присоединить его къ правосл. церкви.—Вѣсть объ этомъ быстро разнеслась по слободѣ. Въ воскресенье, за утрѣней, народу въ храмѣ было множество. Всѣ съ любопытствомъ смотрѣли на чинъ присоединенія Анисима къ церкви. Кряковцовъ покидалъ расколъ съ полнымъ убѣжденіемъ и радостью. Послѣ присоединенія, передъ исповѣдью, готовясь къ св. Причастію, онъ со слезами каялся въ своихъ грѣхахъ передъ православными. Онъ громко и трогательно повѣдалъ имъ о томъ, какъ онъ хулилъ церковь православную, называлъ ее „сѣдалищемъ антихриста“,—какъ онъ бранилъ четырехконечный крестъ Христовъ и троеперстное сложеніе руки для крестнаго знаменія. Теперь онъ позналъ свои заблужденія и съ готовностью спѣшить стать прав. христианиномъ. „Помолитесь обо мнѣ, братцы, и простите меня

ради Христа“!—говорилъ взволнованный Анисимъ, кланяясь народу до земли.

Всѣ находящiеся въ храмѣ были потрясены трогательною исповѣдью Анисима и съ умиленiемъ молились о немъ.—Это рѣдкое церковное торжество надолго останется памятнымъ для православныхъ трехизбянцевъ; не пройдетъ оно безслѣдно и для раскольниковъ...

Вмѣстѣ съ Анисимомъ рѣшили присоединиться къ церкви и еще одинъ его дальнiй родственникъ. Этотъ пожелалъ принять чинъ присоединенiя къ православной церкви въ раскольниковъ моленной, въ деревнѣ Кряковкѣ. О. Михайлъ охотно уступилъ его желанiю, имѣя въ виду показать раскольниковъ, что при присоединенiи къ православию не требуется отречься отъ родителей и проклинать ихъ,—что распускаютъ про этотъ чинъ раскольниковы главари.

Когда о. Михайлъ съ своимъ псаломщикомъ и Анисимомъ, послѣ обѣдни, прiѣхали въ моленную, мать и жена Анисима встрѣтили ихъ враждебно. Онѣ говорили, что „ни за что не стануть щепотницами“. О. Михайлъ кротко успокоилъ возбужденныхъ раскольниковъ. Онъ заявилъ имъ, что троеперстiе бываетъ „щепотью“ лишь тогда, когда кто нюхаетъ имъ табакъ. А развѣ можно три первыхъ перста обзывать „щепотью“, если этими перстами выражается вѣра въ Троичнаго Бога? Такъ—православная Церковь не къ „щепоти“ призываетъ раскольниковъ, не къ нюханiю табаку, а къ выраженiю, посредствомъ пальцевъ, вѣры въ Бога. Кромѣ того, если кому не нравится троеперстiе,—молись двуперстно, но не хули православный обрядъ. Это грѣхъ.

Раскольницы успокоились. Мать Анисима сказала, что она хотѣла проклясть его, да пожалѣла. Видно такъ тому быть...

О. Михайлъ убѣждалъ всѣхъ присоединиться къ Церкви православной. Два брата Анисима не прочь были это сдѣлать, но мать слезно умоляла ихъ повременить присоединенiемъ, пока они не стоворятъ и старика къ тому.—Самого же старика не было дома. Онъ уѣхалъ въ Райгородку, желая, можетъ быть, избѣжать семейныхъ волненiй по поводу присоединенiя Анисима, а можетъ быть, правда, его повлекли туда „дѣла“. Какъ

бы ни то ни было, но братья, мать и жена Анисима остались пока раскольниками, давъ о. Михаилу слово присоединиться къ Церкви „разомъ“. Будемъ объ этомъ молиться!...

Во время присоединенія къ православію родственника Анисима, въ моленной были всѣ Бряковскіе раскольники. Богъ по старообрядчески о. Михаилъ и его псаломщикъ запы: „Господь—просвѣщеніе и Спаситель мой, Кого убоюсь“,—всѣ раскольники подхватили слова этого прокимна. Чувствовалось, что ихъ сближаетъ лучше словъ съ нашей церковью допущеніе старообрядческаго пѣнія за православнымъ богослуженіемъ. Теперь въ моленной уже не замѣтно было вражды къ о. Михаилу и Анисиму. На ектеніяхъ о присоединяемомъ раскольники молились, а послѣ подходили подъ благословеніе къ о. Михаилу.—Это—большой успѣхъ для нашей миссіи. Очевидно, бряковскіе раскольники, благодаря бесѣдамъ съ ними, посмякли и могутъ уже молиться съ православными, а также брать благословеніе у православнаго священника.

Будемъ надѣяться, что недалеко уже то время, когда они всѣ станутъ чадами Православной Церкви и, подобно Анисиму, слезно будутъ просить прощенія за свои хулы на православныя святыни...

Харьковскій Епархіальный Миссіонеръ
Димитрій Боголюбовъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Возже внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомпа. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

-----◆-----
Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

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

Щастє: вообмєч.

Върою разумъваема.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.

(† 11 февраля 1898 года).

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

(Продолженіе *).

II.

Кончилось время воспитанія архимандрита Сергія въ подготовительной къ высшему іерархическому служенію школѣ митрополита Московскаго Филарета, кончился Троицкій Лаврскій періодъ жизни и воспитанія для о. Сергія, кончилось время послушанія для него, или, выражаясь его же собственными словами, „прошло время послушанія и наступило бремя начальствованія“ ¹⁾. Декабря 3 дня 1860 года, вслѣдствіе представленія митрополита Филарета, состоялось Высочайшее повелѣніе о бытіи ректору Московской духовной академіи архимандриту Сергію епископомъ Курскимъ; 30-го того же декабря происходило нареченіе, а 1-го января 1861 года и рукоположеніе его во епископа. Нареченіе и рукоположеніе были совершены въ Москвѣ, при чемъ первенствующимъ въ числѣ присутствовавшихъ при первомъ и совершавшихъ второе іерарховъ ²⁾ былъ святитель Московскій Филаретъ. Въ своей рѣчи по нареченіи во епископа архимандритъ Сергій раскрывалъ свой взглядъ на епископское служеніе, на его требованія и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 4.

¹⁾ *Прибавленія къ Церк. Вѣдом.*, изд. при Св. Сын., за 1893 г. № 41, стр. 1469.

²⁾ Въ рукоположенія участвовали, кромѣ митрополита Филарета, еще: архиепископъ бывшій Ярославскій Евгеній и епископы: Леонидъ Дмитровскій и Никаноръ Овчандскій.

соединенныя съ нимъ трудности, обращалъ взоръ на будущую свою паству, представлявшую въ себѣ нѣкоторыя утѣшительныя стороны, со смиреніемъ взиралъ на свои силы, уповая лишь на благодатную помощь въ предстоящемъ ему высокому и трудному служеніи и, наконецъ, взывалъ къ своимъ будущимъ рукоположителямъ, особенно же къ первенствующему въ числѣ ихъ, митрополиту Филарету, съ просьбою о подкрѣпленіи его молитвами. У Филарета же, какъ рукоположителя его въ первыя степени священства и руководителя во все время службы при академіи, новонареченный проситъ и молитвъ, и благословенія и наставленій для будущаго своего служенія. „Добрый пастырю престольнаго города сего!—взывалъ онъ къ святителю Филарету, какъ сынъ къ отцу.—Подъ твоимъ кровомъ и руководствомъ протекли годы моего служенія церкви и обществу; тобою преподава мнѣ благодать рукоположенія въ первыя степени священства. Нынѣ, отпуская меня съ миромъ, не изринь изъ твоего любящаго сердца заботливаго обо мнѣ помысла, подобно какъ чадолюбивые отцы и въ разлученіи живущихъ дѣтей своихъ не оставляютъ своимъ попеченіемъ, наставленіями и моливами. И поелику непреложно слово, что *благословеніе отчее утверждаетъ дома чадъ* (Сир. 3, 9): то простри благословеніе твое и на тотъ домъ духовный, гдѣ призванъ я быть домостроителемъ, да будутъ единомысленны о Господѣ и пастырь и паства, да совидается сей домъ во спасеніе, да будетъ мое служеніе въ немъ не бесполезно для вѣрваемыхъ мнѣ, не безутѣшно для тебя и не постыдно предъ нашимъ общимъ и единымъ Пастыреначальникомъ Христомъ“¹⁾.

¹⁾ *Прибавл. къ Твор. св. Отцевъ*, 1860 г. ч. XIX, стран. 639. Взглядъ же свой на епископское служеніе, согласный съ вышеизложеннымъ по письму отца Сергія къ отцу Саввѣ, и свое глубокое смиреніе при мысли объ этомъ служеніи новонареченный выразилъ въ слѣдующихъ словахъ: „Служеніе епископское, къ которому благодать Божія меня призываетъ, есть подвигъ трудный и не безобъязанный. *Подвизайся* (1 Тим. 6, 12), *злостражди, яко добръ воинъ Исусъ Христосъ* (2 Тим. 2, 3),—пишетъ Апостоль Павелъ одному изъ первыхъ епископовъ, а въ лицѣ его и каждому изъ преемниковъ епископскаго служенія. Отъ предстоятеля церкви требуется не только терпѣливое наученіе невѣдущихъ, но и многопопечительный надзоръ за трудами учащихся. Долгъ его не только тайнодѣйствовать и молиться, но и посылать священнослужителей, подъ опасеніемъ отвѣтственности даже и за неспѣшное ихъ избраніе. Пастырю вѣряется управ-

И отвѣтомъ на эту рѣчь и наставленіемъ, котораго просилъ новонареченный, была слѣдующая, во всѣхъ отношеніяхъ знаменательная рѣчь митрополита Филарета по рукоположеніи архимандрита Сергія во епископа Курскаго: „Преосвященный епископъ Сергій! Благословеніемъ Святѣйшаго Синода, благоволеніемъ благочестивѣйшаго Самодержца, надъ сими же, невидимымъ мановеніемъ Господа Вседержителя и Великаго Архіерея, прошедшаго небеса, ты призванъ, и нынѣ благодатию Святаго Духа освященъ въ служеніе епископства.—Служеніе высокое, по благодати данной ему, смиренное, по примѣру и заповѣди смиреннаго сердцемъ Іисуса Христа, трудное, по причинѣ страстей и немощей человѣческихъ, спасительное по своей цѣли.—Какъ смотришь ты теперь на поприще, открывшееся предъ тобою? Радуеться ли? 1).—Страшусь

леніе стадомъ Христовымъ. Но если представить превратность жизни человѣческой, какъ въ ней близко соприкасается благоденствіе съ злополучіемъ, довольство съ нуждами, невинность съ преступленіями, правда съ клеветой, миръ съ опасностію потерять его: то духовному домоправителю великимъ нужно вооружиться терпѣніемъ, въ увѣренности, что ему чаще потребно будетъ плакать съ плачущими, нежели радоваться съ радующимися.... Съ упованіемъ вѣрую, что и въ скудельный сосудъ моей души положена будетъ часть той живительной силы, которая укрѣпляла первыхъ вѣропроповѣдниковъ и не только благотворно дѣйствовала, но и чудодѣйствовала въ ихъ дѣйствіяхъ. Но благодать требуетъ усердія, и дающій силу призываетъ къ самопожертвованію. Что же я привнесу Пастырничальнику Христу?—Развѣ только то, что нельзя именовать и даромъ, а прилично назвать лишеніемъ,—мой безсиленія силы и остающіеся, отчисленные мѣ дни“. Тамъ же, стр. 637. 638. Въ то время преосвященному Сергію шелъ 41-й годъ отъ роду, слѣдовательно онъ былъ въ полномъ разцвѣтѣ силъ мужества, и только глубокому смиренію его нужно приписать послѣднія высказанія имъ въ рѣчи слова. Въ томъ же смыслѣ и далѣе просить онъ будущихъ рукоположителей своихъ: «О святители Христовы! Прежде нежели возложите на мою смиренную главу священныя руки ваши, вознесите ко Господу ваши чистыя молитвы, да предпочтется душа моя къ пріятію великаго дара, да будетъ свѣтъ благодати епископства свѣтальникомъ для меня на всѣхъ путяхъ лежащихъ предъ мною служенія, и, если неизбежно на нихъ нѣчто стропотное, да не покрываетъ меня мракъ унынія, и да не угаснетъ во мнѣ, до конца моей жизни, чистое усердіе къ священному дѣлу, на меня возлагаемому». Тамъ же, стр. 639.

1) Судя по тѣмъ трудностямъ, съ которыми для архимандрита Сергія сопряжено было послѣднее время служенія въ академіи, особенно при упомянутомъ броженіи умовъ молодежи, отчасти коснувшимся и Московской духовной академіи, не удивительно, что отцу Сергію и жалелось поскорѣе окончить отношенія съ академіей; къ тому же довольно много времени прошло отъ полученія частнаго извѣстія о назначеніи его въ епископа до полученія Сиводальнаго о томъ указа,

за тебя. Страшишься ли?—Радуюсь о тебѣ. Если, по ученію Апостола, каждый долженъ *со страхомъ содѣлывать спасеніе* (Филип. 2, 12) своей одной души: съ какимъ страхомъ должно служить спасенію тысящъ и темъ душъ. Страхъ усилить бдѣніе и подвигъ; и смиреніе привлечетъ вышнюю помощь ¹⁾.—Твоей дѣятельности подлежатъ молитва, ученіе, управленіе, церковный судъ.—Подвизайся, чтобы молитва была крѣпка и чиста, ученіе православно, управленіе благопопечительно, судъ праведенъ и растворенъ милостію. Да будетъ у тебя вѣра и любовь къ Богу крылами молитвы, слово Божіе непреложнымъ основаніемъ ученія, правила и примѣры святыхъ отцевъ руководителями жизни, управленія и суда.—Наипаче да не извемогаетъ молитва. Какъ изъ облака молнія, такъ изъ молитвы свѣтъ истины и разумѣнія. Отъ молитвы сила власти. Съ молитвою пронизателенъ и вѣренъ судъ.—Возноси отъ земнаго жертвенника къ небесному молитвы о благочестивѣйшемъ Самодержцѣ нашемъ, о Святѣйшемъ Синодѣ, о всей православной Россійской Церкви, о всей православной вселенской Церкви, и нынѣ, какъ древле, не безопасной отъ *бѣдъ во лжебратіи* (2 Кор. 11, 26), а въ нѣкоторыхъ странахъ, въ сіи христіанскія времена, предъ лицомъ христіанскихъ царствъ, такъ же какъ въ языческія времена, гонимой врагами христіанства.

такъ что митрополитъ Филаретъ долженъ былъ напоминать о высылкѣ указа оберъ-прокурору Св. Синода, добавляя: „междуправленіе всегда производитъ волненіе ожиданія, и потому продолженіе онаго бываетъ не безъ неудобствъ“. *Собраніе мѣсяцъ и отзывовъ митр. Моск. Филарета*, т. IV, стр. 573. Москва, 1886. Поэтому естественно было чувство радости въ архим. Сергіи при полученіи указа о своемъ новомъ назначеніи. Наконецъ, и Курская паства, прежній архипастырь которой, архіепископъ Иліодоръ, уже 5 ноября 1860 г. былъ уволенъ на покой, нуждалась въ новомъ архипастырѣ; такъ что и поэтому не лишено значенія замѣчаніе современника о преосвященномъ Сергіи, что онъ, вскорѣ же послѣ хитротонія, «поспѣшилъ къ своей новой паствѣ, которая съ нетерпѣніемъ ожидала его и даже прислала за нимъ въ Москву зимній экипажъ: и онъ иде отъ пути своей радуясь. Архіепископа Саввы «Воспоминанія объ архіепископѣ Ярославскомъ Леонидѣ» (Красноуѣвковѣ), стран. 90. Харьковъ, 1877. При этомъ преосвящ. Савва, которому довелось быть преемникомъ преосвящ. Сергію по ректорству въ академіи, добавляетъ: «Я же, раннимъ утромъ, 21-го января (1861 г.), отправился на его мѣсто, въ академію, съ грустнымъ и печальнымъ настроеніемъ духа».

¹⁾ Срав. вышеприведенныя слова письма митрополита Филарета къ архимандриту Сергію по вступленіи послѣдняго въ должность ректора академіи отъ 15 октября 1857 года.

И если, при помышленіяхъ о великомъ, не неумѣстно вниманіе и къ малому, предлагаю вниманію твоего братолюбія, чтобы не забвенъ былъ въ молитвахъ твоихъ послужившій, съ собратіями, твоему освященію, дабы помилованный мною во входѣ и прохожденіи поприща обрѣлъ милость во исходѣ.—Милость Господня да предваряетъ и сопровождаетъ тебя вся дни живота твоего¹⁾.

Преосвященный Сергій былъ послѣднимъ изъ ставленниковъ святителя Московскаго Филарета на епископство; ибо позже его поставленные святителемъ на епископство—преосвященный Савва и преосвященный Игнатій умерли раньше преосвященнаго Сергія. Высшее іерархическое служеніе высокопреосвященнаго Сергія представляетъ собою третій и послѣдній; къ тому же наиболѣе продолжительный періодъ жизни и дѣятельности его. Въ этотъ-то періодъ и нашли въ немъ для себя полное приложеніе тѣ правила и положенія пастырскаго богословія, которыя нѣкогда преподавалъ онъ съ академической кафедрой. Тогда-то и настало время для него явить въ себѣ возможно точное и полное осуществленіе идеала пастыря, начертаннаго въ лекціяхъ его же по пастырскому богословію, тѣмъ болѣе, что ясныя черты этого идеала, образа пастыря указаны были ему и въ рѣчи его рукоположителя, мудраго святителя Московскаго Филарета, это именно: молитва, ученіе, управленіе и церковный судъ; а каковъ долженъ былъ онъ явиться самъ, какъ пастырь, съ какими личными достоинствами, и чего долженъ былъ избѣгать, какъ недостатка въ себѣ, это ему было хорошо извѣстно и до рукоположенія во епископа, опять изъ его же лекцій по пастырскому богословію.

Первородною дочерію его въ епископскомъ управленіи была, какъ мы уже знаемъ, паства Курская, на которой онъ пробылъ до 11 января 1880 года, когда перемѣщенъ былъ, съ возведеніемъ въ санъ архіепископа, на кафедру Казанскую, и слѣдовательно управлялъ Курскою епархіюю цѣлыхъ 19 лѣтъ. На этой первой епархіи онъ долженъ былъ, если можно такъ выразиться, учиться управлять епархіюю, „повелѣвать“. И между

¹⁾ *Прибавл. къ Твор. св. Отц.* 1860, XIX, 640—642. Сп. *Сочиненія Филарета митроп. Моск.* т. V, стр. 511. 512. Москва, 1885.

тѣмъ какъ прежде онъ, въ школѣ митрополита Филарета, находилъ для себя и руководство и разрѣшеніе недоумѣній у начальниковъ своихъ и у мудраго Московскаго архипастыря. теперь долженъ былъ самъ становиться въ положеніе руководителя и рѣшителя недоумѣній и вопросовъ, особенно затруднительныхъ потому, что они по большей части тѣсно связаны были съ мѣстными интересами и характерными чертами, а потому верѣлко съ трудомъ поддавались обсужденію на общихъ, теоретическихъ началахъ и основаніяхъ. „Когда пришло время повелѣвать, — исповѣдалъ самъ высокопреосвященный Сергій по вступленіи на Московскую митрополию, — я чувствовалъ себя одинокимъ: не у кого мнѣ было спрашивать совѣтовъ, другимъ надобно было ихъ давать; никто меня не предупреждалъ, какъ должно было дѣйствовать, надобно было другихъ вразумлять, за другихъ отвѣчать“¹⁾. Но за то первый опытъ самостоятельнаго управленія епархіей, при томъ многочисленной и довольно своеобразной, въ продолжительный срокъ этого управленія, выработалъ изъ преосвященнаго Сергія такого архіерея, который и самъ могъ бы быть „образцомъ не только для духовныхъ, но и для не духовныхъ администраторовъ“, подобно своему учителю, — митрополиту Московскому Филарету. Какъ умудренный уже опытомъ самостоятельнаго управленія епархіей, архіепископъ Сергій явился въ 1880 году на Казанскую архіерейскую кафедрѣ, на которой между прочимъ долженъ былъ самъ управлять высшимъ духовно-учебнымъ заведеніемъ — Казанскою духовною академіею. Но не долго управлялъ онъ Казанскою епархіею. Въ 1882 году 21 августа онъ перемѣщенъ былъ въ Кишиневъ, куда самъ просился въ видахъ пользованія южнымъ климатомъ для здоровья. За тѣмъ въ 1891 году 12 января переведенъ былъ на Херсонскую кафедрѣ въ университетскій и почти Европейскій городъ Одессу. Наконецъ 9 августа 1893 года назначенъ былъ на кафедрѣ святителей Московскихъ, съ возведеніемъ въ санъ митрополита, при чемъ самое назначеніе его сопровождено было слѣдующимъ знаменательнымъ Выс-

¹⁾ *Прибавл. къ Церков. Вѣдомостямъ*, издав. при Св. Синодѣ 1893 г. № 41, стран. 1470.

чайшимъ рескриптомъ: „Преосвященный митрополитъ Московскій Сергій. Всевышнею волею преосвященный митрополитъ Леонтій ¹⁾, послѣ долговременной болѣзни, мирно отошелъ ко Господу. Въ заботѣ объ избраніи преемника почившему святителю, принявъ во вниманіе пройденное вами архипастырское служеніе, Я призналъ за благо ввѣрить вамъ управление Московскою епархіею, съ возведеніемъ васъ въ санъ митрополита. Многолѣтнее благоплодное для Церкви святительское служеніе ваше подаетъ мнѣ несомнѣнную надежду, что вы какъ ближайшій свидѣтель трудовъ и подвиговъ приснопамятнаго митрополита Филарета, шествуя по стопамъ великаго ревнителя православія и благочинія церковнаго, окажете себя на семь вышемъ поприщѣ священнаго служенія достойнымъ преемникомъ доблестныхъ іерарховъ первопрестольной столицы, мудрымъ руководителемъ духовенства въ дѣлѣ пастырскаго служенія его въ церкви и школѣ и ревностнымъ охранителемъ древнихъ церковныхъ уставовъ, кои такъ дороги и любезны православному русскому народу. Да поможетъ вамъ благодатно Господь въ предстоящихъ новыхъ священныхъ подвигахъ“ ²⁾.

Въ многолѣтнее, почти 38-лѣтнее, управление свое помянутыми епархіями митрополитъ Сергій былъ всегда одинаковъ и, какъ прежде, непоколебимъ, неуклонно слѣдовалъ разъ принятымъ въ руководство началамъ и убѣжденіямъ. Его дѣятельности на этихъ епархіяхъ, по наставленію его рукоположителя—митрополита Филарета, подлежали—„молитва, ученіе, управление, церковный судъ“. И преосвященный Сергій, прямо изъ архимандритовъ вступившій въ управление самостоятельной епархіею, не былъ на предуготовительной степени епископа—викарія, какъ большинство другихъ его собратій по архіерейству, потщился и непрестанно подвизался, чтобы его „молитва была крѣпка и чиста, ученіе православно, управле-

¹⁾ Лебедянской, съ 5 марта 1860 г. епископъ Ревельскій, съ 20 дек. 1863 г. Подольскій; съ 8 апр. 1873 г. архіепископъ; 2 окт. 1874 г. Херсонскій; 16 нояб. 1875 г. Холмско-Варшавскій; съ 15 мая 1883 г. членъ св. Синода и съ 17 нояб. 1891 г. митрополитъ Московскій. Сконч. 1 авг. 1893 г.

²⁾ Этотъ Высочайшій рескриптъ былъ напечатанъ въ многихъ повременныхъ изданіяхъ за августъ 1893 года, см. напр. *Церк. Вѣдомости*, ч. оффци. *Моск. Вѣдомостей* и др.

ніе благопечетельно, судъ праведенъ и растворенъ милостію², чтобы „вѣра и любовь къ Богу“ были у него „крилами молитвы, слово Божіе непреложнымъ основаніемъ ученія, правиза и примѣры святыхъ отцевъ руководителями жизни, управления и суда; особенно же подвизался, чтобы не изнемогала молитва. Ибо „какъ изъ облака молнія, такъ изъ молитвы свѣтъ истинны и разумнія. Отъ молитвы сила власти. Съ молитвою пронзателенъ и вѣренъ судъ“.

Господь сподобилъ преосвященнаго Сергія, въ самомъ началѣ его архипастырской дѣятельности, особеннаго освященія. По распоряженію высшаго духовнаго начальства, онъ, какъ одинъ изъ ближайшихъ къ г. Воронежу архипастырей по мѣсту паствы, долженъ былъ, въ числѣ немногихъ іерарховъ ¹⁾, участвовать въ открытіи мощей святителя Тихона, епископа Воронежскаго и Задонскаго, состоявшемся 13 августа 1861 года ²⁾. Освящаемый сугубою благодатію епископства и молитвами новоявленнаго угодника Божія святителя Тихона, преосвященный Сергій, въ исполненіе перваго долга своего новаго служенія—молитвы, подвизался во истину, не говоря о молитвѣ келейной, своей личной, чтобы по крайней мѣрѣ молитва общественная среди паствы, которой первостоятелемъ онъ былъ, являлась во всѣхъ отношеніяхъ достойною и своего имени и осо-

¹⁾ Согласно Высочайше утвержденному 25 мая 1861 года докладу Св. Синода, къ участію въ открытіи мощей святителя Тихона назначены были: нервнящій членъ Св. Синода, митрополитъ Новгородскій и С.-Петербургскій Исидоръ (+1892), архіепископъ Воронежскій Іосифъ (+1892) и Сергій, епископъ Курскій. Но нѣсколько позже, въ виду того, что по случаю ожидаемаго проѣзда чрезъ г. Курскъ Государя Императора, епископъ Сергій могъ не поспѣть ко дню открытія св. мощей, по Высочайшему повелѣнію, къ этимъ тремъ іерархамъ присоединенъ былъ епископъ Тамбовскій Теофанъ (+1894).

²⁾ Такимъ образомъ всѣ, сейчасъ упомянутые, четыре іерарха, такъ какъ проѣздъ Государя Императора не помѣшалъ Курскому архипастырю прибыть въ Воронежъ къ сроку, приняли участіе въ открытіи св. мощей. Описание этого открытія можно находить во многихъ повременныхъ изданіяхъ, духовныхъ и свѣтскихъ, за 1861 годъ. Срав. между прочимъ о томъ же, а равно и о сказанномъ выше по отношенію къ участію четырехъ іерарховъ въ открытіи св. мощей писанное отъ 14 августа 1861 года, слѣдовательно на другой день послѣ открытія, письмо свидѣтеля—очевидца, заслуженнаго ординарнаго профессора Московской духовной академіи Н. И. Субботина къ ректору этой академіи, архим. Савѣ, что въ послѣдствіи архіепископу Тверскому (+1896). См. „Автобіографическія записки послѣдняго, т. II, стран. 635—636.

бенво Того, къ кому она была возносима. Молитва имѣеть двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, и обѣ эти стороны такъ же необходимы въ ней, немислимы одна безъ другой, какъ душа и тѣло въ живомъ челоѣкѣ. Касаясь первой стороны въ своихъ глубоконазидательныхъ поученіяхъ, въ отношеніи къ послѣдней преосвященный Сергій, кромѣ поученій, дѣйствовалъ и личнымъ своимъ высокимъ примѣромъ и распоряженіями, чтобы она была достойною въ указанныхъ отношеніяхъ.

Такъ, прежде всего, какъ бы на память объ участіи преосвященнаго Сергія въ открытіи мощей святителя Тихона, а главнымъ образомъ, конечно, въ прославленіе новоявленнаго угодника Божія, въ Курскомъ кафедральномъ Знаменскомъ соборѣ устроенъ былъ на хорахъ храмъ во имя святителя Тихона. По освященіи этого храма, которое совершалъ самъ преосвященный Сергій, онъ сказалъ слово на текстъ: *Внидите во врата Его во исповѣданіи* (Псал. 99, 1). Этотъ текстъ, оказывается, святитель Тихонъ положилъ въ основаніе своего краткаго увѣщанія, „какъ подобаеть въ святые храмы входить на славословіе“, и разослалъ это увѣщаніе во всѣ приходы своей паствы, часть которыхъ ¹⁾, и не малозначительная, сто лѣтъ тому назадъ принадлежавшая къ Воронежской епархіи святителя Тихона, теперь принадлежитъ Курской епархіи ²⁾. Преосвященный Сергій, въ своемъ словѣ, сущность этого „увѣщанія“ излагаетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „отъ смѣху и разговоровъ крайне берегися. Понеже кто въ церкви смѣется, или разговариваетъ, Бога вельми раздражаетъ; не отдаеть бо чести святому мѣсту, и другимъ, соблазня, препятствуетъ молиться. Слушай прилежно чтеніе и пѣніе, и оттого умиляйся. Аще мысль твоя отвлекается къ дому твоему, или къ мірскимъ вещамъ: всячески тщись умъ твой обращать къ слушанію славословія Божія, псалмовъ и молитвъ чтомыхъ да съ пользою изъ церкви изыдеши“ ³⁾. Въ своемъ словѣ преосвященный

¹⁾ Именно восточная.

²⁾ Упомянувъ объ этомъ, проповѣдникъ не преминулъ сказать и о недавнемъ открытіи мощей Святителя Тихона, также какъ и о томъ, что „инне изъ насъ“ сами видѣли открытіе и исцѣленія, которыя при семъ совершались. См. *Слова и рѣчи* Сергія, архіеписк. Херсонскаго и Одесскаго. Изданіе Одесскаго Свято-Андреевскаго Братства. Т. II, стр. 119. Одесса, 1893.

³⁾ См. въ томъ же изданіи и томѣ, стр. 120.

Сергій раскрываетъ двѣ мысли, заключающіяся въ „увѣщаніи“: „первая—чтобы въ церкви стоять скромно, вторая—чтобы не напрасно“¹⁾. И между тѣмъ какъ первая мысль относится болѣе къ благоповеденію во храмѣ при богослуженіи, вторая касается и внутренней стороны молитвы. Вотъ какъ раскрываетъ эту послѣднюю мысль преосвященный Сергій. Указавъ на примѣръ мытаря, какъ достойный подражанія въ исполненіи того благочестиваго дѣла, за которымъ пришелъ онъ въ храмъ, проповѣдникъ далѣе говоритъ: „безъ вниманія къ пѣнію и чтенію нѣтъ даже пользы отъ частаго хожденія въ церковь. Слаба та лампада, въ которую къ маслу полито воды: плаваетъ масло поверхъ воды, но съ трескомъ горящій свѣтильникъ уже ощущаетъ враждебную себѣ влагу, и скоро угасаетъ. Входитъ иной въ церковь, возжегши въ себѣ усердіе, благоговѣніе и любомудріе; но поелику сіи святыя расположенія не объяли всей души, то разсѣянные помыслы, вторгаясь въ нее, производятъ шумъ, какъ водъ многихъ,—и свѣтильникъ молитвы и духовнаго умудренія тотчасъ угасаетъ. Разсѣянный слышитъ часто повторяемыя слова, но остается не знающимъ ихъ значенія; видитъ священныя дѣйствія, но не постигаетъ внутренней ихъ силы. Сколько разъ повторяется это возглашеніе: „премудрость, прости!“ Но сколько на свѣтѣ людей, которые такъ и жизнь оканчиваютъ, не узнавъ, что это за „премудрость“ и что значитъ „прости“! А между тѣмъ, во всемъ, что совершается въ храмѣ, есть великая премудрость. и послѣ каждой службы церковной христіанинъ можетъ вынести отсюда не малую пользу для души. Посему данныя святителемъ Тихономъ предостереженія не излишни и нынѣ для входящихъ во врата сего обширнаго святилища²⁾. Если храмъ сей великъ: то не для того, чтобы со многими знакомыми можно было здѣсь видѣться, а чтобы всѣмъ желающимъ удобнѣе было молиться. Если благолѣпный: то не для того, чтобы и долгую службу не скучно было стоять, а чтобы и образованному и простому удобнѣе было ощущать, что это есть дѣйствительно *мѣсто селенія славы Господней* (Псал. 25, 8). Всѣмъ

1) Тамъ же.

2) Т. е. Курскаго Знаменскаго каедральнаго собора.

сюда отверсты двери; но одно здѣсь занятіе для всѣхъ—молитва. Аминь“¹⁾. И много другихъ случаевъ представлялось преосвященному Сергію въ разныхъ мѣстахъ, въ разныхъ епархіяхъ, съ церковной кафедрой, раскрывать то понятіе о молитвѣ какъ бесѣдѣ съ Богомъ²⁾, какъ духовномъ горѣніи³⁾, то значеніе ея, значеніе внутренней и вѣшней (напримѣръ, значеніе поклоновъ въ молитвѣ)⁴⁾ сторонъ ея особенно въ богослуженіи, то причины протяженной молитвы въ богослуженіяхъ церковныхъ⁵⁾, и т. д. Когда высокопреосвященный Сергій возведенъ былъ на Московскую кафедру и здѣсь, по силѣ самаго Высочайшаго рескрипта о своемъ назначеніи на нее, вышеприведеннаго. долженъ былъ заботиться, по примѣру великаго предшественника и учителя своего митрополита Филарета, о благочивіи церковномъ и объ охраненіи древнихъ церковныхъ уставовъ, „кои такъ дороги и любезны православному русскому народу“, онъ между прочимъ, какъ извѣстно, возстановилъ прежнее общее пѣніе духовенства при богослуженіяхъ въ большомъ Успенскомъ соборѣ, самъ, не смотря на старость, участвовалъ въ крестныхъ ходахъ, измѣряя многоверстныя пространства въ Москвѣ отъ Кремля до того или другого монастыря или храма, съ любовію совершалъ освященіе новосозданныхъ храмовъ Божіихъ, величественно и съ глубокимъ или возстановленнымъ благоговѣніемъ совершалъ самое богослуженіе, и под. Во всемъ этомъ онъ, какъ и на прежнихъ кафедрахъ, въ себѣ самомъ подавалъ паствѣ образъ, какъ должна быть совершаема *молитва*, въ обширномъ смыслѣ понимаемая и въ этомъ смыслѣ объемлющая собой вѣру, надежду и любовь, вообще все религіозно-нравственное состояніе человѣка—православнаго христианина, словомъ съ церковной кафедры раскрывая ея смыслъ и значеніе, а примѣромъ подтверждая свое слово⁶⁾. Вотъ по-

1) *Слова и рѣчи* Сергія II, 121. 122. Одесса, 1893.

2) Тамъ же, стр. 199.

3) Тамъ же, стр. 197—201; см. 386—388.

4) Тамъ же, I, 175—177. Одесса, 1893.

5) Тамъ же, II, 212—217.

6) Срав. напр. его слово, въ которомъ раскрывается духъ и значеніе крестныхъ ходовъ, тамъ же, I, 368—373. Всмотрѣваясь въ ходъ мыслей этого слова, представляющаго участіе въ крестномъ ходу какъ подвигъ и крестоношеніе по

чему, когда онъ, послѣ двадцатилѣтняго почти управленія Курскою епархіею, своею первородною духовною дочерію, перемѣненъ былъ въ началѣ 1880 года на высшую кафедру Казанскую съ возведеніемъ въ санъ архіепископа, при весьма трогательномъ прощаніи паствы съ нимъ ¹⁾, въ одной изъ прощальныхъ рѣчей между прочимъ высказано было ему слѣдующее: „Благодаримъ ваше высокопреосвященство за православное ученіе о покаяніи и вѣрѣ въ Господа Спасителя и о любви къ Нему, которое мы удостоились слышать изъ вашихъ святительскихъ устъ и назидаться осуществленіемъ сего ученія въ вашей жизни; благодаримъ за ваши архипастырскія молитвы, которыми вы ограждали насъ какъ отъ внѣшнихъ такъ и отъ внутреннихъ враговъ спасенія; благодаримъ за богослуженіе, которое было совершаемо вами съ глубокимъ вниманіемъ и такъ благообразно и торжественно, что къ участію въ ономъ стекались во храмъ Божіемъ многія тысячи вѣрующихъ“, и т. д. ²⁾. Равнымъ образомъ и при прощаніи съ Херсонскою паствою отправлявшемуся изъ Одессы въ Москву митрополиту Сергію (въ 1893 г.), въ одной изъ прощальныхъ рѣчей ему, сказано было: „Ищемъ хоть краткаго слова для тебя, и не находимъ другаго, болѣе прикладнаго твоему непродолжительному у насъ пребыванію ³⁾, какъ то, что находится въ церковной пѣсни одному изъ древнихъ святителей церкви ⁴⁾. Ибо думаемъ, что паства Херсонская можетъ сказать о тебѣ: *яви въ тебѣ Господь стаду своему правило вѣры, образъ кротости и воздержанія учителя*. По своему высокому смиренію, можешь, владыко, и не видѣть своихъ пастырскихъ достоинствъ и добродѣтелей, можешь отрицать ихъ въ себѣ. Но мы, видѣвшіе ихъ, не можемъ не скорбѣть. Ишася святителя имѣвшаго ихъ“ ⁵⁾. Все это, равно какъ и то образъ Господа Спасителя, нельзя не видѣть, что самъ проповѣдникъ живоначално проникнутъ былъ сознаніемъ того, о чемъ говорилъ.

¹⁾ Подробности этого прощанія можно видѣть въ нашемъ біографическомъ очеркѣ высокопреосвященнаго Сергія, помѣщенномъ въ *Душепол.* *Чтен.* за 1898—1899 г. (стр. 112—114 отд. оттиск. Москва, 1899).

²⁾ *Курск. Епархіал. Вѣдом.* 1880 г. № 8.

³⁾ Съ 1891 по 1893 годъ.

⁴⁾ Св. Николаю Чудотворцу.

⁵⁾ *Херсонск. Епархіал. Вѣдом.* 1893 г. № 17, стр. 424 неоффич. отдѣла.

что видѣла Московская паства въ святителѣ Сергіи въ томъ же отношеніи, ясно доказываетъ, что онъ вѣрно исполнилъ преподанное ему святителемъ Филаретомъ наставленіе, чтобы молитва его была „крѣпка и чиста“ и чтобы „вѣра и любовь къ Богу“ были у него „крылами молитвы“. И онъ ни разу не поколебался на этомъ добромъ, хотя и трудномъ пути и въ этомъ направленіи. Ибо онъ, безъ сомнѣнія, по собственному опыту, въ одной изъ проповѣдей своихъ о молитвѣ поучаетъ, какъ избѣгать столь обычнаго при молитвѣ развлеченія и разсѣянія: „Смотри на икону Спасителя, и воображай, что самъ онъ здѣсь; слушай евангеліе, и помни, что это самъ Христосъ говоритъ. Отъ такого благоговѣнія возгорается теплота молитвенная, при которой сердце рвется и стремится къ Богу крѣпкому и живому (Псал. 41, 3). *Предзрѣтъ*, говорятъ Давидъ, т. е. ясно вижу Господа предо мною, яко одесную мене есть (Псал. 18, 8¹).

Кромѣ молитвы, преосвященному Сергію, при рукоположеніи его во епископа, святителемъ Филаретомъ заповѣдало было еще „ученіе“ и внушено было, чтобы это ученіе было „православно“ и чтобы слово Божіе было непреложнымъ основаніемъ ученія, а руководителями „жизни“, которая должна быть выраженіемъ проповѣдуемаго ученія, были бы „правила и примѣры святыхъ отцевъ“. Эту заповѣдь высокопреосвященный Сергій также тщательно исполнялъ и въ точности исполнилъ, такъ какъ это было въ то же время и заповѣдію св. апостола, изрекшаго: *аще благовѣствую, нѣсть ми похвалы: горе же мнѣ есть, аще не благовѣствую* (1 Кор. 9, 16). Состоя на службѣ при академіи, преосвященный Сергій имѣлъ возможность и досугъ, кромѣ проповѣдей, писать также различныя статьи учено-литературнаго содержанія. Но, сдѣлавшись епископомъ, онъ до того поглощенъ былъ исполненіемъ многосложныхъ обязанностей новаго своего служенія, что не имѣлъ досуга даже и для дружеской переписки, не говоря объ учено-литературныхъ изслѣдованіяхъ. Когда одинъ изъ друзей его, съ которымъ раньше онъ велъ довольно оживленную переписку, именно протоіерей Александръ Васильевичъ Горскій (+1875)

¹) Слова и рѣчи преосв. Сергія, т. II, стр. 200.

вступилъ въ должность ректора Московской духовной академіи и ему, какъ епископу, прислалъ въ даръ два оттиска статьи своей: „О санѣ епископскомъ въ отношеніи къ монашеству въ церкви восточной“: 1) то преосвященный Сергій отъ 15 декабря 1862 года 2) писалъ ему слѣдующее: „Высокопочтеннѣйшій отецъ протоіерей и ректоръ академіи Александръ Васильевичъ! Привѣтствую васъ со вступленіемъ въ новую должность 3), и отъ полноты моего сердца, искренно васъ уважающаго и вамъ преданнаго, желаю, чтобы Господь вамъ помогъ проходить ваше новое служеніе, съ тою ревностію, какою горитъ душа ваша и которой требуютъ современные обстоятельства, и съ тою великою пользою, которая такъ справедливо ожидается отъ вашей опытности и вашего ученаго авторитета. Душевно благодарю за два экземпляра вашей статьи. Собранныя въ ней свѣдѣнія такъ убѣдительно, что еслибъ въ настоящее время могло быть полезно изъятіе изъ обычая, важность котораго вы защищаете, то развѣ только въ отношеніи къ вамъ самимъ 4). Вы жалуетесь въ письмѣ ко мнѣ на свое молчаніе. Чтò до меня, я совершенно достоинъ того, что вы не пишете ко мнѣ. Трудно найти человѣка, который бы менѣе меня любилъ переписку и меньше находилъ досуга для нея 5). Дѣла поглощаютъ все мое время, и я прошу у васъ только снисхожденія, чтобъ вы не упрекали меня за мое молчаніе, и не сочли его признакомъ уменьшенія моей къ вамъ глубочайшей признательности 6). Умноженіе книжекъ вашего журнала 7) принимаю не только какъ вообще пріятное явленіе въ нашей

1) Напечатана въ академическомъ повременномъ изданіи: *Прибавл. къ Теор. Св. Отцевъ* за 1862 г. ч. XXI.

2) Замѣчательно, что это единственное письмо изъ Курска, тогда какъ до Курска ихъ было много.

3) Ректора академіи.

4) А. В. Горскій, въ видѣ исключенія, получилъ санъ священства, какъ извѣстно, не бывъ женатымъ и везъ жизнь истинно монашескую.

5) Не надобно забывать, что Курская епархія не имѣетъ и доселѣ викаріатства. А потому преосв. Сергій и со стороны управленія въ многолюдной епархія не имѣлъ помощника (викарія).

6) А. В. Горскій уже издавна, какъ членъ конференціи, былъ ближайшимъ и лучшимъ совѣтникомъ ректоровъ М. д. академіи, въ томъ числѣ и преосв. Сергія.

7) *Теор. Св. Отц.* съ *Прибавленіями*.

духовной литературѣ, но и какъ побужденіе для меня заботиться болѣе прежняго о выпискѣ этого изданія въ здѣшнюю епархію. Въ отношеніи къ выпискѣ духовныхъ книгъ у меня не мало борьбы со священниками. Теперь вновь я предписалъ, чтобы въ каждый благочиннической округъ были выписываемы *Творенія Св. Отцевъ*. Съ душевною преданностію и глубочайшимъ почтеніемъ“ и пр. ¹⁾). Но если даже для дружеской переписки преосвященный Сергій не находилъ досуга, то одинъ видъ учено-литературной дѣятельности, гомилетической, онъ не желалъ, не могъ и не долженъ былъ оставлять. И онъ дѣйствительно до конца жизни своей усердно проповѣдывалъ слово Божіе, хотя, по смиренію, и въ этомъ отношеніи упрекалъ себя въ лѣности и небреженіи ²⁾). Его проповѣди, которыя до половины 1893 года, въ изданіи Одесскаго Свято-Андреевскаго Братства, составили два тома (Одесса, 1893) ³⁾, весьма обильны и разнообразны по содержанію, очень характерны по тону, методѣ и направленію и строго православны, всюду опираясь на непреложномъ основаніи слова Божія, ученія Церкви и святоотеческихъ твореній. Послѣ обстоятельнаго обзорѣнія ихъ со всѣхъ этихъ сторонъ (по Одесскому изданію сдѣланнаго лицомъ компетентнымъ, профессоромъ Кіевской духовной академіи В. Ѳ. Пѣвницкимъ ⁴⁾), мы не находимъ нужнымъ долго останавливаться на разсмотрѣніи всѣхъ этихъ сторонъ. Мы обратимъ вниманіе лишь на нѣкоторыя изъ нихъ, именно тѣ, въ которыхъ видно исполненіе наставленія святителя Московскаго Филарета о томъ, каково должно быть „ученіе“ архипастыря Курскаго.

И прежде всего, почти всѣ слова преосвященнаго Сергія, отличающіяся краткостію ⁵⁾, простотою и ясностію изложенія,

1) Подлинникъ письма хранится въ архивѣ А. В. Горскаго въ библиотекѣ Московской дух. академіи. Только часть этого письма напечатана нами въ биографическомъ очеркѣ митроп. Сергія въ *Душепол. Читен.* (стр. 119 отдѣльн. оттиск. Москва. 1899).

2) См. *Душепол. Читен.* 1898 г. ч. I, стр. 576. Срав. отгѣльный оттискъ составленный нами биографія митр. Сергія (М. 1899), стр. 120. 121.

3) Вышедшій въ 1870 г. въ Москвѣ одинъ томъ проповѣдей преосв. Сергія вошелъ въ составъ этого Одесскаго изданія.

4) См. *Труды Кіев. дух. академіи* за 1893 г. т. III, стр. 569—584.

5) Нерѣдко проповѣдь занимаетъ всего лишь двѣ страницы крупнаго шрифта,

общедоступностию, въ основаніи своемъ и въ видахъ указаніи на предметъ проповѣди имѣютъ какой либо текстъ священнаго писанія Ветхаго или Новаго Завѣта, слѣдовательно словъ Божія. Безъ такового текста встрѣчаемъ лишь весьма немногихъ проповѣдей у преосвященнаго Сергія, обусловленныхъ, конечно, особыми для сего причинами ¹⁾. Притомъ, если встрѣчающіеся нерѣдко у преосвященнаго Сергія и среди проповѣди тексты св. Писанія иногда приводятся по русски, то лежащій въ основаніи проповѣди текстъ приводится у него непременно по славянски ²⁾. Въ этомъ, безъ сомнѣнія, также сказалась школа митрополита Московскаго Филарета, который въ извѣстной запискѣ своей: „О догматическомъ достоинствѣ и охранительномъ употребленіи греческаго семидесяти и славенскаго переводовъ Священнаго Писанія“ ³⁾ между прочимъ говоритъ: „Въ церковныхъ поученіяхъ тексты Священнаго Писанія должны быть приводимы по существующему славенскому переводу. Такое приведеніе можетъ сопровождаться изложеніемъ текста на русскомъ нарѣчій, если нужно по свойству текста, или по степени образованія слушателей“ ⁴⁾. А записка эта печаталась въ повременномъ изданіи Московской духовной академіи именно въ ту пору, какъ ректоромъ этой академіи былъ преосвященный Сергій и какъ уже разрѣшенъ былъ въ высшихъ духовныхъ сферахъ въ положительномъ смыслѣ вопросъ о возобновленіи русскаго перевода священнаго писанія. Кромѣ того, и въ серединѣ почти каждой проповѣди преосвященнаго Сергія, въ подтвержденіе мыслей проповѣдника, обыкновенно приводится много текстовъ

какъ напр. въ I, 50. 112. 178. 180 и др. II, 14. 30 и др., а самое большее — шесть страницъ (напр. I, 91. 201 и нѣкот. др.). Важность этой черты въ современной и для современной церковной проповѣди см. упомянутого проф. В. Пѣвницкаго въ *Труд. мѣск. дух. акад.* 1893, III, 571 и дал.

¹⁾ Такъ, напримѣръ, см. въ I томѣ, на стр. 363 слово въ день явленія Божіей : наменской иконы Божіей Матери. См. также т. II, стр. 270. 272 и нѣк.

²⁾ См. напр. въ I т. съ самыхъ первыхъ словъ.

³⁾ Писана въ 1845 г. Напечатана впервые въ *Теор. Св. Отц.* съ Прибавленіемъ духовнаго содержанія, издана при Московской дух. академіи за 1858 г., откуда она вышла и отдѣльною брошюрою. Москва, 1858.

⁴⁾ Стр. 24 отдѣльнаго оттиска Записки.

Священнаго Писанія ¹⁾; а въ иныхъ проповѣдяхъ встрѣчается и послѣдовательное изъясненіе текста Св. Писанія ²⁾. Но твердо опираясь на словѣ Божіемъ, проповѣди преосвященнаго Сергія, за тѣмъ, не только не оставляютъ безъ вниманія и церковное преданіе, а и напротивъ, обильно имъ пользуются, какъ вторымъ источникомъ строго-православнаго ученія, чрезъ что весьма оживляется обыкновенно и самое поученіе. Такъ, въ нихъ встрѣчаются то выдержки изъ церковныхъ пѣсней ³⁾, изъ Четивхъ-Миней ⁴⁾ и святоотеческихъ твореній ⁵⁾, то поучительныя и интересныя сказанія изъ жизни христіанскихъ подвижниковъ ⁶⁾, то достопамятныя и также глубокопоучительныя свѣдѣнія изъ обширной области церковнаго преданія ⁷⁾, и т. п. Все это придаетъ проповѣдямъ преосвященнаго Сергія чисто церковный, строго православный характеръ, а при ихъ краткости и простотѣ, даетъ имъ полное право быть достояніемъ и лучшимъ украшеніемъ библіотекъ не только духовенства и духовно-учебныхъ заведеній, но и публичныхъ, даже прямо народныхъ, гдѣ онѣ должны быть одною изъ самыхъ полезныхъ и назидательныхъ книгъ для чтенія.

Что касается до „управленія“, то оно со стороны преосвященнаго Сергія во всѣхъ епархіяхъ, гдѣ ему приходилось быть іерархомъ, было по истинѣ и отечески „благопопечительно“.

¹⁾ Такъ, напримѣръ, въ I т. см. стр. 5—11. 39—42 и мн. др. II т., стр. 8—11. 14—16 и мн. др.

²⁾ См. напр. т. II, стр. 33 и дал. 150 и дал., особенно стр. 161—166.

³⁾ См. напр. т. I, стр. 22 (стихира на летні въ праздникъ Срѣтенія Господня); стр. 31 (веч. стих. Среды 1 седми. вел. п.); 46 (веч. стих. на стих. въ Понед. Сирн. и Вторн. 1 нед. в. п.); также стр. 48. 50. 58. 69. 141 и мн. др. т. II, стр. 3. 4. 8. 14 и т. д.

⁴⁾ Напр. I, 21 (Ч. Мин. февр. 3 о праведномъ Симеонѣ); 58 (— 2 февр. Срѣт. Госп.);—78 (—4 окт. объ Антоніи великомъ и Павлѣ препростомъ; также 95. 194. 196. 199 и др.; т. II, стр. 19. 47. 59. 64 (два раза). 88. 95. 117 и др.

⁵⁾ Т. I, стр. 4 (изъ св. Ефрема Сиряна). 29 (Варсавуфія и Іоанна вопр. и оти.). 33 (бл. Иеронима). 39—40 (св. Іоанна Злат. и Аввы Дорофея). 59 (св. Григорія Богослова). 79 (св. Амвросія Медиол. и Кирилла Ал.); также 85. 86. 90 и мн. др. II, 2. 11. 15. 16. 20. 21. 24. 26 и дал. 35 и мн. др.

⁶⁾ Т. I, 20 (изъ книги: „Достоп. сказан.“). 33 (оттуда же). 46 (Древн. Патерикъ); также 95. 99. 186 и др.; II, 45. 57. 62. 99 и др.

⁷⁾ Т. I, 56. 57 (Синаксарь). 68. 69. (тоже). 157. 259. 260. 290 и др. II, 28 (изъ Метафраста). 123 (Лавсанкъ). 319. 322 и др.

Объ этомъ ясно свидѣлствуютъ тѣ сооруженія и учрежденія, которыя остались послѣ него въ Курской, Кишиневской, Московской и Тульской епархіяхъ,—тѣ начинанія, которыя онъ предпринялъ въ Базанской и Херсонской епархіяхъ, на которыхъ онъ былъ сравнительно не много времени. Такъ, въ Курской епархіи, кромѣ построения благолѣпнаго соборнаго храма Воскресенія Христова въ Курскомъ Знаменскомъ монастырѣ, основанія духовнаго органа печати—*Курскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей* (въ 1870 г.), полной подготовки къ перемѣщенію подвѣдомой ему духовной семинаріи изъ Бѣлгорода (уѣзднаго города) въ Курскъ (губернскій городъ), и т. д. одно основаніе и благоустроеніе епархіальнаго женскаго училища (съ 1866 года), являющагося однимъ изъ самыхъ лучшихъ во всѣхъ отношеніяхъ, есть величайшее благодѣяніе его дочерямъ духовенства ввѣренной ему епархіи и несокрушимый памятникъ его отеческой благопечительности о ней ¹⁾. Подобное же благоустройство Кишиневскаго епархіальнаго училища; пріютъ для неизлѣчимыхъ больныхъ въ Москвѣ, сиротопитательное заведеніе на родинѣ его—въ Тулѣ и др. служатъ такими же памятниками его благопечительности. Но это наружныя, такъ сказать, знаменія его благопечительности: со стороны же внутренней его управленіе преемственно ввѣряемыми ему епархіями, будучи также благопечительно вообще, въ частныхъ случаяхъ опиралось на строгой законности. руководствовалось правилами и примѣрами св. отцевъ, также какъ и производимый имъ церковный судъ, растворявшій въ себѣ, когда нужно было, правду съ милостію. Такъ, относительно Курской епархіи объ этомъ ясно засвидѣтельствовано было въ той же прощальной рѣчи одного изъ тамошнихъ ораторовъ, часть которой мы уже приводили въ свое время. Въ ней онъ продолжаетъ: „благодаримъ за ваше управленіе, предметомъ котораго было устроеніе не только временнаго нашего благополучія, но и душевнаго спасенія и при томъ среди вѣтвовъ и скорбей, въ духѣ долготерпѣнія и снисхожденія къ нашимъ немощамъ и въ духѣ любви къ самымъ навѣтникамъ

¹⁾ Срав. для сего между прочимъ *Курск. Епарх. Вѣдом.* 1880 г. №№ 6—8.

и оскорбителямъ вашимъ ¹⁾), воздавая имъ за зло ихъ добромъ; благодаримъ за отправленіе вами церковнаго суда, въ которомъ правда растворялась милостію къ виновнымъ кающимся въ своей винѣ, оказывалась защита и объявлялось оправданіе невиннымъ" ²⁾). Равнымъ образомъ и самъ преосвященный Сергій, если при вступленіи на Казанскую паству, по особенноти края, въ своемъ словѣ обратилъ особенное вниманіе на миссіонерскія цѣли предстоявшаго ему служенія, то при вступленіи на паству Кишиневскую прямо „указалъ тѣ начала, которыми онъ руководствуется въ своемъ высшемъ іерархическомъ служеніи церкви,—это—слово Божіе, ученіе Церкви и требованіе закона“ ³⁾). То же самое должно сказать и о вступительномъ словѣ его на паству Херсонскую, по особенноти состава населенія самаго города Одессы съ одной ⁴⁾), и о томъ, что онъ почти всѣмъ и вездѣ высказывалъ по вступленіи своемъ на кафедрѣ Московской митрополіи съ другой стороны ⁵⁾). Иначе сказать, дѣйствование высокопреосвященнаго Сергія по епархіальному управленію и производству церковнаго суда всегда и вездѣ одинаково основывалось твердо на словѣ Божіемъ, ученіи церкви и требованіи закона. И такъ какъ въ немъ дѣло никогда не было въ противорѣчій съ словомъ и наоборотъ, то мы имѣемъ сильное подтвержденіе сказаннаго сейчасъ ближе всего, въ проповѣдяхъ его. Въ этомъ отношеніи, не говоря о проповѣдяхъ, прямо и произнесенныхъ, напримѣръ, по случаю освященія новаго зданія окружнаго суда ⁶⁾), при открытіи

¹⁾ При этомъ разумѣется ложный доносъ одного Бѣлгородскаго священника на преосвященнаго Сергія въ Св. Синодъ, вызвавшій со стороны послѣдняго распоряженіе о производствѣ ревизіи, которая поручена была Харьковскому архіепископу Нектарію († 1874). Ревизія, разумѣется, нашла всѣ дѣла епархіальнаго управленія въ порядкѣ и самого преосвященнаго Сергія совершенно свободнымъ отъ обвиненія, хотя самъ преосвященный Сергій нисколько не вліялъ на ходъ ревизіи, удалившись на дачу въ то самое время, какъ преосвященный Нектарій пріѣхалъ въ Курскъ.

²⁾ *Курск. Епарх. Вѣдом.* 1880 г. № 8. Рѣчь кафедральнаго протоіерея Василія Красивтскаго.

³⁾ *Кишиневск. Епарх. Вѣдом.* 1883 г., № 13.

⁴⁾ См. и это слово во II томѣ собранія *Словъ и Рѣчей* высокопреосвященнаго Сергія (Одесса, 1893), стр. 272—275 и слово при вступленіи на Казанскую паству, тамъ же, стр. 270—272.

⁵⁾ См. для сего *Московскія Церковныя Вѣдомости* за 1893 г. №№ 36, 37 и 40.

⁶⁾ *Слова и рѣчи* преосв. Сергія II, 306 и дал.

окружнаго суда ¹⁾, при обновленіи храма въ тюремномъ замкѣ ²⁾, и под., гдѣ рѣчь о законѣ, правдѣ, судѣ и т. п. условливалась уже самымъ случаемъ, мы прежде всего замѣтимъ, что и во многихъ другихъ своихъ проповѣдяхъ, повидимому ничего общаго съ подобными случаями не имѣющихъ, преосвященный Сергій и касается этихъ предметовъ и приводитъ церковныя правила, законоположенія, также церковныя и гражданскія. Такъ, напримѣръ, въ одной изъ проповѣдей на Срѣтеніе Господне онъ говоритъ вообще объ „отмѣненіи ветхозавѣтнаго закона обрядоваго“, на текстъ: *по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ* (Евр. 7, 12). Но съ середины проповѣди ораторъ вдругъ начинаетъ вести такую рѣчь: „Между тѣмъ словамъ: *по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ*, даютъ совсемъ иной смыслъ, а именно: будто бы нужда сильнѣе закона и отмѣняетъ его. Что же происходитъ отъ такого превратнаго толкованія? Уличается воръ въ кражѣ. Его спрашиваютъ: что понудило его нарушить законъ? Онъ отвѣчаетъ: нужда заставила; ѣсть нечего; одѣться не во что. „По нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ“. Иной въ тѣсныхъ обстоятельствахъ прибѣгаетъ къ обману, даетъ обѣщанія, которыхъ исполнять не станетъ; проситъ въ долгъ, никогда не думая отдавать его; рассказываетъ о несчастіяхъ, которыхъ не было, чтобы только выпросить себѣ пособіе. Ему говорятъ, что такъ поступать безчестно, а онъ объясняется, что нужда побуждаетъ прибѣгать къ хитрости: „по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ“. Есть, которые любятъ разсуждать о различіи яствъ, и о степеняхъ поста по церковному уставу; а какъ скоро приходится имъ быть въ веселомъ обществѣ, на гостепріимномъ пиршествѣ, легко забываютъ и умѣренность, и различіе блюдъ постныхъ отъ скоромныхъ, и послѣ извиняютъ себя тѣмъ, что связями съ добрыми людьми надобно дорожить,—что „по нуждѣ и закону премѣненіе бываетъ“.—Нѣтъ,—повторять, что нуждой отмѣняется законъ, значить то же, какъ если бы кто сказалъ, что по нуждѣ можно быть и безсовѣстнымъ. Основныя требованія закона начертаны въ нашемъ сердцѣ, хранятся въ

¹⁾ Тамъ-же, 303 и дал.

²⁾ Тамъ-же, 208 и дал.

нашей совѣсти. Еслибъ и никто челоуѣка не училъ, сама совѣсть напоминаетъ ему: „не проливай крови ближняго, не бери чужаго, не обманывай, не дѣлай никому, чего себѣ не хочешь“. Нужда можетъ иногда смягчать виновность преступленій, но не уничтожаетъ силы закона. „Не спускаютъ“, сказано въ Писаніи (Притч. 6, 30), „и тому вору, который крадетъ, да насчититъ душу свою алчущую“, но гораздо большаго заслуживаетъ взыскавія, кто дѣлаетъ большія кражи, чтобы этимъ способомъ вести жизнь роскошную и развратную. На такомъ различіи виновности и основывается различная мѣра церковныхъ и гражданскихъ наказаній за проступленія. Но если бы за иной грѣхъ и не могло быть взыскаііе по суду, и еслибъ онъ допущенъ былъ по нуждѣ: то нѣтъ такой нужды, которая бы избавляла нашу совѣсть отъ упрековъ за него. Мы молимся, чтобы Господь очистилъ грѣхи наши не только вольные, но и невольные, въ которые впадаемъ внезапно противъ желанія, по невѣднію и неосмотрительности (Числ. 15, 27. Евр. 12, 1). Грѣхи невольные потому и тяготятъ душу, потому и требуютъ очищенія исповѣдію, что законъ Господень непреложенъ, и ему ни по какой нуждѣ прамъненіе не бываетъ, и не будетъ до скончанія міра. Аминь¹⁾. Въ другомъ случаѣ, говоря слово на тотъ же праздникъ и исходя изъ текста: *Вознесоста Ею во Іерусалимъ, поставити Ею предъ Господемъ, якоже естъ писано въ законъ Господни* (Лук. 2, 23) и естественно разумѣя здѣсь законъ ветхозавѣтннй обрядовый, проповѣдникъ продолжаетъ: „Утратилъ силу законъ обрядовый ветхозавѣтннй, но существуетъ законъ церкви Христовой, постановленія котораго мы обязаны неуклонно исполнять. Законъ церковный не только опредѣляетъ чинъ и порядокъ богослуженій, но и предписываетъ христіанамъ правила взаимныхъ отношеній ихъ. какъ членовъ одного духовнаго общества, ихъ поведенія и суда, и тѣ наружныя дѣйствія, по котрымъ сына церкви православной можно отличить отъ иновѣрца. Напримѣръ, почему мы полагаемъ на себя крестное знаменіе, дѣлаемъ предъ иконами поклоны поясные и земные?

¹⁾ Слова и рѣчи высокопр. Сергія, I 48—50; срав. также стр. 19 и 20; 25 и дал.; 31 и дал.; 41 и 42; 62 и дал. и мн. др.

По тому что это и подобное предписано уставомъ церковнымъ. Церковный законъ важенъ по самой древности своей. Не нынѣ установлено то, что нынѣ нами соблюдается; остается непреложнымъ чрезъ нѣсколько вѣковъ то, что служить правильнымъ выраженіемъ нашей православной вѣры. „Древнія постановленія“,—замѣчаетъ Василій Великій ¹⁾,—„всегда внушаютъ благоговѣніе, представляя въ самой древности своей, какъ бы въ нѣкоей сѣдинѣ, досточтимый видъ“. Но церковныя законоположенія еще болѣе для насъ важны потому, что въ самомъ происхожденіи своемъ священны и святы. Седьмій Вселенскій Соборъ (Прав. 1) оставилъ намъ примѣръ уваженія къ нимъ, такъ изъяснивъ высоту ихъ происхожденія: „Начертанныя правила несокрушимы и непоколебимы. По сему мы со улажденіемъ приедемъ оныя, и всецѣлое содержимъ постановленіе сихъ правилъ, изложенныхъ отъ всехвалныхъ Апостолъ, отъ шести Вселенскихъ соборовъ, и помѣстно собиравшихся для изданія таковыхъ заповѣдей, и отъ святыхъ отецъ нашихъ. Ибо всѣ они отъ единого и того же Духа бывъ просвѣщены,—полезное узаконили. „Мы вѣруемъ въ Духа святаго, дѣйствующаго въ соборной и апостольской Церкви. Какъ же дерзнемъ отказывать въ уваженіи тому, что они подъ освѣщеніемъ Святаго Духа законоположили?“²⁾ Здѣсь же мы встрѣчаемъ и ссылку на церковныя правила. И такихъ ссылокъ весьма много въ проповѣдяхъ преосвященнаго Сергія ³⁾. Нерѣдко ссылается онъ и на законы гражданскіе. Такъ, напримѣръ, говоря еще разъ слово въ праздникъ Срѣтенія, на тему: „О женскомъ празднословіи во храмѣ“, проповѣдникъ между прочимъ высказываетъ слѣдующія мысли: „Если бы такія церковныя собесѣдницы были вообще неуважительны къ святой нашей вѣрѣ, то можно бы имъ указать на нашъ законъ гражданскій, который требуетъ въ церквахъ „во время совершенія службы никакихъ разговоровъ не чинить“, и нарушителямъ

¹⁾ Прав. 92. Книга прав. стр. 332. *Примѣчаніе самою преосв. Сергія.*

²⁾ *Слова и рчи* преосв. Сергія I, 53. 54. Далѣе (стр. 55 и 57) и раскрываются подробнѣе польза церковнаго закона и удобосовмѣстимость его съ требованіями общественной жизни.

³⁾ См. напр. тѣхъ же *Словъ и рчей* т. I, стран. 62 и 63; 228; 313; т. II, 49; 86; 92 и 93; 255 и др.

сего предостереженія угрожаетъ взысканіемъ ¹⁾. Но обыкновенно забывающія это священное приличіе, показываютъ видъ благочестія, моляся съ наружнымъ усердіемъ. Посему надобно имъ знать, что имъ внушаетъ законъ церковный ²⁾. Что касается правды законной на судѣ, ея отношенія къ милости и проч., то яснѣ всего мысль объ этомъ раскрыта у пресвященнаго Сергія въ особенной проповѣди. Эта проповѣдь и тему имѣетъ: „Правда въ судахъ“. Она собственно есть рѣчь, не имѣющая въ основаніи своемъ никакого текста и сказанная при освященіи новаго зданія Кишиневскаго окружнаго суда, 20 декабря 1887 года. Какъ рѣчь, она не велика и потому мы приведемъ ее вполнѣ. „Это зданіе,—такъ начинаетъ ораторъ,—по внѣшнему виду, скорѣе можно назвать храмомъ, нежели домомъ. Оно и дѣйствительно есть храмъ, а не простой домъ,—храмъ правосудія. Безспорно, устройство сего зданія удовлетворяетъ важности его назначенія; и кто изъ насъ не пожелаетъ, чтобы и служеніе правосудію въ этомъ храмѣ вполнѣ соответствовало своей цѣли, чтобы здѣсь всегда господствовала правда, согласно желанію нашихъ законодателей: „правда да царствуетъ въ судахъ“? Нѣтъ правосудія безъ правды; ложь не должна лежать въ основаніи судебныхъ дѣйствій. Божественный законодатель изрекъ: *не сотворите неправды на судѣ* (Лев. 19, 15),—въ чемъ бы она ни заключалась, въ изложеніи ли и оцѣнкѣ дѣла, или въ рѣшеніи его. *Сотворите судъ и правду* (Иерем. 22, 3). Такъ Господь, заповѣдая судъ, напоминаетъ и о правдѣ. Она поставлена быть не отлучною спутницею суда. Но всегда ли правда являлась въ нашихъ судахъ? Но бывали ли случаи, когда на судопроизводствѣ черное признавалось бѣлымъ и бывшее какъ бы не бывшимъ? Мало ли освобождено намѣренныхъ, избличенныхъ и сознавшихъ убійцъ, которыхъ въ судебной хранилѣ объявляли невинными; и милосердіе такихъ освободителей не превзошло ли мѣру того обычая, по которому у іудеевъ одного только въ годъ отпускали преступника, и въ силу котораго

¹⁾ Своѣ Зак. т. XIV. О прес. прест. разд. 1, гл. 1, ст. Т. XV. Улож. о наказ. ст. 249. — Суд. Уст. о наказ. гл. 3, отд. 1, ст. 35. *Примчаніе самого пресв. Сергія.*

²⁾ Тѣхъ же *Словъ и рѣчей*, т. II, стран. 311. См. такія и подобныя ссылки еще въ I, 260; II, 217; 291; 391 и вѣк. др.

получилъ свободу разбойникъ Варавва? Если бы ненаказуемость преступниковъ вызывалась единственно человѣколюбіемъ, то и сіе высокое побужденіе не сдѣлаетъ извинительною судебной неправды. Похвальна *милость на судъ* (Іак. 2, 13), но тогда, когда она *срѣтается съ истиною* (Псал. 84, 11) и не противодѣйствуетъ дѣлямъ правосудія, существенная черта котораго—точное соотвѣтствіе закону, даже и строгому. Не надобно забывать, что на судѣ милость нужна преступникамъ, а правда всѣмъ. Сего требуетъ самое чувство правды, въ насъ врожденное. Хотя бы кто и не былъ на судѣ, но когда слышитъ о несогласномъ съ истиною рѣшеніи какого либо дѣла, его душа возмущается невольно, недоумѣваетъ, гдѣ же правосудіе, и, возлетая мыслию къ своему безсмертію, успокоивается въ вѣрѣ, въ чаяніи *нова небесе и новы земли, въ низше правда живетъ* (2 Петр. 3, 18) и не будетъ жить неправда. А между тѣмъ, доколѣ человѣкъ остается на этой многоятежной землѣ, чѣмъ онъ можетъ защищать свою честь, собственность, свои права? Придетъ обиженный къ дверямъ сего зданія; если и ничего не скажетъ языкомъ, то въ его слезномъ взорѣ, на его грустномъ лицѣ ясно будетъ выражаться таящаяся въ сердцѣ мольба: *отверзите мнѣ врата правды* (Псал. 117, 9). Недостатокъ правды въ судѣ усиливаетъ порчу нравовъ въ обществѣ. Если законъ не отмщаетъ за обиженных: кто отмститъ? Рука сильного или самоуправство? ¹⁾ Если судящіе по совѣсти ²⁾ увѣряютъ потерявшаго совѣсть и взятаго съ украденными вещами татя, что онъ не виновенъ, какъ будто онъ и не крадъ: то этою неправдою не поощряютъ ли его къ повторенію преступленій, не вкореняютъ ли глубже въ его испорченномъ сердцѣ убѣжденіе, что *вода татъбы сладка* (Притч. 9, 17)? Послѣ сего каждая не крѣпкая въ добрѣ душа подумаетъ: ежели большія преступленія не вмѣняются въ вину, то мои увлеченія и Богъ проститъ. *Во мнози правды крѣпость многа* (Притч. 15, 5). Ею повышается достоинство судебныхъ рѣшеній; она поддерживаетъ въ обществѣ уваженіе къ судопроизводству. Итакъ, правда да

¹⁾ Срав. особенную проповѣдь о самоуправствѣ въ I, 155—158, въ великій платокъ, на текстъ: *еси бо примиие можъ, можемъ погибнуть* (Матѣ. 26, 52).

²⁾ Т. е. присяжные засѣдатели.

царствуетъ въ судахъ; да пребудетъ и это зданіе навсегда вѣрнымъ храмомъ правосудія. Ревнителю же и покровителю правды, Благочестивому Государю нашему пожелаемъ долготѣія и во всемъ благаго поспѣшевія¹⁾.

Когда же милость допускается въ правосудія?—При искреннемъ раскаяніи преступника. „Нераскаянность есть черта ожесточенія, злымъ духамъ свойственнаго; раскаяніе есть призывъ души, не совсѣмъ погибшей для добра. Поэтому, когда преступникъ показываетъ правду, обвиняетъ самъ себя, плачетъ о своемъ преступленіи: онъ чрезъ это самое возбуждаетъ въ ближнихъ состраданіе къ нему, прибѣгаетъ подъ покровительство челоуѣколюбиваго закона, пріобрѣтаетъ права, чтобъ ему облегчена была степень судебного взыскапія... Нѣтъ сомнѣнія, что преступникъ, раскаявающійся предъ судомъ гражданскимъ, можетъ и у Бога обрѣсти милость. Мы знаемъ великихъ злодѣевъ, которые, путемъ раскаянія исправивъ жизнь свою, сподобились помилованія отъ Бога. Такъ, на примѣръ, пишется о Моисей Муринъ и о разбойникъ Давидъ, которые, почувствовавъ, наконецъ, всю тяжесть своихъ преступленій, провели остатокъ дней своихъ въ трудолюбіи, незлобіи, молитвѣ и изъ людей отверженныхъ сдѣлались святыми. Но не знаемъ никого, кто бы, оставаясь въ нераскаянности и злобѣ противъ ближнихъ, услышалъ гласъ прощенія свыше. Конечно, не сказалъ бы Господь и разбойнику, съ Нимъ распятому, этихъ отрадныхъ словъ: *днесь со Мною будешь въ раи*, еслибъ прежде тотъ разбойникъ не осудилъ самъ себя, призывая къ покаянію и своего собрата: „мы осуждены праведно, и достойное по дѣламъ нашимъ воспреемлемъ“ (Лук. 23, 41)²⁾.—Или, при открытіи Курскаго окружнаго суда 20 ноября 1867 года, произносилъ рѣчь и по прежнему требуя отъ новаго суда первѣе всего безпристрастія, величепріятія (Второз. 1, 17), ораторъ говоритъ за тѣмъ: „Для не привыкшихъ къ такому судоустройству можетъ показаться въ немъ оттѣнокъ суровости, забывающей святое изреченіе: *хвалится милость на судѣ* (Іак. 2, 13). Но если спросить, за что чаще подвергалось упрекомъ прежде правосудіе: то утвердительно можно сказать,

¹⁾ *Слова и рѣчи* II, 306—308; срав. также стран. 280; 294; особенно 303—305.

²⁾ *Слова и рѣчи* II, 209—211.

что за поблажку виновнымъ и обижающимъ. Милость судей не можетъ служить къ раскрытію правды въ судѣ; а правда можетъ сообщить милости высшее значеніе. Только при безпристрастномъ и строгомъ разсмотрѣніи дѣла имѣютъ подлинную цѣну смягчающія обстоятельства. Народъ нашъ жаждалъ не поблажки виновнымъ, не покровительства недобрымъ, а справедливости ко всѣмъ. Здѣсь-то срѣтаются *милость и истина* (Псал. 34, 11): ибо законы наши, требуя строгой справедливости, проникнуты виѣстѣ и духомъ евангельской любви¹⁾.

Такъ, шествуя царскимъ путемъ золотой середины между правдою и милостію, преосвященный Сергій дѣйствовалъ и въ своемъ собственномъ епархіальномъ управленіи и производствѣ церковнаго суда²⁾, и долговременнымъ опытомъ того и другаго пріобрѣлъ вполне справедливую славу образцоваго администратора и глубокаго знатока законовъ. „На всѣхъ кафедрахъ высокопреосвященный Сергій,—говорилось о немъ по вступленіи его на Московскую кафедру,—пользовался славою осторожнаго и мудраго правителя, благоговѣйнаго совершителя тайнъ Божіихъ и ревностнаго проповѣдника слова Господня, челоувѣка высокаго ума, обильныхъ свѣдѣній, богатаго жизненнаго опыта, строгой во всемъ мѣры, настойчиваго труда и неослабной эвергіи“³⁾. По этому-то съ 1880 года онъ неоднократно вызываемъ былъ въ Святѣйшій Синодъ для участія въ дѣлахъ высшаго церковнаго управленія. Особенно много потрудился онъ тамъ надъ окончательною редакціею уставовъ духовно-учебныхъ заведеній, Высочайше утвержденныхъ въ 1884 (академической уставъ) и 1885 (—остальныхъ духовно-учебныхъ заведеній) годахъ; для чего еще въ 1881 году назначенъ былъ предсѣдателемъ учрежденнаго съ сею цѣлію при Св. Синодѣ Комитета⁴⁾. Эти заслуги въ Бозѣ почившаго архипастыря не

¹⁾ Тамъ же, стр. 305.

²⁾ Примѣры этого указаны нами въ биографическомъ очеркѣ высокопреосв. Сергія, напечат. въ *Душепол. Чтеніи* за 1898—99 г. (отд. оттиски, стран. 106—108. Москва, 1899).

³⁾ *Церк. Вѣдомости*, издав. при Св. Синодѣ, за 1893 г., за № 34, стран. 1226 и 1227 „Прибавленій“. Не нужно забывать, что это органъ высшаго церковнаго управленія.

⁴⁾ Это и было причиною, что преосв. Сергій, бывъ назначенъ на Кляшневскую кафедру 21 августа 1882 года, только послѣ коронаціи 15 мая 1883 года, въ которой онъ также участвовалъ, именно 24 іюня сего 1883 года, впервые

только для тѣхъ епархій, которыми онъ преемственно управлялъ, но и для всей Русской церкви, достойно оцѣнены были въ 1896 году съ высоты Царскаго Престола, по случаю коронованія Ихъ Императорскихъ Величествъ Государя Императора Николая Александровича и Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны, во всѣхъ торжествахъ коего высокопреосвященный Сергій принималъ дѣятельное участіе. Въ Высочайшемъ рескриптѣ отъ 14 мая означеннаго 1896 года награжденіе архипастыря Московскаго брилліантовымъ крестомъ для ношенія на митрѣ сопровождено было слѣдующими достопамятными словами: „Ознаменовавъ долговременное, дѣятельное и просвѣщенное святительское служеніе ваше въ разныхъ епархіяхъ многочисленными и разнообразными трудами на пользу святой Церкви и Отечества, вы и нынѣ, назидая съ ревностною попечительностію ввѣренную вамъ паству словомъ и дѣломъ и охраняя дорогія Нашему сердцу преданія Церковной старины¹⁾, являетесь достойнымъ преемникомъ приснопамятныхъ предшественниковъ вашихъ на святительской каѳедрѣ первопрестольнаго града Москвы. Въ совѣщаніяхъ же Святѣйшаго Синода просвѣщенною вашею опытностію и ревностнымъ усердіемъ вы приносите великую пользу дѣлу высшаго церковнаго управленія“²⁾. Этого достаточно для оцѣнки значенія въ Божѣ почившаго архипастыря, какъ епархіальнаго архіерея и іерарха Россійской церкви, чтобы приступить теперь къ характеристикѣ его личной.

Профессоръ И. Корсунскій.

(Окончаніе будетъ).

вступилъ въ предѣлы своей новой епархіи; о чемъ см. *Кишиневскія Епарх. Вѣдомости* 1893 г. № 13, стр. 430. Какъ бывшему ректору академіи и хорошему знатоку уставовъ и строя среднихъ и низшихъ духовно-учебныхъ заведеній, преосвященному Сергію естественно поручено было предсѣдательство въ комитетѣ по преобразованію сихъ заведеній. Срав. слова, произнесенныя преосвщ. Сергіемъ — по освященіи храма въ Казанской духовной семинаріи (*Слова и рчи* II, 235—238) и въ трехсвятительскомъ храмѣ Кишиневской духовной семинаріи (тамъ же, стр. 67—94—шесть проповѣдей).

¹⁾ Высокопреосвященный Сергій, по вступленіи на Московскую каѳедру и вступительное слово говорилъ на текстъ: *Тѣмъже убо, братіе, стойте и держите преданія* (2 Сол. 2, 15), при чемъ тогда же не преминулъ указать между прочимъ и на важность общаго пѣнія въ Успенскомъ соборѣ. См. *Моск. Церк. Вѣдомости* 1893 г. № 37. См. *Душен. Чтеніе* 1893, III, 177—179.

²⁾ *Церк. Вѣдомости* изд. при Св. Синодѣ 1896 г. №№ 19—20, стр. 158.

ПЕДАГОГИЧЕСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ

СВВ. ОЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

(Продолженіе *).

Бл. Августинъ,—этотъ великій философъ и богословъ западной церкви, въ своихъ вышеуказанныхъ сочиненіяхъ высказалъ много мыслей о христіанскомъ идеалѣ воспитанія.

Бл. Августинъ строго стоитъ за религиозно-нравственный принципъ воспитанія дѣтей, видя въ такомъ воспитаніи единственный залогъ къ ихъ добродѣтельной жизни. Онъ совѣтуетъ родителямъ воспитывать дѣтей въ духѣ христіанской нравственности и строго воспрещаетъ давать воспитаніе, не соответствующее ученію Христа, славъ Божіей и высокому званію христіанина ¹⁾. Онъ совѣтуетъ чтобы въ основѣ отношеній воспитателей къ дѣтямъ лежала истинная христіанская любовь, не поблажающая порочнымъ наклонностямъ дѣтей. „Можно-ли сказать,—говоритъ онъ отцу,—что ты любишь дѣтей своихъ, когда все позволяешь имъ для ихъ удовольствія? Нѣтъ! только тогда ты будешь истинно любить своихъ дѣтей, когда станешь предпочитать имъ Иисуса Христа и любить ихъ въ томъ, Бже далъ ихъ тебѣ любить. Христіанинъ-ли ты, когда слышишь, что онъ злословитъ, и молчишь? Ты не хочешь показать себя отцомъ, готовымъ отказаться отъ своихъ дѣтей въ томъ случаѣ, когда, подобно Аврааму, долженъ принести ихъ на жертву, поелику отецъ, убивающій похоти своихъ дѣтей, приноситъ такую-же жертву, какую принесъ Авраамъ ²⁾).

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 18.

¹⁾ August de verb. apost. I Tim. Sermo. CLXXIV, с. 8, t. V, p. 580.

²⁾ Ibid. serm. CLXXIV, стр. 8.

Особенно ясно и картинно, хотя и отрицательными чертами, высказывает бл. Августинъ свой взглядъ на христіанское воспитаніе въ „Исповѣди“, гдѣ онъ, описывая свое собственное воспитаніе, находитъ его несоотвѣтствующимъ идеалу христіанскаго воспитанія. Весь этотъ трактатъ представляетъ замѣчательный, по глубокому психологическому анализу,—педагогическій опытъ, въ которомъ авторомъ рельефно отбѣнены недостатки тогдашняго воспитанія, пагубно отразившіеся на немъ самомъ ¹⁾. Онъ осуждаетъ это воспитаніе главнымъ образомъ за то, что никто здѣсь не заботился о нравственномъ развитіи воспитанниковъ. Все зло тогдашняго воспитанія состояло въ томъ, что воспитатели, „заставляя меня,—говоритъ Августинъ,—учиться, ничего не имѣли въ виду, кромѣ того, чтобы мнѣ въ этомъ мірѣ сдѣлаться славнымъ, успѣть въ наукахъ и особенно отличиться въ искусствѣ краснорѣчія, служащемъ къ

¹⁾ Прекрасно характеризуетъ педагогическое значеніе этого прозведенія бл. Августина К. Шмидтъ въ своей „Исторіи педагогика“ (т. II, стр. 61). Онъ говоритъ: „Августинъ въ своихъ „Исповѣдяхъ“ развилъ цѣлую психологію человѣческаго сердца, изъ которой педагогъ можетъ научиться болѣе, нежели изъ многихъ теорій воспитанія. Онъ обнаруживаетъ мощь посвященныхъ въ самой нѣжной юности религиозныхъ зародышей, и вмѣстѣ съ тѣмъ мощь матери надъ ребенкомъ: матерью насажденная вѣра въ истину и божественность христіанской религіи не покидала Августина даже въ самомъ манихействѣ; эта вѣра вывела его наконецъ изъ блужданій по духовному морю въ истинную родину, въ средоточіе Божьей жизни. Онъ показываетъ, какъ одно слово, одна мысль отъ мужей прошедшаго для настоящаго, благодаря встрѣчѣ съ дремлющими идеями въ душѣ человѣка, могутъ иногда пролагать совершенно новые пути, приводя въ ясное сознаніе высшія потребности духовной и нравственной природы и обнаруживая такимъ образомъ ничтожество всего, что до сихъ поръ считалось единственно желательнымъ. Онъ показываетъ наконецъ, какъ жизнь человѣка изъ періода беззаботнаго, дѣтскаго бытія переходитъ на поприще разлада съ самимъ собою,—внутренней борьбы,—что душевныя силы бушуютъ тѣмъ неукротимѣе, чѣмъ шире стремящаяся натура, что въ этой борьбѣ легко истощается духовная жизнь, если бури не обуздываются высшими, небесными силами, и что борьба тогда только закончится истиннымъ миромъ, когда человѣкъ, этотъ плаватель по житейскому морю, броситъ якорь въ основѣ бытія“. Такой почти взглядъ на педагогическое значеніе этого сочиненія бл. Августинъ высказываетъ и Пальмеръ. Онъ говоритъ, что Августинъ въ своей „Исповѣди“ описалъ свое собственное дѣтство и юность такимъ образомъ, что отсюда мы можемъ узнать не только тогдашніе приемы воспитанія, но также можемъ видѣть, какъ нужно разсуждать критически объ немъ съ основною богословской точки зрѣнія Августина“ (Die Päd. der Kirchen v. см. цит. жур. стр. 149).

приобрѣтенію мірскихъ почестей и богатствъ“¹⁾. Весь характеръ тогдашняго преподаванія былъ направленъ къ возбужденію порочныхъ склонностей дѣтей. Ихъ заставляли изучать произведенія языческихъ авторовъ, въ которыхъ описывались различныя безнравственныя сцены изъ жизни боговъ или людей, и тѣмъ „внушали дѣтямъ смѣлость къ совершенію порковъ“, и если-бы кто отказался отъ ихъ изученія, „то они (учители) стали-бы наказывать насъ, не слушая никакого здраваго оправданія“²⁾. Система наказаній носила самый развращающій характеръ: дѣтей наказывали тѣлесно за всякую провинность, не имѣющую злаго умысла: за излишнія игры, за нежеланіе читать безнравственныя книги, за рѣзвость и т. п., такъ-что, — говоритъ бл. Августинъ, — „они (наказанія) оставили въ душѣ моей самое тяжелое и грустное чувство“³⁾. Вся система преподаванія носила характеръ возбужденія въ воспитанникахъ глупаго соревнованія, поражающаго въ нихъ „зависть и досаду“⁴⁾, — и проникнута была насиліемъ: заставляли учиться „по принужденію“, не возбуждая въ дѣтяхъ истинной любви къ ученію⁵⁾. Осуждаетъ бл. Августинъ учителей и за то, что они заставляли ихъ, еще не выучившихся достаточно родному (латинскому) языку, изучать чужестранный — греческій, — считая такой методъ ихъ преподаванія не рациональнымъ⁶⁾. Жалуется бл. Августинъ и на то, что воспитатели, не понимая безнравственнаго вліянія тогдашнихъ театральныхъ зрѣлищъ, позволяли дѣтямъ посѣщать ихъ, даже побуждали къ тому⁷⁾. Осуждаетъ дурное товарищество, которое поощряло его на разные безнравственные поступки: распутство, воровство и пр.⁸⁾, воспоминанія о которыхъ вызвали у него невольное восклицаніе: „о пагубное товарищество, о необъяснимое увлеченіе ума и непонятное обольщеніе сердца“!...⁹⁾ Не падить онъ и отца, осуждая его за

1) „Исповѣдь“, русс. — п. т. I, кн. I, гл. 12 и 9, стр. 17 и 13.

2) Ibid. гл. 16, стр. 22—23.

4) Ibid., стр. 15 и гл. 19, стр. 27.

3) Ibid. гл. 9, стр. 14.

5) Ibid., гл. 12, стр. 17.

6) Ibid., гл. 13, стр. 18.

7) Ibid., стр. 15, гл. 10; гл. 19, стр. 26—27.

8) Ibid., кн. 2, гл. 3—9, стр. 34—44.

9) Ibid., гл. 9, стр. 44.

то, что онъ не только не удерживалъ его отъ безнравственныхъ поступковъ, но какъ-бы поощрялъ на то ¹⁾). Только идеальной личностію представляется у бл. Августина его мать (Моника), которая всѣми мѣрами заботилась о томъ, что-бы направить его на истинный путь христіанской жизни: старалась поскорѣе обратить его въ христіанство, часто указывала ему на всю пагубность его безнравственныхъ поступковъ и проч. ²⁾),—и все это,—по собственному признанію, не осталось для него впослѣдствіи безъ вліянія.

Бл. Августинъ негодуетъ на современныхъ воспитателей за то главнымъ образомъ, что они воспитываютъ дѣтей на безнравственныхъ принципахъ, какъ-бы забывая, что „всѣ пороки дѣтства переходятъ въ послѣдующіе затѣмъ возрасты въ соотвѣтствующемъ измѣненіи“ ³⁾).

Обобщая свой взглядъ на тогдашнее воспитаніе, бл. Августинъ восклицаетъ: „Виждь, Господи Боже! виждь и потерпи, что видишь, какъ тщательно сыны человѣческіе соблюдаютъ законы буквъ и слоговъ, передаваемые имъ преемственно отъ своихъ учителей, а принятыя отъ Тебя разъ навсегда неизмѣнные законы вѣчнаго спасенія оставляютъ безъ вниманія“ ⁴⁾).

Изъ этого отрицательнаго взгляда бл. Августина на тогдашнѣе воспитаніе видно и его положительное воззрѣніе на идеаль христіанскаго воспитанія, который онъ полагаетъ въ религіозно-нравственномъ развитіи дѣтей и въ непротиворѣчии этому развитію и умственнаго ихъ образованія. Послѣднее онъ ничуть не отвергаетъ, напротивъ,—считаетъ его необходимымъ; только желаетъ, что-бы оно носило нравственный характеръ и тѣмъ содѣйствовало главной цѣли христіанскаго воспитанія.

Въ основу христіанскаго образованія бл. Августинъ полагаетъ изученіе св. Писанія и христіанскихъ догматовъ, для чего считаетъ полезнымъ и изученіе свѣтскихъ наукъ.

Развивая планъ приготовленія къ изученію науки о Богѣ, бл. Августинъ въ сочиненіи „de ordine“ высказываетъ глубокія воззрѣнія на это дѣло. Онъ не одинъ только умъ считаетъ органомъ раскрытія и усвоенія истины, но и сердце, когда оно чи-

¹⁾ Ibid., гл. 8, стр. 34.

³⁾ Ibid., кн. I, гл. 19, стр. 27.

²⁾ Ibid., кн. I, гл. 11; кн. II, гл. 3.

⁴⁾ Ibid., кн. I, гл. 18, стр. 25.

сто, воздержно, цѣломудренно, — словомъ, когда оно добродѣтельно и нравственно — развито ¹⁾). Органами истины служатъ авторитетъ и разумъ. Авторитетъ необходимъ главнымъ образомъ на первой ступени человѣческаго развитія, когда человѣкъ только приступаетъ къ изученію, а разумъ нуженъ послѣ, когда человѣкъ приобрѣтетъ уже элементарныя свѣдѣнія. Авторитетъ сообщаетъ истину абсолютную, когда онъ божественный, — и истину затемненную, запутанную; ошибочную, когда онъ человѣческій. Разумъ даетъ достовѣрныя знанія, если онъ, для достиженія высшихъ истинъ, прошелъ рядъ предварительныхъ наукъ. Рядъ этихъ наукъ слѣдующій: грамматика, разсматривающая первичные элементы рѣчи; исторія, задача которой состоитъ въ томъ, чтобы передавать письменно все, что достойно перейти къ потомству; діалектика, это наука наукъ, сообщающая умѣнье учить и учиться; реторика, облакающая истину въ изящную форму, чаще болѣе необходимую для того, чтобы плѣнять сердца людей, чѣмъ способную просвѣтить простые умы; музыка и поэзія, тѣсно связанныя между собою; арифметика, геометрія и астрономія, которыя, по выраженію бл. Августина, „составляютъ великое доказательство для людей религіозныхъ, но мученіе (пытку) для излишне — любопытныхъ“ ²⁾). Бл. Августинъ смотритъ на изученіе указанныхъ наукъ не просто, какъ только на украшенія или какъ на случайныя дополненія, которыми умъ, конечно, можетъ украшаться, но безъ которыхъ легко можетъ обходиться, — нѣтъ. напротивъ, по взгляду бл. Августина, человѣкъ, не изучившій указанныхъ наукъ, становится жертвою глубочайшихъ заблужденій, когда рѣшается разсуждать даже о своей собственной душѣ, не говоря уже о Высочайшемъ Существовѣ ³⁾). Практическая польза и теоретическое значеніе этихъ наукъ такъ велики, что ихъ необходимо изучать всякому, даже и обладающему наилучшими природными дарованіями ⁴⁾). Знаніе указанныхъ наукъ составляетъ такое необходимое условіе для всякаго

¹⁾ Соч. „de ord.“ Lib. VII, cap. VIII; русс. пер. ч. II, стр. 197—198.

²⁾ Ibid. lib 2, cap. VIII—XV; русс. пер. 8—15 гл., стр. 196—214.

³⁾ Ibid., cap. XVI, п. 44, col. 1015; русс. пер. 2 кн., гл. 15, стр. 215.

⁴⁾ Ibidem.

истинно-философствующаго христіанина, безъ котораго послѣдній не можетъ достигнуть обладанія истиною по высшимъ вопросамъ философіи 1). Добавленіемъ къ разсужденію объ изученіи наукъ въ сочиненіи „de ordine“ служитъ разсужденіе о нихъ въ сочиненіи „de doctrina christiana“.

Здѣсь бл. Августинъ говоритъ, что между науками однѣ—установленія чисто человѣческія и предполагаютъ существованіе общества, другія,—которыхъ предметъ предшествуетъ самому знанію, составляютъ плодъ наблюдений ума 2). Совокупность этихъ наукъ и составляетъ циклъ, такъ называемыхъ, „свободныхъ наукъ“—*artes liberales* 3). Правда, бл. Августинъ не всѣ науки, указанные имъ въ сочиненіи „de ordine“, перечисляетъ здѣсь поименно, но онъ подразумѣваетъ ихъ, называя общими названіями. Онъ упоминаетъ здѣсь исторію, науку о разсужденіи (*disciplina disputationis*) и науку о числѣ. Подъ наукой о разсужденіи бл. Августинъ понимаетъ діалектику и реторику 4); наука о числѣ, кромѣ ариѳметики, обнимаетъ геометрію; музыку и астрономію 5), а грамматика заключается въ первомъ классѣ человѣческихъ установленій—

1) *Ibid.*, гл. 17, русс. пер. стр. 215.

2) „Языки (*varietas linguarum*), искусство письма (*figurae litterarum*) воть знанія человѣческаго установленія; они произвольны, измѣнчивы и чисто условны. Нельзя того-же сказать объ исторіи и діалектикѣ. Хотя исторіи слагается изъ случайныхъ событій, но разъ они совершились, они становятся непреложными и независимыми отъ власти человѣческой. Діалектика основывается на вѣчномъ разумѣ, начало котораго въ Богѣ. Когда умъ человѣческій обращается къ изученію исторіи и діалектики, онъ только созерцаетъ, но не производитъ ничего вновь; это—науки, пристокающія изъ наблюдений“ (О хр. наукъ кн. 2, гл. 26 и далѣе. См. у Арх. Бориса цит. соч. Пр. Соб. 1887 г. 3 ч., стр. 278, пр. 3).

3) Это дѣленіе наукъ бл. Августина на два вида было принято и средневѣковыми писателями подъ другими только названіями: *trivium* и *quadrivium*. *Trivium* составлялъ низшій курсъ, состоявшій изъ грамматикѣ, реторикѣ и діалектикѣ, а *quadrivium*—высшій курсъ, куда входили: ариѳметика, геометрія, музыка и астрономія. (Daniel. *Des études classiques dans la société chrétienne* 1853 г. р. 53; Leblanc. *Essai historique et critique sur l'étude et l'enseignement*. р. 160).

4) О хр. наукъ, 2 кн., гл. XLVIII—LV. О реторикѣ онъ специально трактуетъ въ 4 кн., гдѣ говоритъ о необходимости изученія правилъ реторикѣ для желающаго быть краснорѣчивымъ, показываетъ условія, когда при этихъ правилахъ можно достигнуть цѣли и какииъ путемъ: говорить, что „легче сдѣлаться краснорѣчивымъ посредствомъ чтенія и слушанія ораторовъ, нежели черезъ точное исполненіе правилъ ораторскаго искусства“ и т. д. (гл. IV—V, стр. 242—246).

5) *Ibid.*, гл., LVI, XLV—XLVII.

въ начертаніи письменъ и языка ¹⁾),—а отсюда и выходитъ, что объемъ начертанной здѣсь программы содержится въ тѣхъ же „семи свободныхъ наукахъ“. Кроме того, бл. Августинъ совѣтуетъ здѣсь изученіе и, такъ называемыхъ имъ, описательныхъ наукъ, трактующихъ „о мѣстоположеніи странъ, о свойствахъ извѣстныхъ животныхъ, деревьевъ, травъ, камней и другихъ вещей“ ²⁾), а также наукъ, трактующихъ объ обществѣи человеческомъ ³⁾).

Совѣтуя изучать указанные науки, какъ необходимыя для надлежащаго пониманія св. Писанія, бл. Августинъ отвергаетъ пользу изученія такихъ наукъ, предметъ которыхъ такъ же нелѣпы, какъ и чужды истинному знанію, каковы: идолатрія, магія, астрологія ⁴⁾).

Указавъ науки, какія необходимо изучать для лучшаго пониманія св. Писанія, бл. Августинъ даетъ наставленія и относительно того, какъ должно изучать эти науки. Этому вопросу онъ посвящаетъ цѣлую главу (58). Здѣсь онъ совѣтуетъ съ благоразуміемъ и осмотрительностію относиться къ изученію свѣтскихъ наукъ, извлекая изъ нихъ только то, что не противно христіанству и полезно для общественной жизни. Совѣтуетъ отвергать всѣ науки вредныя и бесполезныя,—вообще даетъ для того слѣдующее руководительное правило: „ничего лишняго“ (*ne quid nimis*). Что касается метода преподаванія наукъ, то бл. Августинъ въ своемъ сочиненіи „*de catechisandis rudibus*“ требуетъ исторической основы преподаванія и наглядности, а также желаетъ, что-бы оно (преподаваніе) было интереснымъ для дѣтей и поддерживало въ нихъ веселое настроеніе ⁵⁾).

Изъ сказаннаго видно, что бл. Августинъ ничуть не отвергалъ пользы изученія свѣтскихъ наукъ и классическихъ сочиненій, какъ о томъ думаютъ Gaume и Lalanne ⁶⁾ на основа-

1) Ibid, гл. XL.

2) Ibid., гл. XLV. Эти науки по современному можно назвать физико-естественными.

3) Ibid. Это по нашему—науки политическія или юридическія.

4) 2 кн., LVIII гл., стр. 51.

5) См. у К. Шмидта и цит. соч. т. II, стр. 61.

6) Gaume. *Lettres sur le paganisme dans l'education*. p. 14, стр. 238; Lalanne *op. cit.* p. 97.

ни нѣкоторыхъ мѣсть „Исповѣди“¹⁾, въ которыхъ бл. Августинъ какъ-бы дѣйствительно вооружается противъ свѣтскаго образованія. Но вотъ какое прекрасное и вѣрное объясненіе даетъ этому недоразумѣнію Архим. Борисъ. „Прежде всего очевидно,—говоритъ онъ,—что бл. Августинъ говоритъ не вообще объ изученіи классической литературы, а о характерѣ ея преподаванія въ тѣхъ школахъ, въ которыхъ самъ учился. Изъ представленной имъ характеристики этихъ школъ видно, что преподаваніе въ нихъ литературы, дѣйствительно, было поставлено неправильно. Оно состояло главнымъ образомъ въ томъ, что учениковъ заставляли изучать наизусть отрывки изъ классическихъ произведеній и декламировать рѣчи на темы, взятая изъ классиковъ, преимущественно изъ повговъ. При этомъ какъ отрывки, назначенные для заучиванія, такъ и темы для рѣчей избираемы были безъ надлежащей разборчивости. Требованія нравственности были въ полномъ пренебреженіи. Все вниманіе сосредоточивалось на правильности и изяществѣ словеснаго выраженія; предметы-же, на которыхъ были упражняемы умъ и слово учащихъся, разсматривались, какъ нѣчто неважное или безразличное. Форма вполне преобладала надъ содержаніемъ. Нетрудно понять, какія печальныя послѣдствія должны были произтекать изъ такого крайне односторонняго направленія образованія для учащаго юношества и въ особенности для его нравственности. Пагубныя послѣдствія такого деморализующаго воспитанія бл. Августинъ испыталъ на самомъ себѣ. Съ ужасомъ вспоминая преступныя заблужденія своей юности, онъ съ одинаковымъ негодованіемъ смотритъ и на дѣйствительныя причины своихъ глубокихъ паденій, и на соединенныя съ ними, въ сущности непричастныя злу, обстоятельства. Онъ былъ слишкомъ взволнованъ воспоминаніями о своихъ прежнихъ прегрѣшеніяхъ, чтобы всегда соблюдать должную мѣру въ своихъ порицаніяхъ и съ надлежащею строгостію отличать заслуживавшее осужденія злоупотребленіе отъ того, что было предметомъ этого злоупотребленія, который самъ по себѣ представлялъ нѣчто полезное и почтенное. Но съ какою-бы горячностію бл. Августинъ ни нападалъ на злоупотребленія клас-

¹⁾ См. „Исповѣдь“ русс. пер. ч. I, кн. I, гл. 13—18, стр. 18—25 и др.

сическою литературою, онъ никогда не былъ отъявленнымъ и слѣпымъ противникомъ ея законнаго употребленія. По собственному его счастливому выраженію, онъ умѣлъ отличать „сосуды избранные и честные отъ грѣховнаго напитка, какимъ напояли юношей изъ нихъ безразсудные учителя“¹⁾. Что бл. Августина нельзя относить къ числу противниковъ классическаго образованія, какъ дѣлаетъ и силится доказать то Lalanne (въ цит. соч.),—это показываютъ его сочиненія: „De ordine“ и „De doctrina christiana“, въ которыхъ нужно искать выраженія истинныхъ его взглядовъ на этотъ важный предметъ²⁾.

Также несправедливо считаетъ бл. Августина противникомъ классическаго образованія и Пальмеръ³⁾, который основываетъ свое мнѣніе на письмѣ его къ Меморію (101). Въ этомъ письмѣ бл. Августинъ говоритъ не о бесполезности и ненужности классическаго образованія, а только критикуетъ нѣкоторыя классическія науки и литературу съ точки зрѣнія вообще научной истины и высшаго понятія о христіанской нравственности, какъ то имѣетъ право дѣлать и дѣлаетъ всякій истинный писатель.

На бл. Августинѣ мы могли-бы покончить свой историческій обзоръ педагогическихъ взглядовъ свв. отцовъ и учителей церкви на идеаль христіанскаго воспитанія, но считаемъ не лишнимъ и можетъ быть, не бесполезнымъ для большаго отгѣненія только-что указанныхъ взглядовъ отъ послѣдующихъ, начинающихъ какъ-то суживаться и проникаться своеобразнымъ духомъ⁴⁾,—указать еще на двухъ свв. отцовъ западной Церкви,—св. Бенедикта Нурсійскаго и св. Григорія Великаго, на которыхъ можно смотрѣть, какъ на представителей переходной эпохи отъ временъ святоотеческихъ къ среднему вѣкамъ.

Св. Бенедиктъ, основывая свой монастырь, имѣлъ цѣлю

¹⁾ „Исповѣдь“, кн. I, гл. 16, стр. 23.

²⁾ Цит. соч. (Пр. Соб. 1887, 37 стр. 271—272).

³⁾ „Die Pädag. d. Kirchenväter“ (см. Журн. Schulb, 1854, стр. 149).

⁴⁾ Это сказалося съ особенною рельефностію въ средніе вѣка, когда все вниманіе было обращено на выработку одной формы, съ постепеннымъ подавленіемъ внутренняго содержанія. Что за причина такого дальнѣйшаго регрессивнаго поворота въ педагогическомъ дѣлѣ, мы не беремъ на себя обязанности это выяснить, такъ-какъ данный вопросъ стоитъ внѣ нашей темы и требуетъ спеціальнаго разсмотрѣнія.

осуществить на практикѣ христіанскій принципъ повиновенія нравственному закону, смиренія, самоотверженной любви, внутренней свободы и общенія имуществва. Правильный образъ жизни, заранѣе опредѣленный съ мелочною точностію, постоянное затворничество, отреченіе отъ мірскихъ благъ и отъ личной собственности, нищета и цѣломудріе, безусловное повиновеніе старшимъ, непрерывное занятіе, состоящее то въ молитвахъ, то въ полезныхъ механическихъ работахъ, то въ чтеніи душеспасительныхъ книгъ,—вотъ основы Бенедиктинскаго ордена. Вся жизнь монаховъ подчинена была строго-неизмѣннымъ правиламъ. Такимъ-же строго монашескимъ духомъ было проникнуто и воспитаніе мальчиковъ въ этомъ монастырѣ. Ближайшею цѣлію воспитанія св. Бенедиктъ поставилъ—приготовить изъ воспитанниковъ послушныхъ, строго-ревностныхъ служителей церкви, къ чему и направлена была вся его строго-дисциплинарная и чисто-формальная система педагогики. Мальчики, предназначенные къ духовному званію (*pueri oblati*), воспитывались съ отеческою строгостію. Уклоненія отъ порядка и точности, а также ошибки въ пѣніи и чтеніи, шалости, лѣньность, невниманіе наказывались розгами; за болѣе важные проступки наказывались бичемъ. Такой строгой дисциплинѣ питомцы подвергались отъ пяти или семи лѣтъ до пятнадцати. Жили они отдѣльно отъ монаховъ, только находились подъ строгимъ ихъ присмотромъ (глл. 30, 39, 63, 79, его прав.).

Весь недостатокъ этой системы состоялъ въ ея крайней формальности и дисциплинарности, которыя воспитывали не „людей“, въ истинномъ смыслѣ этого слова, а узкихъ, бездушныхъ клерикаловъ.

Въ основѣ этого монастырскаго образованія было положено изученіе св. Писанія и вообще религіозно-нравственныхъ истинъ. Между различными отдѣлами св. Писанія, которые всѣ нужно было пропѣть въ теченіе одной недѣли, первое мѣсто занимали псалмы. Поэтому самыми обыкновенными и главными предметами преподаванія были: чтеніе, письмо и пѣніе псалмовъ. Но св. Бенедиктъ ничуть не отвергалъ пользы изученія классическихъ, свѣтскихъ наукъ, которыя нашли себѣ хорошій пріютъ въ его педагогической системѣ. Здѣсь позволялось чте-

ніе древнихъ писателей, поэтовъ и допускалось упражненіе въ стихотворномъ искусствѣ. Кромѣ того изучались: грамматика, риторика, діалектика, арифметика, геометрія, геодезія, астрономія, географія, естествознаніе, исторія и медицина. Курсъ образованія былъ здѣсь, какъ видимъ, обширенъ, но способъ преподаванія былъ слишкомъ формаленъ и схоластиченъ.

Сначала уставъ св. Бенедикта былъ предназначенъ исключительно для „*regi oblati*“. Но такъ-какъ въ то время былъ вообще большой недостатокъ въ школахъ, и такъ-какъ бенедиктинскіе монастыри, по своей отрѣшенности отъ міра, отвѣчали требованіямъ времени, то вскорѣ стали въ нихъ поступать и дѣти изъ свѣтскихъ, знатныхъ фамилій, такъ-что бенедиктинскіе монастыри стали не только школой для пригтовленія духовныхъ, но и школой для пригтовленія свѣтскихъ государственныхъ дѣятелей. Для свѣтскихъ школьниковъ были отводимы особыя помѣщенія, былъ выработанъ и нѣсколько особый курсъ образованія (были здѣсь *Scholae interiores* и *exteriores*), но въ общемъ и курсъ былъ проникнутъ клерикально-монастырскимъ духомъ ¹⁾.

Въ этихъ педагогическихъ взглядахъ св. Бенедикта выразился переходный духъ къ средне-вѣковой схоластикѣ, которая нашла въ его „Правилахъ“ довольно подробную практическую систему воспитанія и болѣе развила ее. „Правила Бенедикта привели насъ къ той границѣ, гдѣ древне-церковный духъ переходитъ въ римско-католическій“ ²⁾,—справедливо замѣчаетъ Палмеръ, разобравши уставъ св. Бенедикта,—а мы добавимъ:—и въ средне-вѣковой, схоластическій.

Хотя св. Бенедиктъ полагалъ въ основу воспитанія тотъ-же религіозно-нравственный принципъ, что и предшествовавшіе церковные писатели, но онъ придалъ ему сухой, узко-практический и спеціально-клерикальный оттѣнокъ.

Св. Григорій Великій въ основу христіанскаго воспитанія

1) О св. Бенедиктѣ и его педагогическихъ взглядахъ см. у Palmer'a: „*die Pädagog. d. Kirchenvet*“ (Scholbot. 1854 г. сар. 163—164), у Шмидта: „Исторія педагогики“, т. II, сар. 116—117; у Модзалевскаго „Исторія педагогики“, т. I, сар. 251—253; у Кемница „Очеркъ воспитанія и обученія въ средніе вѣка“ („Учитель“ 1886 г. т. 6, сар. 67—68).

2) Цит. соч. ст. 163.

полагаетъ также религіозно-нравственный принципъ, какъ то видно изъ его письма къ привцессѣ Теокистѣ, въ которомъ онъ пишетъ: „я прошу Васъ обратить главное вниманіе на это, чтобы юноши, которыхъ Вы воспитываете, преимущественно были направляемы къ нравственному образу жизни“¹⁾),—но старается, какъ и св. Бенедиктъ, облечь воспитаніе въ дисциплинарно-схоластическую форму. По его мнѣнію, религіозно-нравственное воспитаніе должно быть проникнуто суровымъ характеромъ, и наказанія, по нему, лучшее средство къ достиженію благихъ въ этомъ отношеніи результатовъ²⁾. Въ IV кн. (гл. 18) своего „Диалога“ св. Григорій приводитъ примѣръ нравственной гибели дитяти отъ излишней снисходительности къ нему отца и безразсудной его любви³⁾.

Въ комментаріяхъ на кн. Іова (гл. 21, 19) св. Григорій проводитъ мысль, что родители отвѣтственны всецѣло за нравственность дѣтей и своимъ примѣромъ они могутъ или нравственно воспитывать ихъ или развратить, за что могутъ поплатиться какъ они-родители, такъ и дѣти, несущія иногда наказанія за грѣхи родителей⁴⁾.

Стоя за религіозно-нравственное воспитаніе, св. Григорій сильно возстаетъ противъ классическаго образованія, находя его вреднымъ и опаснымъ для цѣли христіанскаго воспитанія. Взглядъ этотъ онъ высказалъ въ своемъ письмѣ къ Дезидерію, еп. Виндобонскому (Вѣнскому)⁵⁾. Въ этомъ письмѣ св. Григорій сильно обличаетъ Дезидерія за преподаваніе въ школахъ классическихъ авторовъ, доказывая, что похвалы Юпитеру не должны выходить изъ устъ, посвященныхъ прославленію Иисуса Христа. Можетъ-ли епископъ позволить себѣ повтому то, что неприлично было-бы даже для благочестиваго мірянина?⁶⁾.

Вообще св. Григорій неблагоклонно относится къ класси-

1) См. у Пальмера въ цит. соч. стр. 129.

2) 3 часть „Пастыр. правилъ“, см. у Пальмера цит. соч., стр. 128.

3) Ibid., стр. 129.

5) Ibid., стр. 129.

4) Еп. Дезидерій содержалъ при своей кафедрѣ школу для преподаванія классическихъ наукъ и литературы и въ этой школѣ самъ объяснялъ сочиненія классическихъ писателей.

6) S. Greg. Magn. Ep. XI, 64 Cf. Dialog. II, sub. init. Guillon Bibliothéque t. XXIV, p. 129.—Ebert. s. 525.

ческому образованію, и существуетъ мнѣніе, поддерживаемое протестанскими и даже католическими учеными ¹⁾, что онъ приказалъ сжечь бібліотеку, существовавшую на Палатинскомъ холмѣ въ Римѣ, съ цѣлію устранить соблазнъ, проистекавшій отъ изученія христіанами языческихъ сочиненій. „Ба- жется,—говоритъ Архим. Борисъ,—что это обвиненіе не лишено основаній. Досто вѣрно извѣстно, что папа Григорій I отличался благосклоннымъ отношеніемъ къ свѣтской учености, что подтверждается и его письмомъ къ Деиздерію, и нѣкоторыми выраженіями въ другихъ его твореніяхъ, подобными содержащимся въ этомъ письмѣ ²⁾. Если принять во вниманіе съ другой стороны, всѣмъ извѣстную ревность этого папы къ защитѣ интересовъ Церкви, то не представится ничего невероятнаго въ томъ, что онъ старался устранивъ вредъ, происходящій, по его мнѣнію, отъ чтенія языческихъ сочиненій. Не сжегъ-ли онъ Палатинскую бібліотеку, или другимъ какимъ способомъ прекратилъ доступъ къ ней, если только она существовала въ это время, опредѣленно высказаться по этому поводу невозможно, за неимѣніемъ положительныхъ свидѣтельствъ. Во всякомъ случаѣ одинъ уже фактъ существованія указаннаго мнѣнія относительно папы Григорія Великаго вноситъ свою черту въ характеристику отношенія этого представителя церковной власти въ данное время къ классическому образованію и, находясь въ согласіи съ другими фактами, получаетъ извѣстное значеніе“ ³⁾.

Вообще о педагогическихъ воззрѣніяхъ св. Григорія нужно сказать, что они отличаются суровостію и проникнуты нетерпимостію къ классическому образованію. Св. Григорій замѣчательная личность въ переходный періодъ, представляющая изъ себя противника установившейся уже педагогической системы и своими своеобразными взглядами полагавшая начало средневѣковой педагогикѣ.

Разсмотрѣвъ воззрѣнія западныхъ отцовъ и учителей Цер-

¹⁾ Brucker. Hist. critic. phil. p. 479. Formey. Hist. abrégée de la philos., p. 201.

²⁾ См. Смирновъ Ист. Хр. Церкви, вых. II, сар. 381, изд. 2-е; Meeren. Geschichte d. class. Literatur im Mittelalter t. I, s. 79—80.

³⁾ Цит. соч. См. Пр. Соб. 1889 г., ч. 3, стр. 472—473.

кви, мы можемъ сказать, что большинство изъ нихъ рисуютъ педагогическій идеаль тѣми-же чертами, какими изобразили его и восточные,—только нѣкоторые изъ нихъ враждебно относятся къ изученію свѣтскихъ классическихъ наукъ и литературы.

Обобщая воззрѣнія всѣхъ нами разсмотрѣнныхъ отцовъ и учителей церкви на идеаль христіанскаго воспитанія, мы должны сказать, что идеаль этотъ раскрытъ и уясненъ большинствомъ изъ нихъ, съ основныхъ его сторонъ, вполне правильно и такъ, какъ дѣйствительно онъ представляется христіанствомъ.

Цѣлю идеальнаго воспитанія поставляется свв. отцами и учителями церкви развитіе въ питомцахъ религіозности и нравственности, чтобы они, получивъ такое развитіе, могли вести истинно-христіанскую жизнь на землѣ и достигли за гробомъ вѣчнаго спасенія. Все стремленіе христіанскихъ педагоговъ должно быть направлено на то, чтобы создать изъ питомца „человѣка“ въ истинномъ значеніи этого слова, и чтобы такое воспитаніе не ограничивать извѣстною націей, сословіемъ, поломъ и проч. питомцевъ, а примѣнять его ко всѣмъ безъ различія. Индивидуальная личность питомца, какъ личность богоподобная, сама по себѣ, по христіанству,—имѣетъ абсолютное значеніе, и потому именно въ развитіи личности и полагается вся задача истиннаго воспитанія. Человѣкъ, по христіанству, не можетъ быть средствомъ для чего-то другаго, внѣшняго,—и каждая личность сама-по-себѣ есть нѣчто особенное и незамѣнимое и, слѣдовательно, должна быть сама цѣлью. Такая универсальность—характерная черта христіанскаго идеала воспитанія.

Чтобы воспитать истиннаго человѣка, какъ нравственно-разумную, богоподобную личность, необходимо обратить вниманіе на гармоническое развитіе всѣхъ его силъ—духовныхъ и тѣлесныхъ; но въ виду существенной важности первыхъ, преимущественно и развивать ихъ, при этомъ не пренебрегая развитіемъ послѣднихъ и не отдавая ему предпочтенія. Умственное и эстетическое образованіе, развивая двѣ духовныя силы человѣка должны содѣйствовать развитію третьей (волевой) силы—дѣятельности, которая должна носить исключительно нравственный характеръ.

Всякое образованіе, разъ оно вредно отзывается на нравственности воспитанниковъ, не заслуживаетъ, по взгляду отцовъ, названія истиннаго образованія и должно быть отвергнуто, какъ вредное. Вообще, вся педагогическая дѣятельность христіанскаго воспитателя должна быть проникнута, по взгляду отцовъ церкви, нравственнымъ характеромъ, въ виду того, что человекъ прежде всего есть нравственная личность и конечную свою дѣлю имѣетъ возстановленіе, при помощи благодати и черезъ нравственное совершенствованіе, утраченнаго имъ образа Божія. Но такъ—какъ возстановленіе этого образа Божія возможно при помощи благодати, то и воспитаніе, по воззрѣнію отцовъ, должно идти подъ руководствомъ церкви. Самыя воспитательныя средства, по ихъ воззрѣнію, должны носить характеръ нравственный, и отношенія между воспитателемъ и воспитанниками должны быть основаны по искренней любви, и только при такомъ отношеніи могутъ получиться благіе результаты отъ воспитанія. А такъ какъ всякое жизненное явленіе всего болѣе вызывается и опредѣляется самою-же жизнію, то, что-бы достигнуть дѣли христіанскаго воспитанія, необходимо самому воспитателю быть истиннымъ примѣромъ для дѣтей не только на словахъ, но главнымъ образомъ на дѣлѣ.

Н. Миряиловъ.

Въ церковномъ отдѣлѣ 20-й книжки ж. за н. г., на страницѣ 531, въ строкѣ 10-й снизу, ошибочно напечатано: *отдамъ*; надобно читать: *дѣламъ*.

РЕЛИГІЯ МОСКОВИТАНЪ

или подробное описаніе начала, продолженія и тепершняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній.

(ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКОЙ РУКОПИСИ 1702 ГОДА).

(Продолженіе *).

ГЛАВА VI.

О церквахъ москвитянъ и объ ихъ церемоніяхъ.

Всѣ церкви москвитянъ заканчиваются кругомъ, подобно небу и строятся какъ своды, чтобы указать, какъ говорятъ они, на безконечное величіе и всемогущество Бога. На этихъ церквахъ всегда находится пять круглыхъ башенъ съ восьми-конечнымъ крестомъ, изъ которыхъ четыре меньшія поставлены кругомъ средней, самой высокой и самой обширной. Въ ихъ церквахъ нѣтъ ни стульевъ, ни скамей, и именно по той причинѣ, что москвитяне должны выразать свое благоговѣніе или стоя, или колѣнопреклоненно, или же, смиряясь предъ Богомъ, съ лицомъ повергнутымъ на землю.

Свои церкви они считаютъ очень святыми мѣстами, такъ что супруги, исполнившіе супружескую обязанность, не должны входить въ нихъ до тѣхъ поръ, пока не омоютъ себя въ своихъ баняхъ. Они не допускаютъ также, чтобы въ нихъ употреблялась музыка, и потому не терпятъ ни органа, ни иного подобнаго инструмента, точно также, какъ и изображеній, вырѣзанныхъ на деревѣ или камнѣ. Иконы, которыя они имѣютъ въ своихъ церквахъ, всѣ должны быть нарисованы

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 19.

на деревѣ или на полотнѣ. Такъ какъ городъ Москва весьма великъ, то въ немъ насчитывается около 200 церквей.

Московитяне очень любятъ колокола и въ богослуженіи приписываютъ имъ большую силу.

Церкви, на которыхъ нѣтъ креста, у нихъ не считаются истинными церквами, потому что по ученію, которое они всегда проповѣдуютъ, крестъ есть гербъ и знаменіе всѣхъ христіанъ. Подобно тому какъ они думаютъ, что нѣтъ ничего святѣе ихъ церквей, они также уважаютъ и свои церковные погосты какъ весьма святая мѣста, поэтому нужно быть внимательнымъ, чтобы не сдѣлать на нихъ какой либо нечистоты и не привести съ собою собаки.

Они держатся того мнѣнія, что церковное отлученіе, которое они употребляютъ въ своихъ церквахъ, есть дѣло весьма справедливое; поэтому они отлучаютъ отъ церкви всѣхъ тѣхъ, которые публично грѣшатъ и совершаютъ соблазнъ, и это церковное отлученіе на ихъ языкѣ называется Obscha. Никто не долженъ имѣть общенія съ отлученнымъ, не долженъ вести съ нимъ знакомства, и до тѣхъ поръ, пока продолжается Obscha или отлученіе, ему не дозволяется ходить въ церкви. Эта Obscha или это церковное отлученіе московитяне подобно тому, какъ и римляне, въ каждый великій четвергъ произносятъ противъ всѣхъ тѣхъ, которые не исповѣдуютъ ихъ вѣры. Что касается ихъ единовѣрцевъ, которые подпали отлученію, они получаютъ разрѣшеніе, если они покаались въ своихъ грѣхахъ и представили удостовѣренія истиннаго покаянія.

Что же касается ихъ исповѣди, то она, точно также, какъ и римско-католическая, состоитъ въ исповѣданіи всѣхъ грѣховъ одного за другимъ, не опуская ни единого.

Они вѣруютъ, что священники, которымъ по примѣру Христа ясно не были сказаны въ ухо эти слова: *Примите Духъ Святъ, Имъ же* и т. д., не получили власти совершать отлученіе.

ГЛАВА VII.

О членахъ вѣры московитянъ вообще.

Московитяне исповѣдуютъ открыто Троичность въ Божескомъ Существовѣ по апостольскому, никейскому и аѳанасіевскому сим-

волу. Они говорятъ, что первое Лицо есть Богъ, Творецъ неба и земли, и Отецъ нашего Господа Иисуса Христа.

Второе Лицо есть Иисусъ, совершенный человекъ, рожденный отъ Дѣвы Маріи, Который всегда пребываетъ существеннымъ Словомъ Бога вмѣстѣ съ Отцомъ и Святымъ Духомъ.

Духъ Святой, какъ третье Лицо Божества, вмѣстѣ съ Отцомъ и Сыномъ есть вѣчный и истинный Богъ. Только въ отношеніи этого члена, подобно тому какъ я греки, они находятся въ грубомъ заблужденіи, поелику учать, что Святой Духъ исходитъ только отъ Отца и не исходитъ отъ Сына. И по этой причинѣ они упрекаютъ другихъ христіанъ за то, что въ никейскомъ символѣ къ слову а Patre они прибавили Filioque, что, говорятъ они, противно правильности и истинѣ, потому что чрезъ это Святому Духу усвоается два свойства, двѣ воли и два начала (Principia).

Когда греки, называемые у римскихъ католиковъ Uniti, были на Флорентійскомъ соборѣ, происходившемъ при папѣ Евгеніи IV въ 1439 году, на которомъ находился и митрополитъ Исидоръ, проповѣдавшій въ Москвѣ, какъ мы упомянули выше, что они должны подчиниться святому римскому престолу, они, наконецъ, сильными и убѣдительными доводами, имъ предложенными, вынуждены были исповѣдывать, что Святой Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына; но рѣшеніе этого собора не принимается у московитянъ, и они признаютъ, какъ мы сказали, только первые семь соборовъ.

Какъ и всѣ христіане, они оплакиваютъ наслѣдственный грѣхъ, и исповѣдуютъ, что человѣческая природа совершенно повреждена, такъ что пренебреженіе Божественнаго всемогущества, несправедливость и безбожіе въ ней заняли мѣсто равнообразия святости и истинной справедливости Бога. Они исповѣдуютъ также, что въ нашей плоти не живетъ ничто доброе и что всѣ люди равно погребены во тьмѣ и въ темной ночи заблужденія и невѣдѣнія, а заповѣди Божіи оскверняютъ и искажаютъ. Они говорятъ о томъ, что изъ поврежденнаго сердца человекъ, какъ изъ неисчерпаемаго источника, истекаетъ все злое и нечистое, и что великій всемогущій Богъ ни въ какомъ случаѣ не виновникъ грѣха, но что напротивъ

Онъ есть неисчерпаемый источникъ всего добраго. Это—приблизительно тѣ слова, которыя они употребляютъ въ своемъ исповѣданіи вѣры.

Свободную волю въ грѣхопадении Адама и Евы они считаютъ чистою химерою и воображеніемъ, они вѣруютъ и утверждаютъ, что Христосъ никого не поставилъ въ столь великую свободу, чтобы онъ, какъ Адамъ и Ева въ своемъ состояніи невинности, могъ дѣлать добро и зло по своей волѣ.

Они совершенно отвергаютъ Десятисловіе или десять заповѣдей Божіихъ, потому что апостолы, какъ они думаютъ, въ Новомъ Заветѣ отменили ихъ какъ законъ, написанный Моисеемъ въ Ветхомъ; они признаютъ только двѣ слѣдующія: *возлюбиши Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ, и ближняго твоего какъ самаго себя*. Они открыто говорятъ и пишутъ о томъ, что неприлично христіанину отъ ученія Евангелія переходить къ закону и что тотъ, кто это дѣлаетъ, отвергаетъ Иисуса Христа и вмѣстѣ съ іудеями еще разъ распинаетъ Его, потому что десять заповѣдей Божіихъ отринуты и уничтожены были кровію Христа.

Изъ десяти московитянъ едва ли встрѣчается одинъ, знающій Отче нашъ и почти ниодного умѣющаго произнести символъ апостоловъ. Относительно этого говорятъ они, хотя и неосновательно, что столь священная тайна не должна быть общимъ достояніемъ и публично выражаемою. Впрочемъ, хотя они и отвергаютъ десять заповѣдей Божіихъ, тѣмъ не менѣе они пользуются ими какъ правиломъ и руководствомъ своей жизни слѣдующимъ образомъ.

Что касается первой заповѣди, то хотя они съ глубочайшимъ благоговѣніемъ молятся Пресвятой Троицѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ призываютъ также и умершихъ святыхъ и оказываютъ ихъ образамъ большую честь.

Они призываютъ также Дѣву Марію, какъ посредницу челоуѣческаго блаженства, чрезъ которую Богъ снова примирися съ нами. Basilides Cap. 13 Resp. пишетъ, что она достойна того, чтобы ее призывали, потому что она—матерь Бога, и родила вмѣстѣ Бога и челоуѣка, что чрезъ свое посредническое упоуваніе много можетъ у своего Сына; что она исправляетъ наши

погрѣшности и слабости, молить за все человѣчество и защищаетъ его.

Они хвалятся также, что имѣютъ изображеніе Маріи, Матери Божіей, нарисованное святымъ апостоломъ Лукою, и говорятъ, что святая Дѣва повелѣла, чтобы оно было поставлено и хранилось въ городѣ Москвѣ,—и при томъ съ слѣдующими словами: *Моя милость и Моя сила будутъ съ этимъ образомъ!* По этой причинѣ Basilides превозноситъ и восхваляетъ Марію, какъ блаженную Царицу неба, и повелѣваетъ съ большою тщательностію хранить это изображеніе. Его собственныя слова такъ гласятъ объ этомъ: До тѣхъ поръ, пока этотъ образъ, по повелѣнію Божію, будетъ пребывать и сохраняться въ нашемъ стольномъ городѣ, христіанство не будетъ безпокоемо. Я здѣсь не хочу изслѣдовать, былъ ли въ Москвѣ святой Лука, бывшій живописцемъ, или это только легенда московитянъ. Какъ бы то ни было, этотъ народъ вѣруетъ твердо, что все, что сказано ему объ этомъ образѣ всенародно, безспорно правда, такъ что, если бы кто нибудь сказалъ противъ этого самое незначительное, у него вырвали бы языкъ и сожгли бы его затѣмъ живымъ.

Московитяне не только почитаютъ апостоловъ, но и призываютъ ихъ, а также и падаютъ ницъ предъ ихъ реликвіями, равно какъ и предъ реликвіями пророковъ, святыхъ отцовъ, мучениковъ и другихъ святыхъ, чтобы они тѣмъ скорѣе могли получить отъ нихъ помощь.

Basilides установилъ порядокъ образовъ и научилъ московитянъ, какъ разставлять ихъ по мѣстамъ, которыя они должны занимать. На первомъ мѣстѣ онъ помѣщаетъ изображеніе Господа нашего Иисуса Христа, на второмъ—образъ Дѣвы, Матери Божіей, а затѣмъ—небесное воинство и всѣхъ святыхъ, которые, по ихъ мнѣнію, приводятъ людей къ блаженству и идутъ къ нимъ на помощь.

Въ городѣ Москвѣ эти образы можно обмѣнивать, ибо они не говорятъ—продавать, въ опредѣленномъ мѣстѣ, называемомъ рынкомъ святыхъ и образовъ. Изъ всѣхъ святыхъ они въ особенности почитаютъ *Николая Барскаго*, котораго они избрали своимъ покровителемъ—святымъ и которому они ока-

зываютъ почти божескую честь. Они распускаютъ много молвъ объ его чудесахъ, строятъ въ честь его церкви то въ одномъ, то въ другомъ мѣстѣ и считаютъ его покровителемъ—богомъ всей страны. Московитяне говорятъ, что они научились почитавію иконъ отъ святого *Дамаскина*, и не хотятъ сознаться, что такое почитаніе есть идолопоклонство, потому что они полагаютъ большое различіе между языческими идолами, которые были сдѣланы въ честь нѣкоторыхъ не-святыхъ лицъ, какъ, напр., Діавы, Аполлона, Юпитера и т. д., и т. д. и иконами, которыя нарисованы въ честь святыхъ. Первые, говорятъ они, должны быть отвергнуты съ проклятіемъ, а эти должно почитать.

Когда имъ приводятъ то, что написано въ Евангеліи Мате. гл. 4, ст. 10: *Ты долженъ поклоняться Богу твоему Господу и Ему одному служить*, то они тотчасъ отвѣчаютъ, что это говорилъ Христосъ сатанѣ, а между тѣмъ написано также, что Богъ святится чрезъ Своихъ святыхъ, когда ихъ просятъ о помощи.

Что касается второй заповѣди, то московитяне имѣютъ глубокое благоговѣніе къ имени Бога, и знатные, какъ и простые всегда произносятъ его съ выраженіемъ великаго почтенія. Утромъ они не выходятъ изъ дома прежде, чѣмъ не призовутъ имя Божіе и не поклонятся святымъ своего дома, когда нѣкоторые находятся въ углахъ ихъ комнаты или избы; а если они за дверьми дома, то обращаютъ лицо свое къ церкви и совершаютъ свою молитву, а потомъ уже идутъ на свои работы. Когда они вступаютъ въ чужой домъ, они не кланяются никому, хотя бы тамъ было двадцать князей страны или иные какіе либо великіе господа, пока не увидѣли святыхъ этого дома, которыхъ они ищутъ, не говоря ни единого слова, какъ бы они были нѣмыми, и если тотчасъ не находятъ ихъ, то говорятъ: *Nimate rog, t. e. y васъ нѣтъ Бога?* Но когда имъ съ большимъ благоговѣніемъ укажутъ святыхъ, они дѣлаютъ свой *Puclon* т. е., наклоняютъ трижды голову, ударяютъ себя также трижды въ грудь и въ то же время трижды произносятъ слѣдующія слова: *Gospodi Pomilui*, что значитъ: Господи, сжапись надо мною! Когда эта церемонія окончена, они пріѣтствуютъ присутствующихъ слѣдующимъ еврейскимъ сло-

вомъ: *Schalom*, которое употребляли древніе и которое значить Миръ съ вами! затѣмъ уже они дѣлаютъ, что должны дѣлать.

Московитяне приписываютъ большое значеніе путешествіямъ, даже такъ, что самъ царь каждый годъ совершаетъ два путешествія, первое—въ праздникъ Троицы въ монастырь *Foigensi*, который посвященъ Троицѣ и находится въ 12 нѣмецкихъ миляхъ отъ города Москвы. Второе—около *Михаила*—въ монастырь святаго Сергія, который былъ нѣкогда у московитянъ отшельникомъ и въ 1593 году умеръ въ этомъ монастырѣ, въ немъ онъ былъ игуменомъ, а это то же, что у римско-католиковъ *Priog*, и впоследствии былъ причисленъ къ лику святыхъ. Такъ какъ въ этомъ монастырѣ лежатъ его кости, то послѣднюю полу-милю царь изъ благоговѣнія идетъ пѣшкомъ.

Они рассказываютъ о многихъ забавныхъ событіяхъ изъ жизни этого святаго, который сначала былъ солдатомъ, а потомъ отшельникомъ, и думаютъ, что въ этой уединенной жизни онъ прожилъ очень свято и, наконецъ, пришелъ въ монастырь, который ему посвященъ. Если бы я захотѣлъ рассказывать обо всемъ, что говорятъ объ немъ московитяне, я написалъ бы цѣлую книгу.

Есть различныя другіе монастыри, куда они странствуютъ, а по многимъ мѣстамъ во всей Московіи находится много такого рода святыхъ, которые за ихъ мнимыя чудеса были канонизованы; а поелику московитяне воображаютъ, что они имѣютъ силу исцѣлять болѣзни, то каждый годъ въ видѣ процессіи идетъ большая толпа народа въ ихъ монастыри или церкви, что однако же при такихъ благочестивыхъ упражненіяхъ производитъ много безобразій и большіе безпорядки, ибо при такихъ случаяхъ московитяне охотно предаются обжорству, пьянству и компаніи съ непотребными женщинами; они совершаютъ даже убійства и другія тому подобныя преступленія.

Когда московитяне совершаютъ свою молитву, то они очень часто бьютъ лбомъ о землю и благословляютъ себя крестомъ такимъ образомъ: прежде всего они начинаютъ пальцами у лба, чтобы указать на вознесеніе Христа на небо; затѣмъ они кладутъ пальцы на грудь, чтобы дать понять, что она есть мѣсто, въ которомъ находится сѣмя слова Божія, наконецъ,

они снова начинаютъ у праваго плеча и оканчиваютъ у лѣваго, чтобы указать въ воскресеніи на тѣхъ, которые будутъ назначены къ правой рукѣ Христа и къ жизни, и на тѣхъ, которые будутъ осуждены къ Его лѣвой рукѣ и къ вѣчному наказанію.

Здѣсь я не долженъ пройти молчаніемъ того, что нѣсколько лѣтъ тому назадъ патріархъ установилъ знаменіе креста такимъ образомъ, именно, чтобы міряне или тѣ, которые не получили священническаго посвященія, дѣлали его только двумя перстами, а не такъ, какъ прежде,—тремя, именно—большимъ, указательнымъ и среднимъ перстами. Когда предприняли эту реформацію, московитяне не хотѣли ей подчиняться и приводили свои основанія, доказывая, что, поелику Троичность состоитъ въ трехъ Лицахъ, они также по своему древнему обычаю должны дѣлать крестное знаменіе тремя перстами. Увидѣвъ это сопротивленіе, патріархъ побудилъ царя, чтобы онъ повелѣлъ архипатріарху константинопольскому вмѣстѣ съ двумя другими восточными патріархами прійти въ Москву, его столичный городъ,—что могло совершиться не безъ большихъ затратъ. Когда они прибыли, былъ составленъ соборъ, на которомъ постановили, чтобы народъ благословлялъ себя только двумя перстами, и рѣшили силою заставить его соблюдать это постановленіе. Такимъ образомъ всѣ тѣ, которые противились этому собору, потеряли голову, и затѣмъ можно было видѣть, что эти простые люди бѣжали на смерть съ такою стойкостію, какъ будто бы они шли на танецъ.

Впрочемъ, не смотря на это насиліе, московитяне не перестаютъ благословлять себя тремя перстами, но они дѣлаютъ это не публично.

Среди московитянъ есть много суевѣрныхъ людей и (дабы коснуться мнѣ чего либо изъ ихъ суевѣрія) *ὀφιολατρεία*, т. е. почитаніе, оказываемое змѣямъ, у нихъ столь же распространено, какъ и у самоѣдовъ, такъ что, если въ ихъ семействахъ случается несчастіе, таковое тотчасъ приписываютъ той причинѣ, что о домашнихъ змѣяхъ, которыя въ Россіи водятся во множествѣ, не хорошо заботились и не давали имъ ѣсть чего либо хорошаго и лакомаго. Поэтому они потомъ присматриваютъ, чтобы эти змѣи лучше содержались.

Они не вѣруютъ, что грѣхъ давать ложную клятву во вредъ ихъ врагу, а особенно—римскому католику; въ иныхъ же случаяхъ они считаютъ клятву дѣломъ весьма святымъ, такъ что московитянинъ не легко присягаетъ предъ судомъ, потому что за это онъ подвергается презрѣнiю и ему на три года отказывается въ причащенiи, хотя бы онъ давалъ истинную и справедливую клятву; но если онъ далъ ложную клятву, и это можно доказать, то онъ наказывается кнутомъ, то есть, его бьютъ по спинѣ, пока совершенно не отпадетъ кожа, а кровь не польется сильно со всѣхъ сторонъ. Потомъ его связываютъ и отсылаютъ въ Сибирь, гдѣ онъ въ продолженiе всей жизни долженъ ходить на соболю охоту.

Въ торговлѣ московитяне возмутительно клянутся безъ всякой совѣсти; но чѣмъ больше они клянутся, тѣмъ меньше вѣрятъ имъ нѣмцы.

Когда у нихъ заболѣваютъ богатые и замѣчаютъ, что они не могутъ уже выздороветь, они часто даютъ монашескiе обѣты и подтверждаютъ таковыя клятвою, позволяютъ постричь себѣ голову и надѣть монашеское одѣяние. Надѣвъ таковое, они, по ихъ мнѣнiю, должны оставаться въ немъ восемь дней, не употребляя никакой пищи и никакого лѣкарства, послѣ этого они воображаютъ себѣ, что они превратились уже въ ангеловъ. Но если больной этотъ выздоравливаетъ, что впрочемъ, случается рѣдко, то ему не дозволяется нарушить его обѣтъ, а напротивъ онъ долженъ оставить свою жену и дѣтей и идти въ монастырь. Вотъ то, что соблюдаютъ они изъ второй заповѣди, въ чемъ они подражаютъ просто другимъ народамъ, ибо, какъ я уже указалъ выше, они отвергаютъ десять заповѣдей, какъ законъ Ветхаго Завѣта, данный Моисеемъ.

Что касается третьей заповѣди, то хотя они празднуютъ воскресный день, но когда оканчивается богослуженiе, знатные люди проводятъ остальное время дня въ обжорствѣ и пьянствѣ, а простой народъ долженъ работать. Знатнѣйшiе граждане и ремесленники, идя опять на свою работу, обыкновенно говорятъ, что лучше что-либо дѣлать, чѣмъ проводить этотъ день въ пьянствѣ и играхъ.

Но праздникъ Рождества Христова и праздникъ Пятидесят-

ницы московитяне должны проводить съ величайшимъ благоговѣніемъ, и въ эти дни никто не долженъ работать.

Они празднуютъ также и дни многихъ святыхъ, важнѣйшіе изъ которыхъ суть слѣдующіе.

Первый это—новый годъ, который начинается перваго сентября, и я видѣлъ, какъ его праздновали въ городѣ Москвѣ слѣдующимъ образомъ. На площади крѣпости, называемой *Kremelin*, въ которой цари имѣютъ свою резиденцію, были устроены большіе подмостки, на которыхъ были сдѣланы двѣ ложи изъ прекраснѣйшаго кристалла и великолѣпно вызолочены, что весьма пышнымъ казалось для глазъ. Въ этихъ ложахъ сидѣли оба цари, которые тогда царствовали вмѣстѣ; они были одѣты въ роскошныя платья, украшенныя многими драгоценными камнями. Вокругъ этого мѣста стояла очень большая толпа народа и усиленная стража стрѣльцовъ вмѣстѣ съ царскою лейбъ-гвардіею, которые должны были осаждать народъ. Между этою стражею и ступенями подмостковъ былъ большой кругъ, на которомъ находились по правую сторону придворные савонники и бояре, а по лѣвую—офицеры, купцы, художники и нѣмецкая нація, которая была обыкновенно приглашаема на этомъ праздникѣ. Когда всѣ люди собрались такимъ образомъ, на подмостки взошелъ патріархъ, имѣвшій въ рукѣ золотой крестъ, украшенный прелестнѣйшими драгоценными камнями, вмѣстѣ съ молодымъ отрокомъ, державшимъ въ рукѣ кадильницу; онъ облобызалъ обоихъ царей. затѣмъ далъ имъ облобызать крестъ, окропилъ ихъ при посредствѣ кропила святою водою, а также и весь народъ, и пожелалъ по-своему, какъ умѣлъ, прежде всего ихъ царскимъ величествамъ счастливаго царствованія и непрерывнаго благоденствія, а затѣмъ—всѣмъ савонникамъ и народу—счастливаго новаго года вмѣстѣ съ духовнымъ и временнымъ благословеніемъ Божиимъ,—послѣ чего весь народъ сталъ кричать: аминь, аминь. По окончаніи этой церемоніи цари благоволили спрашивать прежде бояръ и вышихъ савонниковъ, а затѣмъ нѣмцевъ, какъ идутъ ихъ дѣла, и находятъ ли они въ совершенномъ здравіи: каковой вопросъ считается высокою милостью и особеннымъ выраженіемъ благосклонности царей.

Со стороны нѣмцевъ рѣчь держалъ графъ фонъ Грегамъ, генераль маюръ, и отъ имени своихъ земляковъ благодарилъ ихъ царскія величества за милость, которую они оказали имъ и которая обнаруживается въ ихъ благосостояніи, и съ своей стороны пожелалъ имъ всякаго благоденствія.

Наконецъ, по всей Москвѣ раздался колокольный звонъ, цари снова отправились въ замокъ или дворець Kremlin, а каждый пошелъ домой, чтобы повеселиться и съѣсть что-либо хорошее.

Другой большой праздникъ совершается 8-го сентября. На своемъ языкѣ они называютъ его Prasnik Rosustua priziste Bogorodice, то есть, святой праздникъ Рождества святой Матери Божіей.

Третій—14-го того же мѣсяца, который они называютъ Prasnik Uzemirna Wosduisenja,—что значитъ—святой праздникъ возвышенія креста.

Четвертый—21-го ноября; москвитяне называютъ его Vedinia Priciste Bogorodice, то есть, жертва Маріи.

Пятый, который совершается 25-го декабря, называется Rosostua Christova, Рождество Христа.

Шестой праздникъ приходится на 6-е января; онъ называется Воје јавіена, то есть, Огкровеніе Христа, или, праздникъ святыхъ трехъ королей. Въ этотъ день въ городѣ Москвѣ происходитъ освященіе воды. Я видѣлъ, что эта всенародная церемонія совершается слѣдующимъ образомъ.

На рѣкѣ *jausa*, которая течетъ чрезъ Москву, посрединѣ устроили большое зданіе, на которомъ были нарисованы различныя историческія событія изъ библіи и въ особенности—крещеніе Христа Иоанномъ Крестителемъ у Иордана. Послѣ того какъ туда отправились оба царя, они уѣлись на двухъ великолѣпныхъ стульяхъ, которые были для нихъ приготовлены. Затѣмъ въ процессіи шель туда патріархъ слѣдующимъ образомъ. Впереди шли два попа, изъ которыхъ одинъ несъ прекрасный золотой крестъ, на которомъ были представлены четыре евангелиста, а другой—изображеніе крещенія Христа на Иорданѣ, которое было покрыто небольшимъ бѣлымъ шелковымъ и очень красивымъ покровомъ. За этими двумя попами

слѣдоваль патриархъ, украшенный своимъ священнымъ облаченіемъ, въ каждой рукѣ онъ имѣлъ крестъ и пѣлъ съ мальчикомъ, который шелъ позади его и держалъ въ рукѣ книгу. За патриархомъ слѣдовали многіе знатные сановники и духовныя лица, и наконецъ простой народъ вмѣстѣ съ женщинами и дѣтьми, которыя всѣ несли въ рукахъ восковыя свѣчи. Позади всей этой толпы шелъ пономарь съ зажженною свѣчю въ рукѣ, сдѣланною изъ многихъ вмѣстѣ скрученныхъ восковыхъ церковныхъ свѣчъ.

Такъ какъ въ то время рѣка замерзла, то во льду была сдѣлана большая круглая дыра около 6-ти аршинъ въ окружности. Когда патриархъ и вся процессія прибыли къ этому мѣсту, около получаса происходило пѣніе и чтеніе, затѣмъ патриархъ взялъ у пономаря горящую свѣчу, бросилъ ее въ воду. и всѣ другіе тотчасъ потушили свои восковыя свѣчи. онъ погрузилъ также въ воду трижды два креста, которые держалъ въ каждой рукѣ, и потомъ приказалъ черпать оттуда воду въ сосуды. Эта первая вода считается самою святою, ее хранятъ для царя, чтобы онъ могъ употреблять ее при большой опасности. Когда эта церемонія приходила къ концу. сюда бросился толпою весь народъ, нѣкоторые,—чтобы почерпнуть освященной рѣчной воды, которую они имѣютъ обыкновеніе сохранять весь годъ, а другіе,—чтобы окунуть своихъ маленькихъ дѣтей въ эту какъ ледъ холодную воду. Когда одна женщина окунала въ нее свое дитя, которому было только полгода, она, толкаемая людьми, упустила его въ рѣку и оно потомъ должно было утонуть, потому что изъ-подъ льда его нельзя было вытащить. Эта женщина начала потомъ такъ ужасно вѣть и все рвать на себѣ, что безъ содроганія ее нельзя было ни видѣть, ни слышать. Я видѣлъ также и старыхъ людей, которые не имѣли совсѣмъ никакого покрова, купающимися въ этой же замерзшей водѣ, потому что они воображали себѣ, что этою водою освящается все тѣло. Наконецъ, москвитяне вели сюда также своихъ лошадей, быковъ, коровъ и другой скотъ, чтобы напоить ихъ этою, по ихъ мнѣнію, святою и цѣлительною водою. Когда все, какъ я рассказаль. окончилось, они опять возвратились въ церковь, чтобы тамъ

получить благословеніе, и въ ней произвели такой страшный шумъ, какой бываетъ только въ кабакахъ, такъ что нельзя было слышать своихъ собственныхъ словъ.

Такое освященіе воды бываетъ не только въ городѣ Москвѣ, но также по всѣмъ городамъ и деревнямъ во всей Россіи.

За этимъ праздникомъ трехъ королей слѣдуетъ седьмой, который совершается 2-го февраля и который они называютъ *Stretenia Gospoda Boga*, то есть, очищеніе Маріи.

Восьмой праздникъ бываетъ 25-го марта. Они называютъ его *Blagavesenia priceste bogorodice*, то есть, Благовѣщеніе Маріи.

Девятый праздникъ называется *Werbna Woschreschenia*, то есть, Пальмовое Воскресенье. Въ этотъ день они празднуютъ входъ Христа въ Іерусалимъ, который, какъ я видѣлъ, совершается слѣдующимъ образомъ.

Послѣ того, какъ цари выслушали обѣдню въ большой Маринской церкви, предъ Кремлевскимъ дворцомъ собралась большая толпа народа, чтобы поджидать тамъ процессію, которая шла изъ дворца въ слѣдующемъ порядкѣ.

Прежде всего показалось дерево, которое тащили на низкой колесницѣ, и которое повсюду было наполнено фруктами, навязанными на него. На этомъ деревѣ сидѣли четыре мальчика въ прекрасныхъ бѣлыхъ рубахахъ, которые пѣли: *Осанна*. За этою колесницею слѣдовало много поповъ, которые были облачены въ бѣлыя ризы и во всѣ украшенія употребляемыя ими при совершеніи литургіи. Они пѣли и несли кресты, хоругви и иконы, а нѣкоторые имѣли кадильницы, которыми они кадили народъ, на нихъ глазѣвшій. Тотчасъ за попами шли князья, бояре и другіе знатные сановники; они шли по—два въ рядъ и всѣ почти несли въ рукахъ пальмовыя вѣтви. За ними слѣдовали оба цари, Иванъ и Петръ Алексѣевичи, которые, такъ какъ они были братья, царствовали вмѣстѣ; они были сопровождаемы двумя боярами, которые были великолѣпно одѣты, и оба вели лошадь патріарха за узду, поводъ которой былъ очень длиненъ. Эта лошадь, съ придѣланными длинными ушами для уподобленія ослу, была покрыта длиннымъ чернымъ чапракомъ, на которомъ сидѣлъ патріархъ, облаченный во всѣ

свои священныя украшенія. На своей головѣ онъ имѣлъ шапку, покрытую жемчугомъ, а въ своей правой рукѣ держалъ золотой, украшенный драгоценными камнями крестъ, которымъ давалъ благословеніе народу. За патриархомъ шли митрополиты, епископы и другія духовныя лица, изъ которыхъ одни несли книги, а другіе кадильницы. Все это шествіе замыкалъ гости (Gossen) или знатнѣйшіе купцы и простой народъ. Между прочимъ, на пути было поставлено нѣсколько мальчиковъ, которые простирали на немъ свои платья или что либо другое, чтобы по этому могли идти цари и патриархъ.

Я слышалъ, какъ говорили, что оба царя за то, что вели такимъ образомъ патриарха, получили отъ него 400 рублей, которые равняются 800 талерамъ. Но они должны были дѣлать это и по христіанскому смиренію въ честь нашего Спасителя Иисуса Христа и ради воспоминанія о Немъ.

Этотъ пальмовый праздникъ совершается также повсюду во всей Москвѣ, и внѣ города Москвы, гдѣ епископы или священники занимаютъ мѣсто патриарха, а Woivodi—мѣсто великаго князя.

Десятый и важнѣйшій праздникъ ихъ—тотъ, который они называютъ Wosreschenia Christova, то есть, воскресеніе Христа или Пасха. Въ этотъ день москвитяне бываютъ очень радостными, какъ потому, что это—день воскресенія нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, такъ и потому, что оканчивается ихъ великій постъ.

Въ этотъ праздникъ Пасхи каждый имѣетъ свободу, какъ говорятъ они, видѣть свѣтлыя и ясныя очи царя, т. е. онъ допускается къ цѣлованію руки и получаетъ отъ него на память красное яйцо.

Знатные люди и простой народъ, старики и юноши носятъ при себѣ такія яйца сорокъ дней послѣ пасхи. Существуетъ великое множество людей, которые торгуютъ ими на улицахъ.

Когда въ эти продолжающіеся у нихъ священныя дни кто либо встрѣчаетъ другого, то онъ привѣтствуетъ и цѣлуетъ его съ слѣдующими словами: Christos Wosgresti, Христосъ воскресъ, а лицо привѣтствуемое цѣлуетъ его съ своей стороны и отвѣчаетъ: Woistin Wosgresti, Онъ истинно воскресъ.

Ни одинъ человѣкъ, какого бы онъ ни былъ сословія, мужчи-
на или женщина, не долженъ отклонять ни такого поцѣлѹя, ни
краснаго или въ иной какой либо цвѣтъ окрашеннаго яйца.

Существуетъ также обычай, что въ эти дни царь посѣщаетъ
заключенныхъ,—что онъ дѣлаетъ утромъ до восхода солнца;
онъ даетъ имъ красное яйцо и грубый бараній мѣхъ, и гово-
рить имъ: Радуйтесь, ибо Христосъ, умершій за наши грѣхи,
воскресъ.

Одиннадцатый праздникъ, который они называютъ *Wosnesce-
nia Christova*, есть Вознесеніе на небо, двѣнадцатый—Пяти-
десятница, который они называютъ *Schiestwie snetaca dusa*,
Сшествіе Святаго Духа.

Тринадцатый называется *Preobrosienja Gospoda Christova*,
Преображеніе Христа на горѣ Фаворѣ; онъ празднуется 6-го
августа.

Есть у нихъ еще одинъ 15-го того-же мѣсяца, называемый
Uspenia priziste Wojerodice, Воснесеніе на небо Маріи.

Всѣ эти упомянутые праздники москвитяне необходимо дол-
жны праздновать; что же касается другихъ, какъ, напр., Ю-
анна, Михаила, апостоловъ, мучениковъ и другихъ святыхъ,
то ихъ можетъ праздновать, кто хочетъ: впрочемъ, духовныя
лица обязаны праздновать ихъ чтеніемъ и пѣніемъ литургіи.

Во всѣ воскресные дни и большіе праздники москвитяне
ходятъ въ церковь три раза: 1) предъ восходомъ солнца,—
что у нихъ называется *Saffrerini* (заутреня?), 2) въ полдень,
что они называютъ *Obeedni*, 3) вечеромъ—*Wedscherni*.

Такимъ образомъ когда говорятъ, что уже зазвонили *Wed-
scherni*, то каждый идетъ домой, потому что въ праздничные
дни, когда начинается ночь, въ Москвѣ на улицахъ не безо-
пасно. Ибо въ это время москвитяне напиваются водки, что
бываетъ причиною того, что они бѣгаютъ за распутными
женщинами и совершаютъ грабежи и убійства, такъ что
ни одинъ праздникъ не обходится безъ того, что бы не
было нѣсколько убійствъ. Хотя царя время отъ времени уни-
чтожаютъ часть многихъ кабаковъ или шинковъ, находящихся
въ Москвѣ, и дозволяютъ открывать ихъ только въ извѣстное
время, тѣмъ не менѣе они не могутъ воспрепятствовать лю-
дямъ очень часто ходить туда по воскресеньямъ.

Московитяне совершенно не проповѣдуютъ въ своихъ церквахъ, но читаютъ только громкимъ голосомъ нѣкоторыя главы изъ Священнаго Писанія, какъ, напр., псалмы Давида и Евангелія. Они читаютъ въ нихъ также нѣкоторыя изъ бесѣдъ или проповѣдей святаго Златоуста и афанасіевскій символъ, что они дѣлаютъ просто безъ всякаго объясненія. Они присоединяютъ также нѣкоторыя молитвы и между прочимъ часто говорятъ слѣдующія слова: *Gospodi Pomilui*, т. е. Господи, сжалуйся надо мною, что народъ повторяетъ трижды, осѣняя себя крестомъ.

Причина, почему они не проповѣдуютъ въ своихъ церквахъ, та, что они воображаютъ, будто бы проповѣдями оскверняется домъ Божій, потому что иной въ аффектаціи станетъ говорить въ немъ все, что ему взбредетъ въ голову, и станетъ затрогивать такіе вопросы и возбуждать такіе споры, которые собьютъ съ толку простой народъ и дадутъ поводъ къ новымъ ученіямъ; такія проповѣди въ послѣдствіи часто приносятъ слушателямъ больше досады и вреда, чѣмъ утѣшенія и пользы; напротивъ чтенія Новаго Завѣта, когда оно происходитъ въ церквахъ, достаточно для того, чтобы научить добрымъ нравамъ и всѣмъ христіанскимъ добродѣтелямъ. Къ этому они присоединяютъ еще, что первые христіане чрезъ такое чтеніе устроили церковь и были исполнены Святого Духа, и при этомъ говорятъ, что если бы и нужно было нѣкоторое объясненіе Священнаго Писанія, то было бы гораздо лучше, по ихъ мнѣнію, читать въ церкви проповѣди святыхъ отцовъ, чѣмъ позволять какому либо невѣжественному, надутому и высокомерному человѣку, любящему совопросничать, навязывать его собственныя измышленія народу, съ цѣлію порисоваться и приобрести благорасположеніе своихъ слушателей. Поэтому они совершенно отвергаютъ всякіе диспуты, а также *Philosophiam* или свѣтскую мудрость, и указываютъ на свои основанія, что она не пригодна ни на что иное, какъ на то, чтобы производить раздоръ, что она является препятствіемъ къ упражненію въ благочестіи, потому что она дѣлаетъ умъ заносчивымъ и гордымъ, и что она поэтому уничтожила бы совершенно простоту христіанства.

Послѣ чтенія псалмовъ, Евангелій и нѣкоторыхъ изреченій въ отцовъ, они совершаютъ литургію, которая происходитъ слѣдующимъ образомъ. Приступивъ къ алтарю вмѣстѣ съ своимъ капелланомъ, попъ прежде всего становится на молитву, потомъ, по церковному чину учителя церкви, Василія Великаго, онъ беретъ чашу, вливаетъ въ нее красное вино, потому что москвитяне никакого другого вина не употребляютъ для причащенія; затѣмъ онъ примѣшиваетъ къ нему тепловатую воду, беретъ окисленный хлѣбъ и вынимаетъ въ немъ частицы, совершаетъ освященіе, читаетъ и молится въ продолженіи почти полчаса, потомъ одинъ разъ онъ вынимаетъ лжицею то, что содержится въ чашѣ, и одинъ только такимъ образомъ причащается; исключеніе бываетъ, когда принесутъ въ церковь больное дитя, ибо въ такомъ случаѣ, если его принесутъ сюда, то даютъ ему отъ хлѣба, напитаннаго виномъ. Большая часть благочестія народа состоитъ такимъ образомъ въ этой службѣ, во время которой они жгутъ много восковыхъ свѣчей, кадятъ, лобызаютъ иконы и совершаютъ другія подобныя суевѣрныя вещи. Москвитяне думаютъ, что воспоминаніе смерти и страданій Иисуса Христа должно совершать необходимо такимъ образомъ, въ служеніи святой литургіи, которая была установлена Василіемъ Великимъ.

Въ своихъ церквахъ они не имѣютъ ни стульевъ, ни скамей, потому что они думаютъ, что безбожно поступаютъ, когда въ столъ святомъ мѣстѣ, какъ это, куда собираются для призванія Бога, сидятъ и заботятся тамъ о своемъ спокойствіи. Они говорятъ, что, молясь всемогущему Господу неба и земли, нужно это дѣлать колѣнопреклоненно, или стоя, или съ повернутымъ лицомъ на землю.

Москвитяне не терпятъ въ своихъ церквахъ никакой инструментальной музыки; поэтому они не употребляютъ въ нихъ ни органа, ни скрипки, ни какого либо другого инструмента. Они указываютъ какъ на свои основанія на то, что такія вещи неприличны для призванія Бога и не могутъ служить ко славѣ и прославленію Его имени, потому что они не имѣютъ въ себѣ ни духа, ни жизни, а напротивъ они разстраиваютъ только мысли и богослуженіе, и чрезъ это препятствуютъ правильному

теченію благоговѣнія. Они говорятъ также, что поелику первые христіане никогда не употребляли такой музыки при богослуженіи, то она ни въ какомъ случаѣ не прилична для служенія Нового Завѣта.

Такимъ образомъ москвитяне держатъ или исполняютъ третью заповѣдь, относительно воскреснаго дня, праздниковъ и церемоній, которыя совершаются въ такіе дни въ ихъ церквахъ. Что касается четвертой, то хотя они исповѣдуютъ, что должно повиноваться родителямъ и тѣмъ, которые заступаютъ ихъ мѣсто, но они весьма плохо соблюдаютъ это, потому что часто приходится видѣть, что сынъ оскорбляетъ своего отца, а дочь свою мать, равнымъ образомъ, что братья и сестры такъ ссорятся между собою, что они говорятъ другъ другу ужаснѣйшія и постыднѣйшія слова, которыя я не могу здѣсь повторить изъ страха, чтобы не оскорбить цѣломудренныя уши.

Что касается пятой заповѣди, то хотя москвитяне наказываютъ за убійство смертію, но ругательныя и поносныя слова они оставляютъ ненаказанными, такъ что нѣтъ ничего проще, какъ видѣть, какъ они грызутся ртами. Простой народъ въ этомъ подражаетъ старымъ женщинамъ, и такимъ образомъ нерѣдко доходитъ до побоевъ. Поелику же дуэли строго запрещены, они употребляютъ хитрость и предательство, чтобы умерщвлять другъ друга.

Князья и другіе великіе сановники часто бьются на лошади плетми и разстраиваются ужасно, впадая въ немилость у царя, когда онъ узнаетъ объ этомъ; но они никогда не бьются, какъ въ Польшѣ и въ другихъ мѣстахъ, пистолетами, саблями и шпагами.

Хотя москвитяне хвалятся, что они въ высшей степени любятъ своихъ ближнихъ, но тѣмъ не менѣе на дѣлѣ оказывается, что они имѣютъ очень плохую любовь къ нимъ или даже—ни какой.

Когда арестованъ совершившій убійство, то шесть недѣль его держатъ въ темницѣ, чтобы онъ имѣлъ время совершить покаяніе, потомъ онъ получаетъ причастіе, а затѣмъ ему отсѣкаютъ голову.

Москвитяне живутъ совершенно вопреки шестой заповѣди, ибо

у нихъ терпится постыднѣйшее безстыдство, и хотя по ихъ законамъ супружеская вѣрность не должна быть нарушаема, но тѣмъ не менѣе въ Московіи нарушеніе супружеской вѣрности — дѣло обычное; потому что, по ихъ обычаю и мнѣнію, то не есть нарушеніе супружеской вѣрности, когда кто либо спитъ у другой женщины, — развѣ только когда онъ ее соблазнилъ и держитъ въ своемъ домѣ; въ такомъ случаѣ совершившій этотъ порокъ строго наказывается плетьюми, нѣсколько лѣтъ онъ долженъ просидѣть въ темницѣ, а потомъ ссылается въ Сибирь. Что касается прелюбодѣйцы, то она отсылается въ монастырь, въ которомъ и подвергается эпитиміи; но ея мужу дается свобода — принять ее опять или оставить ее въ монастырѣ и жениться на другой.

Между супругами въ Московіи нѣтъ особенной любви, — что потомъ и бываетъ причиною того, что они часто разводятся. Если царь или великій князь не получаетъ царевича отъ своей супруги, то, по закону, онъ можетъ ее вмѣстѣ съ княжнами, если ихъ нѣсколько, заключить въ монастырь и жениться на другой.

Что касается простого блуда, то москвитяне не считаютъ его большимъ грѣхомъ, тѣмъ не менѣе они не допускаютъ публичныхъ мѣстъ, хотя блудницъ терпятъ и рѣдко ихъ наказываютъ. Не очень жестоко они наказываютъ и содомскій грѣхъ, который у нихъ столь же употребителенъ, какъ и у персіянъ. Причина, которая возбуждаетъ москвитянъ къ столь ужаснымъ порокамъ, это — праздность и то чрезмѣрное пьянство, которымъ они превосходятъ всѣ другіе народы.

Женщины у нихъ не имѣютъ свободы: знатныя всегда заперты въ домѣ, какъ и дѣвицы, и если онѣ позволяютъ мушкетерамъ увидѣть себя, то они считаются нечестными и безпутными.

Въ домѣ онѣ также не должны ничего говорить или приказывать: онѣ тамъ ничего не дѣлаютъ (я имѣю въ виду тѣхъ, которыя выше простыхъ), а въ хозяйствѣ все дѣлаютъ Galopp или рабы. Вмѣстѣ съ своими сѣнными дѣвушками, которыхъ богатые и знатные имѣютъ довольно большое число, онѣ проводятъ свое время въ вышиваньяхъ или иной работѣ золотомъ, серебромъ, шелкомъ и т. д.

Все, что убивается рукою женщины, у москвитянъ считается нечистымъ. Они имѣютъ къ этому такое отвращеніе, что если нѣтъ въ домѣ мужа или рабовъ, а женщина должна приготовить курицу или иную какую либо птицу, она сама не должна зарѣзывать: въ такомъ случаѣ съ своею птицею и ножомъ въ рукѣ она становится у воротъ и если видитъ какого либо мимо проходящаго мужчину, то она призываетъ его и проситъ, чтобы онъ зарѣзалъ курицу или другое животное, которое она хочетъ приготовить.

Большую радостью бываетъ для женщинъ и дѣвицъ, когда въ день огня и особенно въ день святыхъ Петра и Павла онѣ получаютъ отъ своихъ мужей или родителей позволеніе идти гулять на луга, гдѣ онѣ забавляются прыганьемъ и качелями или на вѣтвяхъ деревьевъ, согнутыхъ для этого особеннымъ образомъ, или на доскѣ, которая кладется на чень либо поперекъ на подобіе вѣсовъ. Если обыкновенно онѣ все время живутъ запертыми, не наслаждаясь ни какимъ весельемъ, то теперь ихъ можно видѣть и слышать радостно поющими, танцующими и прыгающими.

Мнѣ кажется, я не сдѣлаю лишняго, если нѣсколько коснусь здѣсь свадьбъ москвитянъ, потому что онѣ нѣкоторымъ образомъ относятся къ шестой заповѣди. Слѣдуетъ знать, что если москвитянинъ имѣетъ взрослую дочь, то его величайшею заботою является то, чтобы пристроить ее, съ каковою цѣлію онъ старается приготовить ей хорошее имущество, которое на своемъ языкѣ они называютъ *Pritanna*.

Поедику молодымъ парнямъ и дѣвицамъ не позволяется вести между собою знакомство, то они не могутъ также знать душевнаго настроенія и склонности другъ друга, какъ это можетъ быть, напр., въ Германіи и въ другихъ мѣстахъ, благодаря частымъ встрѣчамъ и разговорамъ, или *Conversationsen*, на которыхъ молодые люди обыкновенно изучаютъ чистые нравы. Такимъ образомъ москвитяне женятся не по склонности или любви къ извѣстному лицу, и молодой парень также не хлопочетъ о дѣвицѣ, но отецъ предлагаетъ ее. Если онъ накинулъ глазомъ на какую либо семью, въ которую онъ думаетъ привести свою дочь, то онъ идетъ къ родителямъ этого

молодого парня и говорить имъ, что онъ хочетъ дать за свою дочью столько-то *Prianna* или имущества, назначеннаго для невѣсты. Если это предложеніе нравится родителямъ, то съ обѣихъ сторонъ визируютъ партіи, которыя хотять соединиться бракомъ, чтобы узнать, не имѣютъ ли онѣ въ себѣ такого либо важнаго недостатка? и если все находится въ хорошемъ состояніи, то они продолжаютъ уговариваться относительно приданнаго, которое должна принести съ собою дѣвица и назначаютъ день для сговора.

Ошибка—думать, какъ пишутъ нѣкоторые авторы, что тѣ, которые вступаютъ въ бракъ, у москвитянъ до дня своей свадьбы никогда не видѣли другъ друга, такъ что часто будто бы случается, что молодой парень вмѣсто того, чтобы найти благообразную, красивую и чистую дѣвицу, напротивъ встрѣчаетъ безобразную, одноглазую, горбатую или хромую, отвратительную или, наконецъ, такую, поведеніе которой не всегда было безупречнымъ. Все это могло быть въ прежнія времена, когда не такъ все было мудрено, какъ теперь. Теперь же москвитяне вовсе не такъ глупы, чтобы они принимали женщину на свое ложе, не зная, какова она на видъ и кто она?

Тѣмъ не менѣе я ничего не могу завѣрять относительно цѣломудрія, ибо, хотя московская спальня для женщинъ всегда заперта, но все таки двери ихъ темницы иногда открываются, и естественная любовь, которая бываетъ искусною, точно такъ же, какъ и у другихъ народовъ, даетъ имъ для этого средства въ руки.

Ближайшіе родственники приглашаются на сговоръ, и тогда отецъ вызываетъ свою дочь, которая находится въ другой комнатѣ, закутанную покрываломъ, и которая входитъ, не раскрывая себя, почти такъ же, какъ новобрачная у древнихъ римлянъ. Потомъ онъ спрашиваетъ ее, согласна ли она выйти замужъ за такого-то. Если она отвѣчаетъ: да, то онъ тихонько бьетъ ее два или три раза новымъ прутомъ, который онъ держитъ въ рукѣ, и говоритъ ей: Любезная дочь моя, это—последніе удары, которые ты получаешь отъ меня. До сихъ поръ ты была въ моей волѣ; теперь же твой мужъ, здѣсь при-

сутствующій, заступить мое мѣсто и будетъ тебя наказывать, если ты не будешь его слушаться. Сказавъ эти слова, онъ передаетъ пруть своему зятю, который беретъ его какъ подорокъ, тѣмъ не менѣе при этомъ уклоняется и говоритъ, что онъ считаетъ его ненужною вещью, потому что онъ не думаетъ, что будетъ когда либо имѣть причину употреблять его. Послѣ этого онъ цѣлуется свое невѣсту.

То, что рассказываютъ нѣкоторые, какъ напр. Iohannes Barclaius, Petrus Petraeus въ Chron. Moscovit. и др., именно, что московскія жены охотно смотрятъ, когда ихъ бьютъ ихъ мужа и что чѣмъ больше онѣ получаютъ ударовъ, тѣмъ больше онѣ вѣрятъ, что онѣ ими любимы,—есть чистая басня, противная разуму и природѣ. Когда бьютъ собаку или другое животное, то и онѣ стараются защищать себя, тѣмъ болѣе разумное твореніе будетъ питать ненависть къ тому, кто поступаетъ съ нимъ дурно. Особенно учать насъ примѣры; ибо я видѣлъ, что такія женщины, которыя получали побои отъ своихъ мужей, не только отвѣчали ужасными и постыдными ругательствами, но и всячески старались отнять у нихъ жизнь. Вообще же ни одинъ разумный человѣкъ не будетъ заключать, что женщина такъ глупа, что должна не только съ терпѣніемъ переносить побои, которые она получаетъ отъ своего мужа, но и считать ихъ даже доказательствомъ его любви.

Причина, почему москвитяне такъ часто бьютъ своихъ женъ, та, что послѣднія большую часть времени пьянствуютъ и затѣмъ бранятъ своихъ мужей; или же случается это потому, что онѣ подаютъ имъ поводъ къ ревности и подозрѣнію, держа себя въ отношеніи къ другимъ мушкетерамъ свободно и любезно. Это вѣдь обыкновенныя причины несогласія и побоевъ, которые получаютъ жены отъ своихъ мужей.

Чтобы снова возвратиться къ ихъ свадьбамъ, то нужно знать, что существуетъ большое различіе между свадьбою знатныхъ и простыхъ людей, хотя Copulation или вѣнчанье совершается одинаковымъ образомъ. Когда приближается день, назначенный для свадьбы, знатные люди нанимаютъ за извѣстную плату двухъ женщинъ, которыхъ москвитяне называютъ Schwacha.

то есть, смотрительницы и которыя устрояютъ свадьбу въ домѣ и за всѣмъ смотрятъ. Въ день свадьбы Schwacha невесты, вмѣстѣ со многими рабами, которые всѣ великолѣпно одѣты и несутъ нѣкоторые подарки, идетъ въ домъ жениха: въ немъ она приготовляетъ брачную постель, гардины которой изъ шелковой матеріи, вышиты золотомъ, на 40 въ порядкѣ сложенныхъ зерновыхъ снопахъ, на которыхъ прежде почивалъ женихъ. Вокругъ этой постели ставятъ кадки, наполненныя пшеницею, ячменемъ и овсомъ, чтобы указать на изобиліе, какого желаютъ молодымъ супругамъ.

За день до свадьбы женихъ, чрезъ свою Schwacha, съ которою идутъ и нѣкоторые рабы, посылаетъ своей невестѣ прекрасное платье и другія украшенія вмѣстѣ съ сундучкомъ, наполненнымъ драгоценными камнями, гребешкомъ, зеркаломъ и маленькою шкатулкою полною румянъ и бѣлилъ, потому что у московитянъ есть обычай, что женщины и дѣвицы бѣлятся и румянятся, какъ бы онѣ ни были красивы, такъ что, когда какая либо изъ нихъ явится на свадьбу ненарумяненною, ее каждый наградитъ презрѣніемъ и осмѣетъ.

Когда все уже готово, женихъ со всѣмъ своимъ семействомъ и попомъ, который ихъ долженъ вѣнчать, отправляется въ домъ своей невесты, гдѣ ея родственники, которые уже всѣ тамъ находятся, встрѣчаютъ его съ улыбающимся или радостнымъ лицомъ и большою вѣжливостію. Первыми садятся къ столу родственники жениха, а потомъ и женихъ, послѣ того, какъ нѣкоторыми подарками, по обычаю страны, онъ одарилъ мальчика, садится на его мѣсто. Когда онъ уже сѣлъ, приводятъ невесту, которая великолѣпно и роскошно украшена, но закрыта покрываломъ, и которая садится рядомъ съ нимъ, не раскрываясь. Между женихомъ и невестою виситъ гардина изъ красной тафты, которая поддерживается двумя мальчиками, чтобы они не могли видѣть друга друга. Въ это время Schwacha жениха расчесываетъ невесту, свертываетъ или сплетаетъ ей волосы, изъ которыхъ она дѣлаетъ двѣ косы, и полагаетъ ей на голову корону, сдѣланную изъ очень тонкаго золота и украшенную жемчугомъ и драгоценными камнями, и оставляетъ ее такъ си-

дѣтъ, не снимая съ нея покрывала. Эта же Schwacha расчесываетъ также и жениха, и потомъ снимаетъ красную тафтяную занавѣсь. Тогда невѣста обязана держать свои щеки возлѣ лица своего жениха и въ такой позитурѣ обоимъ должны смотрѣть въ зеркало и выразить другъ другу знаки своей любви чрезъ радостную улыбку влюбленныхъ. Въ то время какъ они дѣлаютъ эти кривлянья, подружки и Schwacha бросаютъ на присутствующихъ хмель, женщины вскакиваютъ на скамьи и стулья, бьютъ въ ладоши и поютъ такія неприличные пѣсни, что я не могу привести здѣсь слова ихъ изъ страха, чтобы не оскорбить цѣломудренныхъ ушей. Затѣмъ приступаетъ къ нимъ попъ и благословляетъ жениха и невѣсту хлѣбомъ и большими сыркомъ, совершенно закрытыми собольимъ мѣхомъ, которые приносятся двумя мальчиками и такимъ же образомъ относятся въ церковь. Послѣ этого отецъ жениха и отецъ невѣсты встаютъ изъ за стола и обмѣниваютъ кольца молодыхъ супруговъ. Когда оканчиваются всѣ эти церемонии, жениха и невѣсту ведутъ въ церковь, гдѣ прежде всего приносится жертва попу, который иногда такъ бываетъ пьянъ, что почти не можетъ стоять. Эта жертва состоитъ въ пирогахъ, паплетѣ и небольшомъ количествѣ денегъ, которыя ему даются. Послѣ этого приносятъ изображенія святыхъ, которыхъ женихъ и невѣста избрали своими патронами, и держатъ ихъ надъ ихъ головами, между тѣмъ какъ попъ даетъ имъ благословеніе. Сдѣлавъ это, онъ беретъ между обихъ своихъ рукъ правую руку жениха и лѣвую руку невѣсты, и спрашиваетъ ихъ трижды, согласны ли они и хотятъ ли жить другъ съ другомъ. Послѣ того, какъ они отвѣтятъ: да, онъ обводитъ ихъ вокругъ церкви и поетъ 128 псаломъ, который они повторяютъ отъ слова до слова. Когда псаломъ пропѣтъ, мальчикъ приноситъ два красивыхъ вѣнца, которые попъ возлагаетъ на головы жениха и невѣсты, если они вѣнчаются въ первый разъ, если же есть здѣсь вдовецъ или вдова, то такіе вѣнцы онъ полагаетъ имъ на плечи. Затѣмъ онъ благословляетъ ихъ и говоритъ имъ: Что сочеталъ Богъ, того человекъ не долженъ разлучать: растите и множитесь! Между тѣмъ всѣ поѣзжане за-

жигаютъ небольшія восковыя свѣчи, а попъ выпиваетъ полный стаканъ краснаго вина за здоровье жениха и невѣсты, и послѣдніе трижды отвѣчаютъ ему на его тостъ.

Когда они выпили, женихъ бросаетъ стаканъ на землю, растаптываетъ его вмѣстѣ съ своею невѣстою ногами, пока онъ не превратится въ маленькіе кусочки, и говоритъ при этомъ слѣдующія слова: *такъ должны быть сокрушены и уничтожены ость тѣ, которые хотятъ произвести между нами ненависть и несогласіе*. Затѣмъ приходятъ всѣ женщины, бросаютъ на нихъ льбяное и конопляное сѣмя и желаютъ многого счастья и постояннаго благоденствія. Когда такимъ образомъ оканчивается эта церемонія, женихъ на повозкѣ или саняхъ везетъ свою невѣсту въ свой домъ, гдѣ приготовлена брачная постель. Всѣ поѣзжане слѣдуютъ туда за ними, и какъ только они прибыли, просятъ всѣхъ гостей садиться за столъ вмѣстѣ съ женихомъ; ихъ угощаютъ превосходно, и послѣ того, какъ они хорошо наѣдятся и напьются, они начинаютъ весело танцовать. Что касается невѣсты, то она не садится вмѣстѣ съ другими за столъ, а, какъ только прибыла, раздѣвается и ложится въ постель. Когда она пребыла на ней нѣкоторое время, позванный женихъ встаетъ изъ-за стола и отправляется къ своей невѣстѣ, которая, какъ только онъ вошелъ въ комнату, встаетъ съ постели и надѣваетъ сарафанъ. Онъ беретъ ее любезно на руки, а когда она сѣла, имъ приносятъ нѣкоторыя яства, которыя они ѣдятъ вмѣстѣ, потомъ молятся и ложатся въ постель. Въ то время, какъ они находятся на ней, старшій слуга долженъ стоять на стражѣ предъ комнатною дверью и часъ спустя спросить молодыхъ супруговъ, исполнили ли они свою обязанность? Послѣ того какъ женихъ отвѣтитъ, что это сдѣлано, раздаются барабаны и бубны, и вмѣстѣ съ тѣмъ натапливается комната, украшенная прекрасными коврами и надушенная различными благоуханіями, въ которой готовятъ ванну, наполненную благоухающими травами. Спустя нѣсколько часовъ туда вводятъ молодыхъ супруговъ которые тамъ моются, сколько угодно. Тамъ невѣста даритъ своему жениху прелестную золотомъ вышитую и во-

кругъ шеи жемчугомъ украшенную рубаху вмѣстѣ съ роскошнымъ платьемъ.

Что касается вопроса о дѣвствѣ, какъ это бывало прежде, то таковой обычай у московитянъ уже исчезъ, и таковыя вопросы теперь считаются у нихъ глупыми и вельфными.

Свадебное веселье продолжается два дня и болѣе, въ которые гости, по обычаю этого народа, принимаются радушно: въ яствахъ и винѣ, музыкѣ и танцахъ недостатка никогда не бываетъ, при чемъ они напиваются тогда чрезмѣрно. Но при такомъ роскошествѣ, какъ и у другихъ народовъ, происходятъ часто комическія вещи. Ибо если женихъ, напр., пѣетъ слишкомъ много, то его молодая жена находитъ средство привести его подъ великое братство Астаеоп'а, и вмѣстѣ съ своимъ любовникомъ воспользоваться удобнымъ случаемъ, котораго быть можетъ, давнымъ давно желала.

Послѣ такихъ веселыхъ и радостныхъ дней бывшія на свадьдѣ женщины и дѣвицы, каждая, отправляются опять въ свои терема, въ которыхъ онѣ, какъ и прежде, запираются и остаются безъ всякаго общенія съ мужчинами. Что касается воровства, которое имѣетъ въ виду седьмая заповѣдь, то въ Москвитин оно строго запрещено. Впрочемъ, такъ какъ воровъ тамъ не вѣщаютъ, то они воруютъ, сколько хотятъ. Если воровство небольшое, напр., на два талера, то преступникъ присуждается къ наказанію, которое они называютъ *Batokki*, т. е., онъ кладется на землю, и въ то время, какъ одинъ человекъ держитъ его за голову, а другой за ноги, такъ что онъ не можетъ двигаться, его сбьютъ двумя прутами по спинѣ и ниже такимъ образомъ, что онъ чувствуетъ это нѣсколько дней. Если онъ часто совершалъ такое маленькое воровство, то ему даютъ *Batokki* съ такимъ усердіемъ, что онъ долженъ лежать въ постели, будучи не въ силахъ двигаться. Если воровство большое, и воръ поймался въ первый разъ, и не можетъ возмѣстить того, что онъ укралъ, то его наказываютъ плетью ужаснымъ образомъ; судья отрѣзываетъ ему правое ухо, затѣмъ его бросаютъ въ темницу, въ которой онъ содержится два года на водѣ и хлѣбѣ, и наконецъ освобождается.

По обычаю москвитянъ, ростовщичество и обманъ въ торговлѣ не есть грѣхъ, а напротивъ того, который можетъ обмануть въ ней другого, считаютъ умнымъ и ловкимъ человѣкомъ.

Клевета и ложное свидѣтельство, запрещаемыя восьмою заповѣдію, у москвитянъ весьма употребительны, и они мастерски умѣютъ это дѣлать; но если они не могутъ доказать того, что они распространяютъ, то они очень строго наказываются. По теперешнимъ Constitutiones или уставамъ не требуется доказательства, какъ прежде, чрезъ представленіе свидѣтелей, потому что легко можно подкупить за деньги безбожныхъ людей, всегда готовыхъ дать ложное свидѣтельство и совершить ложную клятву относительно другого; но обвинитель подвергается ударамъ плетью или пыткѣ. Если онъ выдерживаетъ ихъ, настаивая на своемъ обвиненіи, то такимъ же мученіямъ подвергается и обвиняемый, не обращая вниманія на то, виновенъ ли онъ или невиновенъ, и въ такихъ {мукахъ и страданіяхъ оставляютъ его до тѣхъ поръ, пока боли заставятъ его сознаться въ преступленіи, въ которомъ онъ ложно или по правдѣ обвиняется. Впрочемъ, первый обвинитель рѣдко проигрываетъ свое дѣло, потому что въ Московіи судей легко подкупить деньгами; а если онъ богаче своего противника, то можетъ быть увѣренъ, что онъ останется побѣдителемъ.

Что касается девятой и десятой заповѣдей, то москвитяне не задумываются хитростью захватить себѣ имущество ближняго, соблазнить его домочадцевъ и дѣлать тому подобное, хотя все это законами воспрещается. Съ этою цѣлію они прибѣгаютъ къ такой хитрости, что за нее не слѣдовало бы уважать столь грубаго народа.

Всѣ указанные пункты суть только подражаніе десяти заповѣдямъ Божиимъ, которыя даны были Моисеемъ на горѣ Синаѣ и которыя москвитяне совершенно отвергаютъ, потому что они думаютъ, что Христосъ отмѣнилъ весь законъ Ветхаго Завѣта.

Изъ Священнаго Писанія они не читаютъ ничего другого, кромѣ псалмовъ Давида и Евангелія, и говорятъ, что слово Божіе не могло бы быть понятно, если бы не дано было это

Евангеліе; по этому, прибавляютъ они, долженъ быть соблюдаемъ только Новый Заветъ, потому что теперь Христосъ научилъ насъ, какъ должно исполнять заповѣди Его Отца и Святаго Духа. Если бы слѣдовало соблюдать законъ, то нужно было бы принимать также и обрѣзаніе и слѣдовать такимъ образомъ примѣру іудеевъ,—что однако же было бы неприлично христіанамъ, поелику Христосъ далъ намъ иной законъ, именно—свою благодать и истину.

Поэтому они думаютъ, что тотъ, кто, кромѣ Евангелія, болѣе или менѣе держится ветхаго закона, отрицаетъ Іисуса Христа. Vid. Basilides, с. 5. Resp.

* * *

(Окончаніе будетъ).

ВЫНУЖДЕННОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ.

Въ послѣднее время у насъ чрезвычайно размножились критики... особаго рода. Критика вообще—дѣло хорошее, а для писателя, противъ котораго она направляется, даже весьма полезное. Своимъ добросовѣстнымъ критикамъ мы лично чрезвычайно благодарны. Разумныя и основательныя замѣчанія ихъ мы всегда принимали во вниманіе, и слѣдовали имъ въ нашихъ дальнѣйшихъ работахъ. Непогрѣшимости мы себѣ никогда не приписывали и вполне сознаемъ, что можемъ дѣлать ошибки. Охотно допускаемъ и то, что наши ошибки со стороны замѣтить легче, чѣмъ намъ самимъ, хотя, по правдѣ сказать, очень много замѣчаній наши критики дѣлали намъ совершенно неосновательно. Къ сожалѣнію, есть у насъ даже и такіе критики, которые берутъ чужія, намъ никогда не принадлежавшія работы, и начинаютъ казнить насъ за чужіе взгляды. Тѣмъ и другимъ критикамъ, мы никогда не отвѣчали. Въ послѣднее время критики наши, впрочемъ, значительно измѣнили свою тактику: они стали нападать уже не на наши работы, а на наши религіозныя вѣрованія и убѣжденія,—и нельзя не отдать справедливости ихъ инквизиторскимъ способностямъ: они умѣютъ какъ-то отыскивать неправославіе тамъ, гдѣ его, повидимому, уже никакъ нельзя было бы найти. Иногда бывали при этомъ и курьезные случаи. Такъ, любуясь проникательностью своихъ критиковъ, мы однажды выставили имъ положенія, почти буквально взятые изъ православнаго катихизиса и святоотеческихъ твореній,—и наши критики, не задумываясь, обозвали ихъ неправославными. Именно,—въ одномъ изъ своихъ разсужденій мы употребили слѣдующую фразу: „Какъ изъ зараженнаго источника течетъ зараженный потокъ, такъ оказывается совершенно естественнымъ, если отъ грѣховнаго

Адама произошло зараженное потомство“. Эта мысль—безсловно православная! Въ Пространномъ Православномъ Катихизисѣ каждый гимназистъ учить: „Какъ отъ зараженнаго источника естественно течетъ зараженный потокъ: такъ отъ родоначальника зараженнаго грѣхомъ и потому смертнаго естественно происходитъ зараженное грѣхомъ, и потому смертное потомство“ (чл. 3-й). Такъ же учатъ всѣ святые отцы, прибѣгая даже къ сравненію съ „зараженнымъ источникомъ“; такъ учить и Православное Исповѣданіе Вѣры. Св. *Амеросіи Медиоланскій*, напр., пишетъ (Apol. David II, с. 12 и 71): „черезъ преемство естества распространилось отъ одного на всѣхъ преемство и во грѣхѣ“. Изъ русскихъ богослововъ—догматистовъ преосв. *Макарій* (Догм. Бог. т. I. Спб. 1856. стр. 391) говорить: „Всѣ люди, происходящіе отъ него (согрѣшившаго и повредившаго свою природу Адама), естественно уже раждаются съ прародительскимъ грѣхомъ.... Непонятнаго и невѣроятнаго тутъ нѣтъ ничего. Мы видимъ на опытѣ, что дѣти получаютъ въ наслѣдство болѣзнь своихъ родителей... Мы знаемъ изъ опыта и по простымъ соображеніямъ, что не можетъ древо злое плоды добры творити (Мат. 7, 18), что изъ зараженнаго источника течетъ зараженный потокъ, что когда испорченъ корень дерева“.... и т. д. И что же? Ни Православный Катихизисъ, ни Православное Исповѣданіе Вѣры, ни святоотеческія творенія, ни знаменитые православные богословы не спасли насъ отъ обвиненія въ неправославіи! Нашелся ученый богословъ (Е. А. Будринъ) который за указанную фразу сталъ укорять насъ въ неправославіи и *атавизмъ*! Въ другомъ мѣстѣ мы употребили такое выраженіе: „Адамъ могъ впасть въ грѣхъ и безъ діавола“. Критика нашла неправославнымъ и это выраженіе! А между тѣмъ прежде, чѣмъ мы рѣшились употребить его въ своемъ трудѣ (Зло, его сущность и происхожденіе), мы нѣсколько разъ перечитали слѣдующее мѣсто въ Твореніяхъ св. Іоанна Златоустаго (изд. спб. дух. акад. 1895. т. I. кн. I. стр. 175): „Предположимъ, что діаволь не ввѣшилъ бы ничего Евѣ и ни слова не сказалъ бы ей о дрѣвѣ: неужели въ такомъ случаѣ прародители не пали бы никогда? Нельзя этого сказать. Кто такъ легко послушался жены, тотъ и безъ діавола, самъ по себѣ, скоро впасть бы въ грѣхъ... Говорю

это не съ тѣмъ, чтобы освободить діавола отъ обвиненій въ коварствѣ, но чтобы показать, что еслибы первые люди не пали добровольно, то никто не заставилъ бы ихъ пасть. Кто такъ легко принялъ оболъщеніе отъ другого, тотъ и прежде оболъщенія былъ безпечень и невнимателенъ“. Очевидно, что приведенное выраженіе наше, обозванное неправославнымъ, такъ до буквальности сходно съ ученіемъ Златоуста, что еслибы послѣднее было извѣстно нашему рецензенту, то не безъ нѣкотораго основанія онъ устыдился бы самъ своего приговора.

Что бы не утомлять читателя, не будемъ *здесь* упоминать объ остальныхъ курьезахъ. Пока насъ обвиняли богословы и пока рецензіи на наши труды печатались только въ духовныхъ журналахъ, мы хранили гробовое молчаніе, въ увѣренности, что читатели духовныхъ журналовъ и другіе безпристрастные богословы сами съумѣютъ отличить истину отъ лжи, правду отъ тенденціозныхъ обвиненій. Но теперь положеніе дѣла измѣнилось. Наши критики стали обвинять насъ въ неправославіи, если не въ совершенномъ невѣріи, уже въ свѣтскихъ журналахъ, читатели которыхъ не всегда имѣютъ возможность провѣрить ихъ обвиненія непосредственно по нашимъ трудамъ. Дѣло въ томъ, что теперь насъ обвиняетъ въ неправославіи и тѣмъ беретъ подъ свою защиту Православную Церковь и ея ученіе—знаете кто?—„Русскій Трудъ“, издателемъ и редакторомъ котораго состоитъ извѣстный С. Шараповъ. Это—тотъ самый журналъ, который еще въ этомъ году злонамѣренно бросилъ грязью въ наше высшее церковное управленіе и старался недостойнымъ образомъ унижить въ глазахъ православныхъ русскихъ людей выдающихся изъ нашихъ архипастырей.

Въ № 43 этого журнала (отъ 28-го октября) извѣстный писатель *Василій Розановъ* помѣстилъ замѣтку объ одномъ изъ нашихъ разсужденій. Чтобы отклонить отъ себя упрекъ въ неточности изложенія, мы приводимъ здѣсь эту замѣтку полностью. Вотъ она. „Въ августовской книжкѣ прекраснаго философско—богословскаго журнала „Вѣра и Разумъ“, издающагося въ Харьковѣ, извѣстный профессоръ Т. Буткевичъ напечаталъ окончаніе интересной статьи: „Невѣріе XIX вѣка“. Статья посвящена разбору механическаго воззрѣнія на природу, котораго родоначальникомъ слѣдуетъ считать въ евро-

пейской философіи Декарта, и доказательству, что живыя и жизненныя явленія выходятъ изъ схемы механическихъ отношеній и требуютъ для объясненія себя Бога Промыслителя и Управителя міра. Это мысль многихъ ученыхъ; но между ними никто такъ много не работалъ надъ нею, какъ Лейбницъ въ своемъ ученіи о предустановленной гармоніи и о монадахъ. Г. Буткевичъ приводитъ имена Ньютона, Кеплера, Галилея, Бойля, Эйлера, Галлера, Ампера, Паскаля, Либиха и изъ нашихъ ученыхъ—Иноземцева, Боткина, Пирогова, Данилевскаго, которые всѣ были очень религіозны, т. е., они всѣ чувствовали въ мірѣ и его явленіяхъ Бога. Самъ г. Буткевичъ много вращается въ области фізіологическихъ (?) явленій, изъ которыхъ, собственно говоря, ни одно не можетъ быть исполнѣнъ, до дна, разъяснено механикой и химіей. Намъ давно хочется обратить вниманіе на огромное недоразумѣніе, которое замѣчается во всѣхъ подобныхъ спорахъ и ускользаетъ вовсе отъ спорщиковъ. Вѣдь г. Буткевичу, съ его специальной точки зрѣнія, и въ специальныхъ задачахъ православной апологетики, нужно доказать не то вовсе, что Богъ есть въ мірѣ, но что есть Премірный Богъ, т. е., внѣ, за предѣлами міра, существующій и міромъ управляющій... конечно, механически. Въ протівномъ случаѣ, т. е., ведя аргументацію такъ, какъ онъ ведетъ, онъ ничего не доказываетъ, кромѣ божественной сущности, разлитой въ самыхъ явленіяхъ міра, въ твари міра, въ сложеніи міра; но это есть точка зрѣнія Гете, за которую отъ протестантскихъ богослововъ онъ былъ прозванъ „великимъ язычникомъ“. Профессору русской духовной академіи (!) нельзя быть менѣе точнымъ, чѣмъ протестантскіе богословы, и нельзя, *возстановляя языческую пантеистическую философію*, думать, что отстаиваешь свою специальную, специально въ духовныхъ академіяхъ проходимую, догму. Послѣдовательное ученіе христіанства представляетъ обратный полюсъ пантеизму, и признавая, что Богъ сотворилъ міръ, однако, точно опредѣляетъ и способъ сотворенія: „сотворилъ словомъ“. Черезъ повелѣніе же Божіе произошли и законы природы, которые легли на міръ внѣшнимъ, т. е., конечно и непремѣнно въ такомъ случаѣ, механическимъ регуляторомъ. Ибо силы, дѣйствующія внѣшнимъ образомъ, суть механическія; а дѣйствующія вну-

тренно, суть органическія. И какъ по христіанскому воззрѣнію, все въ мірѣ зависитъ отъ Бога, а Богъ вѣщенъ для міра, то, конечно, и способъ дѣйствія Божія даже въ организмѣ есть непремѣнно механическій, и только онъ кажется намъ, по незнанію, внутреннимъ и субъективнымъ. Съ этимъ совершенно прямымъ и непререкаемымъ воззрѣніемъ нашихъ догматикъ безусловно согласны тенденціи новыхъ ученыхъ найти механическое объясненіе жизненныхъ, живыхъ явленій. Такимъ образомъ, входя въ чужой и именно языческій храмъ для совершенія въ немъ научныхъ жертвоприношеній, г. Буткевичъ изгоняетъ изъ православнаго храма механическую теорію, которая совершенно нераздѣлима съ основнымъ догматомъ нашей церкви—о премірности Бога. Какимъ образомъ ученый богословъ и очень свѣдущій философъ можетъ до такой степени путаться между разными религіями, для насъ это остается какимъ-то страннымъ недоразумѣніемъ“.

И такъ, г. В. Розановъ обличаетъ насъ... *въ пантеизмъ!* Послѣ этого мы нисколько не удивимся, если на свѣтъ Божій всплыветъ еще какой-либо критикъ и станетъ упрекать насъ за то, что именно мы убѣдили злосчастнаго Чемберлена обогрѣть руки кровію ни въ чемъ неповинныхъ боэровъ. Однако обвиненіе насъ въ пантеизмѣ чрезвычайно тяжело, какъ было бы оно тяжело и для всякаго другого православнаго священника. И въ этомъ заключается поводъ къ появленію въ свѣтъ настоящаго нашего нравственно *вынужденнаго объясненія*. Обвинять кого либо въ пантеизмѣ—то же, что и обозвать его *безбожникомъ* и *атеистомъ*. Извѣстныхъ пантеистовъ—Спинозу и Фихте современники обвиняли въ атеизмѣ. И, по нашему убѣжденію, они были правы. Между пантеизмомъ и атеизмомъ существеннаго отличія указать нельзя. Въ этомъ сознаются и сами пантеисты. Такъ извѣстный пантеистъ Шопенгауэръ совершенно вѣрно сказалъ: „Пантеизмъ есть только вѣжливый атеизмъ. Истина пантеизма состоитъ въ уничтоженіи дуалистической противоположности между Богомъ и міромъ, въ познаніи, что міръ существуетъ изъ своей внутренней силы и черезъ самаго себя. Положеніе пантеизма: „Богъ и міръ—одно“ есть только вѣжливый изворотъ—распрощаться съ Господомъ Богомъ“. Это признаніе Шопенгауэра вполне раздѣляетъ и эво-

люціонистъ Геккель въ только что изданномъ имъ сочиненіи „Die Welträthsel. Bonn, 1899. Стр. 336.

Но какое же г. Розановъ имѣлъ основаніе обвинять насъ въ пантеизмѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ безбожіи?—Совершенно никакого! Повидимому, онъ знакомъ со многими изъ нашихъ литературныхъ трудовъ; а въ такомъ случаѣ онъ долженъ хорошо знать, что за все время своей многолѣтней литературной дѣятельности мы были противниками пантеистическаго міровоззрѣнія, какъ міровоззрѣнія ложнаго, ненаучнаго, самопротиворѣчащаго, а потому и несостоятельнаго предъ судомъ человѣческаго разума: 20 лѣтъ тому назадъ Фетъ перевелъ на русскій языкъ сочиненіе Шопенгауэра „Міръ какъ воля и представленіе“,—и пишущій эти строки напечаталъ въ „Православномъ Обозрѣніи“ подробный и обстоятельный критическій разборъ пантеистическаго міровоззрѣнія Шопенгауэра и ясно представилъ русскимъ читателямъ его научную несостоятельность именно какъ міровоззрѣнія пантеистическаго. Въ 1883 году въ томъ же періодическомъ изданіи мы помѣстили свой разборъ пантеистической философіи Гегеля; несостоятельность гегельянскаго пантеизма мы отмѣтили и въ своей книгѣ „Жизнь Господа нашего Иисуса Христа“ (Спб. 1887. стр. 6 и сл.). Въ своей книгѣ „Зло, его сущность и происхожденіе“ мы указали на несостоятельность пантеизма вообще и въ частности—пантеизма Спинозы, Фихте, Гегеля, Шеллинга и ихъ послѣдователей. Въ 1890 г. была издана Н. М. Минскимъ его книга: „При свѣтѣ совѣсти. Мысли и мечты о цѣли жизни“. Въ ней авторъ излагаетъ свое пантеистическое міровоззрѣніе въ духѣ Шопенгауэра. И въ русской періодической печати только мы одни подвергли ее обстоятельному критическому разбору и указали на совершенную неудовлетворительность *пантеистическаго* ученія Минскаго. (См. Вѣр. и Раз. 1899. II. Стр. 191—235). Въ самой статьѣ, на которую нынѣ обратилъ свое вниманіе Розановъ, мы вездѣ являемся непримиримымъ противникомъ пантеистическаго міровоззрѣнія, хотя мы предлагаемъ только *историческій* очеркъ философскихъ міровоззрѣній. Мы осуждаемъ Фихте за то, что понятіе о Богѣ онъ свелъ только къ понятію нравственнаго міропорядка. Мы отвергаемъ пантеизмъ Шеллинга. Пантеистическую философію Гегеля мы называемъ „всеразрушающимъ

врагом христіанской религіи“. Существенными признаками пантеистическаго міровоззрѣнія справедливо признаются: отрицаніе бытія живого личнаго Бога и тождество между міромъ и Богомъ. Но ни въ нашей настоящей статьѣ, ни во всѣхъ остальныхъ нашихъ работахъ г. Розановъ не можетъ указать ничего подобаго, какъ нѣтъ у него никакого основанія увѣрять, будто бы мы ничего „не доказываемъ, кромѣ божественной сущности, разлитой въ самыхъ явленіяхъ міра, въ ткани міра, въ сложениі міра“, и такимъ образомъ „возстановляемъ языческую пантеистическую философію“. Правда, нашъ критикъ указываетъ на одно мѣсто въ нашей статьѣ гдѣ мы „приводимъ имена Ньютона, Кеплера, Галилея, Бойля, Эйлера, Галлера, Ампера, Паскаля, Либиха и изъ нашихъ ученыхъ—Иноземцева, Боткина, Пирогова, Данилевскаго, *которые всѣ были очень религіозны т. е.* (поясняетъ Розановъ) *они всѣ чувствовали въ мірѣ и его явленіяхъ Бога*“. Но это мѣсто въ нашей статьѣ, хотя и искаженное Розановымъ, не даетъ никакого права обвинять насъ въ пантеизмѣ. Мы говоримъ здѣсь о томъ, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ мыслителей, источникомъ атеизма служить *естествознаніе*; въ частности мы приводимъ мнѣніе Бюхнера: „tres physici, duo athei“. Въ опроверженіе этого мнѣнія мы, между прочимъ, указываемъ длинный рядъ выдающихся представителей естествознанія, которые „не чувствовали въ мірѣ и его явленіяхъ—Бога“, какъ передаетъ невѣрно наши слова Розановъ, а которые (какъ мы сказали) „не раздѣляютъ атеистическаго легкомыслія грубыхъ матеріалистовъ“. Гдѣ же здѣсь основаніе для Розанова обвинять насъ въ пантеизмѣ? Такое основаніе было бы только въ томъ случаѣ, если бы мы, вмѣсто указанныхъ ученыхъ, привели имена пантеистическихъ философовъ Спинозы, Фихте, Гегеля или Шеллинга, которые хотя и говорятъ часто о Богѣ, но это слово употребляютъ вовсе не въ общепринятомъ, а въ спеціально-пантеистическомъ смыслѣ Мы этого однако же нигдѣ и никогда не дѣлали. Мы привели имена такихъ ученыхъ представителей естествознанія, которыхъ теистическая вѣра намъ извѣстна, какъ должна быть извѣстна и нашимъ читателямъ, ибо мы указываемъ для этого и достаточныя основанія. Такъ мы приводимъ эпитафію, которую *Коперникъ* самъ составилъ для себя незадолго до своей

смерти и которая еще и нынѣ находится на его могилѣ: „Иишу, Господи, благодати, какую воспріялъ Павелъ; не дерзая просить благоволенія, дарованнаго Петру; но молю только о помилованіи, которое Ты возвѣстилъ разбойнику на крестѣ“. Далѣе мы приводимъ слова, какими другой астрономъ, *Кеплеръ*, заканчиваетъ свое сочиненіе „О гармоніи міровъ“: „Благодаря Тебя, Создатель и Богъ мой, что Ты даровалъ мнѣ возможность порадоваться Твоимъ твореніямъ, восторгаться дѣлами рукъ Твоихъ. Я открылъ величіе дѣлъ Твоихъ людямъ, насколько могъ мой конечный духъ постигнуть Твою безконечность. Но если я сказалъ что-либо недостойное Тебя, то прости меня милостиво“. Такъ не могутъ говорить пантеисты! Такъ могутъ говорить только люди не „чувствующіе въ мірѣ и его явленіяхъ—Бога“, а вѣрующіе въ бытіе личнаго, живаго (слѣдовательно, не пантеистическаго) Бога! Отъ вѣрованій этихъ ученыхъ мы отличаемъ вѣрованія язычниковъ, говоря тамъ же: „язычники же даже самую природу принимали за Бога“. Но мы не становимся на сторону язычниковъ, хотя и язычники боготворя силы природы, признавали ихъ *живыми, личными* богами. Пантеистическимъ можно называть только буддизмъ и браманство въ послѣднемъ фазисѣ его развитія, когда браманы, по своему особенному побужденію, стали поддѣлываться подъ буддизмъ. Но мы имѣли поводъ неоднократно въ печати высказать свой взглядъ, что буддизмъ отвергающій даже бытіе Божіе, не есть уже религія, а пантеистическая философія.

Г. Розановъ говоритъ: „Буткевичъ много вращается въ области *физиологическихъ* явленій, изъ которыхъ, собственно говоря, ни одно не можетъ быть вполне, до дна, разъяснено механикой и химіей“. Смѣемъ увѣрить своего критика, что не о какихъ *физиологическихъ* явленіяхъ мы не говоримъ и нигдѣ въ нихъ не „вращаемся“. Здѣсь какое-то непонятное недоразумѣніе.

Далѣе Розановъ наставляетъ насъ такимъ образомъ: „Вѣдь г. Буткевичу, съ его спеціальной точки зрѣнія, и въ спеціальныхъ задачахъ православной апологетики, нужно доказать не то вовсе, что Богъ есть въ мірѣ, но что есть Премірный Богъ. т. е., *онъ, за предѣлами міра, существующій* и міромъ управляющій... конечно, механически“. За совѣтъ благодаримъ; но

воспользоваться имъ не можемъ въ его настоящемъ видѣ, чтобы вмѣсто христіанскаго храма намъ не попасть въ языческій, хотя бы то для совершенія и научныхъ жертвоприношеній. Мы не должны доказывать *тождества* Бога съ міромъ, это—правда, и, твердо держась христіанскаго вѣроученія, мы этого и не дѣлаемъ. Но мы нравственно обязаны доказать, *что Богъ есть и въ мірѣ*. Розановъ невѣрно понимаетъ ученіе Божественнаго Откровенія, когда говоритъ, что Богъ есть только „премірный Богъ, т. е. *онъ, за предѣлами міра существующій* и міромъ управляющій... конечно, механически“. По ученію Божественнаго Откровенія, Богъ вездѣсущъ; а слѣдовательно, Онъ существуетъ не только „внѣ, за предѣлами міра“, но и въ мірѣ. „Не наполняю ли Я небо и землю?“ говоритъ Господь (Іерем. 23, 23); „Небо—престолъ Мой, а земля подножіе ногъ Моихъ“ (Ис. 66, 1); „Вотъ съ нами нѣтъ никого, смотри, Богъ свидѣтель между мною и тобою“ (Быт. 31, 44). „Господь Богъ твой на небѣ вверху и на землѣ внизу“ (Второз. 4, 39). „Онъ превыше небесъ... глубже преисподней... длиннѣе земли мѣра Его и шире моря“ (Іов. 11, 2. 9). „Куда пойду отъ духа Твоего и отъ лица Твоего куда убѣгу? Взойду ли на небо, Ты тамъ; сойду ли въ преисподнюю,—и тамъ Ты; возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, и тамъ рука Твоя поведетъ меня и удержитъ меня десница Твоя. Скажу ли: можетъ быть тьма сокроетъ меня и свѣтъ вокругъ меня содѣлается ночью; но и тьма не затмитъ отъ Тебя“ (Пс. 138, 7—12). „Онъ недалеко отъ каждаго изъ насъ ибо Имъ мы живемъ, и движемся, и существуемъ“ (Дѣян. 17, 27. 28). „Кто любитъ Меня, говоритъ Спаситель (Іоан. 14, 23), тотъ соблюдетъ слово Мое; и Отецъ Мой возлюбитъ его и Мы придемъ къ нему и обитель у него сотворимъ“. „Кто исповѣдуется, что Іисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ и онъ въ Богѣ“ (1 Іоан. 4, 15). „Развѣ не знаете, что въ храмъ Божій, и Духъ Божій живетъ въ васъ?“ (1 Кор. 3, 16). Вотъ почему христіанская церковь всегда учила и учитъ, что Богъ вездѣсущъ—„вездѣ сый и вся исполняая“ (Конд. вел. кан., мол. св. Духу). Но ученіе христіанской церкви нельзя понимать въ павтеистическомъ смыслѣ. Христіанство не учитъ о Богѣ какъ „божественной сущности, разлитой въ самыхъ явле-

ніяхъ міра, въ ткани міра, въ сложеніи міра“, а оно учить объ Немъ, какъ о личномъ Духѣ, Который, не ограничиваясь формами пространства и времени, какъ Духъ вѣчный и всецѣлосущій, по этому самому существуетъ не только внѣ, за предѣлами міра, но и въ мірѣ.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить въ разсужденіи нашего критика и какого-то страннаго самопротиворѣчія. Вначалѣ онъ говоритъ, что наша „*статья посвящена... доказательству*, что живыя и жизненныя явленія выходятъ изъ схемы *механическихъ отношеній и требуютъ для объясненія себѣ Бога Промыслителя и Управителя міра*“, а въ концѣ объявляетъ, что мы изгоняемъ изъ православнаго храма механическую теорію и защищаемъ языческую пантеистическую философію, отвергающую ученіе о Богѣ—Промыслителѣ и Управителѣ міра. Что это такое? и какъ понять нашего критика,—мы не знаемъ. Здѣсь какіе-то „*сумерки*“, если не совершенная темнота...

Какъ же слѣдуетъ смотрѣть вообще на поведеніе г. Розанова? По этому поводу мы можемъ высказать два предположенія. 1) Или нашъ критикъ написалъ свою замѣтку, совершенно не читавъ нашей статьи, или 2) полагаясь на простоту и довѣріе своихъ читателей, которые-де не станутъ провѣрять его словъ, онъ, какъ сотрудникъ изданія, явно враждебнаго нашей церкви, сплелъ на насъ свой совершенно безъосновательный поклепъ намѣренно, желая провести въ русскомъ обществѣ ложную мысль, будтобы „*профессора русскихъ духовныхъ академій*“ (?!), „*ученые богословы и весьма свѣдующіе философы*“ суть пантеисты, безбожники и „*великіе язычники*“, вмѣсто „*своей специальной, специально въ духовныхъ академіяхъ проходимой, догмы*“ „*возстановляющіе языческую пантеистическую философію*“ и „*путающіеся между разными религіями*“. Оба эти предположенія говорятъ не въ пользу нашего критика; но какое изъ нихъ вѣрно,—это можетъ рѣшить только одна его совѣсть.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

**Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Ноября 1899 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Салтиковъ.**

РЕЛИГИОЗНЫЯ УБѢЖДЕНІЯ ДЕКАБРИСТОВЪ.

Уже болѣе 70-ти лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ былъ открытъ заговоръ декабристовъ, угрожавшій спокойному развитію нашего отечества. За это время въ нашей литературѣ появилось много различнаго рода изслѣдованій, мемуаровъ, воспоминаній, писемъ и т. п., достаточно пролившихъ свѣта и на стремленія заговорщиковъ, и на ихъ личность, и на тѣ преступныя средства, которыми они хотѣли достигъ осуществленія своихъ затаенныхъ стремленій. Есть довольно обстоятельно написанныя біографіи многихъ выдающихся декабристовъ, въ которыхъ (біографіяхъ) особенно полно описывается ихъ жизнь въ крѣпостяхъ, казематахъ, рудникахъ и на Кавказѣ, гдѣ многіе служили простыми солдатами въ полкахъ. На одно только обстоятельство (а оно весьма важно и поучительно), по видимому, до сихъ не было обращено вниманія въ изслѣдованіяхъ о декабристахъ. Мы говоримъ о томъ религіозно-нравственномъ переворотѣ, который произошелъ въ душахъ если и не всѣхъ, то большинства заговорщиковъ послѣ 14-го декабря 1826 года во время ихъ заключенія въ крѣпостяхъ и въ ихъ сибирской жизни. До злосчастныхъ декабрьскихъ событій заговорщики, какъ извѣстно, не отличались твердостью въ своихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ; а объ ихъ преданности Православной Церкви, конечно, и говорить нечего. Они жили атеистическими идеями тогдашней Франціи; легкомысленно относились къ христіанству; религію считали дѣломъ невѣжества и умственной косности; а Православную Церковь, которая будто бы освящала крѣпостничество, они просто ненавидѣли,—и борьбу

съ нею, до совершеннаго уничтоженія ея, даже ставили своею цѣлію наравнѣ съ борьбою противуправительственною. Извѣстная революціонная пѣсня, сочиненная Рылѣевымъ, которую обязательно пѣли заговорщики въ концѣ каждаго изъ своихъ засѣданій и въ которой предназначался „первый ножъ—на бояръ, на вельможъ, второй ножъ—на поповъ, на святошъ“. Но совершенно иными по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ представляются декабристы послѣ ихъ осужденія, когда они несли свое наказаніе. Одиночныя заключенія и тяжелыя работы въ каторгѣ заставили ихъ серьезно взглянуть на жизнь и проверить тѣ легкомысленныя мнимо-философскія ученія запада, которыми прежде они такъ неразумно увлекались. И они познали свои заблужденія. Они увидѣли ту пропасть, до которой они дошли и въ которую они такъ необдуманно бросились. Они опытно убѣдились, что безъ вѣры въ живого и личнаго Бога жизнь человѣческая теряетъ всякій разумный смыслъ и дѣйствительно становится „пустою и глуною шуткой“; а возвративъ себѣ вѣру въ Бога, они только въ религіи и молитвѣ находили для себя истинное утѣшеніе и только въ нихъ черпали новыя силы для перенесенія своихъ скорбей и страданій. Такое свидѣтельство о декабристахъ мы слышали изъ устъ самаго декабриста—Трубецкаго, который въ 60-хъ годахъ проживалъ нѣкоторое время вблизи Харькова въ с. Большой Рогозянкѣ. въ имѣніи своихъ родственниковъ Трубецкихъ (нынѣ Фондери-Лаунца). Это былъ высокій и худой старикъ, убѣленный сѣдинами и носившій длинныя, до плечъ спускавшіеся волосы. Онъ былъ человѣкъ глубоко религіозный и искренно преданный Православной Церкви. Онъ не пропускалъ ни одного богослуженія въ своемъ сельскомъ храмѣ; становился всегда на клиросѣ, читалъ часы и посреди церкви—апостоль. По его словамъ, всѣ декабристы, сосланные въ Сибирь на каторжныя работы, отличались такою же искреннею религіозностію и на одномъ изъ рудниковъ, именно на могилѣ кн. Трубецкой, собственноручно выстроили себѣ церковь. „Каторга для насъ, говорилъ онъ, была вторымъ крещеніемъ, обратившимъ насъ въ христіанство; а ученіе Христа облегчало наши страданія; мы научились отъ него безропотно терпѣть“...

Какъ извѣстно, среди декабристовъ было много лицъ, одаренныхъ истинно-поэтическими талантами; таковы напр., С. И. Муравьевъ—Апостолъ, А. А. Бестужевъ, В. К. Кюхельбекеръ, Рылѣевъ, Н. И. Лореръ, Г. С. Батеньковъ, князь Одоевскій и др. Въ одиночномъ заключеніи и сибирскихъ казематахъ они нерѣдко изливали свои чувства въ стихотвореніяхъ. По этимъ стихотвореніямъ мы также можемъ судить о томъ глубокомъ религіозно-нравственномъ переломѣ, который испытали декабристы послѣ своего осужденія. Къ сожалѣнію, русское общество слишкомъ мало знаетъ объ этихъ высоко-художественныхъ поэтическихъ произведеніяхъ. Наша либеральная печать не считала нужнымъ помѣщать на своихъ страницахъ эти произведенія по причинѣ ихъ религіознаго характера; благонамѣренные органы печати также не давали имъ мѣста у себя, какъ потому, что это были стихотворенія *декабристовъ* (даже сочиненія А. Бестужева могли быть печатаемы только подъ псевдонимомъ *Марлинскаго*), такъ и потому, что онѣ носятъ на себѣ не свѣтскій, а духовный характеръ; духовные же журналы вообще не имѣли обычая печатать какія бы то ни было стихотворенія. Вотъ почему и до сихъ поръ эти стихотворенія декабристовъ ходятъ по рукамъ лишь въ рукописныхъ сборникахъ. Въ печати они попадаютъ только въ заграничныхъ изданіяхъ, напримѣръ, въ „Русской Потаенной Литературѣ XIX столѣтія“ (Лондонское изданіе 60-хъ годовъ), въ *Bibliothek russischer Autogen*, именно въ „Собраніи стихотвореній декабристовъ“ (Лейпцигское изданіе 1863 г.) и въ заграничныхъ изданіяхъ сочиненій декабристовъ вообще, гдѣ онѣ помѣщаются иногда на ряду съ юношескими грѣхами авторовъ и чрезъ то также не могутъ быть доступными русской читающей публикѣ.

Мы не имѣемъ въ виду знакомить читателей со всѣми произведеніями декабристовъ, которыя ясно говорятъ о глубокой религіозности ихъ авторовъ. Для этого мы не располагаемъ въ настоящій разъ достаточными средствами. Мы ограничимся поэтическими произведеніями только тѣхъ лицъ, которыя названы нами выше.

I.

Особеннаго вниманія заслуживаютъ поэтическія произведенія В. К. *Кюхельбекера*. Кюхельбекеръ, какъ извѣстно, по лицу

былъ товарищемъ Пушкина, Дельвига, Горчакова, Корфа и др. Въ лицѣ онъ учился хорошо, но отличался безмѣрнымъ тщеславіемъ, необузданнымъ воображеніемъ, крайнею вервозностію и раздражительностію. По окончаніи курса въ лицѣ, онъ былъ опредѣленъ учителемъ въ одну изъ петербургскихъ гимназій; но должность учителя была не по его характеру. Скоро онъ бросилъ учительство и уѣхалъ въ Парижъ. Тамъ Кюхельбекеръ сдружился со многими либеральными писателями. Чтобы не упасть въ глазахъ своихъ новыхъ наставниковъ, онъ объявилъ себя не только крайнимъ либераломъ, но и атеистомъ, непримиримымъ врагомъ христіанской церкви вообще. Въ 1820 г. онъ въ такомъ духѣ прочелъ въ Атенѣ даже публичную лекцію, приостановленную по требованію русскаго посольства, но за то доставившую лектору громкую извѣстность не только въ Россіи среди тогдашнихъ либераловъ, но и за границей. Возвратившись изъ Парижа въ Россію, Кюхельбекеръ поселился въ Москвѣ и вмѣстѣ съ княземъ Одоевскимъ сталъ издавать журналъ „Мнемозину“, участвуя въ то же время и въ разныхъ изданіяхъ петербургскихъ — „Амфіонъ“, „Сынъ Отечества“, „Благонамѣренномъ“, „Соревнователь Просвѣщенія“, „Невскомъ Зрителѣ“ и др. Послѣ 14-го декабря 1826 года Кюхельбекеръ хотѣлъ уѣхать изъ Россіи, но былъ пойманъ въ Прагѣ (предмѣстье Варшавы) и приговоренъ къ смертной казни, но, по ходатайству великаго князя Михаила Павловича, въ котораго именно онъ и стрѣлялъ на сенатской площади, смертная казнь была замѣнена ему каторжными работами на 20 лѣтъ. Кюхельбекеръ это время много писалъ и оставилъ послѣ себя цѣлый сундукъ рукописей. Умирая онъ сказалъ женѣ: Это—мое состояніе; сохрани его для дѣтей“.

Легкомысленный и вѣтряный до каторги, въ каторгѣ Кюхельбекеръ становится серьезнымъ и глубокорелигіознымъ. По своему вѣроисповѣданію онъ былъ лютеранинъ; но послѣ ссылки, женившись на дочери православнаго священника и проживая въ Смоленской слободѣ курганскаго уѣзда тобольской губерніи, онъ искренно полюбилъ православную церковь и до самой смерти своей (14-го августа 1846 года) неопустительно посѣщалъ православныя богослуженія.

Еще въ 60-хъ годахъ даже среди учениковъ духовныхъ учи-

лицъ ходилъ по рукамъ и былъ усердно переписываемъ рукописный сборникъ стихотвореній В. К. Кюхельбекера, посвященный названію „Пѣсни отшельника“. Въ немъ было 138 стихотвореній, расположенныхъ по нумерамъ. Но мы не знаемъ, чтобы этотъ сборникъ былъ когда либо напечатанъ. Только въ Лейпцигѣ въ 1863 году въ „Собраніи стихотвореній декабристовъ“ изъ этого сборника было помѣщено 48 стихотвореній; а остальные 90 не заслужили вниманія заграничнаго издателя и именно—за свой религіозный характеръ. (Срв. Bibliothek russischer Autoren. 1863. II стр. VII).

Любимыми темами для Кюхельбекера во время его 20-лѣтняго пребыванія въ Сибири служили: живая вѣра въ Бога, религіозный восторгъ, взглядъ на земную жизнь, какъ на время подвиговъ и борьбы со скорбями, и, наконецъ, загробная жизнь, какъ послѣдняя цѣль всѣхъ разумныхъ стремленій человѣка. Въ такомъ порядкѣ и мы намѣрены расположить выдающіяся стихотворенія В. К. Кюхельбекера. Вотъ онѣ.

I.

Я емь—конечно есть и ты! ¹⁾.

Онъ есть!—умолкни лепетанье
Холодныхъ, дерзностныхъ слѣпцовъ!

Онъ есть! я рукъ Его созданье;
Онъ царь и Богъ своихъ міровъ.

Въ Немъ жизнь, и свѣтъ, и совершенство;
Благоговѣть предъ Нимъ—блаженство:
Блаженство называть Творца
Священнымъ именемъ Отца.

„Не рвися душой за могилу!

„Дѣла, дѣла—вотъ твой удѣлъ!

„Опрись на собственную силу;

„Будь твердъ, и доблестенъ, и смѣлъ!

„Увѣренъ ты въ себѣ единомъ—

„Такъ изъ себя все почерпай:

„И міра будешь властелиномъ,

„И обрѣтешь въ себѣ свой рай“!

Денницы падшаго ученье,
Сліянье истины и лжи!

¹⁾ Въ рукописномъ сборникѣ это стихотвореніе помѣщено подъ № 10.

Мудрецъ! я есмь въ сіе мгновенье,
 А былъ ли прежде? мнѣ скажи?
 Теперь я мыслю—а давно ли?
 И сталъ я отъ своей ли воли?
 И какъ изъ нѣдръ небытія
 Вдругъ просіяло это „я“?
 Владѣй страстями, брось лицемѣрье!
 Повѣдай: радость и печаль,
 Любовь и гнѣвъ, высокомерье,
 И страхъ, и зависть ты всегда ль
 Смирять успѣшно? крови пламень
 Тушилъ всегда ли? Я не камень:
 Бываю выше суеты,
 Но помощію съ высоты.

Пусть умъ не постигаетъ Бога—
 Что нужды?—вижу я Его:
 Тамъ среди звѣздаго чертога,
 Здѣсь въ глуби сердца моего
 И въ чудесахъ моей судьбины.
 Такъ буду жить я безъ кончины.
 Неразрушимымъ бытіемъ
 Могушимъ, вѣчнымъ—но о Немъ!

Онъ недоступенъ для гордыни,
 Онъ тайна для очей ума;
 Блеснуть былъ долженъ лучъ святыни,
 Чтобы расторглась наша тьма...
 И се блеснулъ!—Я вѣсти внемлю:
 Всевышній самъ сошелъ на землю—
 Отецъ духовъ, Владыка силъ,
 Богъ въ Сынѣ намъ Себя явилъ.

II.

Б р а т у.

(Въ сборникѣ подъ № 13).

Повсюду вижу Бога моего!
 Онъ чадъ Своихъ отецъ—и не покинетъ,
 Нѣтъ, не отвергнетъ никогда того,
 Въ комъ вѣра въ Милосердаго не стынетъ.

Господь, мой Богъ—на сушѣ, на водахъ,
 И въ шумномъ множествѣ, въ мірскомъ волненіи,
 И въ хижинѣ, и въ пышныхъ теремахъ,
 И въ пристани души—въ уединеніи...

Нѣтъ мѣста, коего лучемъ Своимъ
 Не озарялъ бы Онъ, повсюду сущій;
 Нѣтъ мрака, нѣтъ затмѣнья передъ Нимъ:
 Всѣмъ близокъ Благостный и Всемогущій!

Онъ близокъ: я уже Его узналъ
 И здѣсь, въ мучилъ стѣнахъ моей темницы;
 И здѣсь, среди сѣдыхъ, угрюмыхъ скаль,
 Меня покрыла сѣнь Его десницы.

Онъ близокъ!—близокъ и тебѣ, мой другъ!
 Къ Нему лети на крыльяхъ упованья...
 Его услышишь въ самомъ стонѣ вьюгъ
 И узришь въ льдинахъ твоего изгнанья!

III.

Псаломъ 102.

(Въ сборникѣ подъ № 33).

Благослови, благослови,
 Душа моя, Отца любви!
 Все, что во мнѣ живетъ и дышитъ,
 Да хвалить Бога моего,
 И славу имени Его
 Вселенна да услышитъ!

Огонь священный, влейся въ грудь!
 Душа моя, не позабудь
 Несмѣтныхъ Божіихъ даваній!
 Съ тебя смываетъ всякій грѣхъ
 Господь, Податель всѣхъ утѣхъ,
 Цѣлитель всѣхъ страданій.

Онъ—Богъ твой: не погаснешь ты
 И средь могильной темноты!
 Щедротами тебя вѣнчая,
 Онъ всѣ твои желанья зреть;
 Во благо, вѣрь, ихъ совершить
 Его рука святая.

И какъ возносится орелъ,
 Который въ небо путь нашель,
 И пьетъ изъ солнца жизнь и радость—
 И ты такъ въ небо воспаришь
 И силой Бога обновишь
 Неблекнущую младость.

Когда и кто постичь возмогъ,
 Сколь милостивъ Господь, мой Богъ,
 Сколь благъ и дивенъ Вседержитель?
 Бездонный океанъ щедротъ
 Безсильныхъ, горестныхъ сиротъ,
 Гонимыхъ Онъ хранитель.

Неизреченно благъ мой Богъ!
 Господней благости залогъ,
 Законъ, ниспосланный любовью,
 Законъ святой, источникъ силъ,
 Который Божій Сынъ скрѣпилъ
 Своей чистѣйшей кровью.

Благій свисходить долго намъ:
 Намъ воздаетъ не по дѣламъ,
 Но по винѣ насъ наказуетъ:
 Не держитъ гнѣва до конца:
 Да възыщешъ Божія лица—

И Богъ ужъ не враждуетъ!

Нѣтъ мѣры и предѣла нѣтъ
 Эвиру, коимъ миръ одѣтъ:
 Такъ милосердію нѣтъ мѣры,
 Которымъ всюду, всякій часъ
 Всевышній окружаетъ насъ...

Къ Нему ли быть безъ вѣры?

Надежду на Него взложи;
 Отстань отъ суеты и лжи,
 Отъ беззаконья и порока...
 И скорби, что тебя тягчатъ—
 Имъ удалятся, какъ закаты
 Отдвинуть отъ востока.

Какъ любящій дѣтей отецъ,
 Такъ смертныхъ милуетъ Творецъ.
 Онъ знаетъ насъ, Онъ помнитъ—кто мы:
 Не пепель ли, не прахъ ли мы?
 Не всѣ ли въ ночь могильной тьмы
 Съ рожденія влекомы?

Травѣ подобится нашъ вѣкъ,
 Какъ цвѣтъ—такъ вянетъ человѣкъ:
 Сегодня—живъ, завтра—въ гробѣ;
 Исчезли всѣ его труды—
 Онъ былъ ли? нѣтъ уже нужды
 Ни дружеству, ни злобѣ.

Могилы сынъ, не унывай!
 Твой путь земной не путь ли въ рай?
 Живеть Его любовь святая
 Изъ вѣка въ вѣкъ и безъ конца;
 Къ творенію любовь Творца
 Живеть, не умирая.

Господни милость и покровъ
 Пребудутъ на сынахъ сыновъ
 Тѣхъ, коимъ свята власть Господня:
 Не небеса ль Его престолъ?
 И не Ему ль подвластны доль,
 И твердь, и преисподня?

Создатель Онъ и царь всего...
 Хвалите Бога своего,
 Того, Кому, вы предстоите,
 Могучій сонмъ Его пословъ!
 Полки Его святыхъ рабовъ,
 Царя благословите!

Вы гласу внемлете Его:
 Да славословите Того,
 Чьи совершаете велѣнья;
 Вы, тьмы и тьмы духовъ и силъ,
 Вы, рати солнцевъ и свѣтилъ,
 Вы—рукъ Его творенья!

Міры и звѣзды, пѣснь Ему!
 Псаломъ Владыкѣ своему!
 Да будетъ вся Его держава!
 Благослови, благослови,
 Душа моя, Отца любви!
 Ему во вѣки слава!

IV.

На Воскресеніе Христово.

(Въ сборникѣ подъ № 53).

Душа моя, ликуй и пой,
 Наслѣдница небесъ:
 Христось воскресъ, Спаситель твой
 Воистину воскресъ!

Такъ! адъ предъ Сильнымъ изнемогъ:
 Изъ гробовыхъ веригъ,
 Изъ ночи смерти Сына Богъ
 И съ Нимъ тебя воздвигъ.

Изъ свѣта вѣчнаго Господь
 Сошелъ въ жилище тьмы;
 Облекся въ персть, одѣлся въ плоть,
 Да не погибнемъ мы!

Неизреченная любовь,
 Всѣхъ таинствъ высота!
 За насъ Свою святую кровь
 Онъ проліалъ съ креста.

Чистѣйшей кровію Своей
 Насъ, падшихъ, искупилъ
 Отъ мукъ и гроба, изъ сѣтей
 И власти темныхъ силъ.

Христосъ воскресъ, Спаситель мой
 Воистину воскресъ!
 Ликуй, душа: Онъ предъ тобой
 Раскрылъ врата небесъ...

V.

Псаломъ 143.

(Въ сборникѣ подъ № 103).

Господь мою десницу брани,
 И мышцы битвамъ научилъ;
 Къ Нему воздвигну гласъ и длани:
 Благословенъ Податель силъ!

Благословенъ мой Избавитель,
 Крушитель броней и забралъ,
 Помощникъ мой и Защититель,
 Богъ—на Него жъ я уповалъ!

Что человекъ, о Всемогущій?
 А на него взираешь Ты
 Изъ свѣтлой, неприступной кущи,
 Съ небесной тайной высоты!

Ночному мы равны призраку,
Испельцу изъ жилища тьмы.
Весеннему подобны злаку,
Травы скорѣе вянемъ мы.

Всевышній небо преклоняетъ
И—въ буряхъ, молніяхъ и мглѣ—
Средь облакъ путь Свой направляетъ
Къ объятай трепетомъ землѣ.

Онъ гнѣвные преклонитъ взоры—
И бездны стонуть и ревуть,
Колышутся волнами горы,
Утесы и холмы бѣгутъ.

Простеръ святую съ неба руку—
Исторгъ меня изъ шумныхъ водъ,
Послалъ на грѣшныхъ скорбь и муку,
Сразилъ, развѣялъ злобный родъ!

Ковали хищники крамолы;
Десница лжи—десница ихъ,
Въ устахъ ихъ тщетные глаголы;
Исчезли въ замыслахъ своихъ...

Прославлю на златой псалтирѣ
Защиту Бога моего:
Пою на брани, въ сладкомъ мирѣ,
Пою, ликующей, Его,

Его, дающаго спасенье
И честь, и торжество царю!
Къ Тебѣ, Давида заступленье,
Мой Господи, къ Тебѣ парю!

Отъ гладнаго меча, Владыка,
Ты Твоего раба хранилъ;
Каратель чуждаго языка,
Ихъ гонишь духомъ бурныхъ крылъ.

Ихъ зрѣлъ я: юная дубрава,
Воздвиглись мощные сыны;
Одежда дочерей—блескъ и слава,
Въ красу, какъ храмъ, облечены.

Питаются роскошной паствой
Ихъ многоплодныя стада;
Трапезы клонятся подъ яствой;
За ихъ виномъ молчитъ вражда;

Молчитъ мятежь и своевольство,
Окованъ дерзостный разбой;

Ихъ нѣжить тучное довольство,
Труды ихъ золотитъ шокѡй.

Грядутъ—и очи къ нимъ подѣмлютъ
Пришельцы изъ земель чужихъ;
Восторженнымъ ихъ пѣснямъ внимаютъ
И ублажаютъ долю ихъ!

Но блага грѣшниковъ мгновенны:
Подунетъ вѣтеръ—гибнетъ плоть!
Сыны же Израиля блаженны:
Хранитель нашъ и Богъ—Господь!

VI.

М о л и т в а у з н и к а.

(Въ сборникѣ подъ № 117).

Руку прости надъ *моею темницей,*
Господи! сирую душу мою
Ты осѣни милосердой десницей!
Господи, Боже, къ Тебѣ вопію!

Нѣтъ! Своего не погубишь созданья!
Скорбныхъ ли чадъ не услышитъ Отецъ?
Зри мои слезы, сочти воздыханья,
Вѣры моей не отвергни, Творецъ!

Мнѣ не избавиться смертныхъ рукою:
Другъ мой и ближній мнѣ гибель изрекъ...
Такъ! я спасуся единымъ Тобою!
Господи! Что предъ Тобой человекъ?

Боже мой! *тяжки мои преступленья!*
Мприла нѣтъ моимъ тяжкимъ грѣхамъ...
О, да воскресну изъ узъ заточенья
Чистъ и угоденъ Господнимъ очамъ!

Будь для меня исцѣляющей чашей,
Чашей спасенья, мой горестный плакъ!
Слезы!—омоюсь купелію вашей:
Новъ я изыду изъ сумрачныхъ стѣнъ—

Новъ и для жизни, Ему посвященной...
Онъ мой Спаситель, Защитникъ и Богъ!
Съ неба внимаешь молитвѣ смиренной:
Милостивъ Онъ, Онъ отечески строгъ!

VII.

Молитва.

(Въ сборникѣ подѣ № 116).

Прибѣгну къ Господу съ мольбою,
 Небеснаго взыщу Отца:
 Не дай мнѣ, Боже, пасть душою,
 Но да крѣплюся до конца!

*Ты знаешь испытаній мру,
 Что мнѣ во благо, знаешь Ты:
 Пролей живительную вѣру
 Въ меня съ надзвѣздной высоты.*

Душа моя не есть ли поле
 Исохшее въ тяжелый зной?
 О Боже! Боже мой! доколѣ
 Отринуть буду я Тобой?

Не презри Твоего созданья;
 Твое творенье я, Творецъ!
 Нечистыя мои мечтанья,
 Сорви, исторгни, какъ волчець!

*Низвергни въ море преступленья,
 Грѣхъ буйной юности моей!*
 Даруй мнѣ тихія моленья!
 Очисти взоръ моихъ очей!

Да устремлю туда желанья,
 Гдѣ ужаса и скорби нѣтъ,
 Гдѣ блескомъ вѣчнаго сіянья
 Господень вертоградъ одѣтъ!

VIII.

Утренняя молитва.

(Въ сборникѣ подѣ № 34)

Отецъ—Хранитель, Боже мой!
 Подѣ сѣнью Твоего покрова
 Я сладостный вкушалъ покой—
 И вотъ открылъ я вѣжды снова!

Ты создалъ свѣтъ златого дня,
 Ты создалъ мракъ отрадной ночи—
 И день и ночь блюдутъ меня
 Твои недремлющія очи.

Благій! воздать могу ли я
 Твоей любви неизреченной?
 Не приметъ жертвы длань твоя;
 Ты требуешь души смиренной:

Души, боящейся грѣховъ,
 И чистой, и прямой, и вѣрной,
 И любящей Твоихъ сыновъ
 Любовію неліцемерной.

О, милосердый мой Отець!
 Я отъ Тебя ли чтѣ сокрою?
 Ты проникаешь тьму сердець,
 Ихъ дно раскрыто предъ Тобою.

Я падалъ, падаю сто кратъ...
 Но, въ милостяхъ неистощимый,
 Ты зришь: я скорбію объять,
 Терзаюсь я, грѣхомъ тягчимый.

Безъ помощи Твоей чтѣ я?
 Ты вѣдаешь мое безсилье;
 Но гдѣ безсилна жизнь моя,
 Тамъ мощно силъ Твоихъ обилье.

О, Боже! духъ мой обнови
 И сердце мнѣ создай иное;
 Надежды, вѣры и любви
 Да свѣтитъ солнце мнѣ святое!

Ты склонишься къ молебѣ моей:
 Христовой кровью омовенный,
 И я въ числѣ Твоихъ дѣтей,
 Небесъ наслѣдникъ обреченный.

Сей день, мнѣ посланный Тобой,
 Да будетъ мнѣ къ Тебѣ ступеню!
 Да будетъ на стезѣ земной
 Мнѣ шагомъ къ горнему селеню!

IX.

Вечерняя молитва

(Въ сборникѣ подъ № 35).

Погаснулъ день: склонился міръ къ покою;
 Открыли небеса
 Въ безчисленныхъ свѣтилахъ надо мною
 Господни чудеса.

Съ обзора солнце свель и въ твердь ночную
 Возводитъ Богъ луну,
 И шумъ прервать и суету земную
 Повелѣваетъ сну.

Онъ предписалъ успокоенью время
 И срокъ дневнымъ трудамъ:
 Сложу жъ и я съ рамень усталыхъ бремя
 И членамъ отдыхъ дамъ.

Но на отрадномъ не проструся ложѣ,
 Доколѣ предъ Тобой
 Не взыйдетъ гласъ моихъ хваленій, Боже,
 Господь и Пѣстунъ мой!

Съ одра возставъ, возвалъ я,—и мѣленю
 Ты внялъ, Владыко силъ!
 И подъ Твоею благодатной сѣнью
 Я день сей совершилъ.

Отецъ! Твои щедроты кто исчислить?
 Кто взвѣситъ ихъ возмогъ?
 Тебѣ воздать никто да не помыслить,
 Благій безъ мѣры Богъ!

Душѣ и тѣлу Ты готовишь яству;
 Ты съ нами каждый часъ;
 Какъ вѣрный пастырь охраняетъ паству,
 Такъ охраняешь насъ.

Ты дѣлу нашихъ рукъ успѣхъ даруешь,
 Ты, преклонясь къ слезамъ,
 И нашъ недугъ, и нашу скорбь врачуешь,
 И шлешь отраду намъ.

Внемли жъ моимъ вздыханіямъ сердечнымъ,
 Мольбамъ моей души:
 Всѣхъ большее къ дааньямъ безконечнымъ,
 Творецъ мой, приложи!

Омой купелію Христовой крови
 Меня отъ всѣхъ грѣховъ,
 И на пути къ Тебѣ, Отецъ любви,
 Будь вождь мой и покровъ!

Я всѣ свои заботы и печали
 Возвергну на Тебя:
 Мнѣ въ благо ихъ Твои же руки дали;
 Что жъ мнѣ крушить себя?

Потокъ отрадный вѣры и надежды
 Ты въ перси мнѣ пролей,—
 И я безъ трепета закрою вѣжды
 До утреннихъ лучей.

Не только для меня—Ты будь защитой
 Всѣхъ драгоценныхъ мнѣ:
 Пусть Твой народъ, рукой Твоей прикрытый,
 Почіеть въ тишинѣ!

Когда же блеску солнца ранній пѣтель
 Провозгласитъ привѣтъ,
 Да вспрянетъ духъ мой, радостенъ и свѣтель,
 И бодръ и въ мощь одѣтъ!

Ты будешь первой мыслию моею
 И я, отвергнувъ страхъ,
 Воздвигнусь—и съ Тобой, мой Богъ, успѣю
 Во всѣхъ своихъ трудахъ.

X.

Росинки.

(Въ сборникѣ № 25).

Благостный, Вѣчный,
 Дивный,—не въ шумѣ,
 Богъ не въ грозѣ:
 Нѣтъ,—въ тихой думѣ,
 Въ глуби сердечной,
 Въ теплой слезѣ,
 Въ скорби незлобной,
 Въ дѣвѣ подобной
 Чистой росѣ!

XI.

Благодать Господня.

(Въ сборникѣ № 32).

Хвала и слава будь тебѣ,
 Владыко, Боже мой!
 Ты пекся о моей судьбѣ,
 Ты былъ всегда со мной!

Къ Тебѣ взывалъ ли въ страхѣ я—
 Не тщетенъ былъ мой зовъ:
 Благій! Премудрый! длань Твоя—
 Мой щитъ и мой покровъ.

На *одрѣ скорбей* я палъ, стена:
 „Спаси!“ я такъ молилъ...
 Ты *спасъ*, Ты *исцѣлилъ* меня:
 Хвала, Источникъ силъ!

Врагомъ бывалъ ли оскорбленъ,
 Восплачусь предъ Тобой:
 Ты дашь терпѣнье—врагъ прощень,—
 И въ сердцѣ вновь покой.

Блуждаю ли въ своемъ пути,
 Призраками прельщенъ,
 Промолвлю: „путь мой освѣти,“
 Гляжу—и освѣщенъ.

Скорблю,—нигдѣ отрады нѣтъ:
 „Ахъ! долго ль?“ вопію,
 И утѣшенье Твой отвѣтъ
 На жалобу мою.

Ты—Богъ благій, ты—щедрый Богъ,
 Отецъ того, кто сиръ;
 Въ нуждѣ, въ соблазнахъ мнѣ помогъ;
 Ты плешь мнѣ мощь и миръ.

Хвала! и горе—Твой посоль:
 Сближаюсь имъ съ Тобой,
 Въ немъ слышу Твой живой глаголь;
 Хвала, Наставникъ мой!

Земля и твердь и поле волнѣ—
 Твоей любви храмъ;
 Твоихъ даровъ не мръ ли полнъ?
 Хвала! Ты далъ ихъ намъ.

Хвала, хвала за кровь Того,
 Кто грѣшныхъ смертью спасъ!
 Нашъ Богъ и Сына Своего
 Не пожалѣлъ для насъ.

О, сколь Господь насъ возлюбилъ!
 Издай же пѣсни, грудь!
 Органомъ славы Богу силъ,
 Народъ Господень, будь!

Онъ преклоняетъ слухъ на стонъ,
 Речеть—и стона нѣтъ!
 Насъ по искусствѣ краткомъ онъ
 Восхитить въ вѣчный свѣтъ.

Мой духъ, на милость уповай,
 Которой нѣтъ конца;
 Сколь благъ твой Богъ, не забывай
 И чти законъ Отца.

XII.

Мое предназначенье.

(Въ сборникѣ № 41).

.
 Ты отдаленъ отъ суеты,
 Отрѣзанъ ты отъ преткновеній.
 Жалѣешь о наукахъ ты?
 Но, полный и теперь сомнѣній,
 Скажи: что было бы съ тобой,
 Когда бы легкою душой
 Ты неся по порогамъ преній,
 Раздравшихъ нынѣ быть людской?
 Непостояненъ ликъ науки,
 Какъ ликъ измѣнчивой луны;
 Но изъ сердечной глубины
 Текуть одни и тѣ же звуки
 И вторятся изъ вѣка въ вѣкъ.
 Ихъ слышать, какъ сквозь сонъ мятежный,
 Дрожать и млѣть человѣкъ,
 И рвется въ оный край безбрежный,
 Гдѣ все покорно красотѣ,
 Гдѣ правда, свѣтъ и совершенство.
 Да разгадаешь звуки тѣ!
 Вотъ долгъ твой, вотъ твое блаженство!
 Богъ—Богъ безмолвія и думъ:
И здѣсь, гдѣ умеръ міра шумъ,
Гдѣ окруженъ ты тишиною,
 Не Онъ ли предъ твоей душою
 Стоитъ, Отецъ Своихъ дѣтей?
 Какъ горный токъ, падающій въ доли,
 Такъ въ сердце братій, въ грудь друзей
 Излей могучіе глаголы

О Немъ, предвѣчномъ, трисвятомъ.
 Да совершишь предназначенье—
 И по трудѣ въ успокоенье
 Онъ призоветъ тебя въ Свой домъ.

XIII.

НОВЫЙ ГОДЪ.

(Въ сборникѣ № 47).

Господи! прибѣжище былъ еси намъ въ родъ и родъ! Пс. 89.

Какъ въ непрерывномъ токѣ водъ
 Струи несутся за струями,
 Такъ убѣгаютъ дни за днями,
 За годомъ улетаетъ годъ...

И вотъ еще одинъ протекъ!
 Онъ скрылся, какъ мечта ночная,
 Которую, съ одра вставая,
 Позабываетъ человекъ;

И какъ въ пустой, глухой дали
 Безъ слѣда умираютъ звуки,
 Такъ радости его и муки
 Всѣ будто не были, прошли.

Прошли онѣ; пройдутъ и тѣ,
 Которыя судьба Господня
 Завтра намъ или сегодня
 Въ святой готовятъ темнотѣ.

Не предъ завѣсой ли стою?
 Я живъ и здоровъ; но что за нею?
 Черезъ день, черезъ годъ, быть можетъ, тлѣю...
 И вѣтръ развѣетъ персть мою.

Не то ли мы, что вешній цвѣтъ?
 Мы жизнь приедемъ на мгновенье;
 Насъ видитъ солнца восхожденье;
 Луна восходитъ—и насъ нѣтъ!

Сыны грѣха и суеты!
 Нашъ вѣкъ не нить ли паутины?
 Безъ измѣненія Единый,
 О Вѣчный! пребываешь Ты.

Ты былъ и до сложенья горъ,
 И до созданія вселенной;
 Ты былъ, когда зарей червленой
 Не просіялъ еще обзоръ.

Какъ съ вѣтви листь, такъ съ оси мѣръ
 Сорветъ стихій мятежныхъ сила;
 Проглотить жадная могила,
 Какъ каплю, землю, твердь, эфиръ;
 И будто платъ совѣшь тогда
 Шатеръ безмѣрный, многозвѣздный;
 Но Самъ надъ безпредѣльной бездной
 Пребудешь, какъ Ты былъ всегда.

Предъ Богомъ тысяча вѣковъ
 Не больше срока часового,
 Что среди сумрака нѣмага
 Стоитъ на стражѣ у шатровъ.

И что-же? каждый день и часъ
 Непостижимый Вседержитель,
 Защитникъ нашъ, Покровъ, Спаситель,
 блюдетъ, и зрѣтъ, и слышитъ насъ.

О дивный въ благости Своей!
 О милостью повсюду сущій!
 Будь близокъ намъ и въ день грядущій!
 Отецъ, храни Своихъ дѣтей!

Все, молча, примемъ, что бы намъ
 Судьбы Твои ни даровали:
 Твое жъ посланье—и печали;
 Ты жизни силу далъ слезамъ.

Избавь насъ только отъ грѣховъ,
 Излей намъ въ перси духъ смиренья—
 И громкимъ гласомъ прѣсноплѣнья
 Тебя прославимъ, Богъ боговъ!

XIV.

В ъ д е н ь р о ж д е н і я .

(Въ сборникѣ подъ № 48).

Вотъ день, въ который для надежды,
 Желаній, страха и скорбей,
 Для чувствъ и думъ открылъ я вѣжды,
 Для испытаній жизни сей;
 Вотъ день, въ который я впервые
 Отверзъ уста свои нѣмые...
 Ахъ! свѣту плачь былъ мой привѣтъ
 Въ тотъ день, когда узрѣлъ я свѣтъ!

И много, много мнѣ печали
 Наставшіе часы и дни,
 Страданья много даровали—
 И темны впереди они!
 Но Богъ—отецъ чадолюбивый:
 Мнѣ день и не одинъ счастливый
 Былъ посланъ Имъ: благословенъ
 Да будетъ Онъ, Господь временъ!

Пріялъ я отъ Него благое;
 И злаго я ли не приму?
 Мое желаніе слѣпое
 Чтѣ можетъ предписатьъ Ему?
 Онъ знаетъ пору ведра, грозы,
 Веселье, горе, смѣхъ и слезы,
 Его святой и дивный рокъ
 Даетъ вселенной въ должный срокъ.

Сгоняютъ жаръ и мглу съ лазури
 И возрождаютъ вновь эфиръ
 Всевышнимъ посланныя бури;
 Отъ нихъ юнѣетъ дряхлый міръ:
 И какъ онѣ моря и сушу,
 Такъ точно бури жизни душу
 Подъемяютъ съ гибельнаго сна—
 И обновляется она.

Мой путь не путь ли къ совершенству?
 И такъ впередъ съ сего же дня
 Безъ страха къ вѣчному блаженству!
 Впередъ: мой Богъ ведетъ меня!
 Ведетъ изъ края искупленья
 Въ священнѣй край успокоенья,—
 Туда, въ страну своихъ духовъ,
 Гдѣ буду чистъ и безъ грѣховъ.

XV.

В ъ к о н ц ѣ н е д ѣ л и .

(Въ сборникѣ подъ № 36).

Летать! возврата нѣтъ часамъ,
 Назначеннымъ отъ Бога намъ:
 За ночью день, за мракомъ свѣтъ—
 И вотъ уже недѣли нѣтъ.

Хранитель благостный! хвала
 За всё любви Твоей дѣла,
 Хвала за тьму щедротъ Твоихъ!
 Когда и гдѣ не видимъ ихъ?

Свободны ли мы отъ вины,
 Кѣмъ были мы укрѣплены?
 Тобою побѣдили грѣхъ,
 Ты далъ намъ силу и успѣхъ!
 И кто предъ Богомъ чистъ и правъ?
 Увы! грѣшимъ и не узнавъ!...
 О милосердые! О любовь!
 Ходатай намъ—Христова кровь!

Несемся по потоку дней,
 Все ближе къ вѣчности Твоей;
 Тобой сочтенъ нашъ каждый часъ:
 Послѣдній Ты сокрылъ отъ насъ.
 Тебя мы молимъ, Царь вѣковъ:
 Да не страшить насъ зовъ гробовъ!
 И на судѣ насъ оправдай,
 И смертью насъ веди въ Свой рай!

Окончивъ скользскій путь земной,
 Твоей отеческой рукой
 Да будемъ, Боже, взяты мы
 Въ твой горній домъ изъ дола тьмы!
 Тамъ сумрака, тамъ ночи нѣтъ,
 Тамъ блещетъ неизмѣнный свѣтъ:
 О Солнце правды! намъ Твой лучъ
 Да свѣтитъ средь житейскихъ тучъ!

XVI.

Терпѣніе.

(Въ сборникѣ подъ № 23).

Все кругомъ темно и душно,
 Твердь заволокло грозой...
 Сердце, Богу будь послушно!
 Онъ твой Богъ, Хранитель твой!
 Стрѣлы грома Онъ притупить,
 Солнце возведетъ на твердь;
 Стихнетъ буря, миръ наступитъ,
 Изнемогутъ страхъ и смерть.

Ты предалъ ли пепель милый
 Друга, свѣта дней твоихъ,
 Хладной тѣмѣ нѣмой могилы:
 Будь безропотенъ и тихъ!
 Свѣтель посвѣялъ сѣмя,
 Сѣмя взыйдетъ для жнеца:
 Вамъ разлука лишь на время;
 Въ домъ свидитесь Отца!

Возросли ли трудъ и нужды,
 Истомилъ ли зной тебя:
 Богу скорбные не чужды;
 Богу сирыхъ ввѣрь себя!
Онъ и самыя страданья
Посылаетъ въ благо намъ;
 Знаетъ мѣру испытанья,
 Внемлетъ вздохамъ и слезамъ.

На твою благою славу
 Клеветали,—черный змѣй
 Льетъ смертельную отраву,—
 Брось унынье, не робѣй,
 Спасу слѣдуй безъ боязни;
 Не щадила жъ и Христа
 Злоба буйной непріязни!
 Посрамится клевета!

„Пусть бы врагъ... но мой гонитель
 „Другомъ былъ души моей;
 „Хлѣба, думъ моихъ дѣлитель,
 „Сынъ мой, братъ мой—мнѣ злодѣй!“
 Тяжко?—такъ! но все жъ слѣпому,
 Все жъ безумному прости;
 Съ вѣрой воззови къ Благому,
 Шествуй по Его пути.

Кто, недугомъ пораженный,
 Не поднимется съ одра,
 Да не ропщеть, дерзновенный!
 Будь душа его бодра:
 Благъ и святъ Непостижимый,
 Святъ и благъ Его законъ;
 Въ чадахъ Бога сынъ любимый
 Тотъ, кого накажетъ Онъ.

Узникъ горестный,—терпѣнье!
 Мракъ и ужась предъ Тобой;
 Но не дремлетъ Провидѣнье,

Нѣтъ, не спать Создатель твой;
 Не забылъ тебя Спаситель:
 Здѣсь ли плѣнь твой разрѣшить,
 Въ ту ли вознесеть обитель,
 Здѣсь ли, тамъ ли,—Овъ твой щить—
 Здѣсь за теплымъ солнцемъ лѣта
 Мракъ убійственной зимы;
 Здѣсь огонь златаго свѣта
 Гаснетъ средь внезапной тьмы;
 Здѣсь то ведро, то ненастье,
 То воденье, то покой:
 Дымъ и вѣтеръ—мира счастье,
 Все—на время подь луной.

Не теряйте упованья:
 Здѣсь начало—тамъ конецъ;
 Тамъ—терпѣнью воздаянье,
 За побѣду—тамъ вѣнецъ.
 Такъ! за гробомъ—отдыхъ вѣчный:
 Други, чѣмъ тяжелѣ намъ
 Путь земной и скоротечный,
 Тѣмъ вѣрнѣе къ небесамъ!
 Потерпите Бога, братья!
 Васъ, омытыхъ отъ грѣховъ,
 Призоветъ въ Свои объятя
 Онъ, Отецъ Своихъ сыновъ;
 Потерпите день единый,
 Потерпите малый часъ:
 Свѣтъ безъ ночи, безъ кончины,
 Вѣчность ожидаетъ васъ!

XVII.

Надежда.

(Въ сборникѣ подъ № 8).

.....
 Горе тѣмъ, чье упованье—
 Суета, и прахъ, и тлѣнь!
 Не легко тому страданье;
 Но и въ скорби тотъ блаженъ,
 Кто надѣется на Бога,
 Кто, смиривъ души раздоръ,
 Къ свѣту горняго чертога
 Возвышаетъ свѣтлый взоръ!..

XVIII.

Поминки.

(Въ сборникѣ подъ № 17).

Помѣнемъ же родимыхъ,
 Ушедшихъ въ мѣръ иной,
 Возлюбленныхъ, незримыхъ,
 Вкушающихъ покой!
 Для нихъ ужъ нѣтъ печали,
 Заботы нѣтъ для нихъ...
 Мы только—мы отстали
 Отъ спутниковъ своихъ.

Ахъ! съ нами не они ли,
 Среди надеждъ и сновъ,
 И радости дѣлили,
 И тягости трудовъ?
 Ихъ взоръ для насъ унылыхъ
 Податель былъ утѣхъ:
 Мы все въ объятяхъ милыхъ
 Вкушали—плачь и смѣхъ!

И вотъ—надъ ихъ гробами
 Стоимъ мы здѣсь одни:
 Ужъ нѣтъ любезныхъ съ нами!
 Увы! Ушли они!
 Чтѣ вѣкъ нашъ?—Сонъ! Мечтанье!
 Не все ли здѣсь на часъ?
 Что жъ вѣчное желанье
 Одно не гаснетъ въ насъ?

Найдемъ ли похищенныхъ?
 Ихъ погребли мы прахъ;
 Поищемъ незабвенныхъ
 Въ надоблачныхъ странахъ.
 Не тамъ ли совершенство?
 Не тамъ ли миръ и свѣтъ?

И царствуетъ блаженство,
 И слезъ и стоновъ нѣтъ?

О, Милосердый, Вѣчный!
 Да совершимъ съ Тобой
 Мгновенный, скоротечный,
 Но скользскій путь земной!
 Да узримъ надъ звѣздами
 Всѣхъ тѣхъ, которыхъ Ты

Связалъ любовью съ нами
Въ юдоли темноты!

Не смыла ли ихъ пятна
Спасителя кровь?
Во вѣки необъятна,
Отецъ, Твоя любовь!
Идемъ съ Твоею силой:
Тяжелъ житейскій путь;
Но съ ними за могилой
Ты дашь намъ отдохнуть.

Еще мы не въ пустыни...
Умолкъ не всѣхъ же гласъ...
Не всѣ друзья понинѣ
Опередили насъ...
Не огорчимъ ни словомъ,
Ни взглядомъ остальныхъ:
Ты, Боже, будь покровомъ
И мертвыхъ, и живыхъ!

И мы закроемъ очи
Въ опредѣленный срокъ...
Но средь могильной ночи
Зардѣется востокъ:
Насъ встрѣтитъ взоръ любезный,
Увидимъ ихъ въ лучахъ,
И ужъ разлуки слезной
Не будетъ въ небесахъ.

Тоскуемъ мы и страждемъ...
Безсмертія водой,
Водой, которой жаждемъ,
Создатель, насъ напои!
Владыка, Вождь, Хранитель!
Не дай споткнуться намъ!
Да внидемъ въ ту обитель,
Да будемъ чисты тамъ!

XIX.

Безсмертіе

(Въ сборникѣ подъ № 60).

Видалъ ли ты, какъ вѣтеръ предъ собою
По небу гонить стадо легкихъ тучъ?
Одна несется быстро за другою,
На мигъ прерветъ златаго солнца лучъ—

Покроетъ поле мимолетной тѣнью,
 За тѣнью тѣнь найдетъ на горы вдругъ,
 Вдругъ нѣтъ ея, все вновь свѣтло вокругъ,
 И солнце вновь, послушное велѣнью
 Создателя, надъ облачной грядой
 Паритъ, на землю жаръ свой благодатный
 Льетъ съ высоты лазури необъятной
 И, блеща, продолжаетъ подвигъ свой.
 За племенемъ такъ точно мчится племя
 И жизнь за жизнью и за вѣкомъ вѣкъ:
 Не тѣнь ли таже гордый человѣкъ?
 Людей съ лица земли стираетъ время,
 Вотъ, какъ ладонь бы стерла со стекла
 Паръ отъ дыханья; годы ихъ дѣла
 Уносятъ, какъ струя тотъ слѣдъ уносить,
 Который рябитъ воду, если бросить
 Дитя, рѣзвясь, съ размаху всей руки
 Скользящій, гладкій камень въ токъ рѣки.

Взгляни: стоитъ хозяйка молодая—
 И вотъ, любимцевъ съ кровель созывая,
 Имъ сыплеть щедрой горстью кормъ она;
 На зовъ ея, на дождь златой пшена,
 Подъемятся, другъ друга упреждая,
 Спѣшать—и вмигъ къ владычицѣ своей
 Зеленыхъ, бѣлыхъ, сизыхъ голубей
 Слетается воркующая стая...
 Подобно имъ, мечты слетаютъ въ умъ,
 Подобно имъ, тѣлятся въ немъ картины,
 Когда склоню пугливый слухъ на шумъ
 Огромныхъ крыльевъ ангела кончины.

Въ душѣ моей всплываетъ образъ тѣхъ,
 Которыхъ я любилъ, къ которымъ нынѣ
 Ужъ не дойдетъ ни скорбь моя, ни смѣхъ:
 Они сокрылись—я одинъ въ пустынѣ.
 И вдругъ мою печаль смѣняетъ страхъ:
 Вступаетъ въ мозгъ костей студеный трепетъ;
 Дрожащихъ устъ невнятный, слабый лепетъ
 Едва промолвить можетъ: „тотъ же прахъ,
 Такой же гость, ничтожный и мгновенный
 За трапезой земного бытія,
 Такой же червь, какъ всѣ окрестъ, и я.
 Часы несутся; вскорѣ во вселенной

Не обрѣтуть и слѣда моего;
 И я исчезну въ лонѣ ничего,
 Изъ коего, для бѣды и на яслѣнне,
 Я вызванъ рокомъ на одно мгновенье“.
 Увы! единой вѣрѣ власть дана
 Въ виду глухого, гробового сна
 Вспокоить, укрѣпить, утѣшить душу:
 Блаженъ, чей вождь въ селенье звѣздъ она!
 „Нѣтъ! Своего подобья не разрушу“—
 Такъ страху нашихъ трепетныхъ сердець
 Ея устами говоритъ Творецъ:
 „Потухнуть солнца; сонмы рати звѣздной,
 Какъ листья съ древа, такъ падуть съ небесь,—
 И бѣгъ прервется міровыхъ колесъ;
 Земля поглотится, какъ капля, бездной,
 И будто риза, обветшаетъ твердь.
 Но мысль — Мой образъ: или ей, нетлѣнной,
 Млѣть и дрожать?—Ей что такое смерть?
 Надъ пепломъ догорающей вселенной,
 Надъ прахомъ всѣхъ распавшихся міровъ
 Она полетъ направить дерзновенный
 Въ Мой домъ, въ страну родимыхъ ей духовъ!“

Безсмертья свѣтлаго наслѣдникъ, я ли
 Пребуду сердцемъ прилѣпленъ къ землѣ:
 Къ ея обманамъ, призракамъ и мглѣ,
 Къ утѣхамъ лживымъ, къ суетной печали
 И къ той ничтожной суетной мечтѣ,
 Напитанной убійственной отравой,
 Боторую въ безумной слѣпотѣ
 Мы называемъ счастьемъ и славой?

Смѣжу ли очи я, когда прозрѣлъ?
 Надеждъ, моихъ желаній всѣхъ предѣлъ—
 Уже ль и нынѣ только то, что можетъ
 Мнѣ дать юдоль страданья и суетъ?
 Или души плѣненной не тревожить
 Тоска по томъ, чего подъ солнцемъ нѣтъ?

XX.

Блаженство.

(Въ сборникъ подь № 16).

По краткомъ срокѣ испытанья
 Безсмертье ожидаетъ насъ:

Тогда поглотить всё стenanья
 Исполненный восторга гласъ;
 Мы здѣсь обречены трудамъ—
 Тамъ наше воздаянье—тамъ!

Тамъ!... Уже и здѣсь часы блаженства
 Даются чистому душой;
 Но на землѣ нѣтъ совершенства,
 Непрочень и сердець покой:
 Былъ человѣкомъ человѣкъ—
 И человѣкомъ будетъ вѣкъ.

Тò мiръ съ своими суетами,
 Тò врагъ, который въ насъ самихъ
 И рѣдко побуждаемъ нами,
 Тò преткновенье отъ другихъ,
 Тò немощь, то соблазнъ утѣхъ
 Ввергаютъ насъ въ печаль и грѣхъ.

Здѣсь часто добродѣтель страждеть,
 Порокъ во славу облеченъ;
 Сгубить счастливецъ злòба жаждеть,
 А кто несчастливъ,—тотъ забвенъ;
 Здѣсь смертный не бываетъ чуждъ
 Ни слезъ, ни слабостей, ни нуждъ.

Здѣсь лишь ищу, но тамъ найду я;
 Я весь преобразуюсь тамъ:
 Тамъ узрю Бога, торжествуя,
 Предамся пѣснямъ и хваламъ!
 Изъ вѣка въ вѣкъ и безъ конца,
 Прославлю тамъ любви Отца!
 Моей Его святую волю,
 Моимъ блаженствомъ буду звать,
 И въ неотъемленную долю
 Онъ дастъ мнѣ свѣтъ и благодать;
 Съ ступени възду на ступень,
 Незаходимый встрѣчу день...

И мнѣ тотъ день откроетъ ясно
 Все то, что темно на землѣ;
 Премудро, свѣтло и прекрасно
 Тамъ явится, чтò здѣсь во мглѣ;
 Съ благоговѣьемъ преклонясь,
 Судебъ постигну цѣль и связь.

Къ престолу Господа проникну—
 Туда, гдѣ онъ не покровенъ.
 „Святъ, святъ Господь мой, святъ!“ воскликну,

Егда сіянемъ озарень...
И рать духовъ тогда со мной
Все небо огласить хвалой.

Средь ангеловъ—имъ равенъ буду
И буду чистъ, подобно имъ,
И грѣхъ, и скорбь земли забуду,
И приобщусь, благой, къ благимъ:
Возрадуюсь ихъ части я
И будетъ часть ихъ—часть моя!

О, радость паче словъ и мѣры!
Тамъ и Того увижу вновь,
Кто подалъ мнѣ свѣтильникъ вѣры,
Платилъ любовью за любовь,—
И прежде чѣмъ съ земли исчезъ,
Мнѣ указалъ страну небесъ.

О еслибъ, встрѣтившись со мною,
И мнѣ промолвилъ кто въ раю:
„Мой братъ, не я ль спасенъ тобою?
„Ты жизнь, ты душу спасъ мою“!
Неизреченно тотъ блаженъ,
Кѣмъ погибавшій братъ спасенъ!

За мной мгновенной жизни горе
Какъ дымъ, исчезнетъ въ оный день,
Какъ капля въ безпредѣльномъ морѣ,
Какъ отъ лучей ночная тѣнь,
Какъ сотворенный сномъ призракъ,
Когда предъ солнцемъ таетъ мракъ.

Этихъ стихотвореній В. К. Кюхельбекера вполне достаточно для той цѣли, съ какою онѣ здѣсь приведены. Однако нельзя не пожалѣть, что еще 118 столь же прекрасныхъ и глубоко проникнутыхъ религіознымъ воодушевленіемъ стихотвореній злосчастнаго поэта остаются почти неизвѣстными русскому обществу. Будемъ надѣяться, что и онѣ не останутся подъ спудомъ навсегда, что и онѣ появятся когда либо на свѣтъ Божій.

В. К. Кюхельбекеръ былъ другомъ Пушкина,—и однако же дрался съ нимъ на дуэли. Пушкинъ любилъ поднимать его на смѣхъ въ веселомъ кругу собутельниковъ и иногда подшу-

чиваль надъ нимъ жестоко и безсердечно. Извѣстно, между прочимъ, четверостишіе Пушкина:

„За ужиномъ объѣлся я,
Да Яковъ заперъ дверь оплошно—
Такъ было мнѣ, мои друзья,
И *жюхельбекерно* и тошно“.

Пушкинъ неодобрительно отзывался и о стихотвореніяхъ Кюхельбекера, находя въ нихъ много *славянизмовъ*. Но если принять во вниманіе, что Кюхельбекеръ писалъ болѣе 70 лѣтъ тому назадъ, то едва ли можно назвать безпристрастнымъ сужденіе Пушкина объ его языкѣ. Впрочемъ „Пѣсней отшельника“, написанныхъ уже послѣ 14-го декабря 1826 года въ одиночномъ заключеніи динабургскаго коземата, Пушкинъ не зналъ и его отзывъ относится къ стихотвореніямъ Кюхельбекера, писаннымъ раньше роковыхъ декабрьскихъ событій. „Пѣсни отшельника“ звалъ Жуковскій,—и онъ былъ о нихъ высокаго мнѣнія. Какъ извѣстно, цѣня талантъ Кюхельбекера, Жуковскій даже покровительствовалъ ему, хотя и безъ успѣха...

Насъ, впрочемъ, не интересуеетъ въ настоящей разъ ни языкъ, ни поэтическое дарованіе Кюхельбекера; мы обращаемъ вниманіе читателя лишь на то истинно-христіанское настроеніе, на тѣ чистыя религіозныя чувства, на ту живую вѣру въ Бога, „Отца своихъ сыновъ“, на преданность Ему и Его промышленію о человѣкѣ, на то христіанское міровоззрѣніе, надежды и чаянія, на ту увѣренность въ личномъ безсмертіи, которыми проникнуты всѣ стихотворенія Кюхельбекера, написанныя имъ въ минуты тяжкихъ испытаній и скорбей. Ничего подобнаго мы не найдемъ у Кюхельбекера въ ранній періодъ его литературной дѣятельности, когда онъ писалъ только „Гимнъ Аполлону“, „Къ Прометею“, „Гимнъ Бахусу“, „Олимпійскія игры“ и т. п. Ясно, что мрачная темница для него была источникомъ духовнаго свѣта. Это онъ и самъ сознавалъ весьма ясно и нерѣдко указывалъ даже въ своихъ стихотвореніяхъ. Такъ въ одномъ прекрасномъ стихотвореніи — „Моей матери“ (оно у насъ не приведено) онъ, между прочимъ, пишетъ:

„Я на землѣ, въ тюрьмѣ я только тѣломъ,
„Но духъ въ полетѣ радостномъ и смѣломъ
„Горѣ несется за предѣлъ земной“.

А въ стихотвореніе „Брату“ (у насъ оно также не приведено) онъ прямо называетъ свои „годы заточенья“—„подателями молитвъ и вдохновенья“. Въ своей „Молитвѣ узника“ онъ ясно говоритъ, что темница для него была горниломъ очищенья и мѣстомъ нравственнаго обновленія и потому благодаритъ Бога за то, что онъ „воскресъ изъ узъ заточенья чистъ и угодеи Господнимъ очамъ“. Высоко цѣняя нравственное значеніе своихъ скорбей и страданій, Кюхельбекеръ даже такъ любилъ ихъ, что сожалѣлъ о нихъ, когда ему была дарована свобода и онъ долженъ былъ оставить свою мрачную тюрьму. Такъ въ своемъ стихотвореніи „Брату“ (въ сборникѣ подъ № 69; у насъ оно не приведено) онъ пишетъ:

Минули же и годы заточенья,
А думалъ я: конца не будетъ имъ!
Податели молитвъ и вдохновенья,
Они парили надъ челою моимъ,
И были ихъ отзвы—пѣснопѣнья!
И что жъ? обуреваемъ и томимъ
Мятежной грустію, слѣпецъ безумный,
Я рвался въ міръ и суетный и шумный.

Не для его я созданъ: только шагъ
Ступить успѣлъ я за *священный* прагъ
Приюта тихихъ думъ—и ужъ во власти
Глухихъ заботъ, и закипѣли страсти,
И духъ земли, непримиримый врагъ
Небеснаго, раздралъ меня на части:
Затрепетали свѣтлыя мечты
И скрылися предъ княземъ тьмы.

Мнѣ тяжела, горька мнѣ ихъ утрата:
Душа ужъ съ ними свыклась, жизнь срослась“...

И такъ, вотъ какое благотворное вліяніе въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго возрожденія имѣло на либеральнаго нѣкогда и легкомысленнаго Кюхельбекера его одиночное темничное заключеніе! Но перейдемъ къ другимъ его злосчастнымъ товарищамъ—декабристамъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Окончаніе будетъ).

Изъ современныхъ газетныхъ толковъ о христіанскомъ бракѣ.

(По поводу статьи В. Розанова въ „Новомъ Времени“).

За тѣ послѣдніе десять—пятнадцать лѣтъ, какіе ознаменовались подъемомъ въ русскомъ обществѣ интереса къ богословскимъ вопросамъ, въ нашей газетной литературѣ явилось особое направленіе, крайне несимпатичное по характеру своему и вредное по самому существу. Это направленіе представляетъ какую-то удивительную своеобразную смѣсь показного благочестія съ проповѣдью широкой свободы страстей, преклоненія предъ христіанствомъ и—снисходительно-небрежнаго отношенія къ нему, подчиненія вѣрѣ и—совершенно свободнаго и своевольнаго толкованія ученія ея. Создалось-ли такое направленіе, какъ результатъ принужденнаго подчиненія обычнаго легкаго газетнаго либерализма духу нашего, болѣе благопріятнаго вѣрѣ, времени, есть ли оно прямое слѣдствіе появленія непризванныхъ учителей вѣры (разумѣемъ, конечно, не одного г. Толстого),—рѣшать этихъ вопросовъ не будемъ, но самое направленіе, безспорно, заслуживаетъ полнаго вниманія и серьезнаго отношенія къ себѣ, такъ какъ и безъ подробныхъ поясненій понятно, что много лжи, самой губительной путаницы понятій и всякаго зла можетъ оно внести въ широкіе круги русскаго общества, гдѣ столь многіе еще доселѣ газетному слову вѣрятъ, какъ проповѣди несомнѣнной истины.

Выразительнѣйшимъ примѣромъ сказаннаго является статья г. Розанова въ 8481 № (за 7 октября текущаго года) „Новаго Времени“, подъ заглавіемъ: „о непорочной семьѣ и ея главномъ условіи“. Авторъ пишетъ по поводу внесеннаго теперь въ наши высшія государственныя учрежденія законопроекта о разводѣ.

и пишетъ, конечно, въ защиту широкой свободы развода: извѣстно, вѣдь, что какъ только поднимается въ нашей свѣтской печати этотъ вопросъ, онъ не иначе рассматривается и рѣшается, какъ въ такомъ только смыслѣ. Въ разсужденіяхъ на эту тему газеты бывають преисполнены столь удивительной любви и снисхожденія къ страждущему отъ современныхъ ненормальныхъ условій брака (разумѣется отсутствіе легкаго развода) человѣчеству, что самое Евангельское ученіе о разводѣ является въ сопоставленіи съ ихъ любвеобильными разсужденіями чрезвычайно жестокимъ и мрачнымъ..... Быть можетъ, большее спокойствіе и отсутствіе увлеченія дали бы инымъ публицистамъ ¹⁾ возможность понять всю чрезмѣрность этой претензіи—презойти въ любви Евангеліе,—быть можетъ, они тогда и допустили бы, что не инымъ чѣмъ, какъ любовію къ грѣшному человѣчеству вызванъ былъ у Божественнаго Учителя чистѣйшей и святой любви и Его строгій приговоръ о разводѣ...

Впрочемъ, литература о разводѣ съ догматической и съ канонической точки зрѣнія и такъ чрезвычайно обильна и обширна, и мы отнюдь не имѣемъ намѣренія пополнять ее съ своей стороны. Но радуя за большую и, кажется, даже за безграничную свободу развода, г. Розановъ высказываетъ удивительныя воззрѣнія на самый бракъ, на нравственную его основу и догматическое существо его, какъ таинства Церкви,—эти именно разсужденія его являются яркимъ образцомъ того направленія, о которомъ мы говорили: излагая взгляды, не только оскорбляющіе священннй институтъ Церкви, но и прямо отрицающіе его, авторъ подтверждаетъ ихъ словами Христа и серьезно думаетъ, что онъ то и даетъ правильное толкованіе ученія Церкви и даже ограждаетъ благополучіе ея самой... Нашу задачу и составляетъ показать дѣйствительную сущность такихъ удивительныхъ разсужденій—въ противоположность ихъ кажущемуся благочестію. Итакъ, рассмотримъ сужденія г. Розанова—а) о нравственной основѣ брака и—б) о догматическомъ существѣ его какъ таинства Церкви.

а) Въ основѣ брака, по мнѣнію г. Розанова, лежать стра-

¹⁾ Вспоминается намъ здѣсь и покойный Лѣсковъ съ подобными же разсужденіями на эту тему въ „Мелоч. архіерейской жизни“.

сти ¹⁾. Эту мысль онъ раскрываетъ подробно и обстоятельно. „Изъять страсти изъ семьи—это значить не начать семьи; мысленно или въ законѣ изъять ихъ изъ семьи—значить даже не дать семьѣ возникнуть. Страсти суть динамическое, живущее и вмѣстѣ матеріальное условіе семьи; порохъ, безъ котораго не бываетъ выстрѣла. Не безъ улыбки и недоумѣнія я читаю иногда, что причина необыкновенной разрушенности семьи въ наше время лежитъ въ сильномъ дѣйствіи и притомъ разнужданныхъ страстей. „Если бы не страсти, семья бы успокоилась“. Я думаю, „если бы не страсти“—семья скорѣе не началась бы“... Однако, какъ бы ни благотѣльно было значеніе страстей, но и г. Розановъ не забываетъ, что человѣкъ есть существо разумное, что поэтому, воспѣвая панигирикъ страстямъ, должно сказать и о разумѣ. „Но, увѣряетъ онъ, замѣчательна глубоко ограниченная его роль въ семьѣ“... „Семья есть институтъ существенно ирраціональный, мистическій. Поэтому совершенно напрасна борьба въ ней противъ страстей; напрасна и даже не права ²⁾. Разуму, какъ и всякому закону, страсть можетъ отвѣтить просто: „я здѣсь образую все—и я господствую. Семья есть мой домъ и именно сотканный мною. Безъ меня ни законъ, ни разумъ, семьи не создастъ. Вотъ почему, когда я рушу семью, я рушу свое созданіе, рву свой покровъ, издѣліе внутренностей моихъ. Мнѣ больнѣе отъ этого, чѣмъ всякому закону, всякому разуму; безъ крова, подъ небомъ теперь—я, и передъ вѣроятною гибелью. Кромѣ того, изслѣдуйте меня и вы убѣдитесь, что не безъ причины я тку такое благородное и нѣжное существо, какъ семья: самая природа моя и происхожденіе мое—благородны, какъ и постоянный мой уклонъ. Я есмь идеаль въ томъ смыслѣ, что непрерывно стремлюсь къ идеальному, и именно въ значеніи непорочнаго. И если я ухожу, не объясняя никому причинъ, изъ семьи, знайте, что я именно ухожу изъ семьи уже порочной, и съ надеждой и усиліемъ на мѣстѣ ея соткать другую и именно непорочную семью; неправильно родивъ, я усиливаюсь къ

¹⁾ Въ той же статьѣ г. Розановъ, вмѣсто множественнаго числа, употребляетъ единственное и говорить, что въ основѣ брака лежитъ страсть. Конечно, это правильнѣе, потому что—какія же многія страсти могутъ лежать въ основѣ брака, кромѣ одной—извѣстной?

²⁾ Курсивъ—нашъ, какъ и на стрр. 659 и 660.

новымъ родамъ, оплакавъ трупъ неудавшагося младенца“... „Непорочная семья есть величайшій идеалъ въ смыслѣ социальнаго строительства; но разумъ построить ее не тогда, когда запретить страсти, вытретъ ихъ, какъ резина стираетъ карандашъ; тогда ничего не будетъ, не будетъ семьи. Да и не въ правѣ онъ, пассивный регуляторъ, бороться противъ образователя и материи семьи. Но онъ можетъ все устроить, ставъ на скромное мѣсто мудраго аналитика, изслѣдователя, пособника. Онъ не умѣетъ здѣсь родить; но, какъ искусный акушеръ, онъ можетъ помочь родиться“...

Итакъ, основа семьи и зиждительная сила ея, по туманному разсужденію г. Розанова,—страсти (точнѣе страсть); разумъ имѣетъ въ ней мало значенія. Правда,—значеніе разума въ той же статьѣ г. Розановъ называетъ „распорядительнымъ“,—правда и то, что если онъ есть „мудрый аналитикъ, изслѣдователь, пособникъ и искусный акушеръ“, то мѣсто его, повидимому, нельзя назвать „скромнымъ“, а роль его—„замѣчательно ограниченной“, но г. Розановъ этого противорѣчія замѣчать не желаетъ. Его главная мысль есть дѣйствительно мысль о ничтожномъ значеніи въ семьѣ разума и о господственномъ и почти исключительномъ значеніи страстей,—такъ что приведенные лестные отзывы о разумѣ есть не болѣе, можно сказать, какъ дань приличію, потому что-нельзя же дѣйствительно, не нарушая приличія, человека, разумное существо, въ важнѣйшемъ и существеннѣйшемъ моментѣ его жизни, представлять вгруппкой исключительно страстей...

Но существа дѣла подобныя фразы, конечно, нисколько не измѣняютъ. Разуму дѣйствительно нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ столь важное значеніе имѣютъ страсти,—что разумъ и страсти взаимно другъ друга исключаютъ—вѣдь, это истина элементарная и общеизвѣстная. Разумная страсть—это нѣчто въ родѣ холоднаго огня, горячаго льда, свѣтлой тьмы и тому подобныхъ невозможныхъ вещей. Если страсть подчиняется „распорядительному“ значенію разума, если она подвергается его „мудрому анализу, изслѣдованію“ и проч.,—то она уже не страсть, а разумное чувство.... Но г. Розановъ говоритъ не о разумномъ чувствѣ, а именно о страсти,—это ясно изъ приведенныхъ его словъ, что разумъ, „пассивный регуляторъ“, не въ правѣ не

только господствовать надъ страстью, но даже и „бороться“ съ нею. Слѣдовательно, въ основу семьи онъ полагаетъ страсть, въ самомъ строгомъ смыслѣ слова, и отрицаетъ значеніе въ этомъ случаѣ разума. Такова его мысль, освобожденная отъ ненужныхъ прибавленій, полныхъ внутренняго противорѣчія и не вяжущихся со всѣмъ содержаніемъ его разсужденія.

Какая именно страсть лежитъ, по мнѣнію г. Розанова, въ основѣ семьи,—пояснять это совершенно излишне. „Здѣсь,—скажемъ словами одного христіанскаго писателя,—очевидно, желаютъ поставить законъ плоти или членовъ на мѣсто закона духа. Многохвальная истина въ страсти весьма часто здѣсь есть лишь простое безстыдство, которое не краснѣетъ предъ закономъ нравственности. Плотская похотливость, очевидно, отрицаетъ здѣсь то, что бракъ есть учрежденіе, стоящее выше отдѣльныхъ личностей, что личности даютъ обязательство не только другъ предъ другомъ, но предъ высшимъ авторитетомъ, именно Богомъ, что цѣль брака не есть исключительно то, что выставляется именно здѣсь; что личности должны быть счастливы и взаимно пріятны другъ другу, но что кромѣ того отнюдь не послѣднею цѣлью этого учрежденія является то, чтобы личности черезъ посредство брака были воспитываемы ко взаимному возрастанію въ добродѣтеляхъ, вслѣдствіе чего христіанство также говоритъ о крестѣ, который Богъ положилъ на это состояніе жизни“¹⁾.

Однако, намъ не замедлятъ, конечно, возразить, что какъ нельзя отрицать извѣстныхъ физическихъ потребностей въ человѣкѣ, такъ нельзя отрицать и физической стороны въ бракѣ, Самимъ Богомъ созданной и освященной. Да и нѣтъ основаній и цѣли отрицать ея, ибо изъ физическихъ отношеній между супругами возникаютъ чисто нравственныя, которыя, постепенно возвышаясь и одухотворяясь, могутъ и должны достигать богатаго духовнаго содержанія и проявляться въ возвышеннѣйшихъ и чистѣйшихъ формахъ, существенно содѣйствуя духовному совершенству какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и всего человѣчества...

Не мы, конечно, будемъ спорить противъ этихъ святыхъ истинъ. Но наша рѣчь—о г. Розановѣ. Эги ли истины слѣ-

¹⁾ Г. Мартенсенъ: Христ. ученіе о нравственности (пер. Лопухина Спб. 1890 г.). Т. I. стр. 414.

дуютъ изъ его разсужденія и онѣ ли въ немъ подразумѣваются? Нѣтъ,—и если самъ г. Розановъ думаетъ иначе, то конечно, онъ ошибается. Напомнимъ вновь, что онъ говоритъ о страсти, а не о разумномъ чувствѣ,—страсти же невозможно создать не только высоконравственныхъ отношеній въ бракѣ, но и самаго брака, какъ исключительной преданности одного—одной (и наоборотъ) и связи ихъ на всю жизнь.

Что это такъ,—не подлежитъ сомнѣнiю уже по тому одному, что всякая страсть въ существѣ своемъ есть грубое проявленiе эгоизма, чуждаго мысли (тѣмъ болѣе, что и самый разумъ страстью отрицается и упраздняется) о правахъ, нуждахъ и желанiяхъ другихъ. Не ясно ли противорѣчiе страсти самой идеѣ брака,—идеѣ жизни въ союзѣ *съ другимъ* и—*для другого?*... Уже это одно совершенно устраняетъ всякую правдоподобность мысли о страсти, какъ основѣ непорочной семьи.

Правда, что та именно страсть, которая иными предполагается лежащею въ основѣ брака, повидимому, совершенно чужда эгоизма, представляетъ какъ бы прямое отрицанiе его. почему ей обычно и усволяется названiе любви,—священное имя, которое нигдѣ такъ не опошляется, какъ въ этомъ случаѣ. Страстно влюбленный человѣкъ не забываетъ ли, повидимому, себя самого, не живетъ ли только другимъ, не пренебрегаетъ ли всѣми другими своими потребностями, интересами, нуждами? И сколько подвиговъ самоотверженiя, беззавѣтной храбрости, безтрепетной рѣшимости вызываетъ эта страсть,—говорятъ намъ защитники ея. Какимъ могучимъ двигателемъ является она поэтому, во всѣхъ областяхъ духовной жизни человѣчества! Какiе дивные цвѣты поэзiи расцвѣли на почвѣ ея, какими великими памятниками искусства обязаны мы ей!.. И проч., и проч.

Эти дифирамбы чувственной страсти часто теперь можно встрѣчать въ печати (особенно въ произведенiяхъ г. Розанова), и кому они теперь неизвѣстны? Но если есть въ нихъ что истинное, то лишь въ той мѣрѣ, въ какой, по недоразумѣнiю, подъ страстью въ нихъ понимается то разумное чувство, которое возникаетъ на почвѣ естественнаго взаимнаго влеченiя половъ. Только этому чувству обязано человѣчество указанными прекрасными явленiями въ духовной своей жизни, страсть же необходимо всегда проявлялась и проявляется въ явленiяхъ

отрицательныхъ, внося смуту и горе въ практическую жизнь человѣчества и отраву—въ его духовную жизнь (безнравственныя формы поэзіи и искусства). И только весьма недалеко-видныхъ или нежелающихъ видѣть истину людей она можетъ обмануть, принимая видъ и имя любви и прикрываясь мнимыми подвигами самоотверженія. Ея истинная сущность—грубѣйшій эгоизмъ—не можетъ долго оставаться незамѣтной и скрытой. Особенно обличаетъ и выдаетъ ее то *непостоянство*, которое составляетъ общее и характерное свойство всѣхъ страстей, имѣющихъ источникомъ своимъ физическую природу человѣка. Другія страсти склонны оставаться неизмѣнными какъ въ существѣ своемъ, такъ и въ предметахъ, на которые онѣ направлены. Такъ, гордый человѣкъ—всегда и вездѣ гордь, его гордость, получая себѣ удовлетвореніе, не ослабѣваетъ, а еще болѣе возрастаетъ и неизмѣнно направляется на себя самого, на превознесеніе своей личности. Скупой человѣкъ, пріобрѣтая все болѣе и болѣе, только развиваетъ свою страсть, направленную неизмѣнно на одно и то же—на накопленіе богатства. Напротивъ, какъ бы ни былъ жаденъ человѣкъ, но съѣвши много, онъ чувствуетъ пресыщеніе и отвращеніе къ пищѣ; какъ бы ни любилъ онъ извѣстное блюдо, но злоупотребивши имъ, онъ стремится къ замѣнѣ его другимъ. То же—и въ области страстной любви между лицами различнаго пола: какую бы пылкою страстью ни былъ преисполненъ человѣкъ, но—едва лишь утолить сердечный гладъ мгновеннымъ обладаньемъ,—уже скучаетъ и томится“... и—ищетъ новаго предмета страсти. Самая страсть, быть можетъ, и неизмѣнна и остается въ немъ (какъ прирожденная страстность натуры), но въ отношеніи предметовъ своихъ она крайне непостоянна. Не ясно ли, что она столь же эгоистична, какъ и всѣ вообще страсти? Ея непостоянство несовмѣстимо съ истинной любовью и можетъ быть объяснено только тѣмъ, что, вопреки видимой преданности другому, человѣкъ въ ней служитъ только себѣ самому и именно—низшимъ потребностямъ своей физической природы, преходящимъ и измѣнчивымъ по самому существу своему. На такой ли основѣ создается христіанскій

бракъ? Это ли тотъ чистый источникъ, изъ котораго рождается непорочная семья? ¹⁾).

Только отдѣльные въ жизни случаи подтверждаютъ, повидимому, мнѣніе г. Розанова и придаютъ ему пѣкоторый видъ правдоподобія. Разумѣемъ тѣ случаи, когда страсть дѣйствительно какъ будто ложится въ основу семьи и притомъ такой семьи, которая кажется близкою къ идеалу по взаимной преданности супруговъ, неизмѣнной до конца вѣрности ихъ другъ другу, чистотѣ ихъ отношеній и т. д. Но не трудно видѣть, что и въ этихъ случаяхъ страсть вовсе не имѣетъ приписываемаго ей значенія, что въ такихъ семьяхъ она играетъ роль только временнаго опьянѣнія, болѣзни и т. п., а не дѣйствительной основы. Бываетъ такъ, что у взаимно оцѣнившихъ и, слѣдовательно, разумною любовью полюбившихъ другъ друга—любовь ихъ, постепенно возрастая, переходитъ въ страсть; возникаетъ счастливый семейный союзъ, и иной недалновидный наблюдатель готовъ видѣть въ немъ подтвержденіе благодѣтельнаго значенія страсти. Но страсть остается вѣрною себѣ: она сравнительно быстро уходитъ, и если семейное счастье не разрушается, то ясно, что не страсть, вопреки видимости, лежала въ основѣ его, а именно то разумное чувство, которое предшествовало ей и осталось неизмѣннымъ, когда ея уже не стало, когда она исчезла, именно какъ временное опьянѣніе или болѣзнь. Случается и наоборотъ,—что страсть предшествуетъ разумному чувству; страстное влеченіе сразу овладѣваетъ влюбленными,—когда же оно исчезаетъ, разумъ, вступая въ свои права, усматриваетъ дѣйствительныя основанія ко взаимной любви супруговъ, дѣйствительныя взаимныя достоинства ихъ,—и семья остается счастливою и благоденствующею. Не ясно ли, однако, вновь, что не страсть, а разумное чувство лежитъ въ основѣ такой семьи, что ему она обязана своимъ счастьемъ, элементъ же страсти былъ лишь случайнымъ и несущественнымъ?

Не созидать свойственно страсти, а разрушать, и полагать въ основу брака страсть—значитъ не утверждать достоинство

¹⁾ Самъ г. Розановъ въ примѣръ непорочной семьи приводитъ гоголевскіе типы Аѳанасія Ивановича и Пульхеріи Ивановны. Но, не рискуя совсѣмъ разсмѣшить читателей, не станетъ же онъ утверждать, что въ основѣ изъ союза лежала пламенная страсть....

брака и его чистоту, а—ниспровергать его. Болѣе послѣдовательными были, поѣтому, отрицавшіе бракъ во имя свободы страсти западные писатели (напр. Ж. Зандъ и А. Дюма) и наши нигилисты прошлаго времени (М. Волоховъ въ романѣ „Обрывъ“ Гончарова). Если же г. Розановъ стремится согласить свободу страсти съ бракомъ, положивши первую даже въ основу послѣдняго, и вмѣстѣ съ тѣмъ думаетъ не только отстоять, но даже очистить и возвысить христіанское ученіе о бракѣ, то это—лишь выраженіе того направленія, которое мы отмѣтили...

На самомъ дѣлѣ христіанство, какъ и здравый разумъ са­мого человѣчества—одинаково отрицаютъ и осуждаютъ страсти. Христіанство учить о высококомъ достоинствѣ человѣка, носящаго въ себѣ, въ своемъ разумѣ и своей волѣ, образъ своего Творца, оно призываетъ его къ разумному и свободному служенію Богу, въ состояніе Богосыновства. И для христіанства, поѣтому, нѣтъ страстей ни добрыхъ, ни благородныхъ, ни благодѣтельныхъ: всякая страсть для него есть только зло и грѣхъ, потому что всякая страсть ослѣпляетъ разумъ, порабощаетъ волю человѣка и дѣлаетъ свободнаго сына Божія своимъ рабомъ. И если утверждать, что страсть лежитъ въ основѣ брака, вообще странно, то утверждать, что она лежитъ въ основѣ христіанскаго брака.—кощунственно.

б) Еще любопытнѣе взгляды г. Розанова на бракъ, какъ на таинство Церкви. Любопытны они и сами по себѣ, и—какъ образецъ того отношенія къ ученію христіанской вѣры, какое усвоили себѣ публицисты новаго направленія.

Торжественно и важно говорить въ своихъ разсужденіяхъ о бракѣ, какъ таинствѣ Церкви, г. Розановъ. „Здѣсь мы стоимъ на рубежѣ почти открытія“,—объявляетъ онъ. Въ чемъ же заключается это „почти открытіе“?—„Во всѣхъ таинствахъ, изъясняетъ нашъ авторъ, человѣкъ пассивенъ; кающійся, причащаемый, крещаемый, помазуемый мѣромъ онъ стоитъ передъ церковью какъ оголенный членъ міра, какъ древко (?!), по коему течетъ (?!) таинство церкви. Но въ бракѣ? Здѣсь приѣмлющій таинство не только не пассивенъ, но скорѣе пассивная сторона, въ ненарушимомъ ритуалѣ, принадлежитъ церкви, а *вся* активная сторона, т. е. *совершеніе* самаго таинства и шествованіе въ немъ, принадлежитъ бракосочетавшимся. Насколько бракъ не

фиктивенъ, насколько онъ есть „текущее таинство“, онъ объемлетъ тайну жизни самихъ супруговъ, о которыхъ, дѣйствительно, и произнесены всѣ слова, на которыхъ основанъ ритуалъ вѣнчанія. Вотъ особенность и исключительность въ таинствѣ брака.

Итакъ, сущность „почти открытія“ г. Розанова состоитъ въ томъ, что, по его мнѣнію, во всѣхъ прочихъ таинствахъ человѣкъ „пассивенъ“, а въ таинствѣ брака „активенъ“.... Не споря пока о достоинствѣ „открытія“, замѣтимъ только, что, къ удивленію, самъ Коперникъ новаго открытія забываетъ и отрицаетъ его, едва успѣвши написать нѣсколько десятковъ строкъ далѣе. Пусть читатель судитъ самъ. „Входитъ ли длительность первую и главною чертою въ таинство?“—спрашиваетъ г. Розановъ и отвѣчаетъ: „Не входитъ. Совершенно нельзя опредѣлить и не вытекаетъ рѣшительно ни изъ какой черты таинства непремѣнная его продолжительность. Сколько времени длится въ человѣкѣ дѣйствіе принятыхъ Св. Даровъ? Невѣдство. До перваго грѣха. Грѣхъ и Тѣло Христово—несовмѣстимы. И согрѣшившій уже вышелъ изъ подъ благодатнаго таинства. Сколько времени длится дѣйствіе крещенія? Въ Вольтерѣ оно кончилось, когда онъ сѣлъ за „Pucelle“, когда писалъ Кандида или „Sur le desastre de Lisbonne“. Отвргнуть Промыслъ (sic),—и нѣтъ болѣе дѣйствія крещенія. *Такъ и съ каждымъ таинствомъ*: его святость—вотъ что вытекаетъ изъ его сущности, что въ немъ исповѣдуются, что въ немъ въ самомъ дѣлѣ есть. И его длительность, его продолжительность опредѣляется всецѣло и исключительно временемъ, пока есть его святые признаки“. Выходитъ, что и во всѣхъ таинствахъ, въ частности—въ крещеніи и евхаристіи, человѣкъ „активенъ“ и активенъ въ такомъ же именно, г. Розановымъ измышленномъ смыслѣ, какъ и въ таинствѣ брака, такъ какъ отъ степени его грѣховности или святости зависить, сколько „длится“ дѣйствіе таинства. Право, не стоитъ дѣлать открытія, если столь скоро самому же ихъ забывать.

Но нашъ авторъ вновь возвращается къ таинству брака и рѣшаетъ въ частности вопросъ о его длительности. „Все упорство передъ разводомъ, говоритъ онъ, основывается на непризнаніи въ бракѣ этой единственной черты—святости, т. е. на ученіи о бракѣ, именно не какъ о таинствѣ. Развѣ есть по-

рочныя таинства? Странный вопросъ. Однако, онъ все рѣшаетъ; можно ли сказать, что бракъ еще длится, когда грѣхъ въ немъ живетъ, и притомъ въ какой угодно формѣ—злости, презрѣнія, неуваженія, мысленной невѣрности? Договоръ—длится; гражданскій институтъ длится. Но таинство? Конечно, нѣтъ святого—и нѣтъ болѣе таинства. Только вѣковымъ равнодушіемъ къ браку, отсутствіемъ всякаго къ нему вниманія, можно объяснить, что до сихъ поръ не замѣчена эта простая и самая главная въ немъ сторона. Бракъ съ первымъ грѣхомъ—трупень. Съ грѣхомъ все умерло въ таинствѣ“.

Понятно, что при такомъ богословствованіи автору чрезвычайно легко доказать необходимость самой широкой свободы развода. Если „съ грѣхомъ все умираетъ въ таинствѣ“, а подъ грѣхомъ разумѣется грѣхъ „въ какой угодно формѣ—злости, презрѣнія, неуваженія, мысленной невѣрности“, то, очевидно, „длительность“ брака чрезвычайно мало гарантирована. А какъ только она прекращается, разводъ необходимъ, по мысли г. Розанова, чтобы сохранить святость таинства брака. „Изъ самаго понятія о непорочности вообще всѣхъ таинствъ слѣдуетъ разводъ“, говорятъ онъ. Теперь нашъ бракъ, по мнѣнію г. Розанова,—это „міазматическая клоака, потому что именно порокъ есть законъ его (?!), это—удивительное и исключительное жилое мѣсто, гдѣ никогда не открывается форточка, окно, дверь, труба“... „Узкія ли это двери чистой жизни? Увы, широчайшія ворота всякаго порока“. И это все—отъ недостаточной свободы развода. —„Кто же не знаетъ, что въ католическихъ земляхъ разводъ не существуетъ, и что семья въ нихъ умерла, полторы тысячи лѣтъ проторовшись съ постояннымъ внутреннимъ самоотравленіемъ“. То же грозитъ и нашему браку....

Насколько вѣрны несдержанно рѣзкіе отзывы г. Розанова о современномъ бракѣ, и насколько правдоподобно предсказаніе о будущей печальной судьбѣ его, предоставимъ читателю судить самому,—съ своей стороны мы имѣемъ въ виду коснуться только догматическихъ воззрѣній его на таинства вообще и на таинство брака въ частности. Здѣсь, однако, какъ и въ началѣ изложенія его воззрѣній на нравственную основу брака, намъ приходится прежде всего распутать уже указанное нами противорѣчіе и опредѣлить истинный смыслъ того, что желалъ

сказать г. Розановъ относительно положенія, какое занимаетъ человѣкъ во всѣхъ другихъ таинствахъ, кромѣ таинства брака: является ли онъ въ нихъ „пассивнымъ“, „древкомъ, по которому течетъ таинство церкви“, какъ выражается г. Розановъ, или онъ есть активный дѣятель, поскольку отъ него всецѣло зависитъ „длительность“ каждаго таинства?...

Судя по тому, что послѣднюю свою мысль г. Розановъ поясняетъ примѣрами таинствъ крещенія и евхаристіи,—потому, что это—именно послѣдняя его мысль, и, наконецъ,—потому, что онъ не указалъ (и не могъ указать, конечно) существеннаго отличія таинства брака отъ всѣхъ другихъ таинствъ, мы думаемъ, что эта мысль и есть его истинная мысль. предположеніе же его, что во всѣхъ прочихъ, кромѣ брака, таинствахъ человѣкъ есть „древко“... и проч.,—есть не болѣе, какъ случайно вырвавшаяся, неудачная фраза, вызванная быть можетъ, только наивнымъ желаніемъ произвести „почти открытіе“ въ догматической области. Человѣкъ есть активный дѣятель во всѣхъ таинствахъ,—вотъ мнѣніе г. Розанова, соответствующее всему содержанію его богословскаго разсужденія.

Сама по себѣ эта формула еще не заключаетъ, конечно, въ себѣ ничего несогласнаго съ ученіемъ Церкви. И Церковь учитъ, что Богъ, украсивши человѣка высокимъ даромъ свободы, и въ самыхъ даже таинствахъ, гдѣ Онъ непосредственно дѣйствуетъ на человѣка Своею благодатію, не нарушаетъ ея, предоставляя самому человѣку употреблять даруемую ему благодать въ пользу себѣ или во вредъ, во спасеніе или въ погибель. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ въ таинствахъ является дѣйствительно „активнымъ“, а не „пассивнымъ“ („древкомъ“).—но не въ такомъ смыслѣ понимаетъ это г. Розановъ. Какъ ясно изъ приведенныхъ его разсужденій, то, что человѣкъ въ таинствахъ „активенъ“,—значить, что—1) пассивной силой является въ нихъ Божественная благодать (это особенно ясно изъ разсужденій его о таинствѣ брака), и 2) что отъ человѣка исключительно зависитъ „длительность“ дѣйствія таинствъ. Первая мысль неправильна, вторая—и неправильна, и весьма опасна.

1. Первая мысль противна самому понятію о благодати. Благодать есть сила Божія,—сила Бога живаго и всемогущаго,—какъ же можно ей усвоить значеніе пассивное? Только упо-

добляя благодать какой либо матеріальной силѣ, въ родѣ пара, электричества и т. д. (вспомнимъ фразу г. Розанова: „человѣкъ есть древко, по коему *течетъ* таинство церкви“...), можно утверждать подробное.... Если нѣкоторыя вѣроисповѣданія, напр. римско-католическое, и подозрѣваются въ смѣшеніи (хотя и не въ столь, конечно, грубомъ) чувственнаго съ духовнымъ въ понятіи о благодати, то православное ученіе чуждо этого упрека. И съ его точки зрѣнія, въ дѣлѣ освященія человѣка чрезъ таинства Церкви Божественная благодать не только не можетъ имѣть значеніе пассивное, но и болѣе того—ей, несомнѣнно, свойственно преимущественное—и, слѣдовательно, болѣе активное значеніе, чѣмъ самому человѣку, потому что во всякомъ совмѣстномъ дѣйствіи болѣе активная дѣятельность принадлежитъ сторонѣ сильнѣйшей, а не слабѣйшей. Многими свидѣтельствами Св. Писанія можно подтвердить эту мысль (своего мнѣнія г. Розановъ, конечно, никакимъ св. авторитетомъ не считаетъ нужнымъ подтвердить), но мы ограничимся однимъ выразительнѣйшимъ: *Богъ*, говоритъ Ап. Павелъ, *производитъ въ васъ* (христіанахъ) *и хотѣніе, и дѣйствіе по Своему благоволенію* (Филип. II, 13—ср. Ев. Іо. XV, 4—5, Римл. VIII, 26, I Кор. III, 5—7, 1 Сол. V, 23, Евр. XIII, 20—21; и др.).

2. Переходя къ разбору мнѣнія г. Розанова о „длительности“ дѣйствія таинствъ, нельзя не отмѣтить обнаруживаемой имъ при этомъ крайней развязности въ сужденіяхъ. „Длительность“ дѣйствія таинства зависитъ, по его мнѣнію, отъ человѣка,—длится дѣйствіе таинства—„до перваго грѣха“. Г. Розанову отлично, на примѣръ, извѣстно, когда дѣйствіе таинства крещенія прекратилось для Вольтера: „Въ Вольтерѣ оно кончилось, когда онъ сѣлъ за „Pucelle“, когда писалъ Кандида или „Sur le desastre de Lisbonne“. „Отвергнуть Промыселъ (sic),—и нѣтъ болѣе дѣйствія крещенія“... Но извѣстно ли нашему автору, столь далеко проникающему въ область тайнъ божественныхъ, значеніе таинства крещенія по ученію Церкви? Должно сильно въ этомъ сомнѣваться. Въ таинствѣ крещенія человѣкъ, по ученію Церкви, очищается отъ всѣхъ грѣховъ: и первороднаго, и личныхъ, содѣянныхъ до крещенія, и раждается въ новую духовную жизнь. Что же хочетъ сказать г. Розановъ?

То-ли, что Вольтеръ, сѣвши за свои ужасные романы, вновь сталъ виновнымъ въ первородномъ грѣхѣ?... Но это—нелѣпо. Или—что онъ умеръ духовно? Но вотъ что говорится въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ о православной вѣрѣ: „какъ при естественномъ рожденіи каждый изъ насъ получаетъ отъ природы опредѣленный видъ, образъ, остающійся съ нами навсегда, такъ точно и при духовномъ нашемъ рожденіи, таинство крещенія полагаетъ на каждого неизгладимую печать, которая остается на крестившемся всегда, *хотя бы онъ послѣ крещенія надѣлалъ тысячу грѣховъ или даже отвергся самой вѣры*“ (гл. 16). Да слѣдовало бы и то еще знать нашему автору, что доколѣ человѣкъ живъ телѣсно, нельзя говорить и объ его смерти духовной, ибо и на смертномъ одрѣ отчаяннѣйшіе грѣшники обращаются иногда къ Богу (какъ, говорятъ, и было именно съ Вольтеромъ), свидѣтельствуя тѣмъ, что сѣмя жизни духовной не умираетъ въ нихъ...

Разсужденія г. Розанова о длительности дѣйствія таинствъ въ сущности клонятся къ совершенному отрицанію всякаго значенія ихъ для человѣка. Всего яснѣе слѣдуетъ это изъ его разсужденія о таинствѣ евхаристіи.—„Сколько времени длится въ человѣкѣ дѣйствіе принятыхъ Св. Даровъ? Неизвѣстно. До перваго грѣха¹⁾. Грѣхъ и Тѣло Христово—несовмѣстны. И согрѣшившій уже вышелъ изъ подъ благодатнаго таинства“... Но задавался ли нашъ авторъ вопросомъ: а какъ долго можетъ прожить человѣкъ безъ грѣха? Попробуемъ только остановиться вниманіемъ на этомъ вопросѣ—и мы увидимъ, къ какимъ заключеніямъ должно прійти изъ разсужденія г. Розанова.

И Слово Божіе, и собственное сознаніе каждого согласно свидѣлствуютъ намъ, какъ велика надъ нами власть грѣха. Уже въ книгѣ Бытія говорится, что *помышленія сердца чело-*

1) Позвольте, г. Розановъ, какъ же, однако: „неизвѣстно“ или—„до перваго грѣха?“ Если „неизвѣстно“, то какъ же Вы утверждаете, что „до перваго грѣха“, а если „до перваго грѣха“, то какъ же „неизвѣстно?“... Но говорить противорѣчія,—кажется, въ манерѣ нашего автора, и разбирая его разсужденія, необходимо каждый разъ начинать дѣло съ распутыванія допущенныхъ имъ противорѣчій и съ опредѣленія истиннаго смысла того, что онъ хотѣлъ сказать. На этотъ разъ мысль его, какъ читатель можетъ видѣть самъ, очевидно, именно та, что таинство евхаристіи силу свою сохраняетъ только до перваго грѣха причащенія, слово же „неизвѣстно“ вставлено, вѣроятно, только для красоты рѣчи.

отческаго—*зло отъ юности его* (VIII, 21), а Христось—Спаситель, просвѣщая нравственное сознание человѣческое, возвѣстивъ, что всѣ эти помышленія,—всѣ враждебныя чувства, страстныя пожеланія и проч.—какъ и всякое праздное слово,—суть грѣхи, грѣхи въ собственномъ смыслѣ. И если при свѣтѣ яснаго Евангельскаго ученія объ этомъ предметѣ, человѣкъ со строгимъ вниманіемъ обратится внутрь себя самого, то—только вѣра въ милость Божию и Его всемогущую спасающую силу можетъ уберечь его отъ ужаса и отчаянія. Предъ его сознаниемъ раскроется вся сила грѣха, все всепроникающее господство его. Человѣкъ грѣшитъ, грѣшитъ непрестанно, грѣшитъ въ мысляхъ, въ словахъ и въ дѣлахъ, грѣшитъ „вольнo и невольнo, въ вѣдѣніи и не въ вѣдѣніи“, грѣшитъ тогда, когда рѣшается на зло, грѣшитъ и тогда, когда предполагаетъ, что дѣлаетъ добро,—ибо сколько нечистыхъ побужденій, своекорыстныхъ интересовъ и прочаго зла—и въ „добрыхъ“ дѣлахъ человѣка! Въ своихъ аскетическихъ твореніяхъ Св. Отцы—подвижники (напр. Ефремъ Сиринъ, Іоаннъ Лѣствичникъ) ясно доказали это, подробно изслѣдовавъ, до какихъ глубинъ проникаетъ грѣховное зло въ существѣ человѣка. Грѣшитъ человѣкъ непрестанно,—и только со смертью человѣка умираетъ и живущій въ немъ грѣхъ (Римл. VI, 7) ¹⁾. Итакъ, сказать, что таинство евхаристіи имѣетъ для человѣка значеніе только до перваго грѣха его, не значить ли сказать, что оно вовсе не имѣетъ для него значенія?... Ибо невозможно человѣку и короткое время пребыть безъ грѣха—если не словомъ и дѣломъ, то, по крайней мѣрѣ, мыслью, движеніемъ грѣховнаго чувства.

— „Такъ и съ каждымъ таинствомъ“,—утверждаетъ г. Розановъ, и мы можемъ только добавить, что, слѣдовательно, къ отрицанію значенія всѣхъ таинствъ сводятся его разсужденія. Вотъ почему мы и назвали ихъ не только невѣрными, но и очень опасными. И понятно, что бракъ не составляетъ въ нихъ исключенія,—такъ какъ и онъ сохраняетъ свою силу только до перваго грѣха супруговъ—„и при томъ въ какой угодно формѣ—злобы, презрѣнія неуваженія, мысленной невѣрности“.

¹⁾ Св. Ирвиней въ этомъ и усматриваетъ благотѣльное значеніе смерти (Противъ ересей—кн. 28, § 6): „Богъ... задержалъ грѣхъ, полагая смерть и прекращалъ грѣхъ и дѣлая ему конецъ чрезъ разрушеніе плоти“...

Кстати г. Розановъ припоминаетъ, что „внутреннее прелюбодѣяніе Спаситель уравнивалъ съ внѣшнимъ“,—слѣдовательно. внутреннее прелюбодѣяніе также уже есть грѣхъ, прекращающій „длительность“ таинства брака. А такъ какъ грѣхъ этотъ—не доказуемъ и можетъ быть извѣстнымъ самимъ только супругамъ, то разводъ долженъ имѣть „субъективную постановку“, т. е. долженъ быть предоставленъ ничѣмъ не стѣсняемой волѣ супруговъ... Далѣе идти уже некуда.

Напомнимъ же, однако, нашему автору что сила Божія въ немощи совершается (2 Кор. XII, 9); что благодать Божія не бѣгаетъ,—какъ онъ думаетъ,—грѣха, ибо она—не слабѣе грѣха, что для борьбы со грѣхомъ она и подается. Напомнимъ и это выразительное свидѣтельство Апостола: *идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать...* (Римл. V, 20).

Вотъ что должно было бы имѣть въ виду и чѣмъ должно было бы руководиться при сужденіи о дѣйствіяхъ во всѣхъ вообще таинствахъ Божественной благодати. А при сужденіи въ частности о таинствѣ брака должно было бы, сверхъ того, помнить строгое и ясное слово Спасителя: *егда Богъ сочета челоувѣкъ да не разлучаетъ* (Мѡ. XIX, 6).

И самое грубое прелюбодѣяніе еще не прекращаетъ дѣйствіе таинства и не изгоняетъ благодати, и Спаситель сказалъ только то, что такое прелюбодѣяніе есть дозволительный поводъ къ разводу, совершить который можетъ, однако, одинъ только Богъ, а не челоувѣкъ. Это значитъ, что одна только Церковь, чрезъ которую сочетаваетъ и разлучаетъ Богъ супружества на землѣ, можетъ прекратить дѣйствіе таинства брака и лишитъ порочный семейный союзъ той благодати, которую она же ему отъ Бога сообщила... А до этого дѣйствія Церкви возможно полное восстановление святости и чистоты брачнаго союза и послѣ тяжчайшаго, совершеннаго въ немъ, преступленія,—и это будетъ лишь свидѣтельствомъ всемогущества благодати, всегда немощная врачующей и оскудѣвающая восполняющей,—преизбыточествующей тамъ, гдѣ умножается грѣхъ...

Но довольно. И сказаннаго, думаемъ, достаточно, чтобы читатель согласился съ нами, что г. Розановъ—типичный представитель отмѣченнаго нами направленія, и оцѣнилъ достоинство самаго направленія.

К. Сильченковъ.

Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій.

(† 11 февраля 1898 года).

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

(Окончаніе *).

III.

Личность въ Бозѣ почившаго митрополита Московскаго Сергія прежде всего и болѣе всего является цѣльною, независимою отъ подражанія кому бы то ни было, даже и самому митрополиту Филарету, котораго тѣмъ не менѣе митрополитъ Сергій несомнѣнно чтилъ, какъ великаго іерарха. Когда въ 1893 г. состоялось назначеніе высокопреосвященнаго Сергія на кафедру Московской митрополіи и обнародованъ былъ приведенный нами въ свое время Высочайшій рескриптъ объ этомъ назначеніи съ выраженіемъ желанія, чтобы новый архипастырь Московскій „шествовалъ по стопамъ великаго ревнителя православія и благочинія церковнаго“, т. е. митрополита Филарета, то покойный графъ Михайль Владиміровичъ Толстой († 23 января 1896 г.), бывшій съ преосвященнымъ Сергіемъ издавна въ самыхъ добрыхъ отношеніяхъ, привѣтствуя его съ новымъ назначеніемъ, напоминалъ ему, что онъ и прежде писалъ къ нему о возможности такого назначенія и заключилъ письмо словами: „Да поможетъ Господь новому владыкѣ Московскому быть (для Москвы) вторымъ Филаретомъ“! Въ отвѣтъ на это отъ 21 августа того же 1893 года графомъ получена была изъ Одессы отъ преосвященнаго Сергія теле-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 4.

грамма такого содержания: „Когда предсказанное вами сбылось, помолитесь, чтобы ожидаемое отъ меня оправдалось. Митрополитъ Сергій“ ¹⁾). Нѣсколько позже того, именно въ февралѣ слѣдующаго 1894 года, когда митрополитъ Сергій былъ въ Петербургѣ (участвуя въ засѣданіяхъ Св. Синода), пишущій эти строки послалъ ему туда въ даръ только что вышедшую книгу свою: „святитель Филаретъ, митрополитъ Московскій. Его жизнь и дѣятельность на Московской каедрѣ по его проповѣдямъ, въ связи съ событіями и обстоятельствами того времени (1821—1867 гг.“) ²⁾, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими. своего же сочиненія, книгами и брошюрами; при чемъ испрашивалъ благословенія поднести ту же книгу и Его Высочеству Московскому Генералъ-Губернатору Великому Князю Сергію Александровичу. Митрополитъ Сергій отъ 17 февраля означеннаго года удостоилъ пославшаго книги такимъ отвѣтомъ: „Милостивый государь Иванъ Николаевичъ! За присланныя вами мнѣ въ даръ книги изъявляю мою благодарность. Особенно будетъ мнѣ полезна книга о дѣятельности митрополита Филарета на Московской каедрѣ. Мнѣ постоянно внушаютъ, чтобы я возстановилъ то, что было при немъ. Посему не излишни для меня всякія, конечно достовѣрныя, свѣдѣнія о его распоряженіяхъ... Намѣреніе ваше поднести книгу Великому Князю я вполне одобряю. Въ его разговорѣ не рѣдко слышались воспоминанія о митрополитѣ Филаретѣ. Князь будетъ здѣсь ³⁾), и я скажу ему, что я благословилъ вамъ явиться къ нему съ книгой“ ⁴⁾). Но бывали иногда случаи, что митрополитъ Сергій сознательно не „шествовалъ по стопамъ“ митрополита Филарета, имѣя на это свои, глубокія, основанія.

¹⁾ Пишущій эти строки получилъ отъ самаго покойнаго графа М. В. Толстаго жившаго тогда въ Сергіевомъ Посадѣ Московской губ., собственноручно снятую имъ копію и съ части письма его отъ 14 августа 1893 г. и съ отвѣтной телеграммы митрополита Сергія.

²⁾ Эта книга представляетъ собой отдѣльный оттискъ статей о проповѣдической дѣятельности митрополита Филарета на Московской каедрѣ, печатанныхъ въ журналѣ: *Вѣра и Разумъ* за 1887—1893 годы.

³⁾ Т. е. въ Петербургѣ.

⁴⁾ Письмо, конечно, не издано. Хранится въ подлинникѣ у того, къ кому писано. Авторъ книги о митрополитѣ Филаретѣ потому и удостоился поднести ее Его Высочеству.

При дѣльности, личность митрополита Сергія была въ высшей степени *гармонически* развитою и настроенною; въ чемъ, какъ извѣстно, многіе ошибались относительно его, считая его человѣкомъ несомнѣнно умнымъ, но въ то же время суровымъ, безсердечнымъ аскетомъ. Что въ Бозѣ почившій архипастырь былъ строгій аскетъ, это несомнѣнно, но что онъ былъ человѣкомъ суровымъ и безсердечнымъ, это совершенно неправда. Какъ бы въ устраненіе такого ошибочнаго о себѣ понятія, онъ, въ одной изъ проповѣдей своихъ на день трехъ святителей (30 января), произнесенной въ Кишиневѣ, имѣя въ виду дружбу святителей Василя Великаго и Григорія Богослова между собою и св. Іоанна Златоуста съ однимъ благочестивымъ молодымъ человѣкомъ, бывшимъ послѣ епископомъ Сиріи, начинаетъ свою проповѣдь такими словами: „Говорятъ, что люди, посвятившіе себя подвижнической жизни, бываютъ суровы и холодны къ другимъ; будто сердце ихъ чуждо участія, заботливости, откровенности, состраданія, сорадванія, и всего того, что составляетъ сущность истинной дружбы“¹⁾. Конечно, далѣе проповѣдникъ и доказываетъ неосновательность такого мнѣнія примѣромъ означенной дружбы трехъ святителей. И дѣйствительно, въ самомъ высокопреосвященномъ Сергіи гармонически сочетались сильный, логически развитый, возвышенный умъ съ твердою, непреклонною волею и любвеобильнымъ сердцемъ, внушительная величавость съ глубокимъ смиреніемъ, кротостію и простотою, строгій аскетизмъ съ общительностію права, непоколебимая устойчивость въ убѣжденіяхъ и рѣшеніяхъ съ предупредительною любезностію.

Высокопреосвященный Сергіи обладалъ умомъ сильнымъ, свѣтлымъ, провидательнымъ, который къ тому же былъ хорошо дисциплинированъ въ школѣ добраго стараго времени, подъ руководствомъ извѣстнаго гения, — митрополита Филарета и обогащенъ обширными и разнородными познаніями какъ изъ теоретической, такъ и изъ практической области. А въ связи съ многолѣтнею опытностію этотъ умъ дѣлался прямо глубокою мудростію. Каждое свое слово и дѣйствіе архипастырь напередъ строго взвѣшивалъ и обдумывалъ. „Я всегда предвари-

¹⁾ Слова и рѣчи преосв. Сергія. II, 49—50.

тельно обдумываю не только мысли, но и форму выраженія нѣз. когда собираюсь что-либо говорить въ храмѣ“,—говорилъ онъ. напримѣръ, о проповѣдяхъ своихъ ¹⁾. Или: „я всякому дѣлу, прежде всего, предъявляю препятствія“,—говорилъ онъ еще о дѣйствованіи своемъ по епархіальному управленію ²⁾. Въ этомъ и видна та мудрая осторожность архипастыря, о которой говорено было выше и которой такъ хорошо училъ митрополитъ Филаретъ учениковъ своей школы. Опытная же мудрость его обнаруживалась особенно въ рѣшеніи болѣе или менѣе сложныхъ и спутанныхъ вопросовъ. „Какъ мудро и скоро рѣшалъ онъ самые запутанные вопросы однимъ или двумя словами“,—говорило о немъ лицо, стоявшее къ нему близко за послѣдніе четыре года его жизни.—„Да вы вотъ такъ-то поступите, или такъ-то сдѣлайте. И для васъ ясно становилось темное дѣло. и вы дивились, какъ это вы сами не догадались, какъ это сами не поняли: такъ просто дѣло являлось теперь“ ³⁾. Плоды ума преосвященнаго Сергія являются, ближе всего, въ его учебно-литературныхъ произведеніяхъ, изъ которыхъ о проповѣдяхъ его мы уже имѣемъ представленіе. Но проповѣди его, и какъ проповѣди вообще и какъ проповѣди съ его именно точки зрѣнія, представляютъ собой совершенно иной, особый видъ учебно-литературныхъ произведеній, хотя и въ нихъ, конечно, ясно видѣнъ выше-охарактеризованный умъ проповѣдника. „Излагать истины вѣры, —говоритъ самъ онъ въ одной изъ проповѣдей своихъ— *о трудности добродѣтели и учительства*—нужно такъ, чтобы онѣ и для простыхъ сдѣлались понятны. Но тутъ требуется осторожность, какъ бы и священныхъ предметовъ не

¹⁾ Изъ слова священника І. О. Мансветова въ память о почившемъ архидіаконѣ. См. *Моск. Церк. Вѣдомости* за 1898 г. № 8, стран. 107.

²⁾ Тамъ же, стр. 108.

³⁾ Слова изъ надгробной рѣчи бывшаго ректора Московской духовной академіи, внѣ епископа Курскаго Лаврентія, который до ректорства состоялъ еще нѣкоторое время членомъ Московской духовной консисторіи и благочиннымъ Московскихъ монастырей. Надгробная рѣчь его напечатана, вскорѣ послѣ произнесенія (15 февраля 1898 г.) въ *Болословскомъ Вѣстникѣ*, въ *Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ* и въ *Тульскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ*. Отъ того-то резолюція митрополита Сергія, отличающаяся, при основательности, сжатостию, ясностию, мѣткостию, вѣрностию и другими достоинствами, заслуживали бы такъ же какъ и резолюція митрополита Филарета, изданія въ свѣтъ.

унизить просторѣіемъ, и не оставить ихъ маловразумительными, допустивъ ученость изложенія. Ихъ изъясненіе нужно и для людей образованных¹⁾. Такъ именно и поступалъ онъ самъ въ своихъ проповѣдахъ. Болѣе строгою ученостію отличаются академическія диссертація и статьи его. Кромѣ упомянутыхъ изъ числа послѣднихъ въ свое время²⁾, это суть а) „О клятвѣ“ (напечатана въ *Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцовъ* за 1853 г., ч. XII, стран. 521—597³⁾);—б) „О таинствѣ елеосвященія“ (тамъ же, 1858, XVII, 580—627⁴⁾);—в) „О произвольныхъ обѣтахъ“ (тамъ же, стр. 65—149)⁵⁾—г) „Отвѣтъ на письма князя—писателя относительно латинскаго ученія о папѣ“ (тамъ же, 1859, XVIII, 241—268);⁶⁾—д) „Объ исхожденіи Св. Духа. Отвѣтъ князю—писателю“. (Тамъ же, стр. 417—521)⁷⁾. Всѣ эти, какъ и прежде упомянутыя сочиненія высокопреосвященнаго Сергія, отличаются слѣдующими особенностями, которыя суть вмѣстѣ и достоинства ихъ: сжатостію изложенія, ясною раздѣльностію разсмотрѣнія предмета, послѣдовательностію мысли, строгою логичностію и основательностію, при обширной начитанности автора въ области литературы предмета. Не даромъ они устояли и противъ суда острозрительнаго ока такого строгаго критика, какимъ былъ митрополитъ Филаретъ, читавшій ихъ въ рукописи⁸⁾. Не даромъ также на нихъ и позже ссылались какъ на авторитетъ

¹⁾ *Слова и рчи* высокопреосв. Сергія, II, 69.

²⁾ См. журн. *Вѣра и Разумъ* за 1899 г. кн. 3, отд. церк. стран. 200 и 202, примѣч. Тамъ же (стр. 196. 197) говорено было и о достоинствахъ магистерской диссертаціи преосв. Сергія.

³⁾ О поводѣ къ составленію этой статьи см. сказанное нами въ биографическомъ очеркѣ митрополита Сергія, напечатанномъ въ *Душпол. Чтеніи* (см. стран. 84 и 85 отдѣльнаго оттиска).

⁴⁾ Это—отрывокъ изъ лекцій по догматическому богословію, нарочито обработанный для печати въ формѣ особой статьи.

⁵⁾ Это—таковой же отрывокъ изъ лекцій по нравственному богословію.

⁶⁾ Подробности хода дѣла по составленію этой полемиической статьи, подъ смотрѣніемъ митрополита Филарета, см. въ томъ же нашемъ биографич. очеркѣ митроп. Сергія (отд. оттиска, стран. 85 и дал.).

⁷⁾ Статья эта является продолженіемъ полемики съ княземъ Н. Б. Голицынымъ (подробности о ней см. въ томъ же нашемъ очеркѣ, стран. 90 и 91), который, кстати, былъ Курскій помѣщикъ и умеръ уже въ 1866 г.

⁸⁾ Подробности объ этомъ см. въ томъ же нашемъ очеркѣ, стран. 83—92.

по рассматриваемымъ въ нихъ вопросамъ не только для русскихъ, но и для иностранцевъ. Такъ, напримѣръ, когда въ 1864 году извѣстный Американскій пасторъ Юнгъ посѣтилъ между прочимъ и Московскую духовную академію, то здѣсь у сопровождавшаго его ректора академіи протоіерея А. В. Горскаго нарочито спрашивалъ, по указанію товарища оберъ-прокурора Св. Синода князя С. Н. Урусова, статью преосвященнаго Сергія „Объ исхожденіи Св. Духа“ для лучшаго уразумѣнія православнаго ученія о предметѣ ея ¹⁾.

Въ такомъ сильномъ, самостоятельномъ умѣ и убѣжденіи складывались прочно, а въ связи съ твердостью воли получали характеръ непоколебимости. Какъ человекъ прямой и честный, онъ не боялся высказывать ихъ, когда то нужно бывало, и не взиралъ на лица, дѣлая это изъ любви къ добру и преданности своему долгу ²⁾. Такъ, онъ не находилъ нужнымъ скрывать своихъ убѣжденій и несочувствія послабленіямъ въ дѣлѣ религіозномъ и исповѣдномъ, когда посѣщали Петербургъ и Москву—армянскій католикосъ и архіепископъ Іоркскій В. Маклаганъ (—последній менѣе нежели за годъ до кончины митрополита Сергія), хотя въ частныхъ своихъ отношеніяхъ къ этимъ лицамъ отличался величайшею предупредительностію и любезностію. Сопровождавшій В. Маклагана англичанинъ Биркбекъ вѣрно оцѣнилъ эту черту характера митрополита Сергія усмотрѣвъ и глубокой источникъ ея. Описывая видѣнное и слышанное имъ во время путешествія съ В. Маклаганомъ по Россіи ³⁾, о митрополитѣ Московскомъ Сергіи онъ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „Принадлежа, какъ хорошо извѣстно въ Россіи, къ старой школѣ Русскихъ богослововъ и глубоко проникнутый преданіями великаго Филарета Московскаго, однимъ изъ отличнѣйшихъ учениковъ котораго онъ былъ, онъ не скрываетъ своего, чуждаго всякихъ компромиссовъ, отношенія ко всѣмъ западнымъ вѣроисповѣданіямъ,—къ великой ли латинской общинѣ, или къ тѣмъ общинамъ (въ

¹⁾ Прибавл. къ Твор. св. Отцевъ 1882, XXX, 57.

²⁾ Припомнимъ вышеприведеннаго (ж. *Вѣра и Разумъ* 1899, № 3, стр. 191) слова о семъ въ одной изъ проповѣдей высокопреосв. Сергія (*Слова и Речи* I, 251).

³⁾ Это описаніе г. Биркбекъ сдѣлалъ въ англійскомъ журналѣ *Гарденс*.

одно и то же время—ея порожденіямъ и ея соперницамъ, какъ онъ смотритъ на нихъ), которыя отдѣлились отъ нея въ XVI вѣкѣ. При такихъ обстоятельствахъ его большая богословская ученость, вмѣстѣ съ его весьма значительнымъ знакомствомъ съ различными вѣроисповѣданіями запада и ихъ слабыми пунктами, дѣлаетъ его нѣсколько страшнымъ въ разговорахъ богословскаго свойства, въ которые онъ самъ не пытаясь при- нудать къ нимъ своихъ гостей, всегда готовъ вступить, если желаютъ того. И однако я никогда не слышалъ, чтобы кто ни- будь уходилъ послѣ этихъ разсужденій съ чувствомъ раздра- женія или недовольства. Его слова, даже когда въ наименѣе согласны съ нимъ, всегда достойны запоминанія и оставляютъ по себѣ не менѣе пріятное впечатлѣніе, какъ и та ласковая, добрая улыбка, которою они сопровождаются. Какъ бы ни мало такія лица были пригодны для того, чтобы принимать на себя руководство въ томъ прогрессивномъ движеніи касательно общихъ судебъ христіанскаго міра, для котораго, повидимому, Божественный Промыслъ готовитъ Русскую церковь, однако по истинѣ для Россіи будетъ чернымъ тотъ день, когда переве- дется въ ней іерархи этой школы“¹⁾.—Равнымъ образомъ, когда, по вступленіи его на Московскую кафедру, явились къ нему съ хлѣбомъ—солью, между прочими, и русскія расколъ-ники, то онъ не обинуясь сказалъ имъ: „Если вы не хотите принять отъ меня благословенія, какое у меня можетъ быть общеніе съ вами? Не могу принять отъ васъ хлѣба и соли“²⁾. Такъ, почившій чуждъ былъ всякихъ компромиссовъ, уступокъ, коль скоро убѣжденъ былъ, что должно было поступить такъ, а не иначе. Это особенно дорогая черта нынѣ, когда для Цер- кви представляются опасности не столько отъ вѣшнихъ, от- крытыхъ, сколько отъ внутреннихъ, тайныхъ враговъ, когда мно- гіе ей общаются многое, но только непремѣнно подъ условіемъ какихънибудь уступокъ изъ вѣковѣчныхъ истинъ и устоевъ Церкви, чтобы тѣмъ облегчить, наприимѣръ, присоединеніе къ православію расколъниковъ или представителей инославныхъ

¹⁾ См. *Церковный Вѣстникъ* 1898 г. № 8, стран. 268. Сп. 1897 г. № 24, стран. 782.

²⁾ Изъ упомянутого выше надгробнаго слова иеросвящ. Лаврентія.

исповѣданій. „Высокопреосвященный Сергій обладалъ тою едино—спасающею православною церковностію, которая предохраняетъ пасомыхъ отъ всякихъ и явныхъ и скрытыхъ опасностей. Онъ былъ глупо проникнуть вѣрой въ вѣчную истину святой православной Церкви, гдѣ ничего нельзя ни прибавить, ни убавить безъ искаженія цѣлой истины. Подобно митрополиту Феларету, онъ хранилъ церковность, какъ святыню“¹⁾. По этому же онъ не любилъ дѣлать исключеній изъ общаго правила, которому неуклонно слѣдовалъ. На просьбы сдѣлать что либо такое въ видѣ исключенія онъ отвѣчалъ: „не знаю, кому, и когда слѣдуетъ дѣлать изытія, а потому и не дѣлаю ихъ“²⁾. Все это свидѣтельствовало ясно и о силѣ, твердости воли въ почившемъ. Въ этомъ, впрочемъ, кажется и не возникало сомнѣній относительно его. Болѣе подвергали сомнѣнію его сердечность. Но и то совершенно напрасно, какъ мы говорили и какъ надѣемся доказать нынѣ.

Мы не забыли, конечно, выдержку изъ слова преосвященнаго Сергія на день трехъ святителей, кою онъ опровергаетъ ложное мнѣніе, будто люди, посвятившіе себя подвижничеству, бываютъ суровы и холодны, будто сердце ихъ чуждо участія, заботливости, откровенности, состраданія, сорадованія и всего того, что составляетъ сущность истинной дружбы, любви, въ широкомъ смыслѣ понимаемой. Въ настоящій разъ мы и хотимъ утвердить за преосвященнымъ Сергіемъ именно эту черту его характера.—Воспитанный въ границахъ семейнаго круга, подъ благотворнымъ дѣйствіемъ любви родительской, онъ прежде всего и ближе всего развилъ и упрочилъ въ себѣ любовь, нѣжную привязанность къ родителямъ и ближайшимъ роднымъ. Извѣстно, что онъ, послѣ разлуки съ Тулою въ 1840 году, и во время обученія въ академіи, и въ продолженіе службы при сей послѣдней, и даже въ бытность архіереемъ разныхъ епархій, почти ежегодно навѣщалъ домъ родительскій, съ нѣжною заботливостію старался объ удовлетвореніи нуждъ ма-

¹⁾ *Церковный Вѣстникъ* 1898 г. № 9, стран. 299.

²⁾ Изъ рѣчи товарища оберъ-прокурора св. Синода В. К. Саблера, произнесенной 15 февр. 1898 г. въ Виѣвской дух. семинаріи и напечатанной въ *Церковномъ Вѣстникѣ* (№ 9) и *Московскихъ Вѣдомостяхъ* (№ 51).

тери и семейства, особенно съ тѣхъ поръ, какъ въ 1855 году умеръ отецъ его, и мать, прожившая до 1886 года, жила въ сиротствѣ, окруженная многочисленнымъ семействомъ, по большей части еще не устроеннымъ. За тѣмъ, говорили мы также о дружбѣ его съ высокопреосвященнѣйшимъ Амвросіемъ, архіепископомъ Харьковскимъ, начавшейся академію и окончившейся только съ кончиною высокопреосвященнаго Сергія. А вотъ еще случай его искренней заботливости объ одномъ изъ товарищей его по академіи и даже земляковъ, уже извѣстномъ намъ изъ вышеизложеннаго Владимірѣ Григорьевичѣ Назаревскомъ. Въ 1860 году, послѣ перемѣщенія изъ Риги въ Харьковъ, Вл. Г. Назаревскій, въ то время уже протоіерей, долженъ былъ покинуть и Харьковъ. Владыка митрополитъ Московскій Филаретъ принялъ его на духовно-учебную службу въ Московскую духовную семинарію, гдѣ ректоромъ въ ту пору былъ архимандритъ Савва, что впослѣдствіи архіепископъ Тверскій. Будучи совершенно незнакомъ съ послѣднимъ, о. Назаревскій обратился съ просьбой къ своему товарищу по академіи, въ то время ректору ея архимандриту Сергію. Онъ писалъ ему въ частномъ письмѣ: „Частнымъ письмомъ увѣдомленъ я, что по представленію высокопреосв. Филарета митрополита Московскаго, перемѣщаюсь я въ Московскую семинарію на должность профессора ¹⁾. Дай Богъ, чтобы Москва была послѣднимъ предѣломъ моихъ странствованій ²⁾. Въ настоящее время я крайне озабоченъ, гдѣ мнѣ съ семействомъ пріютиться въ Москвѣ на жительство. Будьте милостивы ко мнѣ и моему семейству, высокопреподобнѣйшій о. ректоръ!— попросите отъ себя о. ректора Московской семинаріи, дабы онъ помѣстилъ меня на жительство въ самой же семинаріи, чтобы мнѣ совершенно не растеряться съ скудными моими позитками въ чужихъ домахъ“ ³⁾. Вслѣдствіе этого

¹⁾ По греческому языку.

²⁾ Такъ и оказалось. Не долго прослуживъ въ семинаріи, онъ назначенъ былъ настоятелемъ Московской Трифоновской церкви, при которой и скончался въ 1881 году 9 марта.

³⁾ Стран. 547 тома II «Автобіографическихъ записокъ преосвящ. Саввы» печатаемыхъ въ приложеніи къ *Богословскому Вѣстнику* (за 1899 г. апрѣль) издав. при Москов. дух. академіи. Подобное же письмо рѣшился потомъ о. Назаревскій написать и архим. Саввѣ, какъ видно изъ тѣхъ же «записокъ» послѣдняго.

письма архимандритъ Сергій писалъ архимандриту Саввѣ отъ 12 декабря 1860 года: „Отъ протоіерія Назаревскаго получилъ я письмо, въ которомъ онъ поручаетъ мнѣ попросить васъ, чтобы въ случаѣ его перемѣщенія въ Москву вы назначили ему квартиру въ зданіяхъ Московской семинаріи. Усерднѣйше прошу васъ объ этомъ, и если вы находите удобнымъ исполнить желаніе Назаревскаго, то не поручите ли дать знать ему о семъ. Порученіе ваше, надѣюсь, приметъ или С. С. Владимірскій ¹⁾ или А. О. Ключаревъ ²⁾. Письмо Назаревскаго, писанное ко мнѣ, при семъ прилагаю“ ³⁾. Просьба попечительнаго о. ректора академіи была исполнена ректоромъ Московской духовной семинаріи, и странникъ—протоіерей былъ успокоенъ ⁴⁾.

Но и еще шире, далѣе отдѣльныхъ случаевъ, шла его любовь, его „состраданіе“ страждущимъ и обдѣленнымъ природою и общественными условіями жизни. Кромѣ благодѣаній, оказанныхъ имъ духовенству Курской и Бѣлгородской епархій, мы при этомъ особенно имѣемъ въ виду тѣ вѣковѣчные памятники его истинной благотворительности, на которыя мы уже указывали выше, т. е. сиротопитательное заведеніе на мѣстѣ его родины—въ Тулѣ и пріютъ для неизлѣчимыхъ больныхъ въ Москвѣ. Относительно перваго онъ самъ въ 1896 году, предъ закладкою храма въ этомъ учрежденіи, въ рѣчи ясно высказалъ мысли и чувства, одушевлявшія его при этомъ благодѣаніи. Онъ говорилъ: „Тула мнѣ родной городъ. И гдѣ я ни былъ, я никогда не забывалъ этого города. Здѣсь я родился, здѣсь крещенъ; здѣсь я провелъ и дѣтство, и отрочество, и юность. Тотъ край города ⁵⁾, въ которомъ я воспитался въ домѣ родительскомъ, былъ тогда царствомъ нищеты. Зрѣлище этой нищеты, нерѣдко и безпомощнаго сиротства. всегда такъ сильно поражало меня, что и въ позднѣйшіе годы

¹⁾ Протоіерей Симеонъ Сергѣевичъ Владимірскій († 1888), шуринъ А. О. Ключарева.

²⁾ Нынѣ высокопреосвященный Амвросій, архіепископъ Харьковскій.

³⁾ Указанное мѣсто «Автобіографич. Записокъ преосв. Саввы».

⁴⁾ См. ту же 547 страницу II т. „Автобіографическихъ Записокъ“ преосв. Саввы.

⁵⁾ Сиротопитательное заведеніе именно и находится недалеко отъ Препетской, въ Гончарахъ, церкви.

моей жизни, когда я уже надолго долженъ былъ оставить мой родной край, не переставало живо вспоминаться мнѣ. И у меня еще въ раннюю пору моей жизни предносилась мысль о томъ, какъ бы помочь этой бѣднотѣ. Когда еще не было никакой надежды, что Богъ дастъ мнѣ на это средства, я не переставалъ задумываться надъ этимъ вопросомъ. Воспоминаній о моей родной семьѣ, о родительскомъ домѣ, о лѣтахъ моего дѣтства и юности я не могъ отдѣлать отъ воспоминаній объ окружавшей родной мой домъ нищетѣ. Иной разъ какъ будто слышишь тотъ плачь сиротъ, идущихъ за гробомъ своего отца, который верѣдко приходилось слышать, близъ родной церкви, плачь малолѣтнихъ дѣтей, которые плачутъ, вотъ какъ это дитя ¹⁾, еще далеко не понимая того несчастія, которое ожидаетъ ихъ. Всѣ эти воспоминанія питали и поддерживали давно зародившуюся во мнѣ мысль о благотворительномъ учрежденіи для бѣдности и сиротства моего родного края. Когда мои средства стали увеличиваться, мысль моя уже созрѣла въ опредѣленный для сего планъ ²⁾. Если жизнь есть даръ Божій, то и родина, гдѣ Господь даровалъ мнѣ жизнь, для меня всегда была столь же драгоценнымъ даромъ. Благодарю Господа, что я родился въ Тулѣ. Побуждаемый же этимъ чувствомъ благодарности, я всегда желалъ воздать за всѣ дары Божіи преимущественно благотвореніями моей родины. Я рѣшился употреблять мои средства меньше всего на себя, но больше на мою родину, на мою родную семью, и еще больше потомъ на бѣдность и сиротство, о которыхъ сохранились у меня столь живыя воспоминанія. Я желалъ при этомъ слѣдовать строгому—можно сказать—грозному наставленію Апостола: *еще кто о своихъ, паче же о присныхъ не печется... невѣрнаго юршій есть* ³⁾. Далѣе высокопреосвященный и говорить объ избранномъ имъ для сиротовоспитательнаго за-

¹⁾ Владыка при этомъ указалъ на ту сторону собора, въ которомъ говорилъ рѣчь, откуда послышался плачь ребенка, принесеннаго на рукахъ своею матерью.

²⁾ Это было еще въ 1891 году, когда высокопреосвященный Сергій испросилъ у Тульской городской думы позволеніе воспользоваться свободнымъ участкомъ земли для сиротовоспитательнаго заведенія. См. *Тулскія Епарх. Вѣдомости* 1893 г., № 20.

³⁾ I Тим. 5, 8.

веденія мѣстѣ, о самомъ этомъ заведеніи ¹⁾, и проч. Дѣло устроенія этого заведенія въ высшей степени живо интересовало высокопреосвященнаго Сергія до самой кончины его, послѣ которой это дѣло, по засвидѣтельствуванію уполномоченнаго отъ владыки на веденіе онаго лица (Тульскаго протоіерея М. А. Рождественскаго, женатаго на родной сестрѣ почившаго архипастыря), представлялось въ слѣдующемъ видѣ: „на отведенномъ отъ города мѣстѣ 1) устроены два каменныхъ двухъэтажныхъ корпуса, предназначенныхъ для приюта сиротъ мальчиковъ и для служащихъ при немъ; тутъ въ настоящее время живутъ уже принятые сироты, помѣщаются три церковно-приходскихъ школы съ 160 учениками и временная церковь, устроенная для учащихся дѣтей. 2) Величественный въ византійскомъ стилѣ, храмъ построеніемъ своимъ приходитъ къ окончанію. 3) Положено основаніе для возведенія столь же величественнаго, какъ и храмъ, зданія колокольнаго. 4) Предположено: а) при колокольномъ устроить помѣщеніе для бібліотеки почившаго и залъ для духовныхъ чтеній и собесѣдованій; б) особый, небольшихъ размѣровъ, каменный храмъ и в) два каменныхъ флигеля подъ торговыя лавки. Приютъ имѣеть и средства для матеріальнаго обезпеченія своего существованія“ ²⁾. Что касается другаго, находящагося въ Москвѣ, благотворительнаго учрежденія, т. е. приюта для неизлѣчимо-больныхъ, то здѣсь чувство, руководившее благотворителемъ, равно также трогательно уже по тому одному, что оно было, можно сказать, предсмертнымъ выраженіемъ его любви къ людямъ, и не къ роднымъ только или близкимъ къ родинѣ его, а и къ чужимъ. Испытавъ на себѣ самомъ тяжесть давно томившаго его недуга—сердечной жабы, онъ не хотѣлъ умереть, не доставивъ себѣ духовнаго утѣшенія—осчастливить страждущее человѣчество означеннымъ учрежденіемъ, и лишь за нѣсколько часовъ до кончины подписалъ проектъ устава этого учрежденія, вручивъ кому слѣдуетъ и необходимую для сего сумму денегъ ³⁾. Приютъ рассчитанъ на

1) Тульскія Епарх. Вѣдомости. 1896 г. № 14, части неофіц. стран. 451 и 452.

2) Особое объявленіе отъ прот. М. А. Рождественскаго, напечатанное въ Тулѣ 28 февраля 1898 г.

3) Именно 525 тысячъ рублей, полученныхъ покойнымъ, какъ было сообще-

100 человекъ духовнаго и другихъ сословій изъ жителей Москвы, и Московской и отчасти Тульской епархій, съ церковію при этомъ приютѣ. Въ настоящее время приютъ уже началъ приемъ неизлѣчимо-больныхъ. Не только жестокости и суровости, но и просто отсутствія мягкосердечія, равнодушія нельзя и представить себѣ въ человекѣ, одно время имѣвшемъ такой опытъ, который лишь недавно обнаруженъ путемъ печати. Въ „Автобиографическихъ Запискахъ“ покойнаго преосвященнаго архіепископа Тверскаго Саввы—читаемъ: „1 марта (1860 г.) писалъ мнѣ ректоръ Московской духовной академіи архимандритъ Сергій: „По возвращеніи моемъ изъ Москвы получилъ я здѣсь въ академіи слухъ, что Заиконоспасскій смотритель ¹⁾ жестоко наказываетъ учениковъ. Слухъ этотъ получилъ я отъ профессора Е. В. Амфитеатрова ²⁾ и П. С. Казанскаго ³⁾, которые указываютъ нѣсколько возмутительныхъ случаевъ, и кромѣ того Петръ Симоновичъ ⁴⁾ подтверждаетъ, что іеромонахъ Діонисій ⁵⁾ еще на Перервѣ былъ извѣстенъ своею жестокостію при тѣлесныхъ наказаніяхъ мальчиковъ. Посему я желалъ бы, чтобы вы немедленно призвали къ себѣ Заиконоспасскаго смотрителя, сообщили ему неблагопріятные о немъ толки и воспретили ему присутствовать при тѣлесныхъ наказаніяхъ мальчиковъ. Если онъ находитъ такія наказанія необходимыми ⁶⁾, то пусть самъ не распоряжается

въ газетахъ, „отъ одной благотворительницы“. См. *Московскія Вѣдомости* 1898 г. № 103. Доброе сердце почившаго святителя привлекало къ себѣ благорасположенныя сердца благотворителей, благотворительницъ и располагало ихъ къ пожертвованіямъ на благотворительныя цѣли, имъ указанныя. Таковы были, напримѣръ, въ Одессѣ княгиня Санъ-Донато, въ Москвѣ Е. С. Лямина, И. А. Колесниковъ и др.

1) Т. е. смотритель Московскаго Заиконоспасскаго духовнаго училища іеромонахъ Діонисій.

2) Скончался въ 1888 г.

3) Также профессора, скончавшагося въ 1878 г.

4) Казанскій, сейчасъ упомянутый.

5) Помянутый Заиконоспасскій смотритель, по мірской фамиліи Виноградовъ, съ семинарскимъ образованіемъ (кончилъ курсъ студентомъ Московской дух. семинаріи въ 1846 г.). Въ 1853 г. принялъ монашество и назначенъ смотрителемъ Звенигородскаго, въ 1855 г.—Перервинскаго и въ 1859 г.—Заиконоспасскаго дух. училищъ. Скончался въ 1898 г., былъ въ санѣ архимандрита и долгое время настоятеля Можайскаго Лужецкаго монастыря.

6) Въ то время еще не отмѣнены были тѣлесныя наказанія.

ими, а наказывать виновныхъ пусть поручаетъ инспектору своему А. Невскому ¹⁾, который уже давно извѣстенъ, какъ чело-вѣкъ спокойный, разсудительный, любящій мальчиковъ, и потому совершенно далекій отъ того, чтобы искать удовольствія въ ихъ мученіи. О смотрителѣ же утверждаютъ, будто онъ представляетъ для себя большое наслажденіе въ томъ, чтобы смотрѣть на мученіе и униженіе истязуемыхъ учениковъ“ ²⁾.

Вводила многихъ въ обманъ относительно сердечности преосвященнаго Сергія та наружная величавость и строгость, которою онъ окружалъ себя. Справедливо было сказано, что „нерѣдко онъ былъ болѣе грозенъ въ своихъ рѣчахъ, чѣмъ строгъ въ міропріятіяхъ, и многіе принимали его святительскую величавость за непривѣтливую суровость“ ³⁾. Строгъ же онъ былъ въ дѣйствительности только тогда, когда, съ одной стороны, видѣлъ проявленіе злой воли, а съ другой,—прямое, сознательное нарушеніе долга и закона. Болѣе же всего онъ былъ строгъ къ самому себѣ. А къ другимъ онъ былъ и привѣтливъ и ласковъ и, когда оказывалась надобность, снисходителенъ, напримѣръ, къ людямъ, случайно провинившимся, но рассказавшимся искренно. Это совершенно соответствовало тѣмъ его понятіямъ о правдѣ и милости, которыя онъ проповѣдывалъ и о которыхъ намъ извѣстно изъ вышеизложеннаго. Ласковость и привѣтливость почившаго архипастыря, безъ сомнѣнія, никогда не выйдетъ изъ сердца и памяти тѣхъ, кто имѣлъ счастье пользоваться его мудрой и назидательной бесѣдой, его истинно русскимъ гостепріимствомъ. Величавость же и строгость онъ считалъ нужнымъ наблюдать, первѣе всего, въ богослуженіи, а за тѣмъ,—въ случаяхъ, когда нужно было поддержать достоинство архіерейскаго сана. Но и въ этихъ случаяхъ въ немъ гармонически соединялась эта величавость и

1) Александръ Алексѣевичъ Невскій, кандидатъ Московской дух. академіи выпуска 1842 года, впоследствии смотритель того же Законоспаскаго училища. Скончался въ 1895 г.

2) Стран. 504 и 505 т. II-го „Автобіограф. записокъ“ преосв. Саввы. Архим. Сергіи считалъ долгомъ писать означенное письмо и какъ ректоръ академіи, которому подчинена была Московская духовная семинарія съ училищами и какъ настоятель Законоспаскаго монастыря.

3) Изъ рѣчи В. К. Саблера, выше упомянутой.

строгость съ простотою и смиреніемъ. Вышеупомянутый англичанинъ Биркбекъ, въ своемъ, также упомянутомъ, описаніи путешествія по Россіи, сказавъ вообще о благолѣпіи православно-русскаго богослуженія, замѣчаетъ, что это естественное, чуждой всякое искусственной аффектаціи благолѣпіе съ неподражаемою силою выразилось въ личности Московскаго митрополита Сергія. „Находится ли онъ,—писаль г. Биркбекъ,—среди блеска первосвященническаго служенія ¹⁾, или обращается съ словомъ къ паствѣ, или предсѣдательствуетъ за своимъ гостепріимнымъ столомъ ²⁾, или занятъ частнымъ разговоромъ у него всегда замѣтно то же пріятное сочетаніе естественнаго достоинства и чуждой всякой аффектаціи простоты“ ³⁾.—Что касается смиренія, то къ нему призывало преосвященнаго Сергія, ближе всего, иноческое званіе, которымъ онъ добровольно облекся въ молодые годы, а за тѣмъ оно, будучи совершенно согласно и съ его природными наклонностями, воспиталось и закрѣпилось въ строгой школѣ Филарета, митрополита Московскаго, который, въ ученикахъ этой школы, такъ беспощадно бичевалъ всякое самомнѣніе, всякое проявленіе гордыни, и наоборотъ, такъ высоко цѣнилъ смиреніе. Мы припомнимъ, какъ митрополитъ Филаретъ отвѣтилъ на письмо его, писанное по назначеніи его на начальственную должность ректора академіи. „Есть ли вы, отецъ ректоръ,—писаль онъ ему,—вступаете въ новую должность свою съ недовѣріемъ къ себѣ: это сколько справедливо, столько и благонадежно. Сознаніе нашего недостаточества сильнѣе побуждаетъ насъ прибѣгать къ помощи Божіей, безъ которой мящіеся нѣчто быти ничтоже сугъ“ ⁴⁾. И питомецъ школы Филарета на столько глубоко проникнуть былъ чувствомъ смиренія, что всегда неизмѣнно обнаруживалъ его, когда надобность вынуждала его къ тому. Такъ, безъ сомнѣнія, глубокое смиреніе побуждало его, съ одной стороны, къ тому, что онъ не любилъ позволять снимать съ себя

1) Архіепископъ Іорьскій В. Маклаганъ съ г. Биркбекомъ присутствовали и за богослуженіемъ, которое совершалъ митрополитъ Сергій.

2) Архіепископъ Іорьскій и г. Биркбекъ приглашены были митрополитомъ Сергіемъ и къ трапезѣ послѣдняго.

3) См. *Церк. Вѣстникъ* 1898 г. № 8. См. ту же газету за 1897 г. № 24.

4) См. ж. *Вѣра и Разумъ* 1899 г. № 4 отд. Церковный. стран. 295.

портреты, а съ другой,—къ тому, что онъ отклонялъ всякую, особенно же похвальную, рѣчь о себѣ. Первое онъ считалъ своего рода идолопоклонствомъ. Въ одной изъ проповѣдей своихъ, произнесенной въ недѣлю отцевъ седьмага вселенскаго собора, говоря „объ иконопочитаніи“, и развивая ту мысль, что чествованіе святыхъ иконъ имѣетъ глубокое основаніе и въ церковной древности и въ нашемъ молящемся духѣ, преосвященный Сергій, отвѣчая на вопросъ: „отъ чего нынѣ (происходить) пренебреженіе къ иконамъ, ихъ изгнаніе изъ христіанскихъ домовъ?“ продолжаетъ:—„Отъ легкомысленнаго, идолопоклонническаго поработченія духу времени. Имъ увлекаясь, иные украшаютъ обильно стѣны своихъ жилищъ картинами и свѣтописными ¹⁾ изображеніями разныхъ лицъ, въ томъ числѣ и собственныхъ; а то мѣсто оставляютъ пустымъ, гдѣ слѣдуетъ быть иконамъ, внушительно разсуждая, что поклоненіе Богу должно быть духовное. Правда, Христосъ сказалъ, что *истинные поклонники поклоняются Богу духомъ* (Іоан. 4, 23); но Самъ же оставилъ намъ Свой нерукотворенный образъ и Самъ употреблялъ колѣнопреклоненную молитву. Отсюда надлежитъ только то заключить, что поклоненіе иконамъ должно быть духовное, разумное, а не суевѣрное. Да не стыдимся почитать иконы и поклоняться имъ: ибо, какъ изъясняли отцы собора, утверждая иконопочитаніе,—честь, воздаваемая образу, переходитъ къ первообразному, и поклоняющійся иконѣ поклоняется изображенному въ ней²⁾. А о томъ, что не должно восхвалять живыхъ, преосвященный Сергій еще въ 1888 г. произнесъ цѣлую проповѣдь. Эта проповѣдь, вытекающая, разумѣется, изъ глубокаго личнаго убѣжденія проповѣдника, на столько поучительна и для нашего времени, что мы отнюдь не лишнимъ считаемъ привести ее всю сполна. Она сказана на текстъ: *Тьмже прежде време ничтоже судите* (1 Кор. 4, 5) и произнесена въ одинъ изъ праздниковъ Успенія Пресвятыя Богородицы. „Въ одной богослужебной книгѣ,—такъ начинается ее проповѣдникъ,—пишется: „Пречистыя Дѣвы Маріи и Богородицы всего лѣта различная празднованія и чествованія церковь совершаетъ; но праздникъ Успенія ея всѣхъ

¹⁾ Фотографическими.

²⁾ Слова и рѣчи высокопреосв. Сергія, II, 348.

превосходить¹⁾). Праздникъ этотъ читается предшествующими двухнедѣльнымъ постомъ; совершается съ преимущественнымъ церковнымъ великолѣпьемъ; пѣснопѣнія службы Успенской отличаются особенною умиленностью и силою, и продолжается празднованіе Успенію долѣе другихъ Богородичныхъ праздниковъ, девять дней. Къ сему должно припомнить, какъ много существуетъ храмовъ приходскихъ, соборовъ и монастырей, именуемыхъ „Успенскими“.—Въ той же церковной книгѣ указана и причина, почему день Успенія поставляется выше другихъ праздниковъ Богородичныхъ: „Понеже никтоже прежде смерти достойнѣе блажимъ бываетъ“. Какъ бы ни велики были достоинства человѣка, безпристрастная и полная оцѣнка его дѣйствій и заслугъ можетъ быть только послѣ его смерти; прославленіе живаго преждевременно.—Пресвятая Дѣва Марія какъ избранная Матерь Божія, какъ благословенная въ женахъ, „и прежде Успенія бѣ достойна блажима быти“. Хотя о своемъ убаженіи Она и сама предрекла (Лук. 1, 48); но Ея достоинства и добродѣтели сокрыты были подъ покровомъ Ея смиренія, и не видно, чтобы при Ея жизни восписуемы были Ей какія-либо восхваленія. Ея прославленіе на небѣ и на землѣ настало послѣ Ея кончины. Самое Ея усненіе сопровождалось дивными чудесами. Оно предвозвѣщено было архангеломъ; къ Ея смертному одру явились апостолы, изъ разныхъ странъ на облакахъ принесенные; святую душу Ея, видимо для окружающихъ, принялъ Самъ Божественный Сынъ Ея, и всенечное Ея тѣло въ третій день воскресло. За тѣмъ въ послѣдующее время церковные писатели восхваляли Ея жизнь, добродѣтели и подвиги, рѣчами, сказаніями и пѣснопѣніями,—Ея чистоту и цѣломудріе, трудолюбіе, пребываніе въ молитвѣ, щеніе, терпѣніе, милосердіе, Ея кротость и смиреніе. И понынѣ „слава Ея боголѣпная богоподобными сіяетъ чудеса“²⁾.—Нѣкогда Коринѳяне восхваляли апостола Павла, какъ своего учителя. Труды его проповѣдническіе вполне сего были достойны. Но онъ ограничивалъ своихъ хвалителей. „Для меня очень

¹⁾ Псалт. съ возсл., мѣсяцъ авг. 15 ч. Это, какъ и всѣ послѣдующія примѣнанія къ проповѣди, принадлежатъ самому составителю ея.

²⁾ Стихиры праздника на Господи воззв. 2.

мало значить, какъ судите обо мнѣ вы (1 Кор. 4, 3). Не судите никакъ прежде времени, пока Господь не освѣтитъ сокрытое во мракѣ и не обнаружитъ намѣреній сердечныхъ" (—5).— Въ сокровенности души заключается главная причина, почему неудобно прославлять и достойныхъ при жизни ихъ. Дѣятельность челоѣвка имѣетъ внѣшнюю, для постороннихъ удобопознаваемую сторону, и таинственную, въ глубинѣ души лежащую. Почему и сказано: *кто ѣсть отъ челоѣтъ, яже ѣтъ челоѣтъ, точию духъ челоѣтка, живуиий ѣтъ немъ?* (1 Кор. 2, 11). Дѣла его наружныя могутъ быть достохвалны, а побужденія сердечныя и цѣли предосудительны. Посему иногда то, что иные предпривимали, какъ казалось, для общаго блага, по причинѣ ихъ скрытаго и хитраго своекорыстія, сопровождалось въ послѣдствіи великимъ вредомъ. Развѣ не были превозносимы похвалами, какъ благодѣтели челоѣчества, такіе общественные дѣятели, которые потомъ оказывались разорителями многихъ, обманутыхъ ими, лицъ и семействъ? Очень нерѣдко развращенные сердцемъ скрываютъ подъ личиною добродѣтели свои страсти и пороки, и, наоборотъ, лица высокой нравственности, избѣгая славы челоѣческой, таятъ отъ взора постороннихъ доблести души своей. Представимъ себѣ двухъ нищихъ. Одинъ сидитъ, прося милостыню ради Христа и творя молитву. Болѣзненный видъ его и худая одежда убѣждаютъ всякаго, что это рабъ Божій, проводитъ жизнь въ нуждѣ и терпѣніи. Умираетъ онъ, и въ его рубищахъ находятъ зашитыя деньги. Ясно, что алкая и претерпѣвая лишения, онъ работалъ не Богу, а идолу корысти. Такъ наружность обманчива. Другой нищій проситъ богатаго, но благочестиваго челоѣвка, чтобы тотъ позволилъ ему привитать при вратахъ своего дома. Нищелюбець позволяетъ и даетъ ему пропитаніе; но странникъ все получаемое отдавалъ другимъ нищимъ, а самъ довольствовался только хлѣбомъ и водою. Предаваясь молитвѣ и другимъ духовнымъ занятіямъ, терпя отъ прислуги насмѣшки, онъ семнадцать лѣтъ провелъ въ своемъ подвижѣ. Когда онъ умеръ, кончина его ознаменовалась чудесами, и открылось, что это былъ родной сынъ того, при домѣ

котораго жилъ,—Алексій, человекъ Божій ¹⁾. Такъ Господь прославляетъ истинно достойныхъ славы.—Искать славы, *яже отъ Бога* (Иоан. 5, 44), спасительно, и сподобиться ея, для души возжелѣнно; а домогаться въ обществѣ прославленія суетно и тщетно. Многіе какъ бываютъ неустойчивы въ своемъ порицаніи ближнихъ, такъ неумѣренны въ восхваленіи тѣхъ, кого хотятъ или имѣютъ надобность хвалить. Простое исполненіе долга, благотвореніе, хотя и значительное, но, по состоянію благотворителя, ничего для него не значущее, назначеніе чего либо общепользнаго, не требовавшее, впрочемъ, отъ начинателя ни ума, ни труда,—все это толпа хвалителей возводитъ въ подвигъ,—великое дѣло. Наступаетъ какой либо знаменательный день въ жизни и службѣ начальника. Являются къ нему подчиненные съ приношеніями и рѣчами; въ лице ему превозносятъ высокія качества его души, излагаютъ послѣдовательно его похвальныя мѣропріятія и дѣянія, описываютъ свое счастье быть подъ его управленіемъ. Но за порогомъ его дома нѣкоторые изъ этихъ самыхъ хвалителей начинаютъ говорить совсѣмъ противоположное. На замѣчаніе, что это двоедушно, не искренне, они отвѣчаютъ, что они приходили къ начальнику его привѣтствовать, сказать ему пріятное, а не порицать его; заочно же можно о комъ угодно говорить правду. Съ своей точки зрѣнія такіе судьи правы; ибо каждый начальникъ имѣетъ свои достоинства и недостатки, и нѣтъ человека безъ грѣха. Только остается признать за несомнѣнное то, что прославленіе лицъ, хотя и достойныхъ, но живыхъ, едва ли можетъ быть чуждо односторонности, преувеличеній и лести. По замѣчанію св. Григорія Богослова, тѣхъ хвалить ничто не препятствуетъ, „которые уже переселились отъ насъ, которымъ и льстить уже поздно, потому что они оставили, какъ все прочее, такъ и хвалителей и порицателей“ ²⁾. Если кто, трудясь ради Бога и ища горней славы, при успѣхахъ своей общепользной дѣятельности, колеблется мыслию и о прославленіи отъ людей, тотъ да приметъ предостереженіе отъ святаго Златоуста, который поучаетъ: „желающему той и другой славы невозможно получить той и

1) Чет.—Мин. 17 марта.

2) Твор. Григ. Бог. ч. I, стр. 269.

другой вмѣстѣ. Правда, можно достигнуть и той и другой, но только въ томъ случаѣ, если будемъ желать не обѣихъ, а одной небесной, если будемъ убѣгать славы человѣческой¹⁾. Отцы ублаженіе въ лице не только признавали опаснымъ „для того человѣка, котораго имя выше дѣлъ его“, но и думали, что оно вредитъ недостижимъ въ мѣру духовнаго преуспѣянія²⁾. Всѣ же мы, не позволяя себѣ осуждать ближнихъ, будемъ осмотрительны и правдивы и въ похвалахъ имъ. Надобно при случаѣ умолчать, а не лстить, помедлить осужденіемъ, а не руководствоваться человѣкоугодіемъ. *Прежде времени ничтоже судите. Аминь*³⁾.

Поэтому же преосвященный Сергій, отклоняя всякую похвальную рѣчь о себѣ, въ частности уклонялся отъ празднованія всѣхъ своихъ юбилеевъ, хотя самъ и посылалъ поздравительныя письма чтимымъ имъ юбилярамъ⁴⁾. Такъ, напримѣръ, онъ отклонилъ подобную рѣчь еще при вступленіи на Кишиневскую паству⁵⁾; также, когда, по перемѣщеніи его на Московскую митрополию, Херсонская паства трогательно просталась съ нимъ, и кафедральный протоіерей Арсеній Лебединцевъ произнесъ вышеприведенную рѣчь къ нему, похвальную, и при семъ поднесъ Касперовскую икону Божіей Матери, то владыка, „принявъ святую икону и выразивъ благодарность о протоіерею за выраженныя имъ добрыя чувства, разъяснилъ, что прославленіе живаго преждевременно, что и ученіе истинной вѣры признаетъ такое восхваленіе неудобнымъ; безпристрастная и надлежащая оцѣнка дѣйствій человѣка можетъ быть только послѣ его смерти: *тѣмже прежде времени ничтоже судите*“⁶⁾. Равнымъ образомъ, когда въ томъ же (1893) году, по вступленіи высокопреосвященнаго Сергія на Московскую кафедру, Московская духовная академія рѣшила ознаме-

1) На Іоан., бес. 28; ч. I, стр. 340.

2) Варс. Отв. 61. Вопр. 118, стр. 53 и 92. Слч. I. Лѣств., сл. XXV, отд. 13.

3) *Слова и Рѣчи* высокопр. Сергія I, 325—329.

4) Такъ, напримѣръ, въ 50-лѣтній юбилей преосвящ. Евсевія архіепископа Могилевскаго (въ 1882 г.), преосв. Сергій, столько обязанный ему въ свое время, искренно правѣтствовалъ его особымъ письмомъ.

5) *Кишиневскія Епар. Вѣдомости* 1883 г. № 18.

6) *Херсонскія Епар. Вѣдомости* за 1893 г. № 17, стран. 425 „Прибавленій“

новать это вступленіе особою о немъ статью съ біографическими подробностями для помѣщенія въ своемъ органѣ:—*Божословскій Вѣстникъ*, поручивъ составленіе этой статьи пишущему настоящія строки, а по написаніи статьи ¹⁾, представила ее владыкѣ, дабы испросить его согласіе на напечатаніе ея въ означенномъ органѣ: то владыка удержалъ эту статью у себя, не давая разрѣшенія печатать ее,—и только уже послѣ кончины его она была найдена между бумагами почившаго и разбиравшимъ эти бумаги, высокопреосвященнѣйшимъ Θεогностомъ архіепископомъ Новгородскимъ, возвращена автору ²⁾. А когда, въ началѣ 1894 года послѣдній препроводилъ къ владыкѣ Сергію въ Петербургъ, какъ замѣчено было выше, свои нѣкоторыя сочиненія и въ препроводительномъ письмѣ сдѣлалъ замѣчаніе, что въ нѣкоторыхъ изъ сихъ сочиненій упоминается и имя высокопреосвященнаго Сергія, то владыка, въ томъ же отвѣтномъ письмѣ къ автору ихъ, часть котораго также приведена была выше, писалъ: „Обо мнѣ же, чѣмъ мѣньше упоминается, тѣмъ для меня пріятнѣе. Это была причина, что я удержалъ вашу статью съ біографическими обо мнѣ подробностями“ ³⁾.—Наконецъ, еще случай. Во второй половинѣ 1894 года предстоялъ 50-лѣтній юбилей общаго служенія и священства высокопреосвященнѣйшаго Сергія. Въ Московской епархіи уже начались было приготовленія къ этому празднованію. Но вотъ каедральный протоіерей, недавно почившій А. И. Соколовъ, по порученію владыки, сдѣлалъ такое заявленіе въ *Московскіе вѣдомостякъ* (1894 г. № 161): „Газеты возвѣщаютъ о пятидесятилѣтней служебной дѣятельности высокопреосвященнѣйшаго митрополита Сергія. День для празднованія своего юбилея его высокопреосвященство отказался назначить, самое празднованіе отклонилъ“ и т. д.

Изъ этого достаточно видно, сколь глубоко было смиреніе почившаго архипастыря.—Но уже этимъ самымъ отъ общечеловѣческихъ чертъ личнаго характера высокопреосвященнаго

¹⁾ Статья имѣла заглавіе „Новый архипастырь Московскій, высокопреосвященнѣйшій митрополитъ Сергій.“

²⁾ Съ надписью высокопреосвященнѣйшаго Θεогноста: „Возвратить г. Корсунскому“.

³⁾ Письмо не издано. Хранится у автора настоящей статьи.

Сергія мы приводимся къ воззрѣнію на его аскетическій, подвижническій, монашескій образъ. И хотя въ этомъ образѣ уже таится не подлежащій гласному сужденію „сокровенный сердца человѣкъ“¹⁾, однако по крайней мѣрѣ нѣкоторыя черты сего образа, въ назиданіе современныхъ поколѣній, мы не можемъ не представить здѣсь. Въ извѣстной уже намъ частіи рѣчи своей, произнесенной въ Троицкомъ соборѣ Лавры величайшаго подвижника преподобнаго Сергія, 23 сентября 1893 г. владыка митрополитъ Сергій, изобразивъ, на сколько ему пріятнѣе и спокойнѣе было раньше находиться въ послушаніи и на сколько труднѣе, съ принятіемъ архіерейскаго сана, сталъ повелѣвать, продолжаетъ: „нынѣ призванный руководить здѣшнюю паству²⁾, я чувствую бремя болѣе тяжкимъ, потому что къ нему присоединяется еще и управленіе этою великою общинью. Въ семъ затрудненіи повергаю себя въ настоятельство тому, кто первый здѣсь возрастилъ многихъ чадъ послушанія. Кто въ теченіе пяти вѣковъ настоятельствуемъ въ сей обители. Ему возвѣщаю печаль мою, отъ него требую помощи и таинственнаго наставленія, какъ мнѣ дѣйствовать. Достоинъ подражанія духъ его кротости, которымъ онъ и строптивыхъ обуздывалъ; любезенъ моему сердцу духъ той простоты, въ которой онъ жилъ; возделѣвъ духъ его совѣта, силою котораго онъ давалъ вразумленія не только своимъ ученикамъ, но и лицамъ высокимъ въ обществѣ.—Приходя самъ, привожу и васъ, братія³⁾, къ сему цѣльбоносному гробу. Не столько меня почитайте настоятелемъ, сколько сего приснопамятнаго настоятеля, свыше со святыми на насъ призирающаго. Въ его наставленіяхъ ходите, въ его духѣ живите и дѣйствуйте. Когда онъ жилъ на землѣ, то свѣтъ добродѣтельной жизни исходилъ изъ пустыни и приводилъ къ нему многихъ. Въ настоящее время множество богомольцевъ посѣщаютъ эту обитель. Ихъ должны мы утѣшать богослуженіемъ, назидать словомъ, это можетъ, а всѣ примѣромъ; ибо добрый примѣръ есть лучшій учитель, и поэтому мы должны вести себя такъ, чтобы никто не

1) Слова и рѣчи высокопр. Сергія I, 251; см. стран. 117.

2) Московскую.

3) Обращеніе къ монашествующимъ Лавры.

могъ сказать о насъ укориженнаго слова, а наоборотъ, вынесъ убѣжденіе, что и въ настоящее время здѣсь есть люди, крѣпкіе нравами, благимъ житіемъ и молитвою“¹⁾. Такой-то примѣръ кротости, смиренія, простоты, нестяжательности и другихъ иноческихъ добродѣтелей издавна являлъ въ себѣ и носившій имя преподобнаго Сергія высокопреосвященный Сергій. какъ въ періодъ послушанія, такъ и въ періодъ повелѣванія, т. е. по принятіи архіерейскаго сана, когда онъ, кромѣ аскетизма, долженъ былъ соблюдать и достоинство этого сана. Такъ, въ одной изъ проповѣдей на Благовѣщеніе, произнесенной въ 1862 году, преосвященный Сергій, говоря о томъ, какъ смиреніе можетъ быть совмѣщено съ чувствомъ достоинства и приведши нѣкоторые примѣры изъ Евангельской исторіи, продолжаетъ: „то же видимъ и въ жизни христіанскихъ подвижниковъ, которые, водясь духомъ смиренія, знали однакожъ, въ чемъ состоитъ истинное человѣческое достоинство. Къ одному изъ нихъ пришли его знакомые, и желая испытать его терпѣніе, стали называть его гордецомъ, пустословомъ, лѣнливымъ. Старець смиренно на все соглашался. Но когда назвали его еретикомъ, онъ ни какъ не принялъ этого упрека на себя. На вопросъ: почему на первыя клеветы соглашался, а послѣдней не принялъ?—онъ отвѣчалъ: „первые тѣ пороки я признаю за собою, ибо это признаніе полезно душѣ моей; а быть еретикомъ значить быть отлученнымъ отъ Бога: но быть отлученнымъ отъ Бога я не хочу“²⁾.—Уже будучи архіереемъ, преосвященный Сергій, по глубокому смиренію, отъ 3 мая 1862 года писалъ ректору Московской духовной академіи архимандриту Саввѣ³⁾ слѣдующее: „Привошу вамъ и прошу передать прочимъ членамъ Редакціоннаго Комитета⁴⁾ мою искреннею благодарность за часть, выдѣленную для меня

1) *Церков. Вѣдомости* изд. при Св. Синодѣ, за 1893 г. № 41, стр. 1470 „Прибавленій“.

2) *Слова и рѣчи* высокопр. Сергія I, 268.

3) Преосвящ. Савва былъ преемникомъ преосвящ. Сергія въ ректорствѣ надъ Моск. дух. академію, бывъ назначенъ на эту должность изъ ректоровъ Моск. дух. семинаріи.

4) По изданію академическаго журнала: *Творенія св. Отцевъ съ Прибавленіями* духовнаго содержанія.

изъ редакціонныхъ суммъ за 1860 годъ. Мое участіе въ изданіи журнала было такъ ничтожно, что не только для другихъ не примѣтно, но и моимъ самолюбіемъ уже давно забыто. По сему назначеніе мнѣ суммы я не могу назвать наградою, такъ какъ не было заслуги; но не безъ утѣшенія въ этомъ вижу новый знакъ доброй памяти о мѣсто стороны того достопочтеннаго общества, трудомъ котораго журналъ обязанъ своимъ существованіемъ" ¹⁾). И это пишетъ человѣкъ, который съ честію стоялъ во главѣ академіи, который уже ознаменовалъ себя на поприщѣ учено-литературныхъ вышеисчисленными трудами, который, какъ за эти труды, такъ и вообще за свою архипастырскую дѣятельность былъ избранъ въ почетные и дѣйствительные члены многихъ ученыхъ и другихъ обществъ и учреждений ²⁾ и отъ Высочайшей власти былъ удостоенъ многихъ наградъ и повышеній ³⁾. Не есть ли это выраженіе его глубокаго смиренія? Не свидѣтельствуетъ ли это о томъ, что онъ предзрѣлъ *Господа* предъ собою *высшимъ* и, созерцая Его безконечное величіе, уничижалъ такъ себя?

Любезенъ былъ сердцу преосвященнаго Сергія и духъ простоты преподобнаго Сергія. Кто зналъ его обыденную обстановку и видалъ его самого въ этой обстановкѣ, тотъ согласится, что „не любилъ онъ пышнаго блеска, и роскоши чертоговъ предпочиталъ простую, скромную обстановку иноческой кельи. Не любилъ онъ дорогаго платья, предпочиталъ ему ѣпоту священныхъ одеждъ, говоря, что красота ихъ ткани способствуетъ благолѣпію церковной службы, и относится не къ нему, въ нихъ облаченному, а ко Господу" ⁴⁾.

Въ связи съ тѣмъ онъ, какъ монахъ, былъ совершенно нестяжательнъ. „Между некорыстолюбіемъ и совершенною нестяжательностію,—поучалъ онъ будущихъ служителей церкви въ одной изъ проповѣдей своихъ,—есть своя постепенность. Выс-

¹⁾ Письмо еще не издано. Принадлежитъ къ составу „Автобіографич. Записокъ“ преосв. Саввы.

²⁾ См. стр. 121 составленнаго нами біографическаго очерка преосв. Сергія гдѣ подробнѣе указывается, какихъ именно.

³⁾ Какихъ именно, см. тамъ же.

⁴⁾ Изъ рѣчи В. К. Саблера, раньше упомянутой.

шее совершенство—отдавать все и не имѣть ничего; а всѣмъ доступное качество—хранить себя отъ жадности къ стяжаніямъ, отъ страсти къ прибытку. Отъ нея предостерегать себя долженъ всякій, кто вступаетъ въ санъ священникъ¹⁾. Самъ онъ достигъ въ этомъ отношеніи высшей степени совершенства. Онъ, по свидѣтельству лица, близко его знавшаго за послѣднее время, „никогда ничего не заключалъ подъ замокъ, во всей его комнатѣ не было замковъ, вѣроятно беречь было нечего, потому что все, что онъ получалъ, раздавалъ бѣднымъ своимъ роднымъ и бѣднымъ вообще“²⁾.

И другими иноческими добродѣтелями украшенъ былъ почившій архипастырь. Онъ былъ великій молитвенникъ, строгій постникъ, и проч., причемъ въ отношеніи къ посту, напри- мѣръ, онъ скорѣе рѣшался совсѣмъ не обѣдать, нежели вкушать яства, приправленные скоромнымъ, или даже и рыбныя, но поданныя въ дни, когда они, по уставу иноческому, вос- прещены. Вообще то, что онъ еще въ 1850 году писалъ одному новопостриженному иноку, по имени Порфирію³⁾, очевидно, онъ глубоко носилъ и въ своей душѣ. „Пріятно для меня,— писалъ онъ этому иноку,—поздравить васъ съ новымъ именемъ. Сами ли вы выбрали имя себѣ, или по послушанію приняли его, во всякомъ случаѣ, по имени твоему тако да будетъ и житіе твое. Много добрыхъ дѣлъ и трудовъ, изъ которыхъ вы составили себѣ теплую деховную одежду, желаю съ именемъ Пор- фирія облечься вамъ въ прекрасную порфиру благочестія. Пре- бывайте теперь въ вашей власяницѣ: ее со временемъ Господь преобразитъ въ порфиру, по реченному: *Побѣждающему дамъ стѣсти со Мною на престолѣ*. Багряница кровавыхъ потовъ и трудовъ, по благодати Божіей, измѣняется въ свѣтлое обла- ченіе вѣчнаго сонаслѣдія и соцарствованія Іисусу Христу. Сего искренно и усердно желаю вамъ, и вѣрую, что простота ва- шего сердца привлечетъ вамъ свыше силу неностыдно понести воспріятый подвигъ“⁴⁾. И это преосвященный Сергій писалъ,

1) *Слова и рѣчи* преосв. Сергія II, 90.

2) Изъ надгробнаго слова преосв. Лаврентія, которое также было упомянуто раньше.

3) Оптиному подвижнику, издателю „Писемъ Затворника Георгія“.

4) *Душесол.* Читаніе за 1898 г. ч. I, стран. 577.

когда ему самому было только 30 лѣтъ и въ иночествѣ онъ былъ только 6 лѣтъ. Само собою разумѣется, чѣмъ дальше начала иноческаго подвига, тѣмъ болѣе и болѣе усовершенствованъ онъ въ немъ, пока не воспиталъ въ себѣ того *потамъ сердца чловѣка* (1 Петр. 3, 4), „котораго Богопріятный образъ живописуется *въ чистѣйши кроткаго и молчаливаго духа въ чертахъ любви и радости, мира и долготерпѣнія* (Гал. 22)“. А это, очевидно, зависѣло отъ того, что онъ *предъзрѣлъ Господа* предъ собою *выну, яко одесную его есть*, и потому не *поколебался* въ своемъ жизненномъ подвигѣ.

Послѣ всего сказаннаго не только нужно желать, чтобы наступалъ тотъ „черный день“, когда „переведутся“ въ Россіи такіе іерархи, какимъ былъ въ Бозѣ почившій митрополитъ Сергій, но и должно усердно молить Пастыреначальника Христа, чтобы Онъ побольше воздвигалъ подобныхъ іерарховъ въ славу, утѣшеніе и укрѣпленіе Россіи, ея Церкви и Государства.

Проф. Ив. Корсунскій.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА И РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ся изданія за прошлые 1884—1889 годы влючительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромъ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографіи Губернскаго Правленія,

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

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

Пістеі вооѹмен.
Впрою разумѣаемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1899 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солтисъ.

ВОСПОМИНАНІЯ

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго.

О построеніи Спасова Скита *).

Въ 1898 году, 17 Октября, исполнилось десять лѣтъ со времени чудеснаго спасенія отъ смертной опасности въ Бозѣ почившаго Императора Александра III-го, съ Его Августѣйшимъ Семействомъ при крушеніи поѣзда на Харьковско-Азовско-Севастопольской желѣзной дорогѣ, на 48-й верстѣ отъ Харькова и на 7-й верстѣ отъ станціи „Борки“. Въ 1899 году исполнилось также десять лѣтъ съ постройки на этомъ мѣстѣ, въ молитвенную память Божіей милости, явленной Царю-Миротворцу, Спасова Скита. Между безчисленными проявленіями всенародной радости о спасеніи Царя и всякаго рода пожертвованіями и сооружеиіями, бывшими въ то время, заслуживаетъ воспоминанія и построение Спасова Скита,—не по великолѣпію его, а по обстоятельствамъ, сопровождавшимъ его учрежденіе и сооружеиіе.

Я принялъ на себя обязанность рассказать въ подробности исторію его построенія потому, что въ настоящее время, за смертію ближайшихъ участниковъ въ этомъ дѣлѣ, мнѣ одному во всѣхъ подробностяхъ

*) Читани въ актовомъ залѣ Харьковскаго Женскаго Епархіальнаго Училища 4 Декабря, въ день храмоваго праздника.

она извѣстна. И я чувствую, что на мнѣ будетъ грѣхъ, если я не расскажу ее во славу Божию и утѣшеніе соотечественниковъ. Я вынужденъ буду при этомъ много говорить о себѣ, но надѣюсь, что читатели не обвинятъ меня въ тщеславіи, несвойственномъ моимъ преклоннымъ лѣтамъ. Въ виду близкой смерти и суда Божія отпадаетъ пристрастіе къ похваламъ человеческимъ.

Первая мысль, послужившая началомъ построения Спасова Скита, была высказана почтеннымъ настоятелемъ Харьковской Святогорской пустыни Архимандритомъ Германомъ ¹⁾. Вскорѣ послѣ чудеснаго событія онъ пріѣхалъ ко мнѣ и говорить: „народъ толпами ходитъ на мѣсто крушенія царскаго поѣзда, осматривая его, и ропщетъ, что нѣтъ никакого зданія, хотя бы часовни, для принесенія Богу благодарныхъ молитвъ за спасеніе Царя. Я построилъ бы деревянную часовню для богослуженія“. Я отвѣчалъ ему, что съ радостію я помогъ бы ему въ устроеніи этого дѣла, но мы не имѣемъ ни пяди земли для построения часовни. Подождемъ, что будетъ съ предпріятіемъ Харьковской городской думы и земства относительно сооруженія предполагаемаго ими памятника на мѣстѣ чудеснаго событія. Вскорѣ объяснилось, что на это дѣло пожертвовано землевладѣльцемъ Аполлономъ Михайловичемъ Мерненковымъ десять десятинъ земли подлѣ самаго мѣста крушенія поѣзда. Настала зима,—ни къ какимъ постройкамъ нельзя было приступать, но въ это время, вслѣдствіе ходатайства думы и земства, былъ Высочайше утвержденъ Комитетъ для построения храма на мѣстѣ чудеснаго событія. Этимъ Комитетомъ, вступившимъ во владѣніе пожертвованною землею, намъ было дозволено построить временную часовню, къ чему раннею весною и при-

¹⁾ Скончался 13 Апрѣля 1890 г.

ступилъ Архимандритъ Германъ. Между тѣмъ, великимъ постомъ 1889 года я получаю другое заявленіе. Ключарь Харьковскаго Каѳедрального собора, протоіерей Симеонъ Алексѣевичъ Илларионовъ ¹⁾ говоритъ мнѣ: „да мы можемъ имѣть свою землю. Въ 250 саженьяхъ отъ мѣста паденія вагоновъ царскаго поѣзда, у самаго полотна желѣзной дороги есть земля, принадлежащая причту близлежащаго села Соколова, которая можетъ быть обмѣнена на крестьянскую, и крестьяне этого села навѣрное не откажутъ въ какихъ нибудь пяти десятинахъ для построенія духовенствомъ своего молитвеннаго памятника“. Думаю: мысль прекрасная. Немедленно вызываемъ къ себѣ священника этого села Павла Тимоѣева ²⁾ и онъ съ радостію беретъ на себя порученіе расположить своихъ прихожанъ къ пожертвованію земли для нашей цѣли. На Страстной недѣлѣ Великаго поста онъ уже привозитъ ко мнѣ приговоръ соколовскихъ крестьянъ о пожертвованіи въ наше распоряженіе пяти десятинъ весьма удобной земли. Я, признаться, внутренно возрадовался и удивился, какъ это такъ скоро и успѣшно складывается дѣло. Оставалось вѣровать, что есть на наше предпріятіе Божіе благословеніе, такъ какъ чудо спасенія Царя есть дѣло Божіе, а благодарная молитва ко Господу за явленную Имъ милость нашему отечеству въ спасеніи Государа есть дѣло богоугодное. Надобно дѣйствовать. Но что мы можемъ сдѣлать? Средства у насъ нѣтъ. Иное дѣло сооруженіе памятника городомъ Харьковомъ и земствомъ, съ подпискою отъ земствъ всей Россіи, объявленной строительнымъ Комитетомъ. Но дѣло разъяснилось какъ-бы само собою; не нужно было только откладывать его исполненіе.

1) Умеръ 1891 года 8 Іюля.

2) Нынѣ при Троицкой церкви въ г. Харьковѣ.

Ясно было, что нужно и намъ построить храмъ, чтобы имѣть возможность и свободу въ отправленіи богослуженій во всей полнотѣ, требуемой чиноположеніемъ Церкви. А если поручить богослуженіе монахамъ, то нужно устроить для нихъ и келліи. Такимъ образомъ выходить, что нуженъ монастырь. Устроеніе самостоятельнаго монастыря—дѣло большое, требующее много времени и средствъ, какъ для его постройки, такъ и для обезпеченія содержанія братіи. Рѣшило все—участіе въ дѣлѣ о. Германа, настоятеля знаменитой Святогорской пустыни, которая въ силахъ устроить необходимыя помѣщенія для монашествующихъ и прокормить ихъ на первое время, а для управленія ими поставить отъ пустыни благонадежнаго іеромонаха, въ зависимости отъ ея настоятеля. Такъ, какъ бы само собою складывалось иноческое общежитіе, извѣстное у насъ при большихъ монастыряхъ подъ именемъ *скитовъ*. Итакъ, построимъ скитъ, и въ память чудеснаго спасенія Царя, назовемъ его: „Святогорскій Спасовъ скитъ“. Не теряя времени, на Страстной же недѣлѣ, я написалъ о нашемъ намѣреніи частное письмо Г. Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода Константину Петровичу Побѣдоносцеву, прося его совѣта и, если можно, ходатайства о Высочайшемъ соизволеніи на наше предпріятіе. Ни въ живомъ участіи Г. Оберъ-Прокурора ни въ Высочайшемъ разрѣшеніи я не сомнѣвался. Приходилось только подождать разрѣшенія.

Между тѣмъ надобно было готовить и средства. Мы съ о. Германомъ подѣлили дѣло пополамъ: я принялъ на себя сооруженіе храма со всеми принадлежностями, а онъ—монастырскую обстановку. Но у него средства готовы, а мнѣ надобно было ихъ искать. Но я всегда вѣровалъ и видѣлъ раньше на собственномъ опытѣ, что на храмы Божіи въ нашемъ отечествѣ, по

крупинамъ, но непремѣнно собираются средства, и при усердіи строителей они не остаются не оконченными. Если изнемогають одни дѣятели на этомъ поприщѣ,—на ихъ мѣсто находятя другіе. Но въ настоящемъ случаѣ я съ изумленіемъ увидѣлъ, какъ отъ народа, возбужденнаго чувствомъ радости о спасеніи Царя и благодарности къ Богу, потекли жертвы, явились сотрудники, воодушевились художники и ремесленники,—и то, что обыкновенно дѣлается годами, совершилось въ три мѣсяца.

Размышляя о приобрѣтеніи средствъ, я вспомнилъ объ одномъ преднамѣренномъ пожертвованіи на храмъ, заявленномъ мнѣ въ томъ же 1888 году, безъ прямого указанія на какое либо мѣсто, гдѣ храмъ можетъ быть построенъ. Незадолго передъ этимъ я познакомился съ поселившимся въ Харьковѣ инженеромъ Николаемъ Михайловичемъ Шевцовымъ (нынѣ уже умершимъ) и супругою его Марією Васильевною. Послѣдняя однажды въ разговорѣ спрашиваетъ моего совѣта, какъ ей поступить въ исполненіи даннаго ею обѣщанія построить храмъ въ благодарность Богу за выздоровленіе ея дочери отъ тяжелой болѣзни,—принять ли на себя построеніе гдѣ нибудь цѣлой церкви, или распределить сумму по частямъ на строящіяся уже церкви. Я отвѣчалъ ей, что было бы усердіе, а мѣстъ много, гдѣ нуждаются въ построеніи церквей,—въ миссіяхъ, на нашихъ окраинахъ, въ западныхъ губерніяхъ и пр. Подождите, время укажетъ, куда понадобится ваша жертва. И вотъ, я прежде всѣхъ обратился къ гг. Шевцовымъ. На Пасхѣ же, т. е. тотъ-часъ по прибрѣтеніи земли, въ первый день праздника я поспѣшилъ къ нимъ съ визитомъ. Бду и думаю съ замираніемъ сердца: неужели это намѣченное пожертвованіе придетъ къ намъ?—Застаю дома обоихъ супруговъ и съ

первыхъ же словъ, послѣ праздничнаго привѣтствія говорю имъ: «вотъ вы намъ ревааетесь, по объѣту. построить храмъ и думаете, гдѣ его построить: теперь есть случай употребить вашу жертву и во славу Божию, въ изъявленіе радости о спасеніи Государя Императора съ Его Семействомъ, и въ смыслѣ выраженія вѣрноподданническихъ чувствъ любви и благоговѣнія къ нашему великому Государю». — Гдѣ же это? — спрашиваетъ Николай Михайловичъ. — «Да на самомъ мѣстѣ крушенія царскаго поѣзда». — Очень радъ, отвѣчаетъ онъ. Я дамъ десять тысячъ рублей ¹⁾, но вѣдь это дѣло затянется надолго?

— Нѣтъ, говорю я, — мы его окончимъ нынѣшнимъ же лѣтомъ.

— Какимъ образомъ?

— Не надо задаваться обширнымъ проектомъ. а нужно имѣть въ виду только удовлетвореніе народнаго желанія молиться о Царѣ на мѣстѣ Его чудеснаго спасенія. Построимъ храмъ деревянный... Поѣдемъ въ Москву. Тамъ, въ дачной мѣстности, при Пушкинской станціи Московско-Ярославской желѣзной дороги, вы увидите прекрасный деревянный храмъ, построенный при моемъ участіи, въ одинъ годъ по проекту архитектора Н. В. Никитина. Если этотъ храмъ вамъ понравится, мы попросимъ того же архитектора составить намъ проектъ, пригласимъ для исполненія его извѣстныхъ мѣ мастеровъ и художниковъ, закажемъ необходимыя принадлежности храма и онъ будетъ готовъ къ осени настоящаго года. — „Поѣдемъ“.

Въ ожиданіи Высочайшаго разрѣшенія я написалъ г. Никитину письмо съ просьбою составить проектъ храма для будущаго скита по образцу Пушкинской церкви, въ уменьшенномъ нѣсколько размѣрѣ, изъ опасе-

¹⁾ Въ послѣдствіи пожертвованія перешли за эту сумму.

нія непосильныхъ для насъ расходовъ. Проектъ церкви немедленно былъ составленъ и ожидалъ насъ въ Москвѣ. Это былъ рисунокъ храма въ стилѣ XIV—XV столѣтій, съ колокольнею, галлереею вокругъ его и съ хорами внутри,—вмѣстимостію на 500 человѣкъ. Въ Апрѣлѣ 27 числа я получилъ отъ Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода извѣщеніе (за № 2231) о Высочайшемъ соизволеніи на сооруженіе скита въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „изложенныя въ письмѣ Вашего Преосвященства предположенія относительно сооруженія церкви и скита Святогорской пустыни, на пожертвованной крестьянами села Соколова землѣ, смежной съ мѣстомъ катастрофы 17 октября минувшаго года, я счелъ долгомъ всеподданнѣйше повергнуть на Высочайшее воззрѣніе Государя Императора и Его Императорскому Величеству благоугодно было, на всеподданнѣйшей запискѣ моей по сему предмету, въ 19 день текущаго Апрѣля, собственноручно начертать: „Мнѣ мысль эта очень нравится и осуществленіе ея совершенно практично“.

Обрадованные этою благою вѣстью, въ первыхъ числахъ Мая, мы съ г. Шевцовымъ прибыли въ Москву и потомъ—въ Пушкино. Какъ пушкинская церковь, такъ и проектъ г. Никитина Шевцову понравились. Оставалось приступить къ исполненію его. Я рекомендовалъ г. Шевцову строителя пушкинской церкви извѣстнаго въ Москвѣ подрядчика по плотничнымъ и столярнымъ дѣламъ московскаго купца Петра Егоровича Жирнова. Предоставивъ имъ условиться относительно стоимости плотничныхъ работъ, я съ своей стороны Жирнову же поручилъ построеніе иконостаса по рисунку г. Никитина, съ обязательствомъ уплатить ему все изъ дальнѣйшихъ пожертвованій, въ которыхъ не сомнѣвался. Жирновъ обязался закупить

въ Москвѣ для храма лучшей сосновой лѣсы, какой трудно найти въ Харьковской губерніи—изготовить все здание храма въ Москвѣ и въ разобранномъ видѣ. по желѣзной дорогѣ, доставить на мѣсто построения скита и установить его какъ должно, съ условіемъ исполнить все къ 1-му Августа. Г. Никитинъ, между прочимъ, замѣтилъ мнѣ, что церкви такъ скоро не строятся. но я зналъ, съ кѣмъ имѣю дѣло, и былъ совершенно увѣренъ въ усердіи, искусствѣ и исполнительности г. Жирнова. Въ то же время я поручилъ написать къ тому же сроку живущему въ Москвѣ академику Шокареву—иконы для иконостаса, купилъ у Немирова-Колодкина необходимую церковную утварь, заказалъ въ магазинѣ Сапожникова облаченія,—въ магазинѣ Оловянишникова паникадило, подсвѣчники, хоругви и пр.,— и все это въ кредитъ, которымъ я пользовался и доселѣ пользуюсь у добрыхъ москвичей въ широкихъ размѣрахъ. Я возвратился домой съ увѣренностію, что къ назначенному сроку все будетъ готово. За исполненіе всего предположеннаго и за притокъ необходимыхъ средствъ ручалось и общее народное одушевленіе, по случаю чудеснаго событія. Какъ пошло дѣло построения здания храма, это мнѣ показала чрезъ нѣсколько дней по возвращеніи моемъ въ Харьковъ телеграмма Жирнова: „отслужили мы въ лѣсномъ ряду молебень и—застучали шестьдесятъ топоровъ; помощи Боже!“

Но храмъ строился въ Москвѣ; надобно было подумать, какъ перевезть его въ Харьковъ. Отправился я посоветоваться къ Николаю Александровичу Алексѣеву, бывшему Московскому градскому головѣ. Онъ далъ мнѣ такой совѣтъ: „поѣзжайте къ Ивану Артемьевичу Лямину¹⁾. Зять его Санинъ служить членомъ

¹⁾ Статскій Совѣтникъ, бывший раньше Алексѣева и С. М. Третьякова, также въ Москвѣ, градскимъ головою.

Правленія Курско-Харьковской желѣзной дороги. Можетъ быть они устроятъ бесплатную перевозку вашего храма“. Покойный Иванъ Артемьевичъ, котораго расположеніемъ я раньше пользовался, принялъ мое дѣло къ сердцу. Онъ отвѣчалъ мнѣ: „постараемся устроить; если же откажутъ, я заплачу свои деньги“. Дѣло устроилось. Не только стѣны храма, но и весь деревянный матеріалъ, до послѣдней доски, рѣшено было Правленіемъ дороги перевезти бесплатно. Это стоило весьма большой суммы. Общее одушевленіе моихъ знакомыхъ въ Москвѣ рѣшительно окрылило меня; я, какъ говорится, не чувствовалъ ногъ подъ собою.

Дальнѣйшая задача мнѣ предстояла въ приобрѣтеніи средствъ на постройку, такъ какъ жертва г. Шевцова положила имъ только начало. Первый, къ кому я обратился по этому предмету, былъ давнишній благодѣтель мой московскій купецъ Андрей Николаевичъ Лѣниновъ, много жертвовавшій на разныя благотворительныя дѣла. Изумила меня готовность его и супруги его Евдокии Осиповны принять участіе въ начатомъ дѣлѣ. Какъ только рассказалъ я имъ подробности чудеснаго спасенія Царя и Августѣйшей Семьи Его и восторженную встрѣчу Ихъ Величествъ въ Харьковѣ послѣ этого чудеснаго событія, и потомъ наше предпріятіе для увѣковѣченія его, Андрей Николаевичъ, не говоря ни слова, вынулъ изъ кармана ключъ отъ своей кассы, подаль его женѣ только кивнувъ головою, — и она вынесла мнѣ тысячу рублей. Думаю: начало доброе. За этимъ пожертвованіемъ отъ Москвы послѣдовали и другія, отчасти въ Москвѣ-же, а потомъ пересланныя въ Харьковъ. Упомяну важнѣйшія. Отъ графа Сергѣя Владиміровича Орлова-Давыдова получено 1000 руб., отъ Максима Ефимовича Попова 600 руб., отъ Петра Петровича Боткина 500 р., отъ Владиміра Христофоровича Спи-

ридонова 300 р., отъ Михаила Ѳедоровича Стриганова 500 р., отъ Михаила Косьмича Пушкина 556 р., отъ Алексѣя Николаевича Давыдова 350 р., отъ Ивана Герасимовича Харитоненко 1000 р., отъ Данилы Самуиловича Полякова 2000 р., отъ игумена Ряснянскаго Свято-Димитріевскаго монастыря Дисидерія 1000 р., отъ Василя Ивановича Пашенко-Тряпкина 200 р., отъ Владиміра Григорьевича Сапожникова 100 руб., отъ предводителя дворянства Старобѣльскаго уѣзда Александра Карловича Штенгера, полученныя отъ крестьянъ разныхъ волостей 1400 р., отъ правленія Курско-Харьково-Азовской желѣзной дороги, пожертвованныхъ служащими на ней 698 р. Прислано: отъ служащихъ въ Московскоѣ Синодальной Конторѣ, Синодальной типографіи и въ Синодальномъ хорѣ 400 р., чрезъ Таврическую Духовную Консисторію отъ жителей деревень Петровки и Марьевки Бердянскаго уѣзда 78 р., отъ крестьянъ Рязанской губерніи, Суйской волости 50 р., отъ Рюминской волости, Валдайскаго уѣзда, Новгородской губерніи 64 р. и пр.¹⁾.

Ожидая деревяннаго храма изъ Москвы, мы должны были приготовить для него каменный фундаментъ. Прибывъ на подаренное намъ крестьянами мѣсто, съ епархіальнымъ архитекторомъ В. Х. Нѣжкинымъ, мы не нашли на немъ ни шалапа для рабочихъ, ни хлѣба для нихъ, ни даже по близости воды: только желѣзнодорожная сторожевая будка указывала, что тутъ есть люди, да въ долинѣ, противъ мѣста крушенія поѣзда былъ видѣнъ деревянный крестъ, огороженный рѣшеткою,—поставленный надъ могилою убитыхъ при крушеніи поѣзда царскихъ служителей²⁾.

¹⁾ Всѣхъ денежныхъ пожертвованій ко мнѣ поступило свыше 30 т. руб.

²⁾ Тѣла ихъ потомъ съ честію были перевезены въ Харьковъ на городскія кладбище. Надъ ними поставленъ красивый памятникъ, съ надлежащею надписью и обнесенъ желѣзною рѣшеткою.

свидѣтельствовавъ о совершившемся страшномъ событіи. Тутъ опять пришелъ намъ на помощь о. Павелъ Тимоѣевъ: онъ нашелъ въ своемъ селѣ хлѣбопековъ и доставилъ необходимые продукты для привезенныхъ нами плотниковъ, и матеріалъ для барака. Съ помощію священника сл. Мереры о. Евлампія Соколовскаго онъ приискалъ въ ближайшихъ заводахъ, по сходной цѣнѣ, кирпичъ для фундамента, устроилъ такъ называемую „помочь“ отъ крестьянъ сосѣднихъ деревень, которые, по усердію къ дѣлу начатому для Царя, въ три дня перевезли 70 тысячъ кирпича. Разбиты канавы для фундамента; вскорѣ прибыли изъ Харькова каменщики и, послѣ молебна, принялись за работу. Въ концѣ Мая фундаментъ былъ оконченъ, а въ началѣ Іюня стали прибывать изъ Москвы вагоны съ частями храма. Управлявшій въ то время Курско-Харьково-Азовской желѣзною дорогой Іосифъ Игнатьевичъ Богдановичъ выразилъ живѣйшее участіе къ начатому дѣлу и предложилъ намъ съ своей стороны всевозможную помощь. Онъ распоряжался препровожденіемъ вагоновъ съ матеріаломъ на мѣсто постройки, разрѣшилъ желѣзнодорожной артели производить разгрузку вагоновъ, и нельзя было безъ удовольствія видѣть съ какимъ усердіемъ артельщики, для Царя, производили эту работу. Однажды г. Богдановичъ даетъ мнѣ знать, что въ такомъ-то часу придутъ шесть вагоновъ съ матеріаломъ на мѣсто постройки; времени для разгрузки дается только два часа; въ случаѣ неуспѣха вагоны будутъ увезены на сосѣднюю станцію. Главнымъ распорядителемъ по разгрузкѣ вагоновъ былъ москвичъ—Иванъ Ѳедоровичъ Бобковъ, помощникъ артельного старосты М. М. Букина. Къ нему я обращался со всѣми просьбами по разгрузкѣ, и всегда съ успѣхомъ. И на этотъ разъ посылаю сказать ему о встрѣтившемся, по крат-

кости даннаго срока, затрудненіи въ разгрузкѣ. Онъ отвѣчаетъ: „разгрузимъ; сейчасъ отправляются на мѣсто человекѣ артельщиковъ“,—и разгрузили шесть вагоновъ съ бревнами. И замѣчательно, что, работая съ такимъ усердіемъ, артельщики не взяли отъ меня въ такъ называемый „чай“ ни одного гривенника, потому что, по словамъ ихъ, все дѣлалось для Царя: они считали стыдомъ для себя брать какую нибудь благодарность за свои труды для Него.

Вскорѣ прибывшіе изъ Москвы отъ г. Жирнова плотники начали собирать и устанавливать на приготовленный фундаментъ разобранныя части храма. Работа кипѣла. Между тѣмъ и о. Архимандритъ Германъ не медлилъ. Онъ началъ строить деревянный корпусъ для пріюта почетныхъ посѣтителей скита, корпусъ для братскихъ келлій и трапезы и покрытое лѣтнее пристанище для богомольцевъ, устроилъ два колодца, съ небольшимъ, но на первое время достаточнымъ количествомъ воды. И раскинулъ широкій планъ для послѣдующихъ скитскихъ зданій, которыя и были отчасти имъ самимъ, а потомъ его преемникомъ, Архимандритомъ Вассіаномъ окончены¹⁾. Такимъ образомъ мы раздѣлили съ о. Германомъ дѣло пополамъ: на мою долю досталось построение храма, украшеніе его и снабженіе всѣмъ необходимымъ для богослуженія, а потомъ и деревянной ограды вокругъ скита; а ему—устроение для новой обители необходимыхъ зданій. Въ своей ревности объ ея благоустройствѣ, онъ въ то же время готовилъ въ трапезномъ корпусѣ устроение теплой церкви, такъ какъ главная преполагалась лѣтнею безъ печей. Но и за оградою скита шла живая работа отъ управленія желѣзной дороги. Г. Богдановичъ въ полуверстѣ отъ Скита къ югу, на подъемѣ въ гору, устроилъ обширную деревянную

¹⁾ На всѣ постройки израсходовано пустынею до 70 т. р.

крытую платформу для богомольцевъ; надъ нею, на возвышеніи—каменный домикъ для высокихъ посѣтителей, а г. Поляковъ на собственные средства проводить отъ платформы до Скита шоссе. Дѣло быстро подвигалось къ концу.

Между тѣмъ шли пожертвованія вещами въ пользу храма. Отъ Ея Величества Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны пожаловано бархатное покрывало на жертвенникъ, обложенное бѣлымъ кружевомъ; воздухи алаго бархата, вышитые золотомъ, съ ликами святыхъ—покровителей Августѣйшаго Семейства и цвѣтной гарусный коверъ; три прибора священныхъ сосудовъ для литургіи—серебряныхъ вызолоченныхъ, очень цѣнныхъ,—отъ служащихъ и мастеровъ Курско-Харьково-Азовской желѣзной дороги; отъ нихъ же серебряный вызолоченный ковчегъ на престоль, такой же крестъ съ подножіемъ на престоль,—дароносица, плащаница и напребстольное Евангеліе; нѣсколько экземпляровъ Евангелія и отъ другихъ лицъ; серебряная лампада предъ иконою на горнемъ мѣстѣ отъ общества офицеровъ 61-го пѣхотнаго резервнаго батальона; хоругви отъ московскаго общества хоругвеносцевъ; множество иконъ и наконецъ шесть колоколовъ, стоимостью въ 2000 руб., отъ московскаго купца Сергѣя Алексѣевича Капцова.

Во все время производства работъ многочисленные посѣтители прибывали на мѣсто чудеснаго событія и съ нетерпѣніемъ ожидали освященія храма и открытія богослуженія. Изъ оконъ вагоновъ проходящихъ поѣздовъ, крестясь, смотрѣли на построеніе скита проезжающіе, а въ новоустроаемый скитъ прибывала на жительство братія изъ Святогорской пустыни. Всѣ подрядчики, мастера и художники исполнили работы въ назначенный срокъ, и чрезъ четыре мѣсяца отъ на-

чала дѣла, 20-го Августа 1889 года,—менѣе чѣмъ черезъ годъ послѣ чудеснаго событія, въ память котораго съ такимъ одушевленіемъ и усердіемъ всѣ трудились, Скитъ былъ открытъ и первый храмъ въ немъ во имя Христа Спасителя, нерукотвореннаго Его образа,—торжественно освященъ ¹⁾. Радостно было видѣть тысячи народа всѣхъ сословій, собравшіяся на это торжество изъ Москвы, изъ Харькова и изъ окрестныхъ селеній и даже изъ отдаленныхъ уѣздовъ Харьковской губерніи. На торжество освященія нарочито прибыли изъ С.-Петербурга: Г. Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода Константинъ Петровичъ Побѣдоносцевъ. Министръ Путей Сообщенія Адольфъ Яковлевичъ фонъ-Гюббенетъ и Г. Управляющій Канцелярією Святѣйшаго Синода Владиміръ Карловичъ Саблеръ. Собрались всѣ высшіе губернскіе чины, гласные городской думы, многіе отъ земства, и изъ ближайшихъ дворянъ, а тысячи простого народа, не вмѣщавшіяся въ храмъ, стояли снаружи его и даже за оградю Скита и молились во время архіерейскаго богослуженія, продолжавшагося, съ благодарнымъ молебномъ, долѣе четырехъ часовъ ²⁾. По окончаніи богослуженія о. Архимандритомъ Германомъ предложена была трапеза для ста пятидесяти человекъ почетныхъ гостей. Государю Императору Александру Александровичу г. Побѣдоносцевымъ и г. Гюббенетомъ посла-

¹⁾ Второй теплый храмъ, устроенный о. Германомъ въ трапезномъ коридорѣ, во имя Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы, былъ освященъ 2 ноября 1889 года.

²⁾ При совершеніи богослуженія, кромѣ Архіерейскаго хора, пѣли и воспитанницы Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища на дѣвонъ мѣростъ, удостоившіяся одобренія Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода. Съ тѣхъ поръ воспитанницы училища ежегодно, въ сопровожденіи начальницы, инспектора классовъ и воспитательницъ, по окончаніи годичныхъ экзаменовъ, ѣздятъ въ Спасовъ скитъ, поютъ тамъ Божественную литургію, совершаемую о. инспекторомъ, и молебны, выслушиваютъ подробный разсказъ о чудесномъ спасеніи Царской семьи и осматриваютъ св. храмы, часовню и самую мѣстность, ознаменованную проявленіемъ милости Божіей.

на была въ Данію слѣдующая телеграмма: „Копенгагенъ. „Его Величеству Императору Россіи. Несмѣтныя толпы народа молятся за Ваши Величества на томъ мѣстѣ, гдѣ Господь Богъ спасъ Васъ для нашего счастья. Погода прекрасная, церковь освящена, торжество великолѣпное. Всѣ, отъ архіепископа до послѣдняго крестьянина, привѣтствуютъ Ваши Императорскія Величества отъ глубины любящихъ и преданныхъ Вамъ до смерти русскихъ сердецъ“.—Въ отвѣтъ на эту телеграмму Государь Императоръ соизволилъ прислать на имя Оберъ-Прокурора Св. Синода слѣдующую телеграмму: „Харьковъ (изъ Фреденсборга) Господину Побѣдоносцеву.—Сердечно благодарю Васъ и г-на Гюббенета за телеграмму. Счастливы, узнавъ, что церковь на мѣстѣ Нашего спасенія уже освящена. „Благодаримъ всѣхъ отъ глубины сердца“.—„Александръ“.

Въ послѣдствіи о всѣхъ жертвователяхъ и трудившихся въ сооруженіи храма и скита мною доведено было до свѣдѣнія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода; а имъ представлена на Всемиловитвѣйшее воззрѣніе Государя Императора. На семъ всеподданнѣйшемъ докладѣ Его Величеству, 3-го Іюля 1890 года, благоугодно было собственноручно начертать: „Сердечно всѣхъ благодаримъ“. Это милостивое Монаршее слово было сообщено мною по возможности всѣмъ трудившимся и жертвовавшимъ на устроеніе храма и скита въ особыхъ печатныхъ свидѣтельствахъ, за мою подписью. Ихъ можно видѣть у многихъ въ рамкѣ на стѣнѣ, какъ пріятный памятникъ, хранимый въ домѣ. Но еще ранѣе, 29 Октября 1888 г., т. е. вскорѣ послѣ чудеснаго событія, по повелѣнію Государя Императора, послѣдовала отъ Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода телеграмма, на имя священника Павла Тимофеева, слѣдующаго содержанія: „Передайте прихожанамъ вашимъ,

что Государь Императоръ изволилъ благодарить за жертву трудовыми ихъ деньгами для храма на мѣстѣ чудеснаго знаменія и милости Божіей“. По полученіи сей телеграммы, въ присутствіи крестьянъ, было совершено благодарственное Господу Богу молебствіе.

Со дня освященія храма и открытія скита доселѣ не прекращается притокъ богомольцевъ, не только въ день воспоминанія о спасеніи Царя и Его Августѣйшаго Семейства 17 Октября, но и во всякое время, особенно лѣтомъ, когда простой народъ, свободный отъ работъ, любитъ путешествовать по святымъ мѣстамъ. Мы встрѣчаемъ въ скиту многихъ идущихъ въ Кіевъ, Москву и въ мѣстные монастыри, поставляющихъ свою обязанностію зайти и въ Спасовъ скитъ. Даже въ зимнее время изъ окрестныхъ селеній многіе приходятъ къ богослуженію въ праздники, а въ Великій постъ для говѣнія. Особенно многолюдными стали собранія богомольцевъ 17-го октября съ 1897 года, по случаю установленнаго въ этомъ году перенесенія въ скитъ и въ новоосуженный храмъ во имя Преображенія Господня изъ Харькова чудотворной иконы Божіей Матери, именуемой Озерянскою. Икона сія пребываетъ въ храмѣ скита на всенощномъ бдѣніи 16-го и ранней литургіи 17 октября, а послѣ оной съ крестнымъ ходомъ переносится въ новый храмъ, гдѣ остается на позднюю литургію и до возвращенія въ тотъ же день въ Харьковъ, около 3 часовъ пополудни съ особымъ желѣзнодорожнымъ поѣздомъ, съ каковымъ препровождается и изъ Харькова.

Съ особеннымъ утѣшеніемъ мы вспоминаемъ о посѣщеніяхъ скита Высочайшими Особами, нарочито оставивавшимися въ немъ во время переѣздовъ по Харьковско-Севастопольской жел. дорогѣ. Такъ удостоили скитъ посѣщеніемъ: 1889 г. 2 Ноября Его Императоръ-

СКОЕ Высочество Великій Князь Михаилъ Николаевичъ съ Семействомъ.

— 1891 г. Мая 21 Ея Величество Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна, прибывъ на закладку храма Преображенія Господня, посѣтила Спасовъ скитъ и церкви Скита, шествовала съ крестнымъ ходомъ на мѣсто закладки, въ сопровожденіи Великой Княжны Ксении Александровны и Великихъ Князей Михаила Николаевича и Александра Михайловича.— Того же 1891 года Октября 21-го посѣтили Скитъ: Государь Императоръ Александръ Александровичъ, Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна, Наслѣдникъ Цесаревичъ Николай Александровичъ, Великій Князь Михаилъ Александровичъ, Великія Княжны Ксения и Ольга Александровны, Король и Королева Датскіе и Принцесса Уэльская съ двумя дочерьми.

— 1893 г. Мая 11 посѣтили Скитъ: Государь Императоръ Александръ Александровичъ, Государыня Императрица Марія Ѳеодоровна, Наслѣдникъ Цесаревичъ Николай Александровичъ, Великіе Князья Михаилъ Александровичъ и Алексѣй Александровичъ и Великія Княжны Ксения и Ольга Александровна.

Въ настоящее время въ Спасовомъ скиту находится 80 человѣкъ братіи; изъ нихъ 5 іеромонаховъ, 2 іеродіакона и 15 человѣкъ пѣвчихъ. Ими совершается богослуженіе не только въ скиту, но и въ новомъ храмѣ Преображенія Господня и крестные ходы въ часовню, устроенную въ насыпи желѣзной дороги, на самомъ мѣстѣ паденія Императорскихъ вагоновъ.

Спасовъ скитъ въ первые годы своего существованія былъ содержимъ исключительно на средства святогорской Успенской пустыни; но въ настоящее время, благодаря милости въ Бозѣ почивающаго Императора Александра Александровича, онъ обзавелся своимъ хо-

зайствомъ. Въ 1892 году, 10 Марта, Гоосударь Императоръ пожаловаль ему участокъ земли въ 224 десятины 240 квадрат. сажень въ Зміевскомъ уѣздѣ, въ 10 верстахъ отъ Скита. Тамъ учреждено монашествующими Скита хлѣбопашество, огородничество и другія сельскія заведенія, необходимыя для содержанія братіи. Затѣмъ, въ 1896 году, отведенъ былъ правительствомъ для отопленія скитскихъ зданій, въ Зміевскомъ же уѣздѣ, лѣсной участокъ въ 35 десятинъ 240 квадрат. саж. Наконецъ, какъ примѣръ замѣчательнаго участія нашего благочестиваго народа къ нуждамъ иноковъ, укажемъ на пожертвованіе въ пользу скита крестьянина сосѣдняго села Соколова Илиа Ѳедоровича Еременко. На возвышенной и сухой мѣстности, на землѣ занятой скитомъ, оказалось невозможнымъ устроить достаточный колодезь для воды. Нужда въ ней оказалась весьма чувствительная, и вотъ добрый человекъ выдѣлилъ изъ своего владѣнія, въ 600 саженьяхъ отъ Скита, въ вѣчное его владѣніе участокъ земли въ 500 квадрат. сажень, съ весьма обильнымъ ключемъ живой и чистой воды. На этомъ участкѣ монахами сдѣланы нѣкоторыя хозяйственныя постройки, и Скитъ водою совершенно обезпеченъ.

Такъ начинались и всѣ наши нынѣ великолѣпныя обители: время и *неизсякаемый ключъ* народнаго благочестія не только возстановили множество упраздненныхъ въ прошедшемъ столѣтіи монастырей, но и соорудили новыя и съ любовію украшаютъ ихъ отъ народныхъ *трудоу праведныхъ*.

Еще одно пріятное воспоминаніе. Въ 1891 году, въ бытность мою въ С.-Петербургѣ для присутствованія въ Святѣйшемъ Синодѣ, я былъ удостоенъ милостиваго пріема отъ почивающаго въ Бозѣ Государя Императора Александра Александровича. Его Величество

выслушавъ вызванныя Имъ мои объясненія о состояніи города Харькова, спросилъ: „Ну, что Царскій колоколь?“ Я отвѣчаю:—звонить ВАШЕ ИМПЕРАТОРСКОЕ Величество.—Государь благосклонно выслушалъ мое объясненіе о томъ, какого вѣса и звука серебряный колоколь, что онъ помѣщенъ въ особомъ кіоскѣ въ одномъ изъ пролетовъ величественной Харьковской соборной колокольни, что звонъ ежедневно повторяется въ часъ крушенія Императорскаго поѣзда и продолженіе этого звона обезпечено на вѣчное время капиталомъ для выдачи изъ процентовъ съ него особаго жалованья звонарю.

Такъ въ Скиту возносится на мѣстѣ чуда спасенія Помазанника Божія отъ смертной опасности неумолкающая молитва, а въ расширяющемся нынѣ и быстро населяющемся Харьковѣ жителямъ ежедневнымъ звономъ серебрянаго колокола напоминаетъ о благодареніи Богу за явленіе въ его предѣлахъ чуда Промышленія Божія о благѣ нашего отечества и храненіи Благочестивѣйшихъ Царей нашихъ. Кто видѣлъ восторженную встрѣчу Государя Императора и Его Августѣйшаго Семейства на другой день послѣ чудеснаго Ихъ спасенія и свѣтлые лица Царя и Царицы, тотъ не забудетъ этого счастливаго дня. Кто не видалъ его, тотъ повѣритъ намъ, современникамъ, что это было дивное проявленіе народной любви къ Царямъ нашимъ и Ихъ довѣрія и ласки къ торжествующему народу. Пусть объ этомъ звонить „Царскій колоколь“ и благодарно молится Спасовъ Скитъ; а намъ и потомкамъ нашимъ да даруетъ Господь неоскудѣвающую благодатную силу твердой вѣры въ Бога, любви къ Его православной церкви, безграничной преданности Царямъ нашимъ и надлежащаго разумѣнія истиннаго блага нашего отечества.

РЕЛИГИОЗНЫЯ УБѢЖДЕНІЯ ДЕКАБРИСТОВЪ.

(Окончаніе *).

II.

А. И. Одоевскій, москвичъ по рожденію, получилъ домашнее воспитаніе, законченное имъ въ Парижѣ. Онъ былъ человѣкомъ добрымъ, благороднымъ, отзывчивымъ, по своей природѣ. Лермонтовъ справедливо говоритъ о немъ:

„Онъ былъ рожденъ для нихъ, для тѣхъ надеждъ,
„Поэзіи и счастья... Но, безумный—
„Изъ дѣтскихъ рано вырвался одеждъ
„И сердце бросилъ въ море жизни шумной“.

Лже-либеральныя идеи Франціи, въ то время еще не забывшей вольномыслія Вольтера, социалистическія стремленія запада, увлеченіе философскимъ міровоззрѣніемъ Шеллинга въ первый атеистическій періодъ его развитія, наконецъ, могучее вліяніе Байрона, отъ котораго не былъ свободенъ даже и Пушкинъ,— все это положило свою печать на воззрѣнія и настроенія Одоевскаго. Ученіе Христа онъ зналъ мало; къ высшимъ вопросамъ человѣческаго бытія относился легкомысленно; на ученіе Православной Церкви смотрѣлъ презрительно и свысока. Неудивительно послѣ этого, что Рылѣевъ легко могъ завлечь его въ число членовъ сѣвернаго тайнаго общества. За участіе въ прискорбныхъ событіяхъ 14 декабря 1826 года, въ качествѣ дѣятельнаго повстанца, Одоевскій былъ арестованъ и приговоромъ верховнаго уголовного суда былъ присужденъ къ ли-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 21.

шенію чиновъ, княжескаго достоинства и ссылкѣ въ катаржную работу на 12 лѣтъ. Впрочемъ, вскорѣ именно 22 августа 1826 года, срокъ каторжныхъ работъ былъ уменьшенъ Одоевскому съ 12 на 8 лѣтъ, а 8 ноября 1832 года Одоевскій былъ вовсе освобожденъ отъ каторги и сосланъ на поселеніе на 5 лѣтъ. Такимъ образомъ онъ пробылъ въ Сибири 11-ть лѣтъ. За это время въ его душѣ и произошелъ радикальный нравственный переворотъ. Углубившись въ самого себя, подвергнувъ разумной и безпристрастной критикѣ свои прежнія увлеченія атеистическими и социалистическими воззрѣніями, Одоевскій легко увидѣлъ ихъ ложь и безосновательность. Но душа не терпѣть пустоты, какъ и природа. Для ея жизни такъ же нужна пища, какъ и для тѣла. Такое удовлетвореніе настоячивымъ потребностямъ своего духа Одоевскій нашелъ тамъ, гдѣ раньше онъ даже и не хотѣлъ искать—въ ученіи Христа и христіанствѣ. Теперь его удовлетворило только мировоззрѣніе, которое было основано на христіанскихъ началахъ. Но онъ не ограничился однимъ теоретическимъ изученіемъ христіанства; онъ рѣшился осуществить его и въ своей жизни. Уничтожить въ себѣ всякія эгоистическія побужденія и жить только для другихъ во имя заповѣди Христовой о любви къ ближнимъ,— вотъ къ чему стремился Одоевскій какъ во время своего пребывания въ Сибири, такъ и во время своей послѣдующей жизни на Кавказѣ, когда Высочайшимъ приказомъ отъ 7-го ноября 1837 года онъ былъ переведенъ рядовымъ въ нижегородскій драгунскій полкъ, стоявшій тогда въ урочищѣ Кара-Агачъ, близъ Царскихъ Колодцевъ, въ ста верстахъ отъ Тифлиса. Здѣсь Одоевскій успѣлъ заслужить положительно любовь всѣхъ—отъ полкового командира до послѣдняго рядового. Многіе называли его не иначе, какъ „Хриstopодобнымъ“¹⁾. Вотъ что пишетъ о немъ Огаревъ въ своей статьѣ „Кавказскія воды“, помѣщенной въ „Полярной Звѣздѣ“ 1861 г. кн. VI, стр. 338 (изданіе заграничное): „Одоевскій былъ, безъ сомнѣнія, самый замѣчательный изъ декабристовъ, бывшихъ въ то время на Кавказѣ... Въ его глазахъ выражалось спокойствіе духа, скорбь не о своихъ страданіяхъ, а о страданіяхъ человѣка, въ нихъ выражалось

¹⁾ Срв. Энциклоп. Словарь Брокгауза и Эфрона.

милосердіе. Можетъ быть, эта сторона, самая поэтическая сторона христіанства, всего болѣе увлекла Одоевского. Онъ весь принадлежалъ къ числу личностей *христоподобныхъ*. Онъ носилъ свою солдатскую шинель съ тѣмъ же спокойствіемъ, съ какимъ выносили каторгу и Сибирь: съ той же любовью къ товарищамъ, съ той же преданностію къ истинѣ, съ тѣмъ же равнодушіемъ къ своему страданію. Можетъ быть, онъ даже любилъ свое страданіе; это совершенно въ христіанскомъ духѣ... Отрицаніе самолюбія Одоевскій развилъ въ себѣ до крайности⁴. Въ этому свидѣтельству о христіанскомъ настроеніи Одоевского можно относиться тѣмъ съ большимъ довѣріемъ, что оно принадлежитъ Огареву, въ то время уже увлекавшемуся революціонными стремленіями и крайне враждебно относившемуся къ Православной русской церкви. Съ этой точки зрѣнія нужно судить и о той оцѣнкѣ христіанскаго мировоззрѣнія Одоевского, которую Огаревъ дѣлаетъ ниже. „Былъ ли Одоевскій католикъ или православный,—говоритъ онъ,—я не знаю. Припоминая время, въ два десятка лѣтъ уже такъ много поблѣднѣвшее въ памяти, мнѣ кажется, я долженъ придти къ отрицанію того и другого. Онъ былъ просто христіанинъ, философъ или, скорѣе, поэтъ христіанской мысли, внѣ всякой церкви. Онъ въ христіанствѣ искалъ не церковнаго единства, какъ Чаадаевъ, а исключительно самоотреченія, чувства преданности и забвенія своей личности.... Но отъ этого самаго онъ не могъ быть и православнымъ; церковный формализмъ былъ ему чуждымъ. Вообще церковь была ему не нужна; ему только нужно было подчинить себя идеалу человѣческой чистоты, которая для него осуществилась въ Христвѣ.... мечты, которой никогда онъ не вѣрялъ заботамъ дружбы пѣвной... то есть, мечты какого-нибудь личнаго счастья онъ не вѣрялъ, потому что ея у него не было. Его мечта была только самоотверженіе. Ссылка привязала его къ религиозному самоотверженію⁵. Въ этомъ свидѣтельствѣ Огарева для насъ важно въ особенности указаніе на то, что именно ссылка заставила Одоевского быть *религиознымъ* человѣкомъ. Но дѣйствительно ли онъ былъ послѣ ссылки христіаниномъ внѣ христіанской церкви?—Прямо отвѣтить на этотъ вопросъ на основаніи собственныхъ словъ

Одоевскаго затруднительно. Одоевскій несомнѣнно обладалъ рѣдкимъ поэтическимъ дарованіемъ. Такъ говорятъ всѣ, близко и лично знавшіе его. Но, какъ рассказываетъ, напримѣръ, и Огаревъ, „онъ никогда не только не печаталъ, но и не записывалъ своихъ многочисленныхъ стихотвореній, не полагая въ нихъ ни какого общаго значенія. Онъ сочинялъ ихъ наизусть и читалъ наизусть людямъ близкимъ“. Всѣхъ и цензурныхъ, и не цензурныхъ (напечатанныхъ въ заграничныхъ изданіяхъ) его стихотвореній извѣстно только 17. Но и эти стихотворенія носятъ на себѣ такой частный и исключительный характеръ, что автору трудно было даже найти поводъ для обнаруженія своихъ религиозныхъ убѣжденій. Впрочемъ, въ его стихотворенія умершей „Матери“ онъ высказываетъ свою вѣру въ личное безсмертіе человѣка:

Тебя ужъ вѣтъ, но я тобою
 Еще дышу;
 Туда, въ лазурь, я за тобою
 Слѣшу, слѣшу...

 Туда, гдѣ вѣчною зарею
 Горитъ любовь...

Въ стихотвореніи Одоевскаго „Къ отцу“ можно находить основаніе для утвержденія, что онъ былъ христіаниномъ не внѣ церкви, а въ церкви. Здѣсь онъ, между прочимъ, пишетъ такъ:

„Нѣтъ, не входитъ мнѣ въ отчій домъ,
 „И не молиться мнѣ съ отцомъ
 „Передъ домашнею иконою!“

Молитву передъ иконою знаетъ только церковь.

Нельзя не отмѣтить и того, что и во всѣхъ остальныхъ стихотвореніяхъ, какъ только рѣчь заходитъ о русскомъ народѣ, Одоевскій всегда называетъ его *православнымъ*. Католикъ такъ не сталъ бы говорить.

Наконецъ, въ пользу того мнѣнія, что Одоевскій былъ не христіанскимъ только поэтомъ или философомъ послѣ своей сенки, а именно православнымъ христіаниномъ, ясно говорить и то обстоятельство, что предчувствуя свою кончину (что съ чахоточными бываетъ часто), онъ самъ пригласилъ въ

себѣ православнаго полковаго священника о. Василя Яковлева съ глубокимъ сокрушеніемъ и раскаяніемъ въ своихъ грѣхахъ исповѣдывался, затѣмъ благоговѣнно приобщился Св. Таинъ и черезъ два часа послѣ этого тихо скончался 10-го октября 1839 года. Огаревъ чрезъ двадцать лѣтъ или забылъ объ этомъ или просто не захотѣлъ вспомнить, чѣмъ и объясняется его оговорка: „былъ ли Одоевскій католикъ или православный.— не знаю... за двадцать лѣтъ такъ много поблѣднѣло въ памяти“...

III.

Г. С. *Батеньковъ*—другъ Сперанскаго, а потомъ сослуживецъ Аракчеева, воспитанникъ 2-го кадетскаго корпуса, во время похода во Францію въ 1814 году приобрѣлъ себѣ славу храбраго офицера. Но потомъ онъ оставилъ военную службу и, какъ хорошій математикъ, перешелъ въ вѣдомство путей сообщенія. Здѣсь онъ прославился какъ человѣкъ умный, знающій, дѣловой, но крайне безпокойный и неуживчивый. За участіе въ заговорѣ декабристовъ онъ былъ приговоренъ судомъ къ вѣчной каторжной работѣ. Но въ дѣйствительности онъ просидѣлъ два года въ крѣпости Швартгольмѣ, 18 лѣтъ въ казематѣ Петропавловской крѣпости, изъ которой его освободили въ 1846 году и отправили на жительство въ Томскую губернію. Въ 1856 году Императоромъ Александромъ II онъ былъ прощенъ вмѣстѣ со всѣми другими декабристами и поселился въ Калугѣ.

До своего ареста Батеньковъ меньше всего могъ считаться человѣкомъ религіознымъ; онъ слишкомъ былъ занятъ дѣлами аракчеевскихъ военныхъ поселеній и составленіемъ (при Сперанскомъ) самаго строгаго *Устава о ссыльныхъ*, чтобы онъ могъ располагать свободнымъ временемъ для размышленія о смыслѣ жизни человѣческой, о Богѣ, о безсмертіи. Инымъ становится Батеньковъ въ Швартгольмѣ и Петропавловской крѣпости. Да, это былъ поистинѣ какъ бы какой-то другой Батеньковъ, а не тотъ, который прежде не хотѣлъ „ни чиновъ ни крестовъ, а только одного хорошаго содержанія (10,000 рублей въ годъ) и получая это хорошее содержаніе отъ русскаго правительства, пошелъ однако же въ слѣдъ за Рыбѣ-

вымъ и потомъ былъ обвиненъ „въ законопротивныхъ замыслахъ, въ знаніи умысла на цереубійство и въ приготовленіи товарищей къ мятежу сочиненіями и совѣтами“. Въ Швартгольмѣ и Петропавловской крѣпости сидѣлъ Батеньковъ, всецѣло погруженный въ себя и свою душу, искренно вѣрующій въ бытіе личнаго любящаго и промышляющаго Бога, безпредѣльно преданный Ему, надѣющійся на Него и любящій даже ниспосылаемыя Имъ испытанія, безропотно страждущій, безотвѣтно терпящій и созерцающій въ вѣчности послѣднюю цѣль своего скорбнаго, земнаго бытія. И такимъ Батеньковъ остался навсегда. „Не—декабристъ“, между прочимъ, говоритъ объ немъ въ своихъ „Запискахъ“ слѣдующее: „Онъ сохранилъ свой умъ прямой и твердый, но сдѣлался тише и молчаливѣе; о несчастіи своемъ говоритъ скромно и великодушно, и ни на кого не жаловался, *видя во всемъ неисповѣдимую волю Божию*“.

Изъ стихотвореній Батенькова намъ извѣстно только одно— „*Одичалый*“, которое было написано имъ въ маѣ 1827 года въ Швартгольмской крѣпости (въ Финляндіи). Въ этомъ стихотвореніи ясно проглядываетъ повсюду глубокое религіозно-христіанское настроеніе автора. Оно начинается такъ:

„Я прежде говорилъ: „прости!“
 Въ надеждѣ радостныхъ свиданій!
 Мечты вилися ва пути
 И съ ними рядъ воздушныхъ зданій.
 Тамъ другъ привѣтливый манилъ,
 Туда звала семья родная.
 Изъ полной чаши радость пилъ,
 Надежды свѣтлыя питаю.
 Теперь „прости“ всему на вѣкъ!
 Зачѣмъ живу безъ наслажденій?
 Ужель еще я человекъ?
 Нѣтъ!... да!—для чувства лишь мученій!
 Во мнѣ ли оттискъ Божества?
 Я ль созданъ міра господиномъ?
 Создатель благъ. Ужель ихъ два?
 Могу-ль Его назваться сыномъ?“

Затѣмъ изобразивъ яркими красками всѣ страданія и скорби свои въ одиночномъ заключеніи и представляя, что многіе

назовуть его злодѣемъ даже и послѣ его смерти, Батеньковъ старается найти для себя утѣшенье въ образѣ любящаго и страждущаго Христа.

„Нѣтъ! не напрасно данъ завѣтъ,
Дано святое наставленье,
Что Богъ—любовь; и вамъ любить
Единый къ благу путь указанъ...
И Тотъ, Кто васъ училъ такъ жить,
Самъ былъ гонимъ, Самъ былъ наказанъ“...

Но какая цѣль здѣсь на землѣ для того, кто осужденъ на вѣчную каторгу, на вѣчныя страданья и скорби? Жизнь человека очевидно, осталась бы навсегда непонятною загадкою, если бы слово живаго и вѣчнаго Бога не указало намъ еще на иную лучшую и безконечную жизнь. Здѣсь-то и узникъ, отдѣленный навсегда отъ міра и людей, не знающій,—

. свѣтитъ ли луна?
И есть ли птички хоть на волѣ?
Имъ дышутъ ли зефиры въ полѣ?
По старому ль цвѣтетъ весна?

находить для себя послѣднее и наилучшее утѣшеніе. Вотъ почему и Батеньковъ пишетъ:

Пусть такъ! Забытый и гонимый,
Я сохраняю въ груди своей
Любви запасъ неистощимый
Для жизни новой, послѣ сей!
Безсмертіе! въ тебѣ одномъ
Одна несчастному отрада:
Покой—въ забвеньи гробовомъ,
Во упованіи—награда“.

IV.

О жизни и вѣрованіяхъ А. А. *Бестужева* до 14-го декабря 1826 года мы знаемъ очень мало. Мы знаемъ только, что онъ обучался въ горномъ кадетскомъ корпусѣ, затѣмъ былъ адъютантомъ главноуправляющаго путями сообщенія генерала Бетанкура, влюбился въ его дочь, но, получивъ отказъ въ согласіи отца на бракъ, онъ бросилъ службу и былъ завербованъ

Рылѣевымъ въ члены сѣвернаго тайнаго общества. Онъ былъ человѣкомъ въ высшей степени самолюбивымъ и честолюбивымъ. На сенатской площади въ день 14 декабря 1826 года онъ былъ, по свидѣтельству современниковъ, главнымъ дѣйствующимъ лицомъ. Идя впереди увлеченнаго имъ батальона и размахивая саблею, онъ кричалъ: „Ура, Константинъ! долой Николая! Извести картофельницу!“ Уже изъ сказаннаго видно, что Бестужевъ, употребившій столь преступныя и противныя учению Христа средства для достиженія своихъ цѣлей, не отличался ни религіозностію христіанскою, ни преданностію Православной Церкви. Онъ не былъ сосланъ въ каторжныя работы, но его отправили только на поселеніе въ Якутскъ, а въ іюнѣ 1829 года онъ былъ переведенъ рядовымъ солдатомъ въ кавказскій корпусъ.—Въ нашемъ распоряженіи находятся два стихотворенія его отъ этого втораго періода его жизни: одно написано имъ въ Швартгольмской крѣпости (въ Финляндіи), гдѣ его продержали около года, до ссылки въ Якутскъ, другое—въ Сибири. До 1863 года эти стихотворенія Бестужева нигдѣ не были напечатаны; въ 1863 году они были напечатаны въ Лейпцигѣ вмѣстѣ съ другими въ „Собраніи стихотвореній декабристовъ“ (Bibliothek russischer Autoren. Band II). Судя по этимъ стихотвореніямъ, и въ душѣ Бестужева произошелъ большой религіозно-нравственный переломъ его убѣжденій. Молитва, вѣра въ милосердіе Божіе, сознаніе своихъ тяжкихъ грѣховъ и сожалѣніе объ нихъ, подавленіе въ себѣ эгоистическихъ побужденій и надежда на вѣчную будущую жизнь,—вотъ въ чемъ теперь Бестужевъ находилъ для себя утѣшеніе. Приводимъ здѣсь оба стихотворенія его.

Утренняя пѣснь.

Твой первый долгъ—благодаренье
 Къ Творцу!—душа вспорхнула вновь...
 Господь твое услышитъ пѣнье:
 Воспой Ему хвалу, любовь!
 Въ своей охранѣ, слабосильный,
 Я легъ—и тихо, мирно спалъ;
 Кто жъ благодатью столь обильной
 Меня хранилъ, мнѣ сонъ послалъ?

Се Ты—Господь, Владыка свѣта!
 Тобой мы движемся, есмь...
 Се ты, по благоу совѣта,
 Меня возставилъ вновь изъ тмы!
 Хвала святому Провидѣнью!
 Хвала Тебѣ, Господь, Богъ силъ,
 Что мнѣ еще день къ наслажденью
 По тихой нощи присудилъ!
 Пошли Твое благословенье,
 Подаждь мнѣ путь Твой совершить,
 И Самъ мнѣ даруй наставленье
 Тебѣ угодное творить!
 Ты будь и впредь мой Богъ—хранитель,
 Надежда вся моя, Творецъ!
 Будь мнѣ въ напасти покровитель
 И къ слабостямъ моимъ отецъ!
 Подай мнѣ сердце непорочно,
 Исполненно любви къ другимъ,
 Чтобъ ревностно, всегда и точно
 Къ дѣламъ стремилось благимъ!
 Чтобъ я, какъ сынъ благословенный,
 Къ добру питалъ и правдѣ, страсть,
 А не страстями ослѣпленный,
 Порокамъ отдался во власть.
 Чтобъ трудности не опасался
 Я въ нуждѣ ближнимъ помогать,
 Ихъ мирнымъ счастьемъ восхищался,
 Умѣлъ сердце ихъ дѣлу знать.
 Чтобъ благо жизни скоротечной
 Я съ благодарностью вкусилъ,
 И съ духомъ радостнымъ въ путь вѣчный
 По манью Твоему вступилъ!

Швартгольмъ

29 Января 1827 года.

II.

Прокаженный.

Дума.

Народъ зоветъ его безумнымъ, прокаженнымъ;
 Но умъ его покрытъ таинственною мглой:
 Въ немъ старецъ опытный съ младенцемъ откровеннымъ
 Граничатъ въ жизни межъ собой.

Въ издраннымъ рубищѣ, какъ труженикъ убогій,
 Я зрѣлъ, какъ онъ спѣшилъ къ играющимъ птенцамъ,
 Какъ мрачно онъ взиралъ на пышные чертоги
 И радостно на Божій храмъ.

Онъ взоры отвращалъ, встрѣчаяся съ преступнымъ,
 Какъ будто бѣ мысль его мгновенно онъ проникъ;
 И челоуѣчеству казался недоступнымъ
 Его двусмысленный языкъ.

На страждущую чернь, чего-то содрагаясь,
 Съ тупымъ вниманіемъ какъ часто онъ глядѣлъ!
 На хартію судебъ какъ будто опираясь,
 Онъ что-то высказать хотѣлъ.

Съ молитвою въ устахъ, въ движеньяхъ изступленныхъ,
 Для нищей братіи онъ милостынь молилъ,
 И страждущихъ сиротъ и вдовъ изнеможенныхъ
 Рукой изсохшею крестилъ.

И твердый, какъ скала противъ ударовъ грома,
 Безропотно носилъ страдальческій вѣнецъ;
 Скитаясь по свѣту безъ кровныхъ и безъ дома,
 Казалось, былъ живой мертвецъ.

Я самъ внималъ ему, когда онъ безъ боязни
 Злодѣю сильному паденье предрекалъ;
 Я зрѣлъ его, какъ онъ на страшномъ мѣстѣ казни
 За осужденнаго страдалъ.

Какъ жадно онъ внималъ напѣвамъ погребальнымъ
 И смерть благословлялъ, какъ грань земной борьбы
 Объятыя простиралъ къ развалинамъ печальнымъ,
 Онъ самъ—развалина судьбы.

Таинственный глаголь, чувствъ праведныхъ избытокъ,
 Какъ цѣпи узника, томили старика,
 И тщетно передъ нимъ развертывала свитокъ
 Временъ маститая рука.

Миръ праху твоему! Всевышняго избранникъ,
 Предвѣднѣй твоихъ пикто не оцѣнить,
 Лишь я, молодой пѣвецъ, родной земли изгнанникъ,
 Твой подвигъ думаю почтить.

Въ этомъ „Прокаженномъ“, котораго такими симпатичными чер-
 тами изобразилъ въ своемъ стихотвореніи Бестужевъ, нельзя

не видѣть тѣхъ по временамъ являющихся лицъ, которыхъ православный русскій народъ привыкъ называть словами: „блаженный“, „юродивый“, „Божій человекъ“, и къ которымъ онъ всегда питаетъ чувство особаго благоговѣнія и уваженія. Эти чувства были понятны и для Бестужева, какъ не скрылъ онъ здѣсь своего уваженія и къ „храму Божію“, и къ „молитвѣ въ устахъ“ и ко „Всевышнему“, избранникомъ Котораго онъ называетъ своего „Прокаженного“.

Извѣстно намъ еще одно стихотвореніе Бестужева, написанное имъ въ 1828 году во время своего невольнаго пребыванія въ Якутскѣ. Оно было напечатано въ 1861 году въ „Библиографическихъ Запискахъ“, но въ Собраніе сочиненій А. А. Бестужева почему-то не внесено. Мы говоримъ о написанной Бестужевымъ надписи на могилѣ Михалевыхъ въ Якутскомъ монастырѣ. Оно состоитъ изъ 11 стиховъ,—и въ немъ авторъ ясно высказываетъ свою вѣру въ загробную жизнь, почему и заканчиваетъ его слѣдующими словами:

„Мы плачемъ; но вдали утѣшенный голосъ вѣсть,
Подъ горестной слезой зерно спасенья зрѣть,
И всѣ мы свидимся въ объятіяхъ Творца“.

Самъ Бестужевъ былъ убитъ въ схваткѣ съ горцами на Кавказѣ, въ лѣсу, при занятіи мыса Адлеръ, 7-го іюня 1837 года.

V.

Въ селеніи Водяномъ харьковской губерніи доживалъ въ имѣніи брата свои послѣдніе дни бывший декабристъ Николай Ивановичъ *Лореръ*. Мы лично знали этого человека. Это былъ по истинѣ монахъ внѣ стѣнъ монастыря; это былъ христіанинъ, съ устъ котораго никогда не сходили слова молитвы и который отличался всегда искреннею преданностію волѣ Божіей. Онъ никогда не жаловался на свою судьбу, очень любилъ крестьянскихъ дѣтей и часто училъ ихъ молиться Богу. Внѣшняя природа приводила его въ восторгъ: лѣсная птичка надолго приковывала его вниманіе; заходящее солнце погружало его въ размышленіе. Но въ молодости онъ былъ совсѣмъ другимъ, особенно когда онъ служилъ офицеромъ въ Вятскомъ

пѣхотномъ полку. Легкомысленный и живой, онъ предавался удовольствіямъ и особенно картежной игрѣ. Въ члены южнаго гайнаго общества онъ былъ увлеченъ извѣстнымъ полковникомъ Пестелемъ, бывшимъ душою этого общества. Лореръ за участіе въ заговорѣ декабристовъ былъ приговоренъ къ каторжной работѣ на 12 лѣтъ и былъ сосланъ въ перчинскіе рудники. Опредѣленный рядовымъ въ Кавказскій корпусъ въ 1837 году, Лореръ здѣсь снова дослужился до офицерскаго чина и въ 1842 году вышелъ въ отставку. Изъ стихотвореній Лорера намъ извѣстно только одно „Наполеонъ“,—которое было дважды напечатано за-границей: одинъ разъ—въ лондонскомъ изданіи „Русская Потаенная Литература XIX столѣтія“ (отд. I. ч. I. стр. 266) и другой разъ—въ лейпцигскомъ изданіи „Библіотека русскихъ авторовъ“ (т. II, 1863 г., стр. 193—194). Само по себѣ стихотвореніе это не имѣетъ особыхъ достоинствъ: личность Наполеона въ немъ идеализируется въ такой степени, что она совершенно утрачиваетъ свой историческій характеръ. *Для насъ* въ настоящемъ случаѣ оно представляетъ интересъ лишь въ томъ отношеніи, что свидѣтельствуетъ о вѣрѣ автора не только въ бытіе личнаго живого Бога, но и въ промышленіе Божіе о судьбахъ народовъ. Лореръ заставляетъ говорить Наполеона такъ:

„Моя соперница—Россія,
 Но побѣдитель мой—судьба...
 Я шель не по слѣдамъ Батыя,
 И не бессмысленна была моя борьба:
 Я деижимъ былъ не погремужкой славы...
 Я видѣлъ пеплъ Москвы, но я не Геростратъ...
 Всѣ царства я бѣ сложилъ въ итогъ одной державы...
 Я правъ передъ людьми, предъ Богомъ—виноватъ:
 Я не постигъ Его предназначенья,
 Но, ослѣпленъ успѣхомъ чудныхъ дѣлъ,
 Хотѣлъ переступить, въ пылу самозабвенья,
 Божественнымъ перстомъ начертанный предѣлъ“...

Такъ могъ говорить Лореръ, но не идолъ его—Наполеонъ.

VI.

Наконецъ, мы не можемъ пройти молчаніемъ и главнаго вожака злосчастныхъ декабристовъ—*Рылеева*. Онъ славился

среди заговорщиковъ какъ самый отъявленный атеистъ. Онъ ненавидѣлъ Православную русскую церковь. Онъ имѣно убѣждалъ своихъ соумышленниковъ въ своей революціонной пѣспѣ прежде всего перерѣзывать „поповъ и святошъ“. Но остался ли Рылѣевъ такимъ до конца? Мы не имѣемъ основанія отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно. Скорѣе мы должны сказать: „нѣтъ!“ Рылѣевъ былъ казненъ; онъ не имѣлъ возможности, какъ другіе декабристы, во время продолжительной ссылки или каторжныхъ работъ обнаружить перемѣну своихъ убѣжденій въ самой своей жизни. Но и его непродолжительное одиночное заключеніе успѣло оказать на него свое благотворное вліяніе. Рассказываютъ объ извѣстныхъ европейскихъ атеистахъ, какъ они обнаруживали свою вѣру въ бытіе Божіе въ виду предстоявшихъ имъ тяжелыхъ испытаній и скорбей. Такъ, говорятъ, извѣстный безбожникъ *Вольней* во время караблекрушенія у береговъ Америки схватилъ четки и началъ читать *Pater noster* и *Ave Maria* *Ванини*, рисовавшійся своимъ безбожіемъ, увидѣвъ однако жъ своего палача, воскликнулъ: „О Боже, Боже!“ Подобное произошло и съ Рылѣевымъ. За день до смерти, въ темномъ казематѣ Петропавловской крѣпости, онъ написалъ стихотвореніе, въ которомъ показалъ и свою вѣру въ бытіе Божіе, и свое раскаяніе въ задуманномъ преступленіи, и свою преданность волѣ Божіей и, наконецъ, свою надежду на Божественное Промышленіе о человѣкѣ. Вотъ это стихотвореніе.

Посланіе къ женѣ.

Ударить часть, часть смерти роковой
 И погрузить меня въ сонъ тяжкій, гробовой.
Виновную главу, безъ ропота, безъ страху,
 Съ однимъ *раскаяньемъ* твой другъ несетъ на плаху,
 Но грозной казни страхъ, позорной смерти стыдъ,
 Въ послѣдніе часы мнѣ душу тяготить.
 Съ зарею утренней моя свершится доля.
Да будетъ надо мной Небесъ святая воля!
 А ты, кто восемь лѣтъ счастливила меня,
 Кѣмъ въ жизни я позналъ всю сладость бытія,
 О, другъ мой, за любовь, за ласки, попеченья,

Предсмертныя мои прими благодаренья!
Пекись о дочери и передай ты ей
Всѣ сладости любви и красоты твоей!
*Въ печальномъ мѣрѣ семъ, идѣ радостей немного,
Я оставляю васъ подѣ кровѣ живого Бога:
Онъ будетъ вамъ одинъ надежный, вѣрный щитъ;
Онъ благодатью Своею васъ, милыхъ, охранитъ.
Мнѣ ваше счастье—последнее желанье...
Но время!.. слышу зовъ... О, другъ мой! до свиданья!..*

Закончимъ свое разсужденіе тою мыслию, которая предносилась намъ все время, когда мы изучали жизнь, стремленія, вѣрованія и убѣжденія декабристовъ: люди смотрятъ на казнь, тюремное заключеніе, ссылку и каторжныя работы только какъ на суровое наказаніе со стороны человѣческаго правосудія за тѣ или другія преступленія; но Промыслъ Божій нерѣдко и это наказаніе, какъ лѣкарство, обращаетъ во благо человѣка, для его нравственно-религіознаго оздоровленія! Лѣкарство горькое!.. но иногда такого именно лѣкарства и требуетъ болѣзнь!..

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Продолженіе *).

2) Бесѣда воскресшаго Спасителя съ апостоломъ Петромъ.

(Иоан. XXI, 15—25).

15. *Егда же обѣдоваше, глагола Симону Петру Исусъ: Симоне Ионинъ, любиши-ли Мя паче сихъ; глагола Ему: ей, Господи, ты вѣси, яко люблю Тя. Глагола ему: паси агнцы моя.*

16. *Глагола ему паки второе: Симоне Ионинъ, любиши-ли Мя; глагола Ему: ей, Господи, Ты вѣси, яко люблю Тя. Глагола ему: паси овцы моя.*

17. *Глагола ему третіе: Симоне Ионинъ, любиши ли Мя; оскорбъ же Петръ, яко рече ему третіе: любиши ли Мя; и глагола Ему: Господи, Ты вся вѣси: ты вѣси, яко люблю Тя. Глагола ему Исусъ: паси овцы моя:*

18. *Аминь, аминь глаголю тебѣ: егда былъ еси юнъ, повисалъ еси самъ и седилъ еси, а може хотѣлъ еси: егда же состарѣешися, воздъжеши руцѣ твои, и инъ тя поиметъ и ведеть, а може не хоцещи.*

19. *Ся же рече назнаменуя, кою смертію прославитъ Бога. И ся рече, глагола ему: иди по Мя.*

20. *Обращъ же Петръ видѣ ученики, его же любяще Исусъ, во слѣдъ идуша, иже и возлеже на вечери на перси Его и рече: Господи, кто есть истинно давай Тя;*

21. *Сего видѣвъ Петръ, глагола Исусови: Господи, сей же что:*

22. *Глагола ему Исусъ: аще хошу, да той пребываетъ, дондеже прииду. что къ тебѣ; ты по Мя иди;*

23. *Изыде же слово се въ братію, яко ученикъ той не умретъ. И не рече ему Исусъ, яко не умретъ, но: аще хошу тому пребывать, дондеже прииду, что къ тебѣ;*

24. *Сей есть ученикъ свидѣтельствуй о сихъ, иже и написа ся: и чинъ, яко истинно есть свидѣтельство его.*

25. *Суть же и ина многа, яже сотвори Исусъ, яже аще бы по одному писана быша, ни самому мноу всему міру вмѣстити пишешься книги. Аминь.*

Къ повѣствованію о чудесной ловлѣ рыбъ св. Іоаннъъ присоединяетъ замѣчательную бесѣду воскресшаго Господа съ апо-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. № 19.

столомъ Петромъ. Евангеліе говорить, что апостоль Петръ предъ страданіями Господа три раза отрекся отъ Иисуса Христа и, такимъ образомъ, потерялъ право считаться апостоломъ. (Матѳ. XXVI, 69—75; Марк. XIV, 66—72; Лук. XXIII, 54—62; Иоан. XVIII, 25—27). Но горькая скорбь о своемъ грѣхѣ, сопровождавшаяся обильными слезами, предохранила его отъ совершеннаго паденія, какъ было съ Іудой; его желаніе заглядить свою вину предъ Иисусомъ Христомъ низвело на него благоволеніе Божіе, такъ что Самъ Иисусъ Христосъ по воскресеніи Своемъ удостоилъ его особымъ явленіемъ, чтобы утѣшить его (Лук. XXIV, 34). Твердая вѣра Петра въ Воскресшаго вознаграждена была Господомъ тѣмъ, что Петръ наравнѣ съ другими апостолами облеченъ былъ властію вязать и рѣшить грѣхи (Іоан. XX, 21—23). Но этого было недостаточно для полнаго возстановленія Петра въ званіе апостола, нужно было торжественно простить ему грѣхъ отреченія, чтобы никто не сомнѣвался въ его званіи апостола. Господь и совершаетъ это при собраніи другихъ апостоловъ и при знаменательной обстановкѣ: Геннисаретское озеро, большой уловъ рыбы, по слову Христову, внезапное появленіе Господа,—все это должно было напомнить Петру счастливыя времена его призванія къ апостольству, отъ котораго онъ такъ явно отрекся во дворѣ Каиафы. Огонь былъ уготованъ Спасителемъ также не безъ цѣли: онъ долженъ былъ напомнить Петру тотъ огонь во дворѣ первосвященника, около котораго онъ отрекся отъ Христа. Теперь при огнѣ же онъ долженъ былъ дать обѣтъ быть вѣрнымъ Господу и исполнять Его волю до самопожертвованія.

Евангелисты говорятъ: *егда же объдоваше, глагола Симону Петру Иисусъ: Симоне Ионинъ, любиши-ли мя паче сихъ—* Ὁτε οὖν ἠρίστησαν ¹⁾. λέγει τῷ Σίμωνι Πέτρῳ ὁ Ἰησοῦς. Σίμων Ἰωνᾶ ²⁾, ἀγαπᾷς με πλεον τοῦτων. Иисусъ Христосъ называетъ здѣсь Петра Симономъ Ионинымъ, между тѣмъ Самъ же далъ

¹⁾ Слово—ἠρίστησαν показываетъ, что послѣ чудеснаго объда, а не во время его, какъ думаютъ нѣкоторые толковники (Baumgarten—Crusius), Иисусъ Христосъ вступилъ въ разговоръ съ Петромъ.

²⁾ Въ кодексахъ—Ватиканскомъ, Ефремовомъ и Кэмбриджскомъ пишется не Ἰωνᾶ, а Ἰωάννου, въ Синайскомъ кодексѣ этого слова первоначально не было, но искорѣ было прибавлено.

ему новое имя—Петра. *Ты еси Петръ, сказалъ Иисусъ Христосъ, и на семъ камени созижду церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ей* (Матѣ. XVI, 18). Очевидно, Господь называетъ Петра прежнимъ именемъ не безъ цѣли. Господь этимъ хочетъ напомнить Петру, что онъ еще не имѣетъ твердой вѣры въ Него. Хорошо говорить объ этомъ преосвященный Игнатій: „Господь какъ бы говоритъ Петру: Симонъ Ионинъ. Симонъ Ионинъ! Я наименовалъ тебя нѣкогда Петромъ, камнемъ, и ты не былъ какъ должно твердъ отъ того именно, что получивъ свое имя по благодати Моей, ты могъ быть действительно съ нимъ тогда только, когда бы *пребылъ во благодати сей*, но ты положился на собственныя силы природы своей, и отъ того сталъ опять не Петромъ—камнемъ, а тѣмъ чѣмъ былъ ты по рожденію, обыкновеннымъ, слабымъ человекомъ. Не говорилъ-ли Я предъ самымъ разлученіемъ съ тобой, когда шли всѣ мы въ вертоградъ Геосиманскій, что *якоже роза не можетъ плода сотворити о себѣ, аще не будетъ на* (виноградной) *лозѣ: тако и вы, аще во Мнѣ не пребудете* (Іоан. XV, 1—27). Не ясно-ли говорилъ Я вамъ тогда, указывая на виноградъ, мимо котораго шли мы, *что безъ Мене не можете творити ничесоже, что аще кто во Мнѣ не пребудетъ, извержется вонъ и исшетъ?* Для сего то и далъ Я вамъ предъ тѣмъ, и оставилъ навсегда, подъ видомъ крови гроздовой, собственную Мою кровь. Пребудешь-ли Петръ, по крайней мѣрѣ, далѣе во Мнѣ, чтобы и Мнѣ быть въ тебѣ, единю съ тобою“¹⁾.

Господь спрашиваетъ Петра: любиши ли ты Меня (*ἀγαπᾷς*) болѣе нежели они (*πλεον τούτων*) т. е. апостолы? Это сравненіе, очевидно, сдѣлано съ тою цѣлю, чтобы напомнить Петру о его самонадѣянности. Нѣкогда онъ увѣрялъ Иисуса Христа: *аще и вси соблазнятся о Тебѣ, азъ никогда же соблазнюся* (Матѣ. XXVI, 33; сравни Марк. XIV, 29). Теперь Петръ долженъ былъ сознаться, что его самоувѣренность была несостоятельна. Господь, однако, не упрекаетъ его за это. Испытующій сердца и утробы желалъ только, чтобы самъ Петръ открылъ Ему свое сердце, для полного уврачеванія его раны.

¹⁾ Барсовъ,—сборникъ на четвероев. стр. 550, т. 2-й.

Господь какъ бы такъ говорилъ: „ты увѣрялъ, что пойдешь за Мною на смерть, хотя-бы всѣ оставили Меня. Теперь подтверди свое обѣщаніе, скажи: точно-ли ты любишь Меня больше, чѣмъ они“?

Петръ не полагается теперь на свою силу, на свое сужденіе. Онъ не говоритъ теперь: „да, Господи, я люблю Тебя болѣе, чѣмъ остальные“, онъ скромно отвѣчаетъ: *ей Господи, ты вѣси яко люблю—φίλω—тя*. Отвѣтъ Петра показываетъ, что онъ хорошо понялъ вопросъ Иисуса Христа. Петръ не рѣшается теперь возвышать себя надъ другими апостолами и потому слова Иисуса Христа: *паче сихъ*, оставляетъ безъ отвѣта. Петръ не сравниваетъ теперь своей любви къ Господу съ любовью прочихъ апостоловъ, а скромно говоритъ только о своей любви къ Нему. Нужно обратить вниманіе и на то, что въ своемъ отвѣтѣ Петръ, для означенія своей любви, употребляетъ глаголь: *φίλω*, а не *ἀγαπάω*, который употребляется Иисусомъ Христомъ. Послѣдній глаголь означаетъ любовь вообще, любовь въ обширномъ смыслѣ, любовь совершенную, всецѣлую, а первый—служить для выраженія личной сердечной привязанности. Такимъ образомъ, Петръ не осмѣливается теперь говорить о совершенной любви къ Господу, о какой спрашиваетъ его Господь.

Отвѣтомъ Петра Господь остался доволенъ и потому милостиво говоритъ ему: *паци агнцы моя—ῥόσθε τὰ ἀρνία μου*. Черезъ исповѣданіе своей любви Петръ опять сталъ достойнымъ апостольскаго званія. Конечно, всѣ апостолы должны были быть пастырями духовнаго стада Христова, но рѣчь здѣсь обращена только къ Петру потому, что другіе апостолы, какъ не отрцавшіеся отъ Христа, не имѣли нужды въ восстановленіи въ апостольское званіе. Агнцами Спаситель называетъ здѣсь христіанъ: „они мои, какъ бы такъ говоритъ Спаситель, потому что Я приобѣлъ ихъ Себѣ Своею кровію. Они мои, потому что для нихъ Я приходилъ на землю, училъ, страдалъ, былъ распятъ. Они Мои, потому что возьму ихъ къ Себѣ, когда придетъ время. Но они еще агнцы, потому что они неопытны, нетверды въ новой жизни, итакъ тебѣ вмѣстѣ съ твоими соучениками поручаю ихъ на время земной жизни; паси

ихъ, то есть питай (βόσκει) словомъ Божиимъ, руководи на путѣ спасенія, слабыхъ поддержи, больныхъ уврачуй, заблудившихъ найди и возврати въ стадо мое¹⁾.

Такъ какъ Петръ отрекся отъ Своего Учителя не одинъ разъ, а трижды, то Господь опять спрашиваетъ Петра о его любви къ Нему: *Глагола ему паки второе* ²⁾ *Симоне Ионинъ любими—ἀγαπᾷς—ли мя.* Второй вопросъ Господа не одинаковъ съ первымъ: въ немъ недостаетъ словъ *паче сизъ.* Господь не повторяетъ этихъ словъ потому, что уже въ первомъ отвѣтѣ Петра увидѣлъ глубокое смиреніе его, по которому онъ не осмѣлился сравнить своей любви къ Господу съ любовью прочихъ учениковъ. Отвѣтъ Петра на второй вопросъ Господа буквально сходенъ съ прежнимъ его отвѣтомъ. Петръ говоритъ Иисусу Христу: *ей, Господи, ты еси яко люблю—φιλῶ—тя.* Господь на это говоритъ ему: *паче овцы моя—ποιμαίνε τὰ πρόβατά* ³⁾ *моу.* Эти слова Господа отличаются отъ прежнихъ, Его словъ: *паче агнцы—τὰ ἀρνία—моя.* Эта переменна выраженія сдѣлана для того, чтобы тотъ же предметъ поставить подъ другую точку зрѣнія: *ἀρνία*—суть агнцы, которые особенно нуждаются въ тщательномъ, неуспынномъ уходѣ, *прόβατα*—овцы, которыя образуютъ стадо и нуждаются въ общемъ руководствѣ. Слову—*прόβατα* вполнѣ соответствуетъ глаголь: *ποιμαίνε*, который выражаетъ общій уходъ за стадомъ, а не питаніе, вскормленіе агнцевъ, которое обозначается словомъ *βόσκειν.*

Господь опять спрашиваетъ Петра: *Симоне Ионинъ, любими—φιλεῖς—ли мя.* Этотъ третій вопросъ Господа опечалилъ Петра: *оскорбъ же Петръ, пишетъ евангелистъ, яко рече ему третіе: любими—ли мя.* Горько стало Петру оттого, что Иисусъ Христосъ

¹⁾ См. „Сорокъ дней отъ воскресенія Господа до вознесенія Его на небо“, прот. І. Яхонтова, стр. 79. Спб.—1879.

²⁾ Нѣкоторые толковники (Гроцій, Кюнѣль) считаютъ соединеніе словъ *паки второе* плеоназмомъ, но другіе не безъ основанія замѣчаютъ, что этими словами ясно высказывается, что Господь спрашиваетъ Петра во второй разъ. Подобное соединеніе словъ встрѣчается еще въ IV, 54 ев. Іоанна и въ XXVI, 42 ев. Матвея.

³⁾ Тишендорфъ на основаніи Ватиканскаго и Ефремова кодексовъ читаетъ τὰ πρόβατα, но Небе удерживаетъ *lectionem* *resertam* на основаніи кодексовъ: Синайскаго, Александрійскаго и Кембриджскаго.

повторилъ одинъ и тотъ же вопросъ три раза и не вѣрилъ какъ будто заявленію его о любви къ Нему. Особенно тяжело стало Петру потому, что Господь въ третьемъ вопросѣ выразилъ сомнѣніе въ его сердечномъ расположеніи къ Нему. Со стыдомъ и печалью Петръ сознаетъ, что Господь имѣетъ право сомнѣваться въ его любви: не отрекся ли онъ отъ Него трижды, не смотря на настойчивое увѣреніе въ томъ, что онъ не оставитъ своего Учителя, хотя бы пришлось ему испытать за Него мученія и даже смерть? При этомъ Петра могло опечалить и другое обстоятельство: онъ могъ подумать, не провидитъ-ли Господь новаго искушенія, опаснаго для его любви. „Когда (Петръ) спрошенъ былъ въ третій разъ, пишетъ Іоаннъ Златоустъ, то смутился, убоившись, чтобы опять не случилось того же, что было прежде; потому что и тогда онъ говорилъ съ увѣренностію, но послѣдствія опровергли его. Поэтому то онъ и смутился. „Можетъ быть, я думаю только, будто люблю, а на самомъ дѣлѣ не люблю, какъ и прежде я много думалъ о себѣ и говорилъ съ увѣренностію, но послѣдствія опровергли меня“¹⁾. Петръ теперь не полагается на себя, а ссылается на всевѣдѣніе Господа. Онъ говоритъ: *Господи, ты вся вѣси, ты вѣси, яко люблю*—φίλω-тя. На это исповѣданіе любви Господь говоритъ ему: *паци овцы моя*—βόσκη τὰ πρόβατά μου.

Выраженія Иисуса Христа: *βόσκη τὰ ἀρνία μου, ποιμαίνε τὰ πρόβατά μου, βόσκη τὰ πρόβατά μου* требуютъ болѣе подробнаго объясненія. Католическіе экзегеты стараются истолковать эти выраженія въ свою пользу; ими они подкрѣпляютъ свое ученіе о первенствѣ Петра предъ другими апостолами. Подъ *агнцами* и *овцами* католическіе толковники разумѣютъ прочихъ апостоловъ и утверждаютъ, что Петръ, какъ поставленный пасти апостоловъ, былъ княземъ ихъ. Что подъ агнцами и овцами разумѣются здѣсь апостолы, думали и нѣкоторые православные экзегеты, напримѣръ Евфимій Зигабенъ. „Агнцами своими, пишетъ онъ, Иисусъ Христосъ называетъ учениковъ, какъ Пастырѣ ихъ, дальше онъ называетъ ихъ и овцами. Агнцами и овцами названы ученики по своему незлобію и готовности быть принесенными въ жертву,—сначала агнцами,

¹⁾ Злат. 88 бес. на ев. Іоанна стр. 717—718.

какъ менѣе совершенные, а затѣмъ—овцами, какъ болѣе совершенные“¹⁾. Евфимій Зигабевъ, впрочемъ, не строго держался этого взгляда: подъ агнцами и овцами онъ разумѣлъ вообще всѣхъ вѣрующихъ²⁾. Дѣйствительно, трудно, скажемъ болѣе, невозможно согласиться, что подъ агнцами и овцами Иисусъ Христосъ разумѣетъ здѣсь апостоловъ. Изъ текста ясно видно, что *агнцы* и *овцы* раздѣляются отъ апостоловъ (σὺν—τοῦτωνъ ст. 15). Иисусъ Христосъ ни какъ не могъ поручить Петру пасти апостоловъ, потому что онъ оказался слабѣе ихъ въ любви къ Нему. Петръ отрекся отъ Иисуса Христа, а прочіе апостолы не отрекались отъ Него. Какъ же можно было поставить Петра пастыремъ надъ тѣми, которые не нуждались въ его руководствѣ? Притомъ, не были ли апостолы поставлены самостоятельными пастырями уже въ день воскресенія Господа? Мы говорили уже, что вечеромъ этого дня Господь облекъ одинаковою властію и одинаковыми правами всѣхъ апостоловъ. Въ виду этого нужно признать мнѣніе католическихъ толковниковъ неосновательнымъ. Подъ агнцами нужно разумѣть такихъ христіанъ, которые еще не утвердились въ вѣрѣ. Подъ овцами же—болѣе совершенныхъ въ вѣрѣ. Тѣмъ и другимъ вполне прилично названіе агнцевъ и овецъ. Какъ агнцы нуждаются въ кормленіи соответствующей пищей, въ неуспшной охранѣ, такъ и христіане, только что ставшіе членами церкви, нуждаются въ обученіи первоначальнымъ истинамъ христіанской религіи. Пастырь долженъ тщательно слѣдить за ихъ религіознымъ развитіемъ. Малѣйшій недосмотръ съ его стороны можетъ испортить все дѣло первоначальнаго воспитанія ихъ. Иное отношеніе онъ долженъ проявлять къ болѣе совершеннымъ вѣрующимъ. Какъ овцы нуждаются только въ охранѣ, въ указаніи хорошихъ пастбищъ, такъ и члены церкви, уже обученные истинамъ христіанской религіи, нуждаются только въ общемъ руководствѣ пастыря. При этомъ, однако, пастырь не долженъ упускать изъ вида, что и для этихъ членовъ церкви необходимо раскрытіе истинъ христіанской вѣры. Какъ пастухъ долженъ заботиться о томъ.

1) Зигабевъ,—толков. ев. отъ Іоанна, стр. 307—308.

2) Ibid, стр. 308.

чтобы овцы не съѣли какого-нибудь ядовитаго, вреднаго растенія, такъ и пастырь долженъ наблюдать, чтобы пасомые его не усвоили себѣ какого-либо еретическаго ученія, вреднаго для ихъ душевнаго усовершенствованія. Вотъ почему Господь поручаетъ Петру не только *ποιμαίνει τὰ πρόβατα*, но и *βοσκει τὰ πρόβατα*. Цѣлью апостольскаго служенія Петра Господь ставитъ не *ловити* только *человѣковъ*, но и *питаніе*, укрѣпленіе въ вѣрѣ христіанъ. Петръ долженъ не только собирать стадо, но и оберегать, стеречь это стадо и пасти его съ усердіемъ, какъ пастухъ пасетъ своихъ овецъ. И Петръ не забылъ, что повелѣлъ ему въ этотъ часъ его Господь и Учитель. Онъ вѣрно пасъ агнцевъ и овецъ своего великаго Пастыреначальника. Онъ заботился и о томъ, чтобы другіе пастыри были послушны этому повелѣнію. Въ своемъ первомъ посланіи онъ слѣдующимъ образомъ увѣщеваетъ пастырей: „пасите Божіе стадо, какое у васъ, надзираая за нимъ непринужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но изъ усердія, и не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ, но подавая примѣръ стаду, и когда явится Пастыреначальникъ, вы получите неувидаящій вѣнецъ славы“ (V, 2—4).

Такимъ образомъ, за свое твердое исповѣданіе любви къ Господу, Петръ былъ возстановленъ въ апостольское званіе. Это званіе налагало на него обязанность твердаго и неуклоннаго исповѣданія вѣры даже до смерти. Петръ и прежде по чувству преданности къ Господу говорилъ Ему: *Господи, съ Тобою я готовъ и въ темницу и на смерть идти* (XXII, 33 Лук.); *душу свою за Тебя положу* (Іоан. XIII, 37). Теперь ему вмѣстѣ съ другими учениками, какъ проповѣдниками истины, предстояло вступить въ борьбу со зломъ, въ которой ихъ могла поддерживать только любовь къ Господу, теперь имъ предстояло испытать много бѣдствій и скорбей. Спаситель счелъ нужнымъ заранѣе указать Петру, что ожидаетъ его въ будущемъ, чѣмъ окончится его апостольское служеніе. Заранѣе зная, что миссіонерская дѣятельность сопровождается скорбями и трудами, Петръ не могъ уже опустить рукъ при первой непріятности, не могъ роптать на свою судьбу. Это пророчество Господь высказываетъ въ символической формѣ, Его рѣчь та-

инственна, мученическая смерть Петра представляется под образомъ безсилія старца, съ которымъ поступаютъ противъ его воли. Господь говоритъ Петру: *аминь, аминь малою тѣбѣ: егда былъ еси юнъ, поясался еси самъ, и ходилъ еси, а мже хотѣлъ еси; егда же состарѣешия, воздъжеши руки твои, и инъ—ἄλλος¹⁾ ты поашетъ—ζώσει²⁾ и ведетъ—ὀίσει³⁾. а мже не хочещи. Спаситель сравниваетъ два возраста жизни Петра: юность и старость. Въ то же время, когда Онъ говорилъ это Петру, послѣдній находился въ зрѣломъ возрастѣ. Неупоминаніе длиннаго промежутка времени между юностью и старостью Петра не дѣлаетъ сравненія страннымъ, какъ думаютъ нѣкоторые (Люкке, Генгстенбергъ)⁴⁾. Иисусъ указываетъ на юность, какъ на время полнаго самоопредѣленія въ контрастѣ къ существующему въ старости безсилію. Этотъ контрастъ былъ бы ослабленъ чрезъ упоминаніе промежутка времени между юностью и старостью. Впрочемъ, подъ юностью здѣсь можно разумѣть длинный промежутокъ времени, въ теченіе котораго Петръ могъ поступать совершенно самостоятельно. Это открывается изъ словъ Господа: *поясался еси самъ и ходилъ еси, а мже хочещи*. Опоясываніе самого себя—образъ неудержимой энергіи. На востокѣ, обыкновенно, опоясываются тогда, когда готовятся къ работѣ, или путешествію (1 Цар. XVIII, 46; 2 Цар. IV, 29; IX, 1; Лук. XII, 35; XVII, 8; Иоан. XIII, 4; XXI, 7; Дѣян. XII, 8). Петръ въ юности могъ ходить туда, куда хотѣлъ. Никто не могъ стѣснять его дѣйствій. Совершенно не такъ будетъ дѣйствовать Петръ въ старости. У него не хватитъ силъ опоясать себя. Онъ будетъ въ состояніи только поднять свои руки, чтобы другой его опоясалъ и повелъ, затѣмъ, противъ его воли. Нѣкоторые толковники на основаніи слѣдующаго стиха видятъ здѣсь образное*

1) Въ Синайскомъ и Кембрижскомъ кодексахъ стоитъ ἄλλοι, но въ Александрийскомъ, Ватиканскомъ и Ефремовомъ код.—ἄλλος.

2) Въ Синайск. кодексѣ пишется ζώσουςιν, въ Ефремовомъ—ζώσουςιν, которое нужно считать поздней поправкой. Въ Кембрижск. мы находимъ ζώσουςαι се.

3) Въ Синайск. код. пишется ποιήσουςιν σοι ὅσα οὐ θέλεις; въ Кембриж. кодексѣ—ἀπάγουςιν се.

4) Commentar uber die schriften des Evangelisten Iohannes von Lücke, т. 2, стр. 512; Das Evangelium des Iohan erläutert von Hengstenberg, т. 3, стр. 347.

описаніе смерти Петра. Подъ опоясываніемъ они разумѣютъ или связываніе Петра веревками передъ пригвожденіемъ ко кресту (Лютардтъ ¹⁾), или опоясываніе стыднымъ платкомъ (Эвальдъ ²⁾), или заключеніе въ оковы (Мейеръ ³⁾), а подъ веденіемъ Петра, куда онъ не хочетъ, разумѣютъ или влеченіе его къ мѣсту суда (Лютардтъ, Вейссъ ⁴⁾), или несеніе креста (Эвальдъ ⁵⁾). Но такъ какъ самоопоясываніе и движеніе Петра по своей волѣ, въ первой половинѣ предложенія, значатъ только свободное самоопредѣленіе Петра, то и во второй половинѣ—это самое должно разсматривать, какъ образъ свободной передачи себя во власть другого. Нѣтъ сомнѣнія, что здѣсь ясно указано на мученическую смерть Петра, но родъ этой смерти не указанъ. Въ этомъ согласны почти всѣ отцы церкви. „Сказавъ о любви къ себѣ, пишетъ, на примѣръ, Златоустъ, Христосъ предрекаетъ ему (Петру) и мученичество, которому онъ подвергнется. Несомнѣнно, что Петръ самъ этого хотѣлъ и желалъ, потому Христосъ и возвѣстилъ ему это. Онъ неоднократно говорилъ: *душу мою за тя положу* (Іоан. XIII, 37), и: *еще ми есть и умереть съ тобою, не отвернуся тебе* (Мѡ. XXVI, 33); поэтому Христосъ и устроилъ по его желанію. Что же значитъ: *а може не хочещи?* Христосъ говоритъ здѣсь о свойствѣ (нашего) естества и необходимомъ законѣ плоти, о томъ, что душа неохотно разрѣшается отъ тѣла, такъ что хотя бы произволеніе было и твердое, но и при этомъ природа обнаруживаетъ себя. Никто безъ страданія не разстается съ тѣломъ и это Богъ устроилъ, какъ я и прежде говорилъ, для пользы, чтобы немного было насильственныхъ смертей“ ⁶⁾.

Ся же рече (Иисусъ), пишетъ евангелистъ, *назнаменуя—страшнѣе,—коею смертію прославитъ Бога*. Слово *назнаменуя* подало поводъ нѣкоторымъ толковникамъ (де-Ветте, Лютардту, Эвальду) ⁷⁾ думать, что Иисусъ Христосъ указалъ здѣсь

¹⁾ Das Iohan. Evang. ч. 2, стр. 545.

²⁾ Comment. nb Ev. Iohan. von Keil стр. 522.

³⁾ Comment. ub. N. Test. 2, 294.

⁴⁾ Das Iohan. Evang. ч. 2, 546.

⁵⁾ Comment ub. Ev. Ioh. von. Keil, стр. 592.

⁶⁾ Златоустъ, 88-я бес. на ев. Іоанна, стр. 719.

⁷⁾ Kurze Erklärung des Evang. Iohannis von de Wette, стр. 221; Das. Iohan. Evangelium erklärt von Luthardt, ч. 2, 547.

на крестную смерть Петра. Господь, по ихъ мнѣнiю сдѣлалъ знакъ (σημεῖον) креста божественными своими руками. Но гораздо основательнѣе полагать, что здѣсь говорится вообще о мученической смерти Петра, какъ и въ предыдущихъ стихѣхъ. Евангелистъ называетъ смерть Петра прославленiемъ Божиимъ оттого, что въ ней открылись дѣла Духа Святаго. Созерцающiе эту смерть, видя твердость вѣры Петра, наглядно должны были убѣждаться въ величiи того Бога, которому служилъ Петръ. Изъ исторiи церкви извѣстно, какъ многiе язычники, видя смерть мученика—христианина, оставляли своихъ ложныхъ боговъ, и воздавали честь Единому, всемогущему Богу. Евангелистъ не говоритъ объ исполненiи пророческаго слова Христа, объ этомъ мы знаемъ изъ другихъ достовѣрныхъ источниковъ. Уже Климентъ Римскiй въ своемъ первомъ посланiи къ Коринтянамъ сообщаетъ, что Петръ былъ замученъ въ Римѣ во время преслѣдованiя христіанъ Нерономъ ¹⁾. Оригенъ сообщаетъ, что Петръ былъ распятъ на крестѣ головою внизъ ²⁾. О мученической кончинѣ Петра упоминаетъ затѣмъ Тертуліанъ ³⁾ и Иеронимъ ⁴⁾.

Высказавъ пророчество о мученичествѣ Петра, Господь обращается къ послѣднему съ требованiемъ: *иди за Мною—ἀκολούθει μοι* ⁵⁾. Эти слова нѣкоторые толковники (Вейссъ, Павлюсъ, Толюккъ) въ связи со ст. 20-мъ понимаютъ какъ простое желанiе Иисуса удалиться съ Петромъ для уединенной бесѣды ⁶⁾. Но мы не можемъ ограничиться такимъ буквальнымъ пониманiемъ выраженiя Господа. Въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ Господу нужно было брать Петра съ собою? Чтобы провести съ нимъ нѣсколько часовъ въ одиночествѣ? Но мы знаемъ, что явленiя Господа были очень кратки. Притомъ какiя

¹⁾ Писанiе мужей апостольскихъ въ русскомъ переводѣ, свѣд. Преображ.; ст. 107. М. 1862.

²⁾ Евсевiй, —Ц. Ист. III, 1.

³⁾ Тертул., —Scorp. 15, de praescript, 35.

⁴⁾ Иеронимъ, Catal. Script, eccl. с. 2; см. Фарарра „Первые дни христіанства“, ч. 1, стр. 162. Слб. 1888.

⁵⁾ Въ Кодексахъ: Синайскомъ, Ватиканскомъ, Александрійскомъ и Кембриджскомъ пишется—*объ μοι ἀκολούθει*.

⁶⁾ Commentar. zum Evangelie Iohannis von Tholuck, стр. 355. См. еще Comment. zum ev. Iohannis von Godet, стр. 587.

гаины могъ Господь сообщить Петру? Все, что нужно было сообщить ему, Онъ могъ сказать въ присутствіи другихъ учениковъ. Изъ евангельской исторіи мы видимъ, что Господь всегда находился со всѣми апостолами. Только во время Преображенія и во время моленія въ Геосиманскомъ саду Онъ бралъ только трехъ апостоловъ. Такимъ образомъ, мы должны полагать, что Господь, предсказавъ Петру мученическую кончину, началъ удаляться отъ апостоловъ и сказалъ Петру: *иди за мною*, чтобы этимъ символически указать ему на слѣдованіе за Нимъ. Какимъ путемъ шелъ Спаситель, такимъ же путемъ долженъ былъ идти и Петръ. Его жизнь должна была быть подобна жизни Самого Господа. На этотъ символическій смыслъ указываетъ уже предыдущее символическое описаніе исхода жизни Петра и близко лежащее сравненіе съ словами Матвея (X, 38): *иже не приметъ креста своего, и въ слѣдъ мене не идетъ*—*ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου—нѣтъ мене достоинъ*. На этотъ символическій смыслъ указываетъ еще сравненіе этого мѣста съ XIII, 36 Іоанна, гдѣ Господь говоритъ Петру, что онъ въ этотъ разъ (во время крестныхъ страданій Иисуса Христа) не можетъ слѣдовать за Нимъ, но въ другой разъ будетъ слѣдовать по Немъ: *аможе азъ иду, не можеша нынѣ по мнѣ ити: послѣди же по мнѣ идеши*. Это объясненіе выраженія: *иди за мною* высказывается Теофилактомъ, Евѳиміемъ Зигабеномъ и другими ¹⁾.

За удаляющимся Господомъ слѣдовалъ не одинъ Петръ. *Обращая же Петръ, повѣстуетъ евангелистъ, видѣть ученика, его же любяше Иисусъ, во слѣдъ идуща, иже и возлеже на вечера на перси его и рече: Господи, кто есть предаи Тя*. Петръ обернулся назадъ, вѣроятно, потому, что услышалъ шаги идущаго за нимъ челоуѣка. Петръ увидѣлъ ученика, *егоже любяше Иисусъ*. Евангелистъ не сообщаетъ намъ имени этого ученика, но мы знаемъ, что подъ ученикомъ, *егоже любяше Иисусъ*, евангелистъ разумѣетъ самого себя. Про этого ученика здѣсь сказано еще, что онъ на вечера возлежалъ (точнѣе—наклонился) на груди Господа. Отцы церкви Златоустъ, Теофилактъ, Евѳимій Зигабенъ, полагаютъ, что евангелистъ упомина-

¹⁾ Благовѣстникъ, ч. 4, 484; толк. еванг. отъ Іоанна Зигабена, стр. 309.

нулъ о возлежаніи на вечери (Іоан. XIII, 25) не безъ причины. „Евангелистъ, пишетъ Евѳимій Зигабень, упоминаетъ возлежаніи на тайной вечери и вопросъ, чтобы показать, насколько Петръ сдѣлался смѣлымъ, раскаявшись въ своемъ отреченіи. Во время тайной вечери онъ не осмѣлился спроситъ Господа и воспользовался для этого помощью возлюбленнаго ученика, а теперь онъ смѣло спрашиваетъ о самомъ возлюбленномъ ученикѣ“¹⁾. Что побудило Іоанна слѣдовать за Господомъ и Петромъ, не сказано въ евангеліи. Нѣкоторые (напр. Гейгстенбергъ) думаютъ, что Іоаннъ этимъ хотѣлъ показать свою готовность къ такому же мученичеству, которое было предсказано Петру²⁾. Но развѣ Іоаннъ не зналъ, что Господь, какъ всевѣдущій, могъ знать о его желаніи независимо отъ вѣшняго обнаруженія послѣдняго? Основательнѣе полагать, что Іоаннъ пошелъ за Господомъ и Петромъ, вслѣдствіе своей горячей любви къ Господу. Іоанну трудно было удержаться на прежнемъ мѣстѣ, когда Господь удалялся отъ Него. Онъ желалъ постоянно быть съ Господомъ, постоянно наслаждаться Его присутствіемъ и слушать Его бесѣды. Такимъ образомъ, только въ горячей любви Іоанна къ Господу нужно видѣть причину того, что онъ пошелъ за Господомъ и Петромъ.

Сего видѣвъ Петръ, глагола Іисусови: Господи, сей же что. Нѣкоторые экзегеты (Мейеръ, де-Ветте, Бауеръ) думаютъ, что въ основаніи этого вопроса Петра заключалась не совсѣмъ чуждая мысль: это было движеніе зависти. Онъ только что узналъ, что ему предстоитъ тяжелый и трудный путь въ служеніи Господу, что онъ окончитъ свою жизнь въ борьбѣ и страданіи. Между тѣмъ, Іоанну ничего подобнаго не было возвѣщено, а отсюда Петръ могъ заключить, что на долю этого ученика падетъ легкий и пріятный жребій, что, слѣдовательно, онъ нѣкоторымъ образомъ предпочтенъ ему. Поэтому онъ желалъ бы знать: тяжелѣе ли или легче, чѣмъ ему, будетъ Іоанну въ его апостольской дѣятельности³⁾. Но возможно ли допустить, чтобы Петръ въ эти

¹⁾ Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 310.

²⁾ Das Evangelium des heiligen Iohannes erläutert von Hengstenberg, т. 1, стр. 351.

³⁾ Commentar über das N. Test. von Meyer, ч. 2, 296; Kurze Erklärung des Ev. Iohan. von de Wette, стр. 222. Comment. zum Ev. Iohan. von Godet, стр. 585.

минуты исполнился зависти къ своему близкому другу? Какъ извѣстно, Петръ передъ этимъ только что получилъ прощеніе отъ Господа за свое троекратное отреченіе отъ Него. Онъ долженъ былъ теперь радоваться, что ему было поручено проповѣдывать о Христѣ. Его не должны были смущать тѣ мученія, какія ему предстояло испытать во время его апостольской дѣятельности. Напротивъ, его любовь ко Христу побуждала съ радостію переносить скорби и гоненія за Него. Изъ его писаній мы дѣйствительно видимъ, что онъ нисколько не тяготился своимъ апостольскимъ жребіемъ. Если такъ, то какъ же Петръ могъ завидовать Іоанну? Напротивъ, Іоаннъ долженъ былъ бы завидовать Петру: послѣдній могъ гордиться своимъ положеніемъ. Дѣйствительно, вѣкоторые думаютъ, что въ вопросѣ Петра сказалась минутная гордость, высокомеріе. Къ нему только Господь обратился: *иди за мною*, а къ Іоанну такое опредѣленное требованіе не относилось. Отсюда будто-бы легко могла возникнуть въ сердцѣ склоннаго къ тщеславію ученика мысль: „ты избранный; тебя преимущественно хочетъ привлечь къ Себѣ Господь; ты будешь Его довѣреннымъ преимущественно предъ всѣми другими“. Въ этомъ случаѣ вопросъ его: „Господи, а онъ что?“ былъ какъ-бы требованіемъ къ Господу отослать назадъ Іоанна, запретить ему идти за Нимъ. Думаютъ такъ забываютъ, что Петръ только что получилъ прощеніе въ своемъ грѣхѣ. Могъ-ли онъ гордиться предъ Іоанномъ, когда звалъ, что самъ онъ человѣкъ слабый, принятый въ ликъ апостоловъ только по милосердію Господа? Петръ, напротивъ, долженъ былъ считать себя самымъ меньшимъ изъ апостоловъ. Свой вопросъ Петръ предложилъ Господу не изъ зависти или гордости, а изъ участія къ своему другу. Петру стало жаль, что его любимый другъ Іоаннъ не получилъ отъ Іисуса никакого предсказанія. Поэтому естественно было, что, при взглядѣ на Іоанна, онъ желалъ соединить съ полною уже извѣстностію собственной участи извѣстность участи и его друга; какъ Іоаннъ на тайной вечери спрашивалъ за Петра: „Господи, кто предастъ Тебя?“ такъ и Петръ взявъ этого спросилъ за Іоанна: „Господи! сей же что?“

Іисусъ Христосъ не удостоилъ Петра прямымъ отвѣтомъ;

онъ сказалъ: *еще хочу, да той пребываетъ, дондѣже приду, что къ тебѣ, ты по мнѣ ирради.* Отвѣтъ Господа показываетъ что вопросъ Петра былъ бесполезенъ и безцѣленъ. Петръ долженъ былъ слѣдовать за Иисусомъ и это только имѣть въ виду; въ своемъ слѣдованіи за Господомъ онъ не долженъ былъ увлекаться посторонними предметами. Хорошо говорить объ этомъ Златоустъ: „такъ какъ Петръ, пишетъ онъ, говорилъ въ крайней заботливости и не желая разлучиться съ Іоанномъ. то Христосъ, показывая, что сколько-бы онъ ни любилъ его, но его любовь не сравнится съ любовью Самого Христа.— говоритъ: *еще хочу, да той пребываетъ, что къ тебѣ?* Этими Онъ научаетъ насъ не сокрушаться (о будущемъ) и не любопытствовать больше, чѣмъ сколько Ему угодно. Петръ всегда былъ пылокъ и скоръ на такіе вопросы, а потому Христосъ этими словами снова обуздываетъ его горячность и научаетъ не быть сверхъ мѣры любопытнымъ... Христосъ говоритъ Петру: тебѣ поручено дѣло; заботься о немъ, совершай его, терпи и подвизайся. Что тебѣ, если Я хочу, чтобы Іоаннъ здѣсь пребывалъ? Ты смотри за своимъ дѣломъ и о немъ заботься“¹⁾. „Слова эти были внушительны не только для самого Петра, пишетъ прот. І. Яхонтовъ, но и для тѣхъ, которые желаютъ въ немъ видѣть намѣстника Христова, главу апостоловъ и всей Церкви. Божественный Учитель, готовясь разлучиться видимо съ своими учениками, очевидно не предназначалъ Петру такой должности, не оставлялъ его своимъ преемникомъ, единственнымъ посредникомъ между Нимъ, истиннымъ главою Церкви и прочими членами ея, вѣрующими въ Него. Какаѣ же дерзость, какое кощунственное превозношеніе—усвоить римскимъ епископамъ такія права, какихъ не имѣлъ самъ Петръ, ложно почитаемый ими же, епископами, за перваго въ ряду ихъ“²⁾).

Указаніе Господа на свою власть оживлять и умерщвлять многіе поняли неправильно. Нѣкоторые подумали, что Господъ предсказалъ Іоанну тѣлесное безсмертіе до Его пришествія³⁾.

1) Златоустъ, бесѣды на ев. Іоанна, стр. 721—722.

2) „Сорокъ дней отъ воскресенія Господа до вознесенія Его“, стр. 87.

3) По въ пришествіи Господа нѣкоторые разумѣютъ здѣсь невидимое схож-

Ев. Иоаннъ далѣе опровергаетъ это неправильное мнѣніе: *изыде же слово се въ братію, яко ученикъ той не умретъ; и не рече ему Исусъ яко не умретъ, но: аще хочу тому пребывати, дондеже прииду, что къ тебѣ?* Подъ „братією“ здѣсь нужно разумѣть вѣрующихъ. Безъ сомнѣнія, апостолы поняли слова Спасителя въ надлежащемъ смыслѣ и правильно передали ихъ христіанамъ. Но послѣдніе, передавая другъ другу слова Христа, поняли ихъ неправильно. Мы знаемъ, что вода, вытекая изъ источника чистою и свѣтлою, пробѣгая по равнинѣ, становится нечистою и мутною. Подобно этому и правильный смыслъ словъ Христа, передававшихся отъ одного къ другому, съ теченіемъ времени затемнился. Начали думать, что Иоаннъ, по слову Христа, не умретъ до прішествія Его. Ев. Иоаннъ, узнавъ о такомъ неправильномъ толкованіи словъ Исуса Христа, счелъ нужнымъ опровергнуть его. Онъ говорить, что слова Христа были сказаны условно; поэтому изъ нихъ нельзя выводить положительнаго рѣшенія. Господь не обѣщаль Іоанну тѣлеснаго безсмертія, но указаль только на возможность его по волѣ Господа. Протестъ евангелиста не уничтожилъ, однако, неправильнаго мнѣнія. Даже смерть Іоанна не помѣшала распространенію нелѣпныхъ сказаній. Евемій Зигабенъ передаетъ два подобныхъ сказанія. „Нѣкоторые, пишетъ онъ, говорятъ, что Іоаннъ живетъ и во времена антихриста вмѣстѣ съ Іліей и Энохомъ будетъ убитъ за проповѣдь объ Исусѣ Христѣ. А если показывается его гробница, то что-же изъ этого? Онъ живымъ вошелъ въ нее и оттуда былъ взятъ подобно Ілію и Эноху... Тѣ, которые говорятъ, что Іоаннъ умеръ, пе-

деніе Его надъ Іерусалимомъ, совершившееся въ 70 году по Р. Хр. Такъ пресвящ. Иннокентій пишетъ; „подъ прішествіемъ Исусовымъ, которое здѣсь полагается предѣломъ жизни Іоанновой, можно разумѣть Его невидимое прішествіе для суда надъ Іерусалимомъ, о которомъ Исусъ выразился нѣкогда слѣдующимъ образомъ: *суть нѣмцы отъ здѣь столицихъ, иже не имутъ вкусити смерти, дондеже видятъ Сына челоувческаго, ирядущаго во царствои своемъ* (Матѣ. XVI, 28). (Соч. Иннокентія, архіеп. Херсонскаго, т. X, стр. 354—355). Но гораздо основательнѣе подъ прішествіемъ Господа разумѣть будущее славное прішествіе Его для суда надъ міромъ. Въ евангеліяхъ говорится только объ этомъ прішествіи (Матѣ. XXIV, 27 и дал.; Марк. XIII, 26 дал. Лук. XXI, 27 ср. Іоанна II, 28), гдѣ слово „прішествіе“—*παρουσία*,—*adventus* означаетъ въ устахъ Іоанна несомнѣнно послѣднее судное прішествіе Господа.

редаютъ это такимъ образомъ: выкопали, говорятъ, яму и обложили кругомъ камнями; затѣмъ, опустили его туда и закрыли. Спустя нѣсколько дней осмотрѣли эту яму и не нашли его; но такъ какъ все-таки его положили туда, то и говорятъ, что онъ умеръ“ ¹⁾. Блаж. Августинъ передаетъ ²⁾ слѣдующую сагу: Иоаннъ приказалъ приготовить себѣ гробницу, легъ въ нее какъ въ постель и скончался, но на самомъ дѣлѣ онъ не умеръ: онъ дышетъ въ своемъ гробѣ, его дыханіе поднимаетъ могильный холмъ и гонитъ пыль къ небу.

Къ описанію этого явленія евангелистъ Иоаннъ прибавляетъ два заключительныхъ стиха. Въ одномъ изъ нихъ онъ утверждаетъ истинность всего написаннаго имъ: *сей есть ученикъ свидѣтельствующій о сихъ, говоритъ онъ, иже и написа сѣя и оныя—бидаревъ—яко истинно есть свидѣтельство его*. Этотъ заключительный стихъ относится не къ одной только XXI главѣ, но ко всему евангелію. Это видно изъ слѣдующаго стиха (25) и изъ торжественности удостовѣренія, содержащагося въ этомъ самомъ стихѣ. Въ немъ Иоаннъ утверждаетъ истинность своего евангелія не отъ одного своего лица, но отъ лица всѣхъ апостоловъ, поэтому онъ употребляетъ множественное число—знаемъ. Свидѣтельство Иоанна потому истинно, что онъ былъ очевидцемъ всей жизни Иисуса Христа, и потому еще, что онъ писалъ подъ внушеніемъ Святаго Духа. Такимъ образомъ. Иоаннъ имѣлъ полное право назвать свое свидѣтельство истиннымъ. Что онъ говоритъ истину, это всякому видно изъ его евангелія. На это указывалъ еще блаж. Теофилактъ. „Откуда видно,—пишетъ онъ, что я (Иоаннъ) говорю истину, а не въ угоду Учителю? Изъ того уже, что я многое оставилъ, видно, что я не хотѣлъ угождать Ему. Ибо я выставилъ на видъ все укоризненное, не скрывъ и того, что Его называли беззаконникомъ и обманщикомъ, и даже бѣсноватымъ. Очевидно, я не старался угодить Ему. Ибо, кто льститъ, тотъ поступаетъ напротивъ; позорное опускаетъ, а выставляетъ на видъ достославное“ ³⁾.

¹⁾ Зигабень, толков. ев. отъ Иоанна, стр. 310—311.

²⁾ Тг. 124. in Иоан. см. Patrologiae Cursus completus изд. Migne'я, т. 35. стран. 1970.

³⁾ Теофилактъ, Благовѣстникъ ч. 4, стр. 487—488.

Въ другомъ заключительномъ стихѣ Іоаннъ говоритъ, что многое изъ дѣлъ Іисуса Христа осталось незаписаннымъ: *суть же и ина многа, яже боа* ¹⁾—*сотвори Іисусъ, яже аще бы по единому писана быша, ни самому мно всему міру вмѣстити пишемыхъ книгъ. Аминь.* Этими словами Іоаннъ указываетъ на то, что безконечны дѣла милосердія и любви, которыя совершилъ на землѣ Іисусъ Христосъ. Отцы церкви—Златоустъ и Теофилактъ понимаютъ эти слова буквально²⁾. Не удивляйся сказанному, говоритъ блаж. Теофилактъ, что если-бы писать книги о дѣлахъ Іисуса, то не вмѣстилъ-бы ихъ міръ; но помысли о неизреченной силѣ Бога Слова и сказанное прими съ вѣрою. Ибо, какъ для насъ легко говорить, такъ для Него легко, и даже гораздо легче творить, что Ему угодно³⁾. Евфимій Зигабень держится иного взгляда: „не вмѣстилъ-бы этихъ книгъ міръ, говоритъ онъ, по другой причинѣ, именно, не вслѣдствіе множества написанныхъ книгъ, а вслѣдствіе величія того, что въ нихъ написано. Эта рѣчь гиперболическая, указывающая на великое множество дѣлъ, совершеннымъ Господомъ. Гиперболою очень часто пользуются писатели и ораторы, когда хотятъ изобразить величіе какого-либо предмета. Самъ евангелистъ, прибавивши слово *мно*, ослабилъ нѣсколько гиперболу, и усилилъ вѣру въ то, что могло-бы показаться невѣроятнымъ, показывая, что онъ сказалъ такъ по причинѣ великаго множества дѣлъ, совершенныхъ Господомъ“ ³⁾.

Ив. Гамбовъ.

(Оковчаніе будетъ).

1) Лакмавъ и Тисендорфъ на основаніи Синайскаго, Ватиканскаго и Ефремова кодексовъ вмѣсто *боа* читаютъ *ѧ*, но Мейеръ отстываетъ первое слово.

2) Теофилактъ, Благовѣствованіе, ч. 4 стр. 468. Златоустъ 88 бес. на Іоанна, стр. 724.

3) Зигабень, толков. ев. отъ Іоанна, стр. 312.

Конечная цѣль человѣческой жизни по христіанскому ученію.

Вопросъ о конечной цѣли человѣческой жизни есть важнѣйшій вопросъ для каждаго человѣка. Для чего я живу? Какая послѣдняя цѣль моей жизни?—вотъ вопросы, которые возникали и возникаютъ въ умѣ каждаго, болѣе или менѣе мыслящаго человѣка, даже больше,—въ умѣ всякаго, не лишившагося еще человѣческаго достоинства. Съ пробужденіемъ сознанія человѣка, вопросъ этотъ уже предносится его душѣ и требуетъ такого или иного рѣшенія. Да такъ и должно быть, потому что человѣкъ тѣмъ главнымъ образомъ и возвышается надъ животными и всей безсмысленной природой, что онъ есть существо самосознающее и самоопредѣляющееся. Человѣку нужно не только жить, но и давать себѣ отчетъ о смыслѣ и цѣли жизни, не только дѣлать что-нибудь, но и собственнымъ убѣжденіемъ и волею давать смыслъ и направленіе своей дѣятельности. Поэтому съ самой колыбели своей жизни человѣчество было занято рѣшеніемъ вопроса о цѣли жизни, вопроса важнѣйшаго,—важнѣйшаго потому, что отъ такого или иного его рѣшенія зависѣлъ и зависить весь строй, весь образъ человѣческой жизни и даже самая жизнь. Много и долго трудилось человѣчество въ лицѣ сильныхъ умовъ своего времени надъ рѣшеніемъ этого наитруднѣйшаго вопроса, много предлагалось и отвѣтовъ, но отвѣтовъ неудовлетворительныхъ, одностороннихъ и даже совершенно ложныхъ. Возникали цѣлыя философскія и религіозныя системы, какъ плодъ подобныхъ трудовъ,—системы самыя разнообразныя и самыя противорѣчивыя. Много

сильныхъ и крѣпкихъ умовъ разныхъ вѣковъ и разныхъ націй оказались безпомощными, и много благородныхъ сердець разбилося въ сомнѣніи и отчаяніи при безвыходныхъ трудностяхъ въ разрѣшеніи этого вопроса, доказывая тѣмъ самымъ неразрѣшимость послѣдняго для человѣческаго ума собственными усиліями. А между тѣмъ есть на него самый простой и удобопонятный отвѣтъ, но въ то-же время отвѣтъ—поразительный по своей глубинѣ и высотѣ,—отвѣтъ разрѣшающій всѣ трудности, примиряющій противорѣчія и все уясняющій, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько это нужно для существенныхъ потребностей человѣка. Отвѣтъ этотъ измысленъ не слабымъ умомъ человѣческимъ, а открытъ самимъ Богомъ въ Его св. откровеніи.

Чтобы очевидно представилась глубина и высота Божественнаго отвѣта на этотъ исконный вопросъ человѣчества и яснѣе сказалась ничтожность и слабость отвѣтовъ человѣческихъ, мы кратко разберемъ болѣе извѣстные изъ нихъ и болѣе повторяющіеся въ устахъ многихъ людей.

Была и есть философія, девизомъ которой служатъ громкія, но жалкія слова евангельскаго богача: *„яждь, пей, веселись, душе моя!“* Чувственные удовольствія—вотъ конечная цѣль, человѣка по этой философіи. Цѣль жизни людей и животныхъ по этой философіи одна и та же. Но подобное отождествленіе, обезразличивающее человѣка и ставящее его на ряду съ животнымъ, не допускаетъ сдѣлать присущее каждому человѣку сознаніе своего достоинства, своего преимущества предъ животными,—не допускаетъ тѣмъ болѣе здравый человѣческій разумъ. Человѣкъ можетъ погружаться въ животную жизнь; но онъ не можетъ уничтожить въ душѣ своей ея высшихъ потребностей. Раньше или позже эти потребности возвысятъ свой громкій голосъ и наполнятъ всю душу его мучительнымъ духовнымъ голодомъ. Самое тѣло его, истощенное излишествами, перестаетъ находить удовольствіе въ животной жизни. Наступаетъ старость, и животныя наслажденія теряютъ для него всякую прелесть. А между тѣмъ конечная цѣль жизни человѣка должна быть для всѣхъ людей всеобъемлющей и неизмѣнной, посему и основное начало жизни людей должно

быть устойчиво и удовлетворительно для всѣхъ и навсегда. должно отличаться общедоступностью и общепримѣнимостью. должно быть достойно высшей природы человѣка. Но таковы ли указанный нами принципъ евдемонизма? Конечно, нѣтъ.

Существуютъ теоріи съ болѣе возвышеннымъ характеромъ. ставящія конечною цѣлю человѣка осуществленіе на землѣ высшихъ идеаловъ истины, добра и красоты. Правда, цѣль эта высока, она соответствуетъ и самой природѣ человѣка, въ которой заложены стремленія къ этимъ идеаламъ; такая цѣль въ нѣкоторомъ отношеніи приближается къ той, какую опредѣляетъ человѣку и христіанство. Но послѣднее даетъ иную постановку идеальнымъ стремленіямъ человѣка, ставя не ихъ самихъ по себѣ взятыхъ отдѣльно, конечною цѣлю человѣка. а возводя ихъ къ ихъ Первоисточнику и не ограничивая ихъ земнымъ предѣломъ, въ которомъ невозможно разсчитывать на ихъ осуществленіе. Въ этомъ и ошибка данныхъ теорій, которыя вообще можно назвать идеалистическими. Въ самомъ дѣлѣ, можно-ли полагать конечною цѣль человѣка въ этихъ идеалахъ? Никогда. Одно ужъ то, что они не осуществимы въ полной степени на землѣ, показываетъ, что не въ нихъ самихъ по себѣ конечная цѣль безсмертнаго человѣка. А что эти идеалы не осуществимы человѣкомъ на землѣ, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ ихъ разнообразіе, перемѣчивость и полная неосуществимость въ дѣйствительности. Понимали и понимаютъ эту дѣйствительность и сами поклонники этихъ теорій, а потому и осуществленіе этихъ идеаловъ съ личности стали переносить на цѣлое человѣчество. Стали говорить, что эти идеалы предназначено осуществить всему человѣчеству, выполненіе ихъ должно быть вѣнцомъ исторіи человѣчества. Поэтому каждый долженъ трудиться въ надеждѣ на исполненіе его идеаловъ будущимъ потомствомъ,—значить трудиться для счастья послѣдняго. Но одна та мысль, что весь тотъ трудъ, котóрому я посвящаю всю мою жизнь, долженъ послужить не моему счастью, а счастию другихъ, уже обезцѣливаетъ мою жизнь: вѣдь, счастье другихъ не есть-же мое счастье, и мой трудъ для меня-то собственно, значить, безцѣленъ. Да и самая надежда на осуществленіе этихъ идеаловъ на землѣ, хотя-бы трудомъ

всего человѣчества, невѣроятна. Противъ этой надежды и свидѣтельство исторіи, и опытъ жизни, и собственное сознаніе каждаго.

Въ противоположность этимъ идеалистическимъ теоріямъ, не соответствующимъ дѣйствительности, существовали и существуютъ теоріи пессимистическія. Жизнь, по этимъ теоріямъ, сама по-себѣ есть зло, несчастіе, страданіе. Поэтому цѣль человѣка—какъ можно скорѣе прекратить эти страданія черезъ самоуничтоженіе, ибо небытіе лучше бытія. Но подобный абсурдный отвѣтъ и не можетъ служить отвѣтомъ на предлагаемый вопросъ, который по прежнему остается открытымъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ небытіе можетъ быть цѣлю бытія? Въ такомъ случаѣ, вѣдь, не къ чему было и давать человѣку бытіе, если-бы цѣлю его существованія было небытіе; но оно дано, слѣдовательно, для какой-нибудь цѣли дано.

Вотъ каковы отвѣты человѣческой мудрости на существеннѣйшій изъ вопросовъ человѣка—вопросъ о конечной цѣли его жизни. Ни одинъ изъ нихъ не удовлетворяетъ и никогда не удовлетворитъ истиннаго человѣка. Не такой совсѣмъ отвѣтъ даетъ на этотъ вопросъ христіанское ученіе,—отвѣтъ вполне согласный съ природою человѣка и вполне удовлетворительный для всѣхъ и каждаго,—отвѣтъ не ничтожнаго человѣка, а Того, Кто создалъ его и Кто опредѣлилъ ему и конечную цѣль его жизни.

Человѣкъ, по христіанскому ученію, какъ существо разумно-свободное, созданъ для разумно-свободнаго прославленія своего Творца. Слава Божія—вотъ послѣдняя, конечная цѣль человѣческой жизни, ибо, по выраженію Слова Божія, „вся созда Господь Себѣ ради“ (Притч. 16, 4), т. е. для Своего прославленія. Эту наивысшую, конечную цѣль человѣка опредѣлилъ Богъ при самомъ твореніи первыхъ людей: „положилъ есть яко Свое на сердцахъ (первыхъ людей) ихъ,—пишеть сынъ Сираховъ,—показати имъ величество дѣлъ Своихъ: да имя святыни Его восхвалятъ и да повѣдаютъ величество дѣлъ Его“ (17, 7—8). Самъ Спаситель указываетъ на прославленіе Бога, какъ на конечную цѣль человѣка: „такъ да просвѣтится свѣтъ вашъ предъ человѣки,—говоритъ онъ своимъ послѣдователямъ,—яко

да видятъ ваша добрая дѣла и прославятъ Отца вашего, какъ на небесѣхъ“ (Мѳ. 5, 16). Спаситель для того и пришелъ на землю, чтобы, искупивъ людей и возстановивъ союзъ ихъ съ Богомъ, дать имъ средства и силы для выполненія ихъ конечной цѣли,—пришелъ облагодатствовать насъ,—говоритъ Ап. Павелъ, „яко быти намъ въ похваленіе (къ возвеличенію) славы Его“ (Еф. 1, 12). Поэтому Спаситель дѣло Своего искупленія человѣчества и считалъ славою Божіей, ибо теперь искупленные Имъ люди вполне могли выполнить конечную цѣль своего назначенія: „Отче, прииде часъ: прослави Сына Твоего, да Сынъ Твой прославитъ Тя,—молился Спаситель Богу Отцу въ своей первосвященнической молитвѣ. Азъ прославихъ Тя на земли, дѣло совершихъ, еже далъ еси Мнѣ, да сотворю“ (Іоанн. 17, 14). Итакъ, конечная цѣль человѣка—прославленіе Бога. Къ нему-то и призываетъ христіанство всѣхъ своихъ послѣдователей; „прославите убо Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ,—говоритъ Ап. Павелъ,—и въ душахъ вашихъ. яже суть Божія“ (Ік. 6, 20); „аще убо ясте,—говоритъ тотъ же апостоль,—аще-ли пиете, аще-ли ино что творите, вся во славу Божію творите“ (10, 31). Что конечная цѣль человѣческой жизни есть слова Божія,—это понятно и для всякаго здраваго разума. Неопровержима для разума та истина, что цѣль и причина находятся въ самомъ внутреннемъ отношеніи и строгомъ соотвѣтствіи между собой. Цѣль тамъ, гдѣ причина. Гдѣ-же причина человѣческой жизни? Въ Богѣ, слѣдовательно, въ Немъ и конечная цѣль этой жизни. Какъ вещь, сдѣланная человѣкомъ, не въ себѣ самой имѣетъ послѣднюю цѣль, а въ самомъ человѣкѣ, сдѣлавшемъ её, такъ и человѣкъ, какъ тварь, долженъ имѣть и имѣетъ послѣднюю цѣль свою не въ себѣ самомъ, а въ Богѣ, Своемъ Творцѣ. Богъ—Творецъ вселенной. поэтому естественно и справедливо, чтобы все сотворенное, вся тварь прославляли своего Творца. Если неразумная и бездушная тварь славитъ своего Творца (Пс. 18, 2; 28, 9), хотя и свойственнымъ ей образомъ, бессознательно исполняя Его законы, то тѣмъ болѣе долженъ прославлять Творца вънецъ твари—человѣкъ. Послѣдній, прославляя Бога, такъ-же, какъ и вся природа, такъ сказать, необходимо: своимъ тѣломъ, прекраснѣ-

шимъ и совершеннѣйшимъ всѣхъ тварей земныхъ,—своимъ духомъ, самосознательнымъ, разумнымъ, свободнымъ,—призванъ въ то же время къ высшему—свободному и сознательному прославленію своего Творца уподобленіемъ Ему черезъ свою нравственно-добродѣтельную жизнь. „Святи будите, якоже Азь святъ есмь“ (Лев. 11, 44), сказалъ Господь еще въ Ветхомъ завѣтѣ; —„будите совершенни, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“ (Мф. 5, 48), сказалъ Спаситель въ Новомъ завѣтѣ,—и въ этихъ словахъ Божіихъ заключается указаніе на тотъ путь, которому слѣдуя, человѣкъ долженъ достигать конечной своей цѣли, именно: указаніе на его нравственное совершенствованіе. Къ этому совершенствованію призываютъ христіанъ и апостолы, говоря: „по звавшему вы Святому, и сами святы во всемъ житіи будите“ (Итим. 1, 15);—„бывайте подражателіе Богу, яко чада возлюбленная, и ходите въ любви, якоже и Христосъ возлюбилъ есть насъ“ (Еф. 2, 10). Нравственное совершенство, черезъ которое мы призваны прославлять Бога, исполнѣ согласно съ природою человѣка. Созданный по образу Божію, человѣкъ естественно долженъ стремиться къ своему первообразу, болѣе и болѣе уподобляться Ему, восходя отъ подобія „къ преподобію истинны и правды“ (Еф. 4, 24).

Въ самомъ существѣ человѣка, какъ образа Божія, уже заложены стремленія къ истинѣ, добру и счастью. „Человѣкъ непрестанно старается,—скажемъ словами одного просвѣщеннаго проповѣдника,—объ умноженіи своихъ познаній, чтобы открыть наконецъ чистую истину и освободиться отъ предразсудковъ, ошибокъ и заблужденій,—преобразуетъ и старается улучшить формы и отношенія жизни, чтобы возстановить всюду добро, правду и миръ и искоренить зло, неправду и вражду,—устраиваетъ свой бытъ и старается приводить въ соотвѣтствіе сумму наслажденій жизни съ суммою потребностей природы, чтобы установить вездѣ довольство и счастье, не возмущаемое недовольствомъ, жалобами и страданіями“¹⁾.

Эти уже стремленія человѣка говорятъ о высшемъ его назначеніи, совсѣмъ не такомъ, какой имѣютъ въ виду евдемонисты

¹⁾ Слова и рѣчи прот. Иванцова-Платонова стр. 96—97.

и пессимисты. Но христіанство не обольщаетъ человѣчество несбыточною надеждою на осуществленіе этихъ идеальныхъ стремленій на землѣ. Нѣтъ, оно возвышеннѣе и трезвѣе смотритъ на дѣло, сравнительно съ тѣми идеалистическими теоріями, которыя рассчитываютъ на осуществленіе этихъ идеаловъ въ этой земной жизни. Христіанство учитъ, что жизнь есть смѣшеніе истины и лжи, добра и зла, радостей и горестей, и указываетъ причину такого ненормальнаго состоянія человѣчества въ паденіи первыхъ людей, когда они порвали свой союзъ съ Богомъ, Первоисточникомъ истины, добра и блаженства. Но такъ смотря на жизнь, христіанство въ то-же время не обрекаетъ человѣка на страдательное пассивное отношеніе ко злу, не учитъ, что человѣкъ послѣ паденія уже не въ силахъ бороться со зломъ. Нѣтъ, оно учитъ, что человѣкъ, хотя и извратилъ свою природу, но не совсѣмъ: умъ его, хотя и помирался, но путемъ усилій и стараній можетъ все-таки достигать истины,—воля его, хотя и стала болѣе склонна ко злу, но не совсѣмъ отвратилась отъ добра,—сердце его, хотя и исполнилось злыхъ пожеланій, но не чуждо чувствованій возвышенныхъ и прекрасныхъ. Поэтому христіанство не безъ основанія внушаетъ человѣку бороться со зломъ, находя въ немъ для этого возможность, и въ этой борьбѣ превозмогать надъ нимъ, усовершенствовать себя и тѣмъ прославлять своего Творца. Оно и предлагаетъ средства и силы для этой борьбы въ благодати, даруемой человѣку въ силу искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа снова воссоединившаго черезъ Себя человѣка съ Богомъ и восстановившаго порванный союзъ между тѣмъ и другимъ. Есть возможность, даны средства къ совершенствованію, слѣдовательно, человѣкъ долженъ стремиться къ этому совершенству. иначе жизнь его будетъ безъ смысла и цѣли. Какимъ-же образомъ человѣкъ долженъ совершенствоваться и тѣмъ выполнять конечную цѣль своего назначенія?—Онъ можетъ достигать этой цѣли путемъ расширенія своихъ познаній черезъ приобрѣтеніе истинъ не только человѣческихъ, но и черезъ усвоеніе истинъ Божественныхъ, заключающихся въ Словѣ Божіемъ, которое Спаситель заповѣдуетъ „испытывать“ (Іоан. 5, 39), и этимъ путемъ мы все болѣе и болѣе будемъ приближаться къ чистой истинѣ. Далѣе,

Онѣ могутъ приближаться къ той же цѣли направленіемъ своей воли къ добру и укрѣпленіемъ ея въ этомъ направленіи путемъ постояннаго исполненія заповѣдей Божіихъ. Затѣмъ, очищеніемъ и охраненіемъ своего сердца отъ всякихъ нечистыхъ и страстныхъ чувствъ и водвореніемъ въ немъ чистой и святой любви, мы можемъ приближаться, хотя отчасти, къ любви Божественной, вселяющейся во всякомъ любвеобильномъ человѣкѣ (Іоан. 14, 23). Но христіанство, заповѣдуя своимъ послѣдователямъ усовершенять себя въ достиженіи истины, добра и счастья, нисколько тѣмъ не говоритъ, что истинный христіанинъ достигнетъ осуществленія этихъ идеаловъ на землѣ,—нѣтъ, оно, хорошо понимая дѣйствительность и испорченную природу человѣка, возвѣщаетъ, что идеалы эти не осуществимы на землѣ, а осуществленіе ихъ относитъ къ будущей жизни, когда, по его ученію, будетъ, „Богъ всяческая и во всѣхъ“ (Ік. II, 9). Притомъ, внушая уподобленіе Богу, христіанство не говоритъ, что человѣкъ можетъ когда-нибудь сравняться съ Богомъ,—нѣтъ, оно учитъ, что уподобленіе это безгранично, что человѣкъ, нравственно совершенствуясь, будетъ именно только приближаться къ Богу, существу Всесовершенному,—но не болѣе. Итакъ, человѣкъ, болѣе и болѣе совершенствуясь, тѣмъ самымъ достойнѣе и достойнѣе будетъ выполнять конечную цѣль своей жизни, заключающуюся въ прославленіи Бога.

Прославленіе человѣкомъ Бога не должно ограничиваться и не ограничится земнымъ предѣломъ. Какъ мы сказали, между причиною и цѣлю должно находиться полное соотвѣтствіе; отсюда понятно, что какъ причина человѣческой жизни—безконечная—Богъ, то и цѣль ея должна быть также безконечна. Поэтому, по христіанскому ученію, прославленіе человѣкомъ Бога, не ограничиваясь предѣломъ его земной жизни, будетъ продолжаться и въ будущей, гдѣ это прославленіе будетъ совершеннѣе и возвышеннѣе, ибо тогда человѣкъ будетъ прославлять своего Творца не только своимъ нравственнымъ совершенствованіемъ, но и своимъ полнымъ блаженствомъ. Блаженство неразрывно соединено съ нравственнымъ совершенствомъ: оно есть слѣдствіе послѣдняго (Мѡ. 5, 3—11); и то, и другое объединяются въ славѣ Божіей, которая и состоитъ въ

совершенствѣ и блаженствѣ людей. Счаствіе и блаженство вѣднѣ согласны съ природою человѣка: человѣкъ по самому существу своему стремится къ нимъ, онъ и наслаждался ими въ своемъ первобытномъ, невинномъ состояніи и, лишившись черезъ грѣхъ, снова стремится достигнуть ихъ. Въ достиженіи этого блаженства и призываетъ христіанство своихъ послѣдователей. О немъ говоритъ Господь въ ученіи о путяхъ ко блаженству (Мѡ. 5, 3—12), его возвѣщаетъ Онъ въ своихъ прічахъ (Мѡ. 13 и 28; Лук. 14 и 16); о немъ говоритъ въ изображеніи страшнаго суда (Мѡ. 25) и во время тайной вечери (Лук. 22); о немъ молится предъ Своими страданіями (Іоанн. 17, 2, 21—22); о немъ говоритъ на самомъ крестѣ (Лук. 23, 40—43). Но, общая это блаженство своимъ послѣдователямъ, христіанство въ то-же время учитъ, что полного счастья, полного блаженства человѣкъ не достигнетъ на землѣ, гдѣ господствуютъ бѣдствія и несчастія, какъ слѣдствіе грѣха. Здѣсь на землѣ человѣкъ достигаетъ только относительнаго счастья, состоящаго главнымъ образомъ въ мирѣ и спокойствіи со своею неоскверненною грѣхами совѣстію. Здѣсь, на землѣ христіане живутъ только надеждою на будущее полное блаженство и „имѣя такую надежду, дѣйствуютъ со великимъ дерзновеніемъ“ (2 К. 3, 12), мужественно переносятъ страданія и бѣдствія (Рим. 5, 3), находя въ этомъ утѣшеніе (2 К. 1, 5), и не унываютъ, зная, что „кратковременное легкое страданіе производитъ въ безмѣрномъ преизбыткѣ вѣчную славу“ (2 К. 5, 16—17). Полное-же счастье, полное-же блаженство, по христіанскому ученію, будетъ удѣломъ будущей жизни. И это будущее блаженство будетъ таково, что мы теперь и вообразить его не можемъ: „ихъ-же око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не въздоша, яже уготова Богъ любящимъ Его“ (Ік. 2, 4), говоритъ Ап. Павелъ. Главное, въ чемъ будетъ состоять блаженство,—это духовное единеніе съ Богомъ, источникомъ блаженства и всѣхъ совершенствъ,—лицезрѣніе Его, ибо тогда истинно совершенные „узрятъ Его, якоже есть“ (Ік. 3, 2),—и созерцаніе славы Его, которая насытитъ ихъ духъ, по слову пророка Давида, который говоритъ: „насыщуся, явитимися слава Твоя“ (Пс. 16, 15). Тогда-то, въ будущей жизни и полу-

иать осуществленіе наши стремленія къ истинѣ, добру и счастію: умъ нашъ тамъ найдетъ полную самосущую истину, воля обрѣтетъ высочайшее, самосущее благо,—сердце обмыетъ самосущую вѣчную красоту и любовь, ибо „Богъ есть любви (1 Иоанн. 4, 8) и вѣчная красота.

И тогда-то, въ будущемъ своемъ блаженномъ состояніи человѣкъ будетъ выполнять конечную цѣль своего бытія совершеннѣйшимъ образомъ, ибо „нѣтъ,—скажемъ словами Архiep. Павла,—выше, совершеннѣе человѣка, какъ человѣкъ чистый душой, святой по жизни, мирный духомъ, блаженный. Потому не можетъ быть и лучшаго отображенія человѣкомъ Бога, а слѣдовательно, и совершеннѣйшаго прославленія человѣкомъ Бога, какъ отображеніе и прославленіе Бога, которое представляетъ собою человѣкъ святой и блаженный... Блаженство его (человѣка) служить несомнѣннымъ ручательствомъ того, что цѣль жизни понята имъ безошибочно и осуществляется правильно“... (Слова и рѣчи Преосв. Павла, т. IV, стр. 81—82).

Итакъ, конечная цѣль человѣка, осуществляясь на землѣ отчасти, получить полное выраженіе въ жизни будущей, когда человѣкъ будетъ славить своего Творца не только своимъ нравственнымъ совершенствованіемъ, восходя „отъ славы къ славѣ“ (2 К. 3, 10), но и своимъ полнымъ блаженствомъ.

Полное осуществленіе этой конечной цѣли возможно лишь для христіанина, ибо только онъ, черезъ вѣру во Христа получая благодать, при помощи ея можетъ преуспѣвать въ добрыхъ дѣлахъ и совершенствоваться, а черезъ совершенство достигать будущаго блаженства, слѣдовательно, и полнаго прославленія своего Творца.

Итакъ, конечная цѣль жизни человѣка, по христіанскому ученію, заключается въ свободно-разумномъ прославленіи имъ своего Творца черезъ свое нравственное совершенство и полное блаженство. Цѣль высокая, достойная человѣка, какъ существа тварнаго и притомъ существа разумно-свободнаго; цѣль, дѣйствительно, конечная, потому что она не предполагаетъ уже другой цѣли;—цѣль истинная: она опредѣлена Самимъ Богомъ, она обнимаетъ всѣхъ людей и всѣми, при христіанскихъ средствахъ, въ той или другой степени выполнима. Въ

христіанствѣ эта цѣль получаетъ полное освѣщеніе: назначая человѣку конечною цѣлью прославленіе имъ своего Творца, христіанство ясно и точно опредѣляетъ и тотъ путь, какимъ человѣкъ долженъ идти къ достиженію этой цѣли, предлагаетъ и средства—въ благодати, даруемой человѣку въ помощь его естественнымъ силамъ на пути его нравственнаго совершенствованія,—даруемой притомъ въ силу искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа черезъ вѣру въ Него, и не обольщаетъ надеждою на полное осуществленіе этой цѣли въ здѣшней жизни, относя его къ будущей жизни, гдѣ человѣкъ будетъ прославлять своего Творца и своимъ совершенствомъ, и своимъ блаженствомъ.

Назначеніемъ этой цѣли, при христіанскомъ ея объясненіи, уничтожаются для человѣка и всѣ противорѣчія жизни, какіе естественно, возникаютъ при постановкѣ всякой другой цѣли.

Н. Миротубовъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1900 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ про-
должаемо въ 1900 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде,
удеть состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и
3) Листка для Харьковской епархіи.

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

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

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

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экзем-
пляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы исключительно по умень-
шенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г.,
и по 9 р. за 1895—1897 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ
можетъ быть уступленъ за 80 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ
французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Тол-
стымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и го-
сударство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри
васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ сво-
ихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Вла-
димира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль
съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1899 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1899.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1899.

Пісней вооб'яв.

Впрою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1899 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,

НА НОВЫЙ 1900 ГОДЪ,

О преданности волѣ Божіей.

*Открыай ко Господу путь твой, и
уповай на Него, и Той сотворитъ. И
изведетъ яко свѣтъ правду твою и
судьбу твою яко полудне. (Пс. 36, 5—6).*

Всѣмъ извѣстно, какъ у насъ люди свѣтскіе и особенно образованные встрѣчаютъ новый годъ. Еще наканунѣ учреждаются вечернія собранія и пиршества. На этихъ собраніяхъ въ полночь, въ наступленіе первой минуты новаго года, съ бакаломъ въ рукахъ поднимаются радостные возгласы, привѣтствія, благожеланія: произносятся рѣчи, въ которыхъ восхваляются успѣхи прошедшихъ лѣтъ и предрекаются будущіе. Объявляется торжество науки, умноженіе государственнаго богатства, развитіе промышленности, улучшеніе общежитія, уничтоженіе бѣдности и преступленій и пр. Если всё это высказывалось съ громкими восклицаніями при наступленіи каждаго новаго года, то, конечно, еще громче и шумнѣе было возглашаемо при наступленіи новаго двадцатаго столѣтія. Эти громкія обѣщанія всемірнаго благоденствія въ наступающемъ

столѣтіи задолго были провозглашаемы въ сочиненіяхъ всѣхъ образованныхъ народовъ; поэтому очень естественно, что вчера они были съ увлеченіемъ повторены и нашими проповѣдниками всемірнаго прогресса.

А намъ служителямъ Церкви Христовой, какъ и всѣмъ изучающимъ жизнь человѣческую съ внутренней духовной ея стороны и обсуждающимъ ее по началамъ христіанскимъ, при видѣ этихъ торжествъ, свѣтлыхъ надеждъ и радостныхъ обѣщаній и ожиданій, становится страшно. Почему? По причинамъ самымъ основательнымъ, по опытамъ самымъ убѣдительнымъ, по предчувствіямъ самымъ тревожнымъ.

Слабость природы человѣческой и недолговѣчность нашей жизни слишкомъ извѣстны; заблужденія нашего ума и уклоненія человѣческаго знанія на ложные пути въ разныя столѣтія неопровержимо доказаны исторіею: неизвѣстность для насъ будущаго и неспособность прозрѣвать его всѣмъ понятны; современное невѣріе и развращеніе не язычниковъ только, но и христіанскихъ народовъ у всѣхъ на виду; а повѣствованія о паденіи великихъ народовъ и сильныхъ государствъ отъ развращенія и пороковъ повторяются дѣтми на урокахъ исторіи. При размышленіи о всемъ этомъ намъ хочется сказать, шумно привѣтствующимъ наступленіе новаго столѣтія: „остерегитесь, войдите въ себя, сознайте свою слабость и ограниченность своихъ силъ. Вдумайтесь въ современное теченіе жизни, одѣньте какъ должно обольстительныя обѣщанія современной науки, поймите разрушительную силу зла и порока. всмотритесь въ современныя бѣдствія народовъ, утратившихъ вѣру и нравственныя начала жизни.—и угаснутъ ваши восторги. Дрогнетъ ваше сердце, и вы со страхомъ посмѣтрите въ будущее, какъ приморскіе жители смотрятъ въ темную ночь на бушующее море и

думаютъ о бѣдныхъ пловцахъ и объ опасностяхъ, угрожающихъ какъ утлымъ ладьямъ, такъ и великолѣпнымъ кораблямъ, устроеннымъ по всѣмъ правиламъ современнаго искусства, но одинаково безсильнымъ предъ силою разъяреннаго моря“.

Иную картину представляетъ намъ общество вѣрующихъ и истинныхъ христіанъ. Они, задумчивые и сосредоточенные, не съ шумомъ и смѣхомъ, а съ скромностію и благоговѣніемъ спѣшатъ предъ наступленіемъ новаго года не въ свѣтскія собранія, а въ храмы Божіи. Они вспоминаютъ прошедшій годъ не съ гордостію и самовосхваленіемъ, а съ благодарностію за дарованныя имъ блага и за Божіе долготерпѣніе къ ихъ согрѣшеніямъ. Они надѣются на будущее не по обѣщаніямъ сомнительнаго человѣческаго знанія, не по скопленнымъ богатствамъ, не по силѣ оружія и военной науки, не по изобрѣтательности и проницательности умовъ человѣческихъ, а по явленнымъ въ вѣкахъ опытамъ всеблагаго и премудраго промысленія Божія о народахъ благочестивыхъ, наконецъ—по непреложнымъ обѣтованіямъ Божиимъ и по дарованному имъ праву упованія на неизмѣнную любовь и всемогущую силу Живаго Бога, благоволившаго назвать Себя Отцемъ ихъ. Итакъ, эти достойные люди не на хрупкихъ человѣческихъ подпорахъ утверждаютъ свое будущее благополучіе, а на преданности волѣ Божіей, которая именуется въ Словѣ Божіемъ *благою и совершенною* (Рим. 12, 2). Эта совершенная преданность и покорность водительство Божію въ нашей жизни проявляется въ истинно вѣрующихъ не въ нарочитые только дни, но постоянно, и обнимаетъ все существо, всю дѣятельность и всѣ надежды христіанина.

Прекрасно изображаетъ ее пророкъ Давидъ въ приведенномъ нами изреченіи: „предай Господу путь твой,

и уповай на Него, и Онъ совершитъ, и выведетъ, какъ свѣтъ, правду твою, и справедливость твою, какъ полдень“. т. е. иди путемъ твоей жизни предъ очами всевидящаго Бога, соображай дѣла свои съ Его волею, и всѣ представляющія тебѣ недоумѣнія Онъ разъяснитъ, всѣ затрудненія онъ побѣдитъ и твою сердечную вѣру, твои труды во славу Его, невидимые людямъ, а иногда унижаемые ими. Онъ откроетъ въ свое время „какъ свѣтъ“, бывший подъ спудомъ, и „правду“ или правоту твоихъ мыслей и дѣлъ, въ утѣшеніе твоимъ братіямъ и въ обличеніе враговъ, явитъ міру, какъ яркій „полдень“.

Точное ученіе о преданности волѣ Божіей подробно и ясно преподано намъ въ Божественномъ откровеніи. Прежде всего мы видимъ, что воля Божія въ немъ раздѣляется—на извѣстную и постигаемую умомъ нашимъ и—тайнственную,— или на время, или навсегда,— и совершенно для насъ непостижимую. Такъ св. апостолъ Павелъ учитъ насъ: „испытывайте, въ чемъ состоитъ воля Божія“ (Ефес. 5, 17). т. е.. старайтесь съ усердіемъ познать, чего отъ васъ требуетъ Богъ, и что нужно для вашего спасенія, не только по отношенію ко всѣмъ людямъ, но и въ частности для каждаго изъ васъ, по вашему нравственному состоянію. Такъ намъ извѣстно, что мы сотворены для блаженства въ общеніи съ Богомъ и послѣ грѣхонаденія искуплены крестною жертвою Сына Божія; но неизвѣстно, въ какой мѣрѣ каждый изъ насъ удостоивается милости и благодати Создателя и Искупителя нашего, и близко или далеко отъ насъ прощеніе грѣховъ нашихъ и помилованіе. Намъ извѣстно, что праведникамъ и покающимся грѣшникамъ обѣщана вѣчная блаженная жизнь, но въ какомъ видѣ, въ какой мѣрѣ, въ какомъ мѣстѣ.— это неизвѣстно, кромѣ того, что истинные послѣдова-

гели Христовы будутъ подобны Ему: *не у явися что будемъ, стмы же, яко егда явится подобни Ему будемъ* (1 Иоанн. 3, 2). Намъ извѣстно, что люди добродѣтельные награждаются и въ земной жизни благосостояніемъ и счастіемъ, но неизвѣстно, не есть-ли наше благосостояніе, при скудости нашей вѣры и добродѣтелей, окончательное воздаяніе за малое добро содѣланное нами и несоставляющее заслуги достойной вѣчнаго блаженства. какъ указано въ притчѣ Спасителя о богачѣ и бѣдномъ Лазарѣ (Лук. 16, 25). Мы знаемъ, что за грѣхи люди наказываются и въ здѣшней жизни бѣдностію, болѣзнями и другими бѣдствіями, но не знаемъ, не есть-ли посылаемая намъ скорбь средство, употребляемое Промысломъ Божиимъ для испытанія добродѣтельныхъ и исправленія грѣшниковъ. Очевидно, что понятное для насъ преподано намъ для наставленія и исполненія, а таинственное—для нашей вѣры и указанія пути къ вѣчной жизни и предназначенному достойнымъ совершенству и блаженству.

Какимъ же образомъ это ученіе прилагается къ нашей жизни и оправдывается въ ней?—Убѣжденіемъ въ истинности и благотворности *извѣстнаго*, и происходящею отсюда увѣренностію въ непреложности и достоинствѣ *неизвѣстнаго*. Пророкъ говоритъ: „предай Господу путь твой“. Нельзя предоставить себя проводнику или руководителю неизвѣстному и неблагонадежному, какъ современные ученые отдають себя въ волю такихъ же ограниченныхъ людей, какъ они сами, или безсознательному движенію въ развитіи жизни слѣпой міровой матеріи и силъ, которая слѣпѣе ихъ самихъ. Вѣрующій въ Бога, познаваемаго изъ Его откровенія, знаетъ, что каждое слово Его истинно, каждое дѣло свято и совершенно, каждое обѣтованіе неизмѣнно и непреложно, и каждая заповѣдь, или пра-

вило дѣятельности благотворно. И такъ, какъ путь нашей жизни проходитъ въ свободной дѣятельности нашей внутренней и вѣшной, то каждое наше дѣйствіе есть шагъ на этомъ пути и приближаетъ насъ къ цѣли, если вѣрно направленъ, или удаляетъ отъ нея, если уклоняется въ сторону. Отдай, или представь себя водительство Божію въ познаніи истины и въ совершеніи добрыхъ дѣлъ по Его заповѣдямъ, тогда каждый шагъ твой будетъ вѣренъ и весь путь твой „Богъ совершитъ“. Намъ нѣтъ нужды объяснять здѣсь подробно, что только Слово Божіе преподаетъ намъ истинное ученіе о Богѣ, о насъ самихъ и нашемъ предназначеніи, и что только заповѣди и уставы божественные направляютъ жизнь нашу на истинный путь. Довольно для настоящаго случая указать на различіе въ дѣятельности, нравахъ, обычаяхъ и судьбахъ вѣрующихъ и невѣрующихъ въ Бога и Его святое ученіе. Всмотрись каждый въ себя и увидишь, есть-ли въ душѣ твоей свѣтъ несомнѣнной увѣренности въ истинѣ твоихъ убѣжденій, есть ли миръ въ сердцѣ и совѣсти, есть ли самонаблюденіе въ искушеніяхъ и твердость въ соблюденіи правилъ чести и честности, есть ли у тебя сознаніе правоты передъ ближними и права на ихъ уваженіе, есть ли, наконецъ, съ умноженіемъ лѣтъ жизни умноженіе ревности и силъ для совершенія добрыхъ дѣлъ, и чувство душевнаго спокойствія при мысли о смерти? У добраго христіанина все это есть и все, по мѣрѣ его бдительности надъ собою и усердія къ исполненію воли Божіей, у него приумножается и возрастаетъ. Онъ сознаетъ, что рука Божія ведетъ его путемъ вѣрнымъ и прямымъ. Не знаемъ, что въ этомъ родѣ чувствуютъ образованные и безпечные празднователи начала новаго года и столѣтія. Думаемъ, что

общая всяческія блага себѣ въ будущемъ, они невольны собою въ настоящемъ.

„Предай Господу путь твой и уповай на Него“. Куда ведетъ путь, проходимый вѣрующимъ подъ руководствомъ Божиимъ?—Къ Нему же, къ Богу. Слѣдовательно, чѣмъ дальше и тверже онъ идетъ, тѣмъ ближе становится къ Богу. Ему дается созерцать умомъ величіе Божіе и ощущать въ сердцѣ благодатное Его присутствіе. Ему представляется много опытовъ помощи Божіей во внутренней его дѣятельности и во внѣшнихъ обстоятельствахъ жизни, когда онъ встрѣчался съ затрудненіями, повидимому, непобѣдимыми и оставался безпомощнымъ и одинокимъ. Поэтому для него совершенно понятно наставленіе: „и уповай на Него“. Онъ самъ Божій, и Богъ его; онъ приближается къ Богу, и Богъ приближается къ нему; онъ исполняетъ волю Божію, и Богъ готовъ исполнить его благія желанія и прошенія, такъ какъ Онъ, по слову Божію. *волю болящихся Его сотворитъ, и молитву ихъ услышитъ и спасетъ я.* (Пс. 144, 19). Такимъ образомъ, путемъ, начатымъ отъ ясныхъ и всѣмъ понятныхъ требованій воли Божіей, человѣкъ силою упованія входитъ въ область высшую, таинственную, гдѣ дѣйствуетъ всемогущая сила Божія и проявляется премудрость Божія въ мѣрѣ превышающей человѣческое разумѣніе. Но здѣсь, при устрашающей невѣрующаго темнотѣ, вѣрному исполнителю воли Божіей свѣтитъ вѣра, а при взглядѣ на неизвѣстное будущее ободряетъ упованіе, что Богъ, вѣрный въ руководствѣ человѣка по пути извѣстному, будетъ вѣренъ во всѣхъ Своихъ обѣтованіяхъ о благахъ жизни, мало нами постигаемой, небесной, вѣчной. Поэтому душа преданная Богу и обращается къ Нему съ такимъ дерзновеніемъ и увѣренностію: «возлюблю Тебя, Господи, крѣпость моя,

Господь твердыня моя и прибежище мое, избавитель мой, Богъ мой, скала моя, на Него я уповаю, щитъ мой, рогъ спасенія моего и убежище мое» (Пс. 17. 2—3).

„Уповай на Него, и Онъ совершитъ и выведетъ какъ свѣтъ, правду твою, и справедливость твою. какъ полдень“. Путь земной жизни нашей собственно долженъ быть одинъ.—прямой и ясный, ведущій къ вѣчному блаженству за гробомъ. Такимъ онъ изображается въ Словѣ Божіемъ, но, по нашимъ заблужденіямъ, грѣхамъ и немощамъ, онъ чрезвычайно осложняется и затрудняется. Уклоненіе въ стороны, препятствія, недоумѣнія, колебанія, наконецъ, утомленіе и изнеможеніе,—все это дѣлаетъ путь нашъ труднымъ и опаснымъ до такой степени, что мы весьма часто совсѣмъ теряемъ его изъ виду и идемъ, сами не зная куда какъ слѣпые. Какъ-же Богъ совершитъ все, что намъ нужно для безопаснаго прохожденія этого пути и при нашей разслабленной свободѣ, удобопреклонности ко злу, множеству встрѣчаемыхъ нами соблазновъ, при силѣ овладѣвающихъ нами страстей и растратѣ дарованныхъ намъ силъ естественныхъ и благодатныхъ?—Все Богъ совершитъ; все доброе въ насъ возстановитъ, все утраченное возвратитъ и восполнитъ, все искаженное и искривленное исправитъ, все нечистое въ насъ очиститъ и оскверненное освятитъ, только „предай Ему путь твой и уповай на Него“.

Укажемъ нѣсколько частныхъ случаевъ или особенныхъ нравственныхъ состояній изъ нашей жизни, въ которыхъ наиболѣе требуется наша преданность волѣ Божіей и упованіе на Его благое промысленіе.

Глубока душа наша, таинственна жизнь ея, и обзорніе ея во всей полнотѣ недоступно нашему сознанию. Въ ней гнѣздятся порочныя побужденія и влеченія, укореняются страсти незамѣтно для насъ са-

михъ, среди житейскихъ дѣлъ, и только общее ощущеніе недовольства собою и своею жизнію даетъ намъ понять, что не въ порядкѣ душа наша. Рѣдкіе проблески совѣсти, какъ молнія въ темную ночь озаряютъ на мгновеніе нашъ путь, вздрагиваетъ наше сердце при воспоминаніи о смерти и судѣ Божиємъ, но мірская суета снова сгущаетъ мракъ въ душѣ нашей. Вотъ минуты, когда со всею силою вѣры и упованія должно молиться Богу вѣдущему наши тайны и прозирающему въ глубину сердець нашихъ: „испытай меня, Боже, говоритъ пророкъ, и узнай сердце мое; испытай, и узнай помышленія мои; и зри, не на опасномъ ли я пути, и направь меня на путь вѣчный“ (Пс. 138, 23—24).

Тяжелы послѣдствія многолѣтнихъ грѣховныхъ навывковъ и страстей. И во дни раскаянія и сознанія нашего развращенія и опасности гибели мы не находимъ въ себѣ силъ для исправленія,—грѣхъ возобладалъ нами; даемъ обѣты и измѣняемъ, начинаемъ борьбу и, какъ подстрѣленные, падаемъ въ изнеможеніи. Оставить ли безуспѣшную борьбу? Не доживать ли вѣкъ, пользуясь остатками силъ для земныхъ радостей и порочныхъ наслажденій? Нѣтъ; нужно просить Отца небеснаго, видящаго наши страданія, неотвергающаго нашихъ добрыхъ начинаній и только ожидающаго нашихъ слезъ покаянія, нашей преданности Его волѣ и нашихъ скорбныхъ воплей къ Его милосердію и любви: „помилуй меня, Господи, ибо тѣсно мнѣ; изсохло отъ горести око мое, душа моя и утроба моя. Истощилась въ печали жизнь моя и лѣта мои въ стенаніяхъ; изнемогла отъ грѣховъ моихъ сила моя, и кости мои изсохли“ (Пс. 30, 10—11).

Путь земной жизни нашей съ виѣшной ея стороны также обставленъ законами, указанными природою по

волю Божіей и требующими отъ насъ подчиненія и исполненія. Таковы: происхожденіе, воспитаніе. воля родителей, требованія начальства, права и повелѣнія верховной власти. Всѣмъ этимъ указывается намъ ясный путь, какъ торная дорога для путешественника. Поэтому уклоненія, произвольные переходы изъ одного состоянія въ другое, скачки, дѣлаемые нами по тщеславнымъ и горделивымъ побужденіямъ, не безопасны. Но и при нашемъ вниманіи къ естественному призванію и при осторожности намъ встрѣчаются великія затрудненія, каковы: неудачи, внезапныя несчастія, происки соперниковъ и враговъ, обѣднѣніе, болѣзни и проч., такъ что нерѣдко овладѣваетъ нами уныніе. а иногда въ сердцѣ поднимается и ропотливость на горькую судьбу нашу. Здѣсь также на пути нашемъ становится для насъ темно и направленіе жизни нашей непонятно. Но если путь нашъ открытъ предъ Богомъ, и мы, по совѣти, не чувствуемъ себя виновными ни въ произвольныхъ и неосмотрительныхъ перемѣнахъ въ нашемъ состояніи, ни въ противленіи повелѣніямъ власти и въ горделивой разборчивости. по отношенію къ поручаемымъ намъ дѣламъ и занятіямъ: то терпѣливое выжиданіе воли Божіей, при сознаніи нашихъ невольныхъ ошибокъ и раскаяніи, наконецъ упованіе на ея благопримыслительныя указанія и помощь, составляютъ для насъ столь же вѣрное ручательство за перемѣны къ лучшему, какъ и благодатная помощь въ нашей нравственной жизни. „Призови Меня въ день скорби, говоритъ Господь, и Я избавлю Тебя, и ты прославишь Меня“ (Пс. 49, 15). Кто есть человекъ боящійся Господа? Ему укажетъ Онъ путь, который избрать. Тайна Господня—боящимся Его, и завѣтъ Свой Онъ открываетъ имъ“ (Пс. 24, 12—14).

Люди, встрѣчающіе новолѣтіе по свѣтскому обычаю.

справедливо высказываютъ благожеланія не только добесѣдникамъ, но и всему отечеству нашему, такъ какъ наше благоденствіе зависитъ отъ его благосостоянія. Такъ и церковь молится нынѣ съ особенными прошеніями о Царѣ, о всемъ народѣ нашемъ и даже о мирѣ и благосостояніи всего міра. Но сколько бесплодны одни словесныя выраженія нашихъ благожеланій, столько сильны и плодоносны молитвы къ благопромыслителю Богу cadaго о себѣ и всѣхъ за всѣхъ. Пожелаемъ, чтобы каждый христіанинъ усвоилъ себѣ молитву пророка: „испытай меня Боже и узнай сердце мое; испытай меня и узнай помышленія мои и зри, не на опасномъ ли я пути, и направь меня на путь вѣчный!“ Пусть каждый гражданинъ объ этомъ просить, тогда пресѣкнутся соблазны, обиды, преступленія противъ ближнихъ; пусть просить судья: тогда прекратятся пристрастные приговоры и восторжествуетъ правосудіе; пусть просить писатель: тогда проникнетъ въ его сердце страхъ за вольныя и противохристіанскія мысли; пусть просить правитель: тогда онъ будетъ свободенъ отъ самонадѣянности и торопливыхъ опытовъ замѣнить вѣчныя богоучрежденныя начала государственной жизни измышленіями послѣднихъ дней и проектами незрѣлыхъ умовъ. Какъ воплощеніе законовъ творческихъ въ жизни природы составляетъ неизмѣнныя начала порядка въ дѣйствіяхъ cadaго рода созданій и всѣхъ вмѣстѣ и сохраняетъ эту дивную гармонию и красоту всего видимаго міра: такъ утвержденіе въ душахъ нашихъ законовъ нравственныхъ, установленныхъ божественною премудростію, обезпечиваетъ правильную дѣятельность нашихъ силъ, должное направленіе нашей свободы и наше общее успѣяніе. Мы ежедневно молимся: *да будетъ воля Твоя, яко на небеси, и на земли.*

Вы громко и шумно выражаете желаніе нашему отечеству и государству твердости, богатства, силы и международного величія. Желанія самыя законныя. Но то же желаніе добра родинѣ иначе и смиренно высказываетъ пророкъ: *помянухъ дни древнія, поучихся во всѣхъ дѣлахъ Твоихъ* (Пс. 142, 5). А свидѣтельство лѣтъ древнихъ удостовѣряетъ, что *Господь разоряетъ совѣты языковъ, отнимаетъ же мысли людей и отнимаетъ совѣты князей. Не спасается царь многю силою, и исполинъ не спасется множествомъ крѣпости своея. Блаженъ языкъ, ему же есть Господь Богъ его. люди яже избра въ наследіе себѣ* (Пс. 32, 10. 16. 12). Только правда народа вѣрнаго Богу сообщаетъ силу его оружію и научаетъ должному употребленію его государственнаго богатства. Въ великія времена народныхъ потрясеній и переворотовъ, во времена крушенія однихъ царствъ и возвышенія другихъ, правда людей, которые избрали Бога въ Руководителя и Помощника себѣ и которыхъ Богъ избралъ Себѣ въ наследіе, является „какъ свѣтъ, и величіе ихъ, какъ полдень“. Всѣмъ народамъ и царствамъ, безъ разбора, современное ученіе о прогрессѣ обѣщаетъ равно благоденствіе при помощи, такъ называемой, культуры и цивилизаціи. Но раньше появленія въ мірѣ людей ученыхъ всѣхъ родовъ и именованій, отъ имени Искупителя и Богочеловѣка объявлено человѣчеству обѣтованіе о всѣхъ благахъ не только на всѣ вѣка, но и на всю вѣчность—подъ однимъ великимъ именемъ *спасенія*. Раньше господства надъ природою силы знанія даво Творцомъ непосредственное владычество человѣка надъ нею тотчасъ по его сотвореніи, и послѣ утраты его, въ паденіи, возвращается въ царствѣ Христовомъ истинно вѣрующимъ, по силѣ молитвы и чудодѣйствующей благодати Духа Святаго. Вѣрнѣ обѣщаній науки

о полномъ владычествѣ челоуѣка надъ природоу въ будущемъ дана христіанамъ дѣйствительная власть продолжать и держать въ своихъ рукахъ самое бытіе міра. Чтѣ значить это пророчество Спасителя: *Сынъ челоуѣческій придетъ ли вѣру на земль* (Лук. 18. 8) и другое: *за умноженіе беззаконія изсякнетъ любви многихъ* (Мѣ. 24, 12)? Они означаютъ то, что замедлитъ Господь Иисусъ Христосъ второе пришествіе Свое, если не исчезнутъ въ родѣ челоуѣческомъ вѣра и любовь, что на поле святой церкви Его не придутъ ангелы для окончательнаго раздѣленія пшеницы и плевель, чтобы первую собрать въ житницу, а послѣдніе на сожженіе, доколѣ являются, живутъ и преуспѣваютъ истинные ученики Христовы, подвижники вѣры и любви, доколѣ не войдутъ въ царство Божіе послѣдніе изъ спасаемыхъ (Мат. 13. 30).

Итакъ, братіе, желайте другъ другу во дни новолѣтія не только благъ внѣшнихъ, но по преимуществу преуспѣянія въ вѣрѣ и благочестіи. Молитесь объ отечествѣ, чтобы не оскудѣвала въ немъ сила нравственная, составляющая основаніе силы вещественной, — сила добродѣтелей, привлекающая къ нему племена невѣдущія имени Христова и уваженіе всѣхъ христіанскихъ народовъ. Молитесь съ церковію о всемъ мірѣ, чтобы свѣтъ Христова ученія и благодати Божіей озарялъ его во всѣхъ предѣлахъ и у всѣхъ народовъ, какъ всѣхъ озаряетъ солнце своимъ свѣтомъ и оживотворяетъ все живущее своею теплотою. Вотъ христіанскія благожеланія ближнимъ на всѣ новые годы и столѣтія. Аминь.

Воскресеніе Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи.

(Историко-экзегетическое изслѣдованіе).

(Оковчаніе *).

IX.

Явленіе воскресшаго Господа на горѣ въ Галилеѣ.

Мате. XXVIII, 16—20.

16. *Едини же надеште ученици идоша въ Галилею, въ гору, аможе повель имъ Исусъ.*

17. *И видѣше Его поклонишася Ему: ови же усумнѣшася.*

18. *И приступль Исусъ рече имъ, малоля: дадеся ми всяка власть на небеси и на земли:*

19. *Шедше убо научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа,*

20. *Учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ:*

И се, азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Аминь.

Марк. XVI, 15—18.

15. *И рече имъ: шедше въ мѣръ всю проповѣдите евангеліе всей твари.*

16. *Иже оуру иметъ и креститъ, спасенъ будетъ: а иже не иметъ оуру, осужденъ будетъ.*

17. *Знаменія же стравивши ея послѣдуютъ именовъ Моимъ бгъи иже-нутъ: языки возмаломотъ новы:*

18. *Змѣя возмутъ: аще и что смертно испіютъ, не вредитъ ихъ, на недужныя руки возложатъ, и здравы будутъ.*

Съ сказаніемъ евангелиста Матея о явленіи Господа на горѣ въ Галилеѣ мы соединяемъ отдѣлъ евангелія Марка отъ ст. 15-го по 18-й ст. XVI-й главы; такъ поступалъ еще Евфимій Зигабенъ, затѣмъ—Герардъ, Бенгель, Небе и др. Но

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г. № 23.

нѣкоторые экзегеты, напр. Августинъ, Генгстенбергъ, утверждаютъ, что рѣчь Господа, содержащаяся въ приведенномъ отдѣлѣ евангелія Марка, произнесена была въ Иерусалимѣ въ день воскресенія, такъ какъ она соединена съ предыдущимъ повѣствованіемъ о явленіи Господа вчеромъ Свѣтлаго Воскресенія союзомъ „и“¹⁾. Противъ этого нужно замѣтить во первыхъ, что въ евангеліи Марка много примѣровъ того, что посредствомъ союза *и* соединяются рассказы о такихъ событіяхъ, которыя происходили въ разное время (ср. напр. Марка III, 22 и Матѣ. XII, 22—30; Марк. VI, 1—6). Это—особенность языка евангелія Марка, которую нужно имѣть въ виду и въ данномъ случаѣ. Во вторыхъ, содержаніе указаннаго отдѣла евангелія Марка даетъ намъ полное право присоединить этотъ отдѣлъ къ сказанію ев. Матѣя о явленіи Господа на горѣ въ Галилеѣ. Здѣсь, на примѣръ, приводится заповѣдь Господа апостоламъ о проповѣди евангелія во всемъ мірѣ. Эта заповѣдь необходимо предполагаетъ въ тѣхъ, къ кому относится (т. е. въ апостолахъ) твердую вѣру въ Воскресшаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ясное пониманіе того евангелія, которое они должны были возвѣщать міру; но ни того, ни другого апостолы не имѣли еще въ самый день воскресенія. Слѣдовательно, рѣчь Господа, изложенная въ указанномъ отдѣлѣ евангелія Марка, произнесена была Имъ не въ день воскресенія, а гораздо позже, когда апостолы увѣрились уже въ дѣйствительности воскресенія Его. Кромѣ того, содержаніе этого отдѣла очень тѣсно примыкаетъ къ словамъ Господа, произнесеннымъ, по Матѣю, во время явленія на горѣ въ Галилеѣ. Въ томъ и другомъ мѣстѣ говорится объ установленіи таинства крещенія и о посольствѣ учениковъ на всемірную проповѣдь. По этимъ основаніямъ рѣчь Господа, помѣщенную въ указанномъ отдѣлѣ евангелія Марка, относятъ ко времени явленія Его на горѣ въ Галилеѣ, слѣдующіе русскіе ученые: прот. Горскій²⁾, прот. Яхонтовъ³⁾, митроп. Филаретъ⁴⁾.

1) См. *Auferstehungsgeschichte von Nebe*, s. 339.

2) *Исторія евангельская*, стр. 365.

3) „Сорокъ дней отъ воскресенія до вознесенія“, стр. 96.

4) *Начертаніе Библейской исторіи*, изд. II, стр. 410.

При явленіи Господа на горѣ въ Галилеѣ присутствовали по Маттею, одиннадцать апостоловъ. Но нѣкоторые предполагаютъ, что здѣсь были и другіе вѣрующіе. Блаж. Теофилактъ, напримѣръ, думаетъ, что здѣсь, кромѣ одиннадцати апостоловъ, было еще 70 учениковъ Господа. Гентстенбергъ, Павлюсъ, Ольсгаузенъ и друг. ¹⁾, полагаютъ, что здѣсь было 500 вѣрующихъ. Они отождествляютъ это явленіе Господа съ тѣмъ явленіемъ Его, о которомъ говоритъ ап. Павелъ въ своемъ первомъ посланіи къ Коринтянамъ: *потомъ же явился имъ пяти сотъ братіямъ единою, отъ нихже множайшими пребывають досель, нынѣ же и почива* (1 Кор. XV, 6). Преположеніе это, принятое православною церковію ²⁾, очень правдоподобно въ виду важности такого явленія, съ одной стороны, и непонятнаго умолчанія о немъ евангелистами, если бы такое было,—съ другой.

Время явленія Господа на горѣ въ Галилеѣ не обозначено евангелистами. Безъ сомнѣнія, это явленіе случилось уже спустя восемь дней по воскресеніи Господа, такъ какъ невозможно предположить, чтобы оно произошло въ промежутокъ времени отъ перваго по восьмой день послѣ Христова воскресенія. За это время ученики не успѣли бы прибыть въ Галилею и затѣмъ опять вернуться къ восьмому дню въ Иерусалимъ (Иоан. XX, 19—31). Можно, далѣе, предполагать, что оно произошло послѣ явленія на морѣ Тиверіадскомъ. Этотъ взглядъ высказавъ былъ еще Теофилактомъ. „Когда они (ученики), пишетъ онъ, только готовились идти въ Галилею, и еще не всѣ собрались вмѣстѣ, но нѣкоторые ловили рыбу на Тиверіадскомъ морѣ, Господь явился однимъ, ловившимъ рыбу въ числѣ семи. Слѣдовательно, то явленіе, о которомъ говоритъ Маттеи (XXVIII, 16—20), было послѣ тѣхъ, о которыхъ говоритъ Іоаннъ“ ³⁾. Дѣйствительно, если мы обратимъ вниманіе на то, что при явленіи на горѣ въ Галилеѣ, Господь даетъ повелѣніе учени-

¹⁾ Commentar. ub. das. neue Test. von Pavlus, ч. 3, стр. 989, Comment. ub. Schriften des N. Test. von Olshausen, т. 2, стр. 515.

²⁾ См. св. ист. прот. Богословскаго, стр. 242; сравни „Обзоръ четвероевангеіа“ пр. Гречулевича, прим. стр. 99 и др.

³⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ, ч. 1-я стр. 513.

камъ идти съ проповѣдью евангелія ко всѣмъ народамъ и обѣтованіе быть съ учениками до скончанія вѣка, то должны будемъ поставить это явленіе послѣ явленія на морѣ Тиверіадскомъ. Это повелѣніе, предполагающее въ ученикахъ вѣру въ дѣйствительность воскресенія, и особенно это обѣтованіе, данное, какъ будто, въ утѣшеніе тѣмъ, съ которыми предстояла скорая разлука, даютъ полное право относить описываемое евангелиемъ явленіе къ послѣднимъ днямъ пребыванія учениковъ въ Галилеѣ. Между тѣмъ, явленіе Господа на морѣ Тиверіадскомъ нужно относить къ первымъ днямъ ихъ пребыванія въ этой странѣ, такъ какъ цѣлью этого явленія было, какъ извѣстно, возстановить ап. Петра въ прежнее званіе и приготовить учениковъ къ ихъ апостольской дѣятельности.

На какой горѣ происходило описываемое явленіе Господа, не обозначено у евангелистовъ. Архіепископъ Суарецъ (1580), ученый іезуитъ Хардумъ (Hardum) и Годоманъ ¹⁾ думаютъ, что это явленіе происходило на самомъ сѣверномъ концѣ Масличной горы; эта мѣстность будто бы называлась горою галилеянъ, потому что галилеяне во время праздника Пасхи, обыкновенно, ставили здѣсь свои палатки: эти ученые основываютъ свой взглядъ на апокрифическомъ евангеліи Никодима, гдѣ въ XIV главѣ говорится слѣдующее: „спустя нѣсколько дней пришли изъ Галилеи въ Иерусалимъ три мужа. Они явились къ архіереямъ и сказали имъ и народу: мы видѣли въ Галилеѣ на горѣ Елеонской Иисуса, котораго вы распяли и одиннадцать учениковъ Его; Онъ училъ ихъ и говорилъ: „идите въ весь міръ и проповѣдуйте евангеліе, и кто увѣруетъ и крестится, спасется, кто же не увѣруетъ—осудится“. Говоря это, Онъ вознесся на небо и мы видѣли это и многіе другіе изъ 500 бывшихъ тамъ“. Противъ этого нужно сказать, что Галилею у Маттея называется страна, а не мѣстечко на Елеонской горѣ (IV, 23—25). Въ св. Писаніи мы не встрѣчаемъ ни одного намека на то, что часть Елеонской горы называлась горою Галилейскою. Въ сочиненіяхъ Іосифа Флавія мы также не находимъ подобнаго указанія, хотя онъ нерѣдко говоритъ о горѣ Елеонской. Такимъ образомъ нужно

¹⁾ Meissner Schulprogramm. Ueber den Berg Galiläa 1856.

полагать, что ученики шли на одну изъ горъ, находящихся въ странѣ—Галилеѣ. Какую изъ горъ галилейскихъ должно разумѣть здѣсь,—существуютъ различныя мнѣнія: одни (Павлюсъ) думаютъ ¹⁾, что этою горою была возвышенность Кармиль, другіе (Герардъ, Ланге, еп. Михайль, прот. Горскій) полагаютъ ²⁾, что это была гора Фаворъ, на которой преобразился Иисусъ Христосъ, но гораздо правдоподобнѣе, кажется, предполагать гору блаженствъ вблизи Тиверіадскаго моря, какъ объясняютъ нѣкоторые ³⁾. Гора эта должна была быть известною не однимъ ученикамъ, а и другимъ вѣрующимъ, такъ какъ на ней Господь, окруженный множествомъ людей изъ всей Іудеи и Іерусалима и поморія Тирскаго и Сидонскаго, произнесъ первую свою проповѣдь о блаженствахъ (Лук. VI, 7 и 9). Проповѣдь эта была, конечно, еще памятна слушателямъ. И вотъ, чтобы показать имъ, что Божественный Учитель имѣлъ право и власть давать заповѣди, во многомъ дополнявшія и усовершенствовавшія законъ Моисея, Онъ на той же горѣ явился ученикамъ во славу Своего воскресенія. Съ другой стороны, эта гора могла быть избрана Господомъ мѣстомъ явленія вслѣдствіе того, что она была известна многимъ вѣрующимъ. Послѣдніе могли скорѣе найти путь къ ней, чѣмъ къ остальнымъ возвышенностямъ. Замѣчательно, что Господь выбралъ для своего явленія гору. Горы, по представленію древнихъ народовъ, были святыми мѣстами. Можно думать, что и Иисусъ Христосъ выбралъ гору для того, чтобы вѣрующіе съ бѣльшимъ благоговѣніемъ выслушали Его слова.

Увидавъ Господа, апостолы и другіе, бывшіе съ ними, поступили не одинаково. *И видѣше Ею, и шепеть ев. Матеей,—поклонишася Ему: ови же усумишася.* Вѣрующіе поклонились Господу не въ смыслѣ простаго привѣтствія Ему при встрѣчѣ, для выраженія чего служило собственно цѣлованіе (Лук. VII, 45; XXII, 48), а въ знакъ почтенія въ Нему и благоговѣнія предъ Нимъ, какъ предъ Богомъ; они воздали Ему

¹⁾ Commentar uber das. neue Testament von Paulus 3 ч., стр. 944.

²⁾ А. Михайль—толк. ев., ч. I, стр. 566; прот. Горскій,—Еванг. исторія, стр. 364; см. Auferstehungsgesch. von Nebe, s. 341.

³⁾ Пр. Яхонтовъ—„Сорокъ дней отъ воскресенія до вознесенія Господа“, стр. 92.

Божеское поклоненіе. Въ такомъ именно смыслѣ употребляется слово — „кланяться“ — προσκυνεῖν — въ новозавѣтныхъ книгахъ. (См. Іоан. IV, 20; XII, 20; Дѣян. VIII, 27; XXIV, 11; Евр. XI, 21 и др.). Нѣкоторые же изъ вѣрующихъ усумнились въ дѣйствительности явленія Господа и не поклонились Ему. Большинство экзегетовъ полагаетъ, что въ числѣ сомнѣвающихъ находились простые вѣрующіе, а не апостолы, которые въ это время уже твердо увѣровали въ воскресшаго Господа и поэтому будто бы не могли сомнѣваться въ дѣйствительности Его явленія. Но изъ текста ясно видно, что въ числѣ сомнѣвающихъ были нѣкоторые изъ апостоловъ. Сомнѣніе со стороны апостоловъ нельзя, однако, объяснить тѣмъ, что Іисусъ Христосъ явился будто бы въ прославленномъ видѣ, какъ полагаетъ Ольсгаузенъ ¹⁾, или тѣмъ, что тѣлесность Его находилась теперь въ среднемъ состояніи между прежнимъ земнымъ бытіемъ и полнымъ прославленіемъ, которое наступило только въ моментъ вознесенія (Мейеръ) ²⁾. Оба предположенія стоятъ въ противорѣчій съ евангельскими повѣствованіями, по которымъ Іисусъ Христосъ, хотя имѣлъ прославленное тѣло, но являлся ученикамъ въ прежнемъ образѣ (Іоан. XX, 20. 27. Лук. XXIV, 36 и др.). Сомнѣніе апостоловъ объясняется, главнымъ образомъ, изъ характера и образа явленій Господа (Іоан. XX, 19. 26, XXI, 4 и др.). Въ евангельскомъ повѣствованіи характеръ и образъ Его явленія не обозначенъ; сказано только, что ученики видѣли Его (ἰδόντες), и какъ вытекаетъ изъ слова *приступль* (προσελθών), прежде въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ нихъ. Можетъ быть, сомнѣніе нѣкоторыхъ апостоловъ зависѣло отъ того, что Іисусъ не вдругъ явился предъ ними, но лишь постепенно приближался. Что усумнились нѣкоторые изъ апостоловъ, допускалъ уже Златоустъ: „Если же нѣкоторые усумнились, говоритъ онъ, то и въ семъ случаѣ подивись ихъ (апостоловъ) любви къ истинѣ, что они не скрывали своихъ погрѣшностей, даже въ послѣдніе дни съ ними случавшихся“ ³⁾.

И приступль Іисусъ рече имъ, глаголя: дадеся ми всяка

¹⁾ Commentar uber Schriften des N. Test t. 2, стр. 516.

²⁾ См. Auferstehungsgesch. von Nebe, s. 272.

³⁾ Златоустъ, XC бесѣда на ев. Маттея.

власть—ἐξουσία—на небеси и на земли. Иисусъ Самъ подходитъ къ ученикамъ, а не они къ Нему. Отъ него, слѣдовательно, исходитъ начало установленія власти апостольской. И прежде Онъ избралъ ихъ, а не они Его. *Не вы Мене избрате, сказалъ Онъ ученикамъ на тайной вечери, но Азъ избратъ васъ, и положихъ васъ, да вы идете, и плодъ принесете и плодъ вашъ пребудетъ* (Иоан. XV, 16). И теперь ученики не могутъ сами согласно и твердо приступить къ нему, такъ какъ сомнѣваются. Иисусъ Христосъ сказалъ ученикамъ, что Ему дана всякая власть. Иисусу Христу, какъ однородному Сыну Божію, еще отъ вѣчности принадлежала всякая власть, сила и слава на небеси и на земли (Иоан. 1, 1—3; V, 18—23; Кол. 1, 17 и др.). Но отъ вѣчности будучи Богомъ, Онъ, по исполненіи времени, сталъ человѣкомъ, не переставая, однако, быть и Богомъ. Во время своей земной жизни Онъ какъ-бы скрывалъ, не вполне проявлялъ власть и силу, присущія Его Божеству. Теперь же, послѣ страданій и смерти, Ему дана власть не только какъ Богу, но и какъ человѣку, такъ что теперь всѣ должны воздавать Ему Божеское поклоненіе не какъ Богу только, а и какъ человѣку (Филип. II, 6—10). Ему теперь дана *осная* власть. Мы знаемъ три главныя власти въ мірѣ человѣческомъ: священническую, царскую и пророческую. Эти три власти принадлежатъ теперь Иисусу Христу, такъ что ни одинъ царь, ни одинъ священникъ и пророкъ не пользуются властію безъ воли Господа. Безправно и бессильно то правительство, которое отдѣляетъ себя отъ источника всякой власти; осужденъ тотъ священникъ или пророкъ, который вмѣсто того, чтобы исправлять себя и другихъ по волѣ и заповѣдямъ Христовымъ, хочетъ отъ себя возобновлять и исправлять дѣло Христова ¹⁾). Иисусу Христу дана власть на небѣ и на землѣ. На небѣ Иисусу Христу подчинены ангелы, архангелы и все воинство небесное, а на землѣ не

¹⁾ Иисусу Христу дана власть—ἐξουσία—а не сила—δύναμις.—Герардъ находитъ различіе между ἐξουσία и δύναμις: первое, по мнѣнію его, означаетъ власть, основанную на правѣ, а второе—фактическую силу. Но это различіе нельзя назвать правильнымъ, такъ какъ ἐξουσία нерѣдко употребляется для означенія произвола. Гораздо основательнѣе думать, что ἐξουσία означаетъ действительную живую силу, а δύναμις—силу покоящуюся.

только люди (Иоан. V, 16—39; I Кор. 15, 20), а и всякая земная тварь, весь міръ, который долженъ преобразиться въ нетлѣніе и освободиться отъ суеты и неправды (Лук. X, 19); Марк. XVI, 17, 18; Римл. VIII, 19—15 и др.) и князь міра сего—главный врагъ спасенія людей, который теперь не можетъ уже искушать насъ болѣе, чѣмъ сколько можемъ понести (Иоан. XI, 31).

Получивъ всю полноту власти, Иисусъ Христосъ даетъ нѣкоторую власть своимъ ученикамъ для дѣятельнаго исправленія и преобразованія человѣчества. Онъ облакаетъ ихъ властію проповѣдывать евангеліе:—*идите въ міръ весь*. говоритъ Онъ, по Марку, *проповѣдите евангеліе всей твари*.—Иисусъ Христосъ хотя объявленъ царемъ неба и земли, однако царство Его на землѣ еще не устроилось. По этому Онъ посылаетъ апостоловъ основать это царство. Они должны для этого идти въ разныя страны. Это открываетъ новую эру въ царствѣ Бога. Богъ и прежде посылалъ пророковъ съ проповѣдью о спасеніи, но имъ не было поручаемо путешествій въ разныя страны. Ихъ миссія должна была ограничиваться тѣмъ народомъ, среди котораго они жили. Только въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣятельность ихъ простиралась за предѣлы ихъ родины. Такъ, наприимѣръ, пророкъ Ілія былъ посланъ въ Сарепту Сидонскую (I Цар. XVII, 9) и въ Дамаскъ къ Азаилу (I Цар. XIX, 15). Но изъ книги пророка Іоны мы видимъ, какъ трудно было этимъ мужамъ оставлять свою родину и проповѣдывать среди язычниковъ. Израильтяне не думали, что Богъ пошлетъ своихъ вѣстниковъ въ языческія страны; они думали, что сами язычники, привлеченные красотой Сіона, придутъ къ нему. Такъ пророкъ Исаія, изобразившій въ превосходныхъ картинахъ собраніе всѣхъ народовъ въ Иерусалимѣ—городъ Бога (LX), не далъ ни одного намека на то, что это всеобщее обращеніе народовъ должно совершиться чрезъ посланниковъ, которые изыдутъ отъ Сіона. Это совершенно новое, что Апостолы Иисуса Христа должны путешествовать черезъ страны и моря, чтобы проповѣдывать, евангеліе. Слово: *евангеліе* (греч. εὐαγγέλιον) означаетъ вообще благую, радостную вѣсть; по употребленію же этого слова въ новомъ завѣтѣ, оно означаетъ

радостную вѣсть о спасеніи міра едиnorodнымъ сыномъ Божиимъ. Такъ какъ спасеніе подается по силѣ заслугъ Іисуса Христа, по силѣ вѣры въ Него, то евангелиемъ называется еще радостная вѣсть не только о благахъ, принесенныхъ Спасителемъ, а и о Самомъ Спасителѣ, Его ученіи и жизни. Предметомъ проповѣди апостоловъ и ихъ преемниковъ служило и служить то и другое, т. е. и сказаніе о земной жизни Спасителя (ср. 1 Кор. I, 3), и возвѣщеніе о благахъ, принесенныхъ Имъ роду человѣческому (Дѣян. IV, II; 1 38 и др.). Поэтому и въ данномъ случаѣ, какъ въ главной заповѣди объ этой проповѣди, слово *евангеліе* должно быть понимаемо и въ томъ и въ другомъ смыслѣ. Это евангеліе апостолы должны были, по Марку, возвѣщать всей твари. Словомъ *тварь* въ новомъ завѣтѣ обозначается родъ человѣческій (Гал. VI, 15; 2 Кор. V, 17) и все твореніе вообще, вся видимая природа, разстроенная и поврежденная грѣхомъ чловѣка (Рим. VIII, 19—21; Евр. IX, 11; Кол. 1, 15, 23). Въ послѣднемъ общемъ значеніи слово—тварь—употребляется по большей части въ соединеніи съ словомъ *оесь*, какъ и въ данномъ мѣстѣ евангелія отъ Марка (см. указан. выше цит. изъ посл. Павла; ср. Прем. Солом. XIX, 6; Іуд. IX, 19 и др.). По этому вполне справедливо слово *тварь* въ данномъ случаѣ понимать въ послѣднемъ его значеніи. Объясняя такое пониманіе его въ данномъ случаѣ, арх. Михаилъ говоритъ: „искупленіе и возстановленіе чловѣка смертію и воскресеніемъ Спасителя есть искупленіе и возстановленіе всего творенія поврежденнаго въ своей красотѣ грѣхомъ чловѣка; а поэтому и всей твари должно быть благовѣствовано Евангеліе искупленія, и она откликнется съ своей стороны на это благовѣствованіе тѣми знаменіями въ ней, какія сопровождать будутъ проповѣдь апостоловъ и всѣ дѣйствія истинно вѣрующихъ (ст. 17 и дал.)“. Тварь вся представляется въ этомъ воззрѣніи олицетворенною и какъ-бы чувствующею и слышащею проповѣдь о возстановленіи ея. Истина—въ томъ, что разстроенная грѣхомъ чловѣка, она для истинной вѣры вѣрующихъ въ искупленіе, и по этой самой вѣрѣ снова приходитъ въ первобытную гармонию, совершенство и красоту, что и отражается въ необы-

жновенныхъ явленіяхъ ея для вѣрующихъ по силѣ и дѣйственности ихъ вѣры“¹⁾.

Словамъ ев. Марка: *шедше во мѣръ весь, проповѣдите евангеліе всей твари*, хорошо соотвѣтствуютъ слова ев. Матѳея: *шедше научите вся языки*. Апостолы должны не только проповѣдывать объ Иисусѣ Христѣ, но стараться и о томъ, чтобы эта проповѣдь осталась въ памяти людей. Они должны научать всѣ народы. Когда Господь въ первый разъ послалъ апостоловъ на проповѣдь, Онъ говорилъ имъ, чтобы они на путь *языкъ* не ходили и въ городъ самарянской не входили, а шли-бы къ овцамъ погибшимъ дома израилева (Матѳ. X, 5—6). И женѣ хананеянкѣ, молившей исцѣлить дочь ея, онъ говорилъ: *нѣсмь посланъ токмо къ овцамъ погибшимъ дома израилева* (Матѳ. XV, 24). Такъ поступалъ Господь для того, чтобы іудеи, по словамъ Златоуста, „послѣ не стали жаловаться и не имѣли никакой причины отвращаться апостоловъ“. Господь, однако, намѣревался основать Свою церковь не изъ однихъ іудеевъ только, но изъ всѣхъ людей; объ этомъ Онъ не разъ говорилъ ученикамъ Своимъ (см. Лук. IV, 41, Иоан. IV, 21; X—16 и др.). Послѣ Своего воскресенія Господь и исполняетъ Свое намѣреніе. *Шедше научите вся языки*, говоритъ Господь ученикамъ, такъ какъ искупленіе, совершенное Христомъ, должно обнять собою весь мѣръ, не только по мѣсту, а и по времени (Лук., 8 и др.). Отсюда видно также, что повелѣніе Иисуса Христа идти съ проповѣдью евангелія ко всѣмъ народамъ относится не къ однимъ апостоламъ, а ко всѣмъ преемникамъ ихъ навсегда, до скончанія вѣка.

Послѣ наученія призываемыхъ ко спасенію, апостолы и ихъ преемники должны крестить ихъ. *Шедше убо научите вся языки*, сказалъ Иисусъ Христосъ, *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*—βαπτίζοντες²⁾ αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Этими словами Господь устанавливаетъ таинство крещенія, въ которомъ человѣкъ грѣшникъ очищается благодатію Божіею отъ всякаго грѣха и содѣлывается новымъ человѣкомъ, оправданнымъ и

¹⁾ Архим. Михайль, толк. ев. ч. 2-я, стр. 200.

²⁾ Въ кодексахъ Ватиканскомъ и Кембриджскомъ стоятъ βαπτίζαντες.

освященнымъ. Для апостоловъ крещеніе не было незнакомымъ дѣломъ. Нѣкоторые изъ нихъ получили крещеніе отъ руки Іоанна Крестителя и затѣмъ сами, по порученію Іисуса Христа, крестили народы (Іоан. IV, 2). Но ихъ крещеніе и крещеніе Іоанново существеннымъ образомъ отличается отъ крещенія, которое заповѣдуетъ въ данномъ мѣстѣ Іисусъ Христосъ. Іоанново крещеніе служило только прообразомъ крещенія Христова (Матѳ. III, 11; Марк. I, 8; Лук. III, 16), только готовляло, и притомъ, однихъ только іудеевъ къ принятію Мессіи и его царства (Матѳ. III, 12 и др.), было только крещеніемъ покаянія (Марк. 1, 4) и не возрождало благодатію св. Духа. Крещеніе, которое совершали ученики Іисуса Христа во время Его земной жизни, ничѣмъ не отличалось отъ крещенія Іоаннова. Оно совершалось одновременно съ нимъ и не замѣняло его собою (Іоан. IV, 1. 2), относилось также къ однимъ іудеямъ (Іоан. III, 22. 23) и, слѣдовательно, подобно Іоаннову, только готовляло іудеевъ чрезъ покаяніе къ принятію явившагося Мессіи. Между тѣмъ, крещеніе, которое заповѣдуетъ Христосъ въ приведенныхъ словахъ, должно простираться не на однихъ только іудеевъ, а на всѣхъ желающихъ вступить въ царство Христово. Оно возрождаетъ человѣка, какъ видно изъ словъ Спасителя Никодиму: *аще кто не родится водою и духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе, рожденное отъ плоти, плоть есть, и рожденное отъ Духа, духъ есть* (Іоан. III, 5, 6). Какъ совершается это возрожденіе, мы не знаемъ; одно лишь можемъ сказать: по вѣрѣ въ Искупителя міра. Крещеніе должно быть совершаемо чрезъ погруженіе въ воду, а не чрезъ обливаніе или окропленіе водой, какъ учитъ католическая церковь. На это указываетъ греческое слово: βαπτίζω (отъ βάτος—глубина). Извѣстно, что Самъ Іисусъ Христосъ крестился чрезъ погруженіе. Это ясно видно изъ замѣчанія Матѳея (III, 16) и Марка (1, 10), что Іисусъ послѣ того, какъ былъ крещенъ, вышелъ изъ воды. Что погруженіе должно быть троекратнымъ, не видно изъ словъ Спасителя: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*. Но по правилу св. Апостоловъ ¹⁾ и по ученію древнихъ учителей церкви по-

¹⁾ Правилу 50.

груженіе должно быть троекратнымъ,—во имя трехъ лицъ Пресв. Троицы ¹⁾; равно какъ въ воспоминаніе смерти, погребенія и воскресенія Иисуса Христа ²⁾. Церковь не признавала дѣйствительнымъ крещенія евноміанъ и другихъ еретиковъ, крестившихъ только единымъ погруженіемъ ³⁾. Крещеніе должно быть совершаемо во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Имя означаетъ существо, силу и славу; слѣдовательно, крещеніе во имя Божіе означаетъ: служить во славу Божію, для уподобленія себя Богу. Богъ нашъ троиченъ въ лицахъ и единъ по существу; вотъ почему по заповѣди Господней и крещеніе должно быть совершаемо во имя Отца и Сына и Св. Духа. Три имени Бога указываютъ на троичность лицъ Его; въ греческомъ текстѣ каждое имя стоитъ съ членомъ (τοῦ), который указываетъ на лицо, а не на свойство. Поставленіе этихъ именъ рядомъ указываетъ на равенство, всѣхъ трехъ лицъ Божества. А относящееся ко всѣмъ имъ слово *имя*, которое означаетъ прежде всего существо, указываетъ на нераздѣльное единство существа всѣхъ трехъ Лицъ Божества.

Послѣ крещенія вѣрующіе должны усовершенствоваться въ святой и богоугодной жизни. Апостолы и ихъ преемники должны учить ихъ *блуждѣти вся, елика заповѣда Господь*. Нѣкоторые (Мейеръ, свящ. І. Соловьевъ) думаютъ, что здѣсь подѣ словомъ *вся* евангелистъ разумѣетъ нравственное ученіе Господа. „Что подѣ заповѣдами Господа пишетъ послѣдній, должно быть подразумѣваемо именно нравственное ученіе вѣры главнымъ образомъ, а не теоретическое или догматическое, это ясно изъ самаго слова: заповѣдахъ (ἐπιτάγματα), которое въ писаніи обычно прилагается къ нравоученію; теоретическое же ученіе вѣры

¹⁾ Tertull. ad Ψ . Праг. XXVI. Златоустъ,—25-я бес. на ев. Іоанна. „Великое таинство крещенія совершается тремя погруженіями и равночленными призываніями, чтобы и образъ смерти отпечатѣлся въ насъ и просвѣтились души крещаемыхъ чрезъ преданіе имъ боговѣднѣи“ (Вас. Вел. о св. Духѣ, гл. 15, въ твор. св. отц. VIII, 284).

²⁾ Кирилъ Іерусалимскій, поуч. тайновод. 11; Greg. Nyss. de Baptism. Christ. in T. III, p. 327.

³⁾ „Евноміанъ, единократнымъ погруженіемъ крещавшихся, и мнѣстествовъ.. которые изъ нихъ желаютъ присоединены быти къ православію, приедемъ, якоже азъчникъ“ (Соборъ вселенск. II, прав. 7).

обычно называется догматомъ (доγμα)¹⁾. Но по нашему мнѣнію, гораздо основательнѣе полагать, что здѣсь нужно разумѣть все ученіе Господа—и догматическое и нравственное: для крестившихся одинаково важно соблюдать нравственныя предписанія и догматы вѣры. Хорошо говоритъ относительно этого Владиміръ Соловьевъ: „*Вся елика заповѣдахъ*. Заповѣдано Христомъ общее настроеніе чувства—любовь, заповѣдано безусловно даже ко всякимъ врагамъ и обидчикамъ; заповѣдано общее состояніе ума—вѣра, для которой нѣтъ ничего невозможнаго; заповѣдано общее направленіе воли—ищите прежде царствія Божія и правды Его съ безпредѣльнымъ упованіемъ на Бога; заповѣданы, наконецъ, и опредѣленныя дѣйствія, но также общаго основнаго характера—дѣйствія, которыя должны стать привычнымъ правиломъ жизни, а именно: молитва (заповѣданная и въ словѣ и въ примѣрѣ и въ образѣ), затѣмъ милостыня и постъ (также заповѣданныя и словомъ и примѣромъ)²⁾).

Къ этимъ словамъ евангелія Маттея исполнѣ могутъ быть присоединены стихи 16—18 изъ XVI-й главы ев. Марка. Въ этихъ стихахъ находятся дальнѣйшія разъясненія относительно таинства крещенія. *Иже отру иметъ и крестится*, говорится у Марка, *спасенъ будетъ, а иже не иметъ отру, осужденъ будетъ*³⁾. Такимъ образомъ, прежде крещенія нужно еще увѣровать въ Иисуса Христа, Сына Божія, и въ совершенное имъ искупленіе и спасеніе. *Безъ отру*, говоритъ ап. Павелъ, *невозможно угодити Богу; отрувати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть и взыскающимъ Его мздо-воздаатель бываетъ* (Евр. XI, 6). Вѣрою называется не простая довѣренность разума къ богооткровеннымъ истинамъ, а сердечное, глубокое убѣжденіе въ этихъ истинахъ, сопровождающееся добрыми дѣлами. Только такая вѣра можетъ спасти чело-вѣка:

1) Читенія въ общ. люб. дух. просвѣщ. 1887 г. Январь, 23 стр.

2) Правосл. обозр. 1885 г., т. I, стр. 56.

3) О приказаніи крестить Маркъ не упоминаетъ, потому что крещеніе обращающихся ко Христу язычниковъ было уже укоренившимся обычаемъ в мѣсти, по которому Маттеей передаетъ форму крещенія, именно, чтобы отличить христіанское крещеніе отъ крещенія Іоаннова, не нужно было принимать христіанамъ изъ язычниковъ (къ которымъ Маркъ писалъ свое евангеліе), такъ какъ Іоаннъ крестилъ только іудеевъ, а не язычниковъ.

отра безъ дѣлъ мертва есть, говорить апостолъ Іаковъ (Іак. II, 20). Вѣруя въ евангеліе, человѣкъ долженъ еще принять крещеніе. Правда, по прямому смыслу словъ Спасителя: *иже отру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ отру, осужденъ будетъ*, выходитъ, какъ будто, что можно обойтись безъ крещенія, такъ какъ только тотъ, кто *не иметъ отру, осужденъ будетъ*; но для правильнаго пониманія этого мѣста не должно упускать изъ вниманія, что непринятіе крещенія есть уже знакъ невѣрія. Кто имѣетъ вѣру во Христа, тотъ не будетъ ни унижать, ни презирать крещенія, какъ таинства, сообщающаго человѣку силу Духа Святаго и не будетъ удерживать отъ него своихъ дѣтей. Какъ необходимо крещеніе, можно видѣть, на примѣръ изъ того факта, что ап. Петръ крестилъ Корнилія и его домашнихъ даже послѣ того, какъ они не только увѣровали, но и получили Духа Святаго (Дѣян. X, 43—47). Поэтому православная церковь считаетъ необходимымъ крещеніе всѣхъ, даже младенцевъ. Есть даже мнѣніе нѣкоторыхъ учителей церкви, что младенцы, умершіе безъ крещенія, хотя и не мучаются какъ явные грѣшники, но не получаютъ спасенія ¹⁾. Подъ спасеніемъ, которое Господь обѣщаетъ увѣровавшимъ и крестившимся, нужно разумѣть вѣчную жизнь въ блаженномъ единеніи со Христомъ (Іоан. V, 28; XVII, 24; Рим. VIII, 19; Тим. III, 5—7 и др.), а подъ осужденіемъ невѣрующихъ—осужденіе на вѣчныя мученія въ геенѣ огненной (Іоан. III, 36; V, 24). Конечно, обѣщанное спасеніе увѣровашіе и крестившіеся получаютъ только въ томъ случаѣ, если будутъ жить по закону Христову, не запятнаютъ себя послѣ крещенія тяжкими грѣхами, ибо, по слову Господа, *не всякъ млаоляй: Господи, Господи, увидитъ въ царствіе небесное, но творяй волю Отца моего, иже есть на небесахъ*. Матѣ. VII, 21).

Увѣровашіе и крестившіеся во имя Пресвятой Троицы, кромѣ обѣщаннаго будущаго блаженства, будутъ и въ земной жизни пользоваться особыми преимуществами предъ невѣрую-

¹⁾ Григорій Нисскій—„О младенцахъ, похищенныхъ преждевременною смертію“. Христ. чт. 1838, IV стр. 18; Григорія Богослова слово на крещ., въ твореніи св. отц. III, 294 и др.

щими. Они будутъ творить *знаменія*. Подъ знаменіями, какъ видно изъ дальнѣйшаго перечисленія ихъ, нужно разумѣть такія дѣйствія, которыя могутъ совершаться только сверхъестественною силою Божіею; въ другихъ мѣстахъ Писанія они называются или чудесами—*téрата* (Дѣян. II, 19; Иоан. IV 48 и др.) или дѣлами, т. е. дѣйствіями, совершенными Самимъ Богомъ (Иоан. III, 2. 3; X, 37. 38 и др.), или силами—*δυνάμεις*, т. е. дѣйствіями, въ которыхъ обнаруживается сила Божія (Матѳ. XI, 20; XIII, 52 и др.). Знаменіе—знакъ, по прямому значенію своему, есть такое дѣйствіе, посредствомъ котораго можетъ быть узвано присутствіе сверхъестественной силы въ извѣстномъ случаѣ. Вотъ почему чудеса называются знаменіями. Знаменіе есть самое лучшее доказательство Божественности извѣстнаго ученія. Самъ Господь ссылался на чудеса для доказательства истинности своего ученія (Иоан. X, 37. 38; XIV, 11; XV, 24). И апостолы, и вѣрующіе, совершая знаменія, представляли самое лучшее доказательство истинности содержимой ими вѣры. Эти знаменія, по слову Господа, могутъ совершать всѣ вѣрующіе. Дѣйствительно, изъ исторіи первохристіанской церкви мы видимъ, что многіе вѣрующіе могли совершать чудеса. Эти знаменія совершаются и въ наше время, конечно, не въ такомъ количествѣ, какъ въ первохристіанской церкви. Это зависитъ, разумѣется, отъ ослабленія вѣры среди христіанъ, а не отъ того, что обѣщаніе Христа не простирается на наше время, какъ думаютъ нѣкоторые (Григорій Двоесловъ) ¹⁾. Изъ текста ясно видно, что Господь даетъ силу совершать чудеса вѣрующимъ всѣхъ временъ. Господь исчисляеть пять родовъ знаменій: 1) изгнаніе демоновъ, 2) рѣчь на новыхъ языкахъ, 3) наступленіе на змѣй, 4) невредное питіе яда, 5) исцѣленіе больныхъ чрезъ возложеніе рукъ. Но изъ Дѣяній апостольскихъ видно, что апостолы совершали и другія знаменія; они, напр., имѣли силу наказывать смертію виновныхъ (умертвленіе Аваніи и Сапфиры V, 1 и дал.) и воскрешать мертвыхъ (Тавифу IX, 40 и дал. Евтихія XX, 9 и дал.).

Первымъ знаменіемъ, которое будутъ творить увѣровавшіе и

¹⁾ Бес. на евангелія, ч. 2-я, стр. 108.

крестившіеся, Господь ставитъ изгнаніе демоновъ именемъ Его. Это знаменіе не новое. Апостолы и другіе вѣрующіе не разъ уже видѣли, какъ Іисусъ Христосъ исцѣлялъ бѣсноватыхъ (Матѣ. XV, 22. 28; XVII, 15, 18; IX, 32. 33; Марк. I, 32; V, 22 и мн. др.). Сами апостолы совершали это чудо во время перваго посольства своего на проповѣдь (Лук. X. 17). Даже лица, не принадлежащія къ лику апостоловъ, посредствомъ произнесенія имени Христа совершали это знаменіе. Такъ, въ евангеліи Луки рассказывается, что ап. Іоаннъ говорилъ Спасителю: *наставниче, видѣхомъ нѣкоего, о имени Твоемъ изгоняща бѣсы* (Лук. IX, 49). Въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ приводится много примѣровъ изгнанія апостолами бѣсовъ изъ больныхъ. Такъ въ V-й главѣ рассказывается, что проповѣдь апостоловъ сопровождалась исцѣленіемъ *недужныхъ и страждущихъ отъ духъ нечистыхъ* (V, 16). О проповѣди діакона Филиппа замѣчается: *внимашу же народи малочисельнѣмъ отъ Филиппа единомышленно, слышаще и видяще знаменія яже творяше: дуси бо нечистии отъ многихъ имущихъ я вопіюще гласомъ великомъ исхождаху* (VIII, 6. 7). Эти чудеса во дни апостоловъ были такъ часты, что нѣкоторые изъ іудейскихъ заклинателей стали употреблять надъ имѣющими демоновъ имя Господа Іисуса и, надо предполагать, съ успѣшнымъ результатомъ. Разъ только одинъ злой духъ возсталъ на какихъ-то заклинателей и избилъ ихъ; это такъ подѣйствовало на жителей Ефеса, что страхъ напалъ на всѣхъ, *и величашеся имя Господа Іисуса; мнози же отъ въровавшихъ прихождаху, исповѣдующе дѣла своя* (XIX, 13—18). Это чудо вѣрующіе совершали и послѣ апостольскаго времени. Въ апологіи Іустина-Мученика говорится слѣдующее: „Іисусъ родился по волѣ Бога и Отца ради вѣрующихъ въ Него людей и для сокрушенія демоновъ. Это и теперъ вы можете узнать изъ того, что происходитъ предъ вашими глазами. Ибо многіе изъ нашихъ, изъ христіанъ, исцѣляли и нынѣ еще исцѣляютъ множество одержимыхъ демонами во всемъ мірѣ и въ нашемъ городѣ, заклинаемая именемъ Іисуса Христа, распятаго при Повѣтѣ Пилатѣ, между тѣмъ какъ они не были исцѣлены всѣми другими заклинателями, заговорщиками и чародѣями,—и тѣмъ побѣждаютъ

и изгоняютъ демоновъ, овладѣвшихъ человѣками¹⁾. Изъ четъ—
минейныхъ сказаній о жизни угодниковъ Божіихъ видно, что
изгнаніе бѣсовъ совершалось и въ болѣе позднее, даже близ—
кое къ намъ время. Нѣтъ сомнѣнія, что истинно вѣрующіе
христиане и теперь могутъ совершать это знаменіе.

Вторымъ знаменіемъ истинности вѣры христианъ будетъ слу—
жить рѣчь ихъ на разныхъ языкахъ. Вѣрующіе, по слову
Господа, *языки возмалуютъ новы γλώσσαις λαλῆσαι κατὰς*²⁾.
Изъ книги Дѣяній мы узнаемъ, что это общаніе Господа
исполнилось спустя нѣсколько дней послѣ произнесенія, имен—
но въ праздникъ Пятидесятницы. Апостолы, исполнившись
Святаго Духа, начали говорить на разныхъ языкахъ, такъ что
набожные люди, пришедшіе изъ разныхъ странъ, удивлялись,
что каждый слышитъ собственное нарѣчіе (*διὰλεκτος*). „Собрався
народъ, повѣствуетъ Лука, и пришелъ въ смятеніе; ибо каж—
дый слышалъ ихъ говорящихъ его нарѣчіемъ. И всѣ изумля—
лись и дивились, говоря между собою: сіи говорящіе не всѣ
ли галилеяне? какъ же мы слышимъ каждый собственное на—
рѣчіе въ которомъ родились (*ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῃ
λαλοῦντων αὐτῶν*), Паряне и Мидяне, и Еламиты, и жители
Месопотаміи, Іудеи и Капподокіи, Понта и Асіи, Фритіи и
Памфіліи, Египта и частей Ливіи, прилежащихъ къ Кириѣѣ,
и пришедшіе изъ Рима, Іудеи и прозелиты, Критяне и Ара—
витяне, слышимъ ихъ нашими языками говорящихъ о великихъ
дѣлахъ Божіихъ?“ (Дѣян. II. 6—11). Изъ этого повѣствованія
книги Дѣяній мы узнаемъ, что апостолы говорили на ино—
странныхъ языкахъ, неизвѣстныхъ имъ до этого времени. По—
пытки нѣкоторыхъ объяснить этотъ рассказъ въ томъ смыслѣ,
что апостолы говорили на своемъ природномъ языкѣ, а слу—
шатели воспринимали ихъ рѣчь каждый на своемъ діалектѣ,
неосновательны³⁾. Изъ рассказа кн. Дѣяній видно, что апо—

1) Іуст.,—2-я апологія, гл. VI; см. сочиненія Іустина Мученика изд. II. Пре—
ображенскаго, стр. 120—121. Москва. 1864.

2) Въ Ефремовомъ кодексѣ этого слова нѣтъ.

3) Попытки эти возникли очень рано, какъ это видно изъ сочиненій Григорія
Богослова. (Твор. св. Отц. IV, 20, 21).

Столы стали говорить на разныхъ языкахъ еще до прихода слушателей. Нѣкоторые изъ послѣднихъ подумали, что апостолы напились сладкаго вина (ст. 13); эта мысль не могла-бы возникнуть, если-бы апостолы говорили на своемъ природномъ языкѣ. Допускать притомъ чудо слуха у собравшейся толпы мы не имѣемъ никакихъ основаній. Другія мѣста книги Дѣявій подтверждаютъ, что *γλώσσαις λαλεῖν* означало именно способность говорить на иностранныхъ языкахъ (Дѣян. X, 46; XIX, 6). Изъ посланія ап. Павла къ Коринѳянамъ видно, что этимъ даромъ обладали многіе Коринѳскіе христіане (1 Кор. XII, 10). Даръ этотъ скоро прекратился въ церкви. Изъ временъ послѣ-апостольскихъ мы знаемъ только одно свидѣтельство объ этомъ дарѣ. Св. Иринеѣ Ліонскій рассказываетъ, что въ его время многіе имѣли даръ говорить на разныхъ языкахъ: „мы слышали, говорить онъ, многихъ братьевъ въ церкви, которые имѣли пророческія дарованія и чрезъ Духа говорили разными языками и для общей пользы выводили наружу сокровенныя тайны людей и изъясняли таинства . Божіи“¹⁾. Даръ этотъ преимущественно нуженъ былъ въ первое время христіанства, для быстраго распространенія евангелія; поэтому, когда христіанство достаточно уже распространилось, даръ этотъ прекратился. „Почему апостолы, пишетъ Златоустъ, получили прежде другихъ (даровъ) даръ языковъ? потому что должны были ходить повсюду. Какъ при столпотвореніи одинъ языкъ (*γλώσσα*) раздѣлился на многіе, такъ тогда (въ первыя времена церкви) многіе языки и часто принадлежали одному человеку. Одинъ и тотъ же говорилъ и на персидскомъ, и на римскомъ, и на многихъ другихъ языкахъ по внушенію Духа. Такое дарованіе называлось даромъ языковъ, потому что владѣвшій имъ могъ говорить вмѣстѣ на многихъ языкахъ“²⁾.

Далѣе Господь говоритъ, что вѣрующіе *γλῶσσαις λαλεῖν*—*ὅφρα ἄρουσι*³⁾. Павлюсъ понимаетъ эти слова въ томъ смыслѣ,

1) Соч. Иринея Ліонскаго, изд. Преображ. Моск. 1871. кн. 5, гл. 6, стр. 589.

2) Злат.—35 бес. на 1 Кор., по рус. пер. стр. 258.

3) Въ кодексѣ Ефремовомъ къ этимъ словамъ прибавлено *καὶ ἐν ταῖς χερσίν*.

что вѣрующіе будутъ проговѣять прочь змѣй¹⁾. Теофилактъ и Евѣимій Зигабенъ полагаютъ, что вѣрующіе будутъ умерщвлять змѣй, и чувственныхъ и мысленныхъ, какъ въ другомъ мѣстѣ сказано: *наступайте на змію и на скорпію*, очевидно, мысленныхъ (Лук. 10, 19)²⁾. Но такіа объясненія этого чуда нельзя назвать вполне правильными. Гораздо основательнѣе думать, что вѣрующіе будутъ невредимыми отъ змѣй, будутъ брать въ руки змѣй, обращаться съ ними, и сила змѣйнаго яда не будетъ дѣйствовать на нихъ. Этотъ чудесный даръ необходимъ былъ для проповѣдниковъ евангелія. Они въ своихъ путешествіяхъ нерѣдко подвергались опасности быть укушенными змѣями. Господь, чтобы избавить ихъ отъ напрасныхъ опасностей, даетъ имъ власть надъ змѣями. Въ Дѣянїяхъ описывается одно событіе, которое представляетъ собою буквальное исполненіе даннаго Господомъ въ этихъ словахъ обѣтованія. Ап. Павелъ на островѣ Мальтѣ, поправляя дрова (хворостъ) для разведеннаго костра, нечаянно вмѣстѣ съ хворостомъ схватилъ и эхидну, которая ужалила его и повисла на рукѣ. Окружающіе его, зная, что укушеніе эхидны сопровождается смертью, ожидали, что Павелъ скоро умретъ и думали: *страшно этотъ человекъ (Павелъ) убійца, когда его, спасаясь из моря, судъ Божій не оставляетъ жить*. Но Павелъ *отрвал змію отъ огня, ни чтоже зло пострадалъ* (Дѣян. XXVIII, 3—6). Подобные примѣры нерѣдко можно встрѣтить въ житіяхъ угодниковъ Божіихъ. Имъ не вредили не только змѣи, но и другія хищныя животныя, напримѣръ левъ, медвѣдь³⁾. Можно думать, что змѣй въ данномъ мѣстѣ евангелія отъ Марка берется какъ представитель всѣхъ враждебныхъ для человѣка животныхъ, въ виду извѣстнаго факта оболщенія діаволомъ прародителей нашихъ именно черезъ змія (Быт. III, 1 и дал.)

Четвертое знаменіе, обѣщанное Господомъ вѣрующимъ, слѣ-

1) Commentar uder das Nene Testament ч. 3, стр. 957.

2) Теоф.—Благов. ч. 2-я, стр. 252.

3) См. напр. житіе Павла Фивейскаго, Антонія Великаго, Сергія Преподобнаго въ четьиминіяхъ св. Дмитрія Ростовскаго, мѣсяць январь 15 и 17 числа и Сентябрь 25 число.

дующее: *еще и что смертью испиютъ не вредитъ ядъ*. Этими словами Господь обѣщаетъ вѣрующимъ власть надъ разрушительными силами неодушевленной природы. До грѣхопаденія человѣка природа не могла разрушительно дѣйствовать на него. Послѣ же грѣхопаденія нѣкоторыя растенія стали оказываться смертоносными для людей. Но послѣ искупленія Христомъ грѣховъ міра (Іоан. I, 29), должны прекращаться и вредныя для человѣка дѣйствія вѣшней природы, какъ слѣдствія грѣховъ. Конечно, необходимымъ условіемъ для этого со стороны человѣка должна быть твердая вѣра въ Искупителя міра. Апостолы могли пить самыя сильныя яды и оставаться невредимыми. Конечно, здѣсь разумѣется или нечаянное вкушеніе яда, или предложенное имъ съ злымъ умысломъ; чудесная сила не могла бы послѣдовать, если—бы вѣрующіе стали пить ядъ для горделиваго превосходства своего предъ толпою. Исторія сохранила для насъ преданіе, что надъ св. Іоанномъ Богословомъ съ буквальной точностію исполнилось это обѣщаніе Господа: по приказанію мучителя, онъ выпилъ чашу съ ядомъ и остался невредимымъ ¹⁾.

Послѣднимъ знаменіемъ, которое могутъ совершать вѣрующіе, служить исцѣленіе болѣзней: *на недужныя руки возложатъ и здрави будутъ*. Апостолы исцѣляли больныхъ еще при первомъ своемъ посольствѣ на проповѣдь (Мате. X, 8). Они *мазашу масломъ многи недужныя и исцѣлешашу* (Марк. VI, 13). Теперь получили чудесную силу исцѣлять больныхъ всѣ вѣрующіе во Христа. Это исцѣленіе должно совершаться посредствомъ возложенія рукъ. Дѣйствіе это, однако, не было необходимымъ условіемъ исцѣленія больныхъ; послѣдніе могли исцѣляться вѣрующими какъ съ возложеніемъ рукъ, такъ и безъ этого дѣйствія. Въ книгѣ Дѣяній приводится не мало примѣровъ того и другого. Такъ, Ананія возложеніемъ рукъ исцѣлилъ ап. Павла (тогда еще Савла) отъ постигшей его глазной болѣзни (IX, 17, 18); ап. Павелъ возложеніемъ рукъ исцѣлилъ на островѣ Мелитѣ отца Публіева отъ горячки и боли въ жи-

¹⁾ Четырехмисен Дмитрія Ростовскаго, сентябрь, 26 число.

вотъ (Дѣян. XXVIII, 8). А ап. Петръ исцѣлилъ хромого отъ рожденія, только взявъ его за руку (III, 7). Были даже случаи, когда тѣнь Петра, осѣнявшая больного, исцѣляла его (V, 15). Чудеснымъ даромъ исцѣлять больныхъ вѣрующіе обладали и въ послѣ—апостольское время. Въ четьи—минеехъ передается множество подобныхъ случаевъ. Этотъ даръ имѣютъ и нѣкоторые изъ современныхъ православныхъ вѣрующихъ. Мы полагаемъ, что всякому извѣстно нѣсколько примѣровъ исцѣленія больныхъ по молитвамъ нѣкоторыхъ богобоязненныхъ людей нашего времени.

Съ этими словами ев. Марка могутъ быть соединены заключительныя слова ев. Маттея: *и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка. Аминь* ¹⁾.

Связь приведенныхъ словъ ев. Маттея съ предыдущимъ очень ясна. Апостолы, по слову Господа, должны были идти съ проповѣдью евангелія въ весь міръ. Между тѣмъ, что ожидало ихъ на этомъ пути? Ихъ ожидали преслѣдованія, ненависть враговъ и даже смерть. Міръ не могъ встрѣтить ихъ благосклонно. Высшій классъ языческаго общества не могъ довѣрчиво отнестись къ людямъ низкаго происхожденія, не обладавшимъ языческимъ образованіемъ того времени, а низшій классъ, погрязшій въ суевѣріяхъ, не могъ принимать той религіи, которая не признаетъ боговъ. Такимъ образомъ, апостолы должны были встрѣтить враждебный пріемъ со стороны тогдашняго общества. Зная это, Иисусъ Христосъ даетъ имъ утѣшеніе. Онъ говоритъ, что будетъ съ ними до скончанія вѣка. Иисусъ Христосъ, хотя сталъ невидимъ для апостоловъ, однако, по своему вседѣствующу, постоянно находился съ ними и подавалъ имъ помощь. Послѣ смерти апостоловъ Господь посылаетъ свою помощь преемникамъ ихъ, пастырямъ церкви, и вообще, всѣмъ вѣ-

¹⁾ Слова: аминь нѣтъ въ кодексахъ: Синайскомъ, Александрійскомъ, Ватиканскомъ и Кембриджскомъ, очевидно, что это слово—поздняя прибавка, взятая изъ богослужебной практики. Аминь—слово еврейское, означающее подтвержденіе чего-либо: дѣйствительно, истинно, такъ. Этимъ словомъ, обыкновенно, заканчивались въ синагогахъ молитвы. Господь свою молитву также закончилъ этимъ словомъ (Мате. VI, 18); отсюда оно вошло и въ христіанское богослуженіе (1 Кор. XIV, 16), имъ обычно заканчиваются всѣ евангелія и посланія.

рующимъ въ Него. „Не къ однимъ апостоламъ, пишетъ Теофилактъ, относится обѣщаніе Господа быть съ ними, но и ко всѣмъ вообще ученикамъ Его, то есть, ко всѣмъ вѣрующимъ въ Него и хранящимъ Его заповѣди, потому что апостолы имѣютъ жить не до кончины вѣка. Итакъ, Господь обѣщаетъ свое пребываніе до скончанія вѣка и намъ, и тѣмъ, которые будутъ послѣ насъ, однако не въ томъ смыслѣ, что до скончанія вѣка будетъ, а послѣ скончанія вѣка не будетъ. Нѣтъ, тогда то особенно и будетъ пребывать съ нами и притомъ яснѣйшимъ образомъ, ибо реченіе—до (ἕως), гдѣ ни встрѣчается въ писаніи, не исключаетъ того, что будетъ послѣ“¹⁾.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Описаніемъ явленія Господа ученикамъ на горѣ въ Галилеѣ мы заканчиваемъ обзоръ явленій воскресшаго Господа, о которыхъ рассказано въ четырехъ евангеліяхъ. Мы не говоримъ здѣсь о послѣднемъ явленіи Господа на горѣ Елеонской, закончившемся вознесеніемъ (Лук. XXIV, 44—53 Дѣян. I, 3—12) потому, что явленіе это по своему значенію отличается отъ прочихъ явленій Его и должно послужить предметомъ отдѣльнаго сочиненія. У ап. Павла (I Кор. XV, 7) упоминается еще о явленіи Господа Іакову, но объ этомъ явленіи въ св. Писаніи нѣтъ подробныхъ свѣдѣній. Прот. А. Горскій предполагаетъ только, что оно случилось въ день Свѣтлаго Христова воскресенія²⁾. Изъ подробнаго экзегетическаго анализа евангельскихъ повѣствованій о явленіяхъ воскресшаго Господа мы видимъ, что между евангелистами нѣтъ непримиримыхъ разногласій другъ съ другомъ, какъ старается показать отрицательная критика. Евангелисты вполне согласно повѣствуютъ о воскресеніи Господа и явленіяхъ Его ученикамъ по воскресеніи, такъ что о „великой безсвязности преданія“, какъ утверждаетъ Кеймъ и другіе³⁾, не можетъ быть рѣчи. Историческій характеръ евангельскихъ повѣствованій о воскресеніи Иисуса

¹⁾ Теофилактъ,—Благовѣстникъ, ч. 1-я, стр. 517—518.

²⁾ Прот. А. Горскій,—исторія евангельская, стр. 360.

³⁾ Commentar. über das Evangelium des Matthäus von Keil, s. 619.

Христа стоитъ, по нашему мнѣнiю, выше всякаго сомнѣнiя. Правильное святоотеческое толкованiе этихъ повѣствованiй уничтожаетъ всѣ усилiя новѣйшей отрицательной критики объяснить явленiя Иисуса Христа по Его воскресенiю, какъ экстагическiя видѣнiя (Штраусъ, Ренанъ и друг.) или какъ образы возбужденной фантазiи, происшедшiе отъ Бога или Христа (Кеймъ, Лотце, Фихте и друг.). Ясное свидѣтельство апостоловъ: *видѣхомъ Господа* неопровержимо свидѣтельствуеетъ, что Иисусъ Христосъ явился предъ своими учениками, какъ тѣлесно—Воскресшiй. Вѣра въ этотъ фактъ доказана столь многочисленными свидѣтелями, что сомнѣваться въ немъ значитъ идти противъ яснаго свидѣтельства исторiи.

Ив. Гамбогъ.

РЕЛИГІЯ МОСКОВИТАНЪ

или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ нравовъ, обычаевъ и церемоній.

(ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКОЙ РУКОПИСИ 1702 ГОДА)

(Озвѣчаніе *).

ГЛАВА VIII.

О святой Троицѣ.

Московитяне въ своемъ исповѣданіи признають, что Богъ Отецъ ради Иисуса Христа Своего Сына хочетъ совершить блаженство нашихъ душъ; но что отъ Адама до рожденія Христа Онъ далъ мѣсто своему гнѣву въ такой степени, что даже праведники вслѣдствіе осужденія, которому подвергся Адамъ, находились подъ властью діавола и только по воскресеніи Христа были освобождены отъ нея. Basilides c. 12 Resp. Thesis est.

Что касается Христа, то они вѣрують, что Онъ есть вмѣстѣ Богъ и человѣкъ, какъ также Посредникъ и единственное Основаніе нашего вѣчнаго блаженства, хотя не разлученъ отъ Отца, Который Его послалъ, чтобы Онъ былъ видимъ во плоти,—что Онъ пострадалъ и умеръ по собственной Своей волѣ, Своею силою и могуществомъ снова воскресъ и вознесся на небо,—что послѣ Своего вознесенія на небо Онъ послалъ Своихъ святыхъ учениковъ и апостоловъ проповѣдывать Евангеліе,—что Онъ всегда былъ съ ними и будетъ съ ними, какъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1899 г. № 22.

и съ Своими вѣрующими до конца міра и затѣмъ придетъ судить живыхъ и мертвыхъ. Такимъ образомъ москвитяне вѣруютъ и ожидаютъ страшнаго суда.

Они вѣруютъ также, что Святой Духъ по чести, славѣ, силѣ, дѣйствию и волѣ равенъ Отцу и Сыну и что Онъ исходитъ только отъ Отца, а не исходитъ вмѣстѣ и отъ Сына, каковое заблужденіе они крайне защищаютъ. Они учатъ, что мы соединены со Христомъ и что всѣ вѣрующіе вмѣстѣ составляютъ только единое тѣло, хотя не по существу, но чрезъ вѣру и чрезъ исполненіе заповѣдей Христа;—что мы оправдываемся и становимся блаженными чрезъ заслуги Христа, хотя не исключаются совершенно и добрыя дѣла. Это то, что Iohannes Basilus (о которомъ мы уже часто упоминали) утверждаетъ въ шестой главѣ своихъ отвѣтовъ и доказываетъ изъ посланія Іакова, сопоставляя его съ св. Павломъ, такъ какъ тотъ пишетъ о добрыхъ дѣлахъ, а этотъ о вѣрѣ. Онъ сравниваетъ этихъ двухъ апостоловъ и говоритъ: Мы должны имѣть вѣру и дѣлать добрыя дѣла, если мы хотимъ быть блаженными, потому что святой апостолъ Павелъ, когда говоритъ о вѣрѣ Авеля, Еноха, Ноя и Авраама, этимъ не исключаетъ добрыхъ дѣлъ. Вѣра въ дѣйствительности есть основаніе нашего блаженства; но живая вѣра та, которая доказывается дѣлами. Такимъ образомъ москвитяне вѣруютъ, что невозможно взойти на небо и къ Богу безъ превосходства добрыхъ дѣлъ, хотя они въ дѣйствительности мало заботятся объ ихъ совершеніи. Они вѣруютъ также, что вѣрующіе могутъ потерять благодать Божію; тѣмъ не менѣе они не хотятъ, чтобы кто либо чрезъ это впалъ въ отчаяніе; напротивъ они говорятъ, что гнѣвъ Божій продолжается недолго, но онъ проходитъ и забываетъ величайшіе грѣхи. Они также твердо держатся мнѣнія, что человѣкъ, возрожденный словомъ Божиимъ, при помощи Святаго Духа можетъ сохранять ниспосланную благодать и достигать вѣчной жизни.

По виду москвитяне молятся весьма благоговѣнно, тѣмъ не менѣе изъ десяти едва ли найдется одинъ, знающій Отче нашъ. Они говорятъ, что эта молитва прилична только большимъ господамъ и священникамъ, которымъ не нужно думать о работѣ.

И это я много разъ самъ слышалъ отъ нихъ. Тѣмъ не менѣе они имѣютъ другія молитвы, какъ, напр., Господи, помилуй насъ и т. д., которыя они произносятъ ежеднвно, взирая на икону и обыкновенно—при зажженныхъ восковыхъ свѣчахъ; такъ они молятся и за умершихъ. Причина, которую они приводятъ для этого, хотя они и не вѣруютъ въ чистилище, та, чтобы умершія души тѣмъ съ большимъ покоемъ и меньшимъ мученіемъ могли ожидать страшнаго дня.

ГЛАВА IX.

О крещеніи у москвитянъ.

Москвитяне вѣруютъ, что для блаженства необходимо требуется крещеніе; поэтому простой народъ спѣшитъ къ крещенію, какъ скоро родятся дѣти. Но богачи откладываютъ его на нѣсколько дней, чтобы тѣмъ лучше приготовиться къ этой церемоніи. Большіе господа имѣютъ обыкновеніе—зватнымъ чиновникамъ, офицерамъ и купцамъ, нѣмецкой націи, давать знать, что Богъ послалъ имъ сына или дочь. Послѣдніе, конечно, знаютъ, что это значить и тотчасъ являются къ отцу новорожденнаго дитяти, цѣлуютъ роженицу, и кладутъ на постель бумагу, въ которой два или три Rosonobel'я вмѣстѣ съ именемъ того, кто это дарить. Вмѣстѣ съ тѣмъ они цѣлуютъ роженицу еще разъ и дитя, и отправляются опять домой. Кто далъ больше всѣхъ, тотъ у самаго хозяина стоитъ на наилучшемъ счету, и если онъ пользуется большимъ уваженіемъ, то тотъ, кто принесъ наилучшій подарокъ, также можетъ быть увѣренъ, что онъ получитъ отъ него большую помощь. Москвитяне каждый разъ крестятъ своихъ дѣтей въ церкви, развѣ только ихъ лица слишкомъ удалены отъ нея или слабость дитяти не дозволяетъ такъ далеко нести его. Они святятъ воду для крещенія и приписываютъ ей такую силу, что тѣхъ, которые крещены ею, она очищаетъ внутреннимъ и вѣшнимъ образомъ отъ всѣхъ грѣховъ. Они никогда не просятъ болѣе двухъ кумовьевъ и никогда не перемѣняютъ ихъ, но они должны быть воспріимниками всѣхъ ихъ дѣтей, хотя бы какая либо женщина имѣла отъ восьми до десяти дѣтей одного за другимъ, и

пока эти кумовья живутъ на свѣтѣ, никто, кромѣ ихъ, не бываетъ воспріемникомъ дѣтей того, у кого они воспринимали отъ купели перваго. При совершеніи крещенія воспріемники отвѣчаютъ за дитя и какъ часто священникъ, который подходитъ то къ дитяти, то къ отцу, то къ родственникамъ, проходить мимо ихъ, они отступаютъ 'назадъ. Они отрицаются діавола и всего его дѣла и существа, и выплевываютъ съ ревностнымъ усердіемъ, какъ будто бы они его выплевываютъ. Когда происходятъ всѣ эти кривлянья, то они идутъ къ *Exorcismo*, который бываетъ не въ церкви, но внѣ и предъ церковію, потому что они вѣруютъ, что діаволъ дѣйствительно находится въ дитяти, и что чрезъ его исхожденіе церковь осквернится. Когда это сдѣлано, они срѣзываютъ у дитяти волосы съ головы въ видѣ креста, заворачиваютъ ихъ въ воскъ и сохраняютъ ихъ въ извѣстномъ мѣстѣ въ церкви. Послѣ того какъ священникъ, по желанію родственниковъ, далъ дитяти имя, онъ три раза погружаетъ его въ сосудъ съ водою, который они называютъ священнымъ сосудомъ и всегда сохраняютъ запертымъ въ церкви въ опредѣленномъ для того мѣстѣ. При погруженіи дитяти священникъ говоритъ слова: *Я крещая тебя во имя Отца, Сына и Святаго Духа*. Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что никто, кромѣ священника, не можетъ совершать крещенія, какаѣ бы великая опасность ни угрожала дитяти. Когда дитя окрещено, священникъ влагаетъ ему въ ротъ немного соли и помазываетъ ему лобъ, грудь, руки и спину крестообразно хризмою, т. е., святымъ елеемъ или муромъ, какъ они его называютъ. Послѣ этого онъ возлагаетъ на него чистую рубаху и говоритъ слова: *Теперь ты очищенъ и омытъ отъ первороднаго грѣха*,— и вѣшаетъ ему на шею маленькій крестъ—золотой, серебряный или оловянный, смотря по состоянію тѣхъ, кому принадлежитъ дитя,—и—именно—въ непрестанное воспоминаніе христіанства, въ которое оно вступило. Такимъ образомъ если кого-нибудь находятъ послѣ его смерти безъ этого знака крещенія на шеѣ, то его не погребаютъ на кладбищѣ, но на такомъ мѣстѣ, куда бросаютъ собакъ.

При крещеніи москвитяне даютъ дитяти въ патроны также извѣстнаго святого; изображеніе котораго онъ всегда будетъ

вѣтъ нѣкогда въ своемъ домѣ; онъ обязывается также пригласить его въ теченіе всей своей жизни. Когда крещеніе совершено такимъ образомъ, какъ мы теперь сообщали, священникъ злуетъ отца, дитя и воспріемниковъ, и увѣщаетъ ихъ, что они не должны родниться чрезъ бракосочетаніе, потому что дружество между такими семействами московитяне считаютъ кровосмѣшеніемъ. Еще разъ беретъ онъ новокрещенное дитя и дѣлаетъ его головою крестъ у церковныхъ дверей и бьетъ объ нихъ сильно три раза молоткомъ, такъ, чтобы слышали это все присутствовавшіе при крещеніи, иначе они поумаютъ, что дитя не было правильно окрещено. При этомъ брань крещенія вовсе незамѣтно торжественности, и хотя бы даже дитя принадлежало какому либо знатнѣйшему сановнику, оно также, по примѣру Иисуса Христа, одѣвается только совершенно просто.

Поелику они держатся того мнѣнія, что все не принадлежащія къ ихъ религіи не были правильно крещены, то пожелавшіе принять ее должны быть окрещены ими еще разъ, какъ бы они ни были стары. И' это бываетъ обыкновенно лѣтомъ. Когда они шесть недѣль были поставляемы въ монастырѣ и проклинали свою прежнюю религію, ихъ ведутъ къ рѣкѣ и погружаютъ въ ней трижды съ обычными церемоніями. Если же это бываетъ зимою, то дѣлаютъ во льдѣ дыру, чтобы ихъ крестить въ ней. Но если лицо, которое должно креститься такой слабой природы, что оно не можетъ перенести такой купели, то ему трижды выливаютъ полный сосудъ воды на голову, дабы онъ сталъ такимъ мокрымъ, какъ еслибы онъ былъ погруженъ и въ воду; ибо они говорятъ, что обливаніе сдѣлало насъ только обливанцами—христіанами, но что они, послѣ погруженія, могутъ называть себя правильно крещенными христіанами, какъ они поэтому и дѣлаютъ.

ГЛАВА X.

О причащеніи у московитянъ.

Московитяне относятся къ святому причащенію съ величайшимъ уваженіемъ; они не употребляютъ гостій, какъ римскіе

католики; но они готовятъ двойной хлѣбъ, который всегда долженъ быть печенъ вдовою священника, и эта вдова должна быть такъ стара, чтобы она не могла болѣе рождать дѣтей. Одинъ видъ этого хлѣба предназначенъ для больныхъ, другой — для причастниковъ; первый печется и благословляется въ великій четвергъ, и весь годъ хранится для нужды въ голубѣ, сдѣланномъ изъ дерева; другой благословляется только на совершаемой литургіи. Они думаютъ, что этотъ хлѣбъ непременно долженъ быть вскисшимъ; ибо неокисленный хлѣбъ они совершенно отвергаютъ и запрещаютъ, вмѣстѣ съ грѣхами, употреблять его; такимъ образомъ и въ этомъ они отличаются отъ латинской церкви. Они преподаютъ причащеніе подъ двумя видами слѣдующимъ образомъ. Они дѣлаютъ вино нѣсколько теплымъ и для этого примѣшиваютъ въ него немного тепловатой воды, ибо, говорятъ они, изъ бока Іисуса Христа истекла тепловатая кровь и вода. Желая совершить Евхаристію, они вливаютъ въ чашу вино смѣшанное съ теплою водою, преломляютъ свой вскисшій хлѣбъ, влагаютъ въ ту же чашу частицы и благословляютъ это вмѣстѣ. Они твердо вѣрують, что если это благословеніе совершено, то хлѣбъ и вино истинно превращены въ Тѣло и Кровь Христа. Такимъ образомъ причащеніе они преподаютъ вмѣстѣ и каждый разъ подъ двумя видами. Это они дѣлаютъ ложечкою и при этомъ говорятъ слѣдующія слова: Это есть истинное Тѣло и истинная Кровь Христа, которая пролита за тебя и за многихъ во оставленіе грѣховъ: какъ часто ты принимаешь это, ты долженъ дѣлать это въ воспоминаніе Христа. Богъ да содѣйствуетъ твоему благу и твоему спасенію!

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что въ таинствѣ причащенія московитяне не употребляютъ никакого другого вина, кромѣ краснаго; отъ этого зависитъ, что по всей Московіи за это вино не взыскивается пошлина. Святое причащеніе они принимаютъ по субботамъ послѣ того, какъ день назадъ они были у исповѣди и воздерживались также отъ яденія мяса.

День спустя, въ воскресенье, они раздаютъ другой святой хлѣбъ, который они называютъ *Кубія*, въ знакъ христіанской любви. Благочестивѣйшіе изъ московитянъ послѣ ирощенія

есть день лежать въ постели и спать съ тою дѣлію, какъ они шоворять, чтобы уберечься случая—грѣшнить.

Маленькимъ дѣтямъ они даютъ причастіе только въ половину; но если они достигли семилѣтняго возраста, то они получаютъ его вполне, потому что тогда они уже могутъ понимать, что такое грѣхъ.

Поелику вмѣстѣ съ римско-католиками они твердо вѣрують, что послѣ благословенія хлѣбъ и вино претворяются въ Тѣло и Кровь Христа, то отъ этого благословеннаго въ винѣ и водѣ хлѣба они даютъ солдатамъ, отправляющимся въ походъ, дабы въ смертной опасности они могли принять его, какъ истинное святое таинство. Когда они преподають святое Причастіе, они пересчитываютъ причастниковъ, чтобы благословить хлѣба и вина не болѣе, чѣмъ нужно.

Умирающимъ они даютъ Причастіе, когда тѣ получили послѣднее помазаніе, которое они удерживаютъ вмѣстѣ съ римско-католиками, и вѣрують, что оно есть столовая деньги (*Zehrpfennig*) на пути къ небу. Они поручаютъ больного всемогуществу Божію и потому не даютъ ему ни пищи, ни медикаментовъ, пока не увидятъ ясныхъ признаковъ выздоровленія.

Они никого не допускають до святого причащенія, кто напередъ не исповѣдывался, а покаяніе ихъ состоитъ въ общемъ и особенномъ исповѣданіи грѣховъ точно такъ же, какъ и у римско-католиковъ, и кто сначала не умерщвлялъ и не обуздывалъ своей плоти постомъ такимъ образомъ, какъ мы скажемъ въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА XI.

О постѣ москвитянъ.

Москвитяне смотрять на постъ, какъ на существенную часть своей религіи и утверждаютъ, что онъ необходимъ во всякомъ случаѣ. Приготовляясь къ причащенію, они обязаны напередъ поститься восемь дней безъ перерыва, и въ это время они не обѣдаютъ ничего, кромѣ хлѣба и кислаго напитка, который они дѣлають изъ муки и воды и называютъ *Quas*, и это только для поддержанія своей жизни.

Но вообще постъ у московитянъ состоитъ 1. въ воздержаніи отъ мяса, и отъ всего того, что отъ него происходитъ, какъ то: яицъ, масла, сыра, молока и т. п., 2. во избѣжаніи крепкихъ напитковъ и 3. въ прекращеніи плотскаго удовольствія въ брачномъ состояніи. Еслибы римскіе католики постылись такимъ образомъ, московитяне ничего противъ нихъ не возражали бы.

Сверхъ этого обычнаго поста московитяне держатъ еще четыре другихъ великихъ постовъ. Первый продолжается 40 дней въ которые, какъ и римско-католики, они постятся предъ Пасхою послѣдовательно семь недѣль. Ихъ Maslanize, каково слово значитъ недѣля масла, начинается за 8 дней до великаго поста, и когда пройдутъ эти 8 дней, они не должны ѣсть ни яицъ, ни масла, ни сыра, ни молока. Вслѣдствіе этого одинъ изъ ихъ митрополитовъ, по имени Іоаннъ, обвиняетъ яковитовъ и армянъ въ еретичествѣ, такъ какъ въ этотъ святой постъ они ѣдятъ масло, яйца, сыръ и молоко.

Второй постъ—тотъ, который они называютъ Petgini; онъ начинается восемь дней спустя послѣ пятидесятницы и продолжается до праздника свв. Петра и Павла.

Третій держится въ честь Матери Божіей; онъ начинается 1-го августа и продолжается до вознесенія Маріи на небо.

Четвертый начинается 12-го ноября и прекращается Рождествомъ Христовымъ. Между этими постами они полагаютъ различіе. Первый они ставятъ въ связь съ повелѣніемъ и примѣромъ Христа; а остальные они установили добровольно сами, чтобы держать себя въ умѣренности.

Здѣсь я долженъ заговорить объ ихъ Maslanize, которая бываетъ предъ большимъ постомъ. Это слово, какъ уже сказано, значитъ: недѣля коровьяго масла, и московитяне такъ называютъ ее потому, что въ эту недѣлю имъ разрѣшается еще ѣсть коровье масло, такъ какъ напротивъ когда они держатъ свой великій постъ, они употребляютъ елей, чтобы на немъ готовить свою пищу.

Эта Maslanize начинается за восемь дней до ихъ великаго поста, и въ это время, назначенное, по закону, собственно для покаянія и приготовленія къ посту, чтобы быть участниками

въ заслугахъ Христа, кажется, что если бы эти бѣдные люди должны были принести свои души въ жертву діаволу, то только тогда они предавались бы такъ сильно непотребствамъ всякаго рода: день и ночь они проводятъ въ ужасныхъ излишествахъ, при чемъ они ведутъ неводержанную жизнь даже съ женскими образами. Они умерщвляютъ одинъ другого и вообще совершаютъ такія ужасныя и возмутительныя злодѣянія, что безъ ужаса нельзя слушать, когда объ нихъ рассказываютъ.

По своему обыкновенію, они пекутъ множество паштетовъ, печеній и пироговъ съ коровинымъ масломъ и яйцами, которыми они угощаютъ другъ друга, и въ это время выпиваютъ неопи- санное множество меду, вина, пива и водки; поэтому, когда эти напитки заходятъ имъ въ голову, они ужаснымъ образомъ дерутся и, какъ неразумныя животныя, убиваютъ другъ друга. Тогда вы не услышите иного разговора, какъ о людяхъ, кото- рые убиты или были брошены въ воду.

Въ то время, когда я былъ въ Москвѣ, насчитывали нѣ- сколько сотъ людей, погибшихъ въ эти восемь дней Maslanize, каковыя восемь дней можно назвать *недѣлю сатаны* за не- обузданную свободу и беспорядокъ, въ которыхъ тогда живутъ москвитяне.

Такъ какъ городъ Москва очень великъ, то назначено даже особое мѣсто для того, чтобы складывать тѣла найденныхъ мерт- выми на улицѣ: туда приносятъ ихъ по утрамъ, и если кто потерялъ кого либо изъ своихъ родныхъ, то онъ долженъ ис- кать его въ этомъ мѣстѣ. Нашедши его тамъ, онъ поднимаетъ такой ужасный крикъ и вой, что это трудно описать. Тѣла, никѣмъ не признанныя и не вытребованныя бросаются въ яму, наполненную негашеною известью, въ которой они скоро и уничтожаются.

Теперешній патриархъ хотѣлъ отмѣнить этотъ проклятый московскій обычай, но онъ не могъ этого сдѣлать; все, чего онъ могъ достичь, это то, что теперь Maslanize продолжается только восемь дней, тогда какъ прежде она продолжалась 14 дней.

Эта Maslanize напоминаетъ мнѣ Carneval въ Италіи, про- исходящій въ то же время и на той же недѣлѣ. Папа Инно- кентій XI Odescalchi хотѣлъ отмѣнить его въ Римѣ, но онъ

достигъ не болѣе, какъ и московитскій патриархъ,—и этотъ *Carnaval*, точно такъ же какъ и масляница, продолжается 8 дней.

Онъ съ полнымъ правомъ называется *Carnaval*, то есть, *Caro valet*, плоть продажна. Ибо тогда обыкновенно честная дѣвушка въ Италіи не должна дерзать показаться у окна, если она не хочетъ подвергнуться соблазну въ нецѣломудріи: ибо имъ дозволяется таковое безъ осужденія.

Nam hoc tempore

Spectatum veniunt, veniunt, spectentur ut ipsae. Они идутъ смотрѣть и себя показать, и во всю эту недѣлю онѣ ставятся и не только показываютъ себя у оконъ, украшеннымъ драгоценными занавѣсами, но на проходящія мимо и совершающія праздникъ Бахуса маски онѣ полными пригоршнями бросаютъ сахарныя зерна и сухія прианности.

Различіе между итальянскимъ *Carnaval* и московскою *Maslanize* состоитъ только въ томъ, что тогда въ Италіи повсюду бываетъ усиленная стража изъ конныхъ и пѣшихъ людей, постоянно разъѣзжающихъ по улицамъ, предупреждая всякій беспорядокъ. Въ Москвѣ же не такъ, тамъ во время *Maslanize* стражи не исполняютъ своей службы, а напиваются и живутъ беспорядочно такъ же, какъ и другіе; поэтому не слѣдуетъ удивляться, что тогда происходитъ такъ много убійствъ.

Другая причина многочисленныхъ смертельныхъ побоевъ во время масляницы это—проклятый обычай московитянъ—напиваться и игра. Ибо нужно замѣтить, что московитянинъ ставитъ на игру и рискуетъ не только своими деньгами, своимъ платьемъ, своимъ домомъ и всѣмъ, что онъ имѣетъ, но даже самимъ собою вмѣстѣ съ своею женою и дѣтьми, закабалаясь въ рабство. Отсюда затѣмъ происходитъ, что, проигравшись таковой впадаетъ въ отчаяніе, ищетъ случая умертвить того, кто его обыгралъ, и, нашедши его, раздѣливается по своему.

Третья причина—та, что эти благочестивые братья въ Бахусѣ, если они не имѣютъ средствъ совершать его праздникъ, нападаютъ по ночамъ на проходящихъ, умерщвляютъ и обираютъ ихъ.

Четвертая и сильнѣйшая причина того, что во время *Maslanize* такъ легко и такъ много происходитъ убійствъ, это

частые ссоры и враждебныя нерасположенія среди москвитянъ. Ибо если кто либо считаетъ себя оскорбленнымъ, то онъ старается отмстить это жизнію своего врага, а такъ какъ при большихъ беспорядкахъ масляницы не трудно найти для этого случай, то онъ и не выпускаетъ его изъ рукъ. Въ этомъ отношеніи москвитяне слѣдуютъ итальянскому примѣру, по которому нужно льстить своему врагу, если кто ищетъ средства сокрушить его. Въ эту ужасную недѣлю вѣмцы и другія націи рѣдко выходятъ въ Москвѣ изъ своихъ домовъ, хотя днемъ не слѣдуетъ много бояться, потому что напившіеся москвитяне въ это время спятъ крѣпчайшимъ сномъ. Но вечеромъ эти ночные хищники пробуждаются, бѣгаютъ по улицамъ и производятъ ужасный шумъ и беспорядки. И это дѣлаютъ не только мужчины, но даже женщины, дѣти и домочадцы. Впрочемъ, изъ числа ихъ должно исключить много хорошихъ людей, которые въ это время остаются въ домахъ и упражняются въ благочестіи.

Но чтобы еще разъ возвратиться къ ихъ постамъ, то нужно знать, что, окончивъ тотъ постъ, который подготовляетъ къ покаянію, они отправляются въ церковь подъ сводъ (каковыхъ очень много въ ихъ церквахъ, потому что всѣ онѣ строятся округленно); тамъ они обращаютъ свое лицо къ извѣстному образу и исповѣдуютъ попу или священнику всѣ свои грѣхи одинъ за другимъ, по образцу римско-католиковъ, и обѣщаютъ новое послушаніе.

Затѣмъ попъ преподаетъ имъ причащеніе и по величинѣ ихъ грѣховъ налагаетъ на нихъ эпитимію, состоящую въ постѣ на извѣстное время, въ произношеніи извѣстнаго числа молитвъ, въ воздержаніи отъ брачнаго сожителства на время, въ совершеніи путешествія или въ исполненіи другихъ подобныхъ дѣлъ.

Самъ царь и сановники при его дворѣ несутъ эпитимію и часто отъ трехъ до четырехъ дней проводятъ въ постѣ, молитвѣ и другихъ благочестивыхъ упражненіяхъ. Отсюда происходитъ, что простой народъ воображаетъ, будто бы такіе посты, которые совершаются какъ эпитимія, обязательны только для знатныхъ людей, а для нихъ достаточно, если они по-

просту вѣруютъ въ Пресвятую Троицу и живутъ по ученіи Евангелія.

ГЛАВА XII.

Объ умершихъ и ихъ погребеніи.

Поселику москвитяне вообще весьма странные люди, то и всѣ ихъ обычаи таковы, а въ особенности ихъ обычаи—погребать мертвыхъ. Это дѣлаютъ они слѣдующимъ образомъ. На третій день послѣ того, какъ умерло извѣстное лицо, они окуриваютъ мертвое тѣло и несутъ кадильную сковороду предъ трупомъ до самой могилы. Предъ трупомъ идутъ толпа женщинъ, которыя ехрес для того нанимаются и которыя даютъ извѣстную сумму денегъ, смотря по тому, насколько умершій былъ богатъ или знатенъ, кричатъ и воютъ, и производятъ большой скорбный плачь. Образъ святого, котораго умершій при крещеніи получилъ въ качествѣ своего патрона, также впереди несетъ какой либо священникъ; когда приходитъ на кладбище, онъ держитъ его вблизи гроба надъ умершимъ трупомъ все время, пока повторяютъ часто слѣдующую молитву: *Господи, помяни эту душу по твоему милосердію*; въ это время безпрестанно кадятъ. Затѣмъ подходятъ родственники и друзья умершаго, и цѣлуютъ образъ, и наконецъ между пальцами мертваго священникъ втыкаетъ небесный паспортъ (какъ они его называютъ) слѣдующаго содержанія: „Мы *XX* епископъ и пресвитеръ возвѣщаемъ и свидѣтельствуемъ этимъ нашимъ письмомъ, что находящійся здѣсь *N* жилъ вмѣстѣ съ нами какъ добрый и истинный греческій христіанинъ. И хотя онъ также содѣлалъ грѣхи, но онъ однако же въ нихъ покаялся и получилъ прощенье и святое причащенье во оставленіе таковыхъ своихъ грѣховъ. Истиннымъ образомъ онъ чтылъ также Бога и святыхъ. Постился и молился онъ такъ, какъ подобаетъ. Ко мнѣ *N* онъ также относился, какъ къ своему духовнику, надлежаще, почему я и объявилъ ему полное отпущенье всѣхъ его прегрѣшеній. Въ удостовѣреніе сего мы и выдали ему это свидѣтельство, которое онъ имѣеть представить св. Петру и прочимъ святымъ, дабы чрезъ это онъ безъ пренятствія могъ войти во врата вѣчной славы“.

Эта небесная рекомендація, которой московитяне приписываютъ большое значеніе, подписывается патріархомъ или епископомъ и запечатывается печатью.

Когда все это совершено, трупъ опускаютъ въ могилу и обращаютъ его лицо къ востоку. Затѣмъ жена или мужъ умершаго лица начинаетъ плакать и выть и при этомъ говорить слѣдующимъ образомъ: „NN ты уже больше ничего не говоришь? Затѣмъ ты умеръ? Чего тебѣ недоставало? Недостаточно ли было у тебя что ѣсть, или недостаточно за тобою ухаживали? NN ахъ! неужели ты уже болѣе ничего не скажешь?“

Съ такимъ воємъ, наконецъ, уходятъ всѣ сопровождавшіе трупъ и нанятая плакальщица, а передъ этимъ они раздаютъ нѣсколько монетъ и пицци бѣднымъ, которые въ концѣ часто появляются на кладбищѣ.

Когда послѣ всѣхъ этихъ церемоній они снова приходятъ въ домъ умершаго, они устраиваютъ угощеніе и пьютъ въ воспоминаніе умершаго, а напившись хорошо, каждый отправляется домой.

Во время траура, продолжающагося у московитянъ только 6 недѣль, какое либо духовное лицо, которому за это платятъ, ежедневно долженъ становиться въ особу для этого назначенное мѣсто и читать нѣкоторые стихи изъ псалмовъ Давида или изъ Новаго Заветъа въ утѣшеніе усопшихъ душъ.

Во всѣ дни новаго года, а иногда и чаще, они идутъ на могилу умершаго и на ней разбрасываютъ прекрасныя цвѣты, сдѣланныя изъ шолка и воска, а вокругъ нея ставятъ яства для бѣдныхъ, которые тамъ находятъся и веселятся, когда другіе уходятъ. Но рѣдко случается, чтобы они ушли не поколотивши другъ друга.

ГЛАВА XIII.

О состояніи душъ послѣ смерти.

Московитяне учатъ, что, умирая, христіанинъ долженъ умирать такъ, какъ еслибы смерть была только болѣзнію, дабы онъ, какъ праведникъ, могъ войти въ вѣчную жизнь и не былъ задержанъ въ воздухѣ злыми духами.

Они говорятъ также, что блескомъ добрыхъ дѣлъ душа будетъ свѣтити какъ солнце и что она не можетъ быть ни починаема, ни поддерживаема злыми духами, потому что они не найдутъ въ ней ничего, что принадлежало бы имъ. Далѣе они говорятъ, что такой великой милости люди достигли чрезъ рожденіе и вочеловѣченіе Иисуса Христа и что до этого рожденія даже праведники умирали вѣчною смертію (что они хотятъ доказывать на основаніи 5-ой главы посланія св. Павла къ римлянамъ), что Иисусъ Христосъ, пришедши въ міръ, отнялъ у смерти ея силу, освободилъ праведниковъ изъ ада, и съ торжествомъ взялъ ихъ съ Собою на небо послѣ Своего воскресенія. Они также совершенно отрицаютъ, что души праведныхъ или святыхъ до своего воскресенія могутъ видѣть лице Божіе. Они говорятъ только, что жившіе свято пребываютъ въ какомъ то весьма свѣтломъ мѣстѣ, съ ангелами мира, а души безбожныхъ пребываютъ въ мѣстѣ мрака съ злыми ангелами, до дня страшнаго суда. Къ этому они прибавляютъ еще, что души, находящіяся въ мѣстѣ свѣтломъ съ ангелами мира, познаютъ милость Божію и безпрестанно просятъ, чтобы скорѣе пришелъ день страшнаго суда, а что души, въ мрачномъ мѣстѣ находящіяся, всегда имѣютъ предъ очами свое осужденіе.

Такимъ образомъ, они не признаютъ чистилища, какъ римскіе католики; напротивъ они ясно говорятъ, что существуетъ не болѣе двухъ мѣстъ, куда души могутъ переходить послѣ смерти, именно—небо и адъ.

ГЛАВА XIV.

О тѣхъ пунктахъ московитской религіи, которые согласны съ пунктами евангелической религіи и ради которыхъ московитяне вполне могутъ быть названы христіанами.

Мы можемъ считать московитянъ христіанами, потому что они учатъ:

I. Что Священное Писаніе есть истинное слово Божіе и источникъ вѣры и потому не должно быть искажаемо.

II. Что внѣ истинной церкви нельзя надѣяться на достиже-

іе блаженства и что по этой причинѣ синкретизма слѣдуетъ избѣгать и не допускать.

III. Что римскій папа ни въ какомъ случаѣ не есть глава христіанской религіи и что онъ самъ объявилъ себя таковымъ, не имѣя на это никакого повелѣнія отъ Христа.

IV. Что римская или латинская церковь также не имѣетъ никакого преимущества предъ другими христіанскими церквами.

V. Что враги Христа суть также и ихъ враги.

VI. Что брачное состояніе должно быть разсматриваемо какъ дѣло весьма почетное и что поэтому оно не должно быть воспрещаемо также и священникамъ.

VII. Что правительству должно оказывать честь и уваженіе и ему должно повиноваться.

VIII. Что къ богослуженію должно относиться съ благоговѣніемъ.

IX. Что власть вязать или рѣшить была дана отъ Бога христіанской церкви.

X. Что Пресвятая Троица есть только единый Богъ.

XI. Что наслѣдственный грѣхъ долженъ быть оплакиваемъ.

XII. Что Богъ не причина грѣха.

XIII. Что Бога должно любить больше всего, а своего ближняго какъ самаго себя.

XIV. Что Богъ умилосердился надъ нами чрезъ Иисуса Христа и ради Иисуса Христа.

XV. Что Христосъ есть основаніе блаженства.

XVI. Что въ Своей человѣческой и божеской природѣ Христосъ пребываетъ въ Своей церкви и будетъ пребывать въ ней всегда до скончанія міра.

XVII. Что благодать Иисуса Христа можно получать чрезъ Его молитву, а не чрезъ того или другого святого. Тѣмъ не менѣе они призываютъ святыхъ.

XVIII. Что крещеніе должно совершать по установленію Иисуса Христа.

XIX. Что причащать слѣдуетъ подъ двумя видами.

XX. Что покаяніе необходимо для истиннаго христіанина.

XXI. Что вѣра истиннаго христіанина должна быть живою.

XXII. Что нужно имѣть надежду жизни вѣчной.

XXIII. Что нѣтъ чистилища, а есть только два мѣста послѣ этой жизни, именно—рай или небо и адъ.

Изъ этихъ 23 пунктовъ можно, конечно, заключать, что московитяне могутъ быть называемы христіанами, и хотя они не во всемъ согласны съ лютеранами, но всетаки они согласны съ ними во многихъ пунктахъ.

ГЛАВА XV.

Въ какихъ пунктахъ чрезъ свои человѣческіе вымыслы и погрѣшности московитяне сильно отделились отъ древней греческой церкви, хотя они и хвалятся, что они наследники ея.

Пункты, которые отдалаютъ московитянъ отъ древней греческой церкви, суть слѣдующіе:

I. Они отвергаютъ проповѣданіе слова Божія и говорятъ, что его нужно бояться и избѣгать.

II. Они снова крестятъ всѣхъ не принадлежащихъ къ ихъ религіи и не считаютъ ихъ истинными христіанами.

III. Они допускаютъ брачный разводъ по самымъ незначительнѣйшимъ причинамъ.

IV. Они не одобряютъ второго и третьяго брака и наказываютъ смертью за четвертый, совершенно запрещая его.

V. Своему царю они оказываютъ почти божескую честь.

VI. Они слишкомъ возвышаютъ значеніе монашества.

VII. Въ своихъ церквахъ они отиѣнили музыку.

VIII. Они приписываютъ въ богослуженіи силу колоколамъ.

IX. Они слишкомъ много представляютъ свободной волѣ.

X. Они отвергаютъ десять заповѣдей.

XI. Они поклоняются иконамъ и умершимъ святымъ.

XII. Праздники они не освящаютъ полнымъ благоговѣніемъ.

XIII. Они не наказываютъ за прелюбодѣаніе.

XIV. Они не вѣрують, что Духъ Святый такъ же исходитъ отъ Сына, какъ и отъ Отца.

XV. Они пребываютъ весьма невѣжественными въ пунктахъ христіанской религіи, такъ что мало есть между ними людей, читающихъ наизусть молитву Господню и апостольскій символъ.

XVI. Они молятся за умершихъ.

XVII. Евхаристію они совершаютъ на кисломъ хлѣбѣ, тепломъ винѣ и теплой водѣ, смѣшанныхъ между собою.

XVIII. Они преподаютъ Тѣло и Кровь Іисуса Христа не отдѣльно одно отъ другого, а вмѣстѣ, вынимая лжицею изъ чаши вмѣстѣ Хлѣбъ и Вино.

XIX. Они причащаютъ маленькихъ дѣтей.

XX. Они приписываютъ слишкомъ много добрымъ дѣламъ.

XXI. Они утверждаютъ, что до рожденія Христа вѣрующіе нисходили во адъ.

XXII. Они вѣрують, что до воскресенія души праведныхъ не могутъ видѣть Бога.

XXIII. Они даютъ мертвымъ паспортъ для представленія святому Петру.

Эти 23 пункта достаточно показываютъ, какъ далеко уклонились москвитяне отъ евангелической, а слѣдовательно и отъ той единой религіи, которая ведетъ къ блаженству,—что они отчасти согласны съ римскими католиками и отчасти слѣдуютъ ихъ страннымъ установленіямъ и суевѣрнымъ обычаямъ.

Слѣдуетъ сожалѣть, что москвитяне совершенно отвергаютъ доказательства и изслѣдованія, предлагаемыя теологіею и слѣпо слѣдуютъ своей религіи; при этомъ они такъ упорны, что нѣтъ другой націи, которая съ большимъ упорствомъ поддерживала бы свои мнѣнія, а мнѣнія другихъ людей презирала. Ихъ обвиняютъ, что по своему упрямству они превосходятъ грековъ, потому что они ничего не хотятъ уступить изъ своей извращенной религіи, какъ что можно было видѣть на бывшихъ въ Краковѣ засѣданіяхъ, гдѣ они ничего не хотѣли и слышать о договорѣ. Vid. Piases. pag. 659 Chron. Moscovit.

Если бы милостію Божіею москвитяне такъ были просвѣщены, чтобы они захотѣли слушать проповѣдниковъ евангелическаго исповѣданія, читать и изслѣдовать ихъ сочиненія (какъ дѣлаетъ теперь царь ихъ, Петръ Алексѣевичъ, который даже часто ходитъ и въ ихъ церкви), то нѣтъ сомнѣнія, что они приняли бы евангелическое ученіе, которое есть древняя католическая религія, согласная съ словомъ Божіимъ и очищенная блаженнымъ Лютеромъ отъ погрѣшностей римской церкви,—особенно въ виду того, что они имѣютъ, подобно намъ,

Священное Писаніе, могутъ терпѣть насъ предъ другими, и противъ питаютъ старую и закоренѣлую ненависть къ папѣ и латинской церкви и точно такъ же, какъ и мы, имѣютъ отвращеніе къ выдающимся заблужденіямъ римско-католиковъ, ереси: 1. Что папа не можетъ погрѣшать. 2. Безбрачіе священниковъ. 3. Чистилище и 4. Причащеніе подъ однимъ едомъ. Величайшія препятствія при обращеніи московитянъ суть: 1. Ихъ чрезвычайно большое упорство, 2. Что они тщетельно избѣгаютъ всякихъ разсужденій о религіи, 3. Ихъ невѣжество, потому что они не интересуются ни наукою, ни изученіемъ иностранныхъ языковъ, что они похитили у себя свѣтъ, необходимый для уразумѣнія хорошихъ книгъ; и 4. Запрещеніе проповѣдей и изъясненія слова Божія, которое ясно указало бы на божественную мудрость какъ на единственный путь къ свѣту Евангелія. Этотъ грубый народъ охотнѣе желаетъ оставаться въ своемъ варварскомъ состояніи, чѣмъ заниматься философіею или свѣтскою мудростію и другими науками, что однако же, какъ свидѣтельствуется опытомъ, они могли бы изучать, потому что природа надѣлила ихъ необходимыми для того дарованіями.

Вотъ-то, что я собралъ вмѣстѣ о религіи московитянъ и что я хотѣлъ бы напечатать. Это я отчасти замѣтилъ самъ въ то время, когда я былъ въ Москвѣ, отчасти слышалъ отъ свѣдущихъ и опытнѣйшихъ людей этой страны, а отчасти извлекъ изъ авторовъ, которые о томъ писали. Желаю, чтобы польза и выгода, которыя могутъ быть отсюда почерпнуты, послужили во славу Божию.

К о н е ц ъ .

Памяти ординарнаго профессора Московской духовной Академіи Ив. Н. Корсунскаго.

(† Дек. 10, 1899 г.).

Имя почившаго близко журналу „Вѣра и Разумъ“, въ которомъ онъ состоялъ давнишнимъ, постояннымъ и всегда желаннымъ сотрудникомъ; журналъ считаетъ поѣтому своимъ священнымъ долгомъ посвятить нѣсколько страницъ сочувственному о немъ воспоминанію.

Иванъ Николаевичъ Корсунскій, какъ по своему рожденію, такъ и по первоначальному школьному образованію принадлежить Тульской епархіи. Сынъ бѣднаго сельскаго псаломщика, среднее образованіе онъ получилъ въ Тульской духовной Семинаріи, по окончаніи которой, какъ даровитый ея питомецъ, поступилъ для довершенія образованія въ Московскую Духовную Академію. Обладая прекрасными дарованіями, живою восприимчивостью и широкою любознательностію, талантливый И. Н. Корсунскій съ отличнымъ успѣхомъ прошелъ курсъ академическаго образованія и въ 1874 г. утвержденъ былъ въ степени кандидата богословія съ предоставленіемъ ему права, при соисканіи степени магистра, не держать новыхъ устныхъ испытаній. Опреѣленный затѣмъ въ виду особенной его любви къ греческому языку преподавателемъ этого языка въ Тульскую духовную Семинарію, онъ въ короткое время успѣлъ такъ зарекомендовать себя, что уже въ 1876 году былъ назначенъ смотрителемъ Тульскаго духовнаго училища. Однако не долго пришлось послужить И. Н. на пользу Тульской епархіи. Какъ человекъ богато одаренный отъ природы выдающимися умственными способностями и въ то же время замѣчательно трудолюбивый, онъ въ 1879 году былъ переведенъ въ Московскую Духовную академію и занялъ при ней должность бібліотекаря.

Благодаря этой должности, онъ получилъ свободный доступъ къ книжнымъ сокровищамъ Академіи и возможность удовлетворять увеличивавшуюся въ немъ жажду знаній. Съ увлеченіемъ отдавшись всестороннему изученію этихъ сокровищъ, Ив. Никол. пріобрѣлъ здѣсь твердыя основы тому громадному научному запасу свѣдѣній по излюбленной имъ специальности—греческому языку и его словесности—которымъ онъ такъ умѣло пользовался всю свою жизнь и которыя доставили ему познѣ славу выдающагося профессора.—Должность бібліотекаря И. Н. занималъ всего одинъ годъ, но и за это время онъ успѣлъ сдѣлать очень многое. Заботясь о чистотѣ, порядкѣ и вообще о наилучшемъ устройствѣ бібліотеки, онъ началъ составлять и затѣмъ издавать „Систематическій каталогъ книгъ бібліотеки Московской Духовной академіи“ и указалъ вѣрный путь своимъ преемникамъ. Каталогъ этотъ составлялся имъ и тогда, когда онъ уже оставилъ должность бібліотекаря и вообще надъ нимъ онъ трудился лѣтъ десять. Оказавъ этимъ трудомъ громаднѣйшую услугу Московской Духовной академіи, онъ въ то же время далъ возможность имѣть незамѣнимый путеводитель и всѣмъ вообще желающимъ ознакомиться съ сокровищами этой рѣдкостной бібліотеки. Было бы несправедливостью умолчать и о томъ фактѣ, что Ив. Никол., прекрасно самъ знакомый съ богатѣйшими сокровищами бібліотеки, будучи человекомъ весьма обязательнымъ, какъ въ бытность его бібліотекаремъ, такъ и въ послѣдующее время всегда съ полнѣйшей готовностью дѣлалъ нужныя указанія всѣмъ, кто только обращался къ нему за справками и указаніями. Благодаря его личнымъ заботамъ и стараніямъ, бібліотека Академіи значительно пополнилась книгами по разнымъ отдѣламъ. Затѣмъ въ 1880 году Ив. Никол. занялъ болѣе высокое положеніе—онъ былъ назначенъ адъюнктомъ по кафедрѣ греческаго языка при Московской Духовной академіи. Съ этихъ поръ труды его еще болѣе увеличились. Онъ ревностно занялся обработкой своей магистерской диссертациі, которая и была окончена печатаніемъ въ 1882 г. подъ заглавіемъ „Иудейское толкованіе Ветхаго Завѣта. Опытъ изслѣдованія въ области толкованій Ветхаго Завѣта“. Рецензенты отозвались съ великою похвалою объ авторѣ книги и онъ былъ допущенъ до публичной защиты своей диссертациі. Диспутъ, происходившій 6 апрѣля, прошелъ

блестяще и диспутантъ былъ удостоенъ Совѣтомъ академіи степени магистра богословія. Утвержденный затѣмъ въ этой степени св. Синодомъ, онъ въ 1884 году былъ приглашенъ на кафедру греческаго языка и его словесности, на мѣсто Прот. С. К. Смирнова и занялъ эту кафедру съ званіемъ доцента Академіи. Какъ человѣкъ обладавшій громадною эрудиціею, богатѣйшимъ запасомъ новыхъ данныхъ въ наукѣ, извлеченныхъ, благодаря превосходному знакомству съ классическими и новѣйшими языками, изъ различныхъ манускриптовъ, какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ библіотекъ, Иванъ Николаевичъ въ короткое время достигъ того, что послушать съ живымъ вниманіемъ его академическія лекціи стекалось множество студентовъ. Любовь ихъ къ нему, уваженіе къ его талантамъ и учености были причинами того, что слушать его лекціи записывалось по крайней мѣрѣ двѣ трети студентовъ. Занявъ постъ доцента Академіи, молодой ученый усилилъ свою литературную дѣятельность. Предметомъ его талантливаго пера служили какъ различные вопросы въ излюбленной имъ спеціальности, такъ и тѣ, которые ставила на очередь жизнь или злоба дня. Особенно же его вниманіе приковывала къ себѣ личность и дѣятельность святителя Московскаго Филарета. Иванъ Николаевичъ до самой смерти благоговѣлъ предъ блестящимъ сочетаніемъ талантовъ и всесторонней образованностью, глубокимъ умомъ и художественнымъ словомъ, широтою философскаго міросозерцанія и строго-православными убѣжденіями, высотой богословскаго созерцанія и неуклоннымъ преслѣдованіемъ во всемъ строгой законности, благочинія и порядка приснопамятнаго Митрополита Филарета. Изъ трудовъ его, посвященныхъ этому знаменитому іерарху, извѣстны слѣдующіе: „Святитель Филаретъ, митрополитъ Московскій. Его жизнь и дѣятельность на Московской кафедрѣ по его проповѣдямъ, въ связи съ событіями и обстоятельствами того времени“. Харьковъ, 1894 г. За это сочиненіе Ив. Никол. получилъ Макарьевскую премію отъ Совѣта Московской Духовной Академіи. Другое его сочиненіе: „О подвигахъ Филарета, митрополита Московскаго, въ дѣлѣ перевода Библіи на русскій языкъ“ Москва 1883 г., было также премировано— Уваровскою преміей въ 500 рубл. отъ Императорской Академіи Наукъ. Далѣе на страницахъ большинства духовныхъ,

журналовъ—Православномъ обозрѣннѣ, Читеніи въ Обществѣ Любителей духовнаго просвѣщенія, Дѣтской Помощи, а позднѣе въ Богословскомъ Вѣстникѣ, Душеполезномъ Читеніи, Христіанскомъ Читеніи, Воскресномъ Днѣ, Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ ¹⁾ и др. Профес. Корсунскимъ были помѣщены статьи: „Отношеніе Филарета, митрополита Московскаго къ вопросу о переводѣ Библии на русскій языкъ въ царствованіе Николая I-го“, „Одно изъ сочиненій богословскихъ митрополита Филарета по суду иностранной критики“, „Судьбы катихизисовъ Филарета митроп. Московскаго“. Далѣе—„Лица Филарета, митропол. Московскаго“, „Митрополитъ Филаретъ и табакокурение“, „Филаретъ, митроп. Московскій, въ русской и иностранной литературѣ“, „Дѣятельность Филарета, митрополита Московскаго, въ холеру 1830—1831 годовъ“, „Гармоническое развитіе и проявленіе силъ и способностей души въ святителѣ Филаретѣ, митрополитѣ Московскомъ“, „Освященіе Исаакіевскаго собора и святитель Филаретъ“, „Возсоединеніе униатовъ и Филаретъ, митрополитъ Московскій“, „Митрополитъ Филаретъ и Ѡ. П. Гаазъ“, „Опредѣленіе понятія о Церкви въ сочиненіяхъ Филарета, митрополита Московскаго“, „Предки Филарета, митроп. Московскаго“, „Цѣль и задачи Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія, намѣченный основателемъ его, митрополитомъ Московскимъ Филаретомъ и ихъ осуществленіе въ двадцати пятилѣтней дѣятельности Общества“, „Отношеніе Филарета, митрополита Московскаго, къ учрежденію и открытію Моск.-Ярославской желѣзн. дороги“ и друг. Въ частности на страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“ Ив. Никол. Корсунскій напечаталъ о великомъ святителѣ Московскомъ свои статьи подъ такими заглавіями: „Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова), впоследствии—митрополита Московскаго“ ²⁾, „Проповѣдническая дѣятельность Василя Михайловича Дроздова (впоследствии—Фи-

¹⁾ Кроме указанныхъ журналовъ Иванъ Николаевичъ былъ сотрудникомъ Тверскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей, „Русскаго Вѣстника“, „Русскаго Архива“, затѣмъ онъ печаталъ свои статьи также въ издаваемомъ Императорскимъ Русскимъ Историческимъ Обществомъ „Біографическомъ словарѣ Русскихъ дѣятелей“ и др. изданіяхъ и журналахъ.

²⁾ Вѣра и Разумъ 1884, II—13, 131, 490, 590 и 739 и затѣмъ 1885, I—757 и II—28, 85, 383, 460 и 725 стр.

ларета, митрополита Московскаго) 1803—1808 г.“¹⁾ „Проповѣдническая дѣятельность Филарета (Дроздова) въ бытность его архіепископомъ Тверскимъ и Ярославскимъ (1819—1821 г.“²⁾, „Московскій періодъ (1821—1867 г.г.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова)“³⁾. Эти статьи, замѣтимъ кстати, въ послѣдствіи вошли въ вышеупомянутое, премированное Макарьевской преміей, капитальное изслѣдованіе подъ заглавіемъ: „Святитель Филаретъ, митроп. Московскій“ и проч. Харьковъ 1894 г.“⁴⁾. Что касается, да-лѣе, трудовъ Ивана Николаевича въ области излюбленной имъ специальности и такихъ, предметомъ которыхъ являлись различныя современныя автору событія,—то необходимо указать на слѣдующіе. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе ученый трудъ И. Н. Корсунскаго помѣщенный на страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“ и озаглавленный такимъ образомъ: „Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи“⁵⁾. Въ 1890 г. это изслѣдованіе вышло и отдѣльною книгою. Въ этомъ сочиненіи авторъ представляетъ послѣдовательное раскрытіе идеи о Богѣ въ религіозно-философскомъ сознаніи древней Греціи, причемъ онъ имѣетъ въ виду не однихъ только философовъ, но и историковъ и поэтовъ и вообще греческихъ писателей, которые такъ или иначе касались въ своихъ сочиненіяхъ понятія о Богѣ. Начиная съ Гомера, Иванъ Николаевичъ доводитъ свое изслѣдованіе до Аристотеля. Затѣмъ ученіемъ объ Аристотелѣ начинается рядъ дальнѣйшихъ изслѣдованій о томъ-же предметѣ. Эти изслѣдованія были помѣщены также въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“⁶⁾. Автору предстоялъ очень кропотливый и обширный трудъ—

¹⁾ Ibidem 1884, I—236 и 362 стр. ²⁾ Ibid. 1886, II—18 и 78 стр.

³⁾ Ibid. 1887, II—683; 1888, I—71, 371, 509, 656 и 769 и II—235, 486, 635 и 813; 1889, I—151, 303, 754 и II—1, 251, 513, 583, 697; 1890, I—274, 587 и II—1; 1891, I—162 и 637 и II—22 и 71; 1892, I—275, 458 и II—77, 213, 421, 608 и 715; 1893 I—1, 93, 221, 387 и 751 и II—1, 208, 257, 315.

⁴⁾ Высокія достоинства этого труда были своевременно указаны Проф. В. Θ. Кипарисовымъ, представлявшимъ эту книгу Совѣту Моск. Дух. Академіи на полную премію митрополита Макарія. См. протоколъ Совѣта Моск. Дух. Академіи, за 1895 г., стр. 25—28.

⁵⁾ 1884, I—474, 543, 587. II—157, 207, 255 и 302 стр. 1885, I—159, 201, 247. 1887, II—171, 288. 1888, II—81, 215, 267, 306, 502. 1889, I—16, 240 283, 369, 451; II—37, 502. 1890, I—171.

⁶⁾ 1890, I—363, 472 II—41, 146, 261, 365, 474. 1891, I—235, 361 и 518 стр.

прежде всего собрать все относящееся къ предмету его изслѣдованія, затѣмъ изъ собраннаго матеріала составить одно систематическое и стройное цѣлое и, наконецъ, объединить все это единствомъ цѣли и идеи,—и Ив. Ник. выполнилъ эту задачу блестяще. Сочиненіе это, имѣющее не только историко-философское, но и важное богословско-апологетическое значеніе, какъ доказательство необходимости божественнаго откровенія въ дѣлѣ богопознанія, согласно представленію заслуженнаго ординарнаго профессора В. Д. Кудрявцева († 1891 г.), было удостоено Совѣтомъ Московск. Духовн. Академіи полной преміи покойнаго Митрополита Макарія (въ 475 руб.) ¹⁾. На страницахъ же журнала „Вѣра и Разумъ“ Ив. Никол. помѣстилъ и другое свое сочиненіе подъ заглавіемъ „Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др.“ ²⁾. Въ 1885 г. дальѣ появилось новое его научное изслѣдованіе озаглавленное такимъ образомъ: „Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завѣта“. Этотъ очень почтенный и полный научнаго значенія трудъ, точно также какъ и другія сочиненія Ив. Никол., со всею очевидностію обнаруживаетъ тщательное изученіе источниковъ и пособій, касающихся предмета его изслѣдованія, продолжительную работу мысли и полную самостоятельность, которая проявляется, какъ въ общей постановкѣ вопросовъ, такъ и въ разработкѣ подробностей. Родъ занятій автора по каждаму греческаго языка и греческой словесности находитъ здѣсь блестящее приложеніе и обнаруженіе. Пользуясь всеміи существеннымъ изъ научныхъ данныхъ, добытыхъ вѣковыми трудами западныхъ ученыхъ и въ то-же время не упуская изъ виду мельчайшихъ подробностей при научномъ рѣшеніи тѣхъ или иныхъ вопросовъ и обсужденіи различныхъ событій, Иванъ Николаевичъ однако же принимается за работу или изслѣдованіе этихъ вопросовъ не ранѣе, какъ хорошо выносить ихъ въ своей душѣ и чувствуетъ себя въ силахъ дать надлежащій отвѣтъ. Въ то-же время и внѣшне-формальная и стилистическая сторона, какъ

¹⁾ Протоколы Совѣта Академіи. 1891 г., стр. 137.

²⁾ 1885, I—35, 145, 188, 320, 485, 578 II—40, 154, 202, 342, 402, 439, 594 стр. 1886, I—44, 271, 361, 476, 628 II,—98, 152, 226, 287, 325, 599. 1887, I,—40, 133, 285, 346, 392, 445, 490, 546 и 594 стр.

вышеуказанныхъ, такъ и всѣхъ вообще сочиненій Корсунскаго производить самое пріятное впечатлѣніе. Плавное, строго послѣдовательное теченіе мыслей, ясная, чисто-литературная рѣчь, лишенная различныхъ вычурностей и запечатлѣнная солиднымъ тономъ, приличнымъ ученому изслѣдованію, наконецъ строгая правильность цитаціи являются отличительными особенностями трудовъ Ив. Никол. Корсунскаго. Насколько велика была въ немъ любовь къ предмету изслѣдованія и желаніе какъ можно ближе съ нимъ ознакомиться, на это указываетъ и тотъ фактъ, что Ив. Ник. составилъ на собственные средства, подобранную со вкусомъ специалиста, довольно значительную библіотѣку и никогда не жалѣлъ денегъ на этотъ предметъ, какъ это ни трудно было для него. Такъ въ 1880 году, когда онъ работалъ надъ магистерскою диссертациею и ему понадобилось цѣнное изданіе: Blasii Vgolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum T. I—XXIV, Venetiis, 1744—1761,—извѣстное по своей рѣдкости и важности. Денежныя дѣла академической библіотеки въ то время были такъ слабы, что это изданіе, не смотря на просьбы Корсунскаго, не могло быть приобрѣтено на библіотечныя суммы. Тогда онъ рѣшился „приобрѣсти оное, какъ это ни трудно было для него“, на собственный счетъ (за 432 рубля)¹⁾. Кромѣ обширныхъ и капитальныхъ изслѣдованій, покойный напечаталъ еще множество мелкихъ, хотя и весьма цѣнныхъ въ научномъ отношеніи, статей, некрологовъ и различныхъ очерковъ изъ новѣйшей исторіи Русской церкви. Сюда относятся, между прочимъ, слѣдующіе: „Значеніе свв. Кирилла и Меодія, какъ учителей народа русскаго“ М. 1885 г., „Государственное значеніе церковно-приходской школы“ М. 1888 г. „Протоіерей Сергій Константиновичъ Смирновъ, бывшій Ректоръ Московской Духовной Академіи“, очерки: „Троице-Одигитріевскій женскій монастырь“, „Саввинъ Сторожевскій Звенигородскій монастырь“ и мн. друг. Цѣны многочисленныя и отличныя по своимъ достоинствамъ ученые труды Ивана Николаевича и принимая во вниманіе его шестнадцати лѣтнюю духовно-учебную службу и въ частности девятилѣтнюю службу при академіи, Совѣтъ Московской Духовной Академіи избралъ его 21 февраля 1891 года какъ „вполнѣ достойнаго“ въ званіе экстраординарнаго профессора

¹⁾ Протоколъ Совѣта Академіи за 1890 г., стр. 356.

на открывшуюся тогда вакансію. Въ этомъ званіи Ив. Никол. былъ утвержденъ Св. Синодомъ 7 іюня того же года. Въ новомъ званіи проф. Корсунскій продолжалъ попрежнему трудиться на учено-литературномъ поприщѣ. На страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“, онъ помѣстилъ свои труды подъ заглавіями: „Ученіе врача Иппократа и его школа о Богѣ“¹⁾, затѣмъ „Иннокентій митрополитъ Московскій и Коломенскій и друг.“²⁾. Объ Иннокентіи, митрополитѣ Московскомъ Иванѣ Николаевичѣ написалъ статью и въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ озаглавивъ ее такимъ образомъ: „Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій, въ его отношеніи къ Московской духовной академіи“³⁾. Далѣе извѣстны слѣдующія его прекрасныя статьи: „Изъ церковной жизни православнаго востока“, „Зосимская пустынь Александровскаго уѣзда Владимірской епархіи“ Сергіевъ посадъ 1895 г., „Раненбургская Петро-Павловская пустынь“ Рязань 1895 г., „Патріотизмъ преосвященнаго Феофана“, „Преосвященнѣйшій епископъ Феофанъ, бывшій Владимірскій и Суздальскій“. Москва 1895 г., „Покровъ милости Божіей надъ Лаврою Преподобнаго Сергія и Сергіевымъ посадомъ во время губительныхъ болѣзней“ Сергіев. посадъ 1892 г., „Одни изъ неизданныхъ изслѣдованій архіепископа Литовскаго Алексія въ области церковнаго права“ М. 1891 г., „Къ исторіи редакціи русскаго перевода Св. Писанія“ (памяти Филарета, митрополита Московскаго), „Къ исторіи изученія греческаго языка и его словесности въ Московской Духовной Академіи (наиболѣе выдающіеся труды и труженники въ области изученія этого предмета“), „Документы изъ исторіи перевода святоотеческихъ твореній въ М. Д. Академіи“⁴⁾, „Теорія аккомодациі въ отношеніи къ вопросу о новозавѣтномъ толкованіи Ветхаго Завѣта“⁵⁾, „Критическое разсмотрѣніе особенныхъ болѣе важ-

¹⁾ 1894 г., т. II, I, 103, 177.

²⁾ 1898 г., т. I, 1, 147, 503, 417, 546. Имъ же была помѣщена въ этомъ журналѣ и ранѣе статья о Иннокентіи, Митрополитѣ Московск. и Коломенск. 1897 г., т. I, 205—224 стр.

³⁾ Сентябрь, стр. 265, и слѣд.; ноябрь стр. 286 и слѣд. Статья эта была написана къ столѣтію со дня рожденія митрополита Иннокентія 26 августа 1797—1897 г.

⁴⁾ Эти документы составляютъ собственно приложение къ статьѣ Ив. Никол. относительно изученія греческ. языка въ Моск. Д. Академіи См. Богосл. Вѣстникъ 1893 г., ноябрь 221—259, дек. 447—480 и приложение 1—37 стр.

⁵⁾ Читенія въ Обществѣ люб. духовн. просвѣщ. 1879 г. Сент.

ныхъ случаевъ новозавѣтной цитаціи (изъ Ветхаго Завѣта) и толкованія въ опроверженіе воззрѣній теоріи аккомодациа¹⁾. Кромѣ этихъ и друг. статей Иванъ Николаевичъ въ бытность его экстраординарнымъ профессоромъ напечаталъ между прочимъ, некрологи: Высокопреосвященнаго митрополита Московскаго Леонтія, Архіепископа Тульскаго Никандра, Исихора, митрополита Петербургскаго и Новгородскаго, Михаила, митроп. Сербскаго, Высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа Гверскаго, Преосвященнаго Теофана, бывшаго епископа Владимірскаго, архим. Григорія (Борисоглѣбскаго),—протоіереевъ: П. А. Преображенскаго, А. М. Иванцова-Платонова, І. Н. Рождественскаго, А. А. Лебедева,—графа М. В. Толстого, профес. А. П. Смирнова, П. А. Мухановой; біографіи: архимандрита Леонида (Кавелина), проф. В. Д. Кудрявцева, Митрополита Кіевскаго Филовея (Успенскаго), Епископа Рижскаго Филарета (Филаретова), архимандрита Фотія (Щиревскаго), протоіер. Федора Вас. Флоринскаго и др. Въ то же время Иванъ Николаевичъ усиленно занимался писаніемъ диссертациі на степень доктора богословія. Изслѣдованіе, явившееся въ качествѣ диссертациі подъ заглавіемъ: „Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и его словесности“ было окончено печатаніемъ въ 1898 году. Сочиненіе это было задумано авторомъ еще въ 1882 году, какъ говоритъ онъ самъ въ предисловіи, когда вышла въ свѣтъ его магистерская диссертациа. Еще въ то время проф. Корсунскій обратилъ вниманіе на очень важное лингвистическое значеніе этого перевода, занимающаго одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ въ числѣ источниковъ іудейскаго толкованія Ветхаго Завѣта. Вся явившаяся послѣ перевода LXX никаноническая и апокрифическая литература, новозавѣтныя Свящ. Писанія, Свято-отеческія творенія, богослужебная литература греко-восточной церкви,—вся эта греческая церковная литература представлялась ему лишь вѣтвями того великаго дерева, „корень котораго заключается не въ иномъ чемъ, какъ именно въ переводѣ LXX-ти, начавшемъ собою новую эпоху и для словаря греческаго языка, дотолѣ питавшагося соками исключительно языческой греческой письменности, и для самой словесности греческой“. Въ виду этого-то Иванъ Нико-

¹⁾ Ibid. 1879 г. кн. 3.

лаевичъ и рѣшился изслѣдовать языкъ LXX въ его отличіи отъ классическаго языка и указать его вліяніе на греческую церковную литературу. Весьма обширное по своимъ размѣрамъ (644 стр. убористаго шрифта, не считая указателя) и отличающееся крупными научными достоинствами, сочиненіе Проф. Корсунскаго было представлено въ Совѣтъ Московской Духовнои Академіи. Совѣтъ поручилъ читать эту диссертацию: профессорамъ: русскаго и церковно-славянскаго языковъ и исторіи русской литературы Г. А. Воскресенскому и—Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта В. Н. Машцыну. Рецензенты представили въ Совѣтъ самые лестные отзывы объ этой диссертациі. Между прочимъ одинъ изъ рецензентовъ—почтенный профессоръ В. Н. Машцынъ—такъ отзывается о сочиненіи Ивана Николаевича.— „Задачу, какую поставилъ себѣ профес. Корсунскій, могъ взять на себя лишь ученый, соединяющій въ себѣ филолога и богослова. А такимъ и явился авторъ. Знаніе классическаго языка у него настолько хорошо, что онъ положительно перестаетъ быть для него языкомъ мертвымъ, и становится живымъ, едва не роднымъ. Въѣсть съ тѣмъ авторъ обладаетъ такимъ запасомъ свѣдѣній по части толкованія Св. Писанія и критикі текста Библии, который пріобрѣсти собственно филологу—специалисту едва ли возможно. Но и при богатствѣ эрудиціи за такой предметъ могъ взятыя человекъ съ неисчерпаемой энергіей, съ кропотливымъ трудолюбіемъ. На такое терпѣливое трудолюбіе способны лишь особые избранники“. И въ заключеніи тотъ же почтенный рецензентъ прибавляетъ: „при всей учености автора, мы не встрѣтили въ его сочиненіи ни одной мысли, ни одного слова, ни одного толкованія, которыя могли бы хоть сколько нибудь смутить сознанія православнога, даже юващита читателя“¹⁾. Совѣтъ Академіи, вполне соглашаясь съ отзывами рецензентовъ, постановилъ: просить ходатайства Высокопреосвященнѣйшаго Митрополита предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ утвержденіи профессора И. Н. Корсунскаго въ степени доктора богословія, при чемъ представлены были Владыкѣ Митрополиту и въ Святѣйшій Синодъ по экземпляру диссертациі докторанта и копіи съ отзывовъ обоихъ рецензентовъ. Святѣйшій Синодъ поручилъ чтеніе диссертациі Ив. Ник. первоприсутствующему

¹⁾ Протоколъ Совѣта за 1897 г., стр. 472 и сл.

въ Синодѣ Высокопреосвященнѣйшему Іоанникію, Митрополиту Кіевскому, который также представилъ о ней одобрителный отзывъ. Утвержденіе послѣдовало при Указѣ Св. Синода отъ 28 мая 1898 года ¹⁾. Вслѣдствіе этого указа Совѣтъ Московской Духовной Академіи въ засѣданіе свое 9 іюня избралъ Ивана Николаевича въ званіе ординарнаго профессора по занимаемой имъ кафедрѣ греческаго языка и его словесности. Указомъ Св. Синода отъ 31 іюля 1898 года избранный былъ утвержденъ въ новомъ званіи ²⁾.

Многолѣтняя, тщательная и честная научная дѣятельность была такимъ образомъ достойно увѣнчана. Но не дешево она обошлась для Ивана Николаевича. Не отличаясь вообще крѣпкимъ здоровьемъ, проф. Курсунскій окончательно распаталъ его чрезмѣрными занятіями на учено-литературномъ поприщѣ и особенно—работой надъ докторской диссертациею. Достаточно поверхностнаго знакомства съ этой диссертациею, гдѣ невольно поражаешься какъ глубинѣ и строгой и ясной послѣдовательности мысли и эрудиціи, такъ и тѣмъ детальнымъ примѣчаніямъ, которыми переполнена эта ученая работа,—чтобы убѣдиться въ справедливости нами сказаннаго. Вслѣдъ за окончаніемъ этого капитальнаго труда Иванъ Николаевичъ началъ все чаще и чаще жаловаться на общее недомоганье. Но тѣмъ не менѣе онъ продолжалъ трудиться и печатать свои статьи. Такъ—въ Журналѣ „Вѣра и Разумъ“ онъ напечаталъ статью „Высокопреосвященный Сергій, митрополитъ Московскій. Характеристика“ ³⁾. Въ Богословскомъ Вѣстникѣ онъ помѣстилъ статьи: „Покровская церковь Московской Духовной Академіи“, „Нареченіе и хиротонія ректора Московской Духовной Академіи архимандрита Арсенія во епископа Волоколамскаго“. Кроме того въ Душеполезномъ Чтеніи онъ напечаталъ юбилейныя статьи: „Высокопреосвященный Амвросій, архіепископъ Харьковскій“ ⁴⁾, „Преосвященный Виссаріонъ, епископъ Костромскій“. Въ изда-

¹⁾ Протоколы Совѣта за 1898 годъ. Стр. 162—163.

²⁾ За свою докторскую диссертацию Профес. Курсунскій получилъ, замѣтимъ статью, двойную премію Михаила епископа Курскаго въ 402 р. См. Протоколъ Совѣта за 1893 г., стр. 45.

³⁾ 1899 г., № 3, 1, стр. 188—204; II—289—300, № 22, II—667—692.

⁴⁾ Профес. Курсунскій всегда пользовался вниманіемъ Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія и самъ до конца дней своихъ особенно чтилъ Харьковскаго и Ахтырскаго Святителя.

ваемомъ Императорскимъ Русскимъ Историческимъ Обществомъ „Біографическомъ словарѣ русскихъ дѣятелей“ Ив. Ник. напечаталъ біографіи проф. М. І. Холмогорова, епископовъ—Хрисанова (Ретивцева) и Христофора (Еммаускаго) и бакалавра П. М. Хупотскаго. Въ „Русскомъ Архивѣ“ помѣстилъ: „Письма разныхъ лицъ къ архіепископу Воронежскому Парсєнію (Черкову)“, съ предисловіемъ и примѣчаніями, наконецъ онъ выпустилъ отдѣльною книгою—редактированный имъ переводъ (съ греческаго) „Толкованія канона на Воздвиженіе“ Никодима Сызоторца и напечаталъ нѣсколько другихъ статей критическаго и историческаго содержанія. Однако болѣзнь ¹⁾ шла быстро впередъ и Иванъ Николаевичъ, наконецъ, принужденъ былъ въ концѣ октября мѣсяца 1899 года просить объ отставкѣ отъ духовно-учебной службы. Но прежде чѣмъ описывать послѣдніе дни его жизни, скажемъ еще хотя нѣсколько словъ относительно другихъ сторонъ дѣятельности его помимо профессорской и учено-литературной и наконецъ обратимъ вниманіе на главныя черты его личнаго характера.

Не одна только учено-литературная дѣятельность занимала Ивана Николаевича. Какъ человекъ живой по темпераменту, весьма отзывчивый сердцемъ и въ то же время энергическій, неутомимый, онъ много поработалъ и на почвѣ благотворительности. Состоя одновременно членомъ Совѣта, находящагося подъ Высочайшимъ Ея Императорскаго Величества Покровительствомъ Александро-Маріинскаго дома призрѣнія, казначеемъ ²⁾ академическаго братства Преподобнаго Сергія для вспомошествованія нуждающимся студентамъ и воспитанникамъ Московской Духовной Академіи, предсѣдателемъ Благотворительнаго Общества во имя Преподобнаго Сергія и Никона, секретаремъ Общества Краснаго Креста и казначеемъ сергіево-посадскихъ благотворительныхъ—состоящихъ подъ покровительствомъ Ея Высочества Великой Княгини Елизаветы Ѳеодоровны—„ясель“, профес. Корсунскій былъ неутомимымъ двигателемъ этихъ учрежденій и принесть имъ не мало добра. Какъ членъ Совѣта Александро-Маріинскаго дома призрѣнія, Иванъ Николаевичъ былъ самымъ способнымъ сподвижникомъ и сотрудникомъ Елизаветы

¹⁾ Профес. Корсунскій издавна страдалъ легочною чахоткою.

²⁾ Иванъ Николаевичъ былъ въ то же время и почетнымъ членомъ братства Преподобнаго Сергія.

Степановны Кротковой—Начальницы дома призрѣнія. Имъ были составлены, между прочимъ, инструкціи для училища, находящагося при упомянутомъ домѣ призрѣнія. Какъ казначей академическаго братства Преподобнаго Сергія и Сергіево-посадскихъ „ясель“ и какъ предсѣдатель Благотворительнаго Общества Сергія и Никона онъ былъ также дѣятельнымъ сотрудникомъ. Не говоря уже о томъ, что Иванъ Николаевичъ самъ велъ всю отчетность и всегда лично наводилъ всѣ нужныя справки, онъ ежегодно жертвовалъ значительныя суммы въ эти общества и такимъ образомъ пополнялъ недостатки благотворительныхъ средствъ. Но кромѣ того—онъ, какъ человекъ находившійся въ самыхъ добрыхъ отношеніяхъ съ состоятельными жителями Сергіевского Посада и многими другими,—всегда лично являлся къ нимъ и располагалъ ихъ къ пожертвованіямъ, какъ деньгами, такъ и разными необходимыми вещами и вообще кто чѣмъ могъ. За послѣдніе годы своей жизни Ив. Никол. особенно старался собирать пожертвованія на построеніе храма въ Сергіевскомъ Посадѣ,—на концѣ Введенской улицы, рядомъ съ „Убѣжищемъ“ для престарѣлыхъ бѣдныхъ сергіево-посадскихъ жителей, основаннымъ Обществомъ во имя преподобныхъ Сергія и Никона. И если бы Иванъ Николаевичъ, которому принадлежитъ первая мысль о постройкѣ храма, былъ живъ, то этотъ храмъ былъ бы несомнѣнно скоро выстроенъ и призрѣваемые въ „Убѣжищѣ“ скоро получили бы такимъ образомъ возможность быть чаще въ храмѣ Божіемъ и имѣть утѣшеніе въ церковной молитвѣ...

Въ виду такой разносторонней и полезной дѣятельности почившаго—профессорской, учено-литературной и общественной, его высоко цѣнили и высшее начальство, и Московская Духовная Академія, и общество. Иванъ Николаевичъ имѣлъ орденъ Станислава 2-й степени и чинъ статскаго совѣтника. Затѣмъ онъ состоялъ дѣйствительнымъ членомъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія (съ 1884 года), членомъ корреспондентомъ Московскаго Библиографическаго Кружка (съ 1891 г.) и членомъ—корреспондентомъ Императорскаго Археологическаго Общества (съ 1892 г.). Цѣня его заслуги, Московская Духовная Академія неоднократно, съ утвержденія Его Высокопреосвященства, выдавала ему преміи и пособія. Такъ, въ 1893 г.

ему была выдана премія въ 654 руб. ¹⁾, въ 1898 году Иванъ Николаевичъ получилъ пособіе въ размѣрѣ 237 р. 50 к. ²⁾ и т. д. Кромѣ того почившій удостоивался и благодарности отъ Совѣта Академіи. Такъ въ 1897 году, когда онъ много потрудился въ дѣлѣ пожертвованія покойнымъ Высокопреосвященнымъ Саввою, Архіепископомъ Тверскимъ и Кашинскимъ въ Московскую Духовную Академію его богатой библіотеки: провѣрилъ имѣвшіеся въ библіотекѣ каталоги, внесъ въ нихъ незаписанныя книги, отобралъ нужныя для Академіи книги и рукописи и наконецъ по кончинѣ Владыки—устроилъ дѣло такимъ образомъ, что библіотеку можно было получить ранѣе утвержденія завѣщанія,—Совѣтъ М. Д. Академіи выразилъ благодарность Ивану Николаевичу за понесенные имъ труды и представилъ заслуги его въ этомъ отношеніи *особому* вниманію Его Высокопреосвященства ³⁾. А съ другой стороны уже одинъ тотъ фактъ, что весьма многіе рѣшительно зачитывались его статьями и съ нетерпѣніемъ ожидали ихъ появленія въ журналахъ—служить яснымъ доказательствомъ, какъ высоко Общество цѣнило труды почившаго профессора.

Будучи человѣкомъ всесторонне образованнымъ, Иванъ Николаевичъ отличался въ то же время и замѣчательнымъ характеромъ. Это былъ привѣтливый, любвеобильный, всегда приятный и остроумный собесѣдникъ. Кто-бы къ нему ни обращался съ какими либо просьбами, недоумѣніями,—онъ всегда говорилъ и дѣлалъ все, что только могъ и охотно дѣлился со всѣми своими обширными свѣдѣніями. Для студентовъ Академіи это былъ незамѣнимый руководитель, принимавшій ихъ со всею искренностью и всегда готовый помочь имъ своими учеными указаніями при ихъ самостоятельныхъ работахъ. Но не одними только совѣтами и указаніями Иванъ Николаевичъ былъ полезенъ для студентовъ: его постоянными заботами было приискываніе средствъ для пособія неимущимъ изъ нихъ. Между прочимъ изъ желанія оказать пособіе недостаточнымъ студентамъ Академіи, онъ заботился объ устройствѣ концертовъ въ ихъ пользу и нерѣдко самъ принималъ участіе въ этихъ кон-

¹⁾ Отчетъ о состояніи Московской Духовной Академіи въ 1892—1893 учебномъ году. Стр. 16.

²⁾ Отчетъ о состояніи М. Д. Академіи въ 1898—1899 уч. г., стр. 20.

³⁾ Протоколы Совѣта М. Д. Академіи за 1897 г., стр. 14—16.

цртахъ, какъ прекрасный пѣвецъ и замѣчательный декламаторъ. Точно также онъ заботился объ устройствѣ спектаклей и концертовъ въ пользу и благотворительныхъ обществъ, гдѣ онъ состоялъ предсѣдателемъ или казначеемъ. Это былъ глубоко вѣрующій человекъ, истинный сынъ Православной Церкви. Его почти каждый воскресный или праздничный день можно было видѣть въ Академическомъ храмѣ—и непременно съ семьей. Посѣтители Академическаго храма знаютъ—съ какимъ благоговѣніемъ и смиреніемъ приступалъ онъ къ св. таинству тѣла и крови Христовой! Въ обыденной жизни Иванъ Николаевичъ отличался нѣкоторыми особенностями. Такъ—онъ всегда почти вставалъ въ 5 или даже 4 часа утра и цѣлый день проводилъ въ занятіяхъ. Эти-то чрезмѣрные занятія, какъ мы сказали выше, и пошатнули его и безъ того некрѣпкое здоровье, приковали труженника къ одру болѣзни, сдѣлавшемуся и смертнымъ его одромъ...

Въ концѣ 1898—1899 учебнаго года Иванъ Николаевичъ уже съ трудомъ исполнялъ свои профессорскія обязанности, хотя все-же продолжалъ занятія. Но лѣтомъ 1899 года силы его настолько упали, что онъ вынужденъ былъ покинуть всѣ занятія и всецѣло приняться за лѣченіе себя. Отправившись въ Москву, онъ помѣстился въ клиникѣ профессора Черинова и былъ окруженъ самымъ внимательнымъ уходомъ со стороны врачей ¹⁾. Здѣсь его часто посѣщали, какъ сослуживцы, такъ и другіе знакомые и бесѣдовали съ нимъ. Въ теченіе августа и сентября мѣс. болѣзнь то облегчалась и окружавшіе и знакомые начинали питать надежду на его выздоровленіе, то обострялась и принимала тревожный характеръ. Но въ октябрѣ мѣсяцѣ положеніе больного настолько ухудшилось, что для всѣхъ стала яскою его безнадежность. Не скрывалъ этого отъ себя и самъ Иванъ Николаевичъ; онъ сталъ заботливо готовиться къ переходу въ загробную жизнь. Получивъ отставку—согласно прошенію—отъ духовно-учебной службы, онъ былъ перевезенъ затѣмъ въ Сергіевскій Посадъ—къ себѣ въ домъ. Какъ истинно-вѣрующій христіанинъ онъ благовременно исповѣдался, при-

¹⁾ Внимательному уходу много содѣйствовало и то обстоятельство, что Иванъ Николаевичъ былъ рекомендованъ профес. Черинову Е. С. Кротковой, начальницей Александро-Маріинскаго дома Призрѣнія, издавна находившейся въ лучшихъ отношеніяхъ съ этимъ знаменитымъ діагностомъ.

общился св. таинъ и особоровался. Наконецъ въ 2 часа утра 10 Декабря онъ тихо почилъ на вѣки отъ своей трудовой и полезной дѣятельности. Едва лишь разнеслась вѣсть по Сергѣевскому Посаду о кончинѣ Ивана Николаевича, вся Академія и весьма многіе изъ обывателей посада собрались, чтобы отдать послѣдній долгъ усопшему и какъ родного проводить его до могилы. У его гроба почти непрерывно совершались панихиды академическимъ, Лаврскимъ, приходскимъ духовенствомъ. Служили также панихиды духовенство Виоанской Духовной Семинаріи, Геесиманскаго скита и друг. Псалтирь читали по очереди студенты Академіи. Заупокойная литургія по усопшемъ и отпѣваніе его были совершены 12 Декабря. Отпѣваніе совершалъ Преосвященный Ректоръ М. Д. Академіи Арсеній, епископъ Волоколамскій съ болѣе двадцатью священнослужителями. Надъ гробомъ почившаго въ разное время было произнесено до пятнадцати словъ и рѣчей. Послѣ отпѣванія тѣло усопшаго было несено, для погребенія, на Вознесенское кладбищѣ, при чемъ сопровождало усопшаго духовенство во главѣ съ Инспекторомъ М. Д. Академіи Архимандритомъ Евдокимомъ, родные, профессора и студенты Академіи, а также множество стороннихъ лицъ. Предъ гробомъ несено было множество вѣнковъ. По совершеніи литіи гробъ съ тѣломъ незабвеннаго Ивана Николаевича былъ опущенъ въ могилу, вырытую недалеко отъ могилы покойнаго Профес. Московской Д. Академіи В. Д. Кудрявцева.

Моленія о усопшемъ за тѣмъ совершились какъ въ сергѣевскихъ, такъ и др. церквахъ. Преисполненная глубокой признательности, редація журнала „Вѣра и Разумъ“ также не осталась безучастною къ памяти почившаго профессора. Въ воскресенье 19 декабря въ храмѣ при Харьковской духовной Семинаріи были совершены заупокойная литургія и затѣмъ панихида. Панихиду совершалъ главный редакторъ упомянутого журнала о. Ректоръ Семинаріи Прот. І. П. Знаменскій въ сослуженіи духовника Семинаріи о. Посельскаго и о. діакона Алѣйникова. Въ церкви присутствовали инспекція семинаріи, преподаватели семинаріи, — болшею частью бывшіе ученики почившаго, воспитанники Семинаріи и много постороннихъ молящихся.

Вѣчная ему память!

Л. Багрецовъ.