

Попов И. В. Древнецерковная жизнь и ее деятели в текущей духовной журналистике: (Обзор русских журналов) // Богословский вестник 1901. Т. 2. № 5. С. 181—199 (2-я пагин.).



ОБЗОРЪ РУССКИХЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Древне-церковная жизнь и ея дѣтели въ текущей духовной журналистикѣ.

Исторія предпасхальнаго поста.—Ученіе о благодати въ твореніяхъ древне-церковныхъ писателей въ изложеніи г. Катанскаго.—Климентъ Александрійскій, какъ моралистъ.—Нравственное міровоззрѣніе Макарія Египетскаго.—Пастырская дѣятельность Василія Великаго.—*Disciplina arcana въ древней церкви.*

За послѣдніе 12 мѣсяцевъ наши духовные журналы посвящали сравнительно очень мало вниманія патристической литературѣ и предметамъ, имѣющимъ такое или иное отношеніе къ ней. Оживленная литературная дѣятельность въ этой области, характеризовавшая собою годъ тому назадъ „Православный Собесѣдникъ“ и выразившаяся какъ въ переводахъ твореній древне-церковныхъ писателей, такъ и въ оригинальныхъ статьяхъ по патрологіи, смѣнилась въ истекшемъ году полнымъ затишьемъ, и намъ остается только пожелать, чтобы это явленіе означало собою лишь скрытую подготовку для новаго оживленія. Болѣе всего статей, относящихся къ названному отдѣлу, мы встрѣчаемъ на страницахъ „Христіанскаго Чтенія“. Вотъ ихъ перечень. *А. В. Петровскій.* Предпасхальный постъ въ исторіи его развитія. (Апрѣль 1900 г.) *Д. П. Миртовъ.* Нравственный идеаль по представленію Климента Александрійскаго. (Апрѣль и Май 1900 г.) *Его же.* Рѣчь предъ защитою диссертациі: Нравственное ученіе Климента Александрійскаго. (Іюль 1900 г.) *А. Л. Катинскій.* Ученіе о Благодати Божіей. (іюль, августъ, ок-

тябрь, ноябрь, декабрь 1900 г.). *А. А. Бронзовъ*. Нѣсколько данныхъ для характеристики нравственного міровоззрѣнія преподобнаго Макарія египетскаго. (Окт.—нояб. 1900 г.). На страницахъ журнала „Вѣра и Разумъ“ къ данному отдѣлу имѣютъ отношеніе только двѣ статьи. *П. Борисовскій*. Св. Василій Великій, какъ пастырь церкви. (1901 № 1 и 2. Статья къ сожалѣнію до сихъ поръ остается не оконченною). *К. Сильченковъ*. „Тайноводственное ученіе“ и приготовленіе вѣрующихъ къ принятію въ св. Церковь въ первые вѣка христіанства. (1901 г. № 4 5 и 7).

1) Въ небольшой, но очень содержательной и интересной, статьѣ о предпасхальномъ постѣ въ исторіи его развитія А. В. Покровскій излагаетъ исторію четырехдесятницы въ древней церкви. Въ Греціи до IX в. не было единообразія въ продолжительности предпасхальнаго поста: первоначально его продолжительность не превышала двухъ дней и лишь позднѣе возрасла до 40 дней. Это различіе объясняется неодинаковостью основаній, которыми въ разное время мотивировали предпасхальный постъ. „Пока онъ совершался въ воспоминаніе страданій Христа, его продолжительность равнялась двумъ днямъ, но какъ скоро его стали считать отображеніемъ сорокодневнаго поста Господа, то по необходимости его увеличили до этого срока“. Анализъ свидѣтельствъ св. Иринея, вновь открытаго памятника конца II в. *Testamentum Domini nostri Iesu Christi* и Тертуллиана приводитъ автора къ заключенію, что до первой четверти III в. предпасхальный постъ обычно продолжался два дня, хотя нѣкоторые по доброй волѣ нѣсколько увеличивали этотъ срокъ. *Didascalia apostolorum* и посл. Діонисія Александрітскаго къ еп. Василиду указываютъ уже на то, что въ III в. въ Сиріи, Палестинѣ и Александріи постъ началъ удлинняться до недѣли. Первые достовѣрныя свидѣтельства о четырехдесятницѣ относятся къ IV в. О ней говоритъ Евсевій, Кириллъ Іерусалимскій, Лаодикійскій соборъ 360, Епифаній, Аѳанасій Великій, а изъ западныхъ Амвросій Медиоланскій, бл. Іеронимъ, Августинъ, папа Левъ Великій. Пасхальныя письма Аѳанасія Великаго даютъ автору возможность опредѣлить даже тѣ годы IV ст., въ которые возникъ обычай сорокодневнаго поста. Это—сороковые годы IV в. Однако и въ это время продолжительность поста равнялась не сорока днямъ, а только

36. При этомъ въ западной церкви, а также и въ нѣкоторыхъ изъ восточныхъ постъ длился шесть недѣль, а въ церквахъ отъ Константинополя до Финикіи семь недѣль. Различіе это вызывалось тѣмъ, что на западѣ не постились только по воскресеньямъ, а на востокѣ по воскресеньямъ и по субботамъ. Такимъ образомъ, и при этомъ различіи количество постныхъ дней и на западѣ, и на востокѣ одинаково равнялось 36. Въ VII в. впервые на западѣ желаніе привести предпасхальный постъ въ полное соотвѣтствіе съ сорокодневнымъ постомъ Господа побудило прибавить къ шести недѣлямъ еще 4 дня и начинать постъ съ среды предъ первымъ воскресеньемъ четырехдесятицы. Тоже самое въ VII в. произошло и на востокѣ. Но такъ какъ по субботамъ здѣсь и въ это время церковный обычай запрещалъ поститься, то для полученія сорокодневнаго періода къ семи недѣлямъ поста была прибавлена восьмая. Вслѣдствіе этого продолжительность поста возрасла до 41 дня, потому что страстную субботу проводили въ постѣ.

2. Статья проф. А. Л. Катанскаго Ученіе о Благодати Божіей по своимъ цѣлямъ не есть изслѣдованіе всецѣло историческое. Почтенный авторъ очевидно готовитъ обширное изслѣдованіе по догматическому богословію и посвятилъ свои научные труды разработкѣ наименѣ освѣщеннаго, но имѣющаго наибольшее практическое значеніе въ религиозной жизни отдѣла о Богѣ Освятителѣ или въ частности вопроса о Благодати Божіей. Настоящая статья представляетъ собою историческое обзорѣніе ученія о Благодати въ древней церкви, которое должно дать автору матеріалъ и основные точки зрѣнія для собственнаго систематическаго изложенія православнаго ученія о Благодати Божіей. Настоящая часть ученаго труда автора отличается выдающимися достоинствами. Главнѣйшія изъ нихъ это — полнота, подробность и раздѣльность изслѣдованія. Авторъ начинаетъ свой трудъ изложеніемъ ученія св. Писанія о Благодати. Потомъ, въ цѣломъ рядѣ главъ, показываетъ, какъ ученіе св. Писанія усвоилось, истолковывалось и раскрывалось въ древне-христіанской патристической литературѣ. Онъ излагаетъ ученіе о Благодати мужей апостольскихъ, апологетовъ, св. Иринея Лионскаго, Климента Александрійскаго и Оригена, отчасти Аванасія Великаго, св. Кирилла Иерусалим-

скаго, Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нискаго. Изъ этого краткаго перечня можно видѣть, что авторомъ не опущено ни одного болѣе или менѣе важнаго для его цѣли памятника древности. Самый анализъ памятниковъ отличается тщательностью и подробностью. Читая статью автора, все время чувствуешь, что она является плодомъ самостоятельнаго изученія литературы отцовъ церкви. Нельзя также не отмѣтить той довольно рѣдкой въ подобныхъ изслѣдованіяхъ черты, что каждая группа памятниковъ, каждый отдѣльный древній писатель является въ статьѣ съ определенной индивидуальной фізіономіей. Очень часто особенности въ ученіи древнихъ писателей сглаживаются въ интересахъ дурно понятой непрерывности церковнаго преданія. Такое отношеніе къ предмету изслѣдованія даетъ рядъ блѣдныхъ образовъ ничѣмъ не отличающихся одинъ отъ другого кромѣ имени: всѣ памятники патристической литературы говорятъ въ подобныхъ изслѣдованіяхъ объ одномъ и томъ же только разными словами. Статья А. Л. Катанскаго напротивъ наглядно рисуетъ историческое движеніе идей, относящихся къ ученію о Благодати, и особенности въ ихъ пониманіи у различныхъ авторовъ. Въ этомъ отношеніи очень важны краткія обобщенія, которыя авторъ дѣлаетъ въ концѣ cadaго отдѣла: они даютъ читателю ясное представленіе о результатахъ предшествующаго анализа. Мы не можемъ предложить здѣсь изложенія тѣхъ выводовъ, къ которымъ приходитъ авторъ, потому что оно не можетъ быть сдѣлано въ немногихъ словахъ. Позволимъ себѣ коснуться только нѣкоторыхъ пробѣловъ, которые обратили на себя наше вниманіе при чтеніи статьи.

Если бы статья А. Л. Катанскаго была всецѣло историческимъ изслѣдованіемъ, а не имѣла только прикладнаго значенія въ качествѣ вступленія къ трактату по догматическому богословію, мы могли бы пожелать большей полноты. Во первыхъ, было бы вполне уместно остановиться на патристическихъ свидѣтельствахъ о существовавшихъ въ древней церкви духовныхъ дарованіяхъ. Въ этихъ свидѣтельствахъ сообщаются не одни только факты. Изъ нихъ можно извлечь интересный матеріалъ и для характеристики воззрѣній древней церкви на Благодать св. Духа, какъ силу, дѣйствующую въ душѣ человѣка и восполняющую его не-

мощь. Можно было бы также отмѣтить бросающуюся въ глаза аналогію въ ученіи Татіана и св. Иринея о дѣйствіи Духа Божія въ душѣ человѣка. Въ изслѣдованіи всецѣло историческомъ можно было бы также пожелать выясненія причинъ, объясняющихъ происхожденіе тѣхъ своеобразныхъ отгѣнковъ, которые ученіе о Благодати принимало въ твореніяхъ того или другого отца церкви. Въ этомъ отношеніи важное значеніе имѣла напр. борьба древней церкви противъ астрологическаго фатализма, гностическаго дуализма и ученія гностиковъ о психикахъ и пневматикахъ, отражавшаяся уже въ нѣсколько преувеличенномъ понятіи о свободѣ воли и значеніи человѣческихъ усилій въ дѣлѣ спасенія и нравственнаго подвига, свойственномъ нѣкоторымъ писателямъ, а также въ переработкѣ гностическихъ понятій о психикахъ и пневматикахъ въ смыслѣ вполнѣ отвѣчающемъ ученію св. Писанія о Благодати Божіей. Въ отдѣлѣ о Василии Великомъ обращаетъ на себя вниманіе одна странность. Ученіе Василия Великаго о Благодати излагается здѣсь между прочимъ на основаніи приписывавшейся ему пятой книги противъ Евномія. Но 4 и 5 книга противъ Евномія принадлежатъ не Василию Великому, а Дидиму Александрійскому. Точно также въ отдѣлѣ о св. Іустинѣ Философѣ съ именемъ этого писателя цитируется Cohort. ad graec—сочиненіе, ему не принадлежащее.

3. Патрологія стремится разрѣшить двойную задачу. Она не только характеризуетъ произведенія каждаго церковнаго писателя со стороны содержанія и формы, но и объясняетъ ихъ особенности, указывая основныя тенденціи изучаемаго автора и тѣ культурныя и литературныя вліянія, которымъ онъ подчинялся. Послѣдняя сторона предмета, выясненіе которой требуетъ большихъ знаній, рѣдко однако затрогивается въ русскихъ патрологическихъ изслѣдованіяхъ. Тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ читаются статьи Д. П. Миртова о Климентѣ Александрійскомъ. Въ нихъ обращаютъ на себя вниманіе двѣ стороны—изложеніе ученія Климента о гносисѣ, какъ высшемъ состояніи христіанина, и выясненіе происхожденія этого ученія. Въ своемъ изложеніи ученія Климента о христіанскомъ гностикѣ, авторъ передаетъ мысли изучаемаго писателя съ замѣчательною ясностью и раздѣльностью. Кто знакомъ съ литературою о Климентѣ Александрійскомъ, тотъ

безъ сомнѣнія обращать вниманіе на то, какъ смутно и сбивчиво излагается обыкновенно этотъ пунктъ ученія Климента. Это объясняется самыми свойствами трудовъ александрійскаго катехета. Во первыхъ, Климентъ иногда намѣренно избѣгаетъ системы, предпочитая излагать свои мысли безъ опредѣленнаго плана и послѣдовательности. Во вторыхъ, касаясь своего идеала гностика, онъ говоритъ по большей части языкомъ поэта, а не философа, трезво выясняющаго смыслъ своихъ терминовъ. Наконецъ, въ своихъ различныхъ сочиненіяхъ Климентъ обращается къ публикѣ, различной по полнотѣ усвоенія христіанства, и потому обращается къ читателю далеко не съ одинаковыми нравственными требованіями. Г. Миртовъ избѣжалъ этихъ трудностей и воспроизвелъ нравственный идеаль Климента въ его послѣдовательныхъ моментахъ и стройной системѣ. Въ этомъ отношеніи ему оказало услугу знаніе литературы предмета, которое очевидно для читателя, хотя авторъ обыкновенно и не дѣлаетъ ссылокъ на нее.

Вопросъ о происхожденіи нравственныхъ идей Климента разрѣшается авторомъ съ достаточной полнотой и ясностью. Г. Миртовъ совершенно справедливо допускаетъ не формальное только, но и матеріальное вліяніе философскихъ понятій на нравственное ученіе Климента. Такъ ученіе его о гносисѣ, какъ всеобъемлющемъ знаніи объясняется прямымъ вліяніемъ стоицизма. Въ ученіи объ апатіи, о чувственности и страстяхъ, какъ препятствіи для дѣятельности разума, авторъ видитъ вліяніе на Климента философіи Платона и Филона. Мистическое созерцаніе, какъ высшая степень единенія вѣрующей души съ Богомъ, изображается Климентомъ въ терминахъ философіи Платона и Филона съ устраненіемъ только свойственнаго имъ ученія о безсознательномъ состояніи человѣка во время экстаза. Недостаточно выясненнымъ въ вопросѣ о философскихъ вліяніяхъ, которымъ подчинялся Климентъ, является только одно — насколько значительно было непосредственное вліяніе на нравственное ученіе Климента платонизма и стоицизма и насколько оно было опосредствовано Филономъ, философская система котораго всосала въ себя эти элементы, объединила и примирила ихъ. Не малое вліяніе на универсализмъ Климента оказала безъ сомнѣнія и культурная среда космополитической Александ-

рин. Но въ своихъ статьяхъ авторъ не касается вовсе этого фактора.

На вопросъ, какъ возможно было сліяніе христіанскихъ и философскихъ идей въ міросозерцаніи Климента, авторъ отвѣчаетъ: „Климентъ въ общемъ сближаетъ съ христіанствомъ тѣ изъ философскихъ понятій, которыя имѣютъ дѣйствительное сродство съ послѣднимъ. Но такъ какъ съ одной стороны свое нравственное ученіе онъ излагаетъ въ формѣ нравственной педагогики и въ цѣляхъ характера практическаго, а съ другой, такъ какъ не все изъ области этики имѣло твердо опредѣленную норму въ ученіи Писанія, — чѣмъ давалась свобода и самостоятельнымъ изысканіямъ человѣческой мысли, то въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего ученія Климентъ даетъ философскому элементу болѣе мѣста, чѣмъ надлежало по его принципамъ“. Авторъ, конечно, совершенно справедливо отрицаетъ мысль о намѣренномъ перетолкованіи Климентомъ истинъ христіанства въ смыслѣ ходячихъ философскихъ представленій своего времени. Искренняя религіозность Климента и его горячая вѣра въ превосходство христіанства дѣлаютъ такое предположеніе совершенно невѣроятнымъ. Но едва-ли нужно было оспаривать также и возможность со стороны Климента безсознательнаго истолкованія нѣкоторыхъ сторонъ христіанства въ духѣ господствующихъ философскихъ идей. Каждая культурная среда имѣетъ свои научныя понятія, до такой степени вѣдряющіяся въ сознаніе отдѣльныхъ лицъ и владѣющія имъ, что они могутъ быть сравниваемы съ навязчивыми идеями. Они имѣютъ психологическую, а не логическую убѣдительность, и потому то отъ нихъ бываетъ чрезвычайно трудно освободиться при помощи критическаго анализа. Многое, заученное въ дѣтствѣ и постоянно подтверждаемое всеобщимъ согласіемъ, подчасъ и критическимъ умамъ кажется самоочевиднымъ и не требующимъ доказательствъ или провѣрки. Такимъ именно характеромъ отличались въ то время представленія о чувственной природѣ человѣка и объ аффектахъ.

4. Патрологическая литература пополнилась у насъ въ прошломъ году обширнымъ изслѣдованіемъ о жизни и сочиненіяхъ преп. Макарія Египетскаго, принадлежащимъ проф. А. А. Бронзову. Общіяя публикѣ продолженіе своего труда

съ изложеніемъ ученія преп. Макарія, часть своихъ предварительныхъ работъ почтенный авторъ помѣстилъ въ своемъ академическомъ журналѣ въ видѣ отдѣльной статьи. Въ этой послѣдней авторъ извлекаетъ матеріалы для характеристики нравственнаго міровоззрѣнія преп. Макарія Египетскаго изъ источниковъ второстепенныхъ, оставляя до времени въ сторонѣ источники прямые. *Vertus de Saint Macaire*, *Aprophthegmes sur saint Macaire* (по изданію Амелино), Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ святыхъ и блаженныхъ отцовъ, *Historia Lausiaca*, Древній Патерикъ, данныя, имѣющіяся у Сократа, Созомена, Каллиста, Евагрія, Макризія и др. — вотъ источники, которыми пользовался авторъ. За нѣкоторыми изъ перечисленныхъ документовъ мы не можемъ признать большой научной цѣнности, такъ какъ они имѣютъ своимъ источникомъ преданія, передававшіяся изъ устъ въ уста среди египетскихъ монаховъ. Характеръ агіографической литературы вообще долженъ внушать извѣстную осторожность по отношенію къ такого рода источникамъ. Преданіе можетъ, конечно, быть надежнымъ хранителемъ общаго духа христіанства и выразителемъ догматическаго сознанія церкви, но когда дѣло идетъ о передачѣ фактовъ, словъ и изреченій, тогда преданіе является источникомъ смутнымъ. Переходя изъ устъ въ уста изреченіе подвижника легко могло быть произвольно измѣнено его послѣдователями въ смыслѣ болѣе имъ понятномъ и близкомъ ихъ духовнымъ интересамъ. Если при изученіи воззрѣній древнихъ писателей мы обыкновенно стараемся пользоваться критическими изданіями ихъ собственныхъ твореній и дорожимъ каждымъ варіантомъ, то съ тѣмъ большей осторожностью должны мы относиться къ памятникамъ, которые своимъ источникомъ имѣютъ преданіе. Но безъ сомнѣнія почтенный авторъ, изучившій все, извѣстное съ именемъ преп. Макарія, имѣетъ въ своихъ рукахъ достаточный критерій для критики этихъ памятниковъ.

Тщательно изучивъ перечисленные источники, авторъ извлекаетъ изъ нихъ богатый матеріалъ для характеристики нравственныхъ воззрѣній преп. Макарія, располагая его по тремъ главнымъ рубрикамъ соотвѣтственно тремъ основнымъ обязанностямъ—по отношенію къ Богу, себѣ самому и ближнимъ. Подробно излагаетъ авторъ ученіе преп. Мака-

рія о страхѣ Божиємъ, покаяніи, молитвѣ, вѣрѣ, надеждѣ, любви, положеніи человѣка въ мірѣ, о спасеніи, внѣшнихъ благахъ, объ отреченіи отъ міра, о „самостѣсненіи“, смиреніи, безмолвіи, о страстяхъ, ихъ источникѣ, борьбѣ съ ними, о пищѣ, питьѣ, снѣ, о любви къ ближнему и терпѣніи. Этотъ краткій очеркъ содержанія статьи показываетъ, насколько полно исчерпаны авторомъ данныя источниковъ. При этой полнотѣ можно было бы однако пожелать болѣе глубокаго анализа понятій. Недостаточно изложить мысли преп. Макарія напр. о вѣрѣ или объ аскетическихъ лишеніяхъ. Важно выяснить, что именно разумѣетъ преп. Макарій подъ словомъ вѣра. Понятіе вѣры иногда у одного и того же писателя бываетъ не всегда одинаково, тѣмъ болѣе это нужно сказать о писателяхъ различныхъ. Понятіе вѣры употребляется то для обозначенія догматической вѣры или признанія за истину догматическихъ положеній, проповѣдуемыхъ церковью, то для обозначенія благодатной вѣры, которая можетъ и горы переставлять; иногда же понятіе вѣры тѣсно соприкасается съ понятіемъ надежды и обозначаетъ увѣренность въ могущество и благости Промысла, никогда не оставляющаго безъ помощи нравственно-колеблющагося или страдающаго ради добра. Въ средѣ подвижниковъ наибольшее нравственно-практическое значеніе имѣла вѣра въ этомъ послѣднемъ смыслѣ.

Что касается ученія о необходимости аскетическихъ лишеній, то основанія для отрицательнаго отношенія къ удовольствіямъ и удобствамъ жизни у подвижниковъ были не одинаковы. Точкою отпавленія для однихъ служить представленіе о тѣлѣ, какъ препятствіи для развитія жизни духа и особенно созерцанія; другіе видѣли въ аскетическихъ лишеніяхъ средство борьбы съ извѣстными грѣховными склонностями, третьи считали заботу о земномъ вообще недостойной человѣка, который, какъ существо разумное, долженъ жить мыслию въ Богѣ и ничѣмъ не отвлекаться отъ созерцанія, четвертые смотрѣли на „самостѣсненія“, какъ на покаянный подвигъ. Конечно, иногда нѣсколько этихъ точекъ зрѣнія совмѣщаются въ міросозерцаніи одного и того же автора. Было бы интересно изслѣдовать ученіе преп. Макарія и съ этой стороны.

При характеристикѣ нравственнаго міровоззрѣнія преп.

Макарія было бы важно также рельефнѣе выдѣлить его основныя идеи, чувства и духовныя интересы, объясняющія частности его системы. Такою чертою, думается намъ, нужно признать мистическое пониманіе аскетизма, относящее преп. Макарія къ числу наиболѣе видныхъ представителей церковной мистики. Едва ли не самую выдающеюся чертою въ религиозномъ настроеніи египетскаго подвижника было то, что „интересы его были сосредоточены на небѣ, а не на землѣ; его душа всегда безъ перерыва парила въ горнихъ странахъ т. е. пребывала въ состояніи религиознаго восхищенія, экстаза“. Основная цѣль жизни подвижника состоитъ въ непосредственномъ служеніи Богу, въ постоянномъ общеніи съ Нимъ, въ сосредоточеніи на Немъ мысли и чувства. Изъ этой основной идеи объясняется очень много частныхъ особенностей въ ученіи преп. Макарія. Если основная цѣль человѣка состоитъ въ томъ, чтобы служить Богу непосредственно въ непрестанной преданности Ему чувства и мысли, то вопросъ о добродѣтеляхъ по отношенію къ ближнимъ самъ собою отодвигается уже на второй планъ. Отсюда ученіе объ отношеніи къ Богу и самому себѣ у преп. Макарія развито гораздо подробнѣе, чѣмъ ученіе объ отношеніи къ ближнимъ, на что указываетъ уже то обстоятельство, что авторъ могъ изложить его на 9 страницъ, тогда какъ для изложенія ученія объ отношеніи къ Богу и самому себѣ нужно было отвести 55 страницъ. Если далѣе основная цѣль жизни полагается въ томъ, чтобы удерживать чувство и мысль постоянно сосредоточенными на Богѣ, то отсюда само собою вытекаетъ отрицательное отношеніе ко всему, что можетъ отвлекать мысль отъ ея главной задачи и назначенія. Въ такой именно связи съ основною мыслию преп. Макарія стоитъ его ученіе объ удаленіи отъ міра, который своимъ шумомъ отвлекаетъ душу отъ небеснаго и приковываетъ ее къ земному. Отсюда же вытекаютъ совѣты подвижникамъ постоянно пребывать въ своей кельѣ, безмолвствовать, не избирать для своего жилища красивой и разнообразной мѣстности, „собирать разсѣянные по всему міру и укрѣплять колеблющіяся мысли, такъ чтобы душа и всѣ помысли смотрѣли на Господа безъ суеты“.

Интересно также было бы на основаніи сравнительнаго

изученія древней аскетической литературы выяснить, какіе элементы въ нравственномъ міровоззрѣніи преп. Макарія общи ему и другимъ подвижникамъ и какіе напротивъ представляютъ собою его личное достояніе, его особенность сравнительно съ другими. Какъ логическое опредѣленіе состоитъ въ указаніи родового и видового признака, такъ характеристика предполагаетъ выдѣленіе индивидуальнаго изъ общаго.

Предупреждая возможныя недоразумѣнія, почтенный авторъ озаглавилъ свою статью словами: *Нѣсколько данныхъ* для характеристики нравственнаго міровоззрѣнія преп. Макарія Египетскаго. Соответственно этому заглавію мы не должны искать въ этой статьѣ собственно] характеристики воззрѣній преп. Макарія и вполнѣ законченнаго анализа ихъ. Намѣреніемъ автора было дать намъ только матеріалы для характеристики въ ихъ первоначальной, такъ сказать, черновой обработкѣ, а потому наши замѣчанія не должны звучать упрекомъ. Это просто *ria desideria*, съ которыми мы будемъ ожидать обѣщаннаго авторомъ второго тома его изслѣдованія о Макаріи Египетскомъ.

5. До сихъ поръ патрологія не имѣетъ хорошаго изслѣдованія о Василии Великомъ, какъ общественномъ дѣятелѣ. Существующія монографіи недостаточны отчасти потому, что вопросъ этотъ разрабатывается въ нихъ въ слишкомъ общихъ чертахъ, а во вторыхъ потому, что всѣ онѣ держатся хронологіи Гарнье, въ настоящее время устарѣвшей. Вопросъ нуждается въ пересмотрѣ на основаніи новыхъ изслѣдованій о хронологіи писемъ Василія Великаго. Нельзя поэтому не привѣтствовать работъ на темы, подобныя избранной г. Борисовскимъ. Нужно однако сказать, что для удовлетворительнаго выполненія этой задачи необходимо самое тщательное, самое детальное изученіе писемъ Василія Великаго. Время жизни св. Василія было эпохой величайшаго религиознаго броженія. Чтобы опредѣлить отношеніе Василія Великаго къ разнымъ религиознымъ партіямъ, нужно собрать всѣ свѣдѣнія о характерѣ, судьбѣ и направленіи всѣхъ лицъ, съ которыми св. Василій состоялъ въ перепискѣ. Тогда характеръ его пастырской дѣятельности выяснится самъ собою.

Статья г. Борисовскаго о. Василія Великомъ, какъ пастырѣ

церкви, не обнаруживаетъ однако ни знакомства автора съ новѣйшей литературой, ни тщательнаго изученія источниковъ.

Въ первомъ отдѣлѣ своей статьи г. Борисовскій даетъ общую характеристику пастырской дѣятельности св. Василія въ связи съ особенностями его личнаго характера и обстоятельствами церковной жизни того времени. Характеристика личности Василія Великаго, данная авторомъ, въ общемъ совершенно вѣрна. Вполнѣ основательно авторъ видитъ въ лицѣ Василія Великаго преимущественно человѣка дѣла, приписываетъ ему религіозность, высокое представленіе о пастырскомъ служеніи, побуждавшее его строго относиться къ своимъ пастырскимъ обязанностямъ, сострадательность къ несчастнымъ, общительность, широкую ученость, разсудительность, чувство мѣры. Въ частностихъ однако его характеристика противорѣчитъ фактамъ. Такъ нельзя согласиться съ авторомъ, что св. Василій съ самаго дѣтства отличался пламенной религіозностью, что „онъ рѣшилъ вопросъ о дальнѣйшей судьбѣ своей съ ранней юности быстро и рѣшительно, безъ всякихъ внутреннихъ колебаній“. Въ дѣйствительности это было далеко не такъ. Изъ Аѳинъ Василій Великій возвратился въ такомъ настроеніи, которое слишкомъ мало соотвѣтствовало аскетическимъ принципамъ его воспитанія и встрѣтило рѣшительное осужденіе со стороны его старшей сестры св. Макрины, которая нашла возвратившагося брата „слишкомъ высоко думающимъ о краснорѣчїи, презирающимъ всѣ достоинства и превозносящимся своимъ достоинствомъ выше вельможъ именитыхъ“ ¹⁾. Далѣе, удалившись въ пустыню, св. Василій не сразу достигъ спокойствія и мира съ самимъ собою. Изъ своего уединенія онъ писалъ Григорію Богослову: „хотя и оставилъ я городскую жизнь, какъ поводъ къ тысячамъ золъ, однакоже никакъ не могъ оставить и самого себя..... Нося съ собою живущія въ насъ страсти, вездѣ мы съ одинаковыми мятежами, а потому не много извлекаетъ пользы и изъ одиночества“ ²⁾.

Иногда въ своей характеристикѣ св. Василія Великаго

1) *Григорій Нисскій*. Творенія ч. 8 стр. 334).

2) *Василій Великій*. Пис. 2.

авторъ является слишкомъ голословнымъ. Нѣкоторыя страницы страдаютъ отсутствіемъ фактическаго матеріала и не столько рисуютъ предъ нами личность Василія Великаго, сколько знакомятъ съ мнѣніемъ автора о немъ. Иногда въ доказательство вѣрности своего взгляда, авторъ ссылается не на факты, а на слова и отзывы о св. Василіи. Но въ этомъ случаѣ очень легко принять за фактъ простой риторическій оборотъ. Авторъ приводитъ напр. слова Григорія Богослова: „каждый преуспѣваетъ въ чемъ нибудь своемъ, а нѣкоторые и въ нѣсколькихъ изъ многочисленныхъ видовъ добродѣтелей... Василій же столько усовершеншился во всемъ, что сталъ какъ бы образцовымъ произведеніемъ природы“. Эта выдержка не имѣетъ никакой доказательной силы, потому что представляетъ собою общее мѣсто, повторяющееся во всѣхъ панегирикахъ Григорія Богослова.

Не можемъ не высказать сожалѣнія также и по поводу того, что авторомъ опущена очень важная для характеристики Василія Великаго подробность изъ періода его дѣятельности въ санѣ пресвитера. Василій Великій фактически управлялъ Кесарійскою кафедрой еще до своего избранія въ епископа. Его отношеніе къ епископу Евсеію Кесарійскому выразительно характеризуетъ Григорій Богословъ. „Было, говоритъ онъ, какое то чудное согласіе и сочетаніе власти: одинъ управлялъ народомъ, другой управляющимъ. Василій уподоблялся укротителю львовъ, своимъ искусствомъ смиряя властвующаго, который имѣлъ нужду въ руководительствѣ и поддержкѣ, потому что недавно возведенный на кафедру обнаруживалъ въ себѣ нѣкоторые слѣды мірскихъ привычекъ и не утвердился въ духовномъ. Его сотрудничество было пріятно епископу, потому что онъ полагалъ, что самъ управляетъ епархіей, когда на самомъ дѣлѣ ею управлялъ Василій“¹⁾.

По мнѣнію автора, Василій Великій привлекалъ толпы посѣтителей въ свое уединеніе, какъ защитникъ догмата Пресв. Троицы, а на соборѣ 360 года „ревностно защищалъ православное ученіе и непосредственно предъ лицомъ самихъ еретиковъ.“ Въ дѣйствительности дѣятельность Васи-

¹⁾ *Григорій Богословъ*. Творенія ч. IV стр. 72.

лія Великаго на соборѣ 360 года не оставила никакихъ слѣдовъ въ исторіи. Въ Понтѣ къ нему дѣйствительно собирались толпы посѣтителей, но изъ источниковъ не видно, чтобы ихъ привлекало сюда желаніе уяснить себѣ догматы о пресв. Троицѣ. „Евангельское ученіе“, о которомъ говорить по этому поводу Сократъ, на языкѣ того времени означало ученіе объ аскетической жизни, а не о догматахъ вѣры.

6) Однимъ изъ интереснѣйшихъ явленій въ жизни древней церкви была, такъ называемая, *disciplina arcani*. Выясненію этого явленія и посвящена статья г. Сильченкова „Тайноводственное ученіе“ въ первые вѣка христіанства.

Въ рѣшеніи вопроса о сущности и времени происхожденія „тайноводственного ученія“ авторъ различаетъ два направленія: католическое и протестантское. Католики отстаиваютъ апостольское происхожденіе „тайноводственного ученія“, которое сдѣлалось для нихъ, по выраженію автора, своего рода „городомъ убѣжища“. „Оправданіе и защита новыхъ догматовъ и другихъ новшествъ въ церковной жизни католичества было бы во многихъ случаяхъ непосильною задачею для католическаго богословія безъ спасительной ссылки на „тайноводственное ученіе“ въ древней церкви. Напротивъ, протестанты не только держатся мнѣнія о позднѣйшемъ происхожденіи „тайноводственного ученія“, но видятъ въ немъ доказательство извращенія христіанства духомъ іудейства и язычества. Въ своемъ собственномъ рѣшеніи вопроса авторъ стремится занять среднее мѣсто между этими крайними направленіями.

Противъ католическихъ изслѣдованій онъ доказываетъ позднѣйшее происхожденіе „тайноводственного ученія“. Онъ подвергаетъ подробному и основательному критическому разбору ссылки католическихъ ученыхъ на нѣкоторыя мѣста св. Писанія, на посланіе, извѣстное съ именемъ ап. Варнавы, на „Завѣтъ 12 Патріарховъ“, на посланіе къ Діогнету и на свидѣтельство Тертуліана. Разборъ этихъ свидѣтельствъ приводитъ автора къ тому заключенію, что основанное на нихъ признаніе апостольскаго происхожденія „тайноводственного ученія“ покоится на недоразумѣніи: за „тайноводственное ученіе“ принимается или закрытое богослуженіе, или же тайное богословіе, о которомъ часто говорятъ александрийцы.

Но ни закрытое богослуженіе, ни тайное богословіе не должно смѣшивать съ тѣмъ, что извѣстно въ наукѣ подъ названіемъ *disciplina arcani*. Если такимъ образомъ гипотеза апостольскаго происхожденія „тайноводственнаго ученія“ не подтверждается древними свидѣтельствами, то сочиненія Иустина Философа и св. Иринея служатъ положительнымъ доказательствомъ ея несостоятельности: и тотъ, и другой писатель еще открыто говоритъ о томъ, что позднѣе стало предметомъ тайны. Первые слѣды возникновенія „тайноводственнаго ученія“ авторъ относитъ къ началу III в.

Что касается самого предмета тайны, то авторъ совершенно справедливо указываетъ его въ обрядахъ таинствъ евхаристіи и крещенія. Открыто говорили о догматахъ вѣры, о догматической сторонѣ таинствъ, о Тѣлѣ и Крови Христовой, преподаваемой въ евхаристіи. Тайною были облечены только обряды таинствъ, евхаристическіе элементы — хлѣбъ и вино, крещальный символъ, какъ составная часть обрядовъ крещенія и т. д.

Обращаясь къ протестантскимъ ученымъ, г. Сильченковъ болѣе подробно разбираетъ мнѣніе Бонвеча, который объясняетъ происхожденіе „тайноводственнаго ученія“ вліяніемъ мистерій и видитъ въ немъ выраженіе духа законности, воспринятаго церковью отъ іудеевъ, и дуалистической идеи, заимствованной у язычниковъ.

Въ заключеніе авторъ даетъ собственное объясненіе происхожденія „тайноводственнаго ученія“. Такое сложное явленіе жизненно-практическаго характера, разсудить онъ, какимъ была *disciplina arcani*, нельзя объяснять одной какой нибудь причиной: своимъ возникновеніемъ и процвѣтаніемъ оно обязано совокупности причинъ. Первоначальнымъ зерномъ „тайноводственнаго ученія“ было закрытое богослуженіе, вызванное естественнымъ неудобствомъ совершать евхаристію въ присутствіи язычниковъ. Между закрытымъ богослуженіемъ и „тайноводственнымъ ученіемъ“ были точки соприкосновенія: то и другое касалось богослуженія, то и другое требовало тайны. Потомъ необходимость укрыться отъ гонителей заставила христіанъ сдѣлать тайнымъ все свое богослуженіе и уйти для совершенія его во мракъ катакомбъ. Между тѣмъ гоненія тянулись столѣтія. За это время „тайна сочеталась въ представленіи христіанъ съ са-

мымъ богослуженіемъ ихъ. И долговременная привычка, и священныя, дорогія воспоминанія и общечеловѣческая склонность къ таинственности—все это было причиною того, что тайна въ извѣстномъ видѣ удержалась и послѣ того какъ гоненія кончились и прямой необходимости въ ней уже не было. Воспитавшись въ возрѣніи на богослуженіе, какъ священную тайну, христіане стали видѣть въ знаніи этой тайны извѣстное преимущество. Когда возникъ такой взглядъ, измѣнилось представленіе о самомъ основаніи тайны. „Язычникъ не посвящался въ тайну не потому, что онъ былъ опасенъ, а потому, что онъ былъ недостойнъ“. Отсюда система оглашенія, постепенно вводившая обращающихся ко Христу въ тайны христіанскаго богослуженія. Когда въ христіанство язычники стали обращаться цѣлыми массами, „тайноводственное ученіе“ получило новое значеніе: оно стремилось внушить людямъ, мало подготовленнымъ къ новой религіи, представленіе о высотѣ и священной неприкосновенности христіанскихъ святыхъ и возбудить въ нихъ жажду участія въ полнотѣ церковной жизни.

Подробная, интересная и прекрасно изложенная статья г. Сильченкова имѣетъ одну только слабую сторону. Это—критика мнѣнія Бонвеча о вліяніи на „тайноводственное ученіе“ мистерій. Авторъ избралъ для критики наиболѣе слабого защитника этого мнѣнія. Во первыхъ, вопросъ объ отношеніи мистерій къ „тайноводственному ученію“ церкви у Бонвеча ко вреду дѣлу осложненъ нѣкоторыми конфессіональными сужденіями. Онъ не только защищаетъ гипотезу вліянія мистерій на христіанское богослуженіе, но и видитъ въ немъ признакъ извращенія христіанства духомъ иудейства и язычества. Протестантскій ученый смѣшиваетъ двѣ совершенно различныхъ вещи—вопросъ о происхожденіи „тайноводственнаго ученія“ и оцѣнку этого учрежденія съ точки зрѣнія идеала христіанства. Не всегда заимствованіе терминовъ и понятій, свойственныхъ греко-римской древней культурѣ, обозначаетъ собою непременно и искаженіе христіанства. Аллегорическій методъ толкованія несомнѣнно возникъ на языческой почвѣ и къ объясненію св. Писанія былъ впервые примѣненъ александрійскими іудеями, а отъ нихъ уже заимствованъ и христіанскими писателями, но самъ по себѣ онъ не заключаетъ въ себѣ ничего против-

наго христіанству, и его заимствованіе изъ внѣхристіанскихъ источниковъ нисколько не унижаетъ христіанства. Отстаивая чистоту христіанства и въ то же время отрицая всякое, хотя бы то самое отдаленное, отношеніе мистерій къ „тайноводственному ученію“, авторъ, намъ кажется, послѣдовалъ за опровергаемымъ имъ Бонвечемъ въ смѣшеніи вопроса о происхожденіи съ вопросомъ о цѣнности. Нѣкоторое отношеніе мистерій къ христіанскому богослуженію г. Сильченковъ могъ бы допустить, не рискуя этимъ унижить церковь или набросить тѣнь на ея вѣрность завѣтамъ Христа. Свои догматы церковь иногда формулировала въ терминахъ древней нехристіанской философіи и однако отсюда еще нельзя дѣлать того вывода, что этимъ христіанство было искажено. Если теперь христіанство пользовалось научными приемами и понятіями въ своихъ догматическихкихъ вѣроопредѣленіяхъ т. е. въ болѣе важномъ и неприкосновенномъ, то почему не допустить, что въ менѣе важномъ, въ богослуженіи, оно не чуждалось благороднѣйшихъ формъ проявленія древней религіозности? Вопросъ можетъ быть только въ томъ, насколько велико и существенно было вліяніе мистерій.

Второй недостатокъ статьи Бонвеча состоитъ въ томъ, что вопросъ о вліяніи мистерій на „тайноводственное ученіе“ обоснованъ имъ слабѣе, чѣмъ другими защитниками этого мнѣнія. А это повело къ тому, что критическія замѣчанія г. Сильченкова, имѣющія доказательную силу по отношенію къ статьѣ Бонвеча, нисколько не опровергають гипотезы самой по себѣ, потому что въ сочиненіяхъ другихъ ея защитниковъ они предусмотрѣны и лишены всякаго значенія. Пояснимъ свою мысль примѣрами.

Противъ гипотезы вліянія мистерій на христіанское богослуженіе авторъ говоритъ: „разборъ историческихъ свидѣтельствъ не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что никакого тайнаго ученія въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно существовало во многихъ религіозныхъ и философскихъ обществахъ древняго міра, въ Церкви христіанской никогда не было,—то же, что обычно разумѣется въ церковно-исторической наукѣ подъ именемъ „тайноводственнаго ученія“ и что дѣйствительно имѣло мѣсто въ жизни древне-христіанской церкви, отличается существенно инымъ характеромъ

и смысломъ“. Это коренное различіе авторъ видитъ въ томъ, что въ мистеріяхъ предметомъ тайны служило самое важное—ученіе, въ христіанской церкви тайною были облечены только обряды таинствъ. Такого возраженія авторъ не поставилъ бы, если бы былъ знакомъ съ новой литературой по этому предмету ¹⁾. Тотъ фактъ, что предметомъ тайны у христіанъ служили только обряды и является въ рукахъ защитниковъ разбираемаго г. Сильченковымъ мнѣнія самымъ разительнымъ доказательствомъ его вѣрности. Смыслъ, значеніе и религіозныя вѣрованія, лежавшія въ основѣ мистерій, были общеизвѣстны: посвященные не обязаны были скрывать ничего этого отъ непосвященныхъ. Не допускалось только разглашеніе подробностей культа. Сюда относились священные символы, тайныя имена божествъ, почитаемыхъ въ мистеріяхъ, и священные представленія мифовъ.

Другой примѣръ. Г. Сильченковъ утверждаетъ, что мистеріи не могли оказывать вліянія на христіанское богослуженіе уже потому, что христіане относились къ языческимъ культамъ крайне отрицательно, видя въ нихъ изобрѣтеніе демоновъ и служеніе имъ. Фактъ несомнѣнный, но возраженіе, которое опирается на немъ, предусмотрѣнно защитниками гипотезы. Фактъ отрицательнаго отношенія христіанъ къ языческому богослуженію можетъ говорить только противъ непосредственнаго заимствованія, невѣроятность котораго признается въ литературѣ предмета все съ большей и большей настойчивостью. Но этимъ не исключается возможность вліянія мистерій чрезъ извѣстное посредство. Дѣло въ томъ, что понятія и терминологія мистерій сильно отразились на греческой философіи, начиная съ философин Платона. Философія усвоила языкъ мистерій и свойственныя имъ мистическія понятія. Эти черты платонической философіи, наиболѣе уважаемой древними христіанами, и могли оказывать извѣстное вліяніе какъ на „тайное богословіе“ александрійцевъ, такъ и на „тайноводственное ученіе“. Этимъ

¹⁾ G. Anrich. Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum. Göttingen 1894.

Wobbermin. Zur Frage der Beeinflussung der Urchristenthums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896.

J. Cheetham. The Mysteries pagan and christian. London 1897.

и объясняется сходство въ терминологіи. Обративъ вниманіе на эту сторону дѣла, г. Сильченковъ легко могъ бы избѣжать ничего не объясняющаго заявленія: „сходство въ терминологіи можетъ быть совершенно случайнымъ“.

Мысль Бонвеча объ искаженіи христіанства законническимъ духомъ іудейства, конечно, внушена вѣроисповѣдною предзанятостью, не согласуется съ историческими фактами и разумѣется не можетъ возбудить въ насъ ни малѣйшаго сочувствія. Отсюда однако не слѣдуетъ, чтобы вліяніе іудейскихъ нравственныхъ понятій не проявлялось въ нѣкоторыхъ частныхъ и исключительныхъ случаяхъ. Нѣтъ надобности, кажется намъ, отрицать, что въ „Пастырѣ“, отражаются нѣкоторыя іудейскія вліянія. Это сказывается и въ символизмѣ памятника, и въ выразившемся въ немъ представленіи объ ангелахъ, и въ его христологіи и въ нѣкоторыхъ пунктахъ нравственнаго ученія. (Между прочимъ есть въ памятникѣ и ученіе о сверхдолжной заслугѣ. Въ этомъ авторъ убѣдится, если прочтетъ всю третью главу пятаго видѣнія). Это до такой степени бросается въ глаза, что нѣкоторые исследователи послѣдняго времени приходятъ къ заключенію, что въ основѣ памятника лежитъ неизвѣстное сочиненіе іудея, лишь переработанное потомъ и интерполированное христіанскою рукою. Возникновеніе гипотезъ объ іудейскомъ первоисточникѣ памятника достаточно говоритъ о его духѣ. Но если „Пастырѣ“ и отражаетъ на себѣ іудейскія вліянія, то это нисколько не подтверждаетъ мнѣнія Бонвеча объ извращеніи ученія церкви духомъ іудейства. „Пастырѣ“ — памятникъ интересный, но не во всемъ характеристичный для своей среды. Большинство его особенностей настолько исключительны въ церковной литературѣ, имѣютъ такъ мало параллелей въ другихъ памятникахъ, что ими нельзя пользоваться для характеристики христіанскаго общества вообще.

И. Поповъ.
