

ОБЗОРЪ РУССКИХЪ ЖУРНАЛОВЪ.

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

Св. Андрей Критскій. — Первородный грѣхъ по ученію бл. Августина. — Св. Василій Великій. — Ученіе о богодуховенности св. Писанія апологетовъ II-го вѣка. — Замѣтка о происхожденіи тайноводственнаго ученія. — Святоотеческое ученіе о душѣ человѣка. — Св. Петръ Александрійскій.

1) *Свящ. Аркадій Виноградовъ*. Св. Андрей, Архіепископъ Критскій. (Агіологическій очеркъ). Христ. Чт. 1902 г. Февраль.

Небольшая статья свящ. Виноградова о св. Андрѣѣ Критскомъ, имя котораго столь популярно въ русскомъ народѣ, благодаря составленнымъ имъ богослужебнымъ канонамъ, представляетъ собою краткій біографическій очеркъ знаменитаго церковнаго пѣснописца. Древніе историческіе памятники сохранили намъ очень мало свидѣтельствъ о жизни св. отца. Въ виду этого главнымъ источникомъ для свящ. Виноградова служили синаксари богослужебныхъ книгъ и церковныя пѣснопѣнія, составленныя въ честь св. Андрея. Однако къ этому, не всегда надежному источнику, авторъ относится съ должною осторожностью и критикой. Біографическія данныя, извлеченныя изъ богослужебныхъ книгъ, всегда провѣряются хроникою Теофана, твореніями самого Андрея и справками въ области византійской исторіи соотвѣтствующей эпохи.

Время жизни св. Андрея авторъ относитъ къ концу VII и началу VIII вѣковъ. На томъ основаніи, что въ церков-

ныхъ пѣснопѣніяхъ св. Андрей называется „борцомъ за св. иконы и обличителемъ неправомыслящихъ о нихъ“, авторъ предполагаетъ, что епископъ критскій дожилъ до иконоборческой эпохи, по крайней мѣрѣ до 726 года, времени изданія перваго иконоборческаго эдикта. Время епископскаго служенія св. Андрея длилось приблизительно отъ 680 — 685 г. до его смерти въ 726—727 г. На это указываетъ упоминаніе св. Андреемъ въ его словѣ на апост. Тита о двухъ „равновѣчныхныхъ и сопрестольныхъ царяхъ“, которыми могли быть только Константинъ Погонать и его сынъ и соправитель Юстиніанъ II, совмѣстное царствованіе которыхъ продолжалось съ 680 по 685 г. Годъ рожденія св. Андрея опредѣляется простымъ вычитаніемъ 40 лѣтъ, каноническаго возраста для епископа, изъ 680—685, времени первыхъ годовъ его епископскаго служенія.

Въ изложеніи событій жизни Андрея Критскаго авторъ статьи касается его участія въ соборѣ, созданномъ имп. Филиппикомъ Варданомъ съ цѣлю отмѣны постановленій 6-го всел. собора, направленныхъ противъ моноелитства. По свидѣтельству хронографіи Теофана, Андрей Критскій, вмѣстѣ съ Іоанномъ и Германомъ, анаематствовалъ 6-ой всел. соборъ. За это будто бы онъ получилъ митрополичью кафедру на о. Критѣ. Не считая основательными ученыхъ мнѣній, которыя въ видахъ реабилитаціи св. Андрея отвергаютъ достовѣрность свидѣтельства Теофана, авторъ даетъ другое объясненіе факту. „Св. Андрей, говоритъ онъ, былъ сыномъ своего вѣка и, какъ человекъ, былъ не чуждъ слабостей своего времени. На ряду съ другими епископами—съ Іоанномъ Константинопольскимъ, Германомъ и друг. онъ уступилъ требованіямъ императора, на словахъ и во внѣшности уступилъ силѣ, въ душѣ имѣя инья мысли. Это была довольно обычная политика того времени, икономія, какъ называли ее отцы. Думать такъ даетъ намъ полное основаніе письмо патр. Іоанна (предсѣдателя собора Филиппика) къ папѣ Константину, имѣющее спеціальною цѣлю объяснить и оправдать поведеніе восточныхъ епископовъ въ данномъ случаѣ“ (стр. 265—266) Патріархъ Іоаннъ писалъ, что отцы собора въ душѣ оставались вѣрны опредѣленіямъ 6-го всел. собора, что, уступая силѣ, они составили актъ, который, не опровергая прямо православнаго ученія о двухъ во-

ляхъ, двусмысленностью и темнотою выраженій, клонящихся повидимому къ оправданію ереси, удовлетворяль и моноелитовъ. Въ свое оправданіе онъ ссылался на Аарона, слышаго по требованію евреевъ золотого тельца и оправдавагося вынужденностью къ тому. Таково было могущество и тлетворное вліяніе на нравы деспотической системы управленія византійской имперіи. Ей не могли противостоятъ даже характеры, закаленные аскетическими подвигами!

2) *М. Рождественскій*. Св. Андрей Критскій, какъ церковный гѣснописецъ. (Странникъ 1902 г. мартъ).

Заглавіе статьи очень заманчиво. Въ русскихъ духовныхъ журналахъ отъ времени до времени появляются статьи о знаменитыхъ отцахъ церкви, борцахъ за православіе противъ ересей. Вслѣдствіе этого русская публика болѣе или менѣе знакома съ ихъ ученіемъ и жизнью. Но въ значительной своей части труды этихъ писателей имѣютъ для насъ лишь историческій интересъ. Древнихъ ересей, которыя эти писатели побѣдоносно опровергали, уже не существуетъ болѣе: приемы ихъ собственной полемики, тѣсно связанной съ греческой діалектикой, въ настоящее время устарѣли. Но между церковными писателями позднѣйшаго времени есть цѣлый классъ, который оказываетъ до сихъ поръ непосредственное религіозное воздѣйствіе на насъ. Это — церковные гѣснописцы. Наше богослуженіе, благодаря своему могучему вліянію на чувство и мысль, является однимъ изъ главнѣйшихъ религіозно-нравственныхъ воспитательныхъ средствъ. Отсюда понятно, насколько велико и жизненно для насъ значеніе трудовъ церковныхъ гѣснописцевъ, входящихъ въ составъ богослуженія. Вотъ почему этотъ отдѣлъ церковной литературы заслуживаетъ особеннаго вниманія со стороны русскихъ изслѣдователей и вотъ почему отсутствіе въ нашей литературѣ изслѣдованій, посвященныхъ этому предмету, особенно прискорбно. Статья г. Рождественскаго о св. Андрѣ Критскомъ, какъ церковномъ гѣснописцѣ является съ этой точки зрѣнія какъ нельзя болѣе умѣстной и своевременной. Къ сожалѣнію, заглавія бываютъ иногда обманчивы. Оканчивая чтеніе статьи п. Рождественскаго, читатель, надѣявшійся найти въ ней свѣдѣнія о характерѣ религіозно-поэтическихъ трудовъ св. Андрея, остается почти въ томъ же состояніи невѣдѣнія по этому предмету, въ какомъ онъ

раскрывала мартовскую книжку „Странника“. Въ самомъ дѣлѣ, для характеристики и анализа поэтическихъ произведеній, каковыми были каноны св. Андрея Критскаго, существуютъ свои спеціальныя точки зрѣнія. Во всякомъ поэтическомъ произведеніи важна внѣшняя форма, глубина и сила чувства, живость и самобытность образовъ. Изъ статьи о св. Андрее, какъ церковномъ пѣснописцѣ, мы хотѣли бы узнать, написаны ли каноны этого церковнаго поэта прозою или стихами, если стихами, то какими именно — метрическими или ритмическими, — пользуется ли пѣснописецъ римою и акростихомъ и, если пользуется, то какъ именно, свободно ли онъ владѣетъ стихомъ или же поэтическія формы рѣчи даются ему съ трудомъ и связываютъ его мысль, отличается ли языкъ каноновъ простотою и естественностью и не встрѣчается ли въ нихъ искусственныхъ выраженій и неологизмовъ, допущенныхъ единственно по требованію стиха. Далѣе, мы въ правѣ ожидать отъ автора, что онъ не остановится на этой, чисто внѣшней, сторонѣ пѣснопѣній св. Андрея, но углубляясь въ изученіе избраннаго предмета, познакомитъ насъ съ внутреннимъ характеромъ его поэзіи. Въ этомъ отношеніи было бы интересно узнать отъ автора, дѣйствительно ли каноны Андрея Критскаго представляютъ собою поэтическія произведенія въ истинномъ смыслѣ. Если св. Андрей былъ поэтомъ, то къ какой формѣ нужно отнести его поэтическіе труды — преобладаетъ ли въ нихъ лирический или объективный элементъ. Далѣе автору слѣдовало бы выяснитъ, насколько естественны и самобытны образы, которыми пользуется пѣснописецъ, насколько часто они повторяются, не стереотипны ли они, не представляютъ ли собою общихъ мѣстъ, свойственныхъ и другимъ поэтамъ этого времени. Сила и глубина чувства — это едва ли не главное въ поэтѣ. Поэтому для читателя важно знать, насколько высоко стоятъ творенія св. Андрея въ этомъ отношеніи. Наконецъ, необходимо выяснитъ, насколько правдоподобны и психологически естественны изображаемыя пѣснописцемъ внѣшнія событія и душевное состояніе лицъ, воспѣваемыхъ имъ. Полною можетъ быть только сравнительная характеристика. Поэтому изслѣдователь пѣснопѣній св. Андрея долженъ указать ихъ мѣсто въ исторіи греческой церковной поэзіи, т. е. выяснитъ читателю, въ какомъ отношеніи поэтическія

формы канонѣвъ св. Андрея стоятъ къ древнему стихосложенію и поэзіи и что есть въ нихъ общаго и индивидуальнаго сравнительно съ пѣснопѣніями другихъ церковныхъ поэтовъ.

Ничего этого читатель не найдетъ въ статьѣ г. Рождественскаго. Въмѣсто этого онъ можетъ прочесть въ ней краткую біографію св. Андрея Критскаго и изложеніе мыслей, заключающихся въ его канонахъ, по тремъ рубрикамъ: мысли богословскія, мысли покаянныя и торжественно-хвалебныя.

Изложеніе догматическихъ идей, выдѣленныхъ изъ канонѣвъ св. Андрея, могло бы, конечно, отчасти характеризовать его, какъ поэта, если бы оно было сдѣлано подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія т. е. важно было бы выяснить, насколько изложеніе догматическихъ истинъ совмѣстимо съ поэтическимъ характеромъ канонѣвъ. Не всякая тема поддается поэтической обработкѣ. Отъ Григорія Богослова осталось стихотворное перечисленіе св. книгъ, входящихъ въ составъ канона. Никакой поэтической талантъ не въ состояніи написать на эту тему произведенія въ истинномъ смыслѣ поэтическаго. Догматы касаются истинъ, превышающихъ пониманіе человѣческаго ума, и суть отвлеченныя формулы. Ихъ поэтическое выраженіе должно представлять большую трудность для всякаго пѣснописца. Было бы интересно знать, насколько успѣшно боролся съ этимъ затрудненіемъ поэтической талантъ св. Андрея.

Изложеніе догматическаго ученія св. Андрея въ томъ видѣ, въ какомъ оно сдѣлано авторомъ статьи, имѣетъ мало интереса. Оно не можетъ характеризовать намъ св. Андрея, какъ учителя вѣры по двумъ причинамъ. Во первыхъ, изложеніе сдѣлано только по канонамъ, слѣдовательно остаются невыясненными догматическія идеи, развитыя св. Андреемъ въ другихъ его произведеніяхъ. Во вторыхъ, въ своемъ изложеніи авторъ не коснулся именно тѣхъ догматическихъ вопросовъ, которые въ эпоху жизни св. Андрея служили предметомъ споровъ. Что въ канонахъ Андрея Критскаго замѣчательно полно и ясно выраженъ догматъ троичности, ученіе о Божествѣ І. Христа, о второмъ Его пришествіи,—это нисколько не удивительно. Какой же церковный писатель VII и VIII вв. могъ высказываться не точно

по этимъ вопросамъ, давно рѣшеннымъ, выясненнымъ, отлившимся даже въ опредѣленную словесную форму? Никакой церковный писатель не могъ быть самобытенъ въ рѣшеніи этихъ вопросовъ. И дѣйствительно, во многихъ случаяхъ то, что авторъ выдаетъ за ученіе св. Андрея, есть не что иное, какъ пересказъ Евангелія. (Напр. стр. 463 — 464; 459—462). Гораздо было бы важнѣе показать, не оставили ли какихъ нибудь слѣдовъ въ канонахъ св. Андрея догматическіе споры его времени.

3) А. *Кремлевскій*. Первородный грѣхъ по ученію бл. Августина Иппонскаго. (Христ. Чт. 1902 г. апр., май, июнь, авг.).

Авторъ статьи подъ указаннымъ заглавіемъ старается точнѣе и опредѣленнѣе выяснить ученіе бл. Августина о наследственности первороднаго грѣха. Къ этому его побуждаетъ неясность и сбивчивость выводовъ раннѣйшихъ изслѣдователей вопроса—Дорнера, Томазіуса, Шване, Д. В. Гусева. Общій выводъ, къ которому приходитъ авторъ на основаніи тщательнаго изученія полемики Августина съ Юліаномъ Экланскимъ, сводится къ слѣдующимъ положеніямъ. Терминъ первородный грѣхъ употребляется Августиномъ и въ широкомъ, и въ болѣе специальномъ значеніи. „Онъ называетъ первороднымъ грѣхомъ и грѣхъ Адама, и порокъ природы, и вину плотской похоти; самое слово грѣхъ онъ употребляетъ въ различныхъ смыслахъ, называя грѣхомъ не только свободное нарушеніе воли Божіей (такимъ грѣхомъ онъ называетъ только первый грѣхъ Адама), но и грѣховное состояніе, природное влеченіе человѣка къ грѣху, или законъ грѣховный въ членахъ человѣка, особенно же плотское влеченіе или вождельніе“ (Хр. Чт. апр. 529). Въ тѣсномъ смыслѣ Августинъ понимаетъ подъ первороднымъ грѣхомъ самый грѣхъ Адама, совершенный имъ въ раю. „Августинъ ясно учитъ, что первородный грѣхъ есть въ собственномъ смыслѣ первый грѣхъ Адамовъ, который по передачѣ переходитъ на всѣхъ людей въ наказаніе за то, что „въ Адамѣ всѣ согрѣшили“ (ibid. 532).

Въ своей полемикѣ противъ Юліана Экланскаго Августинъ выступаетъ то побѣдоноснымъ и неопровержимымъ, то слабымъ и бездоказательнымъ, смотря по тому, какое изъ двухъ выясненныхъ понятій о первородномъ грѣхѣ служить исходною точкой для его полемики. Августинъ неопровер-

жимъ, когда защищаетъ всеобщую слабость и извращенность человѣческой природы и ея наслѣдственную передачу. Въ этомъ случаѣ за него говоритъ и св. Писаніе, и авторитетъ преданія. Наоборотъ, онъ путается въ противорѣчійхъ, допускаетъ натяжки въ толкованіи св. Писанія, перетолковываетъ его дѣйствительный смыслъ и наконецъ апеллируетъ къ вѣрѣ, когда старается доказать наслѣдственную передачу самаго грѣха Адама. Для доказательства возможности передачи перваго грѣха Адама его потомкамъ Августинъ прибѣгаетъ къ закону наслѣдственности, находя оправданіе этому въ словахъ апостола „въ немъ же вси согрѣшиша“ (Римл. V, 12). Въ моментъ грѣха, рассуждаетъ онъ, все люди находились въ Адамѣ и слѣдовательно участвовали въ его грѣхѣ. Однако, въ это время они существовали въ Адамѣ въ потенциальномъ состояніи, какъ сѣмена или зародыши будущихъ человѣческихъ индивидуумовъ. Этого достаточно, чтобы объяснить наслѣдственную передачу извращенности, но совершенно недостаточно для объясненія передачи самаго грѣха и вмѣняемости, потому что то и другое предполагаетъ наличность свободной воли и сознанія, но ничего этого не имѣли будущіе потомки Адама, находясь въ нѣдрахъ прародителя.

Такъ какъ ученіе Августина о первородномъ грѣхѣ опирается на посл. ап. Павла къ Римл. и на нѣкоторыя другія мѣста св. Писанія, то авторъ статьи призналъ необходимымъ обосновать свой взглядъ подробнымъ изложеніемъ полемики бл. Августина съ Юліаномъ Экланскимъ. Вся ихъ полемика сводилась къ спору о пониманіи посланія къ Римл. Г. Кремлевскій задался цѣлью прослѣдить эту полемику шагъ за шагомъ и взвѣсить относительное достоинство экзегетики той и другой стороны. Такой приемъ имѣетъ свои достоинства. Онъ хорошо вскрываетъ тенденціи полемистовъ, наиболее слабыя пункты позицій, занятыхъ каждымъ изъ нихъ, отношеніе каждаго къ св. Писанію и методы его истолкованія. Но этотъ приемъ имѣетъ и свои неудобства. Главный вопросъ о смыслѣ ученія бл. Августина о первородномъ грѣхѣ часто затемняется излишними подробностями. Въ интересахъ ясности можно было бы пожелать другой системы въ изложеніи и анализѣ ученія бл. Августина.

Въ концѣ статьи авторъ касается вопроса о генезисѣ ученія бл. Августина о первородномъ грѣхѣ. „Наше мнѣніе, отвѣчаетъ авторъ на этотъ вопросъ, то, что Августинъ самостоятельно выработалъ свое понятіе о первородномъ грѣхѣ на основаніи неправильно понятыхъ изреченій св. Писанія, особенно Римл. V, 12, и изреченій древнихъ писателей о лежащей на всѣхъ людяхъ клятвѣ Адамовой“. Изъ предшествующихъ церковныхъ писателей, по мнѣнію автора, только Оригенъ высказывалъ мысли, которыя могли впоследствии преобразоваться въ Августиново ученіе о первородномъ грѣхѣ. Этой возможности авторъ не рѣшается однако выдавать за дѣйствительность. Онъ не находитъ историческихъ слѣдовъ, указывающихъ на то, что Августинъ былъ знакомъ съ сочиненіями Оригена. Вопросъ о происхожденіи ученія Августина о первородномъ грѣхѣ изслѣдованъ авторомъ далеко не съ тою тщательностью, которая характеризуетъ его работу въ первой части статьи. Отношеніе Августина къ предшествующимъ церковнымъ писателямъ заслуживаетъ болѣе детального изслѣдованія. Важно было бы также выяснить, не стоитъ ли ученіе Августина въ какой нибудь связи съ его жизненнымъ опытомъ и религиозными увлеченіями юности.

4) *Е. Лебедева*. Свѣтильникъ Вселенской церкви. Очеркъ жизни и трудовъ св. Василия. (Странникъ 1902 янв.—іюнь).

Цѣлый рядъ статей, помѣщенныхъ въ „Странникъ“ подъ этимъ заглавіемъ, обнимаетъ собою всю жизнь св. Василия. Легкій, образный, чисто *французскій* стиль, которымъ написаны эти статьи пріятно поражаетъ читателя и останавливаетъ на себѣ его вниманіе. Съ удовольствіемъ читалъ я первыя главы этого очерка въ январской книжкѣ „Странника“, но скоро мнѣ стало казаться, что не только прекрасный стиль, но и самое содержаніе напоминаетъ мнѣ что то знакомое и притомъ именно французское. Мои воспоминанія дѣлаются все яснѣе и яснѣе, и наконецъ въ моемъ сознаніи всплываетъ книжка Аллара. (Allard. St. Basile). Достая эту книжку, сравниваю ее съ статьями г-жи Лебедевой и убѣждаюсь, что эти послѣднія представляютъ собою явленіе довольно рѣдкое даже въ русской журналистикѣ, гдѣ списываніе не составляетъ большой рѣдкости. Первый параграфъ статьи—дѣтство св. Василия—есть буквальный пе-

реводъ первой главы книги Алляра. Дальнѣйшіе параграфы представляютъ собою или буквальный переводъ изъ той же книги, или ея свободный пересказъ. Тоже повторяется и въ дальнѣйшихъ главахъ. Напр. буквально списаны стр. 226—230 февр. кн., 426—436, 440—442 март. кн., 668—672, 674 апр. кн., 1060—1068 юн. кн. Мною отмѣчено здѣсь немного страницъ. Изъ этого читатель не долженъ однако заключать, что прочія составлены г. Лебедевой самостоятельно. Я не сличалъ статей съ книгой Алляра страница за страницей. Болѣе подробное сличеніе безъ сомнѣнія покажетъ, что и многія другія страницы статей г-жи Лебедевой стоятъ къ книгѣ Алляра въ томъ же отношеніи. Справедливость заставляетъ однако сказать, что по мѣстамъ въ статьяхъ содержится то, чего нѣтъ въ книгѣ Алляра. Самостоятельны ли эти страницы или заимствованы изъ какогонибудь другого источника, для насъ не ясно.

Что г-жа Лебедева напечатала статьи отчасти буквально переведенныя съ французскаго, отчасти составленныя по иностранной книгѣ, въ этомъ нѣтъ рѣшительно ничего дурного. Гораздо лучше переводить чужія, но хорошія сочиненія, чѣмъ составлять свои собственныя, но дурныя. Не хорошо только скрывать это отъ читателя и намѣренно вводить его въ заблужденіе, выдавая чужое за свое. Что статьи о Василіи Великомъ составлены по Алляру, объ этомъ г-жа Лебедева нигдѣ не говоритъ ни слова. Совершенно напротивъ. Какъ кажется, она старается показать, что статьи составлены ею самостоятельно и что изъ Алляра взяты сушіе пустяки. Когда г-жа Лебедева заимствуетъ изъ Алляра какуюнибудь мелочь, напр. какоенибудь примѣчаніе, она никогда не забываетъ тщательно отмѣтить это. Иногда, списавши изъ книги Алляра строкъ десять, она замѣчаетъ подъ строкою „по Алляру“. О томъ же, что изъ книги Алляра взяты цѣлыя страницы, что по ней составлены статьи въ ихъ цѣломъ, объ этомъ скромно умалчивается. Приемъ очевидно рассчитанъ на простодушнаго читателя, который, повѣривъ автору на слово, пребываетъ въ увѣренности, что все процитованное не имѣетъ никакого отношенія къ сочиненію Алляра.

Въ виду такого характера статей г-жи Лебедевой о св. Василіи Великомъ сказать намъ о нихъ нечего. Говорить

можно не о нихъ, а о книгѣ Алляра. Сдѣлать нѣсколько замѣчаній о французской книжкѣ, о которой мы такъ часто упоминали здѣсь, я считаю умѣстнымъ. Нужно отдать честь вкусу г-жи Лебедевой. Ея выборъ палъ на хорошее сочиненіе, по характеру изложенія и содержанію вполне соответствующее программѣ и кругу читателей журнала „Странникъ“. Оно входитъ въ составъ цѣлой коллекціи подобныхъ же біографическихъ очерковъ, издающихся подъ общимъ заглавіемъ „Les saints“. Изданіе это имѣетъ цѣлю дать цѣлый рядъ популярныхъ жизнеописаній святыхъ, предназначая его для широкаго круга читателей. Сочиненіе Алляра передаетъ довольно полно біографію св. Василия. Оно написано прекраснымъ, легкимъ и образнымъ стилемъ, о достоинствахъ котораго можно судить уже по статьямъ г-жи Лебедевой. Какъ сочиненіе популярное, оно не вдается въ изслѣдованіе сухихъ научныхъ вопросовъ, касающихся хронологіи и догматическаго ученія св. Василия, ограничиваясь одною его біографіей и краткой характеристикой его сочиненій. Алляръ не знакомъ съ прекраснымъ изслѣдованіемъ Loofs'a о хронологіи писемъ Василия Великаго, и потому хронологія событий жизни св. Василия у него не всегда вѣрна. Отсутствие изложенія и анализа ученія св. Василия Великаго въ научномъ отношеніи составляетъ важный пробѣлъ, но онъ понятенъ въ сочиненіи, обращающемся къ большой публикѣ. Кромѣ книги Алляра въ серіи біографій „Les saints“ для православнаго читателя могутъ имѣть интересъ еще слѣдующіе томы. *H. Joly. Psychologie des saints. Duc de Broglie. Saint Ambroise. R. P. Largent. Saint Jerome. Ad. Hatzfeld. Saint Augustin. R. P. Largent. Saint Hilare.* Каждый томикъ можно купить отдѣльно за 2 франка.

5) *Д. Леонардовъ.* Ученіе о богодуховенности св. Писанія апологетовъ II-го вѣка. (Вѣра и Разумъ 1901 г. № 9, 11, 13).

Статья г. Леонардова составлена на основаніи весьма тщательнаго изученія сочиненій апологетовъ II-го вѣка. Не удовлетворяясь переводами, авторъ всегда обращается къ подлинному тексту. Ни одного мѣста изъ твореній апологетовъ, которое такъ или иначе относится къ избранному предмету, имъ не опущено. Далѣе, имъ принята во вниманіе западная литература по данному вопросу и подвергнута критическому разбору. Выводы автора сводятся къ слѣдующему. „По едино-

гласному признанію апологетовъ, и по содержанію, и по побужденію къ написанію, и по непрерывному воздѣйствию на св. писателей, даже въ извѣстномъ смыслѣ и по словесному выраженію св. Писаніе принадлежитъ св. Духу. Съ психологической стороны взаимоотношеніе св. Духа и духа человѣческаго представляется ими, какъ самое тѣсное и близкое. Если Духъ св. сходилъ на св. писателей, то и они въ свою очередь дѣлались людьми, наученными св. Духомъ и носимыми Богомъ. Особенно вліятельное воздѣвіе и близость св. Духа къ богодухновенному автору выражались въ апологіяхъ подъ образами говоренія св. Духа въ и чрезъ пророковъ, наученія, объявленія, возвѣщенія, побужденія, содѣйствія“ (№ 11, стр. 722). Апологеты сравнили пророковъ съ музыкальными инструментами и св. Духа съ играющимъ на нихъ артистомъ или смычкомъ, а состояніе, въ которомъ находился пророкъ въ моментъ вдохновенія, они называли экстазомъ и изступленіемъ ума. Это подало поводъ нѣкоторымъ западнымъ ученымъ утверждать, что, по представленію апологетовъ, возникшему или подъ вліяніемъ Платона и Филона, или же подъ вліяніемъ монтанизма, пророкъ возвѣщаетъ волю Божію въ безсознательномъ состояніи. По мнѣнію автора, апологеты усвоили лишь терминологию философскихъ теорій мантическаго характера, но соединяли съ этой терминологіей чисто библейскій смыслъ. Къ этому ихъ побуждали лишь цѣли апологетики. „Они употребляли близкія къ мантикѣ сравненія, чтобы представить для сознанія язычниковъ Божественную истину, какъ не омраченную никакими человѣческими примѣсами“ (№ 11, стр. 743). Въ заключеніе авторъ выясняетъ, какія свящ. книги признавались апологетами пророческими и боговдохновенными.

Въ содержательной и тщательно составленной статьѣ автора непрямо поражаютъ встрѣчающіяся въ ней ошибки въ исторіи христіанской литературы. Такъ напр. авторъ утверждаетъ, что апологія Аристиды не сохранилась до нашего времени. Эта ошибка представляется мнѣ странной, потому что объ открытіи апологіи Аристиды не разъ дѣлались сообщенія и въ русской литературѣ. Такъ еще въ „Прав. Обзор.“ былъ напечатанъ армянскій фрагментъ апологіи, въ „Чтен. въ Общ. Дух. Просвѣщенія“ переводъ сирской версіи апо-

логии, въ „Богосл. Вѣстникъ“ реконструкція текста апологій на основаніи сирской и греческой версій. Что апологетъ Аристидъ былъ надѣленъ даромъ пророчества, авторъ утверждаетъ совершенно напрасно. Евсевій въ процитованныхъ мѣстахъ своей Исторіи говоритъ только о пророческихъ дарованіяхъ Кодрата, но не Аристида. *Oratio ad gentiles* и *Cohortatio ad gentiles* авторъ цитуетъ съ именемъ Юстина Философа. Этими апологетическими сочиненіями, происхождение которыхъ относится ко II в., авторъ, конечно, имѣлъ полное основаніе пользоваться, но ему не слѣдовало приписывать ихъ св. Юстину, которому они не принадлежатъ. Причиною подобныхъ ошибокъ, нерѣдкихъ въ журнальныхъ статьяхъ, служить отсутствіе въ русской литературѣ курса патрологии, удовлетворяющаго современнымъ научнымъ требованіямъ и стоящаго на уровнѣ современныхъ знаній, такъ какъ „Историческое ученіе объ отцахъ церкви“, преосв. Филарета уже устарѣло.

Не возражая противъ основныхъ положеній автора, мы должны однако сознаться, что его аргументація въ частностяхъ не всегда производитъ впечатлѣніе убѣдительности. Такъ напр. г. Леонардовъ утверждаетъ, что „въ самой терминологіи апологетовъ и монтанистовъ замѣчается большая разница. Въ то время, какъ вдохновеніе фригійскихъ пророковъ называется у монтанистовъ умоизступленіемъ (*παρέκστασις*) и добровольнымъ невѣжествомъ (*ἀμαθία*), у апологетовъ подобныхъ названій нѣтъ“ (№ 11, 737—738). Подобное же мнѣніе авторъ высказываетъ и ранѣе на основаніи фрагмента изъ противомонтанистическаго сочиненія неизвѣстнаго автора, приводимаго Евсевіемъ въ Ц. Ист. V. 17. Сужденіе автора не обосновано и мало доказательно. Что сами монтанисты называли состояніе вдохновенія парэкстазомъ, этого изъ фрагмента не видно. Не видно этого и изъ другихъ источниковъ, напр. сочиненій Тертуліана. Даже православные полемисты не всегда называютъ монтанистическое представленіе о состояніи пророка въ моментъ вдохновенія терминомъ *παρέκστασις*. Мильтиадъ писалъ специальное сочиненіе *Περὶ τοῦ μὴ εἶναι προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Тоже самое нужно сказать и относительно древняго противомонтанистическаго сочиненія, послужившаго источникомъ для Ешифанія (Ран. Наг. 48, 2—13). Во фрагментѣ же анонима, при-

веденномъ Евсевиѣмъ, говоритъ противникъ монтанизма, который естественно хочетъ и въ самой терминологіи отличить монтанизмъ отъ ученія церкви.

Апологеты, аргументируетъ авторъ, не могли понимать экстазъ пророковъ въ смыслѣ помраченія сознанія. „Напротивъ, они считали нравственную чистоту и святость необходимыми условіями для воздѣйствія св. Духа на пророковъ, а та и другая предполагаетъ высшую степень сознанія“ (№ 11 стр. 731). Конечно, достиженіе и сохраніе святости предполагаютъ высшую степень сознанія, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что кратковременная потеря сознанія не совмѣстима съ понятіемъ святости, иначе пришлось бы утверждать, что святые не могутъ спать. Монтанисты, считавшіе экстатическое состояніе пророка необходимымъ условіемъ откровенія, однако утверждаютъ точно такъ же, какъ и апологеты, что Духъ Божій говоритъ только чрезъ чистыхъ. (Tertl. De exhort. Cast. 10).

„Почему, спрашиваетъ авторъ, на основаніи употребляемыхъ апологетами образовъ мы должны навязывать имъ ученіе о пророкахъ, какъ чисто страдательныхъ орудіяхъ Духа св., подобно мертвымъ инструментамъ въ рукахъ музыкантовъ? Не лучше ли вмѣстѣ съ Тертуллианомъ принимать, что пророки были надѣлены божественною природою души, происшедшей отъ Божественнаго дыханія, и даромъ вдохновенія, благодаря которымъ они могли приспособляться къ благодати св. Духа подобно тому, какъ извѣстная настройка самыхъ инструментовъ, независимо отъ игры артиста, безусловно необходима для извѣстныхъ мелодій“ (№ 11, стр. 740). Истолковывать мысль апологетовъ ссылкой на сочиненія Тертуллиана, защитника монтанистическаго пониманія экстаза и аналогій, употребляемыхъ и апологетами, довольно странно. Любопытнѣе всего то, что авторъ цитуетъ какъ разъ то сочиненіе Тертуллиана, въ которомъ экстазъ опредѣляется какъ „изступленіе ума и подобіе безумія“. (De Ap. 45).

6) *К. Сильченковъ*. Къ вопросу о происхожденіи въ древнехристіанской церкви „Тайноводственнаго Ученія“. (Вѣра и Разумъ 1901 г. № 20).

Это краткое разъясненіе г. Сильченкова по вопросу, который служилъ предметомъ изслѣдованія въ его раннѣйшихъ стать-

яхъ (Вѣра и Разумъ 1901 г. № 4, 5, 7), вызвана моею краткою библиографическою замѣткой въ общемъ обзорѣни журнальных статей по патристикѣ. (Богосл. Вѣстн. 1901 г. Май). Съ своей стороны считаю нужнымъ сдѣлать нѣсколько поясненій по поводу моей замѣтки. На предоставленномъ мнѣ печатномъ листѣ я долженъ былъ дать краткую характеристику содержания и научныхъ достоинствъ шести статей. Если принять во вниманіе, что на изложеніе ихъ содержанія была истрачена почти половина листа, то будетъ ясно, какъ мало мѣста оставалось у меня для критическихъ замѣчаній. Мои критическія замѣчанія на статью г. Сильченкова занимаютъ всего три страницы. Думать, что на этихъ трехъ страницахъ я „защищаю иное воззрѣніе“ на происхожденіе такого сложнаго явленія, какъ *disciplina arcana*, что я высказываю „собственный взглядъ на предметъ“, что „защищаю свое мнѣніе“, было со стороны г. Сильченкова—скажу скромнѣе—наивно. Такъ какъ я преслѣдовалъ болѣе узкую цѣль, именно краткую характеристику статьи г. Сильченкова со стороны ея содержанія и научныхъ достоинствъ, то своего собственнаго мнѣнія о происхожденіи „тайноводственнаго ученія“ я не высказывалъ, а все время говорилъ только о содержаніи, достоинствахъ и недостаткахъ статьи г. Сильченкова. Такъ какъ моя замѣтка должна была вмѣститься на трехъ страницахъ, то я не могъ изложить подробно, что именно недостаточно выяснено въ статьѣ г. Сильченкова, и часто долженъ былъ ограничиваться глухими ссылками. Такъ напр. я глухо сослался на сходство въ терминологіи „тайноводственнаго ученія“ и мистерій, предполагая въ г. Сильченковѣ знакомство съ этою стороною дѣла, такъ какъ параллели указаны въ тѣхъ книгахъ, по которымъ составлена его статья. Указавши далѣе на то, что авторъ не коснулся нѣкоторыхъ фактовъ, приводимыхъ въ новѣйшей литературѣ по вопросу объ отношеніи тайноводственнаго ученія къ мистеріямъ, я не сталъ перечислять ихъ, а указалъ на книги, гдѣ они уже перечислены. „Доказывать“ г. Сильченкову „свое знакомство съ новѣйшей литературой“ я не имѣлъ ни малѣйшаго желанія. „Выписка же заглавій трехъ иностранныхъ сочиненій въ подстрочномъ примѣчаніи“ имѣетъ совсѣмъ другую цѣль. Она сдѣлана на тотъ случай, если бы кто нибудь изъ моихъ читателей пожелалъ составить собственное

сужденіе о статьѣ г. Сильченкова или же познакомиться съ вопросомъ объ отношеніи тайноводственнаго ученія къ мистеріямъ.

Но обратимся къ сущности дѣла. Я указалъ два недостатка въ статьѣ г. Сильченкова. Первый, по моему мнѣнію, состоитъ въ томъ, что авторъ безъ нужды перенесъ вопросъ съ чисто научной на вѣроисповѣдную почву. Тонъ его статьи—обличительный. Онъ даетъ понять, что мнѣніе Бонвеча имѣетъ въ своей основѣ не научное убѣжденіе, а вѣроисповѣдную предзанятость. Критика, основанная на предположеніи въ противникѣ дурныхъ мотивовъ, всегда производитъ на читателя нехорошее впечатлѣніе. Такое же впечатлѣніе произвела статья г. Сильченкова и на меня, и даже не на одного меня. Въ библиографической замѣткѣ на книгу Бонвеча Іоаннъ Лоренцъ фонъ Мосгеймъ, какъ церковный историкъ, г. Н. Н. Г. даетъ общую характеристику Бонвеча. „Проф. Бонвечь, говоритъ онъ, выдѣляется своею рѣдкою научною уравновѣшанностью, и всѣ его солидные труды запечатлѣны чисто эпическимъ объективизмомъ.... Чуждый тенденціозности, проф. Бонвечь спокойно ведетъ свою положительную созидательную работу“..... Удѣливъ далѣе статьѣ г. Сильченкова три строчки, авторъ рецензіи на книгу Бонвеча прибавляетъ: „въ этомъ случаѣ писавшій въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ объ arcana disciplina позволилъ себѣ излишнія подозрѣнія, которыхъ особенно должно избѣгать именно тогда, когда не соглашаешься съ фактами“. (Хр. Чтен. 1902 г. Май 722).

Противъ критики, основанной не на научныхъ доказательствахъ, а на вѣроисповѣдномъ интересѣ, я писалъ, что во многихъ случаяхъ г. Сильченковъ даже преувеличиваетъ несовмѣстимость теоріи вліянія мистерій на христіанское богослуженіе съ православіемъ. „Нѣкоторое отношеніе мистерій къ христіанскому богослуженію, писалъ я, г. Сильченковъ могъ бы допустить, не рискуя унизить этимъ церковь или набросить тѣнь на ея вѣрность завѣтамъ Христа“. Не безразлична въ этомъ отношеніи можетъ быть только степень предполагаемаго вліянія мистерій. Въ своей замѣткѣ г. Сильченковъ по этому поводу пишетъ: „противъ утвержденія какого бы то ни было отношенія „Тайноводственнаго ученія“ къ языческимъ мистеріямъ многое можно сказать

уже съ принципиальной стороны. Сколько можно понять, г. Поповъ думаетъ ограничить это отношеніе „терминами и понятіями“, но нѣсколько ниже онъ же самъ приписываетъ уже этимъ терминамъ и понятіямъ „извѣстное вліяніе какъ на тайное богословіе александрійцевъ, такъ и на тайноводственное ученіе. И дѣйствительно, разъ допустить, что заимствованы изъ языческихъ мистерій термины и понятія и перенесены въ христіанское богослуженіе, то трудно далѣе отрицать вліяніе первыхъ (особенно конечно понятій) на послѣднее, а границы этого вліянія съ точностію провести и совсѣмъ нельзя. Очевидно это—путь скользкій, незамѣтно могущій привести къ разобраннѣмъ уже нами протестантскимъ воззрѣніямъ на предметъ....“ (стр. 5) Вновь высказанное соображеніе г. Сильченкова нисколько не убѣдительно, потому что оно представляетъ собою разсужденіе *in abstracto*. Если же мы возьмемъ конкретные примѣры, то несостоятельность апріорныхъ предположеній о томъ, что можетъ произойти при допущеніи даже минимальнаго вліянія мистерій на христіанское богослуженіе, будетъ ясна. Я говорилъ о „нѣкоторыхъ терминахъ и понятіяхъ“. Главнѣйшими терминами, въ которыхъ былъ формулированъ догматъ о пресв. Троицѣ, служатъ *οὐσία* и *ὑπόστασις*. Оба выработаны языческой философіей и заимствованы отсюда христіанской догматикой. Признаніе этого нисколько не колеблетъ догматъ о пресв. Троицѣ. Нѣкоторые ученые указываютъ рядъ терминовъ, заимствованныхъ, по ихъ мнѣнію, христіанскимъ богослуженіемъ изъ языка мистерій. Дѣйствительно ли эти термины проникли въ христіанство изъ мистерій или же они были выработаны христіанствомъ самостоятельно,—вопросъ этотъ съ научной точки зрѣнія можно рѣшать и такъ, и иначе. Но допустимъ, что научныя данныя подтверждаютъ мнѣніе изслѣдователей, о которыхъ мы упомянули. Тогда это такъ же мало будетъ бросать тѣнь на христіанское богослуженіе, какъ заимствование философскихъ терминовъ на догматъ о пресв. Троицѣ. Одинъ примѣръ. Сообщеніе христіанскихъ истинъ оглашаемымъ церковью могла называть наученіемъ, наставленіемъ въ вѣрѣ, катихизацией, какъ дѣлаетъ это теперь. Но въ IV в. она предпочитала называть его посвященіемъ, введеніемъ въ тайны, употребляя для этого глаголы *μυσταγωγείν*, *μυεῖσθαι*, налич-

ность которыхъ въ языкѣ мистерій стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія ¹⁾). Допустимъ, что термины эти отсюда и заимствованы. Какіе же неблагоприятные для христіанскаго богослуженія выводы можно сдѣлать отсюда?

Въ основѣ мистерій лежало то *понятіе*, что нѣчто въ религіозной области слѣдуетъ скрывать отъ глазъ непосвященныхъ. Предположимъ, что это понятіе посредственно или непосредственно было заимствовано христіанствомъ изъ этого источника. Въ какомъ отношеніи это допущеніе можетъ быть опасно для православія, я не понимаю. Насколько ничтожно отношеніе этого понятія къ самой сущности христіанства, видно изъ того, что оно было господствующимъ въ извѣстную эпоху, было чуждо христіанству ранѣе наступленія этой эпохи и совершенно утратило свою власть надъ умами по прошествіи ея. Все это показываетъ, что нѣтъ основанія считать саму по себѣ мысль объ извѣстномъ отношеніи христіанскаго богослуженія къ мистеріямъ несомнѣваемой съ православіемъ. Мысль эту нужно оцѣнивать съ научной, а не съ вѣроисповѣдной точки зрѣнія.....

Вторымъ недостаткомъ статьи г. Сильченкова я призналъ слабость именно научной критики теоріи вліянія мистерій на христіанское богослуженіе. Въ своей послѣдней замѣткѣ г. Сильченковъ высказываетъ желаніе, чтобы я яснѣе показалъ, въ чемъ именно заключается научная неудовлетворительность его критики. Отвѣчаю. Критика г. Сильченкова слаба потому, что по большей части отличается чисто словеснымъ характеромъ и почти не касается тѣхъ фактовъ, на которыя разбираемая имъ теорія опирается въ новѣйшей литературѣ. Я сейчасъ перечислю вопросы, на которые должна отвѣтить критика названной теоріи, если она желаетъ быть основательной, и отвѣта на которые нѣтъ въ статьѣ г. Сильченкова.

¹⁾ Непонятно поэтому, какимъ образомъ, замѣнивъ названіе *disciplina arcani* терминомъ „тайноводственное ученое“,—терминомъ, который, по своему сходству съ терминологіей мистерій, служитъ однимъ изъ основаній для признанія вліянія послѣднихъ на обычай скрывать отъ непосвященныхъ обряды таинствъ, можно „оттѣнить полное несходство этого явленія съ аналогичными явленіями въ язычествѣ“, какъ это желательно г. Сильченкову, который, по видимому, считаетъ свое изобрѣтеніе важнымъ.....

1) Нѣкоторые изслѣдователи полагаютъ, что термины *μυστήριον* и производные изъ него, а также *μυσῆν, μύησις, μεμνημένος*, формула *ἵσασιν οἱ μεμνημένοι, μύστης, συμπύστης, ἀμύητοι, μυσταγωγεῖν, τελετή, τὰ τέλη, τελεῖν, τελεῖσθαι, ἀτελής, παράδοσις, παραδίδουαι* и др. ¹⁾ заимствованы христіанствомъ изъ языка мистерій. Г. Сильченковъ не выяснилъ въ своей статьѣ, дѣйствительно ли есть аналогія между этими христіанскими терминами и терминами мистерій, и если таковая аналогія существуетъ, то чѣмъ она объясняется и не подтверждаетъ ли она теорію вліянія мистерій на христіанское богослуженіе. Вмѣсто этого г. Сильченковъ отдѣляется пустой фразой: „совпаденіе въ терминологіи можетъ быть случайнымъ“.

2) Г. Сильченковъ не коснулся вопроса, подтверждаетъ или нѣтъ эту теорію постепенность посвященія оглашаемыхъ въ тайны христіанскаго ученія или ихъ раздѣленіе на классы.

3) Г. Сильченковъ оставилъ незатронутымъ вопросъ, какъ нужно смотрѣть на то обстоятельство, что какъ въ мистеріяхъ, такъ и въ тайноводственномъ ученіи предметомъ тайны служило не ученіе, а обряды,—сходство, въ которомъ сторонники опровергаемой теоріи видятъ разительное доказательство вліянія мистерій на *disciplina arcani*.

4) Г. Сильченковъ ничего не сказалъ въ своей статьѣ о томъ, насколько въ пользу разбираемой имъ теоріи говоритъ вся совокупность аналогичныхъ явленій въ греко-римскомъ мірѣ. Посвященные въ мистеріи считали нужнымъ скрывать релігіозные обряды и символы отъ взоровъ непосвященныхъ, греческіе философы набрасывали покровъ тайны на свое ученіе и считали необходимымъ держать его въ секретѣ отъ народа, нѣкоторые христіанскіе писатели утверждали, что истина такъ же вредна для народа, какъ свѣтъ для слабыхъ глазъ, александрійцы учили о существованіи въ церкви тайнаго преданія и тайнаго богословія, гностики тоже старались обосновать свои богословскія спекуляціи на данныхъ тайнаго преданія и держали ихъ въ величайшемъ секретѣ, церковь имѣла тайноводственное ученіе и скры-

¹⁾ Полный ихъ перечень см. *Bonwetsch. Zeitschr. f. die hist. Theol.* 1873 S. 273 ff. *Zezschwitz. Der Katechumenat.* S. 169 ff. *Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf d. Christentum.* S. 155—162.

вала отъ непосвященныхъ обряды таинствъ. Не указываетъ ли эта потребность религіозной и философской тайны, которая ощущалась въ одно и тоже время, въ одномъ и томъ же обществѣ среди совершенно различныхъ и даже стоящихъ во взаимномъ антагонизмѣ общественныхъ группъ и которая совершенно исчезла по прошествіи извѣстной эпохи, не указываетъ ли все это на то, что въ данную эпоху она возникла изъ какихъ нибудь общихъ причинъ и источниковъ, или же и при наличности всѣхъ этихъ фактовъ потребность эту можно назвать, выражаясь словами и пользуясь сравненіемъ г. Сильченкова, „общечеловѣческой“ въ той же мѣрѣ, въ какой общечеловѣческимъ фактомъ является молитва? Обсужденія этихъ вопросовъ въ статьѣ г. Сильченкова мы не находимъ.

5) Въ составъ критической части статьи г. Сильченкова не вошло обсужденіе вопроса, дѣйствительно ли всенощныя бдѣнія христіанъ, особенно же свѣтоносная пасхальная ночь, когда происходило крещеніе оглашенныхъ, и *lavvuxides* мистерій вмѣстѣ со свойственными тѣмъ и другимъ свѣтовыми эффектами представляютъ сходство между собою, и если да, то чѣмъ должно объяснить его.

6) Г. Сильченковъ оставилъ не выясненнымъ, имѣютъ ли нѣкоторыя символическія дѣйствія, связанная съ совершеніемъ таинства крещенія, каковы — совлеченіе верхнихъ одеждъ, обуви, пояса, всѣхъ драгоценностей, обнаженіе головы и расплетеніе косъ у женщинъ, льняные хитоны и возжженные свѣтильники и т. п. — аналогіи въ обрядахъ мистерій, какъ утверждаютъ защитники разбираемой имъ теоріи, или же ихъ утверженіе ни на чемъ не основано, и если сходство дѣйствительно существуетъ, то чѣмъ объяснить его.

7) Защитники теоріи, противъ которой возражалъ г. Сильченковъ, утверждаютъ, что условіемъ участія въ празднествахъ мистерій служило воздержаніе отъ полового общенія въ предшествующіе дни, а въ случаѣ допущенія этого акта, обрядовое очищеніе посредствомъ омовенія водою, что въ мистеріяхъ не могли принимать участія родильницы ранѣ истеченія 40 дней послѣ родовъ и всѣ прикасавшіеся къ родильницѣ, особенно бабки. Они утверждаютъ далѣе, что все это имѣло разительныя аналогіи въ церковной прак-

тикѣ. Г. Сильченковъ не выяснилъ намъ въ своей статьѣ, вѣрны ли всѣ эти факты, существуетъ ли дѣйствительно въ этомъ отношеніи аналогія между церковной практикой и практикой мистерій и, если существуетъ, то не говоритъ ли это въ пользу опровергаемой имъ теоріи или же указанное сходство можно объяснить какънибудь иначе.

Факты, обозначенные подъ №№ 5, 6, 7 не имѣютъ конечно непосредственнаго отношенія къ вопросу о disciplina arcana, какъ обычай скрывать извѣстную сторону богослуженія отъ непосвященныхъ, но они имѣютъ косвенное отношеніе къ нему. Чѣмъ болѣе аналогій между мистеріями и христіанскимъ богослуженіемъ будетъ установлено, тѣмъ больше вѣроятности получить мысль о вліяніи на него мистерій вообще и о заимствованіи изъ этого источника идеи о необходимости сокрытія обрядовъ отъ непосвященныхъ въ частности.

Я перечислилъ далеко не всѣ аналогіи между мистеріями и христіанскимъ богослуженіемъ, на которыя указываетъ новѣйшая литература и на которыхъ обосновываетъ она теорію вліянія мистерій на христіанское богослуженіе. Серьезная научная критика должна взвѣсить всѣ ея аргументы, не только отмѣченные здѣсь, но и опущенные мною. Въ статьѣ г. Сильченкова ихъ критическаго разбора я не нашелъ. Вотъ почему я называю его критику теоріи, о которой все время идетъ рѣчь, въ научномъ отношеніи слабой и неудовлетворительной. Замѣтка г. Сильченкова, вызванная моей оцѣнкой его статьи нисколько не убѣждаетъ меня въ противномъ. Я не беру назадъ и своего утвержденія, что если бы г. Сильченковъ былъ знакомъ съ новѣйшими изслѣдованіями по избранному имъ вопросу, которыя я указалъ въ своей прошедшей замѣткѣ и аргументацію которыхъ я отчасти воспроизвелъ въ настоящей, то критику теоріи, объясняющей происхожденіе disciplina arcana вліяніемъ мистерій, онъ построилъ бы совершенно иначе. Въ заключеніе повторяю еще разъ, что я упрекалъ г. Сильченкова не въ томъ, что онъ не принялъ этой теоріи, а въ томъ, что, не принимая ея, онъ обосновалъ свое отрицательное отношеніе къ ней весьма слабо и поверхностно какъ съ научной точки зрѣнія, такъ даже и съ вѣроисповѣдной.

7) *В. Давыденко*. Святоотеческое учение о душѣ человѣка. (Вѣра и Разумъ 1902 г; № 10, 12, 14, 15).

Сочиненіе на подобную тему можетъ быть написано двоякимъ способомъ. Оно можетъ быть составлено соответственно требованіямъ или историческаго, или систематическаго богословія. Религіозныя движенія первыхъ вѣковъ не выработали по вопросу о душѣ человѣка догматовъ въ строгомъ смыслѣ: ни одна психологическая истина не была объявлена догматомъ официально. Отсюда разнообразіе мнѣній, высказанныхъ отцами и учителями церкви по вопросу о природѣ человѣческой души. Психологическія воззрѣнія Іустина Философа и Таціана не похожи на учение о душѣ Тертулліана, это послѣднее имѣетъ мало общаго съ представленіями о душѣ Григорія Нисскаго. Августинъ въ этомъ отношеніи является наиболѣе оригинальнымъ сравнительно съ своими предшественниками. Изслѣдованіе посвященное выясненію ученія отцевъ церкви о душѣ должно все это отмѣтить. Оно должно раздѣлить всѣхъ церковныхъ писателей на группы по сходству ихъ основныхъ точекъ зрѣнія въ вопросѣ о душѣ, объяснить особенности ученія каждой группы изъ историческихъ обстоятельствъ его возникновенія, установить генетическую связь между этими группами. Но конечно для удачнаго рѣшенія всѣхъ этихъ вопросовъ, авторъ долженъ много потрудиться надъ изученіемъ патристической литературы. Простой начитанности здѣсь недостаточно, а необходимо методическое изученіе cadaго автора въ отдѣльности. Подобное изслѣдованіе даетъ ясную историческую картину развитія святоотеческаго ученія о душѣ.

Но обыкновенно при составленіи сочиненій подобнаго рода пользуются упрощеннымъ способомъ. Къ чтенію твореній отцевъ церкви приступаютъ уже съ готовой системой современныхъ представленій по данному вопросу и изъ сочиненій отцевъ церкви выбираютъ только то, что подтверждаетъ ее. Получается историческая догматика. Никакого представленія о развитіи святоотеческаго ученія подобное изслѣдованіе не даетъ. Но все же и подобныя сочиненія имѣютъ нѣкоторый интересъ, во первыхъ, какъ собраніе матеріаловъ, которыми можно пользоваться для справокъ, во вторыхъ, какъ сводъ святоотеческихъ мнѣній, для насъ авторитет-

ныхъ, подтверждающихъ принятое ученіе. Но разумѣется и для этого требуется, если ужъ не строго научное знаніе твореній отцовъ церкви, то по крайней мѣрѣ широкая начитанность въ нихъ.

Къ какому же изъ двухъ намѣченныхъ типовъ отнести статью г. Давыденко? Отвѣтить категорически на этотъ вопросъ трудно, потому что статья не только еще не окончена, но, можно сказать, даже и не начата. Въ четырехъ книжкахъ журнала авторъ излагаетъ только свое вступленіе. Въ 10 кн. рѣчь идетъ о важности психологическихъ знаній вообще, въ 12 о важности именно святоотеческаго ученія о душѣ, 14-ая содержитъ обзоръ святоотеческой литературы о душѣ, въ 15 авторъ распространяется о содержаніи, задачѣ и планѣ святоотеческой психологіи. Но характеръ будущаго труда намѣчается и въ этомъ раздутомъ до чрезвычайности вступленіи. Авторъ не обѣщаетъ дать намъ исторію святоотеческой психологіи. Его задача—представить сводъ святоотеческихъ мнѣній въ извѣстной системѣ, по опредѣленнымъ рубрикамъ. Такимъ образомъ, мы должны отнести статью Г. Давыденко ко второму изъ намѣченныхъ типовъ патристическихъ изслѣдованій. Что касается выполненія этой упрощенной задачи, то и о ней можно сказать мало хорошаго. Дѣло въ томъ, что несмотря на обиліе цитатъ въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ, начитанность автора въ патристической литературѣ весьма сомнительна. Вотъ доказательства.

1) Обзоръ патристической литературы по вопросу о душѣ съ одной стороны не полно, съ другой не самостоятельно. Авторъ опускаетъ спеціальныя трактаты о душѣ Немезія и Клавдіана Матерна, а также творенія Афрата. Перечисленная въ обзорѣ литература по большей части не только не изучена авторомъ, но и не прочтена. Въ этомъ убѣждаетъ многое. Такъ напр. перечисленіе нравственныхъ сочиненій отцовъ церкви, въ которыхъ они касались психологическихъ вопросовъ лишь мимоходомъ, буквально выписано изъ книги Кашменскаго (Систематическій сводъ ученія св. отцовъ церкви о душѣ человѣческой. Вятка 1860 г. Сравн. № 14 стр. 59—60 и Кашм. стр. 3—4). Далѣе, авторъ впадаетъ въ странное противорѣчіе. Онъ то утверждаетъ, что отъ первыхъ трехъ вѣковъ не сохранилось спеціальныхъ патристи-

ческихъ трактатовъ о душѣ, (№ 14 стр: 65—66, 68) то упоминаетъ о трактатѣ Тертуллиана De anima. Однако сочиненія этого онъ не видалъ, потому что называетъ его небольшимъ, а трактатъ о Свидѣтельствѣ души считаетъ особенно важнымъ для выясненія патристическаго ученія о душѣ.

2) На отсутствіе самостоятельнаго изученія твореній отцовъ церкви указываетъ также и то, что очень много святоотеческихъ выдержекъ извлечено авторомъ не изъ твореній отцовъ церкви непосредственно, а взято на прокатъ гласно или негласно у преосв. Филарета (Ученіе объ отцахъ церкви), у Скворцова (Философія отцовъ и учителей церкви) (ср. № 10, 429, 431, 433. 435. № 12, 535 — 536), а главнымъ образомъ у Кашменскаго. Такъ какъ заимствованія у Кашменскаго очень многочисленны, то авторъ предпочитаетъ дѣлать ихъ безъ указанія источника (ср. № 10, 431—433=Кашм. 27—29; 433—434=Кашм. 10; 436—437=Кашм. 24 — 25; 439 = Кашм. 12; № 15, 113=Кашм. 34; 116=Кашм. 35; № 12, 534—535=Кашм. 17—18; 540=Кашм. 17).

Вообще вліяніе книги Кашменскаго на статью г. Давыденко велико и не всегда благотворно. Г. Давыденко до вѣрчиво выписываетъ изъ книги Кашменскаго всѣ ошибки противъ исторіи христіанской литературы. Напр., авторъ пишетъ: „въ ряду твореній св. Діонисія Ареопагита, извѣстнаго писателя перваго вѣка, упоминается книга о душѣ“ (№ 14, 16). Въ 1860 г., когда писалъ свою книгу Кашменскій, сочиненія, извѣстныя съ именемъ Діонисія Ареопагита, считались подлинными. Въ 1859 г. преосв. Филаретъ въ своемъ Ученіи объ отцахъ церкви, должно быть, не желая поступиться своею научною совѣстью, не позволявшей ему признать эти сочиненія подлинными, и въ тоже время опасаясь „раздразнить гусей“ отрицаніемъ ихъ подлинности, воспользовался фигурой умолчанія и не упомянулъ ни о Діонисіи Ареопагитѣ, ни о приписываемыхъ ему сочиненіяхъ. Но послѣ того въ русской литературѣ уже много разъ писалось о подложности этихъ сочиненій. Далѣе, такъ же со словъ Кашменскаго, авторъ цитуетъ въ качествѣ подлинныхъ сочиненія: о Воскресеніи, извѣстное съ именемъ св. Іустина Философа, и трактатъ De structura hominis, приписывавшійся прежде Василию Великому.

Нѣтъ никакихъ основаній сожалѣть о безвременно пре-

кратившемся печатаніи статьи г. Давыденко, такъ какъ и въ дальнѣйшемъ она обѣщаетъ быть простымъ пересказомъ съ добавленіями книги Кашменскаго. Въ этомъ убѣждаетъ то обстоятельство, что г. Давыденко, чтобы ему было впоследствии удобнѣе списывать, намѣтилъ для своего дальнѣйшаго изложенія какъ разъ тѣ самые пункты и рубрики, которыми заканчивается вступленіе и у Кашменскаго. (Срав. № 15, 119—120=Кашм. 37—38).

8) *С. Чистосердова*. Св. Петръ Александрійскій. (Его жизнь и дѣятельность) (Вѣра и Разумъ № 20 и 22).

Первая часть обширной, основанной на самостоятельномъ изученіи источниковъ и литературы предмета, статьи г. Чистосердова излагаетъ обстоятельства жизни св. Петра, говоритъ о его церковной дѣятельности и мученической кончинѣ. Предметомъ второй части служить анализъ фрагментовъ догматико-полемиическихъ и нравственно-практическихъ сочиненій св. Петра. Общая характеристика личности св. Петра служить заключеніемъ. Авторъ собралъ все, что могло служить для него пособіемъ, и воспользовался этимъ умѣло. И только недостаточность источниковъ о жизни св. Петра, а также незначительность фрагментовъ его сочиненій не позволили ему выполнить свою задачу съ той полнотой, къ которой онъ стремился и для достиженія которой сдѣлалъ все отъ него зависящее.

И. Поповъ.
