ЧТЕНІЯ

ВЪ

ОБЩЕСТВѢ ЛЮБИТЕЛЕЙ

ДУХОВНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ

ЖУРНАЛЪ УЧЕНО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ.

СЕНТЯБРЬ.

1885.

МОСКВА
Тип. Л. Ѳ. Снегирева. Остоженка, Савеловскій пер., д. Снегиревой.
1885.

КНИГА IX. СЕНТЯБРЬ 1885 ГОДА.

ОТДѢЛЪ I.

I. КНИГА ПРОРОКА АВВАКУМА (гл. 1) *П. Юнгерова*. . 205
II. ОЧЕРКИ ИЗЪ ИСТОРІИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ ВЪ ПЕРІОДЪ МОСКОВСКОЙ МИТРОПОЛІИ (1237—1588 г.). *А. Доброклонскаго* 231

ОТДѢЛЪ II.

III. ЛЖЕХРИСТЫ МОНТАНО-МОЛОКАНСКІЕ: ИВАНЪ ГРИГОРЬЕВЪ и ГРИГОРІЙ ВЕРЕЩАГИНЪ. *Іеромонаха Арсенія* 93
IV. ВНУТРЕННЕЕ ОБОЗРѢНІЕ. Отношеніе беллетристики къ духовенству 126
V. ИНОСТРАННОЕ ОБОЗРѢНІЕ. Католическія рабочія ассоціаціи. Дѣятельность іезуитовъ въ Америкѣ. Характеръ миссіонерской дѣятельности католиковъ. Протестантскія діакониссы. Занятія Итальянскаго духовенства свѣтскими науками. Упадокъ Итальянской проповѣди. Народныя религіозныя церемоніи въ Италіи. Разныя извѣстія *Н. Р—ва*. . . . . .

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ:

КОНДАКИ и ИКОСЫ. Пер. съ гречес. *Іеромонаха Іакова Цвѣткова*. . . . . .

Книга Пророка Аввакума [1]).

(Объясненіе).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Содержаніе первой главы. Послѣ надписанія книги (1-й ст.) пророкъ указываетъ поводъ для своихъ рѣчей: описываетъ нравственную распущенность еврейскаго народа, навлекающую на него Божіе наказаніе (2—4). Чтобы предупредить грѣшниковъ, Господь предсказываетъ чрезъ пророка халдейское нашествіе на Іудею (5—11). Но предсказаніе жестокаго халдейскаго нашествія смущаетъ самого пророка и вынуждаетъ молитву къ Богу о прекращеніи его. Въ предупрежденіе поголовнаго истребленія іудеевъ халдеями, пророкъ молитъ Бога прекратить среди евреевъ беззаконія, навлекающія на нихъ грозное халдейское нашествіе (12 17).

Содержаніе первой главы можетъ быть раздѣлено на три отдѣла: 1—4 ст.; 5—11; 12—17. Разсмотримъ первый отдѣлъ: 1—4 ст., заключающій въ себѣ надписаніе книги (1 ст.), и описаніе религіозно-нравственнаго состоянія іудейскаго народа (2 4).

1-й стихъ. *Бремя, еже видѣ Аввакумъ пророкъ* (по рус. Синодальному переводу). *Пророческое видѣніе, которое видѣлъ пророкъ Аввакумъ. Бремя*, т. е. печальное, тяжкое для пророка и его слушателей, пророчество о будущихъ несчастіяхъ [2]). *Видѣлъ* — этимъ словомъ обозначается духовное созерцаніе даруемыхъ Богомъ таинственныхъ пророческихъ видѣній (Ис. I, 1—2, 1). Отчего и пророки назывались „видящими“ (2 Цар. 9, 29; 12—13). *Пророкъ*, т. е. лице, постоянно проходившее свое великое служеніе, а не однажды только удостоившееся Божественнаго откровенія [3]).

---

[1]) См. Чтенія въ Общ. люб. дух. прос. Іюль—Августъ 1885 г.

[2]) Ср. употребленіе сл. masaa Ис. 21, 1—10. Іер. 23, 39—40.

[3]) Ср. употребленіе сл. nabi. Втор. 18, 18. 1 Цар. 29, 29. 2 Цар. 9, 29. въ отличіе отъ voeh—2 Цар. 12, 15...

Прибавленіемъ къ имени Аввакума слова: пророкъ, по взгляду отцевъ церкви, увѣряется читатель книги, что содержаніе ея не есть недостойный плодъ и обыкновенной человѣческой фантазіи, а дѣйствительное Божественное откровеніе и потому должно вызывать благоговѣніе и вѣру (Бл. Ѳеодоритъ).

Первый стихъ составляетъ оглавленіе книги: бремя т. е. печальное пророчество, полученное пророкомъ Аввакумомъ. Такое оглавленіе книги указываетъ не столько на содержаніе ея, сколько на отношеніе заключающихся въ ней рѣчей къ самому пророку. Пророчество Аввакума было „бременемъ“ для него самого. Пророкъ, не смотря на свою живую и свѣтлую вѣру, постоянно обращаетъ свои печальные взоры къ горькой дѣйствительности и еще болѣе горькой будущности іудеевъ. Онъ начинаетъ свои рѣчи скорбнымъ признаніемъ своего одиночества и безпомощности, продолжаетъ сознаніемъ того же одиночества и будущей погибели отечества, и заканчиваетъ свѣтлой вѣрой, побѣждающей ту же скорбь и душевную тяжесть. Всѣ его утѣшительныя предсказанія вызываются предыдущимъ душевнымъ томленіемъ. Наименованіе рѣчей Аввакума бременемъ доказываетъ, что главный предметъ ихъ заключается въ предсказаніи погибели Іудеи. Цѣль ихъ—не утѣшеніе соотечественниковъ, а печаль и смиреніе ихъ гордости. Такимъ образомъ, предположенія богослововъ отрицательнаго направленія, что пророчества Аввакума, произнесенныя въ печальную эпоху жизни еврейскаго народа, имѣютъ цѣль утѣшить народъ и возвѣстить конецъ его страданіямъ, противорѣчитъ понятію самого пророка о цѣли и характерѣ его служенія.

2 ст. *Доколѣ, Господи, воззову, и не услышиши; возопію къ Тебѣ обидимь, и не избавиши.* По рус. переводу: *Доколѣ, Господи, я буду взывать, и Ты не слышишь, буду вопіять къ Тебѣ о насиліи, и Ты не спасаешь?*

Пророкъ описываетъ свое мучительное душевное и, по связи съ послѣднимъ, тѣлесное состояніе, при видѣ беззаконій, распространенныхъ среди его соотечественниковъ. Онъ спрашиваетъ Господа: долго ли еще [1]) онъ будетъ кри-

[1]) Ad anah—ср. Исх. 16, 28.

чать [1]) о помощи и избавленіи, и Господь его не будетъ слышать [2])? Долго ли еще онъ будетъ взывать [3]) ко Господу, прося прекращенія насилій [4]) среди іудеевъ, и Господь не спасетъ [5]) его и всѣхъ преслѣдуемыхъ праведниковъ? Пророкъ скорбитъ и страдаетъ по причинѣ беззаконія въ іудейскомъ народѣ; вопіетъ къ Богу о прекращеніи его и не получаетъ отвѣта.

Упоминаемый пророкомъ вопль означаетъ дѣйствительное ли его душевное состояніе, или это — только риторическій поводъ для пророчества о халдеяхъ? На основаніи характера всѣхъ рѣчей пророка Аввакума и другихъ пророковъ, слѣдуетъ склониться къ предположенію перваго рода. Во всѣхъ рѣчахъ Аввакума (1, 12 - 17. 3, 2—16) видно теплое искреннее участіе пророка въ судьбѣ его соотечественниковъ. Вмѣстѣ съ послѣдними онъ переживаетъ всѣ будущіе ужасы отъ жестокихъ халдеевъ (1, 16—17), вмѣстѣ съ нимъ онъ радуется, произнося „горе“ сильнымъ тиранамъ (2 – 9, 12. 15). Не напрасно толковники отожествляютъ въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ личность пророка съ іудейскимъ народомъ (3, 2. 14, 18—19). Дѣйствительно, какъ увидимъ далѣе, подобное отожествленіе справедливо. Принимая во вниманіе сердечный, задушевный, характеръ пророчествъ Аввакума, на вопли и скорбь, упоминаемые въ настоящемъ стихѣ, слѣдуетъ смотрѣть, какъ дѣйствительно испытанное пророкомъ душевное состояніе. Среди несправедливостей и беззаконій въ іудейскомъ народѣ онъ стоитъ одинъ — стражъ закона и дома Израилева (Іез. 3 гл.). Но стражъ можетъ быть отвѣтственъ за участь охраняемыхъ только при существованіи гарнизона, готоваго во всякую критическую минуту явиться къ нему на помощь. У пророка между тѣмъ такого гарнизона нѣтъ, а отвѣтственность остается. При сравненіи съ подобнымъ состояніемъ стража въ моментъ

---

[1]) Schiveati.—Это слово означаетъ усиленную просьбу, выражаемую голосомъ. Исх. 9, 24. Іов. 19, 7.

[2]) Tischmaa—останешься безучастнымъ. Пс. 30, 19.

[3]) Zaak—Суд. 6, 8. Пс. 21, 5.—Напоминаетъ вопли страждущаго Мессіи.

[4]) Chamas—беззаконіе, насиліе, нечестіе. Пс. 54. 10; 71, 6. LXX пер. ἀδικεία ἀνομία.

[5]) Jaschaa—спасеніе отъ грѣховъ. Пс. 3. 6. Ис. 30, 15; 43, 3.

побѣга охраняемыхъ преступниковъ, сдѣлаются понятными отважные вопли Аввакума, обращаемые къ Іеговѣ.

3 ст. *Вскую мнѣ показалъ, если труды и болѣзни смотрити страсть и нечестіе; противу мнѣ бысть судъ, и судія вземлетъ.* По русски: *Для чего даешь мнѣ видѣть злодѣйство и смотрѣть на бѣдствія? Грабительство и насиліе предо мною; и возстаетъ вражда и поднимается раздоръ.*

Пророкъ подробнѣе описываетъ причины своихъ жалобъ и воплей, обращенныхъ къ Іеговѣ. Не смотря на все свое нежеланіе, съ онъ скорбію на сердцѣ [1]) вынужденъ [2]) Господомъ смотрѣть на грѣхи [3]), злодѣйства [4]), споры [5]) и раздоры среди іудейскаго народа. Вслѣдствіе этихъ безпорядковъ появилась запущенность въ хозяйствѣ [6]) и общее запустѣніе среди Іудеи. Судьи и правители по лицепріятію и мздоимству творятъ неправый судъ [7]). Вотъ пороки вызывавшіе скорбь и печаль въ Аввакумѣ. Пророкъ, какъ видно, рисуетъ общими чертами нравственное состояніе своихъ

---

[1]) Lammah—ср. Пс. 21, 1. Быт. 4, 6.

[2]) Tarjeni—фор. шерилъ отъ vaal.

[3]) Aven—Ис. 1, 13. Іоил. 1, 14. Ам. 5, 5.

[4]) Amal—Чис. 23, 21. Пс. 9, 7. Чего не было при Валаамѣ, то было при Аввакумѣ.

[5]) Rib—ссоры внутренняго характера.—Быт. 13, 7. 2 Цар. 22, 44.

[6]) Schod—Пр. 21, 7. Ис. 59, 7. Вообще пророкъ указываетъ на безпорядки производимые самими іудеями, а не врагами.

[7]) Madon jissaa—обыкновенно новые толковники переводятъ: востаетъ распря, придавая слову nasa непереходное значеніе: вставать. Но словари не указываютъ непереходнаго значенія этого глагола въ формѣ каль. Ему вездѣ придается значеніе: нести, поднимать и т. п. (Schulz. 1, 12: 82—90. Штейнбергъ 1, 317). Соотвѣтственно значенію глагола nasa слѣдуетъ перевести: распря беретъ, или поднимаетъ, несетъ и т. п. Что несетъ?—неизвѣстно. Исходъ изъ этой неизвѣстности представляютъ древніе переводы: LXX толковниковъ читаютъ ὁ κριτὴς λαμβάνει, а Сирскій и Арабскій пер. еще дополняютъ: judex accipit munus. Очевидно въ древнихъ переводахъ указывается на лицепріятіе (nasaa—Втор. 10, 17. Job. 34, 19) или взяточничество (Есѳ. 2, 15; 5, 2). Но содержа ясную мысль, переводы не соотвѣтствуютъ нынѣшнему еврейскому тексту. Слово madon не значитъ: судья. Ученые предполагаютъ, что у переводчиковъ стояло слово medin—судящій (Прич. ср. шерилъ отъ dun—Втор. 32, 36). Не опираясь особенно на это предположеніе. (можетъ быть стояло: dain — судья. 1 Цар. 24, 13), мы должны только признать, что чтеніе древнихъ переводовъ по своей ясности преимуществуетъ передъ нынѣшнимъ еврейскимъ чтеніемъ. Оно находитъ параллель у Михея, Аввакумова, по нашему мнѣнію—современника.

современниковъ. Описываемые имъ пороки могутъ имѣть разныя степени развитія и распространенности и свидѣтельствовать о разныхъ степеняхъ нравственнаго упадка общества. Чтобы не оставались слушатели и читатели въ недоумѣніи по этому поводу, пророкъ въ слѣдующемъ стихѣ точнѣе характеризуетъ нравственное состояніе своихъ соотечественниковъ.

4. ст. *Сего ради разорися законъ, и не производится въ совершеніе судъ: яко нечестивый преобидитъ праведнаго, сего ради изыдетъ судъ развращенъ. Отъ этого законъ потерялъ силу, и суда правильнаго нѣтъ: такъ какъ нечестивый одолѣваетъ праведнаго, то и судъ происходитъ превратный.*

Злодѣянія съ одной стороны, и неправосудіе—съ другой, на столько распространились и укоренились среди іудейскаго общества, что заставили нравственный и гражданскій Моисеевъ законъ оцѣпенѣть, какъ бы застынуть [1]). Подобно тому, какъ сердце, застывшее отъ страха или холода, не можетъ приводить въ дѣйствіе человѣческаго организма, и законъ составлявшій сердце и душу еврейской общественной и частной жизни, по взгляду пророка, пересталъ руководить жизнію его современниковъ. Но остановка сердцебіенія причиняетъ моментально смерть организму, такъ и оцѣпененіе закона должно за собою влечь смерть іудейскаго царства. При бездѣйствіи закона, естественно возможны и другіе безпорядки, описываемые пророкомъ. Правосудіе [2]) говоритъ пророкъ, не остается господствующимъ, не приводится въ постоянное исполненіе. За отсутствіемъ правосудія, сдерживающаго въ людяхъ дурные инстинкты, начинаетъ господствовать право сильныхъ и порочныхъ людей. Они свою хитрость употребляютъ во зло неподозрительнымъ праведникамъ. Своими кознями они опутываютъ [3]) невинныхъ людей и на неправильномъ, лицепріятномъ, судѣ получаютъ оправданіе въ своихъ поступкахъ.

---

1) Fug—зябнуть, коченѣть. Быт. 45, 26. Пс. 37, 29. (7, 3).
2) Mischfat—Ис. 1, 27; 5, 16.
3) Katar—Суд. 20, 43. Пс. 21, 13.

Такимъ образомъ, въ первомъ отдѣлѣ первой главы своей книги пр. Аввакумъ оправдываетъ свою обличительную пророческую миссію. Его служеніе и пророческія рѣчи вызваны неутѣшительнымъ современнымъ религіозно-нравственнымъ состояніемъ іудейскаго народа.

Пророкъ, какъ видно, преимущественно свое вниманіе обращаетъ на отсутствіе правосудія. Неужели кромѣ неправосудія не было другихъ пороковъ въ современномъ ему іудейскомъ обществѣ? Можетъ быть, и были, но, по слабости своего вліянія на участь Іудеи, не вызывали пророческаго обличенія. Пр. Аввакумъ жалуется преимущественно на отсутствіе правосудія, потому что этотъ порокъ въ той формѣ, въ какой онъ былъ при пророкѣ, былъ признакомъ недалекой политической и соціальной смерти государства. Какъ І. Христосъ признакомъ близкой кончины человѣческой исторіи считалъ возстаніе коегождо на ближняго своего (Ев. Мѳ. 24—25 гл.), такъ древняя и новая исторія народовъ подтверждаетъ тотъ фактъ, что потеря власти суда и силы законовъ дающая людямъ возможность возставать на ближнихъ своихъ (Ав. 4 ст.), предшествуетъ политической смерти государствъ. Несправедливости не можетъ прекратить правительство слабое или равнодушное къ беззаконію; и то и другое—предвѣстникъ его паденія. Когда законъ цѣпенѣетъ, являются разбои, грабежи, узурпація власти и общее разстройство государственнаго управленія. Такое состояніе общества можетъ, конечно, вызвать отчаянную скорбь, пережитую и описанную Аввакумомъ.

Второй отдѣлъ: 5—11 ст. отвѣтъ Господа на жалобу пророка. Беззаконники, обличаемые пророкомъ, будутъ наказаны страшными халдеями во время ихъ нашествія на Іудею.

5 ст. *Видите презорливіи, и смотрите, и чудитеся чудесемъ, и исчезните: понеже дѣло Азъ дѣлаю во днехъ вашихъ, емуже не имате вѣровати, аще кто исповѣсть вамъ.* По русски: *посмотрите между народами, и внимательно вглядитесь, и вы сильно изумитесь; ибо я сдѣлаю во дни ваши такое дѣло, которому вы не повѣрили бы, если-бы вамъ разсказывали.*

Въ отвѣтъ на жалобу пророка о современныхъ безпоряд-

кахъ, Господь чрезъ него обращается къ беззаконникамъ и устрашаетъ ихъ недалекимъ и тяжкимъ будущимъ наказаніемъ. Грѣшные современники [1]) пророка должны цѣпенѣть [2]) отъ ужаса, потому что въ ихъ дни, во время ихъ жизни [3]), Господь предопредѣлилъ [4]) такое дѣло, которому они съ трудомъ могутъ вѣрить [5]). Какъ обыкновенно не хочется вѣрить печальнымъ извѣстіямъ, хотя бы они и заслуживали вѣроятія, такъ и евреямъ трудно, по взгляду пророка, вѣрить его пророчеству о страшномъ Господнемъ дѣлѣ. Прежде нежели высказать „дѣло Господне“, т. е. содержаніе Господня предопредѣленія, пророкъ возбуждаетъ въ слушателяхъ вниманіе къ своей рѣчи и страхъ за ихъ грѣхи. Достаточно такимъ образомъ настроенные и приготовленные, слушатели пророка, по его мнѣнію справедливому, должны

---

[1]) Veu bagoim. Это выраженіе обыкновенно переводятъ: посмотрите между народами. Кто къ кому и зачѣмъ обращается? Отвѣчаютъ такъ: Господь обращается къ іудеямъ, чтобъ они внимательно вглядѣлись въ исторію современныхъ и прежнихъ языческихъ народовъ; здѣсь они увидятъ уже проявленіе могущества халдеевъ (Кейль. Com. üb. Hab. 411 s'), или по крайней мѣрѣ проявленіе Божественнаго всемогущества въ судьбѣ языческихъ народовъ. Господь отвѣчаетъ на жалобу пророка: беззаконіе іудеевъ будетъ также наказано, какъ язычники были наказываемы за свои грѣхи. Но можно-ли изъ предложенія: veu bagoim—посмотрите на народы—выводить заключеніе о наблюденіи путей промысла въ судьбѣ языческихъ народовъ? Довольно трудно. Далѣе. Къ кому обращается Богъ?—Къ іудеямъ. Но какое основаніе для этого? Можно думать, что Господь обращается къ язычникамъ и проситъ ихъ посмотрѣть на своихъ собратій по духу и тѣлу... Выходъ изъ этого затрудненія представляетъ пер. LXX: ἴδετε οἱ καταφρονηταὶ (съ нимъ сходенъ Сир. пер.—videte aversaces, и два другихъ перевода: videte, columniatores—Montfaucon. 370 р.). Разность между пер. LXX и евр. текстомъ, вслѣдъ за Капеллусомъ, обыкновенно объясняютъ тѣмъ, что у переводчиковъ читалось bogedim=клятвопреступники—(ср. 1, 13. 2, 15). По смыслу этого чтенія (которое мы приняли), пророкъ обращается къ преступникамъ, которыхъ ранѣе обличалъ.

[2]) Tamàh. Цѣпенѣть, терять власть надъ собою отъ страха. (Іов. 26, 11—рус. выраж.: столбнякъ). По славянски: исчезните, т. е. сдѣлаетесь недвижимы и незамѣтны среди живыхъ существъ.

[3]) Bimeikem—ср. Іер. 16, 9. Іез. 12, 25.

[4]) Faal. Предопредѣлять. Пс. 58, 3. Чис. 23, 23: Втор. 32, 27. Ис. 41, 4. Мих. 2, 1. Во дни беззаконниковъ только предопредѣлено, а не исполнено дѣло Господне.

[5]) Lo taaminu mi heemin. Ис. 53, 1. И дальнѣйшее выраженіе Аввакума: jesüfar=Ис. 52, 18—süfar,

лучше запомнить его рѣчь и обратить вниманіе на свою жизнь. Далѣе пророкъ излагаетъ дѣло Господне.

6 ст. *Зане, се Азъ возставляю Халдеи, языкъ горькій и борзый, ходящій по широтамъ земли, еже наслѣдити селенія не своя. Ибо вотъ я подниму халдеевъ, народъ жестокій и необузданный, который ходитъ по широтамъ земли, чтобы завладѣть непринадлежащими ему селеніями.*

Подготовивъ слушателей къ воспріятію своего пророчества, пророкъ начинаетъ излагать его. Онъ говоритъ, подобно другимъ Ветхозавѣтнымъ пророкамъ, отъ лица Господа. Какъ мужъ Богодухновенный и посредникъ между Богомъ и людьми, Аввакумъ отождествляетъ себя съ пославшимъ его Господомъ [1]). Господь намѣренъ, говоритъ пророкъ, возстановить [2]) противъ іудеевъ грозныхъ враговъ—халдеевъ. Халдейское царство, находившееся къ востоку отъ Евфрата, считается однимъ изъ древнѣйшихъ азіатскихъ государствъ. Библейскіе писатели считаютъ патріарховъ еврейскаго народа жителями Халдеи, переселившимися въ Ханаанскую землю (Быт. 11, 28—31). Халдейское царство, родина Сарры и Авраама, во время ихъ переселенія въ Ханаанъ было уже благоустроеннымъ, въ немъ были города, напр. Уръ. (Быт. 11, 28). Слѣд. за 18 вѣковъ, приблизительно, до Р. Х. Халдейское царство уже существовало. Другой древнѣйшій библейскій писатель, писатель кн. Іова, упоминаетъ о томъ, что халдеи во времена Іова, дѣлали набѣги на сосѣднія страны (Іов. 1, 17). Языческая исторія также считаетъ Халдейское царство очень древнимъ. Въ 14 в. до Р. Х. Халдейское царство было настолько уже могущественно, что равноправіе съ нимъ считалось славнымъ. Ассирійскіе памятники съ гордостію упоминаютъ о договорахъ Ассиріи и Халдеи, какъ государствъ равносильныхъ. Въ послѣдующее время, впрочемъ, Ассирійское царство одержало верхъ и поработило Халдею. Но и халдеи, въ свою очередь, были главными участниками въ разрушеніи Ниневіи, Ассирійской столицы, и виновниками паденія

---

[1]) Въ славѣ hinneni—сущ. 1-го лица относится, по общему мнѣнію, къ слову Богъ.

[2]) Mekim—ср. Ам. 6, 18—возстановленіе враговъ.

Ассиріи (ок. 606 г. до Р. Х.). Послѣ паденія Ассиріи халдеи захватили власть надъ всѣми странами, прежде подвластными Ассиріи, и завоевали Іудею (ок. 589 г. до Р. Х.) [1]).

Чтобы устрашить современныхъ беззаконниковъ, пророкъ описываетъ халдеевъ, какъ народъ жестокій [2]) и необузданный [3]), ходящій по широтамъ земли. Послѣднее выраженіе означаетъ то, что халдеи, хотя живутъ и вдали отъ Іудеи, но скоро могутъ оттуда придти и занять широкія промежуточныя пространства, отдѣляющія Халдею отъ Іудеи (ср. Ис. 39, 3. 5, 26—29) [4]). Цѣль халдейскихъ хожденій по широтамъ земли составляетъ обладаніе [5]) шатрами [6]) и селеніями кочевыхъ народовъ, жившихъ близъ Халдеи и Палестины. Обращая вниманіе на стремленіе халдеевъ занимать чужія селенія, пророкъ даетъ поводъ думать, что халдеи также постараются занять и іудейскія селенія, прежде имъ не принадлежавшія [7]). Пророкъ становится на ту же точку зрѣнія, какою руководился нѣкогда Моисей. Какъ Моисей предсказывалъ, что іудеи въ награду за исполненіе закона сдѣлаются главою другихъ народовъ и будутъ безпрепятственно пріобрѣтать ихъ имущества и владѣнія, а въ наказаніе за грѣхи сами будутъ лишаться своихъ владѣній и отдавать ихъ врагамъ, такъ и Аввакумъ предсказываетъ, что халдеи за грѣхи евреевъ займутъ владѣнія не свои, т. е. іудейскія. (Втор 28, 12—13, 28—33).

Изъ описанія халдеевъ пророкомъ Аввакумомъ видно, что халдеи въ его время еще не овладѣли Іудеей, они даже далеко отъ нея были, ихъ владѣнія отдѣлены отъ Іудеи ши-

---

1) Зайцевъ. Руководство Всемірной исторіи. 1879 г. 64—73. 220—27 стр.

2) Hamar—горькій, причиняющій горечь. Суд. 18, 25. 2 Цар. 17, 8. У LXX πικρὸς.

3) Nimhar—быстрый, несдержанный. Ис. 32, 4. Іов. 5, 13.

4) Таргумы и Сирск. перев. читаютъ: qui pervadat latitudines terrae ut possideat.

5) Jarasch—ср. 3 Цар. 21, 16. Вт. 30, 5.

6) Mischkan—шатеръ. Исх. 25, 9. Пс. 73, 7. Халдеи еще не овладѣли цивилизованными государствами.

7) Ср. Втор. 6, 10—11, 10—10.

ротами земли. Такъ халдеи и ихъ владѣнія описываются только во время Езекіи пророкомъ Исаіей (39, 3).

7 ст. *Страшенъ и явленъ есть, отъ него судъ его будетъ, и взятіе его отъ него изыдетъ. Страшенъ и грозенъ онъ; отъ него самого происходитъ судъ его и властъ его.*

Пророкъ продолжаетъ характеристику халдеевъ. Чтобы рѣзче повліять на безпечныхъ соотечественниковъ, пророкъ называетъ халдеевъ народомъ страшнымъ [1]), возбуждающимъ ужасъ своимъ появленіемъ въ странахъ враговъ (ср. Іер. 6, 23). Халдеи ужасны для народовъ, подпадающихъ ихъ владычеству, по своему необузданному произволу. Отъ нихъ самихъ происходитъ судъ, т. е. халдеи не знаютъ высшихъ нравственныхъ законовъ суда, правды и милосердія, а руководятся своею прихотью и произволомъ. Владычествуя по своему произволу, халдеи гордятся своею славою [2]). Въ противоположность іудеямъ, искавшимъ своего суда и правды у Бога и въ Его законѣ (Пс. 16, 2), халдеи всего ищутъ у себя и въ своей прихоти. Слѣдя за изображеніемъ халдеевъ пророкомъ Аввакумомъ, слушатели его, вѣроятно, ужасались при мысли о подчиненіи имъ, потому что дѣйствительно очень непріятно находиться въ зависимости отъ такого народа. Но нельзя, съ другой стороны, не признать справедливою характеристику халдеевъ у Аввакума. Необразованные народы (Исаія называетъ халдеевъ обитателями пустынь — Ис. 23, 13), быстро достигавшіе славы и власти среди другихъ народовъ, отличались самодурствомъ и деспотизмомъ по отношенію къ порабощеннымъ ими народамъ. Таковы, напр. были турки въ Византійской имперіи (таковы они, впрочемъ и теперь) вандалы и другіе азіатскіе выходцы, занимавшіе Римскую имперію. Таковъ и всякій человѣкъ безъ образованія занимающій скоро высокій

---

[1]) Ajm – страшный. Пѣс. Пѣс. 6, 4. 10, погаа страшный—Ис. 18, 2. 7.—Можетъ быть также въ приложеніи къ халдеямъ. У LXX—επιφανής—страшный—ср. Суд. 13, 6. Мал. 1, 44.

[2]) Seet—Это слово рѣдко употребляется и не вполнѣ выяснено его значеніе. LXX перевели: λῆμμα; таргумы, Симмахъ и Іеронимъ: decretum. Сирскій и Вульгата: ogaciuim. На основаніи употребленія этого слова—Быт. 49, 3 (Рувимъ—слава и гордость); Іов. 13, 12 (гордость погибнетъ) Пс. 62, 5—(славу мою), вѣрнѣе перевести: слава.

постъ, (ср. русскіе старшины и сельскіе власти по частымъ описаніямъ въ корреспонденціяхъ).

8 ст. *И изскочатъ паче рысей кони его, и быстрье волковъ Аравійскихъ: и поѣдутъ конницы его, и устремятся издалеча, и полетятъ аки орелъ готовъ на ядь. Быстрье барсовъ кони его и прытче вечернихъ волковъ; скачетъ въ разныя стороны конница его; издалека приходятъ всадники его, прилетаютъ, какъ орелъ, бросающійся на добычу.*

Во время рѣчи пророка о халдеяхъ, слушателямъ его естественно было успокоивать себя мыслію о томъ, что страшные самодуры халдеи еще далеко отъ Іудеи и помощь не опасна имъ. Чтобы разсѣять этотъ самообманъ, Аввакумъ настойчиво указываетъ на то, что халдеи изъ своей дальней страны могутъ скоро и легко явиться въ Іудею. Они обладаютъ прекрасной конницей [1]), которая быстрѣе [2]) барсовъ и острѣе [3]) вечернихъ волковъ [4]). По описанію путешественниковъ и историковъ, барсы отличаются не обыкновенной быстротой: „когда видишь его, думаешь, что это вихрь несется“ (Bochart. Hierozoicon. P. 1 it. III. c. VII). Библейскіе писатели преимущественно обращали вниманіе на коварство барсовъ, тайное выслѣживаніе и быстрое похищеніе добычи (Іер. 5, 6. Іов. 37, 3. Ос. 13, 9). Можетъ быть, и пр. Аввакумъ имѣетъ въ виду не столько быстроту халдейской арміи, сколько коварство самихъ халдеевъ: внезапное превращеніе изъ мирныхъ союзниковъ, какими они представлялись Езекіи (Ис. 39 гл.), въ жестокихъ враговъ. Вечерніе волки водились въ восточныхъ окрестностяхъ Іордана; въ теченіи дня они обыкновенно прята-

---

[1]) Sum—ср. значеніе этого слова у Ис. 21, 2. 30, 16. Ос. 14, 4.

[2]) Kallu—собств. легки; чѣмъ легче кто-либо, тѣмъ быстрѣе онъ можетъ двигаться.

[3]) Chadad — можетъ быть переведено нашимъ словомъ: способный. Напр. Исаія называетъ свои уста „острыми“. Ис. 59, 2.

[4]) Zeebei ereb — Переводъ сл. ereb у LXX словомъ: Αραβεία, вслѣдъ за Капеллусомъ и доселѣ (Reinke. 79 S. Keil. 414 S.) почему-то объясняется смѣшеніемъ переводчиками слл. ereb и arab—Аравія. Послѣ возраженія Капеллусу Букеторфа. (Antikritica—11 p. 773 p.) можно оставить это мнѣніе. Въ 3 Цар. 10, 15 всѣ толковники слова malkei haereb — переводятъ: Аравійскіе цари. Слѣд. и LXX толк. могли перевести ereb словомъ Аравійскіе, т. е. пустынные волки (ср. Іер. 5, 6. 25, 24 50, 37).

лись въ своихъ берлогахъ, а ночью отыскивали себѣ добычу. (Mischna. Taanith. 3, 6). Что значитъ сравненіе остроты коней съ остротой вечернихъ волковъ? Шультэнсъ, принимая во вниманіе естественную остроту зрѣнія ночныхъ волковъ [1]), находилъ у пр. Аввакума указаніе на остроту зрѣнія халдейскихъ коней. Но библейскіе описатели, сравнивая людей съ ночными волками, обращали вниманіе на хитрость и жадность волковъ, — выслѣживаніе и похищеніе добычи (Быт. 49, 27. Соф. 3, 3. Іез. 22, 27). То же значеніе нужно придать выраженію Аввакума. Сравненіе халдеевъ съ барсами и волками означаетъ ихъ коварство и жадность въ пріобрѣтеніи добычи (Ср. Іер. 5, 6. 15).

Халдейскіе всадники [2]), продолжаетъ пророкъ свое описаніе, съ гордостію и презрѣніемъ скачутъ [3]) по непріятельскимъ странамъ и разсѣявшись по нимъ, вѣроятно, занимаются грабежемъ. Ихъ нашествіе можно по быстротѣ и жадности уподобить полету орла за добычей. Халдеи, подобно орлу издали усматриваютъ добычу (Ев. Мѳ. 24, 28) и очень быстро, по орлиному, овладѣваютъ ей (Ср. Втор. 28, 49. Іер. 4, 13).

Въ настоящемъ стихѣ пророкъ продолжаетъ характеристику халдеевъ только съ другой стороны, сравнительно съ предъидущимъ стихомъ. Своевольные и страшные халдеи, говоритъ пророкъ, для іудеевъ опасны столько же, сколько и для народовъ, живущихъ вблизи халдейскаго царства. Опасность заключается въ ихъ коварствѣ и жадности и въ средствахъ удовлетворенія этимъ страстямъ. При барсовой и волчьей хитрости, при волчьей и орлиной жадности халдеевъ, ихъ кони и по быстротѣ своей могутъ равняться съ орлами, а потому всадники ихъ скоро достигаютъ своихъ хищническихъ цѣлей и потомъ отъ радости и презрѣнія попираютъ своихъ враговъ. Очевидно, пророкъ имѣетъ въ виду поколебать безпечность и самомнѣніе іудеевъ, надежду

---

[1]) Acregenus luporum. Aen. I, 444.

[2]) Farasch—ср. Быт. 50, 9. 1 Цар. 8, 11.

[3]) Fusch—по употребленію у Іер. 50, 11 и Мал. 4, 2, значитъ: скакать и бодать. Іеремія, кажется, зналъ пророчество Аввакума и сказалъ: въ халд. странѣ также враги будутъ скакать и топтать, какъ дѣлали сами халдеи.

на отдаленность и мнимый мирный характеръ халдеевъ. Описаніе халдеевъ, подобное настоящему, странно въ устахъ современника Іосіи или Іоакима, іудейскихъ царей, когда уже халдеи были извѣстны іудеямъ и не разъ встрѣчались съ ними на полѣ сраженія (при Кархамисѣ), когда воинственность, коварство и быстрота халдеевъ были всѣмъ извѣстны. Осьмой стихъ естественъ въ устахъ современника Езекіи (ср. Ис. 39 гл.).

9 ст. *Скончаніе на нечестивыя пріидетъ, сопротивляющаяся лицамъ ихъ противу, и соберетъ яко песокъ плѣнники. Весь онъ идетъ для грабежа, устремивъ лице свое впередъ, онъ забираетъ плѣнниковъ, какъ песокъ.*

Разсѣявъ надежду евреевъ на далекое разстояніе Халдеи отъ Палестины, пророкъ снова продолжаетъ описывать халдеевъ, какъ народъ грозный и страшный для іудеевъ. Халдеи, говоритъ пророкъ, пойдутъ [1]) исключительно для грабежа, другихъ болѣе благородныхъ цѣлей въ своихъ походахъ они не имѣютъ и не будутъ имѣть [2]). Военные походы, сопровождаемые грабежемъ и насиліями, развиваютъ злобные инстинкты въ халдейскомъ народѣ. Ихъ гнѣвное лицо [3]) будетъ постоянно устремлено къ востоку [4]), ихъ отечеству, и взоръ ихъ будетъ выражать желаніе поскорѣе вернуться на родину съ богатой добычей. Сильно развитые, злобные инстинкты халдеевъ помогутъ имъ одерживать многочисленныя побѣды надъ мирными и слабыми сосѣдними народами и набирать плѣнниковъ, многочисленныхъ подобно морскому песку.

---

[1]) Jaḥo—будущее время. Пророкъ говоритъ о будущихъ халдейскихъ походахъ.

[2]) Kullo leḥamas. jaḥo—такого чтенія, начиная съ Вульгаты (tota), держатся всѣ толковники. Но LXX толк. имѣли чтеніе: kalaḥ—окончаніе, прекращеніе, и перевели: συντέλεια ἐπ᾽ ἀσεβεῖ ἥξει—скончаніе на нечестиваго пріидетъ. Соотвѣтственно рѣчи пророка они сочли халдейское нашествіе наказаніемъ беззаконія (cḥamas), на которое ранѣе жаловался пророкъ (3 ст.).

[3]) Megamaṭ—Вслѣдъ за Ярхи толковники считаютъ это слово сроднымъ gama—(Іов. 39, 24—конь „вырываетъ“ землю). Такъ какъ для этого нуженъ „быстрый бѣгъ“ коня, то слѣд. megamaḥ переводятъ движеніе, стремленіе халдеевъ. Но конь можетъ вырывать землю отъ гнѣва бѣшенства и слово megamaḥ значило: страсть, желаніе. Въ соединеніи съ peneihem можно перевести: гнѣвное выраженіе лицъ халдеевъ во время военнаго похода (Ср. 4 Цар. 12, 18. 2 Пар. 32, 2).

[4]) Kadimaḥ—къ востоку. Част. ḥa—означаетъ направленіе—(Іез. 45, 7).

Предрекаемое пророкомъ, халдейское нашествіе, вѣроятно, очень понятно было жителямъ Европы въ періодъ нашествій разныхъ азіатскихъ дикихъ полчищъ: гунновъ, готѳовъ; оно понятно было и нашимъ предкамъ, очевидцамъ монгольскихъ нашествій. Какъ халдеи своимъ гнѣвнымъ взоромъ устрашали враговъ, какъ они влекли плѣнниковъ, такъ и дикіе монголы были грозны и обладали плѣнниками многочисленными, подобно морскому песку. И евреямъ, слушателямъ Аввакума, было понятно его описаніе, потому что они не разъ видѣли подобныя нашествія, напр. ассирійскія (Ис. 7, 17—24. 10, 13—14. 18—25) [1]).

10 ст. *И той надъ царми посмѣшся, и мучители играніе его, и той надъ всякою твердынію поругается, и обложитъ валъ, и возобладаетъ ею. И надъ царями онъ издѣвается, и князья служатъ ему посмѣтищемъ; надъ всякою крѣпостію онъ смѣется: насыплетъ осадный валъ, и беретъ ее.*

Не менѣе мрачную характеристику халдеевъ представляетъ пророкъ и въ настоящемъ стихѣ. Іудейскій народъ, воспитанный подъ продолжительнымъ періодомъ царскаго правленія, съ удовольствіемъ всегда вспоминавшій о лучшихъ своихъ царяхъ—избранникахъ и помазанникахъ Божіихъ,—связывавшій свои мессіанскіе идеалы съ царскимъ Давидовымъ домомъ, всегда относился къ своимъ царямъ съ глубокимъ уваженіемъ. Исторія іудейскаго (а не Изральскаго) царства не упоминаетъ о мятежахъ этого безпокойнаго народа противъ своихъ царей. Тѣмъ съ большимъ уваженіемъ и даже благоговѣніемъ, евреи относились къ своимъ добрымъ и благочестивымъ царямъ, напр. Езекіи. (Ср. 2 Пар. 30, 25. 32. 33). И вотъ, этому-то народу пророкъ говоритъ, что ужасные халдеи имѣютъ обыкновеніе смѣяться и варваски издѣваться [2]) надъ порабащаемыми ими царями

---

[1]) Выраж. славянскаго перевода: противящимся лицамъ ихъ противу, значитъ: придетъ конецъ нечестивцамъ, которые будутъ противостоять халдеямъ. Вѣроятно, евр. слово kadimah — LXX сочли прилагательнымъ отъ kiddem — противиться (по формѣ aschir; bachir—Gesenius. Gram. § 120, S.), согласованнымъ (по значенію) съ сл. chamas затруднительнаго сл. megamat, можетъ быть, у переводчиковъ не было, какъ не было его у Бл. Іеронима.

[2]) Kalas—отворотившись спиною, толкать кого-либо ногою (Schulz. Lexic. 522 p.). Ср. 4 Цар. 2, 23. Іез. 22, 5.

и князьями. Царей и князей халдеи будутъ дѣлать своими шутами [1]). Можно представить себѣ, какъ тяжело было современникамъ Езекіи слушать рѣчь пророка и думать, что добрый Езекія и его дѣти будутъ предметомъ издѣвательства какихъ-то дикарей. Но какъ ни тяжело было имъ слушать суровую рѣчь пророка, а въ послѣдней была несомнѣнная правда. Пр. Исаія предсказывалъ, что царское потомство Езекіи будетъ прислугою при Вавилонскомъ дворѣ (Ис. 39 гл.). Навуходоносоръ жестоко издѣвался надъ царемъ Седекіей (Іер. 39 гл.). Исторія упоминаетъ, что подобные халдеямъ народы часто дѣлали покоренныхъ царей своими слугами и шутами. Единственно, и даже неизбѣжно, было евреямъ во время пророческой рѣчи Аввакума высказать надежду на защиту отъ грознаго врага. Припоминая, что подобныя халдейскимъ вражескія полчища нерѣдко разбивались объ іудейскія стѣны и крѣпости, они и теперь могли выразить на нихъ надежду. Но пророкъ разсѣиваетъ и эту естественную надежду. Крѣпости іудейскія для халдеевъ суть не болѣе, какъ дѣтская забава [2]), для взятія ихъ халдеямъ не нужно будетъ употреблять разныхъ стѣнобитныхъ машинъ, а достаточно насыпать кучу пыли [3]), и такимъ образомъ овладѣть ими. Такъ, и эту ненадежную опору своихъ соотечественниковъ пр. Аввакумъ безпощадно разбиваетъ.

11 ст. *Тогда премѣнитъ духъ, и прейдетъ, и помолится: сія крѣпость Богу моему. Тогда надмевается духъ его, и онъ ходитъ и бѣдствуетъ; сила его—Богъ его.*

Изображеніе халдеевъ въ настоящемъ стихѣ можетъ привести въ ужасъ не только іудеевъ, но, кажется, и всякаго человѣка.

Тогда надмевается духъ его, и онъ ходитъ и буйствуетъ. Что за ужасная картина! Представьте себѣ народъ, недавно вышедшій изъ дикаго состоянія (Ис. 23, 13), одержавшій много побѣдъ и во время похода окруженный плѣнниками и добычей. Слава и побѣды вывели его изъ спо-

---

1) Mischchak—насмѣшка, презрѣніе. Пл. Іер. 1, 8. шутовство. Суд. 16, 26. 28.

2) У LXX—παλνιον, слав. играніе.

3) Sabar—собирать пыль, дѣлать земляную кучу. Быт. 41, 49. Іов. 27, 16.

койнаго состоянія, надмили его духъ; льстивые плѣнники своею невольною хвалою еще болѣе развиваютъ его самомнѣніе; и вотъ онъ, не видя себѣ противниковъ, среди опустошенныхъ странъ и царствъ ходитъ съ своими полчищами и плѣнниками и буйствуетъ. Въ побѣжденныхъ царствахъ онъ грабитъ и опустошаетъ до конца все уцѣлѣвшее отъ войны. Для иллюстраціи къ описанію Аввакума можно привести собственный разсказъ Ассирійскаго царя Сеннахирима, вѣроятнаго современника Аввакума, о его походѣ въ Финикію и Іудею. „Вельможи и жители Амгаруны (Екронъ) измѣнили царю своему Пади, соединенному дружбой съ Ассуромъ. Я сразился съ ними и обратилъ ихъ въ бѣгство. Жителей городовъ (находившихся въ революціонномъ союзѣ съ Екрономъ) я обратилъ въ рабство. Я казнилъ мятежныхъ вельможъ Амгаруна, распялъ ихъ тѣла на городской стѣнѣ. Я продалъ въ рабство жителей, участвовавшихъ въ бунтѣ. Я напалъ на крѣпости Газакіу, царя страны Яуда (Езекія іудейскій), съ огнемъ, рѣзней, боемъ, военными машинами. Я увелъ въ плѣнъ 200,150 человѣкъ. Ужасный страхъ моего величества обучилъ Газакіу и его подданныхъ“ [1]). . На подобное же „буйство“, вѣроятно, указывалъ и Аввакумъ, описывая халдеевъ и напоминая факты, очевидцами коихъ были его слушатели.

Въ такомъ состояніи естественно ожидать мысли влагаемой пророкомъ халдеямъ: *сила его — Богъ его.* Своей силѣ и власти этотъ народъ, дѣйствительно, способенъ покланяться болѣе, нежели Богу. Библейскіе писатели нерѣдко приписываютъ подобныя мысли гордымъ древнимъ побѣдителямъ, напр. Ассирійскимъ (Ис. 8, 13—16) и Вавилонскимъ (Дан. 3, 16) царямъ, и другимъ грабителямъ и тиранамъ (Іов. 12, 6).

Примѣчаніе. Мы представили объясненіе, принятое всѣми новыми толковниками (и русскимъ синодальнымъ переводомъ) и основывающееся на нынѣшнемъ еврейскомъ текстѣ. Но нельзя отвергать нѣкоторыхъ возраженій противъ этаго толкованія и еврейскаго текста. Еврейское выраженіе chalaf ruach vajaabor vaasem—такъ переводятъ: перемѣняется духъ

[1]) Зайцевъ. Руководство всемірной исторіи. 172—73 стр.

его (халд. народа) и переходить (естественныя границы спокойнаго состоянія) и дѣлаетъ себя виновнымъ—согрѣшаетъ. Но для такого перевода существуетъ небольшое затрудненіе. Дѣло въ томъ, что переводчики подлежащимъ считаютъ слово ruach — неправильно, такъ какъ это существительное женскаго рода (множ. ч. ruchot), а сказуемыя его: chalaf и jabor — стоятъ въ мужескомъ родѣ. Соотвѣтственно еврейской грамматикѣ слѣдуетъ такъ перевести: переходитъ (халд. народъ) чрезъ духъ (вѣроятно, свой) и пройдетъ и согрѣшитъ. Во всякомъ случаѣ, при буквальномъ переводѣ еврейскаго текста, не получается никакой ясной мысли; гадательно, по аналогіи и контексту, по сопоставленію со второй половиной стиха, можно думать, что пророкъ говоритъ о гордости халдеевъ и переходѣ ихъ чрезъ границы спокойствія духа. Такой трудности нѣтъ въ чтеніи этого выраженія по переводу LXX: τότε μεταβαλεῖ τὸ πνεῦμα, καὶ διελεύσεται, καὶ ἐξιλάσεται ἄὐτη ἡ ὑσχὶς τῶ Θεῶ μοῦ. По объясненію отцевъ церкви (бл. Θеодорита, Кирилла Алекс., Іеронима, Θеофилакта), пророкъ этими словами указываетъ на рѣзкій поворотъ въ душѣ гордыхъ халдеевъ. Послѣ удовлетворенія своихъ хищническихъ инстинктовъ, халдеи измѣнятъ, при Божіей помощи, свой гнѣвный и гордый духъ на милостивый и смиренный. Изъ враговъ народа Божія и Бога они превратятся въ союзниковъ евреевъ и поклонниковъ Іеговы: покаются и помолятся Богу. Такую чудную перемѣну пророкъ приписываетъ дѣйствію Іеговы (премѣнитъ Господь), и потому съ радостію и торжествомъ восклицаетъ: *сія крѣпость Богу моему*, т. е. перемѣна халдеевъ есть чудесное дѣйствіе всемогущаго Іеговы. Поэтому въ слѣдующемъ, 12-мъ стихѣ пророкъ обращается къ Іеговѣ и опредѣляетъ значеніе халдейскаго нашествія съ точки зрѣнія ветхозавѣтной теократіи.

Такъ заканчивается второй отдѣлъ первой главы, въ которомъ преимущественно описываются халдеи и ихъ нашествія на непріятельскія страны.

Третій отдѣлъ, 12—17 ст. Пророкъ выражаетъ вѣру, что Господь только на время, для устрашенія и наказанія беззаконниковъ, пошлетъ въ Іудею халдеевъ. Иначе халдеи могутъ до конца истребить іудеевъ.

12 ст. *Нѣси ли Ты искони Господи Боже святый мой; и не умремъ. Господи, на судъ учинилъ еси его, и созда мя обличати наказаніе его. Но не Ты ли издревле Господь Богъ мой, святый Мой? мы не умремъ. Ты, Господи, только для суда попустилъ его. Скала моя! Для наказанія Ты назначилъ его.*

Не Ты ли издревле Іегова? Это выраженіе стоитъ въ связи со всѣми ветхозавѣтными представленіями объ отношеніи Іеговы къ іудейскому народу. Оно указываетъ на употребленіе имени Іеговы—Спасителя при исходѣ евреевъ изъ Египта (Исх. 6, 2. 6. 7). Іегова, изведшій евреевъ изъ Египта, вслѣдствіе своихъ „древнихъ“ отношеній къ патріархамъ еврейскаго народа, по пророчествамъ Моисея и на будущее время намѣренъ былъ заботиться объ іудейскомъ народѣ (Втор. 33, 27). Библейскіе историки и псалмопѣвцы, дѣйствительно, постоянно видѣли участіе Іеговы въ исторіи іудейскаго народа (4 Цар. 19, 25. Пс. 73, 2. 77, 3). Пр. Исаія изъ этихъ историческихъ отношеній дѣлаетъ выводъ, что всѣ важныя событія въ жизни іудеевъ и другихъ народовъ предопредѣляются Іеговою „издревле“ (Ис, 19, 12. 23, 13. 27, 26) и потому Господь есть „отъ вѣка“ Спаситель евреевъ (63, 16). На этой же точкѣ зрѣнія стоитъ и пр. Аввакумъ. Древнее имя Іеговы и Его отношеніе къ іудейскому народу служитъ для пророка основаніемъ вѣры въ спасеніе евреевъ и въ зависимость халдейскаго нашествія отъ Божія промысла.

Богъ мой, святой мой. Это выраженіе понятно при сопоставленіи съ рѣчами пр. Исаіи. Еще въ призваніи пр. Исаіи выяснено ему значеніе имени Божія: святой: славою святаго Іеговы должна наполниться вселенная (Ис. 6, 4). На основаніи такаго значенія этого имени, пр. Исаія употребляетъ его въ изображеніи отношеній Іеговы къ іудейскому (1, 4. 5, 16. 19, 24) и другимъ народамъ (17, 7. 37, 25. 45, 11). Это значеніе имени святой, т. е. существо близкое къ іудейскому народу и въ тоже время управляющее судьбою другихъ народовъ, имѣетъ въ виду и пр. Аввакумъ (Ср. Пс. 32, 21).

Вѣра въ древняго святаго Іегову убѣждаетъ пророка въ томъ, что онъ самъ и родственный ему іудейскій народъ

не умрутъ [1]) отъ руки халдеевъ (Ср. Ис. 26, 19). Халдейскій народъ посылается Богомъ только *для суда* надъ іудейскими беззаконниками, для наказанія и исправленія ихъ. Онъ можетъ быть названъ *скалою испытанія* [2]), чрезъ которую спокойно проходятъ праведные и спотыкаются грѣшники (Ср. Ис. 28, 16; 8, 14).

Какъ смотрѣть на 12-й стихъ въ общей логической и психологической связи рѣчи пророка? Естественнѣе всего понимать его, какъ уступку чувству любви пророка къ соотечественникамъ. Послѣ того, какъ пророкъ изобразилъ весь ужасъ и страданія, которыя должны испытать іудеи отъ халдеевъ, смирилъ и повергъ въ печаль іудеевъ, онъ проливаетъ въ сердца ихъ миръ и успокоеніе. Пусть іудеи, скажемъ мысль пророка, не пребываютъ безмятежно въ своихъ грѣхахъ, пусть они ждутъ грозныхъ халдеевъ и трепещутъ при имени ихъ, но когда они повѣрятъ пророчеству, то пусть не отчаяваются за свое спасеніе. Пусть они не забываютъ, что у нихъ есть Іегова, любящій ихъ и всемогущій, святый израилевъ. Онъ пошлетъ халдеевъ, вѣритъ пророкъ, не для истребленія своего избраннаго народа, а для суда и обличенія грѣшниковъ и беззаконниковъ. Эта свѣтлая вѣра была необходима и для самого пророка, она должна была подкрѣплять его въ тяжкомъ служеніи.

13 ст. *Чисто око еже не видѣти зла, и взирати на труды болѣзненныя: вскую призираеши на презорливыя;*

---

[1]) Lo namut. Кажется, странно было бы согласиться съ талмудическимъ ticcum sopherim и читать lo tamut — ты не умрешь. Въ ветхозавѣтныхъ книгахъ нѣтъ ни одного намека на представленіе о смерти Іеговы — живаго, вѣчнаго Бога. Поэтому, и слушатели пророка изумились бы его завѣренію, что Іегова не умретъ, это завѣреніе не естественно въ устахъ ветхозавѣтнаго пророка.

[2]) Zur lehokiach-zur mikschol. Ис. 8, 14 — скала вразумленія. Пер. LXX: ἔπλασεν με ἐλεγχειν παιδίαν αὐτοῦ, кажется, произошелъ отъ перемѣны значенія сл. zur—наказаніе, притѣсненіе (Вт. 20, 12. Ис. 63, 9). Мѣстоименные суффиксы могли добавлять сами переводчики. Смыслъ ихъ чтенія тотъ, что пророкъ назначенъ Богомъ уяснить соотечественникамъ наказаніе халдеями Іудеи. Халдеи назначаются Іеговою для суда надъ іудеями, это и долженъ выяснить пророкъ. Это чтеніе подтверждается сирскимъ переводомъ: ꜣqeqe formasti ad arguendum eum и 2) 1—2 ст. кн. пр. Аввакума. Для русскаго синод. перевода: о скала моя... нѣтъ основаній въ евр. текстѣ (стояло бы zuri) и въ древнихъ переводахъ (Акилы, Ѳеодотіона, Симмаха, бл. Іеронима).

премолчаваеши, егда пожираетъ нечестивый праведнаго. Чистымъ очамъ Твоимъ не свойственно глядѣть на злодѣянія, и смотрѣть на притѣсненіе Ты не можешь; для чего же Ты смотришь на злодѣевъ, и безмолвствуешь, когда нечестивецъ поглощаетъ того, кто праведнѣе его.

Пророкъ продолжаетъ свое обращеніе къ Богу. Онъ ранѣе призналъ, что халдейское нашествіе должно быть судомъ для іудейскихъ беззаконниковъ. Это признаніе переноситъ теперь мысли пророка къ современному нравственному состоянію еврейскаго народа, вызывавшему и прежде (2 – 4 ст.) его жалобы. Среди еврейскаго народа пророкъ видитъ распространеніе злодѣйства и притѣсненій [1]). Правосудный Іегова, требующій отъ людей правды и добра, не можетъ, по вѣрованію пророка, допускать беззаконій среди еврейскаго народа. Іегова *чистъ очами*, т. е. имѣетъ чистый духовный взоръ, не помраченный собственными беззаконіями и не могущій смотрѣть на грѣхи другихъ. Какъ тѣлесный слѣпецъ не можетъ видѣть физическихъ недостатковъ у себя и у другихъ, такъ и духовный слѣпецъ, нравственно-преступный человѣкъ, не можетъ замѣчать преступленій своихъ и чужихъ. Но праведный Господь видитъ всѣ наши недостатки (Пс. 5, 6. Быт. 6, 8 – 9) и по своему всемогуществу имѣетъ возможность исправить насъ. Господь нѣкогда говорилъ, что беззаконія людей вопіютъ къ Нему (Быт. 18, 20) и вызываютъ Его судъ, почему же, спрашиваетъ пророкъ, Господь теперь не слышитъ [2]) вопля іудейскихъ беззаконій и дозволяетъ коварному поглощать праведниковъ? [3]) Неподозрительные іудейскіе праведники часто дѣлаются, подобно Давиду, предметомъ козней и злоумышленій грѣшниковъ и такимъ образомъ погибаютъ, а Господь

---

1) amal — беззаконіе среди евр. народа, на которое ранѣе жаловался пророк—4 ст.

2) charasch — на употребленіи этого слова, кажется отразилось представленіе евреевъ о тѣсной связи глухоты и нѣмоты. Оно значитъ: молчать (I. Нав. 2, 1. Пс. 19, 3) и неслышать (Мих. 7, 16. Ис. 35, 5).

3) Поглощеніе однихъ людей другими — выраженіе, часто встрѣчающееся въ Библіи (Прит. 1, 12. Ос. 8, 7. Ис. 9, 15). Это выраженіе по значенію можно отожествить съ 4 ст. нечестивый одолѣваетъ праведнаго. Пророкъ жалуется на безпорядки, зависѣвшіе отъ самихъ іудеевъ (а не отъ халдеевъ).

спокойно смотритъ на все это (Ср. Ис. 9, 28—30; 16, 12—14).

Ранѣе, въ предыдущемъ стихѣ проявившееся въ пророкѣ чувство любви заглушается чувствомъ и сознаніемъ справедливости. Грѣхи современниковъ побуждаютъ правосуднаго Бога наказать ихъ, хотя бы это наказаніе и было очень жестоко, посредствомъ суровыхъ халдеевъ. О, еслибы этихъ беззаконій среди евреевъ не было, еслибы они вняли обличенію моему и сами предотвратили суровое халдейское нашествіе!... вотъ, кажется, какія желанія руководили пророкомъ при произнесеніи настоящаго стиха.

14 ст. *И сотвориши человѣки, яко рыбы морскія, и яко гады неимущія старѣйшины. И оставляешъ людей какъ рыбу въ морѣ, какъ пресмыкающихся, у которыхъ нѣтъ властителя.*

Господство беззаконія, стремящагося обыкновенно къ разъединенію и безначалію, имѣетъ, по взгляду пророка, очень печальныя послѣдствія для еврейскаго народа. Беззаконники, захватившіе власть въ свои руки и употребляющіе ее только для поглощенія людей слабыхъ, ослабили силу закона (1, 4 ст.) и силу власти. Имъ не можетъ быть добровольнаго повиновенія. Напротивъ, одинъ беззаконникъ, неправильно захватившій власть, побуждаетъ и другихъ слѣдовать его примѣру и также стремиться ко власти. Такъ, евреи [1]), во взаимной борьбѣ за власть, подобны пресмыкающимся и рыбамъ, потерявшимъ своихъ важаковъ. Какъ рыбы и пресмыкающіяся безъ своихъ важаковъ расплываются и расползаются въ разныя стороны, другъ друга поѣдаютъ (пчелы безъ матокъ), не соединяются вмѣстѣ для защиты отъ общихъ враговъ, такъ и іудейскій народъ, отданный на взаимное истребленіе, подобенъ этимъ животнымъ. У него нѣтъ сильнаго начальника, который охранялъ бы права всѣхъ и не допускалъ насилій. Такимъ властителемъ (moschel) іудейскаго народа, можно думать, пророкъ считаетъ Іегову, потому что Онъ молчитъ и не слышитъ и не видитъ современныхъ беззаконій въ іудейскомъ царствѣ (Ср. Ис. 53, 5. 63, 19).

---

[1]) adam—іудейскій народъ. Іез. 34, 31.

Если пророкъ Аввакумъ былъ, по нашему мнѣнію, современникомъ Езекіи, то могъ ли онъ такъ описывать современное нравственное состояніе іудейскаго общества? Какъ пророкъ Михей могъ говорить объ іудейскихъ князьяхъ, сдирающихъ плоть съ народа (Мих. 3, 2—3. 10), о распространеніи коварства и недовѣрія и о взаимномъ самоистребленіи іудейскаго народа (7, 2—6), такъ и пророкъ Аввакумъ, современникъ Михея, могъ указывать на тѣ же недостатки въ іудейскомъ обществѣ.

15 ст. *Скончаніе удою восхити и привлече его мрежею, и собра его сѣтьми своими: сего ради возвеселится и возрадуется сердце его. Всѣхъ ихъ таскаетъ удою, захватываетъ въ сѣть свою, и забираетъ ихъ въ неводы свои, и отъ того радуется и торжествуетъ.*

Отъ разъединенности и разрозненности, господствующихъ среди іудейскаго народа, пророкъ мыслію переносится къ описанному имъ ранѣе суровому халдейскому народу. Результатомъ этого сопоставленія должны быть скорбь и ужасъ въ душѣ пророка и его внимательныхъ слушателей. Разрозненный іудейскій народъ стоитъ предъ лицемъ кровожадныхъ и алчныхъ до добычи халдеевъ. Какой долженъ быть результатъ столкновенія этихъ двухъ народовъ? Результатъ, по взгляду пророка, долженъ быть такой же, какъ отъ столкновенія рыбъ и рыбаковъ. Въ предъидущемъ стихѣ пророкъ сравнилъ іудейскій народъ съ рыбами, теперь, продолжая тоже сравненіе и обращая вниманіе на халдеевъ, пророкъ уподобляетъ халдеевъ рыбаку, забрасывающему въ рѣку громадные сѣти и неводы [1]), вытаскивающему [2]) оттуда и собирающему [3]) рыбу. Собравши въ свои сѣти людей, халдейскій народъ, говоритъ пророкъ, возрадуется,—затанцуетъ отъ радости [4]). Дѣйствительно, разъединенность и разрозненность, замѣченная пророкомъ среди еврейскаго на-

---

[1]) cherem-сѣть, употребляемая коварными людьми—Мих. 7, 2. Пс. 19, 5. Tikmoreth—неводъ, употребляемый для ловли рыбъ и птицъ. Ис. 19, 8. 51, 20

[2]) Ceciah (шф. отъ alah) заставлять выйти, вытаскивать—Исх. 25, 37. Іер. 16, 14.

[3]) gagar—вынимать, собирать. Іер. 30, 23. Прит. 21, 7.

[4]) Таргумъ добавляетъ: daez затанцуетъ.

рода, скорѣе всего могли возбудить алчность халдеевъ и легче всего могли доставить имъ побѣду надъ іудеями. Такъ нѣкогда удѣльный періодъ въ Россіи облегчилъ монголамъ завоеваніе ея; взаимныя ссоры поляковъ возбудили желаніе раздѣлить Посполитую Рѣчь между сосѣдними съ нею государствами. Внимательные слушатели пророка изъ его пророчествъ должны были извлечь мысль о необходимости жить дружно и сплоченно, чтобы не подвергнуться участи рыбъ въ халдейскомъ неводѣ [1]).

16 ст. *Сего ради пожретъ мрежи своей, и покадитъ сѣть свою, яко тѣми разблажи часть свою, и пищи своя избранныя. За то приноситъ жертвы сѣти своей, и кадитъ неводу своему, потому что отъ нихъ тучна часть его и роскошна пища его.*

Но вотъ халдейскій народъ, допускаетъ пророкъ, уже встрѣтился съ іудеями, разрозненные іудеи уже попали въ его сѣть. Что же дѣлать слѣдуетъ? Въ предыдущемъ стихѣ пророкъ говорилъ, что халдеи возрадуются и возвеселятся, теперь онъ распространяетъ ту же мысль. Халдеи будутъ славиться своими сѣтями, имъ, какъ богу, будутъ закалать жертвы [2]) и воскурять ѳиміамъ, [3]) потому что при помощи этихъ сѣтей они пріобрѣли богатую добычу [4]) и тучную пищу [5]).

Какъ понимать эти выраженія пророка? Такъ какъ подобнаго образа въ Ветхомъ Завѣтѣ еще не встрѣчается, то толковники обращались за разъясненіемъ его къ свидѣтельству другихъ памятниковъ. Напр. по свидѣтельству Іустина, древніе народы свои стрѣлы и копья считали богами и приносили имъ жертвы (Le. 43 c. 3). Лукіанъ и Арнобій говорятъ, что скиѳы приносили жертвы своимъ мечамъ (Adv. gentes. L. VII, 196 p.). Амміанъ Марцеллинъ свидѣтель-

---

[1]) По Слав. переводу окончаніе удою восхити. (св. külloh читалось: kalah) т. е. іудеевъ, страдающихъ отъ внутреннихъ безурядицъ и приходящихъ къ „концу“ и погибели, халдеи перетаскаютъ и погубятъ.

[2]) Zabach—закалать жертвы. Втор. 12, 21. 1 Цар. 28, 24.

[3]) katar—кадить. 3 Цар. 22, 44. Ис. 65, 7.

[4]) chelek—тучная часть. Быт. 49, 20. 4 Цар. 3, 19.

[5]) beriach maakal—тучная пища. Дан. 1, 15. Жизнь—Іов. 33, 30.

ствуетъ, что Квады приносили жертвы саблямъ, которыя считали богами (L. XVII, c. 12). У вавилонянъ богъ войны назывался Миррихъ, что значитъ: стрѣла (Gesenius. Commetar üb. d. Iesaia. II, 334 s.). Но сами толковники, приводившіе перечисленные примѣры, сознавали ихъ недостаточность и видѣли въ 11-мъ стихѣ (сила его — богъ его) полную параллель разсматриваемому мѣсту. Гордые халдеи, не признающіе никакихъ высшихъ существъ и покровителей (въ противоположность вѣрующимъ іудеямъ—12 ст.), готовы всѣмъ пожертвовать для поддержанія и возвышенія своего „я“. Они готовы на всякія кровавыя жертвы, согласны избить населеніе цѣлыхъ государствъ, — лишь-бы чрезъ это прославиться и воскурить себѣ ѳиміамъ. Для прославленія ловкости своей арміи, похожей на барсовъ, орловъ и волковъ, для прославленія своего военнаго искуства, превращающаго непріятельскія крѣпости въ игрушки, халдеи раззорятъ и разграбятъ не одну Іудею, а много и другихъ государствъ.

Отъ военнаго искуства халдеевъ, говоритъ пророкъ, и отъ походовъ ихъ зависитъ *пища* халдейскаго царства. Нельзя не припомнить закона, принимаемаго соціологами и историками, что государство, образовавшееся путемъ завоеваній, существуетъ до тѣхъ поръ, пока есть матеріалъ для поддержанія этой хищнической страсти. Послѣдняя составляетъ пищу такому государству. Этотъ законъ примѣнимъ къ древнимъ царствамъ, падавшимъ вскорѣ послѣ прекращенія завоеваній, онъ примѣнимъ и къ Халдеѣ. Халдея пала вскорѣ послѣ завоеванія бывшихъ ассирійскихъ провинцій. Изображеніе страшнаго самолюбія халдеевъ, не останавливающихся для возвышенія себя не предъ какими жертвами — картина также поразительно вѣрная. Ее съ точностію воспроизводили древніе деспоты-завоеватели (припомнимъ походы Ксеркса, Александра Македонскаго) и недавній Наполеонъ Банапартъ.

Воскуреніе ѳиміама въ знакъ лести, — оборотъ рѣчи, и доселѣ сохранившійся въ русскомъ языкѣ. Мѣткія выраженія и пословицы, подобно аксіомамъ, вѣчны.

17 ст. *Сего ради простретъ мрежу свою, и присно избивати языковъ не пощадитъ. Неужели для этого онъ долженъ опорожнять свою сѣть и непрестанно избивать народы безъ пощады?*

Пророкъ съ недоумѣніемъ, скорбію и ужасомъ [1]) спрашиваетъ: уже ли только для вышеописанной эгоистической цѣли халдеи будутъ опорожнять [2]) свою сѣть, снова распростирать ее и уловленныхъ людей безъ пощады и жалости будутъ постоянно избивать [3])? Да, эта сѣть съ человѣческими жертвами не одинъ только разъ будетъ закинута и наполнена іудеями. Нѣтъ, ее постоянно будутъ закидывать, пока не переловятъ и не перебьютъ всѣхъ іудеевъ. Страсти человѣческія ненасытны: чѣмъ болѣе они удовлетворяются, тѣмъ болѣе и развиваются (Ср. Прит. 30, 15).

При характеристикѣ халдеевъ и ихъ походовъ пророкъ постоянно замѣчаетъ, что онъ говоритъ о будущихъ событіяхъ. Онъ говоритъ, что халдеи придутъ, будутъ ловить, приносить жертву и т. п. (форма imperfectum всѣхъ глаголовъ). Слѣдовательно, пророкъ не дожилъ еще до халдейскихъ походовъ, бывшихъ при іудейскихъ царяхъ: Іоакимѣ и его преемникахъ.

Не лишне остановиться на анализѣ первой главы: она представляетъ очень ясную и точную характеристику, какъ пророка Аввакума, такъ и другихъ іудейскихъ пророковъ. Преимущественно она важна для пониманія душевнаго состоянія самихъ пророковъ въ періодъ тяжкаго и отвѣтственнаго ихъ служенія. Кажется, не ошибемся, если скажемъ, что пророки, прообразы Христа (Втор. 18, 18), испытывали на себѣ то состояніе, какое они предрекли Мессіи: *той грѣхи наша носитъ и о насъ болѣзнуетъ* (Ис. 53, 4). Они несли на себѣ грѣхи соотечественниковъ и терпѣли тѣ страданія, которыя предрекали послѣднимъ. Какъ чистыя души (срав. выше—13 ст.), они живѣе всѣхъ современниковъ чувствовали нравственныя болѣзни окружавшаго

---

[1]) Haal-ken—уже-ли такъ? 4 Цар. 18, 27. По перев. LXX и Іеронима рѣчь ведется положительно.

[2]) Javik—будетъ опорожнять. (Imperfectum отъ vuk).

[3]) Tamid legavoh—постоянно избивать. Ср. Ис. 38, 20. Ос. 9, 13.

ихъ общества; какъ любвеобильныя существа, они болѣе всѣхъ страдали за будущія страданія своихъ соотечественниковъ. Тѣ и другія страданія увеличивались отъ сознанія полнаго одиночества, такъ какъ современники ихъ не обращали вниманія на свои грѣхи и не ждали будущихъ тяжкихъ наказаній, а иногда даже и насмѣхались надъ пророками (Іер. 23, 33—40). По указаннымъ аналогіямъ можно понять рѣчь Аввакума, заключающуюся въ первой главѣ. Пророкъ видитъ всѣ тяжкія язвы современнаго общества, онъ предвидитъ прямыя и естественныя слѣдствія этихъ смертоносныхъ болѣзней. И вотъ, онъ съ отчаяніемъ вопіетъ къ Богу о помощи и спасеніи соотечественниковъ,— *и не бъ помогаяй* (Ис. 63, 5); онъ обращается съ обличеніями къ соотечественникамъ,—и нѣтъ вниманія (2—4 ст.). Аввакумъ ясно указываетъ на плоды современнаго беззаконія, онъ упоминаетъ о страшныхъ халдеяхъ, старается уничтожить всякую надежду на защиту отъ нихъ, рисуетъ ихъ жадность и т. п. Увы все тщетно! *Кто вѣрова слуху нашему* (Ис. 53, 1)!? (5—11 ст.). Не встрѣчая сочувствующихъ себѣ ни гласа, ни послушанія, пророкъ обращается къ послѣдней исконной опорѣ вѣрующаго человѣка — милосердію Господа. Вѣчный Іегова Израиля, столько разъ прощавшій его грѣхи и не казнившій заслуженною казнію, вѣритъ пророкъ, не рѣшится и теперь погубить его. Пророкъ надѣется, что онъ призванъ возвѣстить только „наученіе“, педагогическую мѣру, для непокорныхъ сыновъ Израиля (12 ст.). Вслѣдъ за этой отрадной, хотя и слабой, надеждой пророкъ снова погружается въ печальную дѣйствительность. Соотечественники, видитъ пророкъ, сами навлекаютъ на себя роковую петлю, сами попадаютъ въ смертную сѣть предъ чистыми очами Іеговы. Какъ ни жалко, а слѣдуетъ сознаться, что разставленіе халдейской сѣти законно (13—14 ст.). А чего стоитъ такое грустное сознаніе? Сознаніе, что дорогая, любимая пророкомъ и Богомъ, отчизна обречена на погибель, безполезную — только для удовлетворенія халдейскаго тщеславія — и постоянную, безъ надежды на прекращеніе (15—17 ст.)! Вотъ какая тяжесть лежала на сердцѣ пророка въ послѣдній моментъ произнесенія роковаго заключительнаго вопроса.

(Продолженіе слѣдуетъ).

П. Юнгеровъ.

Очерки изъ исторіи Русской Церкви въ періодъ Московской митрополіи (1237 1588 г.) *)

ГЛАВА III.

Состояніе просвѣщенія и христіанскаго ученія.

Еще въ прежній періодъ въ Россіи не было распространено истинное школьное образованіе; оно составляло лишь исключеніе для немногихъ отдѣльныхъ лицъ, по отношенію же къ большинству книжныхъ людей сводилось только на грамотность и начитанность. Не поднялось просвѣщеніе и въ настоящій періодъ, напротивъ какъ будто упало, такъ что постоянно встрѣчаешься съ жалобами лучшихъ людей на общее невѣжество и на скудость образовательныхъ средствъ. Въ объясненіе этого можно указать на слѣдующія обстоятельства. Еще въ X вѣкѣ, когда Владиміръ вводилъ широкое просвѣщеніе, русскіе показали свою неохоту учиться; когда же просвѣщеніе свелось на грамотность, они мало по малу такъ свыклись съ этимъ, что дальше и не думали идти. Что было въ X—XII вѣкахъ, то, естественно, могло передаться и даже упрочиться въ слѣдующіе вѣка, лишь бы открылись для этого благопріятныя условія. Они и дѣйствительно открылись. Именно: напугавшись татарскаго погрома, греки, знакомившіе прежде русскихъ съ наукой, побѣжали изъ Россіи и послѣ этого, когда въ Россіи все поуспокоилось, въ меньшемъ, чѣмъ прежде, количествѣ, тянули сюда, потому что Русь стала въ менѣе тѣсныя связи съ греческою церковію и митрополичья каѳедра замѣщалась по преимуществу русскими. Съ другой стороны Европейскій Западъ, гдѣ было научное просвѣщеніе, сталъ въ глазахъ рус-

*) Продолженіе. См. Чтенія въ Обществѣ Люб. духов. просв. 1885 года, кн. іюль—августъ.

скихъ еретическимъ западомъ, съ которымъ опасно было вступать въ сношенія. Такимъ образомъ для русскихъ закрылись источники, откуда бы можно было черпать школьное разностороннее образованіе.

Оставшись безъ посторонних источниковъ и руководителей въ дѣлѣ просвѣщенія, русскіе должны были довольствоваться своими собственными *образовательными средствами*. Что же были за средства?

При нѣкоторыхъ церквахъ, монастыряхъ и въ домахъ частныхъ лицъ существовали *школы*. Онѣ не представляли собою правильно организованныхъ училищъ и были скорѣе частными пансіонами, гдѣ ученики не шли дальше элементарнаго обученія грамотѣ или богослужебной практикѣ. Учителями въ нихъ были духовныя и свѣтскія лица; послѣднія обыкновенно назывались мастерами и большею частію при обученіи своихъ учениковъ имѣли корыстную цѣль. Какъ и чему учили эти мастера въ XV—XVI вѣкахъ, можно видѣть изъ свидѣтельствъ Геннадія, архіепископа Новгородскаго, и Стоглаваго собора. Первый въ своемъ письмѣ къ митроп. Симону (около 1496—1504) пишетъ: „а вотъ мужики-невѣжды учатъ ребятъ, только рѣчь имъ портятъ: прежде выучатъ вечерю и за это мастеру (ученикъ) принесетъ кашуда гривну денегъ, за заутреню тоже или еще и больше, за часы особенно, да подарки еще несетъ кромѣ условной платы; а отъ мастера отойдетъ—ничего не умѣетъ, едва только по книгѣ бредетъ, о церковномъ же порядкѣ понятія не имѣетъ“. На Стоглавомъ соборѣ Іоаннъ IV заявилъ, что „ученики учатся грамотѣ небрегомо“ (не брежно), отцы собора въ свою очередь заявляютъ: „ставленники, хотящіе въ дьяконы и въ попы ставиться, грамотѣ мало умѣютъ.. Когда же святители спрашиваютъ ихъ, почему они мало умѣютъ грамотѣ, тѣ даютъ отвѣтъ: мы учимся у своихъ отцовъ или у своихъ мастеровъ, а больше намъ негдѣ учиться; сколько они знаютъ, тому же учатъ и насъ. А отцы ихъ и мастера сами также мало умѣютъ и силы въ Божественномъ Писаніи не знаютъ, а учиться имъ негдѣ“. Ко времени Стоглаваго собора открылось даже, что количество такихъ первоначальныхъ школъ не только не было достаточно для Россіи, но даже значительно поубавилось въ срав-

неніи съ прежними вѣками: „прежде въ Россійскомъ царствѣ, на Москвѣ и въ великомъ Новгородѣ и по инымъ городамъ, многія училища бывали, грамотѣ и писать и пѣть и читать учили, и потому много было тогда гораздыхъ грамотѣ и пѣть и читать“—заявляютъ отцы Стоглаваго собора. Поэтому и архіепископъ Геннадій и Стоглавый соборъ надумали завести побольше училищъ. Въ томъ же письмѣ къ митроп. Симону Геннадій проситъ его бить челомъ государю, чтобы тотъ приказалъ завести училища; очень ограничены были его требованія касательно курса этихъ училищъ: пусть тамъ обучаютъ сначала азбукѣ сполна и потомъ Слѣдованной Псалтири накрѣпко, чтобы ученики, изучивши это, въ состояніи были и канонаршить и читать всякія книги. Просьба его осталась, повидимому, безъ удовлетворенія и Стоглавый соборъ постановилъ: чтобы по городамъ мѣстное духовенство, съ благословенія своего святителя, избрало достойныхъ священниковъ, дьяконовъ и женатыхъ дьячковъ, способныхъ обучать грамотѣ и письму, и въ домахъ ихъ открыло училища для дѣтей духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, чтобы избранные учители учили дѣтей страху Божію, соблюдали ихъ нравственную чистоту и цѣломудріе, пріучали ихъ въ церквахъ ко всякому пѣнію, чтенію и канонархапію, и вообще обучали ихъ грамотѣ, пѣнію и письму, сколько сами умѣютъ, ничего не скрывая и сказывая имъ силу Писанія. Но и это очень умѣренное требованіе не было, повидимому, выполняемо. Есть свидѣтельства иностранцевъ, бывшихъ въ Россіи послѣ Стоглаваго собора, которыя говорятъ, что „во всей Московіи нѣтъ ни коллегій, ни академій, а есть только кое-какія школы, въ которыхъ учатся дѣти читать и писать“; или еще болѣе — нѣтъ школъ и другихъ способовъ къ изученію наукъ кромѣ того, чему можно научиться въ монастыряхъ; потому изъ тысячи людей едва найдется одинъ умѣющій читать или писать“.

Въ такомъ же положеніи было школьное дѣло и въ южной митрополіи; разница лишь вътомъ, что здѣсь въ концѣ періода (въ XVI в.) при борьбѣсъ католичествомъ почувствовалась нужда въ научномъ образованіи и стали заводиться училища, какъ частными лицами, такъ и цѣлыми обществами (братствами); извѣстны напр. школы князей Ост-

рожскаго и Слуцкаго, братскія — Львовская и Виленская, гдѣ стали обучать не одной только славянской грамотѣ, но и языкамъ греческому, латинскому, польскому, и свѣтскимъ укамъ —на грамматикѣ, риторикѣ, діалектикѣ и др.

Понятно, что при недостаткѣ школъ и школьнаго обученія русскимъ приходилось самообучаться. Это возможно было лишь для сравнительно немногихъ. Большинство же погрязало въ полномъ невѣжествѣ. Между князьями и боярами находились даже въ XVI вѣкѣ такіе, которые не умѣли писать; „малоученные грамотѣ“ встрѣчались изрѣдка и между епископами; неудивительно, что подобные епископы не въ состояніи были сказать, сколько въ Новомъ Завѣтѣ Евангелій и сколько всѣхъ Апостоловъ. Въ низшемъ духовенствѣ малограмотность является очень обычною; напротивъ начитанность—очень рѣдкимъ исключеньемъ, встрѣчающимся по-преимуществу въ городахъ. Вотъ какъ отзывается о приходскомъ духовенствѣ архіепископъ Геннадій въ упомянутомъ выше посланіи къ митр. Симону: „Приведутъ ко мнѣ мужика (ставиться въ попы или дьяконы), я велю ему Апостолъ дать читать, а онъ и стучить не умѣетъ; велю дать Псалтирь—и по тому едва бредетъ... Я прикажу учить его ектеньямъ, а онъ и къ слову не можетъ пристать: ты говоришь ему то, а онъ совсѣмъ другое; велю учить азбукѣ, а онъ, поучившись немного, просится прочь, не хочетъ учиться... Если отказываюсь посвящать, мнѣ приносятъ жалобу: „земля, господине, такова, не можемъ добыти, кто бы гораздъ былъ грамотѣ“. Лѣтъ 50 спустя почти тоже говоритъ Стоглавый соборъ: „ставленники, хотящіе ставиться въ дьяконы и попы, грамотѣ мало умѣютъ, и святителямъ ставить ихъ — противно священнымъ правиламъ, а не ставить святыя церкви будутъ безъ пѣнія и православные христіане начнутъ умирать безъ покаянія“. По неволѣ приходилось ставить малограмотныхъ; отъ этого „мнози суще не умѣюще и книгъ въ тотъ чинъ внидоша“. Много было такихъ, которые даже не знали „основныхъ началъ грамоты“. Понятно, что подобныя лица должны были оказаться плохими учителями и богословами; находились такіе, которые не знали даже основныхъ догматовъ православной вѣры и совершали крещеніе „въ три Отцы, въ три Сыны и въ

три Духы". О простомъ народѣ послѣ этого и говорить нечего; достаточно напомнить, что тамъ, по свидѣтельству одного иностранца, едва ли на 1,000 человѣкъ приходился хотя одинъ грамотный.

Тѣ, сравнительно немногія, лица, которыя выучились грамотѣ и имѣли охоту къ дальнѣйшему обученію, могли самообучаться при помощи *Четіихъ книгъ*. Количество ихъ сначала было поуменьшилось отъ татарскихъ нашествій: разрушая города, церкви и монастыри, татары истребляли и бывшіе тамъ запасы книгъ. Но съ теченіемъ времени быстро возстановлялось утраченное и разросталось количество книгъ. Надъ *списываніемъ* книгъ трудились многія лица,— одни смотря на это дѣло какъ на священное, другія, извлекая изъ него матеріальную пользу. На Руси списываніемъ книгъ занимались даже князья, епископы и видные строители монастырей; въ примѣръ можно указать на митрополитовъ Алексія и Кипріана, епископовъ новгородскаго Моисея, пермскаго Стефана, игуменовъ преп. Сергія Радонежскаго, Кирилла, Христофора и Кассіана бѣлозерскихъ, Аѳанасія Высотскаго, Павла Высокаго и др. Нѣкоторые изъ нихъ даже содержали при себѣ переписчиковъ и писали книги не только для себя и своихъ монастырей, но даже посылали въ другія мѣста. Не мало проживало писцовъ въ греческихъ-константинопольскихъ и аѳонскихъ монастыряхъ, откуда книги пересылались ими въ Россію. Особенно быстро пошло дѣло списыванія книгъ, когда уставное (приближающееся къ печатному) письмо было замѣнено болѣе легкимъ полууставнымъ (съ конца XV вѣка) и наконецъ скорописнымъ (въ XVI вѣкѣ). Но впрочемъ въ это же время особенно замѣчается и порча книгъ. За списываніе книгъ брались по преимуществу съ корыстными цѣлями мастера, у которыхъ былъ интересъ списывать скорѣе и больше; отъ этого являлось много недосмотровъ и ошибокъ, впослѣдствіи еще пополняемыхъ руками другихъ писцевъ; къ этому прибавлялись иногда намѣренное искаженіе текста и намѣренныя добавки. Объ исправленіи четіихъ книгъ заботились очень не многіе, немногимъ, наконецъ, это было и возможно. Удобнѣе всего это было русскимъ инокамъ, проживавшимъ въ Греціи, такъ какъ они знали греческій языкъ

и могли доставать греческіе подлинники; на самомъ дѣлѣ оттуда часто шли уже исправленныя книги; но количество ихъ было сравнительно не велико и начавшейся порчи книгъ онѣ не могли пріостановить.

Только одно книгопечатаніе въ состояніи было дать однообразные экземпляры книгъ въ достаточномъ количествѣ. О заведеніи *типографіи*, какъ съ этою цѣлью, такъ и въ видахъ болѣе легкаго распространенія четіихъ книгъ, русскіе дѣйствительно подумывали. Въ 1525 году была открыта типографія въ Вильнѣ, въ 1531 году при Кіевопечерскомъ монастырѣ; въ 1553 году строится печатный дворъ въ Москвѣ и печатаніе поручается дьякону Ивану Ѳеодорову и Петру Тимоѳееву Мстиславцу; 10 лѣтъ они готовились къ работѣ, нашли помощника въ мастерѣ Марушѣ Нефедьевѣ, вызвали изъ Новгорода рѣзчика Васюка Никифорова и дѣлали попытку печатать книги „малыми и неискусными начертаньми“; потомъ выписали печатный станокъ и буквы изъ Польши и наконецъ, въ 1563 году начали печатаніе Апостола. 1 марта 1564 г. онъ былъ готовъ; въ 1565 году были изданы еще Часословъ и, какъ кажется, Евангеліе. Въ народѣ, особенно въ недовольныхъ писцахъ, боявшихся ущерба своему ремеслу, стали ходить подозрѣнія въ ереси на счетъ наборщиковъ и выпущенныхъ въ свѣтъ книгъ; типографскій домъ былъ подожженъ; Иванъ Ѳеодоровъ и Петръ Тимоѳеевъ убѣжали въ юго-западную Русь. Чрезъ 2—3 года возстановлено было книгопечатаніе сначала въ Москвѣ, потомъ въ Александровской слободѣ и отпечатана была тамъ и здѣсь одна лишь Псалтирь по одному разу. Московскіе наборщики, убѣжавшіе на юго-западъ, продолжали тамъ свой трудъ; на своемъ станкѣ они отпечатали въ Заблудовѣ, въ имѣньи гетмана Ходкевича „Учительное Евангеліе“, представляющее собою сборникъ проповѣдей на воскресные и праздничные дни; въ 1570 году одинъ Иванъ Ѳеодоровъ тамъ же приготовилъ Псалтирь и Часословъ, затѣмъ перешелъ во Львовъ и наконецъ, продавши свою типографію одному еврею, у котораго впослѣдствіи перекупило ее Львовское православное братство,—въ Острогъ; здѣсь въ заведенной княземъ Константиномъ Острожскимъ типографіи онъ отпечаталъ (1581 г.) полную славянскую Библію. Петръ Тимоѳеевъ, разставшись

въ Заблудовѣ съ своимъ сотоварищемъ, занимался печатаніемъ книгъ въ Вильнѣ, въ только-что (около 1575 г.) открытой типографіи братьевъ Мамоничей.

На самомъ дѣлѣ книгопечатаніе мало принесло пользы. Первые шаги печатниковъ въ Москвѣ были очень несмѣлы, и дѣятельность очень ограничена: кромѣ немногихъ богослужебныхъ книгъ, ничего не было издано ими; правда, въ южной Россіи печатались и четіи книги „къ наученію людемъ христіанскимъ закону греческаго", какъ напр. „Учительное Евангеліе", но ихъ было сравнительно очень мало; главная же забота и здѣсь сосредоточивалась на богослужебныхъ и священныхъ книгахъ. Такимъ образомъ количество четіихъ книгъ мало или почти совсѣмъ не пополнялось типографскими работами; по прежнему надъ этимъ должны были трудиться переписчики; и они дѣйствительно трудились въ концѣ XVI и началѣ XVII вѣковъ съ не меньшей, чѣмъ прежде энергіей.

Четьи книги нерѣдко собирались въ болѣе или менѣе значительныя *библіотеки* при церквахъ, монастыряхъ, епископскихъ каѳедрахъ и въ частныхъ домахъ. Монастырскія и церковныя библіотеки составлялись также, какъ прежде: пожертвованіями отъ мірянъ и иноковъ, наконецъ, нарочитымъ списываніемъ книгъ при посредствѣ иноковъ и даже свѣтскихъ писцовъ. При нѣкоторыхъ монастыряхъ были довольно большія библіотеки; напр., въ Ростовскомъ монастырѣ Григорія Богослова во время жизни здѣсь Стефана Пермскаго „книги много бяху, довольны суща ему на потребу почитанія ради". Въ Супральскомъ монастырѣ (на югѣ Россіи), количество книгъ въ первой половинѣ XVI вѣка восходило до 200; въ Іосифо-Волоколамскомъ монастырѣ по описи 1573 года оно простиралось до 1150 книгъ. Очень большими были также книгохранилища Троице-Сергіевой Лавры и Кирилло-Бѣлозерской обители. Даже малолюдные и бѣдные монастыри имѣли обыкновенно свои библіотеки, хотя, конечно, очень маленькія; напр., въ одномъ изъ бѣднѣйшихъ монастырей, Корельскомъ-Николаевскомъ — было въ половинѣ XVI вѣка до 57 книгъ. Большинство книгъ принадлежало къ богослужебному отдѣ-

лу, но рядомъ были книги учительныя, историческія, истолковательныя, каноническія и др., назначенныя для чтенія. Особенно богата была великокняжеская библіотека въ Москвѣ. Своимъ обиліемъ она удивила ученаго грека Максима, который былъ вызванъ для ея разборки при Василіѣ Ивановичѣ (1518 г.); „такого книжнаго богатства нѣтъ ни въ Греціи, ни въ Италіи“ — говорилъ онъ государю; эта библіотека состояла изъ еврейскихъ, греческихъ, латинскихъ и славянскихъ книгъ; однѣхъ рукописей съ востока (греческихъ и латинскихъ) было здѣсь при Иванѣ Васильевичѣ до 800.

Благодаря усердному списыванію книгъ, ихъ повидимому, было достаточно для того, чтобы, кто хотѣлъ, могъ пріобрѣсти *начитанность*. Но не всѣмъ однако можно было пользоваться ими. Великокняжеская библіотека стояла запертою, монастырскія были открыты лишь для монаховъ, частныя же и церковныя библіотеки, доступныя для нѣкоторыхъ мірянъ, были ограничены; мірскія занятія и интересы отнимали у членовъ общества не мало времени; такимъ образомъ у большинства грамотныхъ не хватало времени и средствъ къ самообученію и пріобрѣтенію широкой начитанности. Мало по малу въ обществѣ даже распространилось мнѣніе, что не дѣло мірянъ „чести книги“; наконецъ, къ XVI вѣку стали бояться чтенія книгъ: „многіе боялись взять въ руки даже апостолъ и евангеліе“; сами учители—мастера говорили: „грѣхъ простымъ (мірянамъ) чести апостолъ и евангеліе“, и когда любознательные ученики хотѣли „навыкати писанія“, они отговаривали ихъ, замѣчая: „не чтите книгъ многихъ“, чтобы не сойти съ ума и не впасть въ ересь. Поэтому-то пастырямъ церкви, лучшимъ мірянамъ и книжникамъ приходилось писать обличенія и наставленія. Сохранилось множество отдѣльныхъ наставленій и даже цѣлыхъ поученій „о почитаніи книжномъ“, которыя обыкновенно помѣщались въ предисловіи къ различнымъ сборникамъ. Въ нихъ говорилось, что „добро есть почитаніе книжное“, что „книгами достоитъ искати пути спасенія“, что онѣ „наведутъ на истинный путь и разрѣшатъ духовные соузы“, что „велія стремнина и глубока пропасть писаніемъ невѣдѣніе, веліе предательство

спасенію, что сіе „ереси родило есть, сіе и житіе растлѣнно введе“, что „не мощно, часто не почитая, спасти себе“ и что потому напрасно міряне чуждаются этого священнаго дѣла. Къ книжному чтенію приходилось побуждать и бѣлое духовенство. Гораздо удобнѣе было отдаваться „почитанію книжному“ и пріобрѣтать болѣе или менѣе широкую начитанность инокамъ, не отвлекаемымъ мірскими занятіями. Въ ихъ средѣ дѣйствительно была развита охота къ чтенію. Иные находили для себя въ немъ отраду,— „жизнь и дыханіе“; иные, смотря на книжное чтеніе, какъ на средство къ религіозно-нравственному совершенствованію, считали его для себя даже обязательнымъ. Въ обществѣ такъ привыкли къ развитію книжнаго чтенія въ монастыряхъ, что даже прямо говорили о немъ, какъ исключительно „черническомъ дѣлѣ“. Въ большихъ монастыряхъ, гдѣ находились богатыя библіотеки, иноки успѣвали пріобрѣсти широкую по тому времени начитанность. Напр. Іосифъ Волоколамскій въ своемъ „Просвѣтителѣ“ дѣлаетъ ссылки почти на 40, а митрополитъ Даніилъ въ своихъ произведеніяхъ — на 50 отцевъ церкви и другихъ писателей, кромѣ священныхъ и богослужебныхъ книгъ, кормчихъ, житій святыхъ, прологовъ, синаксарій, патериковъ и т. п.

Но впрочемъ и ихъ начитанность была въ дѣйствительности очень ограниченною; то же можно сказать и о другихъ книжникахъ. Это зависѣло отъ того, что четьи книги у насъ были по преимуществу—если не исключительно—религіозно-нравственнаго содержанія и вообще церковнаго характера, и наконецъ отъ того, что у насъ развитъ былъ интересъ именно къ такому чтенію еще въ прежній періодъ и самому чтенію давалась религіозно-нравственная цѣль— наученія догматамъ вѣры, нравственнымъ истинамъ, возвышеніе ума и сердца къ Богу и развитіе воли примѣнительно къ требованіямъ нравственности. Какъ было прежде, такъ стало и теперь: наши книжники XIV—XVI вѣковъ ограничиваются церковной лишь литературой (за исключеніемъ развѣ очень немногихъ лицъ) и совершенно чуждаются свѣтскихъ наукъ. Астрономія и землемѣріе помѣщались иногда въ спискѣ отреченныхъ, запретныхъ книгъ; знакомство же

съ философіей признавалось иногда еретичествомъ. Очень характеренъ отзывъ о себѣ одного книжника XV вѣка: „я человѣкъ сельскій, учился буквамъ, а еллинскихъ борзостей не текохъ, а риторскихъ астрономій не читалъ, съ мудрыми философы въ бесѣдѣ не бывалъ, учуся буквамъ благодатнаго закона, дабы мощна моя грѣшная душа очистити отъ грѣховъ". Пр. Максимъ грекъ, получившій широкое образованіе, обратилъ вниманіе на эту односторонность въ познаніяхъ нашихъ книжниковъ и хотѣлъ побудить ихъ къ занятію свѣтскими науками. Съ этою цѣлію онъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій высказывалъ мнѣніе о значеніи свѣтскихъ писателей и наукъ — философіи, логики, астрономіи, грамматики, риторики и піитики, даже написалъ 2 особыя статьи: „о грамматикѣ" и „о пользѣ грамматики; но все было напрасно; лишь немногіе непосредственные его ученики усвоили его взглядъ (князь Курбскій, Зиновій Отенскій).

Наличная литература даннаго періода, какъ прежде, состояла А) изъ переводныхъ и Б) оригинальныхъ произведеній. *Переводы* обыкновенно дѣлались въ Константинополѣ (въ Студійскомъ монастырѣ и др.), или на Аѳонѣ, гдѣ занимались этимъ дѣломъ многіе русскіе и греческіе иноки; готовые переводы шли изъ Сербіи и Болгаріи; наконецъ, сравнительно немногіе переводы дѣлались въ Россіи. Здѣсь этимъ дѣломъ между прочимъ занимались митрополитъ Кипріанъ и преподобный Максимъ грекъ. Этотъ послѣдній перевелъ толкованіе на книгу Дѣяній Апостольскихъ, Толковый псалтирь, выписки изъ пророковъ съ толкованіями, Метафрастово житіе Богородицы, Псалтирь, нѣсколько главъ 2-й книги Ездры, Даніила и Есѳири, статьи С. Метафраста объ апостолѣ Ѳомѣ, о чудѣ св. Архистратига Михаила въ Ханѣхъ и о мученичествѣ св. Діонисія Ареопагита, Кирилла Александрійскаго объ исходѣ души и пр.; пока не познакомился надлежащимъ образомъ съ русскимъ языкомъ, онъ обыкновенно переводилъ съ греческаго на латинскій языкъ, а на русскій перекладывали его русскіе помощники — Димитрій Герасимовъ и Власъ. Самъ Димитрій Герасимовъ перевелъ другую толковую Псалтирь и два полемическихъ произведенія противъ іудеевъ — Николая Делира и

Самуила евреина. Подъ руководствомъ Максима Грека занимался переводомъ Бесѣдъ св. Іоанна Златоуста на евангелія отъ Матѳея и Іоанна старецъ Силуанъ. Въ югозападной Россіи въ XVI вѣкѣ заботился о переводѣ книгъ князь Курбскій. Онъ самъ изучалъ для этого латинскій языкъ, упросилъ своего родственника князя Михаила Оболенскаго съѣздить въ Краковъ и заграницу для завершенія образованія и заняться переводами, пригласилъ для этого же дѣла Артемія Троицкаго, бѣжавшаго изъ Соловецкаго монастыря, Марка Сарыгозина, московскаго выходца, и какого-то Амвросія; свидѣтельствомъ личныхъ трудовъ Курбскаго служитъ собственный его переводъ толкованій Іоанна Златоуста на посланія апостола Павла. Въ XIII—XVI в. переводная литература въ Россіи обогатилась множествомъ новыхъ книгъ, изъ которыхъ нѣкоторые списки сохранились до нашего времени. Болѣе замѣчательные изъ нихъ:

1) по *библейскому отдѣлу* списки Пятокнижія Моисеева и книгъ историческихъ ветхаго завѣта, принадлежащіе къ XIV—XV вѣкамъ, множество псалтирей XIII и слѣдующихъ вѣковъ, апостолы и евангелія въ порядкѣ богослужебныхъ чтеній или по евангелистамъ XIII—XV вѣковъ; всѣ книги новаго завѣта, написанные въ Константинополѣ рукою митрополита Алексія въ 1355 году, и представляющіе собою переводъ или исправленіе славянскаго перевода по греческому тексту.

2) *По библейскоистолковательному*, кромѣ прежнихъ твореній, появились: толкованіе на Пѣснь Пѣсней (списокъ XIV в.), толкованіе на евангелія Іоанна и Марка—Ѳеофилакта болгарскаго (списокъ XV вѣка), толковый Апокалипсисъ—св. Андрея Кесарійскаго (3 списка XIII—XV вѣковъ) и др.

3) *По догматическому и нравоучительному*: творенія Діонисія Ареопагита съ толкованіями на нихъ Максима Исповѣдника, поученія Аввы Дороѳея, Исаака Сирина, Ѳеодора Студита, Нила Синайскаго; подвижническія главы Максима Исповѣдника, постническія слова Василія Вел.; словеса различна Григорія Синаита, творенія Симеона Новаго Богослова, Петра Дамаскина и др.

4) *По историческому* множество отдѣльныхъ житій вос-

точныхъ святыхъ, болѣе двадцати книгъ прологовъ, патерики: азбучный, скитскій, римскій и египетскій.

Не мало было и произведеній *апокрифической или отреченной* литературы. Они шли изъ Греціи, Сербіи, Болгаріи и въ XVI вѣкѣ—съ запада; особенно много ихъ стало появляться съ XIV вѣка. Извѣстнѣйшіе между ними: Адамовъ завѣтъ, повѣданіе Евы, книга Еноха, откровеніе Авраама, завѣты 12 патріарховъ, лѣствица Іакова, хожденіе Даніилово, сказаніе Аѳродитіана Персіанина, повѣсть о древѣ крестномъ, дѣяніе ап. Павла, посланіе и евангеліе Варнавы, евангеліе Ѳомы, бесѣда трехъ святителей—Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоустаго;—всѣ они касаются библейской исторіи; хожденіе Богородицы по мукамъ, сонъ Богородицы, повѣсть о Макаріѣ Римскомъ, хожденіе Зосимы къ Рахманамъ—догматико-нравоучительнаго содержанія; остронумія, звѣздочетъ, Алманахъ—астрологическія книги; Рафли, Шестокрылъ, Аристотель, Аристотелевы врата, Громовникъ, Сносудецъ, Чаровникъ, и волховникъ (употреблявшіеся при гаданіяхъ и волхованіяхъ). Въ XVI вѣкѣ съ латинскаго или нѣмецкаго языка былъ переведенъ „Луцидаріусъ“, содержащій въ себѣ цѣлую энциклопедію свѣдѣній о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ, животныхъ, пародахъ, странахъ и пр., и проводящій астрологическія воззрѣнія на народныя повѣрья. Въ нѣкоторыхъ изъ апокрифовъ проводились языческія суевѣрныя воззрѣнія на явленія природы, въ иныхъ—богомильскія еретическія мысли, почему такіе апокрифы называются „балгарскими еретическими баснями“ или „бреднями“ и иногда приписываются богомиламъ—Богомилу и Іереміи; въ оныхъ наконецъ—миѳологическія представленія о раѣ, легендарныя прикрасы къ библейскимъ фактамъ и нелѣпыя измышленія на счетъ творенія міра и др. вопросовъ.

Въ *„повѣданіи Евы“*, напр., такъ разсказывается о жизни Адама и Евы: Богъ сотворилъ рай, восточную и сѣверную его части поручилъ на храненіе Адаму, а западную и южную—Евѣ, далъ имъ извѣстную заповѣдь. Они нарушили ее; тогда всѣ деревья въ раю сложили съ себя листья, только смоковница одна удержала ихъ; изъ ея листьевъ первые люди сдѣлали себѣ одежду; по звуку Архангела собрались въ рай ангелы, поставили престолъ здѣсь и Господь открылъ судъ надъ первыми людьми; по повелѣнію Господа ангелы изгнали ихъ изъ рая,

„злѣ біюще“; они остались 15 дней около рая: плакали и молились къ самому раю: „милостиве, помилуй мя падшаго“. Господь умилосердился, уступилъ имъ 7-ю часть рая; Архангелъ Михаилъ научилъ Адама воздѣлывать землю; когда же тотъ началъ ее воздѣлывать, пришелъ дьяволъ и заставилъ Адама дать рукописаніе на себя, такъ какъ земля принадлежитъ не Богу, а дьяволу; это рукописаніе онъ скрылъ подъ камнемъ въ Іорданѣ,—въ томъ мѣстѣ, гдѣ крестился Христосъ... Предъ смертью Адамъ послалъ Еву и Сиѳа за масличною вѣтвію изъ рая; но они принесли ему вѣтвь того дерева, изъ-за котораго онъ былъ изгнанъ изъ рая; онъ возложилъ ее въ видѣ вѣнца на главу свою и въ это время увидѣлъ руку Господню, пріемлющую его душу. На мѣстѣ погребенія Адама изъ „вѣнца, иже на главѣ Адамовѣ“, выросло дерево, изъ котораго впослѣдствіи былъ сдѣланъ крестъ Христовъ.

Въ *сказаніи Афродитіана* повѣствуется слѣдующее: въ Персіи была кумирница, наполненная золотыми и серебряными идолами. Разъ пришелъ въ нее царь. Жрецъ сообщилъ ему, что въ прошедшую ночь ликовали всѣ боги и говорили, что „Ира наречется съ этого времени Ураніей, такъ какъ ее возлюбило великое солнце, что она обѣщана за древодѣля, имя ей Марія! Царь остался на ночь; въ началѣ ея дѣйствительно идолы заиграли и запѣли; затѣмъ вдругъ раскрылась кровля кумирницы, вошла сюда свѣтлая звѣзда и стала надъ „кумиромъ источника“; всѣ идолы пали ницъ, кромѣ этого кумира; въ немъ же показался славный вѣнецъ изъ анфракса и измарагда. На вопросъ царя, что бы это могло значить, мудрецы объяснили: звѣзда указываетъ на преклоняющійся къ землѣ „божескій и царскій корень“, источникъ, надъ кумиромъ котораго склонилась звѣзда, обозначаетъ дѣву Виѳлемской земли, паденіе идоловъ—„скончаніе чести ихъ“, а вѣнецъ—распространеніе Христіанской проповѣди. Посланы были волхвы съ дарами въ Іерусалимъ; сами они нашли матерь съ младенцемъ, снимки съ которыхъ принесли въ Персію.

Въ *бесѣдѣ трехъ Святителей* говорится между прочимъ: „Повелѣ Господень ангелъ согнати пѣну морскую и сотворити землю на 3 китѣхъ великихъ“, на тридцати малыхъ заляжетъ 30 околъ морскихъ.., Глубина моря великаго 5 рогатъ, толщина, какъ земля толста. Того же моря дно стоитъ на 7000 столпѣхъ. Тутo же есть и адово жилище, тутo жь и антихристъ связанъ... того моря столпіе стоитъ на огнѣ неугасимомъ, подъ тѣмъ огнемъ тугo же есть денница, яже прежде солнца сотворена. И тутъ есть людіе крилати, летаютъ, яко паутина мыслію, а смерти нѣту имъ .. На небесѣхъ суть 3 комары.., въ тѣхъ камарехъ Отецъ, Сынъ, и св. Духъ...“ Ангелы сотворены „отъ Духа Господня, отъ свѣта и отъ огня; солнце—отъ утреннія ризы Господни; луна—отъ аера; отъ престола Господня и отъ воздуха. „Адамъ сложился такъ: посла Господь ангела и взя на востокѣ а, на западѣ д, на сѣверѣ а, на югѣ м“; онъ сотворенъ „отъ 8 частей: отъ земли тѣло, отъ моря кровь, отъ солнца очи, отъ камени кости, отъ облака мысли, отъ огня теплота, отъ вѣтра дыханіе, отъ свѣта свѣтъ, а духъ Самъ Господь вдохнулъ“. Когда Господь уходилъ, чтобы достать солнечныхъ частицъ для созданія Адамовыхъ глазъ, пришелъ сатана и измазалъ Адама ими нечистотами; изъ нихъ Господь создалъ собаку и заставилъ ее стеречь Адама; когда же Господь снова ушелъ въ Горній Іерусалимъ „по дыханіе Адамово“ явился другой сатана, взялъ дерево, истыкалъ имъ Адама и „сотвори ему въ немъ 70 недуговъ“.

Не смотря на свое антибиблейское и баснословное содержаніе, многіе апокрифы надписывались именами св. отцевъ церкви, читались и списывались на ряду съ ихъ истинными твореніями. Въ виду этого понадобились обличенія и предостереженія со стороны лучшихъ русскихъ людей (м. Кирилла III, Кипріана, Іосифа Волоколамскаго, князя Курбскаго, авторовъ Домостроя и Стоглава). Въ виду этого же появляются статьи „о книгахъ ложныхъ и истинныхъ“ „о книгахъ, ихъ же подобаетъ чести и внимати, и ихъ же ни чести, ни внимати не подобаетъ“. Отъ XIV—XV вѣка до насъ дошли 3 довольно подробныхъ и отличныхъ другъ отъ друга указателя апокрифическихъ книгъ: одинъ въ молитвенникѣ Кипріана, другой въ Пансіевскомъ сборникѣ (XV вѣки) и третій въ сборникѣ Кирилла Бѣлозерскаго.—Съ нихъ списывались копіи и въ различныхъ варіантахъ распространялись по Россіи.

Существовавшія у насъ переводныя сочиненія часто или цѣликомъ, или въ болѣе или менѣе значительныхъ отрывкахъ входили *въ сборники*, гдѣ располагались, то безъ всякаго порядка и однообразія въ содержаніи, то по нѣкоторому плану. Одни изъ нихъ пришли къ намъ готовыми, другіе же были сдѣланы въ Россіи. Изъ первыхъ заслуживаютъ вниманія: 1) обширный сборникъ Никона Черногорца (XI вѣка), распадающійся на 2 части—Пандекты изъ 63 словъ и Тактиконъ или типиконъ изъ 40 словъ, и содержащій въ себѣ безчисленное множество отрывковъ изъ древнихъ писателей догматическаго, нравоучительнаго, аскетическаго, литургическаго и каноническаго характера; 2) Пчела, въ которой помѣщаются изреченія и притчи Св. Писанія, отцевъ церкви, философовъ, поэтовъ и историковъ касательно различныхъ предметовъ (списки XV в.). Изъ русскихъ сборниковъ особенно извѣстны: 1) библейскій сборникъ XV вѣка, гдѣ больше всего отведено мѣста книгамъ Св. Писанія, но въ разбивку встрѣчаются и отрывки изъ хронографа, Александріи, патериковъ, святоотеческихъ твореній и даже апокрифическихъ сказаній; 2) Измарагдъ XIV вѣка, гдѣ вмѣстѣ съ словами Іоанна Златоуста и другихъ древнихъ проповѣдниковъ помѣщены слова Кирилла Туровскаго; 3) Маргаритъ — собраніе словъ Іоанна Златоуста; 4) Торжествен-

ники - сборники словъ на праздники Господскіе, Богородичные и въ честь нѣкоторыхъ святыхъ; 5) сказанія отъ старчества—собраніе наставленій, правилъ и примѣровъ касательно иноческой жизни, выбранныхъ изъ житій св. подвижниковъ и аскетическихъ твореній св. отцовъ; 6) Паисіевскій (около 1400 года) и Сильвестровскій (XIV вѣка) сборники, гдѣ рядомъ съ немногими русскими статьями находится много переводныхъ, разнообразныхъ по содержанію; 7) надъ всѣми ними возвышается обширнѣйшій сборникъ митроп. Макарія, „Четьи-Минеи", сохранившійся въ нѣсколькихъ, различающихся между собою, спискахъ. Первымъ въ хронологическомъ порядкѣ является Новгородскій, пожертвованный самимъ Макаріемъ въ Новгородскій Софійскій соборъ въ 1541 году и представляющій собою результатъ 12-лѣтней работы Макарія и его многочисленныхъ помощниковъ за время управленія имъ Новгородской архіепископіей. Перейдя въ Москву, Макарій продолжалъ пополнять составленный прежде сборникъ; объ этомъ свидѣтельствуютъ новые 2 (Московскіе) списка его. Сборникъ раздѣленъ на 12 большихъ книгъ по числу мѣсяцевъ года и въ каждой книгѣ на каждый день мѣсяца (μὴν) предлагаетъ для православныхъ приличныя дню чтенія („четіи" статьи), откуда и получилось самое названіе Чети-Миней. Въ предисловіи къ нему авторъ заявилъ, что его цѣлью было собрать „всѣ святыя книги, которыя обрѣтаются въ Русской землѣ". Дѣйствительно, кромѣ краткихъ и полныхъ житій, кромѣ сказаній о чудесахъ и мощахъ подвижниковъ, кромѣ назидательныхъ повѣстей и изреченій, кромѣ различныхъ нравоучительныхъ и похвальныхъ словъ, находятся здѣсь писанія многихъ отцовъ церкви и свящ. писателей, большею частію подъ тѣми самыми числами мѣсяцевъ, когда совершается ихъ память, иногда же въ особомъ приложеніи подъ послѣднимъ числомъ мѣсяца; напр. подъ 1 мая помѣщена книга пророка Іереміи; по 6 мая—книга Іова; 9 мая книга пророка Исаіи; подъ сентября 26—Евангеліе и Апокалипсисъ Іоанна Богослова; сентября 14—Маргаритъ Іоанна Златоуста и т. п. Въ іюльской книгѣ въ качествѣ приложенія между прочимъ помѣщенъ даже цѣлый сборникъ, распространенный тогда въ Россіи,—Пчела; приложеній особенно много въ концѣ послѣдней—августовской

книги. На ряду съ переводными произведеніями конечно встрѣчается здѣсь не мало и русскихъ—прежнихъ и новыхъ; въ переводныхъ иногда исправлялись отдѣльныя выраженія, большею частію тѣ, которыя были не совсѣмъ понятны для русскихъ.

При отсутствіи научнаго образованія въ Россіи *оригинальными писателями* здѣсь являлись только болѣе или менѣе начитанныя лица; если нѣкоторыя изъ нихъ иногда и обладали повидимому обширными свѣдѣніями, то почти исключительно богословскими; Максимъ Грекъ, на родинѣ и за границей изучившій языки: греческій и латинскій, грамматику, піитику, риторику, діалектику, древнюю греческую и латинскую литературу, философскія системы Платона, Аристотеля и другихъ, богословское же образованіе довершившій на Аѳонѣ, первый внесъ было въ нашу литературу элементъ научнаго образованія, но остался безъ подражателей. Какъ начитанность, такъ и оригинальная литература XIII—XVI вѣковъ у насъ продолжала быть *односторонней*,—по преимуществу *церковною*; какъ чтеніе книгъ имѣло практическую—религіознонравственную цѣль, такъ и письменныя работы предпринимались въ практическихъ интересахъ церкви и ея членовъ, а отнюдь не изъ научныхъ мотивовъ. По этому съ одной стороны мало произведеній свѣтской и много—духовной литературы: поэтому же большинство первыхъ проникнуто религіознымъ духомъ, и большинство вторыхъ относится къ учительному отдѣлу; поэтому же наконецъ временные застой и оживленіе литературы совпадали съ складомъ жизни тогдашняго общества. Въ концѣ XV вѣка въ русскомъ обществѣ произвела сильное движеніе ересь жидовствующихъ; оно не улеглось еще и въ XVI вѣкѣ; къ нему тогда прибавилась и поддержала его протестанская пропаганда; наконецъ въ XVI же вѣкѣ русскіе, заручившись самостоятельностію русской церкви, видя паденіе Константинопольской имперіи и крѣпость русскаго государства, стали представлять себя истинными хранителями православія, пошатнувшагося на Востокѣ подъ властію турокъ, стремиться къ возвышенію своей русской церкви, въ частности съ этою цѣлію—собирать сказанія о русскихъ святыхъ и канонизовать ихъ на соборахъ. Все это вмѣстѣ значительно подняло

застоявшуюся прежде литературу: появляется много догматическихъ и историческихъ сочиненій; самъ митроп. Макарій является во главѣ кружка, который работаетъ надъ собираніемъ и составленіемъ житій святыхъ. Къ XVI вѣку и относятся лучшія произведенія нашей литературы. *Характеръ* нашей духовной письменности обусловливался также отсутствіемъ у насъ научнаго образованія. Русскіе книжники, читая съ религіозно-нравственною цѣлью существовавшія въ Россіи книги, заботились лишь о томъ, чтобы выбрать изъ книгъ и запомнить побольше полезныхъ правилъ, или же въ крайнемъ случаѣ только услаждались чтеніемъ; все собираемое не подвергалось обработкѣ и систематизаціи. Такимъ образомъ развивалась память, а не мышленіе. Всѣмъ грѣхамъ мати—мнѣніе, „мнѣніе—второе паденіе“—говорили даже нѣкоторые изъ русскихъ книжниковъ. По этому-то для послѣднихъ дорого было не то, что самостоятельно надумано, а то, что вычитано ими изъ книгъ. Самое мышленіе пріурочивалось лишь къ ихъ тексту, подавлялось ихъ авторитетомъ. „Аще кто не имѣя книги мудрствуетъ—сказано въ одномъ древнемъ поученіи—таковый подобенъ оплоту, безъ подпоръ стоящу; аще будетъ вѣтръ, падется, тако и мудръ, а не книжникъ: аще пань грѣховный пахнетъ вѣтръ, падетъ, не имый подпора словесъ книжныхъ“. Поэтому-то древне русскіе богословы — самоучки всѣ свои умственныя силы направляли къ тому, чтобы выучиться говорить „отъ книгъ“; поэтому-то, вступая въ пренія, они требовали отъ своихъ противниковъ ссылки на книги и отказывались продолжать пренія, если тѣ не могли привести цитатъ. При развившемся уваженіи къ книгѣ пропадало и критическое отношеніе къ ея содержанію. Отъ этого русскіе черпали матеріалъ для своихъ познаній одинаково какъ изъ библейскихъ и святоотеческихъ твореній, такъ и изъ апокрифическихъ книгъ; даже больше:—такъ какъ послѣднія по своей картинности и простотѣ были болѣе доступны нашей читающей массѣ, то—по выраженію Курбскаго—„мнимые учители тѣхъ вѣковъ чаще занимались болгарскими баснями или, точнѣе, бабьими бреднями, чѣмъ услаждались разумѣніемъ великихъ учителей“. Такое состояніе русскихъ книжниковъ должно было отразиться и на ихъ произведе-

ніяхъ. Въ большинствѣ случаевъ авторство русскихъ проявлялось въ собираніи того, что заключалось уже въ разныхъ сочиненіяхъ, и въ освященіи всего этого какой либо идеей догматической или нравственной, или даже нѣсколькими идеями; образовался особый видъ письменности, безчисленное множество памятниковъ которой дошло до нашихъ дней. Это соборники или сборники. Всѣ они скроены по одному плану: въ каждомъ встрѣчаются разнообразнѣйшія выписки изъ церковныхъ писателей, большею частію не связанныя между собою и недополненныя самостоятельными соображеніями автора, иногда же говорящія о неумѣньи его излагать свои мысли и объ ограниченности его знаній. Здѣсь характерно отразился тотъ сборный характеръ познаній, какимъ отлячались наши начетчики XIII—XIV вѣковъ, черпавшіе изъ книгъ, что попало и не старавшіеся все это осмыслить и проанализировать. Если взять отдѣльныя произведенія тогдашней литературы, напр. поученія, житія святыхъ и т. п., то и тамъ видна преданность автора церковнымъ книгамъ и стремленіе говорить ихъ языкомъ и мыслями: напр. поученія часто состоятъ или сплошь изъ однѣхъ книжныхъ выписокъ, или же представляютъ мысли самого автора, но облеченныя въ святоотеческія и библейскія выраженія, какъ бы сдѣлавшіяся для него его собственными; въ житіяхъ святыхъ часто обнаруживается подражаніе византійскому напыщенному языку; нерѣдко встрѣчаются даже такія литературныя произведенія, которыя своимъ заглавіемъ свидѣтельствуютъ о своей компилятивности: напр. „словеса душеполезна св. отецъ избрана отъ многа мало“, „словеса выписаны изъ книгъ“ и т. п. Видно, что для писателя, также какъ и для начетчика, книга была источникомъ познаній. Для мысли оставалась здѣсь лишь одна формальная сторона: расположеніе готоваго матеріала по извѣстному плану и частные выводы изъ комбинированія этого матеріала. Благодаря этому самостоятельная мысль русскаго писателя, если пробивалась наружу, то обнаруживалась, какъ поверхностная и пріуроченная къ буквѣ прочитанныхъ книгъ. Отвлеченное, болѣе или менѣе глубокое „мышленіе было не по силамъ нашему начетчику; отсюда антропоморфическое представленіе

Бога, если тотъ начиналъ разсуждать о Немъ [1]). Отсюда же стремленіе по преимуществу къ вопросамъ практическаго характера. Преданность книгамъ въ русскихъ писателяхъ, какъ и начетчикахъ, была настолько сильна, что подавляла какое бы то ни было критическое отношеніе къ нимъ и извлекаемому изъ нихъ содержанію. Для нихъ истинныя и ложныя книги сливались въ одну безразличную массу „писаній“ и даже чествовались какъ „Священныя Писанія“, если только касались предметовъ вѣры и нравственности; изъ тѣхъ и другихъ безразлично извлекались доказательства, тѣ и другія вмѣстѣ вносились въ сборники. Даже лучшіе писатели XV и XVI вѣковъ „Іосифъ Волоколамскій и митроп. Макарій“, не свободны отъ этого. Первый въ своемъ „Просвѣтителѣ“ признаетъ одинаковое достоинство за книгами библейскими, святоотеческими и постановленіями византійскихъ императоровъ, сборникъ Никона Черногорца, — простаго монаха XI вѣка, называетъ „богодухновенными писаніями“, даже приводитъ доводы изъ апокрифическихъ и подложныхъ сочиненій; митроп. Макарій въ свои Четьи-Минеи внесъ рядомъ съ священными и отеческими книгами нѣсколько апокрифовъ. Понятно, что при такомъ условіи являлось много недостатковъ въ возрѣніяхъ нашихъ русскихъ писателей. Нѣкоторые изъ нихъ были очень довѣрчивы къ различнымъ баснословнымъ сказаніямъ и вносили ихъ въ свои сочиненія. Очень характерно въ этомъ отношеніи посланіе архіепископа Новгородскаго Василія (1331—1352) къ Тверскому епископу Ѳеодору „о насажденномъ раѣ“. Здѣсь авторъ говоритъ, что на землѣ существуетъ чувственный рай, гдѣ находятся всѣ праведники, и что духовный рай начнется уже послѣ втораго пришествія Христова, когда будетъ новое небо и новая земля; все это подтверждаетъ онъ ссылками на апокрифическія сочиненія и даже на народные разсказы. Такъ напр. съ полною довѣрчивостію авторъ приводитъ изъ „повѣданія Евы“ молитву Адама къ „раю пресвятому“ и разсказываетъ, какъ новгородцы въ какихъ-то горахъ нашли рай: разъ новгородцы были прибиты бурей къ высокимъ горамъ; надъ ними

---

1) Іосифъ Волоколамскій напр. выработалъ догматъ о „прехищренін и коварствѣ Божіемъ“.

они увидали „самосіяненъ свѣтъ“, икону Деисусъ, написанную какъ будто не человѣческими руками, и услыхали веселые голоса, раздававшіеся тамъ; для развѣдокъ отправили они одного изъ своихъ товарищей,—тотъ взошелъ на гору, засмѣялся, всплеснулъ руками и „побѣже отъ друговъ своихъ къ сущему гласу“; отправили втораго, и съ нимъ случилось тоже; послали третьяго, привязавъ къ его ногѣ веревку: тотъ также побѣжалъ отъ нихъ, но они удержали его и онъ скоропостижно умеръ; напугавшись, они поспѣшили оставить это мѣсто.

Такимъ образомъ въ русской оригинальной литературѣ существенными и общими недостатками являются: 1) отсутствіе самостоятельности и компилятивность; 2) отсутствіе критицизма по отношенію къ почерпаемому изъ книгъ матеріалу. Между наилучшими писателями даннаго періода болѣе типическими представителями такого направленія нашей письменности и книжности являются Іосифъ, игуменъ Волоколамскій, и Московскій митрополитъ Даніилъ. Являлись и противники этого консервативно формальнаго направленія; нѣкоторые изъ нихъ впрочемъ сами доходили до крайностей и становились вольномыслящими и даже еретиками; таковы напримѣръ жидовствующіе, Башкинъ и другіе. Иные же держались разумной середины, требовали критическаго отношенія къ источникамъ религіозно нравственнаго познанія, большей свободы мысли и живаго содержанія въ литературѣ. Такихъ было сравнительно немного и потому они не имѣли большаго вліянія на нашу письменность. Болѣе выдающимся между ними является преподобный Нилъ Сорскій, къ кружку котораго примкнулъ и преподобный Максимъ Грекъ. По взгляду Нила Сорскаго непреложный авторитетъ имѣютъ только Писанія Божественныя, вторую ступень по своему достоинству занимаютъ творенія святоотеческія. Всѣ другія литературныя произведенія важны лишь настолько, насколько они согласны съ Св. Писаніемъ и Преданіемъ. Онъ влагаетъ каждому въ руки Св. Писаніе и совѣтуетъ оттуда черпать руководительныя начала для умственной и нравственной дѣятельности; онъ запрещаетъ рабски благоговѣть предъ каждой буквой, а рекомендуетъ разумное, самодѣятельное изученіе Божественныхъ Писаній,

усвоеніе ихъ духа и внутренняго смысла, открывающагося подъ тѣми или другими выраженіями; сдержкой въ дѣлѣ свободнаго изученія Св. Писанія должны быть, по мнѣнію Нила, Апостольское преданіе и святоотеческія творенія. Соотвѣтственно съ этимъ частныя воззрѣнія самого Нила получили отпечатокъ умѣреннаго либерализма и въ своей совокупности составили логически стройное и цѣльное, освѣщенное единымъ евангельскимъ принципомъ, міровоззрѣніе. Духъ свободной и строгой, но разумной и основательной, критики характеризуетъ и Максима Грека. Онъ ясно видѣлъ вредъ того слѣпаго довѣрія къ книгамъ, какое господствовало въ русскомъ обществѣ, и потому рѣшительно требовалъ „здраваго и разсудительнаго испытанія писаній", говоря, что тогда русскіе не соглашались бы такъ скоро съ каждымъ невѣжественнымъ писаніемъ. Отъ преподобнаго Максима осталось нѣсколько сочиненій, свидѣтельствующихъ, что самъ онъ старался подорвать въ обществѣ довѣріе къ разнымъ апокрифическимъ книгамъ и ходячимъ суевѣрнымъ разсказамъ. Въ особыхъ статьяхъ имъ подробно были разобраны и научно опровергнуты: баснословное сказаніе Афродитіана Персіанина о рожденіи Іисуса Христа и поклоненіи волхвовъ. Папіево сказаніе объ Іудѣ предателѣ, что будто бы онъ не удавился послѣ возвращенія 30 сребренниковъ, а жилъ еще нѣсколько лѣтъ; сказаніе о томъ, что будто по воскресеніи Іисуса Христа солнце не заходило цѣлую недѣлю; книга толкованій Іоанна Людовика Вивеса на блаженнаго Августина, содержащая въ себѣ, кромѣ апокрифическихъ басней, ложныя представленія о раѣ, адѣ, воскресеніи мертвыхъ и проч., Луцидаріусъ—различныя астрологическія бредни и вѣра въ астрологію, наконецъ отдѣльныя суевѣрія и ложныя мнѣнія, распространенныя въ народѣ, напр. мнѣніе, что будто Адамъ далъ діаволу рукописаніе на вѣчное рабство, что будто ради погребенія утопленниковъ и убитыхъ бываютъ, гибельныя для земныхъ прозябеній, стужи и т. п.

Отъ XIII—XVI вѣковъ сохранилось довольно много *оригинальныхъ произведеній* духовной письменности. Ихъ можно свести къ слѣдующимъ отдѣламъ: 1) библейскому и библейскоистолковательному; 2) догматическому; 3) право-

учительному; 4) историческому; 5) описательному; 6) юридическому и богослужебному [1]); кромѣ того остались еще нѣсколько прощальныхъ граматъ или завѣщаній, статей и посланій публицистическаго характера, произведеній свѣтской литературы — астрономическихъ и грамматическихъ, наконецъ сочиненій смѣшаннаго характера.

1. Существовавшія отдѣльно *книги Священныя Писанія*, въ XV—XVI вѣкахъ начинаютъ собираться въ библейскій сборникъ; но первые опыты были неудовлетворительны; сохранившійся отъ *XV вѣка библейскій сборникъ* не заключаетъ въ себѣ всѣхъ книгъ Св. Писанія и притомъ рядомъ съ ними помѣщаетъ многія другія — не священныя писанія. Только въ концѣ XV вѣка архіепископу Новгородскому *Геннадію* послѣ значительныхъ трудовъ удалось собрать всѣ Св. книги (кромѣ 3-ей Маккавейской) въ одну полную Библію; для этого однѣ книги были взяты въ готовомъ переводѣ, текстъ другихъ извлеченъ изъ переводныхъ толкованій на нихъ, иныя (2 книги Паралипоменонъ, три книги Ездры, книги Товія, Юдиѳи, Премудрости Соломона, 1—25 и 46 51 главы пророка Іереміи, главы 10—11 книги Есѳири) были переведены съ Вульгаты и наконецъ первыя 9 главъ Есѳири — съ Еврейскаго текста. Древнѣйшій списокъ Геннадіевой Библіи относится къ 1499 году. Въ югозападной Россіи объ изданіи полнаго состава Библіи позаботился князь *Константинъ Острожскій*; для этого онъ досталъ людей, знающихъ греческій и славянскій языки, Геннадіевскую Библію, списки Св. книгъ изъ Сербіи, Болгаріи и Греціи, сличилъ и исправилъ славянскія списки по греческимъ подлинникамъ. Результатомъ этихъ работъ было изданіе печатной Библіи въ 1581 году. Кромѣ собранія книгъ Св. Писанія, производился нѣкоторыми лицами въ сѣверной и южной Россіи переводъ отдѣльныхъ книгъ на мѣстныя русскія нарѣчія и инородческіе языки. Таковы напр. переводы *Стефана Пермскаго* на Зырянскій языкъ; таково же четвероевангеліе *Пересопницкаго архимандр. Григорія* (1556—1561 г.) на малороссійскомъ нарѣчіи съ примѣсью польскихъ словъ. Самостоятельныхъ *библейскоистолкова-*

[1]) Литературные памятники этого отдѣла см. въ II и IV главахъ.

тельныхъ трудовъ совсѣмъ почти не было въ Россіи, такъ что выдаются даже очень небольшія 6 статеекъ *Максима Грека*, представляющія собою нарочитое толкованіе лишь отдѣльныхъ мѣстъ Св. Писанія.

2. Къ *догматическимъ* сочиненіямъ относятся: а) митропол. *Григорія Цамблака* нѣкоторыя поученія и статья о вѣрѣ нѣмецкой, гдѣ онъ полемизируетъ съ латинами, перечисляя до 35 пунктовъ несогласія ихъ съ православными; б) *Іосифа, игумена Волоколамскаго*, Просвѣтитель, представляющій собою возможно-полное опроверженіе мнѣній жидовствующихъ еретиковъ и ихъ защитниковъ. Просвѣтитель состоитъ изъ краткаго „сказанія о появившейся ереси новгородскихъ еретиковъ“ и изъ 16-ти „словъ на ересь новгородскихъ еретиковъ“. Первое служитъ введеніемъ и содержитъ извѣстія о происхожденіи, характерѣ и распространеніи ереси, опредѣляетъ задачу слѣдующихъ словъ и даетъ оглавленіе ихъ съ краткимъ содержаніемъ. „Слова“ расположены такъ, что первыя 4 опровергаютъ основанія ереси жидовствующихъ, слѣдующія 7 разбираютъ главнѣйшія слѣдствія, вытекающія изъ этихъ основаній, и наконецъ, остальныя 5 разсматриваютъ практическій вопросъ—объ отношеніи къ еретикамъ. Планъ, по которому построены первыя 4, по преимуществу догматическія — слова, одинаковъ: краткое изложеніе православнаго вѣроученія по данному догматическому вопросу, проклятіе на жидовствующихъ, изложеніе ихъ ученія по тому же вопросу, и наконецъ, подробное опроверженіе ихъ мнѣній и возраженій. Въ 1-мъ словѣ представляются ветхозавѣтныя свидѣтельства о троичности лицъ въ Богѣ; во 2-мъ ветхозавѣтныя пророчества о пришествіи и рожденіи Мессіи въ лицѣ І. Христа, о Его распятіи, воскресеніи, вознесеніи на небо и второмъ пришествіи; въ 3-мъ пророчества объ отмѣнѣ Моисеева закона съ пришествіемъ Мессіи и указаніе на то, что вмѣстѣ съ паденіемъ іерусалимскаго храма долженъ былъ упразднится Моисеевъ законъ, выполненіе котораго было тѣсно связано съ самымъ храмомъ; въ 4-мъ опровергаются такія возраженія жидовствующихъ противъ догмата объ искупленіи: „развѣ Богъ не могъ спасти Адама отъ ада, не могъ послать н е-

бесныя силы, пророковъ и праведниковъ, что бысни исполнили Его хотѣніе? Зачѣмъ же Онъ самъ нисшелъ въ уничиженіи, вочеловѣчился, пострадалъ и тѣмъ прехитрилъ дьявола? Богу не подобаетъ такъ творить". Въ отвѣтъ на это преп. Іосифъ представляетъ ссылки на Священное Писаніе Ветхаго Завѣта, святоотеческія творенія и свои соображенія: онъ доказываетъ, что для Бога все возможно, что въ прехищреніи дьявола нѣтъ ничего недостойнаго Бога, что несогласно было бы съ Божественной правдой однимъ всемогуществомъ Своимъ исторгнуть человѣчество изъ-подъ власти дьявола, и раскрываетъ весь планъ Божественнаго домостроительства.

Пунктами, вытекающими какъ слѣдствія изъ основаній ереси жидовствующихъ, были: отрицаніе всей обрядовой стороны въ христіанской церкви, твореній св. Апостоловъ и отцевъ церкви, праздниковъ, постовъ и монашества. Въ виду этого преп. Іосифъ въ 5-мъ, 6 и 7 словахъ своего „Просвѣтителя", подъ руководствомъ сочиненій Іоанна Дамаскина, доказываетъ, почему нужно покланяться иконамъ, мощамъ и св. храмамъ, а вмѣстѣ опровергаетъ и основанія, выставляемыя еретиками въ защиту своего мнѣнія: въ 8, 9 и 10 словахъ разсматриваетъ возраженія противъ Апостольскихъ и свято-отеческихъ твореній и устанавливаетъ ихъ авторитетъ: а въ 11-мъ словѣ подробно говоритъ о монашествѣ, какъ учрежденіи, стараясь показать, что оно согласно съ Св. Писаніемъ, и объяснить, почему Самъ І. Христосъ и Апостолы примѣромъ своей жизни не освятили монашества и т. п. Въ 12—16 словахъ авторъ, вопреки еретикамъ и ихъ защитникамъ, говоритъ, что всякій православный долженъ разузнавать и доносить объ еретикахъ, что пастыри церкви должны вооружаться противъ нихъ и даже подвергать ихъ проклятію, когда они приносятъ православію вредъ, что гражданская власть, по осужденіи ихъ, должна наказывать ихъ, употребляя даже смертную казнь, что еретиковъ, кающихся послѣ осужденія, не слѣдуетъ принимать въ общеніе съ церковію, а приносящихъ покаяніе до обличенія—принимать не иначе, какъ оглашенныхъ. Такимъ образомъ „Просвѣтитель" представляется очень обширнымъ сборникомъ, гдѣ обстоятельно раскрыты нѣкоторые

пункты христіанской догматики, намѣчены и коротко изложены многіе другіе, афористически представлены, наконецъ, правила христіанской нравственности и религіозной жизни. По содержанію „Просвѣтителя“ авторъ представляется человѣкомъ, хорошо понимающимъ современныя нужды, очень начитаннымъ въ Св. Писаніи и святоотеческихъ твореніяхъ, въ сочиненіяхъ другихъ писателей церкви, житіяхъ святыхъ, патерикахъ и т. п., писателемъ, умѣло излагающимъ свои мысли, не чуждымъ діалектическаго развитія, проявившимъ свой сильный природный умъ, хотя подъ часъ впадающимъ въ ошибки. По формѣ „Просвѣтитель“, хотя и есть въ собственномъ смыслѣ сборникъ, въ который вошли разновременно (ок. 1493—1515 г.) составленныя „слова“ и „сказанія“, всетаки довольно строенъ въ расположеніи своихъ частей.

Инока *Максима грека* [1]) нѣсколько статей и посланій, почти исключительно полемическаго характера. Онѣ направлены противъ іудеевъ и жидовствующихъ, язычниковъ, магометанъ, армянъ, латинянъ, протестантовъ, а также различныхъ апокрифическихъ и суевѣрныхъ мнѣній о Богѣ, мірѣ, человѣкѣ, адѣ, раѣ и т. п. Противъ іудеевъ и жидовствующихъ еретиковъ осталось 5 небольшихъ статей. Въ

[1]) Родомъ албанскій грекъ, свѣтское образованіе получилъ въ Парижѣ, Венеціи и Флоренціи, богословское—въ Ватопедскомъ монастырѣ на Аѳонѣ; въ 1518 г. прибылъ въ Россію; здѣсь работалъ по переводамъ, исправленію богослужебныхъ книгъ и оригинальнымъ сочиненіямъ; послѣднія многочисленны и разнообразны по своему содержанію, но большею частію очень незначительны по объему, такъ что всѣ вмѣстѣ (около 134) составляютъ небольшія 3 книжки; они изложены то въ формѣ размышленій и разсужденій, то въ формѣ церковныхъ словъ и бесѣдъ, то въ видѣ посланій, разговоровъ, историческихъ разсказовъ, молитвъ и св. пѣснопѣній, отрывковъ, замѣтокъ иногда въ нѣсколько строкъ. Образованность и умъ Максима бросались въ глаза русскимъ, такъ что онъ въ сознаніи ихъ стоялъ какъ ученый человѣкъ, къ нему собирались для бесѣдъ „о книжномъ“ и къ нему обращались за разрѣшеніемъ нѣкоторыхъ недоумѣній іерархи и самъ царь; нѣкоторые даже считали его человѣкомъ выше своего вѣка по уму и образованію. Подвергнутый гоненію за исправленіе книгъ, онъ умеръ въ 1566 г. и погребенъ въ Троице-Сергіевой лаврѣ. Уваженіе современниковъ къ Максиму перешло и на его сочиненія. Они собирались въ болѣе или менѣе полные сборники, списывались въ XVI и XVII вѣкахъ; цитовались послѣдующими писателями на ряду съ святоотеческими твореніями и вносились въ другіе сборники.

одной подъ заглавіемъ: „Слово о рождествѣ Господа и Бога и Спаса нашего І. Христа, въ томъ же и на іудея“ — преп. Максимъ въ общихъ чертахъ говоритъ, что І. Христосъ есть истинный Мессія, на которомъ исполнились ветхозавѣтныя пророчества, что въ воплощеніи Бога, какъ и въ чувственныхъ Его видѣніяхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, нѣтъ ничего противнаго Божественному совершенству, что Христосъ потерпѣлъ страданіе плотію, а не Божествомъ, наконецъ, старается убѣдить іудеевъ въ истинности христіанства и ложности іудейства указаніемъ на судьбу іудеевъ, на быстрое и широкое распространеніе христіанской вѣры, на чудеса и силу мучениковъ въ христіанской церкви. Въ другой — „Слово о поклоненіи св. иконъ“ доказываетъ, что иконопочитаніе не противно 2-й заповѣди и согласно съ повелѣніями Самого Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ, а вмѣстѣ выясняетъ, въ чемъ состоитъ истинное иконопочитаніе. Въ третьей — „Слово на хульники Пречистыя Божія Матери“ — опровергаетъ ту мысль, что будто Божія Матерь была свята и непорочна только въ то время, какъ носила во чревѣ Еммануила, а по рожденіи Его уподобилась прочимъ женамъ. Обѣ эти статьи, кромѣ іудействующихъ, могли имѣть въ виду и протестантовъ; поэтому-то вторая статья иногда надписывается: „Слово о поклоненіи св. иконъ противу явившагося въ нѣмцахъ иконоборца Лютора“. Четвертая и пятая статьи носятъ характеръ частный; одна — „Совѣтъ къ собору православному на Исаака жидовина“ — побуждаетъ пастырей церкви возревновать о православіи и „предать еретика внѣшней власти на казнь“; послѣдняя же — „Словеса супротивна противу главъ Самуила евреина“ — опровергаетъ книгу еврея Самуила (XI вѣка), существовавшую тогда въ Россіи въ русскомъ переводѣ и, вѣроятно, употреблявшуюся еретиками жидовствующими. Противъ язычниковъ направлено „Слово обличительно на еллинскую прелесть“. Здѣсь преп. Максимъ старается доказать превосходство христіанской вѣры предъ греческой языческой чудеснымъ распространеніемъ первой и чудеснымъ вліяніемъ ея на людей, сравненіемъ христіанскаго возвышеннаго ученія о Богѣ, Сынѣ Божіемъ, искупленіи, загробной жизни и нравственности съ языческой миѳологіей, гдѣ много разныхъ хульныхъ и нечестивыхъ разсказовъ о без-

нравственныхъ дѣйствіяхъ боговъ, и съ писаніями даже языческихъ мудрецовъ (Хризиппа, Епикура и др.), гдѣ проповѣдуется всякое студодѣяніе. Противъ магометанъ написаны Максимомъ 3 статьи. Въ „Словѣ обличительномъ на агарянскую прелесть и умыслившаго ее сквернаго пса Моамефа“ онъ доказываетъ, что Магометъ былъ человѣкъ нечестивый и обманщикъ, что ученіе его совершенно несогласно съ ученіемъ св. пророковъ, Апостоловъ и отцевъ церкви, что онъ посланъ не отъ Бога, а отъ антихриста и есть его предтеча. „Слово второе о томъ же къ благовѣрнымъ, на богоборца пса Моамефа, въ немъ же и сказаніе отчасти о кончинѣ вѣка сего“ говоритъ, что близко время пришествія антихриста и кончины міра, такъ какъ магометанство широко распространилось въ христіанскихъ странахъ, въ заключеніе убѣждаетъ христіанъ отложить дѣла тьмы, не скорбѣть среди мусульманскихъ притѣсненій и прославлять Христа добрыми дѣлами. Въ „Отвѣтахъ христіанамъ противъ агарянъ, хулящихъ нашу православную вѣру христіанскую“ авторъ хочетъ дать православнымъ указанія на счетъ того, какъ состязаться съ магометанами относительно существеннѣйшихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія. „Слово на арменское зловѣріе“ указываетъ 3 болѣе видныхъ заблужденія армянъ — о страданіи І. Христа Божествомъ, о совлеченіи Имъ съ себя плоти послѣ вознесенія на небо и объ единствѣ въ Немъ естества, потомъ останавливается на опроверженіи перваго изъ нихъ, ссылаясь на Св. Писаніе, на соображенія здраваго смысла и на историческія указанія. Противъ латинянъ Максимъ написалъ 7 догматико-полемическихъ статей. За исключеніемъ одной—„Слово похвально къ св. апостоламъ Петру и Павлу, въ томъ же обличенія и на латинскія три большія ереси“,—всѣ онѣ написаны или противъ или по поводу сочиненій въ пользу латинства „нѣкоего хульника латыномудренна, нѣмчина родомъ, пишуща развращенна на православную вѣру нашу“, Николая Булева, или Люева, главнаго врача при великомъ князѣ Василіѣ III. Въ „Похвальномъ словѣ къ апостоламъ Петру и Павлу“ довольно поверхностно обличаются ученія латинянъ о чистилищѣ, объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, употребленіе опрѣсноковъ въ таинствѣ евхаристіи. „Слово про-

тиву льстиваго списанія Николая Нѣмчина, его же списалъ о совокупленіи православнымъ христіаномъ и латыномъ", говоритъ, что напрасно Николай Нѣмчинъ утверждаетъ, будто римская церковь сохраняетъ неизмѣнно правую вѣру, такъ какъ измѣнила вопреки ученію Спасителя и соборовъ, членъ о Духѣ Св. въ символѣ вѣры, что поэтому латинянъ можно назвать еретиками „что примиреніе ихъ съ православными возможно лишь подъ условіемъ отреченія ихъ отъ ереси. Въ трехъ посланіяхъ къ Николаю Нѣмчину", написанныхъ по его вызову, преп. Максимъ разбираетъ его доказательства касательно исхожденія Св. Духа отъ Сына и другія отступленія латинянъ отъ православной церкви — постъ въ субботу, безбрачіе священниковъ, употребленіе опрѣсноковъ, — и въ заключеніе убѣждаетъ его принять православіе. Въ двухъ посланіяхъ къ боярину Ѳеодору Карпову, съ которымъ Николай Нѣмчинъ былъ въ перепискѣ, Максимъ грекъ, критикуя какое-то слово Николая Нѣмчина, подробно опровергаетъ основанія, выставляемыя въ пользу filioque и доказываетъ, что въ символѣ вѣры не позволительно ничего измѣнять, прибавлять или убавлять. Эти 2 посланія являются по своей основательности и обработанности лучшими изъ всѣхъ догматико-полемическихъ сочиненій преп. Максима. Слабѣе всѣхъ изъ нихъ „Слово обличительное на агарянскую прелесть", гдѣ ложность магометанской религіи доказывается несогласіемъ ея съ писаніями христіанскихъ писателей, и „Слово на арменское зловѣріе", гдѣ опровергается, напрасно приписываемое армянамъ, ученіе о страданіи І. Христа Божествомъ. Въ своихъ догматическихъ сочиненіяхъ Максимъ грекъ обнаружилъ не малую богословскую начитанность, но всетаки видно, что спѣшилъ ихъ выпускать въ свѣтъ, отчего не далъ имъ такой серьезности, полноты и обработки, какой можно было ждать отъ него, какъ человѣка не только богословски, но и философски образованнаго. Изъ писателей и отцевъ церкви особенно часто онъ ссылается на Іоанна Дамаскина, богословскую систему котораго считаетъ лучшею изъ книгъ и надежнѣйшимъ оружіемъ противъ всѣхъ ересей.

г) *Митроп. Даніила* четыре слова (V, VI, VII и XI), вошедшія въ его „Соборникъ". Весь онъ состоитъ изъ предисловія

и 16 словъ, неравномѣрныхъ по объему и не имѣющихъ между собою никакой связи. Общій видъ его таковъ, что онъ является справочною книгою для современниковъ, гдѣ они могли найти доводы и опроверженія противъ современныхъ еретиковъ (жидовствующихъ), равно какъ и обличенія современныхъ недостатковъ, это какъ бы „церковная энциклопедія“ XVI вѣка, гдѣ каждое слово есть вполнѣ самостоятельное цѣлое. Всѣ слова имѣютъ одинаковую форму: во всѣхъ нихъ по 3 части: въ первой коротко излагается содержаніе слова, во второй находятся относящіяся къ предмету, болѣе и менѣе значительныя, выписки изъ Св. Писанія съ толкованіями на нихъ, изъ твореній св. отцевъ, изъ правилъ соборныхъ, богослужебныхъ книгъ, житій святыхъ, патериковъ, сборниковъ и пр., и при чемъ авторъ самъ отъ себя ничего не прибавляетъ къ выпискамъ; въ третьей, которая надписывается „наказаніемъ“, преподаются нравственные уроки, наставленія, обличенія, убѣжденія. Въ догматическихъ словахъ Даниловскаго „Сборника“ излагается православное ученіе о таинствѣ воплощенія и опровергается „нетлѣнно—мнимая“ ересь, по ученію которой Сынъ Божій будто бы воспринялъ на Себя какую-то плоть, нетлѣнную съ самаго воплощенія и только казавшуюся подобною тлѣнной—человѣческой плоти (V слово); въ противовѣсъ еретикамъ, говорившимъ, что недостойно Бога принять на себя человѣческую плоть и умереть на крестѣ, и что Богъ могъ спасти человѣчество инымъ способомъ, объясняется, какъ выразилось въ воплощеніи и страданіи безконечная любовь Спасителя къ человѣчеству (VI); какъ проявилась въ дѣлѣ искупленія Божественная мудрость „прехитрившая злаго хитреца діавола“ (VII); наконецъ подробно разсматривается вопросъ о Божественномъ промыслѣ и его отношеніи къ человѣческой жизни; здѣсь въ частности говорится, что „не подобаетъ намъ непостижимое и недомыслимое и неизслѣдованное Божіе естество и существо испытовати... Яже Богъ не повелѣ, не подобаетъ пытати“; разбираются разныя обстоятельства человѣческой жизни, повидимому не согласныя съ Божественнымъ промысломъ, выясняются ихъ цѣль и причина, ихъ разумность и согласіе съ Божественною премудростію, правдой и любовью; особо ведется рѣчь о смерти младенцевъ,—

изображается ихъ судьба за гробомъ, указываются цѣли, какими могъ руководиться Божественный промыслъ, лишая жизни тѣхъ или другихъ младенцевъ, и дается совѣтъ не оплакивать ихъ смерти (XI слово).

д) *Зиновія, инока Отней Новгородской пустыни* († 1568 г.) два полемическихъ сочиненія, направленныя противъ ереси Ѳеодосія Косаго. Одно заглавляется „Истины показаніе къ вопросившимъ о повомъ ученіи; другое—„Многословное посланіе къ вопросившимъ о извѣстіи благочестія на зломудріе Косаго и иже съ нимъ". —Первое содержитъ въ себѣ 12 собесѣдованій Зиновія съ тремя послѣдователями Косаго и расположено въ томъ самомъ порядкѣ, какъ происходили собесѣдованія; кромѣ того оно еще раздѣлено на 56 главъ. Здѣсь доказывается, что ученіе Ѳеодосія Косаго не Божественно, такъ какъ оно ново, не подтверждается чудесами и такъ какъ самъ Ѳеодосій нечестивъ въ своей жизни и хулитъ христіанство; подробно раскрываются истины бытія Божія, троичности лицъ въ Немъ и Божественности І. Христа, приводятся изъ Моисеевыхъ книгъ прообразованія, обѣтованія или намеки на воплощеніе Сына Божія и искупленіе человѣчества Христомъ; опровергается мнѣніе Косаго, что иконы суть идолы и все, что говорится въ Ветхомъ Завѣтѣ противъ идоловъ, относится къ иконамъ; раскрывается православное ученіе о почитаніи и призываніи святыхъ, чествованіи ихъ мощей и иконъ, выясняется истинное значеніе креста Христова и его достопокланяемость; показывается, что Василій Великій вовсе не порицалъ церковнаго устава, молитвъ, поста и пр., какъ думаютъ послѣдователи Ѳеодосія Косаго; отстраняются нападки ихъ на монастыри и епископовъ, разсматривается мнѣніе противниковъ Зиновія, что будто „нынѣ не должно писать книги, потому что 7-й вселенскій соборъ подъ проклятіемъ запретилъ прилагать, послѣ 7 собора, писанія, а Іосифъ Волоцкій написалъ свою книгу на еретиковъ (Просвѣтитель) послѣ 7 собора законопреступно,—не слѣдуетъ ее читать"; и разрѣшаются нѣкоторые вопросы изъ богослужебной критики. „Многословное посланіе" написано было по вызову нѣкоторыхъ лицъ, приславшихъ Зиновію свои вопросы въ письмѣ. Посланію предшествуетъ „сказаніе" составленное, вѣроятно, не самимъ Зиновіемъ, и сообщающее

свѣдѣнія о Ѳеодосіи Косомъ и его товарищахъ, объ успѣхахъ ихъ ученія между литовцами и самомъ ученіи. „Посланіе", кромѣ предисловія и послѣсловія заключаетъ въ себѣ 8 отдѣленій; каждое изъ нихъ состоитъ изъ вопроса и отвѣта; вопросы заимствованы изъ письма литовцевъ къ Зиновію, отвѣты заключаютъ въ себѣ опроверженіе мнѣній Ѳеодосія; отдѣленія другъ съ другомъ, не имѣютъ логической связи. Въ нихъ идетъ рѣчь о храмахъ Божіихъ, объ иконахъ, молитвѣ, пѣснопѣніяхъ церковныхъ и постахъ, о приношеніяхъ въ церковь, и монашествѣ, и милостынѣ, почитаніи родителей, повиновеніи духовнымъ наставникамъ и гражданскимъ властямъ, о почитаніи святыхъ и о крестѣ; оправдывается гоненіе на послѣдователей Ѳеодосія и даются православнымъ совѣты хранить истинное православіе. Въ обоихъ сочиненіяхъ Зиновій обнаруживается какъ мыслящій богословъ, который не довольствуется, подобно митроп. Даніилу, выписками изъ святоотеческихъ и другихъ твореній, но представляетъ свои подробныя толкованія на эти выписки; начитанность Зиновія уступаетъ Іосифовой и Даниловой, языкъ тяжелъ и нѣсколько искуственъ. Содержаніе во многомъ сходно съ „Просвѣтителемъ", такъ какъ направлено на ересь Ѳеодосія Косаго, сходную съ ересью жидовствующихъ, противъ которой написанъ „Просвѣтитель"; впрочемъ нельзя сказать, чтобы Зиновій компилировалъ Іосифа: онъ иначе, чѣмъ тотъ, ведетъ себя при раскрытіи общихъ съ нимъ пунктовъ, иную, чѣмъ тотъ, даетъ онъ и форму своимъ сочиненіямъ. — с) Митроп. югозападнаго *Спиридона* „Изложеніе. о православнѣй, истиннѣй нашей вѣрѣ"—въ формѣ окружнаго посланія. Послѣ краткаго изложенія исторіи 7 вселенскихъ и 9 помѣстныхъ соборовъ, здѣсь дается довольно подробное исповѣданіе православной вѣры на основаніи этихъ соборовъ, и внушеніе іерархамъ ревностно оберегать паству отъ лжеученія.

3) Произведенія *учительнаго* характера очень многочисленны и довольно разнообразны по содержанію и формѣ. Одни обличаютъ, другія наставляютъ; одни касаются религіозной жизни, другія—нравственныхъ недостатковъ общества; одни имѣютъ въ виду все русское общество, другія—

опредѣленную область, третьи—извѣстный классъ людей, иныя же наконецъ — отдѣльныхъ лицъ. Равнымъ образомъ одни имѣютъ форму словъ и поученій, другія—посланій, третьи—небольшихъ статей и цѣлыхъ трактатовъ. Больше всего сохранилось нравоучительныхъ произведеній въ формѣ словъ и посланій. Изъ словъ сравнительно немногія были произносимы въ церкви. Проповѣдничество вообще мало было развито въ то время. А въ XVI вѣкѣ, по свидѣтельству иностранцевъ, у насъ совсѣмъ не говорилось въ церкви проповѣдей. Ихъ мѣсто заступило только чтеніе въ церкви прологовъ, житій святыхъ, толковаго евангелія и „другихъ душеспасительныхъ книгъ“; по рукамъ же стали ходить въ большемъ, чѣмъ прежде, количествѣ, частныя поученія и посланія, составленныя по общей формѣ, напр. „Поученіе княземъ, егда пойдутъ на войну; поученіе митрополита къ князю цареву; посланіе митрополита о утѣшеніи женѣ о мужѣ умершемъ“ и т. п. Между нравоучительными писателями болѣе замѣчательны слѣдующіе: митрополитъ Кириллъ III, епископъ Владимірскій Серапіонъ, митрополиты: Петръ, Алексій, Фотій, Григорій Цамблакъ, Іона, преп. Іосифъ Волоколамскій, Нилъ Сорскій, Максимъ Грекъ, митроп. Даніилъ и протопопъ Сильвестръ. *Митрополиту Кириллу III* приписываютъ нѣсколько (9) нравоучительныхъ сочиненій. Изъ нихъ несомнѣнно ему принадлежитъ „правило“ и вѣроятно—„поученіе къ попамъ“. „Правило“ въ своемъ вступленіи говоритъ объ обязанностяхъ святителей ревностно блюсти священные каноны, о нестроеніяхъ въ русской церкви и причинахъ ихъ; затѣмъ излагаетъ правила собора Владимірскаго 1274 г. съ обращеніемъ къ духовенству. Въ „Поученіи“, которое по всей вѣроятности, составляло заключеніе „Правила“ и только впослѣдствіи отдѣлилось отъ него въ нѣчто самостоятельное, авторъ обращается исключительно къ іереямъ и убѣждаетъ ихъ достойно проходить свое служеніе. „Правило“ имѣетъ видъ слова и было сначало произнесено предъ отцами собора Владимірскаго, а потомъ разослано по епархіямъ. Отъ епископа *Серапіона* († 1275 г.), который многократно предлагалъ своей паствѣ поученія и былъ „зѣло учителенъ“, дошло до насъ 5 словъ, написанныхъ просто, ясно, кратко,

безъ многословія и риторизма; во всѣхъ нихъ онъ вооружается противъ господствовавшихъ пороковъ своего времени, возстаетъ и противъ частныхъ обычаевъ—сожиганія волховъ и выкапыванія изъ могилъ удавленниковъ и утопленниковъ, во всѣхъ призываетъ слушателей къ покаянію и исправленію, указывая на постигшія ихъ казни Божіи, особенно на Монгольское иго.

Отъ свят. *Петра* сохранилось окружное посланіе къ духовенству, или „поученіе игуменомъ, попомъ и діакономъ", сходное съ Кирилловымъ поученіемъ; оно говоритъ кратко и просто о высотѣ пастырскаго служенія и обязанностяхъ пастырей въ отношеніи къ себѣ и паствѣ, постоянно ссылаясь на мѣста Св. Писанія. *Митрополиту Алексію* приписываютъ 3 сочиненія. Одно окружное посланіе или поученіе ко всей паствѣ, гдѣ авторъ говоритъ о своей обязанности учить паству, даетъ рядъ наставленій о взаимной любви, о страхѣ Божіемъ объ уваженіи къ пастырямъ церкви, о покаяніи, милостынѣ и добрыхъ дѣлахъ, о хожденіи въ церковь и церковной молитвѣ, наконецъ убѣждаетъ пасомыхъ выполнять эти наставленія, что бы содѣлаться причастниками небеснаго царствія. Другое, сходное съ первымъ по общему характеру, частнымъ мыслямъ и выраженіямъ, въ видѣ посланія адресовано къ православнымъ христіанамъ Нижегородской и Городецкой области. Большею частію святитель обращается здѣсь къ пастырямъ, убѣждая ихъ заботиться объ искорененіи въ паствѣ нравственныхъ недостатковъ, особенно—пьянства, но въ заключеніи однако заявляетъ: „впрочемъ, я пишу сіе не однимъ игуменамъ и іереямъ, но и князьямъ, и боярамъ, и мужамъ, и женамъ, и всѣмъ православнымъ христіанамъ". Третье—посланіе на Червленый Яръ, отдающее его жителей въ подсудность рязанскому епископу; хотя это—юридическая грамата, но двѣ трети въ ней содержатъ наставленія въ истинахъ вѣры и нравственности, очень близкія по мыслямъ и выраженіямъ къ наставленіямъ „поученія" того же автора. Отъ *митрополита Фотія* сохранилось нѣсколько сочиненій,—почти всѣ они нравоучительнаго характера. Изъ нихъ заслуживаютъ вниманія 8 словъ и нѣкоторыя посланія. Пять словъ написаны на дни праздничные и воскресные (Благовѣщенія,

Срѣтенія, недѣлю о блудномъ сынѣ, мясопустную и недѣлю православія), три—по случаю народныхъ бѣдствій бездождія, моровой язвы и вообще казней Божіихъ. Посланія Фотія были или окружныя—ко всѣмъ православнымъ христіанамъ, или неокружныя—въ извѣстныя мѣста и къ извѣстнымъ лицамъ; изъ неокружныхъ, напр., можно указать посланія къ литовцамъ, въ Псковъ по случаю моровой язвы, въ Кіевопечерскій монастырь и др. Въ словахъ и посланіяхъ Фотія не мало недостатковъ. Видно, что они мало обработаны и составлены на-скоро; большинство бѣдно содержаніемъ; любимыми предметами автора были казни Божіи, обязанности пастырей церкви и скорая кончина міра, ожидаемая въ то время; языкъ многословенъ и по мѣстамъ до того неправиленъ, что трудно добиться смысла; изложеніе невездѣ плавно и послѣдовательно, часто встрѣчаются повторенія и вводныя предложенія. Самъ авторъ сознавалъ, что неискусенъ былъ въ языкѣ русскомъ и славянскомъ. *Григорію Цамблаку* принадлежатъ 22 слова. Господствующее направленіе ихъ—историческое и догматическое, большая часть ихъ посвящена древнимъ событіямъ, исторіи и восхваленію праздника; за исключеніемъ 2—3 проповѣдей, нравственныхъ наставленій слушателямъ нѣтъ. Изложеніе, хотя не вездѣ строго, однако довольно логично; языкъ—чистый славянскій и удобопонятный; онъ богатъ сравненіями, противоположеніями, тропами и фигурами, по мѣстамъ искуственъ и напыщенъ, но нерѣдко дышетъ искреннымъ чувствомъ и одушевленіемъ автора. Видно, что этотъ послѣдній имѣлъ ораторскій талантъ, обладалъ воспріимчивостію чуства и гибкостію мысли; съ другой стороны онъ былъ и довольно начитанъ въ Священномъ Писаніи и святоотеческихъ твореніяхъ, которымъ старался слѣдовать въ мысляхъ, въ построеніи словъ и даже въ оборотахъ рѣчи. Болѣе всего онъ подражалъ Іоанну Златоусту.

Отъ *митрополита Іоны* до насъ дошло 6 учительныхъ посланій. Посланія къ Новгородскому архіепископу Евѳимію и ко всѣмъ новгородцамъ написаны противъ господствовавшихъ тамъ раздоровъ и кровопролитія; посланіе къ новгородскому князю Юрію Семеновичу Лугвеніеву утѣшаетъ его какъ лично къ нему относящимися, такъ и общими раз-

сужденіями, по случаю смерти жены; посланіе въ Боголюбовъ монастырь вооружается противъ непослушанія иноковъ своему игумену и противъ „многихъ безчиній“ между ними; посланіе къ жителямъ Вятки увѣщаваетъ всѣхъ мірянъ и особо — духовенство къ исправленію религіозно-нравственныхъ недостатковъ, тамъ обнаруживавшихся; наконецъ посланіе къ дѣтямъ, непокорнымъ своей матери, уговариваетъ помириться съ своею матерью какихъ-то молодыхъ князей. Отъ преп. *Іосифа Волоколамскаго* осталось нѣсколько нравоучительныхъ сочиненій, имѣющихъ въ виду или монаховъ, или мірянъ. Къ первымъ относятся монастырскій уставъ, или „духовная грамата,“ наказъ одному старцу о соблюденіи монастырскаго устава, наказная грамата соборнымъ и прочимъ братіямъ не держать хлѣбныхъ напитковъ въ монастырской гостинницѣ; ко вторымъ 2 посланія къ Дмитровскому князю Юрію Ивановичу, говорящія о милосердіи, прощеніи враговъ, покорность государю, о необходимости для князя заботы относительно матеріальнаго благосостоянія подданныхъ, и предлагающія совѣтъ удерживаться отъ блуда; посланіе къ вельможѣ о милованіи рабовъ и 4 посланія объ епитиміяхъ, написанныя къ какимъ-то вельможамъ, духовнымъ дѣтямъ прп. Іосифа, и заключающія въ себѣ совѣтъ, какъ исполнять епитиміи, а въ мѣстѣ и правила относительно пищи и питія, молитвъ, поклоновъ, милостыни и т. п. Направленіе автора въ этихъ сочиненіяхъ формальное и обрядовое. Преп. *Нилъ Сорскій* († 1508 г.) былъ по преимуществу аскетическимъ писателемъ. Одни изъ его сочиненій сохранились цѣликомъ, другія въ отрывкахъ и въ видѣ коротенькихъ замѣтокъ. Нравоучительными—для монаховъ—являются слѣдующія: а) „Преданіе ученикомъ о жительствѣ скитскомъ“. Послѣ символа вѣры здѣсь излагаются обязанности истинныхъ иноковъ: жить по писаніямъ и преданіямъ Св. Отецъ, трудами рукъ своихъ снискивать пропитаніе, наблюдать простоту въ обстановкѣ келейной и монастырской, вкушать пищу и питіе сообразно своимъ силамъ, безъ пресыщенія и по возможности съ постомъ, самимъ изъ монастыря безъ нужды не выходить, женщинъ туда не пускать и „отроковъ на служеніи не держать“, въ отношеніи къ мірянамъ быть кроткими и милостивыми. б) Монастыр-

скій уставъ въ II главахъ. Это-глубоко продуманное и систематически изложенное сочиненіе, служащее какъ бы дополненіемъ къ „преданію“. Въ предисловіи преп. Нилъ говоритъ о необходимости для инока „мысленнаго дѣланія, сердечнаго и умнаго храненія“, т. е. внутренняго самосовершенствованія, постояннаго наблюденія за своимъ умомъ и сердцемъ, затѣмъ указываетъ средство для наученія такому мысленному дѣланію—въ св. Писаніи и замѣчаетъ, что отсюда онъ извлекъ и свои „главы“. Въ нихъ, на основаніи собственнаго психологическаго анализа и твореній восточныхъ подвижниковъ, авторъ подробно изображаетъ борьбу человѣка, стремящагося къ совершенству, съ страстями и указываетъ выходъ изъ этой борьбы. Страсть въ человѣкѣ—по воззрѣнію Нила, проходитъ различные моменты своего развитія—„прилогъ“ (невольная мимолетная мысль, невольное чувство и впечатлѣніе отъ предмета), „сочетаніе“ (удержаніе этой мысли или чувства въ себѣ силою воли, остановка на помыслѣ), „сложеніе“ (склонность или стремленіе къ возникшему въ душѣ впечатлѣнію или образу предмета), „плѣненіе“ (увлеченіе порочною мыслію или чувствомъ) и наконецъ „страсть“ (полное порабощеніе человѣка пороку, когда послѣдній входитъ въ „нравъ“ человѣка, а не есть только временное состояніе его души). Съ этими-то врагами приходится иноку бороться (гл. I). Лучшее для этого средство уничтожать „прилогъ“, зародышъ страсти; второе средство „умная молитва“, по отношенію къ которой внѣшняя обычная молитва есть не больше, какъ подготовка; при умной молитвѣ умъ долженъ сосредоточиваться на „глубинѣ сердечной“ и отрѣшаться отъ всякихъ помысловъ и сторонникъ впечатлѣній, ничто внѣшнее—ни чтеніе псалмовъ, ни пѣніе не должно нарушать такой молитвы; сходя на сердце, она низводитъ въ него несказанную радость, душа человѣка приходитъ въ изступленіе и какъ бы невольно влечется къ „непостижимому“ (гл. II). Чтобы оба эти средства приложить съ пользою къ дѣлу, необходимо въ человѣкѣ твердая рѣшимость бороться со страстями, неустанная энергія, и рядомъ съ этимъ надежда на благодатную помощь (гл. III). Соотвѣтственно этому, весь порядокъ ежедневной жизни инока долженъ быть проникнуть стремленіемъ къ самосовершенству

(гл. IV). Подробно анализируются въ частности 8 главныхъ страстей—чревоугодіе, блудъ, сребролюбіе, гнѣвъ, безмѣрная печаль, уныніе, тщеславіе, гордость—и предлагаются частныя средства для борьбы съ ними (гл. V). Но больше всего нужна для этого помощь Божія (гл. VI), постоянное памятованіе о смерти (гл. VIII), слезы сокрушенія (VIII), охраненіе сердца отъ всякихъ неподобныхъ помысловъ (гл. IX), и полное отреченіе отъ міра, „умертвіе отъ всѣхъ“ (гл. X). Всѣми этими средствами пользоваться и проходить самый путь къ совершенству нужно съ разсужденіемъ—во время и въ мѣру; самый подвигъ монашества нужно брать на себя съ большою обдуманностію, взвѣсивъ наперед свои силы; изъ видовъ иночества наиболѣе согласно съ человѣческой природой скитничество. (гл. XI). Въ послѣсловіи преп. Нилъ замѣчаетъ, что все это написано имъ отъ „Божественныхъ Писаній“, проситъ извиненія, если гдѣ погрѣшилъ. в) Посланіе къ Бѣлозерскому старцу Герману, говоритъ о необходимости тщательнаго изученія Божественныхъ Писаній и сообразованія съ ними своихъ дѣйствій, вмѣстѣ съ этимъ упрекаетъ современныхъ иноковъ за отступленія отъ этихъ Писаній и преданій святыхъ. г) Посланіе къ Бѣлозерскому старцу Гурію Тушину отвѣчаетъ на 4 предложенные имъ вопроса: какъ бороться съ нечистыми мыслями? какъ отгонять отъ себя мысли хулы? въ чемъ заключается истинное отреченіе отъ міра? и что должно служить иноку путеводителемъ ко спасенію? д) посланіе къ князю-иноку Кассіану Мавнукскому раскрываетъ необходимость и пользу для человѣка скорбей и несчастій въ здѣшней жизни. е) „Посланіе къ брату любовное и о покаяніи“—трактуетъ о вредѣ отчаянія и спасительности покаянія. ж) Посланіе къ князю—иноку Вассіану Патрикѣеву, который по принужденію былъ постриженъ въ инока и не могъ вдругъ помириться съ своей судьбой. Онъ обращался къ преп. Нилу за совѣтомъ, какъ избавиться отъ „находящихъ помысловъ прежняго мірскаго житія“, какъ очистить душу отъ порочныхъ мыслей и какъ вести себя съ окружающими иноками. Преп. Нилъ въ отвѣтъ пишетъ ему о суетности и непрочности всего мірскаго, необходимости страданій въ здѣшней жизни, объ естественности помысловъ для каждаго инока и о средствахъ къ подавленію ихъ.

з) Сохранилось еще нѣсколько незначительныхъ замѣтокъ или отрывковъ изъ сочиненій преп. Нила, напр. „о мнисѣхъ кружающихъ стяжаній ради,“ противъ бродяжничества и попрошайничества современныхъ иноковъ, „о смертномъ воспоминаніи,“ т. е. о пользѣ памятованія смерти, „наставленіе молодому иноку“—о домашнемъ келейномъ правилѣ и др. Складъ самого Нила Сорскаго критическій и вмѣстѣ аскетическій до созерцательности (мистицизма); характеръ его сочиненій психологическій и мало имѣющій отношенія къ окружающему міру. Отъ *Максима Грека* осталось очень много нравоучительныхъ сочиненій. Одни имѣютъ въ виду всѣхъ христіанъ, говоря или вообще о христіанской нравственности, или о частныхъ ея правилахъ, другія—извѣстные только классы общества, третьи—отдѣльныхъ лицъ; форма ихъ различна. Къ перваго рода сочиненіямъ относится: а) собесѣдованія Максима съ своею душею; здѣсь авторъ напоминаетъ своей душѣ объ образѣ Божіемъ, о горнемъ ея отечествѣ и вѣнцахъ небесныхъ, ей уготованныхъ, затѣмъ обличаетъ ее въ привязанности къ землѣ и порокамъ, объясняетъ ей, что не иноческими одеждами и подвигами, а воздержаніемъ отъ похотей, плачемъ о грѣхахъ можетъ она достигнуть своего отечества, угрожаетъ ей вѣчными муками за неисполненіе Божьяго закона и убѣждаетъ бѣгать всего грѣховнаго и стремиться къ добру. Въ одномъ изъ собесѣдованій рѣшаются вопросы о томъ, откуда въ насъ страсти и какъ укрощать ихъ, въ частности откуда пристрастіе къ звѣздословію и какъ оно пагубно. б) Нѣсколько словъ, гдѣ авторъ, указывая на Божественную любовь къ человѣчеству, упрекаетъ современниковъ въ неблагодарности Богу, обличаетъ ихъ въ различныхъ недостаткахъ религіозно-нравственной жизни, и призываетъ къ христіанской любви, покаянію и добрымъ дѣламъ. в) Нѣсколько статей или сказаній относительно частныхъ пороковъ и добродѣтелей; таковы 2 статьи объ обѣтахъ, гдѣ внушается, что должно исполнять разъ данные обѣты, и объясняется, въ чемъ состоитъ обѣтъ истиннаго поста; двѣ статьи о значеніи нашихъ молитвъ, вооружающіяся противъ внѣшней набожности, въ которой многіе полагали все дѣло спасенія. Ко втораго рода сочиненіямъ относятся: а) „главы поучительны на-

чальствующимъ правовѣрно; „посланіе къ начальствующимъ правовѣрно“ и, слово, пространно и съ жалостью излагающее нестроенія и безчинія царей и властей послѣдняго житія“;— всѣ они имѣютъ въ виду правящій классъ общества и въ противовѣсъ господствующимъ недостаткамъ призываютъ его къ любви, къ миру, къ правдѣ и т. п. б) „слова къ хотящимъ оставляти жены своя безъ вины законныя и ити во иноческое житіе“, „поученіе къ инокамъ о исправленіи иноческаго житія“, посланіе къ нѣкоимъ инокинямъ“ и „сказаніе о иноческомъ жительствѣ между Филоктимономъ (любостяжательнымъ) и Актимономъ (нестяжательнымъ),—всѣ касаются иноческой жизни, или объясняя, что съ размышленіемъ нужно брать на себя иноческій подвигъ, что самъ онъ еще не спасителенъ, что спастись можно и въ міру, что иноку нужно украшаться внутренними добродѣтелями, а не одними одеждами, или обличая иноковъ въ стяжательности и бродяжничествѣ. Къ третьяго рода—частнымъ сочиненіямъ нужно отнести посланія: къ Ивану Васильевичу IV—о заступничествѣ за бѣдныхъ, праведномъ управленіи и чествованіи духовныхъ лицъ; къ князю Димитрію—о терпѣніи въ скорбяхъ, къ нѣкоей инокинѣ—противъ скорби объ умершихъ, къ нѣкоему другу — о томъ, какъ бороться съ блуднымъ помысломъ и малодушіемъ, къ дьякону Григорію—противъ укоренившагося въ немъ порока пьянства. Во всѣхъ нравоучительныхъ сочиненіяхъ преп. Максимъ является человѣкомъ съ свѣтлымъ и широкимъ взглядомъ на сущность и условія истинной христіанской нравственности, вмѣстѣ—назидательнымъ учителемъ и строгимъ обличителемъ современныхъ пороковъ. *Митроп. Даніилъ* не былъ только догматическимъ писателемъ. Гораздо больше осталось, отъ него сочиненій учительныхъ съ религіозно-нравственнымъ характеромъ. Таковы отчасти I — IV и преимущественно VIII, IX, X, XII — XVI слова его „Соборника“, таковы же его поученія и посланія, вошедшія въ другой его Сборникъ и существующія особо. Въ словахъ „Соборника“ авторъ учитъ, что „должно вѣровать и поступать по свидѣтельству божественныхъ писаній“, что должно удерживаться отъ ложныхъ пророковъ и учителей крот-

ко вести съ ними состязанія или совсѣмъ не имѣть съ ними мира, если они отвергаютъ отеческіе обычаи (Слово I); что за истину должно стоять твердо и непоколебимо, пусть бы это вносило вражду и разладъ; особенно это требуется отъ пастырей церкви, поставленныхъ для воспитанія паствы, но къ сожалѣнію уклоняющихся отъ своихъ обязанностей и живущихъ не попастырски. (Слово II); что должно исполнять всѣ церковныя преданія — „различныя устроенія, чины и уставы, правила и законы", что бы жить истинными христіанами, а не называться только такими, какъ дѣлаютъ многіе изъ современныхъ христіанъ (сл. III и IV); что Богъ установилъ на землѣ власти въ отмщеніе злодѣемъ, въ похвалу же благотворцамъ", что поэтому съ одной стороны должно повиноваться властямъ, съ другой—онѣ должны заботиться о соблюденіи людьми божественныхъ законовъ, карать еретиковъ и лжеучителей; что наконецъ всѣ поэтому же должны стремиться къ охраненію отъ еретиковъ и къ исполненію своей жизни Закона Божія (Сл. VIII); что должно удерживаться отъ неправды, ярости, гнѣва, тщеславія, гордости и въ частности—пересудовъ (сл. IX), клеветъ, ябедничества и доносовъ (X); что нужно каждому хрістіанину въ своей жизни выполнять всѣмъ сердцемъ, душею и мыслію, обѣтъ, данный при св. крещеніи и, замѣтивъ въ себѣ нарушеніе этого обѣта (прибавляется обличеніе современниковъ, покаяться и исправиться (XII); что въ мірѣ возможно спастись; только для этого нужно не предаваться мірскимъ благамъ до увлеченія, а жить въ простотѣ и добродѣтеляхъ, презирая, какъ суетныя, удовольствія міра, подвизаться для будущаго, любомудрствуя о духовномъ, оставлять же совсѣмъ связи съ міромъ — напр. разводиться съ женою и т. п.—не только нѣтъ необходимости, но иногда нѣтъ и пользы (XIII—XVI). Въ Сборникѣ помѣщено до 14 посланій къ разнымъ лицамъ и монастырямъ; содержаніе ихъ разнообразно; по формѣ они приближаются къ словамъ „Соборника", почему и надписываются также словами. Одни при нихъ имѣютъ своимъ предметомъ ученіе о монашествѣ, въ частности, или раскрывая богоустановленность двухъ формъ человѣческой жизни — брака и монашества—и необходимость разумно брать на себя ино-

ческій подвигъ (VI), или разсматривая три вида монашества—отшельничество, скитничество и общежитіе (V), или начертывая правила иноческой жизни (I и VII) и идеалъ истиннаго инока (XII); другія разсуждаютъ о цѣломудріи и чистотѣ (X, XI, XIII и XIV); третьи обличаютъ пастырей церкви за нерадѣніе въ отношеніи къ просвѣщенію паствы и показываютъ имъ, въ чемъ заключается ихъ долгъ и какъ нужно учить паству (II и III); иныя излагаютъ ученіе о страхѣ Божіемъ (IX), ничтожествѣ земныхъ благъ и скоротечности земной жизни, призываютъ къ покаянію и исправленію (IV), рисуя картину страшнаго суда (VIII). Изъ существующихъ самостоятельно сочиненій митроп. Даніила „поученіе“ его вооружается противъ увеселеній, зрѣлищъ и разгула русскихъ; „окружное посланіе“—противъ раздоровъ, несогласій, деспотизма властей и распространенія лжеученій, трактуетъ о „смиреніи, соединеніи, согласіи, любви, соблюденіи православной вѣры и закона“ и объ отношеніи къ еретикамъ; „посланіе къ Діонисію Звенигородскому“ поучаетъ христіанскому несенію скорбей и послушанію монастырскимъ властямъ. Въ нравоучительныхъ своихъ сочиненіяхъ митроп. Даніилъ не только является начитаннымъ писателемъ, извлекающимъ и подтверждающимъ свои мысли изъ святоотеческихъ твореній, но и пастыремъ церкви, внимательно наблюдавшимъ за паствою, учившимъ и обличавшимъ, поэтому посланія и слова его такъ приноровлены къ современнымъ потребностямъ и сами такъ живо рисуютъ картину современныхъ нравовъ и обычаевъ. Отъ благовѣщенскаго попа *Сильвестра* совѣтника при Іоаннѣ IV (XVI) в. кромѣ житія св. Ольги, остались Домострой и 2 посланія къ князю Александру Борисовичу Шуйскому-Горбатову. Домострой не есть собственно произведеніе Сильвестра: онъ только измѣненъ имъ и въ концѣ дополненъ посланіемъ къ сыну Анѳиму, представляющимъ собою краткое изложеніе того, что есть въ Домостроѣ. Въ этомъ послѣднемъ подробно представлены общія религіозныя обязанности всѣхъ членовъ семейства, значеніе въ немъ мужа и жены, отношеніе родителей къ дѣтямъ и господъ къ слугамъ, рядомъ съ нравственными даются и практически — житейскіе совѣты. Въ посланіяхъ къ А. Шуйскому авторъ—въ одномъ

даетъ наставленія, какъ нужно поступать ему въ качествѣ царскаго намѣстника въ Казани, вмѣстѣ излагаетъ обязанности пастырей церкви и всѣхъ начальниковъ и судей въ казанскомъ краѣ; въ другомъ—утѣшаетъ его въ постигшей его царской опалѣ, совѣтуетъ не отчаяваться, раскрываетъ причины человѣческихъ бѣдствій и призываетъ на него благоволеніе Божіе. Во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ Сильвестръ представляется человѣкомъ начитаннымъ, практическимъ, съ твердыми убѣжденіями и даромъ слова. Очень много поученій и посланій осталось отъ *безъименныхъ авторовъ*; ихъ можно находить въ сборникахъ того времени: Златой Цѣпи, Измарагдѣ, Царскаго, Паисіевскомъ и др.

А. Доброклонскій.

(*Продолженіе будетъ*).

Лжехристы

Монтано-молоканскіе: Иванъ Григорьевъ и Григорій Верещагинъ.

(Къ исторіи монтано-молоканской секты).

Приступая къ описанію ученія лжехриста, я желаю предварительно сказать нѣсколько слѣдующихъ словъ. Какъ объясненіе дѣйствія смертоноснаго яда бываетъ благодѣтельно для всѣхъ людей, которые, узнавши его свойства, остерегаются его, и только врагъ своей жизни, не смотря на общеизвѣстныя смертельныя свойства этого яда, убиваетъ себя имъ или другимъ какимъ либо оружіемъ, такъ и объясненіе душеубійственнаго яда всякаго ложнаго ученія бываетъ благодѣтельно для всѣхъ, ищущихъ душевнаго спасенія. Кромѣ того нужно замѣтить, что изобличеніе ложнаго ученія, приноситъ двойную пользу, а именно, православные, узнавъ о лжеученіи, всячески будутъ удаляться отъ него, а тѣ несчастные, которые, по невѣдѣнію своему, были заражены лживымъ ученіемъ, подслащеннымъ, подобно яду, сладостнымъ и пріятнымъ питіемъ, отвергнутъ его и обратятся къ истинному ученію церкви Христовой. Самъ Іисусъ Христосъ, предостерегая насъ отъ вкушенія такого душеубійственнаго яда, говорилъ: «*блюдитеся да никто же васъ прельститъ*» и далѣе объясняетъ, какихъ именно, прельстителей должно блюстися, говоря: «*мнози бо пріидутъ во имя Мое, глаголюще: азъ есмь Христосъ: и мноіи прельстятъ... и мнози лжепророцы востанутъ, и прельстятъ мноіія*» (Матѳ. 24, 4, 5, 23, 24—26; 24, 11, 7, 15). Изъ приведенныхъ нами словъ видно, что должно блюстися двоякаго рода прельстителей; къ первому относятся лжехристы, и ко второму лжепророки, чрезъ которыхъ діаволъ будетъ ополчаться на церковь Христову, а посему Іисусъ Христосъ и сказалъ: «*мнози пріидутъ во имя Мое*» или «*мнози лжепророцы возстанутъ*». Въ настоящее время сіе предсказаніе Іисуса Христа въ точности исполняется, ибо,

мы видимъ, что безчисленное множество лжепророковъ явилось въ міръ, и всякій изъ нихъ выходитъ на брань съ церковью Христовой, изобрѣтя свое оружіе и собирая свое полчище воиновъ. Сколько, мы видимъ, у насъ въ Россіи явилось нынѣ такихъ антихристіанскихъ обществъ, которыя трудно даже прослѣдить и изобличить, и всѣ они, подъ руководствомъ своего отца лжи, воюютъ противъ церкви Христовой, уловляя какъ-бы сѣтью нашъ православный людъ своими прелестными ученіями, при чемъ одни выдаютъ себя за Христа, другіе за пророковъ, а женщины ихъ именуютъ себя богинями и пророчицами, каковымъ умопомраченнымъ бѣснованіемъ своимъ они, какъ проказой, заражаютъ нашихъ православныхъ.

Съ такими апокалипсическими звѣроподобными чудовищами и приходилось мнѣ нѣсколько лѣтъ вести духовную войну и, при содѣйствующей благодати Божіей, многихъ изъ нихъ пришлось вразумить, изобличивъ ихъ заблужденіе предъ многочисленными слушателями, при чемъ и многіе православные, будучи склонны къ ихъ ученію, получили себѣ укрѣпленіе въ истинѣ и дѣлались истинными чадами церкви Христовой. По изложеннымъ выше соображеніямъ я и желаю пустить въ свѣтъ описаніе ученія лжехриста, съ которымъ я велъ бесѣды, надѣясь симъ вразумить его послѣдователей, ибо и Апостолъ говоритъ: «*вся же обличаемая отъ свѣта являются: все бо являемое свѣтъ есть*» (Ефес. 5, 13); если же обличеніе есть свѣтъ, то не должно столь смертоносный ядъ скрывать во тьмѣ, ибо діаволъ ничего такъ не боится, какъ изобличенія предъ народомъ его лживаго ученія, которое онъ чрезъ своихъ лжеучителей всячески скрываетъ и хранитъ, дабы оно не изобличилось свѣтомъ правды, спасающимъ души человѣческія, которыя уловляетъ діаволъ своею ересью, какъ тайными сѣтями. На семъ основаніи всѣ ересеначальники, по внушенію владѣющаго ими, стараются всячески скрыть свои ложныя ученія предъ всѣми здравомыслящими и просвѣщенными людьми, опасаясь, да не сокрушится ихъ діавольское оружіе, а по сему и поступающаго въ ихъ общество они учатъ не открывать ихъ ученія умнымъ и ученымъ людямъ, а распространять его между подобными же простецами. Главные же обольстители, именующіе себя христами и пророками, всякаго новопоступающаго въ ихъ ересь подводятъ подъ страшную клятвенную присягу въ томъ, что онъ не откроетъ тайнъ ихъ ученія, въ противномъ же случаѣ угрожаютъ ему въ будущемъ разными клятвами и кознями. Мало того, нѣкоторыхъ они заставляютъ выпускать кровь изъ правой а иногда изъ лѣвой руки, и

этою кровью принуждаютъ подписывать свое клятвенное обѣщаніе; если же кто не умѣетъ писать, таковый ставитъ своей рукой нѣсколько кровавыхъ точекъ на присяжномъ листѣ, каковые знаки служатъ вмѣсто подписи. Итакъ, изъ всего сказаннаго благоразумный читатель пойметъ, сколь хитростно управляетъ діаволъ еретиками, и сколь глубокіе рвы копаетъ онъ, куда тысячи душъ человѣческихъ, по неразумію своему, ежедневно падаютъ, живыми низходя во адъ. Кромѣ того узнано, что иконоборческіе лжеучители не выпускаютъ въ свѣтъ своихъ ученій; хотя нѣкоторые изъ нихъ и пишутъ, но тщательно скрываютъ свои хартіи отъ всѣхъ ученыхъ и разсудительныхъ людей, а посему не ясно ли на нихъ сбываются слова Спасителя; «*и возлюбиша человѣцы паче тму, неже свѣтъ: бѣша бо ихъ дѣла зла. Всякъ бо, дѣлая злая, ненавидитъ свѣта, и не приходитъ къ свѣту, да необличатся дѣла его, яко лукава суть. Творяйже истину, грядетъ къ свѣту, да явятся дѣла его, яко о Бозѣ суть содѣлана*» (Іоан. 3, 19—21). Итакъ, при обличеніи всякой тайной лжи, всѣ легіони бѣсовскіе трепещутъ и трясутся, ибо не терпатъ своего изобличенія, объ которое разбиваются ихъ тайныя козни, и тѣмъ избавляются отъ погибели души человѣческія. На семъ основаніи и называется обличеніе свѣтомъ, а *молчаніе* тьмой.

Вечеромъ 1872 года ноября 9 дня въ Самарскомъ Николаевскомъ монастырѣ, гдѣ я жилъ тогда въ качествѣ рясофорнаго монаха, въ моей келліи со мною занимался дѣлами мѣстной миссіи покойный миссіонеръ Иванъ Артемьевичъ Савельевъ [1]). По окончаніи нашихъ занятій Иванъ Артемьевичъ остался у меня ночевать. Едва успѣлъ я заснуть первымъ сномъ, вдругъ я услышалъ крикъ Ивана Артемьича: «Ко мнѣ, о. Арсеній!... Ты спишь или нѣтъ»? За тѣмъ онъ разсказалъ мнѣ необыкновенный и странный сонъ, который сильно перепугалъ его и отъ котораго онъ проснулся. «Шелъ онъ будто бы со мною какимъ-то полемъ. Вдругъ является седьмиглавый змій и съ страшнымъ остервененіемъ нападаетъ на него; Иванъ Артемьичъ сталъ защищаться отъ змія какимъ то длиннымъ оружіемъ, въ родѣ копья. По приказанію его и я съ такимъ же оружіемъ въ рукахъ началъ поражать змія. Наконецъ змій былъ пораженъ, ему отбили мы нѣсколько главъ и потомъ онъ издохъ». Разсказавъ этотъ сонъ, Иванъ Артемьичъ замѣтилъ: «ну, о. Арсеній, на вѣрное придется намъ съ тобою бороться съ духовнымъ зміемъ, нужно просить Гос-

[1]) Болѣе подробныя свѣдѣнія объ И. А. Савельевѣ см. Странникъ 1878 г. т. 4 и Самар. Еп. Вѣд. 1870 № 21. Савельевъ скончался 1883 г.

пода Бога, чтобы Онъ помогъ намъ»... Иванъ Артемьичъ не ошибся: сонъ дѣйствительно сбылся.

Утромъ ноября 10-го Иванъ Артемьичъ отправился по дѣламъ миссіи къ преосвящ. Герасиму, [1]) но скоро, часа чрезъ полтора, на извощикѣ является снова ко мнѣ и разсказываетъ мнѣ слѣдующее. Изъ Новоузенскаго острога переведенъ въ острогъ Самарскій какой-то бродяга Иванъ Григорьевъ, выдававшій себя за христа и долгое время безнаказанно развращавшій своимъ еретическимъ ученіемъ крестьянъ Новоузенскаго уѣзда. Этотъ Григорьевъ заявилъ смотрителю острога г. Богородицкому о своемъ желаніи побесѣдовать съ Иваномъ Артемьичемъ Савельевымъ и со мною и просилъ Богородицкаго пригласить насъ для этого въ острогъ. Смотритель, съ разрѣшенія начальника губерніи, желаніе узника передалъ преосв. Герасиму, который и благословилъ насъ исполнить это желаніе.

Того же 10-го числа мѣсяца ноября я и Иванъ Артемьичъ, съ благословенія преосвященнаго, отправились въ тюремный замокъ и, въ сопровожденіи г. Богородицкаго, вошли въ солдатскую сборню. Вскорѣ къ намъ привели двухъ арестантовъ, крѣпко закованныхъ въ желѣзо. Одинъ изъ нихъ былъ рослый и представительный мужчина съ небольшой, средней бородой и темнорусыми волосами. На рябоватомъ лицѣ его мелькала утонченная хитрость; глаза смотрѣли смѣло и даже проницательно; въ тѣлодвиженіяхъ и вообще въ обращеніи его замѣтна была самоувѣренная развязность человѣка, привыкшаго къ власти. Это и былъ лжехристосъ Иванъ Григорьевъ; пониже ростомъ и не такимъ виднымъ выглядывалъ другой арестантъ «предтеча или наперсникъ христа» Иванъ Артемьевъ, крестьянинъ села малой Новоузенки, который, часто и съ нѣкоторымъ благоговѣніемъ взглядывалъ на Ивана Григорьева.

Я и Савельевъ поздоровались съ вошедшими узниками и подали имъ въ гостинецъ нѣсколько фунтовъ кренделей. Иванъ Григорьевъ поблагодарилъ насъ за это, прибавивъ, что онъ за это воздастъ намъ въ будущемъ «великой расплатой». За тѣмъ, какимъ то плаксивымъ голосомъ онъ началъ говорить намъ нѣчто въ родѣ рѣчи. Въ ней сначала онъ благодарилъ насъ за нашъ къ нему приходъ: «Въ темницѣ бѣхъ—говорилъ онъ—и пріидосте ко мнѣ» (Матѳ 25, 36). Затѣмъ онъ жаловался намъ, что страждетъ за евангельскую истину отъ князей вѣка сего и слугъ ихъ; что всѣ его враги не

[1]) Епископъ Самарскій, уже теперь скончавшійся.

избѣгнутъ его суда: «страданіемъ своимъ осудитъ ихъ». Тутъ ораторъ неожиданно разгорячился и принялся уже кричать и произносить различныя ругательства на этихъ «враговъ», такъ что мы принуждены были прервать его и напомнить ему, что мы пріѣхали къ нему не для дознанія или суда надъ нимъ, но для бесѣды и по его собственному желанію. Иванъ Григорьевъ утихъ. Тогда мы спросили его, какой онъ вѣры и къ какому обществу именуемыхъ христіанъ онъ принадлежитъ. Иванъ Григорьевъ отвѣтилъ: «Я духовный христіанинъ, принадлежу къ церкви Сіонской и возвѣщаю людямъ повелѣніе Господне».—«Къ какому именно обществу—снова спросили его мы—принадлежишь ты: къ молоканскому, духоборческому, штундисткому или къ другому—какому нибудь»? Въ отвѣтъ Иванъ Григорьевъ принялся ругать эти сектантскія общества, равно какъ и нѣкоторыя другія. Такъ, молоканъ онъ называлъ пораженными Уклеинской чумой, духоборцевъ—богоборцами, а монтанъ и хлыстовъ ночными сычами и бѣшеной скотиной. О себѣ же сказалъ онъ, что онъ «не есть отъ міра сего нечестивыхъ».

«Исполняешь ли ты — спросили мы — евангельское ученіе»? Съ особеннымъ удареніемъ и самоувѣренностью Иванъ Григорьевъ заявилъ намъ, что онъ самый истинный послѣдователь евангельскаго ученія. Мы попросили его сказать намъ, признаетъ ли онъ св. таинства, учрежденныя Самимъ Іисусомъ Христомъ и завѣщанныя Его Апостолами. Собесѣдникъ нашъ сказалъ, что всѣ эти таинства онъ «исполняетъ въ христіанскомъ духѣ, чрезъ одну вѣру въ Бога»; видимыя же дѣйствія въ сихъ таинствахъ считаетъ лишними, не нужными: ихъ признаютъ и выполняютъ только «плотскіе и противо божные люди», христіанъ же одна вѣра спасаетъ. Мы замѣтили Ивану Григорьеву, что на св. таинства такъ смотрятъ и молокане и духоборцы и монтане, а не онъ одинъ, но что такой взглядъ не правильный. Въ Евангеліи и другихъ апостольскихъ писаніяхъ ясно говорится и о необходимости въ таинствахъ видимыхъ дѣйствій. Въ доказательство этого мы прочитали нашему собесѣднику изъ Библіи: о крещеніи водою Іисуса Христа отъ Іоанна, о крещеніи каженика отъ апостола Филиппа, о завѣщаніи Спасителя ясти плоть Его для нашего спасенія, о совершеніи Имъ Самимъ таинства Евхаристіи..., словомъ, мы вычитали для Ивана Григорьева большинство тѣхъ библейскихъ текстовъ, на которыхъ опирается православная церковь въ своемъ ученіи о необходимости обрядовой стороны таинствъ. Иванъ Григорьевъ снова заволновался и загорячился и въ отвѣтъ

намъ могъ только порицать св. церковь за ея приверженность «письменности или буквѣ». «Духъ евангельскій — прибавилъ Григорьевъ — отвергли православные; истинный смыслъ Священнаго Писанія закрытъ для нихъ Самимъ Богомъ—за то, что они воздвигали и воздвигаютъ гоненія на Божіихъ людей, какъ напр. на него, Ивана Григорьева, невинно пострадавшаго за истину; что онъ въ своемъ страданіи дѣлаетъ будто-бы тоже, что́ и Христосъ». Григорьевъ совершенно разстроился духомъ и весь трясся.

Желая вновь успокоить духъ нашего собесѣдника и хоть чего нибудь болѣе опредѣленнаго да добиться отъ него, мы тихо и кротко попросили его объяснить намъ, какъ онъ смотритъ вообще на Св. Писаніе и въ частности на тѣ мѣста изъ него, которыя мы привели ему въ защиту православнаго ученія о таинствахъ. Иванъ Григорьичъ, видимо обрадовавшись нашему вопросу, быстро успокоился и началъ говорить намъ приблизительно слѣдующее: «Я все Священное Писаніе понимаю не по буквѣ, но духовно. Такъ какъ все оно написано отъ Духа Божія *для человѣка, то и названія природы всякихъ предметовъ должно относить къ человѣку же*. Если человѣкъ своими дѣлами уподобляется скоту, то Писаніе его именуетъ скотомъ, если—звѣрю, то оно именуетъ звѣремъ. Такимъ образомъ, всѣ предметы, упоминаемые въ Библіи: земля, горы, холмы, трава, деревья, вода, рѣки, моря, скоты, звѣри, гады, птицы, вѣтеръ, воздухъ, солнце, мѣсяцъ, звѣзды, ангелы, бѣсы, адъ, рай, смерть, жизнь—не должны быть толкуемы буквально, но должны относиться къ человѣку».

Услыхавъ такое странное толкованіе Священной Библіи и желая поглубже вникнуть въ его смыслъ, мы попросили Ивана Григорьева, яснѣе растолковать намъ свою теорію на библейскомъ разсказѣ о шестидневномъ твореніи, при чемъ замѣтили ему, что по смыслу этого разсказа, человѣкъ—есть вѣнецъ творенія, такъ что свѣтъ, видимое небо, небесныя свѣтила, растенія, животныя, словомъ все, что было сотворено Богомъ въ теченіи первыхъ пяти дней, сотворено Имъ для человѣка и вручено ему подъ власть. Иванъ Григорьичъ объяснилъ, что всякій день Богъ творилъ людей, но они по своему невѣжеству обращались въ разныя чудовища: изверговъ, гадовъ, звѣрей, птицъ и проч. «Только въ 6 день Богъ сотворилъ Адама, *то есть, праведное потомство*».

«Если Адамъ — спросили мы — былъ не первый человѣкъ, такъ кто же, по твоему мнѣнію, былъ первымъ человѣкомъ?» «Были люди

и до Адама», — отвѣтилъ Иванъ Григорьевъ, и въ доказательство этого сослался на Каина, который, по убіеніи Авеля, удалился отъ своего отца и поселился въ землѣ Наидъ и, «взялъ себѣ жену изъ жителей Наида, произшедшихъ, конечно, не отъ Адама». Мы возразили, что въ Писаніи не сказано, что Каинъ взялъ жену или «женился» въ Наидѣ, а сказано, что онъ «*позна жену свою и зачеть роди Еноха*» (Быт. 4, 17). Познаніе же жены въ Библіи означаетъ не женитьбу, а начало чадородія. Такъ напр. въ 4 гл. Быт. 1 ст. читаемъ: «*Адамъ же позна Еву жену свою и зачеть роди Каина*»; Лотъ говорилъ Содомлянамъ: «*суть же ми двѣ дщери, яже не познаша мужа* (Быт. 19, 8); *дѣва бѣ* (*Ревекка*), *мужъ не позна ея*» (Быт. 24, 16) и пр.—Приводили Ивану Григорьеву и другіе подобные же библейскіе тексты. Но Иванъ Григорьевъ съ язвительной усмѣшкой сказалъ: «Какъ вы не толкуйте по фарисейски, я васъ не послушаю... Въ Писаніи именуется и городъ Наидъ, въ которомъ женился Каинъ». На это нами было сказано, что имя Наидъ—еврейское и означаетъ «изгнаніе», что оно придумано было съ цѣлію обозначить мѣсто изгнанія убійцы Каина и потому, слѣдовательно, получило свое названіе послѣ его преступленія по мѣсту жительства его потомковъ.

Мы попросили еще Ивана Григорьева объяснить намъ исторію всемірнаго потопа: какъ 40 дней и 40 ночей шелъ проливной дождь на землю; какъ вода покрыла все лице земли со всѣми горами ея; какъ все живое погибло отъ этого, исключая праведнаго Ноя съ семействомъ и тѣхъ животныхъ, которыхъ онъ, по волѣ Бога, ввелъ въ свой ковчегъ; какъ ковчегъ Ноевъ носился поверхъ воды и т. д. При этомъ мы заявили желаніе, чтобы онъ всѣ предметы, упоминаемые въ этой исторіи, переложилъ, согласно своей теоріи, на людей. Собесѣдникъ нашъ, озадаченный особенно послѣднимъ нашимъ желаніемъ, сталъ окончательно въ тупикъ. Но когда съ нимъ прошелъ немного столбнякъ, то онъ началъ кричать и всячески злословить насъ, между прочимъ называя насъ фарисеями и искусителями. Какъ волку не свойственна овечья кротость, такъ и еретику смиреніе! Смотритель острога и прочіе присутствующіе вступились за насъ, говорили ему, что онъ не въ правѣ такъ ругать насъ, такъ какъ мы съ нимъ кротко и дружески обращались и никакимъ оскорбительнымъ именемъ не обозвали его, тогда какъ самъ онъ уже не одно оскорбительное слово сказалъ намъ въ теченіи этой бесѣды. Иванъ Григорьевъ одумался и за свои неприличныя выходки попросилъ у насъ извиненія.

Собираясь оставить узниковъ, въ заключеніе своей бесѣды мы довольно подробно говорили имъ, какими способами нужно пользоваться, чтобы правильно понимать и толковать Священное Писаніе; особенно просили ихъ различать, гдѣ слѣдуетъ понимать его по буквѣ, а гдѣ иносказательно. При прощаньи Иванъ Григорьевъ просилъ насъ еще побывать у нихъ, а мы попросили его подумать о тѣхъ нашихъ вопросахъ, которые онъ еще не разрѣшилъ, а въ особенности о томъ, можно ли подъ всякимъ предметомъ, упоминаемымъ въ Св. Писаніи, разумѣть человѣка.

Ноября 16-го я и Савельевъ снова отправились въ тюремный замокъ и вызвали въ солдатскую же сборню Ивана Григорьева и его наперсника. Ивана Григорьева мы опять попросили объяснить намъ повѣствованіе книги Бытія о шестидневномъ твореніи и въ частности, почему онъ думаетъ, что были люди и до Адама, и кто былъ, по его мнѣнію, первый человѣкъ. Григорьевъ отвѣтилъ: «Родъ человѣческій существовалъ до Адама еще за 5000 лѣтъ». На нашъ вопросъ, откуда онъ заимствовалъ это ученіе, Григорьевъ отвѣтилъ вопросомъ же: «Въ какой день сотворенъ былъ Адамъ?» «Въ шестый—отвѣтили мы. Иванъ Григорьевичъ самодовольно разсмѣялся и сказалъ: «А какъ вы понимаете о творческихъ дняхъ, считаете ихъ за обыкновенные дни или нѣтъ?»—Мы сказали: «за обыкновенные; а ты какъ же думаешь объ нихъ?» — «Я понимаю—отвѣтилъ онъ,—что каждый творческій день равняется тысячѣ годовъ. До Адама было пять такихъ дней, значитъ, 5000 годовъ,»—Мы спросили его, откуда онъ заимствовалъ такой взглядъ.—Онъ сказалъ: «Я вычиталъ изъ книги, составленной вашими учеными». Но изъ какой именно,—мы отъ него не добились, тѣмъ не менѣе подробно доказали ему несостоятельность и этого положенія его самочинной догматики.

Послѣ этого мы стали вразумлять его въ томъ, что онъ страшно богохульствуетъ, выдавая себя за Христа и живаго Бога и тѣмъ уподобляясь сатанѣ, самовольно пожелавшему восхитить престолъ у Бога и злѣйшему врагу Христову, антихристу. На эти слова наши Григорьевъ смиренно отвѣтилъ: «Въ комъ, по слову Апостола, духъ Христовъ, въ томъ и Христосъ, и имѣетъ тотъ область Сыномъ Божіимъ именоваться и можетъ тоже творить, что и Христосъ, и больше Христа можетъ сотворити». Обличивъ нашего собесѣдника въ искусственномъ сопоставленіи текстовъ, между которыми нѣтъ ни какой связи, и неправильномъ ихъ пониманіи, мы перешли къ

другому вопросу. «Имѣешь ли ты—спросили мы Григорьева—жену?» «Не имѣю»—отвѣтилъ онъ. «Правда твоя—сказали мы,—ты законной жены не имѣешь. А сколько при тебѣ находится «духовныхъ женъ?» Если ты именуешь себя Христомъ, то не утаи, скажи намъ, сколько у тебя женъ и сколько дѣтей?» Этотъ вопросъ до того не понравился Ивану Григорьеву, что онъ совершенно вышелъ изъ себя. Глаза у него налились кровью и, казалось, хотѣли испепелить насъ; все тѣло его тряслось, а руки судорожно сжимались. Въ отвѣтъ намъ онъ могъ только снова разразиться на насъ страшными ругательствами, называть насъ фарисеями *Христо*распинателями и пр. Смотритель замка, опасаясь, что Григорьевъ бросится на насъ, и справедливо находя, что дальнѣйшій разговоръ съ нимъ былъ бы уже излишнимъ, велѣлъ конвойнымъ увести его съ наперсникомъ его. Когда они пошли изъ сборни, Григорьевъ, обернувшись къ намъ, сказалъ: «Еслибы вы со мной встрѣтились въ Новоузенскомъ уѣздѣ, я бы вамъ доказалъ о моихъ женахъ».

Смотритель острога, когда ушли арестанты, разсказывалъ намъ, что, еще до первой нашей бесѣды съ ними, Иванъ Григорьевъ хвалился предъ острожниками, будто ни одинъ миссіонеръ не можетъ переспорить его: если даже самъ преосвященный пріѣдетъ въ острогъ, и тотъ не побѣдитъ его. Но когда на первой бесѣдѣ Григорьевъ вовсе не такъ успѣшно защищалъ свое вѣроученіе о таинствахъ церковныхъ, какъ бы ему хотѣлось, и когда поэтому его вѣрный ученикъ, самъ «предтеча и наперсникъ Христа», поколебался въ вѣрѣ въ своего учителя и доложилъ прочимъ арестантамъ, что его христосъ «не выстоялъ противъ монаха»,—арестанты такъ проняли Григорьева своими насмѣшками надъ его неожиданной неудачей, что на вторую бесѣду онъ не хотѣлъ было совсѣмъ являться.

Вторая наша бесѣда съ лжехристомъ была вмѣстѣ съ тѣмъ и послѣдняя. Наши убѣжденія, не произведшія на него никакого плодотворнаго дѣйствія и даже, быть можетъ, только еще больше ожесточившія его, произвели однако на его наперсника Ивана Артемьева на столько сильное впечатлѣніе, что онъ, сознавшись въ своемъ заблужденіи, выпросилъ у начальства свободу и для утвержденія въ христіанскихъ догматахъ явился ко мнѣ. Настоятель Никольскаго монастыря, іеромонахъ Филаретъ, разрѣшилъ новообращенному пожить въ обители и укрѣпиться въ вѣрѣ,—и онъ прожилъ въ ней цѣлую недѣлю. Въ теченіи этой недѣли я, между прочимъ, разспрашивалъ его о прошлой жизни Ивана Григорьева и объ основанной

имъ сектѣ. Разсказъ Артемьева, какъ и двѣ бесѣды съ Григорьевымъ въ острогѣ, я записалъ тогда себѣ на память. Признавая этотъ разсказъ весьма важнымъ матеріаломъ для изученія секты Ивана Григорьева, я считаю нужнымъ познакомить читающую публику и съ нимъ. Но напередъ скажу слова два о названіяхъ этой секты. Самъ Иванъ Григорьевъ, присвоивая себѣ и своимъ единомышленникамъ имя «молоканъ», питающихся млекомъ слова Божія, и «духовныхъ христіанъ», имя, которое носятъ многіе русскіе сектанты, любилъ въ тоже время называть свою секту сектою «методистовъ» [1]). Я послѣ тщательнаго сравнительнаго изученія различныхъ русскихъ сектъ, нахожу свойственнымъ придать сектѣ Ивана Григорьева названіе монтано — молоканской; названіе же ея мормонской, по нѣкоторымъ авторамъ, я нахожу несправедливымъ, такъ какъ сущность ученія ея не имѣетъ сходства съ ученіемъ мормоновъ, которое особенно распространено въ Америкѣ.

Краткое жизнеописаніе лжехриста [2]).

Жизнь Ивана Григорьева до 1855 года очень мало извѣстна. Онъ былъ урожденецъ Тяглаго Озера, Николаевскаго уѣзда. Его отецъ — молоканинъ за поддѣлку и сбытъ фальшивыхъ монетъ сосланъ былъ въ Сибирь на каторжныя работы. Иванъ съ двумя старшими братьями остался на время въ Тягломъ. Но не на долго. Подобно своему отцу, братья занимались пристанодержательствомъ, разбоемъ и т. п. Трофимъ умеръ въ острогѣ, Дементій ушелъ въ Амурскій край; спустя немного времени и Иванъ за пристанодержательство разбойниковъ, будучи преслѣдуемъ правительствомъ, принужденъ былъ удалиться на Кавказъ. По прошествіи нѣкотораго времени, Иванъ переправился въ Азіатскую Турцію и поселился тамъ среди молоканъ, которые выѣхали изъ Россіи въ 1834 году для встрѣчи у горы Арарата Христа Спасителя, долженствовавшаго, по мнѣнію большинства тогдашнихъ молоканъ, прійти на землю и основать свое тысячелѣтнее царство въ 1836 году. Неизвѣстно, сколь долго прожилъ среди этихъ безумныхъ отщепенцевъ Иванъ Григорьевъ, проводившій жизнь свою

---

[1]) Сколько мнѣ извѣстно, Ив. Григорьевъ и его приверженцы не имѣли сношеній съ извѣстными методистами, послѣдователями Джона Уэсли. О нихъ Григорьевъ вѣроятно читалъ гдѣ нибудь и, нашедши въ ихъ ученіи мнимое сходство съ своимъ, назвалъ ихъ именемъ свою секту.

[2]) Писано со словъ Ив. Арт. Савельева.

въ бродяжничествѣ, но въ 1855 году онъ явился въ Орловъ Гай Самарской губерніи, Новоузенскаго уѣзда и сначала выдавалъ себя тамошнимъ молоканамъ за ревностнаго послѣдователя Семена Матѳеева Уклеина Но потомъ мало по малу сталъ предъ орловцами развивать новое ученіе, котораго, какъ онъ говорилъ, держатся великіе знатоки Св. Писанія, кавказскіе молоканскіе старцы.

Ученіе лжехриста [1]).

Въ первыхъ своихъ рѣчахъ въ Орловомъ Гаѣ Иванъ Григорьевъ доказывалъ, что нужно оставить старую привычку искать въ Библіи буквальнаго смысла, а должно понимать ее только въ смыслѣ «духовномъ». Доказывая эту мысль, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ старался разъяснить ее и на примѣрахъ. Такъ, открывъ 1-ю главу книги Бытія и прочитавъ слова: «въ началѣ сотвори Богъ небо и землю»... Григорьевъ спросилъ своихъ слушателей: «Какъ вы думаете, то ли небо здѣсь разумѣется, которое вы видите своими очами, и эта ли земля, по которой ходите?» Они въ отвѣтъ: «Кое же небо и земля?» Лжехристъ: «У насъ старики (кавказ. наставники) не такъ судятъ: и небо—люди, и земля—люди. Небо означаетъ людей тѣхъ, которые разсуждаютъ горняя; потому что на нихъ Богъ почиваетъ, какъ пророкъ говоритъ: небеса повѣдаютъ славу Божію (Пс. 18, 1); и еще: Богъ на высокихъ живый и на смиренныя призираетъ (Ср. Пс. 112, 5—6). А земля — подножіе Его, т. е. слушатели его, которые слушаютъ тѣхъ праведныхъ, въ сердцахъ которыхъ находится Богъ. «И рече Богъ: да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ». Это означаетъ, что когда не было этихъ высокомудрствующихъ, то въ то время была тьма, т. е. нечестивое потомство, «и Духъ Божій носился въ верху воды», т. е. въ верху этихъ нечестивцевъ (не сходя на нихъ и не освѣщая); потому что въ Откровеніи Іоаннъ объясняетъ, что видѣлъ еси воды, люди и народы, племена и языцы, которыхъ всѣхъ тьма покрыла (Ср. Апокал. 17, 15). А когда сотворилъ высокомудрствующихъ людей (когда Духъ сошелъ), въ то время и далъ Свой свѣтъ истины, отъ котораго просвѣтилась земля» [2]). Читатель пом-

[1]) Писано со словъ новообратившагося, бывшаго его „предтечи“, Ив. Артемьева, крестьянина Новоузенскаго уѣзда, села Малой Новоузенки.

[2]) Рѣчи Григорьева и другихъ послѣдователей его я буду передавать возможно ближе къ тому, какъ диктовалъ мнѣ ихъ его наперсникъ Иванъ Артемьевъ.

нитъ, вѣроятно, что на бесѣдахъ въ острогѣ Иванъ Григорьевъ появленіе на землѣ праведниковъ относилъ къ шестому творческому дню, или, по его счету, къ началу шестаго тысячелѣтія; здѣсь же появленіе праведниковъ пріурочиваетъ ко второму дню, ко второму тысячелѣтію. Но въ головѣ Ивана Григорьева уживались и не такія противорѣчія и несообразности, какъ это отчасти мы уже видѣли и еще болѣе увидимъ дальше.

Григорьевъ изъяснялъ своимъ слушателямъ подобнымъ же образомъ и дальше исторію творенія. Но образцы его толкованій этой исторіи читатель видѣлъ при чтеніи нашихъ бесѣдъ съ Григорьевымъ въ острогѣ. Здѣсь добавить не мѣшаетъ лишь слѣдующее. Библейскую родословную патріарховъ въ своемъ «духовномъ» смыслѣ Иванъ Григорьевъ понималъ такимъ образомъ. «Когда мы — говорилъ онъ — читаемъ въ писаніи, что такой-то патріархъ столько-то столѣтій прожилъ, то мы должны подъ симъ разумѣть не одного этого человѣка, но цѣлый родъ людей, цѣлое потомство. Когда говоритъ Писаніе: родился такой-то, это означаетъ, что въ то время появлялось въ людяхъ истинное Богопознаніе и нарождалось, такимъ образомъ, праведное потомство. А когда Писаніе говоритъ: «умре», то значитъ, что потомство изчезало предъ Богомъ, становилось неправеднымъ».

Не трудно замѣтить изъ приведенныхъ примѣровъ умозаключеній Ивана Григорьева, что его проповѣдь не отличалась стройностью мыслей и ясностью изложенія. Но она произносилась человѣкомъ горячаго и пылкаго воображенія, человѣкомъ хитрымъ и бывалымъ, произносилась властительнымъ и страстнымъ тономъ. Это и послужило одною изъ причинъ того изумительнаго успѣха, какой имѣлъ Иванъ Григорьевъ среди молоканъ Новоузенскаго уѣзда въ теченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ. Изъ орловскихъ молоканъ и изъ нѣкоторыхъ другихъ селъ Новоузенскаго уѣзда онъ менѣе чѣмъ въ годъ основалъ свою монтано-молоканскую секту.

Но вотъ, по какимъ-то причинамъ, Иванъ Григорьевъ сталъ собираться обратно къ двоюродному брату въ Турцію. Въ послѣднихъ прощальныхъ бесѣдахъ онъ изрекъ своимъ послѣдователямъ великія

Въ данномъ случаѣ, какъ читатель конечно замѣчаетъ, Григорьевъ, кромѣ безмысленнаго и искуственнаго сопоставленія библейскихъ текстовъ, исказилъ послѣдніе. Надобно замѣтить, что Ив. Григорьевъ, подобно молоканамъ и другимъ „духовнымъ христіанамъ“, любилъ не только искажать тексты, но сочинять новые и выдавать ихъ за библейскіе—въ тѣхъ видахъ, конечно, чтобы съ помощію ихъ закрѣпить въ сердцахъ слушателей свое лжеученіе.

обѣтованія. «Благодать Христова—проповѣдывалъ онъ,—устроенная Апостолами по воскресеніи Христовѣ отъ мертвыхъ, исчезла съ лица земли, такъ что тьма бысть послѣ того по всей землѣ, то есть,—невѣдѣніе Божіе. Теперь отчасти возобновляется эта благодать въ вашемъ родѣ. Но денница солнца правды еще не возсіяла въ васъ вполнѣ. Вы не будьте якоже Сарра въ сѣни, но будьте яко Дѣва Марія. Какъ она изрекла: се раба Господня, буди мнѣ по глаголу твоему,—такъ и вы пріимите слово благовѣствованія моего: въ сердцахъ вашихъ преобразится Духъ Христовъ и будутъ въ средѣ вашей пророки и апостолы; также народится у васъ самъ Сынъ Божій. Но только гоните, дондеже постигнете [1]). Что сотворимъ—спросило его собраніе — да животъ вѣчный наслѣдуемъ?» Григорьевъ отвѣчалъ: «Како писано есть: имѣяй двѣ ризы, неимущему дай, и брашна такожде имѣйте вся обща. Сердце и душа едино да будетъ вамъ, писано бо есть: Богъ вселяетъ въ домъ свой единомышленныя; тако и вы будьте домъ Божій и церковь Бога жива». Кромѣ того, Иванъ Григорьевъ заповѣдалъ своимъ послѣдователямъ продолжительные и строгіе посты (иѣкоторымъ дня по два ничего не велѣлъ ѣсть); а также къ женамъ запретилъ прикасаться. Въ заключеніе, онъ велѣлъ своимъ послѣдователямъ присылать ему въ Турцію денегъ, «какъ въ писаніи сказано: за грѣхи нужно во Іерусалимъ посылать». Затѣмъ, Иванъ Григорьевъ оставилъ своихъ послѣдователей и отправился въ Турцію.

Оставленные своимъ наставникомъ, ученики его принялись усердно исполнять то, что онъ повелѣлъ имъ,—въ надеждѣ поскорѣе получить обѣщаннаго Сына Божія и Духа Христова. Для очищенія себя отъ своихъ грѣховъ они два раза посылали Ивану Григорьеву, или какъ они говорили, въ «Іерусалимъ», весьма почтенную сумму денегъ: въ первый разъ 15 тысячъ, во второй—10 тысячъ рублей на ассигнаціи. Въ тоже время они обратили свое особенное вниманіе на «обѣты» или на милостыню. Она состояла главнымъ образомъ въ томъ, что каждый новоувѣровавшій устраивалъ обѣдъ для нищихъ, убогихъ и пр., при чемъ не жалѣлъ для нихъ угощенія ни своихъ овецъ, ни телятъ, ни даже взрослыхъ коровъ и быковъ. Всякій въ щедрости старался превзойти своего собрата по вѣрѣ. Въ тоже время они, конечно, не забывали и другихъ видовъ благо-

[1]) Предсказывая о будущемъ явленіи Сына Божія, Григорьевъ имѣлъ въ виду самаго себя, почему и хитро подготовлялъ въ этому своихъ приверженцевъ.

творительности. Постъ и частыя общественныя моленія шли своимъ чередомъ. Слабые вѣрой православные и коренные молокане соблазнялись такою благочестивою, повидимому, жизнью новыхъ и духовныхъ христіанъ, въ особенности же даровыми угощеніями, — и спѣшили наполнять ихъ ряды.

О второмъ лжехристѣ и о крещеніи его.

Полтора года вѣрные послѣдователи Ив. Григорьева ожидали исполненія обѣтованія своего учителя. Въ концѣ этого періода ожиданіе ихъ особенно усилилось. Не разбирая ни дня, ни ночи, нѣкоторые изъ нихъ разъѣзжали по Новоузенскому уѣзду и «разсматривали», не получилъ ли кто изъ единовѣрцевъ ихъ тотъ «драгоцѣнный даръ, который обѣщанъ Иваномъ Григорьичемъ. Два самые уважаемые наставника, Григорій Ивановъ Верещагинъ и Владиміръ Михайловъ, наконецъ, объявили своимъ единовѣрцамъ, что они «уже вполнѣ усовершенствовались, какъ сказано: первенцы воскреснутъ отъ мертвыхъ». Владиміръ Михайловъ объявилъ себя Іоанномъ Крестителемъ, а Верещагинъ — Сыномъ Божіимъ. По прошествіи нѣсколькихъ недѣль, (не болѣе вѣроятно 40 дней) эти «воскресшіе первенцы» подъѣхали къ одному озеру, что близъ Малоузенки, и, выпрягши лошадь, сказали другъ другу: «подобаетъ намъ, братъ, исполнити всяку правду». Михайловъ, затѣмъ, объявилъ Верещагину: тебѣ подобаетъ креститься отъ меня», — и вошли оба въ озеро. Креститель возложилъ руку на «христа», при чемъ оба видѣли будтобы Духа Святаго, въ видѣ голубя сходящаго на мнимаго христа. Совершивъ это богохульнѣйшее дѣло, Михайловъ и Верещагинъ отправились по направленію къ Малоузенкѣ [1]). Дорогой Михайловъ началъ искушать и «ругаться неприличными словами на Григорія Иваныча». Григорій отвѣчалъ: «Я не соблазнюсь, какую угодно мѣру подлости на меня говори, — я знаю, что ты Іоаннъ Креститель». Михайловъ началъ пѣсни пѣть (вѣроятно предосудительнаго характера), Григорій опять сказалъ: «Не соблазнюсь» [2]). Въ Малоузенкѣ Михайловъ и Вереща-

[1]) Они, кажется, и постоянное мѣстожительство имѣли въ ней.

[2]) „Искушенія“ непремѣнно бываютъ со всѣми лжехристами русскихъ невѣжественно-суевѣрныхъ сектъ. Различны только бываютъ искусители и самый родъ искушеній. Роль искусителей иногда принимаютъ на себя самые ближайшіе къ лжехристу люди (какъ въ данномъ случаѣ Михайловъ), иногда же цѣлая община. Въ послѣднемъ случаѣ искушеніе бываетъ въ особенности тяжко. Кан-

гинъ заѣхали къ какому-то своему знакомому, который принялъ ихъ до того радушно и угостилъ такъ щедро, что они, совершенно опьянѣвъ, повздорили другъ съ другомъ, а потомъ и подрались. Розняли ихъ уже сосѣди, прибѣжавшіе на крикъ дерущихся Это послѣднее событіе для Верещагина и Михайлова возъимѣло весьма большое значеніе. Единовѣрцы ихъ всѣхъ поселеній Новоузенскаго уѣзда глубоко были оскорблены, когда узнали о пьяной и всенародной дракѣ своего «христа» съ «крестителемъ», учиненной послѣ такого важнаго событія, каково было на озерѣ, — и потому отказались больше признавать ихъ сверхъестественныя достоинства. Верещагинъ и Михайловъ пытались было различными способами вразумить бывшихъ своихъ приверженцевъ, съ каковою цѣлью, между прочимъ проклинали ихъ самихъ и мѣста ихъ общественныхъ моленій, предсказывая, что эти послѣднія провалятся какъ Содомъ и Гоморра. Но это только еще болѣе вооружило «духовныхъ» христіанъ противъ нихъ, и они принуждены были совсѣмъ выйти изъ монтано-молоканской секты и обратиться въ православіе.

Неудача Верещагина и Михайлова повергла единовѣрцевъ ихъ въ уныніе и заставила ихъ для полученія обѣтованій еще усерднѣе молиться, поститься и творить милостыню. Въ особенности много и неразумно, до совершеннаго изнеможенія, постились они.

О бѣснованіи еретиковъ.

Но неестественное напряженіе религіознаго чувства скоро нашло себѣ исходъ, и исходъ неожиданный. Однажды монтано-молокане собрались на общественное моленіе и запѣли 61 гл. пр. Исаіи «Духъ Господень на мнѣ» и пр. При семъ многіе изъ нихъ «начали веселиться и торжествовать», а, тѣмъ, которые не слѣдовали ихъ примѣру, стали говорить: «Что вы, братцы и сестрицы, съ нами не торжествуете? Внидите и вы въ радость Господа своего: чего желали, то Богъ намъ и послалъ. Видите, какъ мы торжествуемъ и веселимся въ неощутительной радости, а вы остаетесь въ чертогахъ не-

---

дидата во христа, порядочно уже истощившагося сорокодневнымъ постомъ, члены сектантской общины принимаются мучить различными способами, напр. бить палками, иногда въ теченіи цѣлой ночи. Если подвергаемый такому искушенію не выдержитъ, то еще долженъ поститься сорокъ дней и испытать новое искушеніе, а за это время можетъ другой заявить свои права на достоинство христа.

вѣдѣнія Божія». Эта рѣчь привела и маловѣрныхъ въ восторженное состояніе, и всѣ собравшіеся, при пѣніи 61 гл. Ис., придя въ крайнюю степень возбужденія, начали щелкать въ ладоши, скакать, раздирать на себѣ одежды, даже нижнія рубашки, «шумѣть и кричать другъ на друга: ахъ, братецъ! ахъ, сестрица! радость-то какая! любовь-то какая!» Такое моленіе «духовныхъ» христіанъ продолжалось цѣлыхъ трое сутокъ и сопровождалось совершеннымъ тѣлеснымъ истощеніемъ и обморокомъ нѣкоторыхъ, а съ другой стороны — самымъ грязнымъ и открытымъ развратомъ, или такъ называемымъ свальнымъ грѣхомъ.

Послѣ этого бѣшенаго собранія на всякомъ моленіи монтано-молокане приходили въ восторженное состояніе, но уже не въ такое, каково было сейчасъ описанное мною. Дѣло въ томъ, что сектанты, по словамъ Ивана Артемьева, пришли «въ страшное сомнѣніе», усумнились въ дѣйствительности сошествія на нихъ Св. Духа. Поэтому ихъ моленія, хотя и сопровождались, подобно первому моленію, скаканіемъ, рукоплесканіемъ и криками, но уже безъ раздиранія одеждъ; да и самое скаканіе съ прыганіемъ и возгласами становилось все болѣе и болѣе неискреннимъ, искусственнымъ.

Возвращеніе изъ Турціи лжехриста.

Въ 1858 году, послѣ трехлѣтняго пребыванія въ Турціи, Иванъ Григорьевъ снова явился въ Орловъ Гай и собралъ сюда своихъ послѣдователей. Многое въ его сектѣ не понравилось ему. Прыганье и хлопанье въ ладоши онъ назвалъ «дикой лихорадкой» и приказалъ совсѣмъ пріостановить ихъ. Желая очистить своихъ послѣдоваталей отъ грѣха, какой они понесли на себѣ этимъ нововведеніемъ, Иванъ Григорьевъ, взявъ воды и дунувъ въ нее, окропилъ ею своихъ приверженцевъ. Затѣмъ, Иванъ Григорьевъ сталъ ихъ исповѣдывать по одиночкѣ, «какъ священникъ». Потомъ онъ выслушивалъ жалобы сектантовъ на стариковъ въ томъ, что эти послѣдніе налагали на нихъ посты невыносимые и велѣли разлучаться мужу съ женою и не имѣть супружескаго сношенія, а жить какъ братъ съ сестрою. Жалобы эти были отчасти не справедливы: не касаться женъ повелѣлъ самъ Иванъ Григорьевъ предъ своимъ отъѣздомъ въ Турцію, а старики поддерживали только эту его волю. Это доказываетъ, что безразсудное воздержаніе, въ какое монтано-молокане впали въ отсутствіе Ивана Григорьева, успѣло уже надоѣсть имъ,—требовалось

во чтобы то ни стало его упразднить или по крайней мѣрѣ нѣсколько измѣнить и упорядочить его. На означенныя жалобы Иванъ Григорьевъ и отвѣтилъ, что «нужно постановить правила какъ относительно постовъ, такъ и относительно супружеской жизни». Но на первыхъ порахъ онъ ограничился пока совѣтомъ немного умѣрить посты и не предаваться такъ открыто распутству. Ивану Григорьеву разсказывали еще о подвигахъ Верещагина съ Михайловымъ и жаловались на ихъ «звѣрскіе поступки», подъ которыми разумѣлись ихъ проклятія. Иванъ Григорьевъ сказалъ сектантамъ: «Это они хотѣли вести васъ подъ проклятіе». Оказалось, что Иванъ Григорьичъ, предсказывая нарожденіе у монтано-молоканъ Сына Божія, мѣтилъ собственно на себя, а не на кого другаго. Онъ теперь проповѣдывалъ, что Сынъ Божій не въ одномъ историческомъ І. Христѣ былъ: Онъ былъ и до Христа «въ праведникахъ», равно какъ и послѣ Него вселялся въ разныхъ праведныхъ и вѣрующихъ людей. Въ настоящее время Сынъ Божій пребываетъ въ немъ, Иванѣ Григорьевѣ, а потому онъ теперь Христосъ Сынъ Божій. Послѣ этого въ теченіе послѣдующей своей проповѣднической дѣятельности Григорьевъ, читая что нибудь изъ Библіи, нерѣдко говорилъ: «Это ученіе нынѣ силу не имѣетъ. *Тогда мной* было такъ сказано по другимъ обстоятельствамъ, а *нынѣ я* даю вамъ другое, *живое ученіе*.

Избраніе лжеапостоловъ.

Чрезвычайное собраніе монтано-молоканъ по поводу прибытія основателя ихъ секты продолжалось нѣсколько дней. Къ концу ли этого же собранія или спустя немного послѣ него, но только при сборѣ же большинства сектантовъ, Иванъ Григорьевъ избралъ 18 уважаемыхъ старцевъ, нарекъ ихъ апостолами, епископами и пресвитерами, назначилъ имъ приходы. Вотъ имена этихъ старцевъ и ихъ приходовъ: въ селѣ Красненькомъ—Игнатій Сергѣевъ; въ Орловомъ Гаѣ—Акинфій Куприяновъ, Петръ Егоровъ, Стефанъ Алексѣевъ; въ Перекопномъ—Тимофей Потаповъ, Андрей Филипповъ; въ Новотулкѣ Михаилъ Андреевъ, Владиміръ Михайловъ; въ Прозорѣ—Агапъ Егоровъ, Петръ Михайловъ, Василій Михайловъ; въ Новоузенкѣ — Аѳанасій Гавріиловъ, Иванъ Марковъ, Яковъ Назаровъ, Ѳедоръ Ивановъ, Иванъ Михѣевъ; еще въ Александровомъ Гаѣ были два старца, но ихъ имена мнѣ неизвѣстны. Съ этими «апостолами» на томъ же собраніи Григорьевъ совершилъ «вечерю» или «преломленіе хлѣба».

Установленіе кружки.

Непосредственно за «вечерей» Григорьевымъ было положено начало общественному сундуку или кружкѣ. Изъ его суммъ предполагалось брать: для найма охотниковъ въ военную службу, для подачки нужнымъ людямъ изъ православныхъ, на содержаніе «проповѣдниковъ Слова Божія», для выдачи почему нибудь раззорившимся послѣдователямъ его и бѣднымъ изъ нихъ нуждающимся (тѣ и другіе впрочемъ должны были потомъ отплачиваться за это, если только нужда миновала ихъ, если они поправлялись) и т. п. Въ кружку вмѣстѣ съ добровольными пожертвованіями постановлено было опускать штрафныя деньги за грѣхи, при оцѣнкѣ которыхъ Григорьевъ руководился, кромѣ ихъ сравнительной тяжести, еще степенью состоятельности грѣшника. Женщины вмѣсто денегъ могли приносить издѣлья своихъ рукъ, которыя обращались въ деньги и вносились въ кружку же. Къ общественной кружкѣ приставлены были 4 старика, которымъ поручено было охранять ее, и съ согласія которыхъ должны были производиться расходы ея суммъ. Въ заключеніе чрезвычайнаго собранія Иванъ Григорьевъ запѣлъ своего сочиненія слѣдующій псаломъ:

Неба житель царь Салимъ,
Искупитель сего міра!
Неба житель къ намъ сойдетъ,
Сего мира изольетъ.
Издалече всѣхъ видать,
Яко облаки лѣтятъ.
Духъ святый въ сердцахъ нашихъ возсіялъ,
Вѣчну радость возвѣщалъ.
Мы вездѣ все разпройдемъ
И на Сіонъ гору взойдемъ,
На Сіонъ гору взойдемъ,
По ангельски запоемъ;
Кого въ царствіе возмемъ,
Кого прахомъ разбіемъ.

Къ каждому стиху припѣвалось:

Слава Богу!
Слава царю!
Слава Духу Святому!

Это произведеніе Ивана Григорьева сильно понравилось его послѣдователямъ. Замѣтивъ это, онъ имъ сказалъ: «это только начало». Очевидно, что до этого времени они не слыхали пѣсенъ отъ своего наставника.

Увеличеніе дохода кружки.

Чрезъ мѣсяцъ Иванъ Григорьевъ усмотрѣлъ, что въ общей кружкѣ денегъ чрезвычайно мало и что причина этого заключалась въ скупости вѣрующихъ, которые клали въ нее не болѣе 3—5 коп. сер. На ближайшемъ молитвенномъ собраніи Иванъ Григорьевъ, по этому поводу, съ своими послѣдователями повелъ такую бесѣду. «Я братіе — началъ онъ—хочу вамъ сказать слово истины. Какъ Богъ послалъ меня къ вамъ для спасенія вашего, то я и долженъ всѣ ваши недостатки высказывать и дѣлать вамъ наставленія. Прежде вы были въ заблужденіи, въ идолопоклонствѣ, а теперь,—люди святы. Прежде вы *не люди* были, нынѣ же—*люди моимъ ходатайствомъ* (ср. 1 Петра 2, 10). Теперь я васъ спрошу, утверждены ли вы въ той истинѣ, что вы стали Церковь Бога жива»? Монтано-молокане отвѣтили: «Вѣруемъ, что теперь мы въ истинѣ находимся, а прежде были во тьмѣ невѣденія; — поклонялись рукотвореннымъ, а теперь кланяемся Богу живу,—о твоемъ наставленіи и руководствѣ»,—Иванъ Григорьевъ продолжалъ: «Когда вы были въ языческой церкви, то на свѣчи и ѳиміамъ — не Богу, а рукотвореннымъ идоламъ — не жалѣли 10, 20 коп., 1 рубля, даже 5 рублей и больше. А теперь, когда вы стали служить Богу истинну, усердія вашего является только на 5 копѣекъ! Изъ этого я замѣчаю, что плохое у васъ усердіе къ истинному Богу». Монтано-молокане спохватились и наперерывъ другъ передъ другомъ спѣшили класть въ кружку уже рублями и десятками рублей, черезъ годъ въ ней набралось, по словамъ Ивана Артемьева, цѣлыхъ 100,000 р. на ассигн., «потому что много было вѣрующихъ»,—такъ замѣчаетъ Иванъ Артемьевъ для объясненія громадности этой цифры.

При созерцаніи этой огромной суммы Иваномъ Григорьевымъ овладѣло сильное желаніе прибрать ее къ своимъ рукамъ. Съ этою цѣлію онъ повелъ рѣчь съ своими приверженцами слѣдующаго содержанія. Онъ говорилъ: «Я братіе, хочу васъ спросить, какъ вы теперь должны разумѣть о своей жертвѣ, которую вы собираете въ общій сундукъ за грѣхи свои? Я долженъ теперь за васъ молиться».

Собраніе загалдѣло: «Иванъ Григорьевичъ! мы ни на кого такъ не надѣемся, какъ на тебя: ты нашъ молитвенникъ и спаситель; ты насъ вывелъ изъ тьмы невѣдѣнія; теперь мы не находимъ, кромѣ тебя, молитвенника и учителя». Иванъ Григорьевъ продолжалъ: «Добре глашаете мя учителя и Господа вашего. Но я вижу, что немного есть у васъ недостачи. Ваша жертва за грѣхи какъ-бы втунѣ пропадаетъ. Между тѣмъ, въ писаніи сказано: аще добро творишь, разумѣй кому творишь. И вы теперь должны разсудить, куда ваша жертва принадлежитъ. Писано есть: за грѣхи жертва принадлежитъ во Іерусалимъ (Варуха 1 гл. 6, 7), то теперь я васъ спрошу, какой вы Іерусалимъ здѣсь разумѣете: видимый, гдѣ Христосъ страдалъ, или тотъ, который видѣ Іоаннъ сходящъ съ небеси?» — Они ему въ отвѣтъ: «Мы тотъ Іерусалимъ признаемъ, который сходящъ съ небеси отъ Бога, а о видимомъ Іерусалимѣ писаніе запрещаетъ и вспоминать: онъ — Содомъ, Гомморра и Египетъ (Апокал. 11, 8); въ немъ Господь нашъ распялся. Мы теперь поэтому видимъ, что жертва, кромѣ тебя, никому не принадлежитъ, потому что мы чаемъ въ тебѣ истиннаго учителя, отца и попечителя о нашемъ спасеніи».

Легкая добыча только еще болѣе усилила сребролюбіе Ивана Григорьева. Онъ предпринялъ мѣры къ увеличенію и безъ того громадной суммы жертвенныхъ денегъ. Главною мѣрою было увеличеніе налоговъ на грѣхи. Особенно много онъ сталъ брать съ богатыхъ людей. Каждому богачу онъ имѣлъ обыкновеніе говорить: Ты человѣкъ семейный и богатый и чать не безъ грѣха. Тебѣ не стыдно давать за свои грѣхи 100, 200 и 300 рублей: ты знаешь, что я долженъ за всякій твой грѣхъ ходатайствовать къ Отцу моему небесному».

Та же легкая добыча побудила Ивана Григорьева еще рѣшительнѣе повести своихъ послѣдователей по тому направленію, которое было совершенно противоположно прежнему крайне воздержному образу жизни, и къ которому, какъ мы уже замѣтили, монтано-молокане начали переходить съ знаменитаго трехдневнаго всеобщаго моленія съ рукоплесканіями, прыганьемъ, раздираніемъ одеждъ и пр.

Введеніе пьянства въ обществѣ еретиковъ.

На одномъ собраніи Иванъ Григорьевъ съ кускомъ хлѣба въ рукахъ повелъ съ своими послѣдователями такую бесѣду. Онъ говорилъ: «какъ вы думаете, грѣхъ этотъ хлѣбъ ѣсть или нѣтъ?» — Они въ

отвѣтъ: «не грѣхъ». Ив. Гр. продолжалъ: «а если ту муку изъ которой онъ испеченъ, хорошенько просѣять и сдѣлать хлѣбъ получше, грѣшно ли будетъ его ѣсть»? — Ученики отвѣчали: «нѣтъ, не грѣшно, потому что онъ испеченъ изъ одной и той же муки».

Ив. Григорьевъ далѣе говорилъ: «если изъ хлѣба сдѣлать одинъ квасъ плохой и другой много получше и покрѣпче, — который квасъ не грѣшно пить? Или, быть можетъ, оба не грѣхъ употреблять»?— Они: «мы думаемъ, Иванъ Григорьевичъ, что оба не грѣхъ пить, потому что тотъ и другой изъ одного и того же хлѣба». — Онъ: а пиво, сваренное изъ этого же хлѣба, можно пить или нѣтъ»?— Они: «можно бы, если бы не клали туда хмѣль».—Ив. Григорьевъ: «хмѣль — трава такая же, что и мята, которую иногда кладутъ въ квасъ для запаху: хмѣль вкусу прибавляетъ, какъ мята духовъ. Я думаю, что всякъ злакъ на службу человѣкомъ, къ тому же Богъ сотворилъ все чисто для чистыхъ и чистому ничего отметно, но вся во славу Божію добра. Вотъ, други, у насъ вино запрещено. Я многое время объ этомъ думалъ: хлѣбъ, говорятъ, — святъ, а вино проклято! Какъ это такъ можно разсуждать?! Вино, какъ и пиво, изъ одного матеріала, изъ хлѣба. Я полагаю поэтому, что если я выпью одну рюмку вина, то грѣха никакого не сдѣлаю. Народъ у насъ сильно отягощается работами, въ зимнее время многіе страдаютъ отъ простуды. Почему бы не выпить съ усталости или съ морозцу, переѣхавши напр. верстъ 50? Да и въ писаніи говорится: добро есть мужу вино въ мѣру піемо (?) И Апостолъ велитъ пить ради стомаха и ради тѣлесныхъ недуговъ. Такъ не пренебрегайте виномъ. Но только не напивайтесь безобразно, какъ нѣкоторые дѣлаютъ, валяются, яко песъ. Выпилъ стаканъ, да и ладно. Я бы самъ теперь съ дорожки-то выпилъ стаканчикъ». Но монтано-молокане помнили еще предписаніе стараго молоканскаго устава не употреблять вина и колебались, исполнить ли желаніе своего наставника или нѣтъ, и потому Иванъ Григорьевъ принужденъ былъ вразумить ихъ такъ: «что вы убоялись? Ступайте принесите полштофчикъ!» Когда водка была принесена, Григорьевъ налилъ себѣ стаканъ и выпилъ; потомъ, поднесъ старикамъ и тѣ выпили. Съ этихъ поръ монтано-молокане разрѣшили пить вино.

Разрушеніе брака и введеніе распутства въ обществѣ еретиковъ.

Въ другое время на общественномъ собраніи Иванъ Григорьевъ началъ говорить своимъ послѣдователямъ: «я ваши болѣзни всѣ

исцѣлилъ, но только еще одна осталась не исцѣленная» и, затѣмъ, запѣлъ свой псаломъ:

Идетъ послѣдняя печать.
Многимъ плакать и кричать.
Будетъ печать на женахъ,
На духовныхъ на главахъ;
Будетъ браки сочетать;
А сумнѣнныхъ (!) отщипать (!).
А сумнящіе (!) дождутся:
Они на смерть изобьются,
Съ неба на землю падуть,
На мірской станъ всѣ пойдутъ.
За слѣдомъ идти не хотятъ,
Завсегда Бога хулятъ,
И святыхъ людей бранятъ;
А никакихъ не глядятъ:
Что угодно, то творятъ.
Во вѣки вѣковъ. Аминь.

Этой пѣсней Григорьевъ, надобно думать, хотѣлъ заранѣе предупредить монтано-молоканъ, чтобы они безпрекословно вѣрили тому, что онъ сейчасъ намѣренъ говорить имъ. Слѣдующая за пѣсней рѣчь его была, дѣйствительно, необычайна. Вотъ ея содержаніе, по разсказу Ивана Артемьева.

«Ну други — ораторствовалъ Григорьевъ, разумѣете ли вы, что хощетъ Богъ творить? Это Богъ хощетъ побѣдить смертный грѣхъ, въ которомъ всѣ люди весьма злѣ страждутъ. Что это пр. Іезекіиль писалъ о костехъ сухихъ (37 гл.), разбросанныхъ на полѣ? На самомъ ли дѣлѣ это кости, или люди»? Они отвѣчали: «это люди, погибшій домъ Израилевъ?» Ив. Григорьевъ продолжалъ: «сухія кости, домъ разбросанъ, скончавшіеся праведные потомки. Они были во тьмѣ невѣдѣнія и покланялись идоламъ, ибо изсохла у нихъ вся роса благодати Божіей, — почему и назывались сухими костями и умершими грѣхомъ. Но вотъ Богъ возвратился отъ Своей ярости и помянулъ завѣтъ Свой, который обѣщалъ Аврааму, Исааку, Іакову о умноженіи сѣмени ихъ. И наполнилъ Духомъ пр. Іезекіиля и послалъ его воскрешать умершія кости словомъ прорицанія. Писано есть въ Евангеліи: егда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія, услышавше оживутъ Такъ и кости по слову пророка начали вставать и присое-

диняться суставъ къ суставу, вставлены ноги, — и стало потомство праведное. И вы также были во тьмѣ невѣдѣнія, но услышали гласъ Бога истиннаго и увѣровали. Какъ сказано: егда услышите гласъ Его, не ожесточите сердецъ вашихъ, — вы не ожесточили свои сердца, но приняли силу, нашедшую на вы. Вы ожили и стали собираться въ одного человѣка — бога. Я вижу, вы о Богѣ торжествуете и веселитесь, но еще не въ полномъ торжествѣ. Писано есть: аще духомъ, духомъ и да ходимъ (см. Гал. 5, 25). Если вы теперь духомъ сопряжены, выскажите всю вашу тайну. *Напримѣръ*: эта жена любитъ духомъ этого мужа; также и у этого мужа на эту жену духъ лежитъ. Ну! вамъ и подобаетъ садиться парой, съ кѣмъ духъ сопряженъ. Вы этой вещи ни чуть не стыдитесь и не бойтесь. Когда вы были въ сѣни смертной, надъ вами смерть и царствовала, вѣнчали васъ діаволы, приставляя голову къ пяткѣ и пристукивая палкою (т. е. противъ воли брачущихся). Оттого и ваши браки большею частію несчастны: между мужемъ и женою весьма часто нѣтъ любви и согласія. Вамъ подобаетъ вѣнчаться не человѣкомъ, но Богомъ, потому что вы вышли изъ тьмы въ Его чудный свѣтъ. Итакъ, куда духъ ведетъ, туда вы и садитесь. Нужно теперь прилѣпляться суставъ къ суставу и кость къ кости!» Послѣ небольшаго колебанія монтано-молокане разсѣлись парами. Одинъ только Яковъ Назаровъ, старикъ преклонныхъ лѣтъ, сидѣлъ одинокимъ на своемъ мѣстѣ, «безъ пары». — Иванъ Григорьичъ!—заявилъ онъ у меня нѣтъ пары!» Возлѣ Якова Назарова сидѣла его родная дочь, не выданная замужъ. Иванъ Григорьевъ и указалъ ему на нее, сказавъ: «вонъ сидитъ жена». На вопросъ старика: «какъ это возможно», онъ отвѣтилъ: «отъ человѣка не возможно, но отъ Бога все возможно». Старикъ Назаровъ послѣ этого сталъ жить съ своею дочерью въ непозволительной, преступнѣйшей связи [1]). Затѣмъ, Иванъ Григорьевъ, обратившись къ собранію, спросилъ: «Что други, довольны ли вы Божіею милостію, на васъ излившеюся»?—Спаси Господи тебя, Иванъ Григорьевичъ, за сію милость»—отвѣчало ему собраніе.—«Господь васъ благословитъ и помилуетъ—сказалъ Григорьевъ;—и я васъ благословляю: ростите и умножайтесь и наполняйте землю и господствуйте

[1]) Въ другое время въ описываемой сектѣ случился такой фактъ. На одномъ собраніи, по окончаніи моленія, монтано-молокане полегли спать, большею частію по парно. Одинъ мужикъ, уже утромъ, увидѣлъ, что спалъ съ своею матерію. Возмущенный такимъ обстоятельствомъ, этотъ мужикъ не сталъ ходить на собранія, и вышелъ совсѣмъ изъ монтано-молоканской секты.

надъ нею. По домашнему дѣлу мужъ съ женой не разлучайтесь, потому что у васъ дѣти. Ужъ дѣти будутъ вѣнчаться духовнымъ бракомъ, кто съ кѣмъ полюбится духомъ.—Ну, други, мнѣ-то какже теперь? Я одинъ остался безъ жены». Съ единодушнаго согласія монтано-молоканъ Иванъ Григорьевъ избралъ себѣ для сожительства самую красивую дѣвку. Знаменитое собраніе они закончили пѣніемъ псалма:

Всѣ мы нынѣ Бога хвалимъ
За его премногу милость.
Всѣмъ онъ намъ грѣхи прощаетъ.
Кажду душу посѣщаетъ.
Кажда душа не таится,
Придетъ къ Богу и возвеселится.
А грѣшной душѣ горя:
На Божіемъ судѣ приложится вдвое.

Всеобщій и грязнѣйшій развратъ сталъ царить въ монтано-молоканской сектѣ. Самъ Григорьевъ своею чисто-животною жизнью превосходилъ всѣхъ послѣдователей своихъ: онъ жилъ, какъ не жилъ никто въ его сектѣ. Пьянствовалъ и «шатался по распутству хуже всѣхъ,» безъ всякаго стыда «дѣлалъ всяку нечистоту, которую срамно и глаголать». Достаточно сказать, что всякая дѣвица, намѣревавшаяся выйти замужъ, должна напередъ мѣсяцъ или два прожить съ Григорьевымъ, потомъ уже вступать въ бракъ, который въ этомъ случаѣ благословлялъ онъ самъ.

Среди такой жизни Ивану Григорьеву конечно было не до богослуженія. Онъ не только пересталъ учавствовать въ немъ, но иногда цѣлыя недѣли совсѣмъ не являлся на общественныя собранія. Вслѣдствіе чего монтано-молоканское богослуженіе особенно въ торжественныхъ случаяхъ, требующихъ личнаго участія главы секты, совершенно прекращалось. Объ этомъ послѣднемъ обстоятельствѣ сильно жалѣли послѣдователи Григорьева, еще не успѣвшіе совсѣмъ оскотиниться. Это чувство они выразили въ слѣдующемъ нарочито составленномъ ими псалмѣ:

Искупитель—батюшка, [1])
Надежда великая,
Всѣмъ держава крѣпкая!
Всѣхъ держишь, нашъ батюшка.

---

[1]) Разумѣется Ив. Григорьевъ.

Патроны (!) сердечные
Вкладывалъ намъ, батюшка,
Искры божественны,
Чтобы горѣла, батюшка,
Въ насъ Божія вѣрушка,
Низко было небушко.
На всѣхъ бѣдныхъ праведныхъ.
А нынче батюшка,
Сокровище тайное,
Свѣтъ – сударь, укрылся;
Тайна затворилась,
Темнотой покрылась
И долго продлилась;
Солнце затьмилось,
Вся наша жизнь перемѣнилась;
Во всѣхъ вѣрныхъ праведныхъ
Вѣра измѣнилась.—
По тебѣ, нашъ батюшка,
Плачутъ и рыдаютъ
Всѣ церкви соборныя
Жалко воспѣваютъ.
Не стало у насъ батюшка,
Пѣнія божественнаго
И службы духовной.
Пошли ты къ намъ батюшка,
Пастыря божественнаго
Пробудить сердца наши,
Темнотой покрытыя.—
Скоро душа наша
Изъ гостей домой пойдетъ,
Да въ какой она въ предѣлъ взойдетъ?
Пріимутъ ли душу нашу
Въ селенія небесныя?
Прошли пути тѣсные,
И намъ, други милые,
Даромъ вѣдь рай не дается:
А надобно молиться,
Поститься, трудиться,
Служить Божью службу

И терпѣть всяку нужду.
На тѣхъ самъ Спаситель
Умильно взираетъ,
Вѣнцы накладаетъ
Вѣчно ихъ спокоитъ,
Покровомъ покроитъ.
Во вѣки вѣковъ. Аминь.

Кромѣ прямой цѣли выразить скорбныя чувства по поводу прекращенія богослуженія, эта пѣсня имѣла и другую весьма важную цѣль—разжалобить Ивана Григорьева заявленіемъ крайней нужды монтано-молоканской секты и тѣмъ заставить его возстановить богослуженіе. Но Иванъ Григорьевъ не перемѣнялъ своего образа жизни и потому оставался глухимъ къ заявленіямъ своихъ послѣдователей. Тогда они стали отлагаться отъ него и составлять отдѣльныя собранія. Монтано-молоканская секта начала разбиваться на мелкія части или «упованія». Замѣтивъ это, Григорьевъ нѣсколько остепенился и сталъ принимать мѣры къ прекращенію этого раздѣленія. Одна изъ такихъ мѣръ состояла въ томъ, что онъ сочинилъ псаломъ и велѣлъ своимъ приверженцамъ распѣвать его, какъ для собственнаго ихъ утѣшенія, такъ въ особенности для вразумленія недовольныхъ имъ, Григорьевымъ. Вотъ этотъ псаломъ:

На Сіонскихъ горахъ
Стоялъ Божій виноградъ,
Свѣтъ духовный Божій садъ.
Кто въ этомъ саду бывалъ,
Тотъ Творца Бога позналъ;
Кто плоды его вкусилъ,
Тотъ съ любовью крестъ носилъ,
Какъ во этомъ во саду
Гулялъ батюшка нашъ царь,
Духъ небесный государь [1]).
Онъ по садику гулялъ,
Плоды добры собиралъ;
Плодъ творящихъ одобрялъ,
А безплодныхъ укорялъ;
Не творящихъ плода добра
Долой съ корня подсѣкалъ,

[1]) Разумѣется Ив. Григорьевъ.

Въ огонь пламенный металъ.
Избрались таки злодѣи,
Обокрасть садикъ хотѣли.
Нашъ батюшка милосердъ
Онъ приставилъ сторожей
Своихъ вѣрныхъ, какъ дѣтей.
Они садикъ стерегутъ,
За то платы не берутъ;
Отъ хищниковъ отторгаютъ,
Проливаютъ свою кровь;
Кровь и слезы проливаютъ,
Христа Бога вспоминаютъ
И про обиду говорятъ:
«Обижаютъ насъ и бьютъ»,—
«Сказать правды не даютъ».
Какъ на этотъ зеленъ садъ
Туча темная нашла
И погодушка пошла,
Распрекрасная погода.
Было много здѣсь народа,
Пошелъ дождикъ, пошелъ градъ.
И воротились всѣ назадъ,
Назадъ идти не спѣшатъ
И хулятъ все Божій садъ,
Что въ этомъ райскомъ саду
Нѣтъ ни пѣнья, нѣтъ ни чтенья,
Нѣтъ ни гласу, нѣтъ ни птицъ (!).
Убоялись страшныхъ лицъ
Во вѣки вѣковъ. Аминь.

Но было уже поздно: мѣры Григорьева не помогли его горю, не остановили распаденія его секты.

О второмъ лжехристѣ, Г. И. Верещагинѣ.

Главнымъ противникомъ, переманившимъ отъ него къ себѣ множество его послѣдователей, былъ Григорій Ивановъ Верещагинъ.— Григорій Верещагинъ и Владиміръ Михайловъ обратилпсь въ православіе собственно потому, что въ монтано-молоканской сектѣ имъ тошно стало жить послѣ неудачной проповѣди о своемъ сверхъесте-

ственномъ достоинствѣ. Раскаяніе ихъ, слѣдовательно, было не искреннее, а притворное. Поэтому теперь, при всякомъ удобномъ случаѣ, въ особенности же когда собиралось нѣсколько православныхъ для чтенія Библіи и другихъ душеполезныхъ книгъ, Михайловъ и Верещагинъ хитро направляли бесѣду на предметъ, выгодный для молоканской секты вообще и не выгодный для православныхъ. При этомъ они, на первыхъ порахъ, тщательно скрывали свой еретическій образъ мыслей. Обыкновенно каждый изъ нихъ, выбравъ какой нибудь вопросъ для обсужденія, говорилъ: «Вотъ, братіе, я этотъ предметъ понимаю, по *нашему православному*, такъ-то и такъ-то, а молокане [1]) толкуютъ его иначе», и начиналъ излагать молоканское представленіе объ этомъ предметѣ гораздо лучше и толковѣе, чѣмъ излагалъ православное. Но скоро одинъ изъ проповѣдниковъ и именно Владиміръ Михайловъ оставилъ свое поприще [2]). Григорій Верещагинъ остался одинъ распространять свое лжеученіе среди православныхъ, и труды его даромъ не пропали. Около него собралась кучка горячихъ послѣдователей, которые, съ фанатизмомъ новообращенныхъ, хотѣли было открыто отказаться отъ православія и объявить себя молоканами. Но Верещагинъ, боясь накликать на себя, какъ на виновника ихъ отдѣленія отъ православной вѣры, большую бѣду,—разсовѣтывалъ имъ это дѣлать, говоря, что «обрѣзаніе не въ обрѣзаніи, но въ вѣрѣ»: или, какъ онъ толковалъ имъ это выраженіе: «на православіе можете смотрѣть какъ на пустой, ничего не значащій, обрядъ и для прилику не оставлять его, главное, — вѣрьте». Въ дальнѣйшихъ рѣчахъ своихъ, въ самый разгаръ религіознаго фанатизма въ сектѣ Ивана Григорьева, Верещагинъ осуждалъ монтано-молоканъ за строгое и неразумное выполненіе постовъ и за черезъ-чуръ частыя и восторженныя моленія, называлъ ихъ «обрѣзанными постомъ» и т. п.

Вѣроученіе Григорія Верещагина, вообще говоря, тожественно съ вѣроученіемъ Ивана Григорьева. На библейскій разсказъ о твореніи,

---

[1]) За Иваномъ Григорьевымъ всѣ монтано-молокане обыкновенно называли себя духовными христіанами и молоканами или питающимися млекомъ слова Божія.

[2]) Куда онъ дѣвался, мнѣ неизвѣстно. Быть можетъ, онъ поссорился съ Верещагинымъ, оставилъ его, а потомъ перешелъ на сторону Иванъ Григорьева, которымъ поставленъ былъ въ Новотулк въ пресвитеры. Но быть можетъ также, что Владиміръ Михайловъ, „креститель“ Верещагина, и Новотулкскій пресвитеръ того же имени—лица не тожественныя, а различныя.

о патріархахъ, о потопѣ и пр. онъ смотрѣлъ совершенно одинаково съ своимъ учителемъ. Разница была только въ томъ, что Верещагинъ выдавалъ себя за христа, а Ивана Григорьева считалъ только Архангеломъ Гавріиломъ, который возвѣстилъ о Его нарожденіи, когда собирался въ 1855 году въ Турцію; тогда какъ самъ Григорьевъ достоинство Христа присвоивалъ некому иному, какъ себѣ только. «Я вамъ докажу—говорилъ Верещагинъ своимъ приверженцамъ,—что все писаніе отъ сотворенія міра свидѣтельствуетъ обо мнѣ»... (Въ чемъ именно заключаются эти доказательства, мнѣ не извѣстно). «Когда архангелъ Гавріилъ, Иванъ Григорьевичъ—продолжалъ онъ дальше,—пріѣхалъ изъ Турціи (въ 1855 г.) и высказалъ, что у васъ народится Сынъ Божій, чрезъ нѣсколько времени, послѣ того у меня зародился Духъ Христовъ я вызванъ былъ Духомъ ко крещенію и крестился отъ Іоанна.

Послѣ того явился въ Израильскій міръ (т. е. въ монтано молоканскую секту), который тогда постился и ожидалъ Сына Божія, по слову Ивана Григорьевича. Но Израильтяне не приняли меня: во своя пріидохъ, и свои мене не пріяли. Я пошелъ къ православнымъ,—и эти отвергли меня: говорятъ, что ты молоканинъ, ты только близиришь. А вы вотъ приняли меня,—и я дамъ вамъ область чадами Божіими быти вѣрующимъ во имя мое».—

Второй Лжехристъ и его апостолы.

Съ теченіемъ времени у Григорія Верещагина набралось довольно много приверженцевъ, такъ что онъ имѣлъ возможность, наконецъ окружить себя 12 «апостолами». Когда въ сектѣ Ивана Григорьева возникли нестроенія и раздѣленія, Верещагинъ рѣшилъ сдѣлать на нее нападеніе, съ цѣлію подчинить ее себѣ. Вездѣ и при всякомъ удобномъ случаѣ онъ, обыкновенно, проповѣдывалъ такъ: «Иванъ Григорьевъ заблудилъ отъ истиннаго пути, его занялъ сатана пьянствомъ и блудомъ. А какъ пьяницы и блудники царствія Божія не наслѣдятъ, то во мнѣ явился Духъ Христовъ для спасенія вѣрующихъ въ меня. Иванъ Григорьевъ претворился въ сатану, но я не прельщусь....» (то есть не уступлю ни какимъ кознямъ этого сатаны, направленнымъ противъ моего ученія).

Не извѣстно по какимъ побужденіямъ—быть можетъ для большаго убѣжденія себя и своихъ приверженцевъ въ недостоинствѣ и, потому, непригодности Ивана Григорьева для роли Христа, Верещагинъ съ

12 своими апостолами однажды поѣхалъ «въ Іерусалимъ» или къ Григорьеву и началъ укорять послѣдняго въ нехорошой жизни». Домъ мой—говорилъ онъ—домъ отца моего, домъ молитвы; а вы его сотворили вертепъ разбойниковъ.... Что, діаволъ, пьянствуешь и блудствуешь....?»—Иванъ Григорьевъ: «Ты, сатана, постись, а Божіихъ людей не заставляй поститься: они что смертное испіютъ, ничтоже имъ вредитъ. Ты такой-сякой постись!» и т. п. Григорій Верещагинъ послѣ этого свиданія съ бывшимъ своимъ учителемъ, почему-то, рѣшительно и крупно повернулъ свое, и безъ того не особенно строгое и нравственное, направленіе на ту точку, на которой остановился теперь съ своими приверженцами Иванъ Григорьевъ. Еще дорогой изъ «Іерусалима», Григорій Верещагинъ говорилъ своимъ апостоламъ: «Въ сію нощь соблазнитесь отъ мене, потому что я долженъ уподобиться грѣшникамъ и мытарямъ, вести жизнь непотребную, пить вино, творить блудъ, словомъ, уподобляться беззаконнымъ, да беззаконныхъ пріобрящу. Мнѣ не вмѣнится никакой грѣхъ, и аще смертную чашу грѣха испію, то не вредитъ мя, потому что я отъ вышнихъ, надъ всѣми самъ».

Послѣдующую жизнь и дѣятельность Григорія Верещагина и его «упованія,» за неимѣніемъ матеріала, я изображать не стану. Что же касается самаго Ивана Григорьича и его приверженцевъ, то и объ нихъ по той же, самой причинѣ, мнѣ остается сообщить очень не много свѣдѣній и притомъ свѣдѣній весьма отрывочныхъ.

Въ 1864 году (вѣроятно въ концѣ зимы) Иванъ Григорьевъ пророчествовалъ своимъ приверженцамъ: «Ну, теперь я вамъ приказываю, не сѣйте и не припасайте пластовъ (не пашите) въ будущемъ году. Вы только молитесь: Отче нашъ...., потому что я вамъ Отецъ. Вы должны молиться мнѣ и нести крестъ, то есть, я буду пить вино или ходить по женамъ, а за все это вы расплачивайтесь и снабжайте моихъ домашнихъ. И всѣ поколѣютъ діаволы эти, которые, станутъ пахать нынѣ; все, что они посѣютъ, даже Саратовски палаты (анбары (и хлѣбные запасные магазины), будетъ вамъ принадлежать». Если кто изъ монтано-молоканъ отказывалъ Григорьеву въ этомъ «снабженіи», онъ обыкновенно говорилъ тому: «Будь ты проклятъ! Въ сію ночь душу твою истяжутъ отъ тебя діаволы и низведутъ тебя въ огнь вѣчный, по моему повелѣнію». Такая угроза почти всегда имѣла желательное для Григорьева дѣйствіе.—Если до 1864 года благосостояніе монтано-молоканъ стояло на очень низкой степени вслѣдствіе внутреннихъ нестроеній секты и въ особенности вслѣдст-

віе безчинной жизни ея главы, то послѣ проповѣди 64 года они пришли въ совершенное раззореніе, нѣкоторые изъ нихъ даже милостыню должны были собирать.

Въ послѣдніе годы своей жизни Иванъ Григорьевъ имѣлъ двухъ наложницъ, именуемыхъ имъ «духовными женами», «богороди цами», «богинями» и «пророчицами». Одна богиня жила въ качествѣ жены у Григорьева довольно долго, такъ что прижила отъ него трехъ дѣтей. Но когда она нѣсколько надоѣла ему, онъ подыскалъ себѣ новую, молодую, богиню, не бросая совсѣмъ и старой. Секретно отъ своихъ послѣдователей съ обѣими богинями Иванъ Григорьевъ обращался весьма сурово, билъ и всячески тиранилъ ихъ, вслѣдствіе чего богини страшно боялись его и одна передъ другой старались услуживать ему. За то при сектантахъ Григорьевъ велъ себя по отношенію къ богинямъ безукоризненно; внушалъ имъ, чтобы они Богородицу, которую чтутъ православные, не признавали, а вмѣсто ея почитали бы его «женъ» или «богинь», равно какъ и дѣтей его, рожденныхъ отъ старшей богини, признавали бы за «чадъ Божіихъ».

Собираясь ѣхать куда-нибудь къ монтано-молоканамъ, Григорьевъ впередъ себя посылалъ своихъ ближайшихъ учениковъ или «предтечъ», которые возвѣщали о «его божескомъ прибытіи»: «живой де Богъ ѣдетъ», собирали въ одно мѣсто приверженцевъ его и готовили для него пышный пріемъ. На лихой киргизской тройкѣ пріѣзжалъ Иванъ Григорьевъ съ своими богинями. Въ богато убранной дорогими ковpами комнатѣ, въ переднемъ углу на подушки садился Григорьевъ; рядомъ съ нимъ по бокамъ въ почтительныхъ позахъ располагались богини и отгоняли отъ него платочкомъ мухъ. Когда онъ кушалъ, богини помогали ему при этомъ пріятномъ занятіи. Всѣ остальные послѣдователи, особенно во время его проповѣди, благоговѣйно стояли на ногахъ или на колѣняхъ.

Умеръ Иванъ Григорьевичъ загадочной и, кажется, насильственной смертью. Порядочно соскучившись въ тюремномъ заключеніи, онъ изъявилъ желаніе обратиться въ православіе и жениться на младшей богинѣ [1]). Послѣднее обстоятельство особенно не нравилось старшей богинѣ, имѣвшей у себя троихъ дѣтей. Богини по очереди

---

[1]) Ив. Григорьевъ въ Самарскомъ острогѣ сидѣлъ мѣсяца 3 или 4. Это желаніе конечно, было притворнымъ; по крайней мѣрѣ, Ив. Григорьевъ много разъ до этого обѣщалъ начальству оставить свою ересь и обратиться въ православіе, до 12 клятвенныхъ подписокъ въ томъ давалъ, но каждый разъ нарушалъ ихъ.

носили Григорьеву въ острогъ пищу и гостинцы. Послѣ «лепешекъ» старшей изъ нихъ, Григорьеву однажды вдругъ занездоровилось, и онъ скоропостижно померъ. Младшая богиня, убѣжденная въ томъ, что его отравила ея соперница, старшая богиня, возбудила противъ послѣдней судебное послѣдованіе. Началось слѣдствіе; трупъ Григорьева вскрывали. Но дѣло окончилось безъ всякихъ послѣдствій для обвиняемой и для обвинительницы.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Послѣ всего выше изложеннаго я желаю сказать нѣсколько заключительныхъ словъ къ благочестивому читателю. Святый Іоаннъ Богословъ, взывая ко всѣмъ вѣрующимъ, для предосторожности нашей отъ разнаго рода лжеучителей, говоритъ: «*возлюбленніи, не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть, яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ*» (1 Іоан. 4, 1). Какъ Господь посылаетъ отъ церкви Своей истинныхъ проповѣдниковъ Евангелія, которые помогаютъ Ему спасать родъ человѣческій, по слову Апостола: «*Богу бо есмы поспѣшницы*» (1 Коринѳ. 3, 9); такъ и князь міра сего, діаволъ, посылаетъ своихъ лжеучителей, которые своею проповѣдью помогаютъ ему погублять родъ человѣческій. Вотъ такихъ-то лжеучителей, не отъ Бога посылаемыхъ, а отъ діавола, и заповѣдуетъ св. Іоаннъ Богословъ блюстись и не довѣрять ихъ ученію, но искушать плоды послѣдняго, не смотря на ихъ внѣшній образъ благочестія и на мнимую праведность, ибо діаволъ умудряетъ ихъ на всѣ внѣшнія добродѣтели, и они любятъ бесѣдовать отъ слова Божія, проповѣдуя вести строгую жизнь и налагая другія духовныя испытанія. Однако, что бы ни говорили они для васъ, притворяясь праведниками, но если они удаляются отъ церкви Христовой и злословятъ ея евангельскія таинства, называя пастырей ея грѣшными и чуждаясь ихъ, то съ таковыми развратниками и говорить не должно, по слову Апостола (1 Іоан. 1, 9—10); равнымъ образомъ и самъ Іисусъ Христосъ сказалъ: «*отъ плодъ ихъ, познаете ихъ*» (Матѳ. 7, 20), ибо отъ злаго древа могутъ ли быть добрые плоды, или отъ отступника церкви Божіей что-либо доброе? Жалости достойно то ослѣпленіе, въ которомъ находятся наши православные, безъ всякаго испытанія лжепроповѣдниковъ, довѣряющіе себя или свою душу тѣмъ духовнымъ разбойникамъ, которые являются въ

міръ подобно Ивану Григорьеву, и за діавольскую проповѣдь ихъ омраченные сектанты не жалѣютъ ничего изъ своего имѣнія, и, не взирая на нетерпимое распутство и развратъ своихъ вожаковъ—лже-учителей, они безпрекословно исполняютъ всякія ихъ противо-божныя требованія и постановленія; православному же пастырю за душеспасительныя дѣла они не токмо что-либо сами дать, но и другихъ развращаютъ ничего не давать. У насъ въ Россіи находится не одна тысяча такихъ лжехристовъ, поѣдающихъ имѣнія прельщенныхъ ими душъ; а потому всякій, прочитавшій ученіе Ивана Григорьева, долженъ подумать о томъ, какое находится зло среди русскаго народа, которое тѣмъ опаснѣе, что сокрыто отъ всякихъ непосвященныхъ въ тайны общества, и потому произрастаетъ невидимо на вредъ церкви и государству.

Іеромонахъ *Арсеній*.

Внутреннее обозрѣніе.

Отношеніе беллетристики къ духовенству.

Въ послѣднее время наша беллетристика нерѣдко касается въ своихъ произведеніяхъ лицъ духовнаго званія. Задавшись цѣлію обнять и изобразить всѣ слои русскаго общества, она, естественно, не могла забыть объ этомъ сословіи, и вотъ изъ него выводятся болѣе или менѣе типическія личности.

Въ отношеніи беллетристики къ духовенетву легко усматриваются двѣ различныя черты. Въ однихъ изъ художественныхъ произведеній лицамъ духовнаго сословія отводятся только второстепенныя роли. Они являются въ разсказахъ только какъ элементъ, неизбѣжный среди бытовыхъ описаній или картинъ, составляющихъ главный предметъ художественныхъ изображеній. Въ такихъ созданіяхъ лица духовныя едва замѣтны. Читатель скоро знакомится съ ними, и еще скорѣе о нихъ забываетъ. Такимъ именно образомъ изображается духовенство въ твореніяхъ нашихъ корифеевъ художественной литературы. Сюда должны быть отнесены: гр. Л. Н. Толстой, Достоевскій, Мельниковъ и Некрасовъ.

О гр. Л. Толстомъ можно положительно сказать, что онъ пренебрегаетъ жизнію и дѣятельностію духовенства. Его аристократическій вкусъ не выноситъ, чуждается этого низменнаго сословія, сѣрость духовенства, его бѣдность и невѣжество какъ будто не заслуживаютъ того, чтобы на нихъ тратились дорогія краски геніальной кисти художника. Въ рѣдкихъ мѣстахъ своихъ произведеній, гдѣ приходится вывести духовное лицо, онъ едва удостоиваетъ набросить на его образъ нѣсколько блѣдныхъ штриховъ, и спѣшитъ перейти на другой предметъ. Такъ, свысока представляетъ онъ священника, исповѣдующаго К. Левина предъ вступленіемъ его въ бракъ. Чего въ таковомъ отошеніи больше,—высокомѣрнаго ли, надмѣннаго пренебреженія, или снисходительнаго молчанія,—не беремся судить.

Не то обнаруживаютъ Достоевскій и Мельниковъ. Эти не обходятъ своимъ вниманіемъ духовнаго сословія, несущаго важную роль руководителей религіозно-нравственнаго развитія народа. Гдѣ общественная жизнь соприкасается съ дѣятельностію духовенства, тамъ они не стараются игнорировать ее; но, вѣрные своему художественному служенію, удѣляютъ духовенству извѣстную долю вниманія. Дѣлаетъ это, разумѣется, каждый по своему. Глубоко-религіозный, на-сквозь проникнутый русскимъ православіемъ, Достоевскій не позволяетъ себѣ издѣваться надъ сѣрымъ бытовымъ положеніемъ духовнаго лица. Здѣсь, какъ и вездѣ, онъ спокойно—серьезенъ и учтивъ. Свое уваженіе къ православію онъ переноситъ и на ближайшихъ его служителей и охранителей. Онъ не выхватываетъ изъ нихъ лицъ недостойныхъ, не выставляетъ ихъ предметомъ осмѣянія; напротивъ,—съ достоинствомъ, соотвѣтствующимъ его выдающемуся таланту, онъ рисуетъ передъ нами или безпристрастные, но рельефные образы заурядняго духовенства въ его пастырской дѣятельности, или—образы, величественные по своему религіозно-нравственному развитію, высоко стоящіе надъ толпой, занятой мелкими интересами жизни, и свѣтящіеся на всю окрестность, какъ свѣтильники, возженные на свѣщницахъ. Такое правдиво-серьезное отношеніе православнаго художника уже оцѣнено нашей духовной журналистикой и память о немъ перейдетъ изъ рода въ родъ.

Не таковъ П. И. Мельниковъ. Среди своихъ бытовыхъ картинъ излюбленнаго имъ поволжскаго края, онъ отводитъ уголокъ и для духовенства. Съ обычною быстротою и легкостію его мастерская кисть обрисовываетъ передъ нами сельскаго священника. Но эти изображенія его всегда полны глубокой и ѣдкой ироніи. Выведенный имъ попъ Сушило скорѣй пародія на приходскаго священника, чѣмъ сколько нибудь соотвѣтствующій дѣйствительности образъ. Даже къ доброму и кроткому о. Прохору онъ не обнаруживаетъ своихъ, хотя бы скромныхъ, симпатій. Рисуя его въ истинно-пастырскомъ положеніи, дѣлающимъ предупредительное предостереженіе неопытной дѣвушкѣ, опутанной хлыстовскими сѣтями, Мельниковъ не преминулъ тутъ же выставить приниженность этого отца, его боязливость за свои доходы и отчасти невѣжество. Есть и другія черты, которыми Мельниковъ грязнитъ наше духовенство. Иногда онъ высказывался такъ рѣзко, что въ свое время получалъ изъ редакціи Русск. Вѣстника, гдѣ печаталъ свои произведенія, отказъ въ напечатаніи ихъ.

Удивленіе возбуждаютъ поэтическія изображенія духовенства у Не-

красова. Рѣчь попа въ его поэмѣ: «Кому живется весело—вольготно на Руси» поражаетъ своею правдою. Въ краткихъ словахъ заключается такая сила художественнаго творчества, что читатель совершенно ясно понимаетъ мучительно-тяжелое положеніе деревенскаго священника, получающаго свое вознагражденіе иногда при такихъ условіяхъ, когда оно равняется наказанію или пыткѣ [1]).

Но общимъ свойствомъ, характеризующимъ отношеніе названныхъ беллетристовъ къ духовенству остается все-таки второстепенная, побочная роль послѣдняго въ ихъ произведеніяхъ. Ни одинъ изъ нихъ не предложилъ публикѣ ни одного произведенія съ сюжетомъ, заимствованнымъ изъ духовной среды, изъ жизни духовенства.

Объ этомъ позаботились другіе беллетристы. Эти другіе ближе подходятъ къ духовенству; они рисуютъ довольно полныя картины изъ его быта; ихъ художественныя изображенія заключаютъ въ себѣ болѣе или менѣе цѣльныя представленія духовной среды. Въ нихъ видно желаніе изучить ее и познакомить съ ней читающій людъ.

Такого направленія до 60 хъ годовъ наша литература почти не знала. Оно сравнительно новое, съ каждымъ годомъ развивающееся сильнѣе и сильнѣе. Каждый годъ приноситъ съ собой рядъ повѣстей, разсказовъ, отдѣльныхъ эпизодовъ изъ духовнаго быта. Въ нихъ мы находимъ изображенія духовенства и стараго и молодаго, и бѣлаго и чернаго, и съ высшимъ образованіемъ, и среднимъ, и низшимъ и т. д. Къ нимъ мы и переходимъ.

Дѣлая общее обозрѣніе нашей художественной литературы о духовенствѣ до 1884 г. включительно, мы видимъ въ ней двоякое отношеніе къ духовному сословію. Одни изъ ея произведеній отнеслись къ быту его серьезно, стараясь воплотить въ типическихъ образахъ существенные и несущественные его стороны и интересы, въ другихъ, напротивъ, авторы, какъ плохіе натурщики, старались выбрать изъ бытоваго строя только дурное, и, отмѣтивъ его, заклеймить позоромъ все духовенство.

Первыя произведенія отличаются, какъ безпристрастіемъ и теплымъ отношеніемъ къ духовенству, такъ и глубиною изученія его жизни. Между ними особенно выдаются «Соборяне» Н. Лѣскова, «Записки сельскаго священника», и отчасти: «Тернистый путь» («Вѣкъ» 1883 г.),

---

[1]) Къ числу такихъ же художниковъ, вскользь затрогивающихъ духовенство и представляющихъ болѣе или менѣе симпатичные или отталкивающіе образы его, принадлежатъ: Писемскій, Забѣлинъ, Крестовскій, Мещерскій („Тайны Совр. Петерб.“) и др. мн.

«Женщины петербургскаго большаго свѣта», Мещерскаго и «Жизнь сельскаго священника», Ливанова. Познакомимся съ ними.

Главнымъ дѣйствующимъ лицомъ «Соборянъ» служитъ о. Савеллій Туберозовъ. Это одинъ изъ самыхъ истыхъ священниковъ. Его дѣятельность относится къ 30—60 годамъ. Характеристика о. Савеллія, его отношеніе къ сослужащему духовенству, къ начальству и подчиненнымъ, его пастырская дѣятельность — очерчены очень глубоко, что всего яснѣе видно изъ дневника самаго Туберозова. Здѣсь, въ демикатоновой книгѣ, занесены всѣ выдающіеся случаи изъ жизни автора дневника,—жизни, богатой и радостями и горемъ.

О. Савеллій былъ отъ природы человѣкъ дѣятельный, ревностный къ пастырскимъ обязанностямъ. Въ Старъ-Городъ, (хронику котораго «Соборяне» представляютъ), онъ былъ посланъ съ особыми цѣлями, именно: для противодѣйствія расколу. Миссіонерская дѣятельность причинила ему много хлопотъ и непріятностей, въ перенесеніи которыхъ проявилась вся сила его глубокохристіанской души. Добродушный, онъ никогда не ропщетъ на судьбу. Твердость его иногда колеблется; но это продолжается недолго: сознаніе пастырскаго долга вновь возстаетъ въ его душѣ, и о. Савеллій является его неподкупнымъ исполнителемъ.

Какъ человѣкъ наблюдательный, онъ не могъ не замѣтить успѣховъ современнаго ему невѣрія. «Въ необходимость просвѣщеннаго человѣка вмѣняется безвѣріе», пишетъ онъ, издѣвка надъ родиною, глумленіе въ оцѣнкѣ людей, небреженіе о святынѣ семейныхъ узъ», и т. д. Такое печальное положеніе вызываетъ о. Савеллія на *дѣло*; онъ чувствуетъ себя готовымъ даже пострадать за него.

Умственно развитой, о. Савеллій никогда не переставалъ трудиться надъ своимъ развитіемъ. Онъ читаетъ историковъ и отцевъ церкви, и самъ занимался сочиненіемъ о бытѣ духовенства. Какъ такой человѣкъ, въ борьбѣ съ расколомъ о. Савеллій прибѣгаетъ только къ мѣрамъ самымъ цѣлесообразнымъ. Къ несчастію, онъ не встрѣтилъ себѣ никакой поддержки.

Но всего болѣе симпатиченъ о. Савеллій въ своихъ отношеніяхъ къ женѣ и соборному духовенству. Съ женой его соединяла самая нѣжная любовь. Доброта его жены, ея заботливость о мужѣ вызывали въ немъ удивленіе и слезы. Въ отношеніи къ остальному духовенству собора, онъ снисходительно добръ. Онъ не помнитъ враждебнаго неудовольствія своего причта, ни его доносовъ въ консисторію; онъ не только не мститъ ему, но старается даже и вида не

показать, что чувствуетъ обиду. Несмотря на свое превосходство надъ другимъ соборнымъ священникомъ и особенно дьякономъ, о. Савеллій держитъ себя съ ними ровно, не гордо. Вторый соборный священникъ былъ о. Захарія Бенефактовъ

Онъ былъ весь противоположность отцу Савеллію: и по внѣшнему виду, и по характеру, и по жизни. Св. Савеллій былъ высокъ ростомъ и тученъ, представителенъ, о. Захарія — худъ, малъ, тщедушенъ. О. Савеллій былъ смѣлъ, прямъ; о. Захарія слабохарактеренъ, отличался болѣе кротостію и смиреніемъ. О. Савеллій былъ уменъ и разсудителенъ; о. Захарія по уму былъ очень недалекъ. Вообще, на сколько выдѣлялся и былъ замѣтенъ о. Савеллій, на столько былъ безцвѣтенъ о. Захарія. «Онъ есть, говорилъ объ немъ о. Савеллій такъ, какъ будто бы его нѣтъ». Но и съ такимъ человѣкомъ о. Савеллій жилъ дружно, мирно, безобидно.

Дьяконъ сослуживецъ о. Савеллія, не менѣе замѣчателенъ, но въ другомъ отношеніи. Это человѣкъ—крайне своеобразный. Онъ отличается тремя чертами, безъ которыхъ, кажется, было бы немыслимо и его существованіе; это, во-первыхъ, чрезвычайная любовь къ о. Савеллію, во-вторыхъ, геркулесовская сила, какою онъ обладалъ, и въ третьихъ, необыкновенный басъ, которымъ онъ поражалъ всѣхъ слушателей. Въ проявленіи этихъ главныхъ характеристическихъ чертъ онъ допускалъ не мало чудачествъ. Такъ онъ не стѣсняется благословлять народъ «потаенно іерейскимъ благословеніемъ»; иногда онъ надѣваетъ шпоры и носится на лошади степнымъ киргизомъ; его можно встрѣтить и на обѣдѣ у городничихи, всѣхъ поражающаго своимъ басомъ, и въ балаганѣ у фокусника, гдѣ онъ разыгрываетъ роль силача; для потѣхи онъ выучиваетъ собаку смѣяться, и т. п. Изъ всѣхъ этихъ чудачествъ видно, что Ахилла (имя дьякона) живетъ, какъ стихійная сила, не зная самъ для чего. Также онъ смотритъ и на свой санъ, т. е. какъ на что-то неопредѣленное для него, не ясное. Этимъ авторъ, вѣроятно, хотѣлъ показать ненужность дьякона въ общей жизни духовенства, неопредѣленность и двусмысленность его существованія. Это утверждаютъ и другіе беллетристы.

Таковы «Соборяне». Въ общемъ, какъ и въ частностяхъ, ихъ образъ довольно свѣтелъ; онъ отмѣченъ всѣми признаками скромнаго, преданнаго вѣрѣ и церкви городскаго духовенства, чуждаго пороковъ, усвояемыхъ ему, и въ лицѣ о. Савеллія, не далекаго онъ идеала.

Въ такомъ же свѣтѣ представлено духовенство и въ нѣкоторыхъ другихъ художественныхъ произведеніяхъ. «Записки сельскаго свя-

щенника», «Тернистый путь», «Жизнь сельскаго священника» и др. дають нѣсколько отрадныхъ типовъ изъ духовной среды. Авторы ихъ стараются вызвать у читателя сочувствіе къ этой средѣ, и для этого украшаютъ ея представителей различными достоинствами. Къ сожалѣнію, какъ увидимъ, эта услуга беллетристики не всегда достигаетъ цѣли. Образъ о. Савеллія Туберозова остается почти одинокимъ. Къ нему приближаются только типы сельскаго священника (въ «Запискахъ») и о. Павла Покровскаго (въ пов. «Тернистый путь»). Разсмотримъ ихъ.

«Записки сельскаго священника» представляютъ собою вѣрную и довольно полную картину «быта и нуждъ православнаго духовенства». Это произведеніе написано не диллетантомъ, а человѣкомъ, на себѣ испытавшимъ бытовое положеніе сельскаго духовенства, употребившимъ цѣлые годы на внимательное изученіе и наблюденіе его. Въ яркихъ краскахъ изображаетъ авторъ много любопытныхъ бытовыхъ его чертъ, до сихъ поръ остававшихся обществу неизвѣстными. Что представляетъ, напр., жизнь сельскаго священника, заброшеннаго на приходъ прямо со школьной скамьи, безъ гроша денегъ? Обстоятельный отвѣтъ на такой и подобные ему вопросы даютъ его «Записки». Въ нихъ авторъ подробно изображаетъ жалкую до боли, полную не только лишеній, но и постоянныхъ нравственныхъ оскорбленій, жизнь сельскаго священника. Ему самому пришлось все это испытать и перенести,—и при томъ—не одному, а вмѣстѣ съ неопытною, семнадцатилѣтнею женой; такъ что приходилось страдать вдвойнѣ. Авторъ говоритъ, что духовенство не жалѣютъ, а только порицаютъ, и представляетъ объясненіе этого страннаго явленія. По его мнѣнію, оно вытекаетъ изъ того, что всю тяжесть своего положенія духовенство выносило, какъ что-то должное, не жаловалось и не поднимало въ защиту себя голоса, какъ бы не чувствуя самой тяжести. Оно, въ большинствѣ своихъ представителей, на столько грубѣло и портилось нравственно еще въ бурсѣ, что, очутившись въ указанномъ положеніи, было покрыто такою толстою корой, что не испытывало почти и тѣни того непріятнаго, что долженъ былъ чувствовать на его мѣстѣ свѣжій человѣкъ. У него выработалась какъ бы особая способность приспособленія ко всѣмъ этимъ тяжелымъ условіямъ, которая облегчала ему тяжесть страданія. А тяжесть эта очень значительная. Не говоря уже объ отсутствіи приличной обстановки и помѣщенія (иногда даже отдѣльнаго гла), голодъ и холодъ, самыя требы причиняютъ сельскому священ-

нику страшныя муки. За исполненіе ихъ, какъ говорятъ записки, ему давали одинъ-два мѣдные гроша, иногда составлявшіе весь капиталъ мужика или старухи, давно хранимый во ста тряпочкахъ. Съ мученіемъ,—но священникъ все-таки беретъ ихъ, потому что *долженъ* брать: иначе пришлось бы сидѣть безъ чаю. Также мучительны сборы хлѣба... Нужда, говоритъ онъ, заставляетъ грубѣть и давить въ себѣ мягкость и совѣстливость, а затѣмъ пошлѣть и спиваться... И много надо имѣть душевной силы и нравственныхъ богатствъ, чтобы устоять при такихъ условіяхъ. Примѣръ такой счастливой натуры представляетъ самъ авторъ «Записокъ». Онъ, между прочимъ, додумался до необходимости нравственныхъ бесѣдъ съ мужиками, чтенія и толкованія имъ Евангелія. Сдѣлавшись благочиннымъ, онъ, съ разрѣшенія архіерея, время отъ времени собиралъ у себя сельское духовенство, ради обмѣна мыслей и книгъ. Наконецъ, онъ написалъ разсматриваемыя «Записки», въ заключеніи которыхъ приложилъ 40 положеній, осуществленіе которыхъ считалъ необходимымъ для улучшенія быта духовенства.

Такимъ образомъ, изъ «Записокъ сельскаго священника» мы узнаемъ какими недюжинными нравственными силами долженъ быть одаренъ священникъ для того, чтобы соотвѣтствовать своему назначенію. Только благодаря своей энергически-активной натурѣ, авторъ ихъ держался относительно близко къ идеѣ пастарскыго служенія.

О. Павелъ Покровскій выражаетъ ту же мысль. Но онъ подходитъ къ цѣли своего званія нѣсколько инымъ путемъ. («Тернистый путь». Вѣкъ 1883 г.). На этомъ священникѣ авторъ обнаруживаетъ самую теплую задушевность въ своихъ отношеніяхъ къ духовенству.—О. Павелъ, является въ разсказѣ уже 40 лѣтъ. Нѣсколько робкая, но пріятная наружность его, отвѣчаетъ его кроткому, доброму нраву. Судьба поставила его въ довольно неприглядныя условія жизни. Изображеніе невзгодъ, которыя онъ терпитъ составляетъ главный предметъ разсказа. Главнымъ *терніемъ* жизни о. Павла было обезпеченіе ругою (способъ – очень невѣрный) и, въ зависимости отъ него, нужда и семейныя дрязги. Среди подобныхъ невзгодъ личность о. Покровскаго остается одинаково живою и симпатичною. Онъ никогда не озлобляется, но всегда сохраняетъ свою простоту, довѣрчивость и мягкость характера,—къ своему высокому служенію онъ, подобно о. Савелію, относится съ глубокимъ благоговѣніемъ– однимъ изъ наиболѣе любимыхъ занятій его служило проповѣдничество. Каждый большой праздникъ и даже каждое воскресенье онъ произносилъ

собственныя поученія. Всѣ нужды пасомыхъ находили въ его душѣ сочувственный откликъ. Врачуя нравственныя немощи ихъ, онъ съ неменьшею охотою помогалъ и въ случаѣ физической болѣзни. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ отъ него никому не было отказано ни въ совѣтѣ, ни въ посильной помощи. Для этой потребности о. Павелъ пріобрѣлъ даже домашній лечебникъ. И его репутація, какъ врача, стояла высоко и твердо. Ее ни разу не поколебало то обстоятельство (часто встрѣчавшееся), что о. Павлу, за недостаткомъ медицинскихъ знаній, приходилось, вмѣсто дѣйствительной помощи, ограничиваться однимъ лишь добрымъ словомъ или пастырскимъ благословеніемъ.

Болѣе всего любилъ о. Павелъ своихъ дѣтей. Въ ихъ кругу онъ находилъ себѣ и утѣшеніе и успокоеніе. И всего лучше здѣсь сказывалась его чистая, свѣжая душа. Замѣчателенъ въ этомъ отношеніи разговоръ о. Павла съ сыномъ Андреемъ —По окончаніи курса въ семинаріи, Андрей поступилъ въ псаломщики. Это обстоятельство очень огорчило отца. «Хочешь ли ты знать,» спрашиваетъ онъ у сына, «что меня болѣе всего гложетъ?.. Я не могу помириться съ тѣмъ, что не удалась твоя жизнь, что и предъ тобою все тотъ же тяжелый и тернистый путь, какимъ шелъ я, и отъ котораго хотѣлъ тебя спасти. Для тебя одного я всю жизнь трудился, всю жизнь мечталъ проложить тебѣ дорогу, увидать тебя магистромъ, докторомъ —И вотъ ты псаломщикъ!

— Это на время, произнесъ Андрюша.

— Я знаю, ты будешь священникомъ. Но много ли это лучше. Что такое сельскій священникъ? Вотъ отъ этой-то доли мнѣ и хотѣлось тебя избавить, — продолжалъ Покровскій, — вздохнувъ, —да видно гордость это во мнѣ была, человѣческое мудрованіе, за которое и наказалъ меня Господь».

Отмѣтимъ еще одну черту въ характерѣ о. Павла. Она сообщаетъ этому типу особенную живость и правдивость. Душевный складъ о. Павла былъ очень своеобразенъ. Его жена къ нему не подходила: она имѣла свои взгляды, вкусы и убѣжденія. Ихъ союзъ, поэтому, былъ не изъ особенно счастливыхъ. И вотъ о. Павелъ вдругъ узнаетъ чувство любви. Онъ влюбляется въ дочь бывшаго предводителя дворянства,—Сланскую. Но мучительное чувство томитъ его всего двои сутки. Честныя, высоко-христіанскія убѣжденія о. Павла не дозволяютъ незаконному чувству перейти дальше скромныхъ грезъ. Отецъ Павелъ подавилъ его.

Этотъ эпизодъ въ жизни о. Павла высоко ставитъ его, какъ христіанскаго пастыря. Онъ вполнѣ согласенъ съ характеромъ о. Павла, и только еще рельефнѣе показываетъ, что этотъ священникъ есть дѣйствительный пастырь, живая личность,—личность добрая, заботящаяся всего болѣе о долгѣ и чести своего сана.

Почти такое же впечатлѣніе производитъ и о. Іоаннъ, выведенный въ ром. Мещерскаго: «Женщины Петербургскаго Большаго Свѣта». Онъ является дѣйствующимъ среди аристократическаго семейства Мытищевыхъ,—преимущественно, какъ настоятель домовой церкви и какъ духовникъ. О. Іоаннъ пользуется здѣсь очень значительнымъ вліяніемъ, особенно на дѣтей (уже взрослыхъ) княгини Мытищевой: Всеволода и Мери. Его домашнее служеніе производитъ иногда столь сильное впечатлѣніе, что «вся семья нѣкоторое время остается подъ обаяніемъ, которое посилъ съ собой о. Іоаннъ». Каждому изъ небольшой семьи и близкихъ къ Мытищевымъ онъ умѣетъ подать совѣтъ, утѣшеніе, увѣщаніе.

Но всего полезнѣе оказывается о. Іоаннъ для исповѣдующихся у него и для несчастныхъ. Первымъ онъ сначала выясняетъ сущность и значеніе исповѣди, и затѣмъ уже совершаетъ самую исповѣдь,—при чемъ, по мѣрѣ надобности, преподаетъ пастырскія наставленія.—Для несчастныхъ, пораженныхъ смертельною болѣзнію или горемъ, о. Іоаннъ является незамѣнимымъ утѣшителемъ. Замѣчателенъ случай его бесѣды съ кн. Голицынымъ, послѣ смерти его невѣсты. До своего сватовства этотъ князь нисколько не интересовался религіей и былъ въ пониманіи ея чистымъ невѣждой. Сойдясь съ невѣстой, дѣвушкой весьма религіозной, онъ и самъ сдѣлался религіозенъ, и это послужило поводомъ къ бесѣдѣ Князь задаетъ о. Іоанну самые элементарные вопросы: что такое религія христіанская и наша православная? и т. п. На это о. Іоаннъ даетъ болѣе, чѣмъ удовлетворительные отвѣты. Онъ говоритъ, «что теоретически дать человѣку религію невозможно», что «сдѣлать человѣка вѣрующимъ посредствомъ лекцій нельзя».—На вопросъ князя: «какъ жить по христіански»?, о. Іоаннъ отвѣчаетъ, что «нужно любить Бога въ ближнихъ, любить ближнихъ въ Богѣ», «любить же Бога значитъ думать о Богѣ, любить ближнихъ—думать о нихъ», и т. д., подобными отвѣтами и наставленіями о. Іоаннъ открылъ кн. Голицыну. «источникъ настоящаго блаженства въ жизни».

Убѣждая Гоницына и другихъ помогать бѣднымъ, о. Іоаннъ самъ

подаетъ имъ примѣръ. Онъ охотно посѣщаетъ дома больныхъ бѣдняковъ и всегда готовъ помолиться съ ними и за нихъ.

Такимъ образомъ, о. Іоаннъ пастырь добрый, исполнительный. Но все-таки онъ отвѣчаетъ высокимъ задачамъ своего служенія не вполнѣ. Авторъ «женщинъ петербургскаго большаго свѣта» не постарался начертать цѣльный образъ истаго пастыря. Отцу Іоанну онъ приписалъ знаніе всякихъ приличій и тонкостей аристократическаго круга и,—что весьма печально,—въ ущербъ знанію христіанскихъ истинъ и пастырскихъ обязанностей. О. Іоаннъ не обнаруживаетъ иногда своей пастырской власти; подчиняется эгоистичной кн. Мытищевой, преклоняется предъ ея могуществомъ и,—при случаѣ,—ея высокомѣрный взглядъ съ себя переноситъ на пасомыхъ. Доказательствомъ служатъ его отношенія къ Мери. Этой религіозной дѣвушкѣ не нравится суета свѣтской жизни. Сердце влечетъ ее къ нуждающимся и бѣднымъ. Но отецъ Іоаннъ, вмѣсто того, чтобы укрѣплять въ ней эти добрыя влеченія, убѣждаетъ ее въ угоду матери, не оставлять баловъ—и выѣздовъ. Онъ не стѣсняется внушать ей, что «не зная свѣта, нельзя его ненавидѣть»; что «дѣло не въ балѣ, а настроеніи души»; «что можно быть на балѣ, и носить въ себѣ Бога, и можно быть въ церкви и съ бѣдными и носить въ себѣ настроеніе, совсѣмъ враждебное Богу». Также іезуитичны иногда его отношенія и къ другимъ членамъ семьи Мытищевой. Мы не станемъ опредѣлять ихъ. Скажемъ только, что г. Мещерскій не съумѣлъ вполнѣ точно и правдиво изобразить истиннаго пастыря церкви. Въ своемъ уваженіи къ духовенству, въ стремленіи защитить его отъ нападокъ свѣтской литературы—онъ долженъ быть почтенъ;—но, что онъ далекъ отъ достиженія своей доброй цѣли,—и это правда

Не болѣе удаченъ въ этомъ отношеніи г. Ливановъ Выведенный имъ (бытовая хроника изъ жизни рус. духовенства: «Жизнь сельскаго священника») quasi—идеальный образъ священника Алмазова далеко не заслуживаетъ этого громкаго титула. Въ дѣйствительности молодой о. Александръ (Алмазовъ) идеаленъ только внѣшними своими средствами и въ полной зависимости отъ своей супруги. Что онъ *передовой*, новый священникъ, какъ рекомендуетъ его авторъ, въ этомъ не сомнѣваемся. Но новизна его какъ-то не гармонируетъ съ неветшающимъ идеаломъ христіанскаго пастыря. Внесенный имъ въ проповѣдничество новый, современный духъ такъ неумѣстенъ, такъ далекъ духа христ. кротости и любви, что проповѣдь его не только не способна чему-нибудь научить, но и положительно непонятна. А

между тѣмъ авторъ говоритъ, что она произвела сильное впечатлѣніе на слушателей!—Такія несообразности разсказа сильно говорятъ противъ его художественности; а нѣкоторые изъ эпизодовъ пастырской дѣятельности о. Александра ясно показываютъ, что онъ передовой священникъ, только не въ отношеніи религіозно-нравственнаго совершенства.—Передадимъ кратко исторію о. Алмазова.

Окончивъ въ семинаріи курсъ, Алмазовъ поступаетъ священникомъ въ Быково. Уже тогда онъ говоритъ о себѣ, что онъ «новый человѣкъ», сложившій «ветхаго человѣка» и облекшійся въ «человѣка новаго». Онъ стремится явить себя *идеальнымъ* пастыремъ. Будучи обязанъ этимъ стремленіемъ своей молодой женѣ, воспитанницѣ Николаевскаго института, онъ и осуществляетъ его объ руку съ ней. «Я и жена—мы всегда живемъ среди этой спокойной, поэтической, деревенской природы, съ дѣтьми, съ старухой матерью моею; у насъ есть наша взаимная любовь, любовь къ дѣтямъ, и мы оба знаемъ, что наше назначеніе добро. Мы помогаемъ другъ другу идти къ этой цѣли»—такъ сначала мечталъ онъ, такъ потомъ началъ дѣйствовать. Устроившись въ сельской квартирѣ «на порядочную ногу»—(т. е. въ сущности совершенно не подеревенски, а погородски,—и притомъ—на аристократическій манеръ), о. Александръ начинаетъ свое пастырское служеніе. Въ ближайшій Воскресный день онъ произноситъ громкую проповѣдь, въ которой опредѣляетъ, что такое народъ,—въ чемъ должно состоять его развитіе, *его лучшее* и т. п., при чемъ пускаются въ ходъ слова: *умозаключеніе*, *соціализмъ*, *матеріализмъ*, *идея*.—Вся дѣятельность посвящается на нужды прихода. Иниціативой о. Александра учреждаются: попечительство, сельская больница и аптека, училище, пріютъ для нищихъ, богадѣльня и сельскій банкъ. Стараніями его на всѣ эти заведенія собираются десятки тысячъ рублей, служащіе при нихъ получаютъ несоразмѣрные оклады жалованья (напр. сидѣлка при больницѣ 120 р.; смотрительница при богадѣльнѣ 120 р.). Остальное время онъ дѣлитъ между проповѣдничествомъ (ни одно напр. открытіе изъ вышеуказанныхъ заведеній не обходилось безъ сильныхъ поученій), и занятіями по званію земскаго гласнаго и благочиннаго.—По смерти жены, о. Алмазовъ поступилъ въ Академію и принялъ монашество.

Уже изъ этого краткаго содержанія разсказа онъ является подозрительнымъ, не соотвѣтствующимъ дѣйствительности. Неутомимая и энергическая дѣятельность о Александра сама по себѣ вполнѣ похвальна, но читателю кажется положительно невѣроятной. При

томъ ясно, что Алмазовъ больше общественный дѣлецъ, чѣмъ русскій пастырь, отличительной чертой котораго служитъ не самохвальство, а скромная кротость. Этого-то и нѣтъ въ Алмазовѣ, который не чуждается даже обманывать благочиннаго и архіерея, и лицемѣритъ предъ своимъ роднымъ отцомъ.

Симпатичнѣй духовные типы Забытаго («Миражи») и Альбова («Ряса»). Эти авторы затрогиваютъ одинъ и тотъ-же вопросъ, давно впрочемъ канонически рѣшенный. Въ немъ они видятъ существенное неудобство священнической жизни; выставляя его въ художественной формѣ, они какъ бы пытаются возбудить протестъ со стороны общества и вызвать на его измѣненіе. Цѣль, конечно, добрая, — но, къ сожалѣнію, невозможная, даже немыслимая. — Вопросъ этотъ всего лучше выражается русской пословицей, которую Альбовъ ставитъ девизомъ своей «Рясы», это — «у попа одна жена». Главныя лица той и другой повѣсти страдаютъ отъ этого тяжелаго условія своего званія. Читатель тѣмъ сочувственнѣе входитъ въ ихъ положеніе, что оба героя представляютъ изъ себя людей съ высшимъ духовнымъ образованіемъ, съ добрымъ направленіемъ, — людей, дышавшихъ и жившихъ самыми возвышенными идеалами; идеалы эти разбились въ столкновеніи съ жизнію, и героевъ постигла очень печальная развязка.

Забытый начинаетъ свою повѣсть изображеніемъ главнаго героя, Н. А. Рокова предъ выходомъ его изъ академіи. Тутъ же передаются краткія свѣдѣнія изъ его семинарской жизни. Роковъ въ академіи остался тѣмъ же, чѣмъ былъ и въ семинаріи. Всегда чисто одѣтый, исправный въ своей наружности, онъ былъ прилежнымъ, исправнымъ студентомъ, съ достаточнымъ запасомъ знаній, немного мечтательный и идеальный. По окончаніи академическаго курса, его опредѣлили преподавателемъ одной изъ семинаріи. Здѣсь онъ женится—по любви. Женитьба выходитъ очень удачная. Жена Рокова, Анна Егоровна, дочь казначея, оказывается вполнѣ отвѣчающею интересамъ и стремленіемъ своего мужа. Скоро небольшое преподавательское жалованье оказывается для Рокова недостаточнымъ. Семейныя нужды настоятельно потребовали большихъ расходовъ, которые не могли быть покрыты однимъ жалованьемъ. Пришлось перемѣнить карьеру. Какъ нарочно, въ городѣ открывается свободное мѣсто священника. Прежде чѣмъ рѣшиться занять его, Роковъ взвѣшиваетъ всѣ доводы pro и contra священства; наконецъ, рѣшеніе было принято, и Н. А. Роковъ сдѣлался священникомъ. Въ

новомъ званіи онъ съумѣлъ поставить себя такъ, что всѣмъ понравился: бѣдные прихожане полюбили его за его простоту и ласковость, купцы — за труды и заботливость о внѣшности храма и церковной службы; аристократы—за его умѣнье вести себя прилично и съ тактомъ, что, по общепринятому у аристократовъ мнѣнію, въ духовныхъ отцахъ встрѣчается весьма рѣдко. Жизнь о. Николая потекла мирно, ровно; онъ остается ею вполнѣ доволенъ. Къ сожалѣнію это продолжается не долго. Анна Егоровна умираетъ и Роковъ остается одинъ съ своимъ ужаснымъ, невыносимымъ горемъ. Онъ предается почти отчаянію, которое, при новыхъ, хотя и незначительныхъ, огорченіяхъ, доводитъ его до самоубійства.

Такой неожиданный конецъ Рокова поражаетъ читателя не въ пользу героя. Читатель разочаровывается въ немъ. Пользовавшійся общимъ уваженіемъ прихожанъ, какъ хорошій пастырь, умѣвшій научать другихъ крѣпости въ болѣзняхъ и страданіяхъ, о. Роковъ вдругъ обнаруживаетъ себя слабымъ, безхарактернымъ, потерявшимся въ своемъ не совсѣмъ одинокомъ горѣ. Онъ безсиленъ, какъ ребенокъ, не находитъ въ себѣ никакой нѣжности къ своему маленькому сыну; не можетъ найти себѣ дѣла, которое бы заняло его время, и привлекало его незанятыя силы, чувства, мысли. Читатель не узнаетъ въ немъ того Рокова, съ которымъ авторъ познакомилъ его въ началѣ своихъ «Миражей», который такъ много обѣщалъ,— и это одинъ изъ крупныхъ недостатковъ повѣсти.

Тѣмъ же недостаткомъ страдаетъ и «Ряса» Альбова. Герой ея, Петръ Елеонскій въ началѣ подающій большія надежды, обѣщающій сдѣлаться образцовымъ пастыремъ церкви, также, какъ и о. Роковъ, оказывается немощнымъ среди обычныхъ пастырскихъ лишеній. Они оба горячи и сильны, только пока не дошло до дѣла, до подвиговъ, въ жизни, благопріятно обусловленной. Въ противномъ случаѣ—они крайне малодушны. Особенно непріятно это въ Елеонскомъ.

Онъ готовится къ пастырскому званію.—Оканчивая въ Петербургской Д. Академіи курсъ, онъ уже не безъ внутренняго удовольствія задумывается надъ своею будущею дѣятельностію и ея плодами. Для него сельскій пастырь гораздо выше, чѣмъ какой-нибудь преподаватель, земскій дѣятель, или врачъ. «Сельскій священникъ, говоритъ онъ, стоящій близко къ народу, видящій его горе и радость.... — такое лице, къ которому народъ долженъ питать довѣріе въ десять разъ большее, чѣмъ къ учителю, земскому дѣятелю, врачу» и т. п. Это—сила!—восторгается онъ. И при представленіи этой силы, по-

сителемъ и выразителемъ которой онъ думаетъ быть самъ, Елеонскій мечтаетъ внести новый духъ въ бытъ духовенства. Онъ воображаетъ, какъ счастливо минуетъ Сциллу и Харибду, т. е. не сдѣлается ни священникомъ — кулакомъ или торгашомъ (вымогающимъ у мужика послѣдніе гроши), ни бѣднымъ, приниженнымъ существомъ, зависящимъ отъ послѣдняго мужика.

Но всѣ эти любимыя мечтанія кончаются ничѣмъ. Елеонскій женится на дѣвушкѣ изъ семьи Петербургскаго священника, и остается при кладбищенской церкви. Менѣе чѣмъ черезъ годъ жена его умираетъ, и наступаютъ дни тупой апатіи. Нѣкоторое время о. Петръ ищетъ и находитъ развлеченіе и облегченіе въ водкѣ. Онъ, какъ и Роковъ, забываетъ о своей новорожденной дочери, избѣгаетъ ея. Для завѣдыванія своимъ хозяйствомъ, онъ беретъ къ себѣ въ домъ родственницу покойной жены — Кропотову, которая соглашается жить у него на правахъ не экономки или ключницы, а хозяйки.

Такимъ образомъ, авторъ «Рясы», пообѣщавъ въ началѣ повѣсти дать картину пастырской дѣятельности, вмѣсто нея, предложилъ очень не кстати образъ человѣка, потерявшаго любимую, *единственную* жену. Что привело его къ такому результату, — на этотъ вопросъ еще прошлый годъ отвѣтилъ Вѣстникъ Европы (кн. 4). Здѣсь рецензентомъ «Рясы» было высказано слѣд.: «Въ планѣ и постройкѣ «Рясы» чувствуется неопытная рука... «Ряса» не свободна отъ сходства съ магазиномъ, въ которомъ размѣщается мебель разныхъ стилей, по мѣрѣ приноса изъ мастерской. Мастерская въ данномъ случаѣ — это память или записная книжка автора».

Таковы изображенія беллетристовъ — сторонниковъ нашего духовенства. Въ своихъ произведеніяхъ рѣдкіе изъ нихъ оказываютъ ему дѣйствительную услугу. Исключеніе составляютъ только «Соборяне», «Тернистый путь» и «Записки сельскаго священника». Но и эти, особенно первыя два произведенія, не обошлись безъ преувеличеній. Кроткіе, добродушные оо. Савелій и Павелъ, въ ихъ характеристикѣ, доведены почти до слабости,—той слабости, за которую человѣку даются различныя унизительныя прозвища «простофиль», «тряпокъ», «бабъ» и т. п. Тѣмъ не менѣе и за эти изображенія духовенства, свѣтская литература ничего не заслуживаетъ (со стороны дух. журнала) кромѣ признательности. Она все-таки заявила свое доброе вниманіе къ этому сословію, указала въ немъ доступныя ея наблюденію свѣтлыя стороны, и познакомила съ ними читающую русскую публику. И, потому, эти чистыя намѣренія должны

быть оцѣнены по справедливости. Утверждаемъ это особенно въ виду болѣе значительнаго количества беллетристическихъ произведеній иного сорта, ставящихъ себя въ иныя отношенія къ духовенству. Разумѣемъ тѣ произведенія, которыя выставляютъ духовенство въ мрачномъ, отталкивающемъ свѣтѣ. Лагерь такихъ беллетристовъ гораздо многочисленнѣе перваго. Его сторонники подвизались и подвизаются на страницахъ многихъ журналовъ, преимущественно, либеральнаго пошиба.

Многочисленность такого рода произведеній не позволяетъ намъ заняться разсмотрѣніемъ ихъ всѣхъ Поэтому, мы избираемъ изъ нихъ только болѣе характеристичныя, отличающіяся наибольшею развязностію въ отношеніи къ дѣйствительной правдѣ и законамъ художественности.

Пальма первенства здѣсь принадлежитъ г-жѣ Соснѣ. Ея разсказъ «Отецъ Иванъ и о. Стефанъ» представляетъ по истинѣ чудовищный пасквиль на священническій санъ. За этимъ разсказомъ въ короткѣ разберемъ разсказы: «Дожилъ» Сѣверова и «Велѣно пріискивать» Забытаго. Ознакомившись ближе съ духовенствомъ, фигурирующимъ въ этихъ разсказахъ, можно подумать, что въ этомъ сословіи (по крайней мѣрѣ, мѣрѣ, между священниками) нѣтъ ни одного порядочнаго человѣка, что всѣ его члены — не люди, а отребіе человѣчества. Возьмемъ разсказъ «Отецъ Иванъ и Отецъ Стефанъ». (Вѣстн. Евр. 1881 г.).

Оба эти священника служатъ въ одномъ селѣ, Лемехахъ, — о. Иванъ—старшимъ, о. Стефанъ — младшимъ. Оба весьма рѣзко различаются между собою своими характерами. О. Иванъ былъ нрава мягкаго, о. Стефанъ, напротивъ, весьма строптиваго, крутаго, мстительнаго. Первый, по этому, очень скоро, не смотря на свое старшинство, подчинился о. Стефану, и былъ старшимъ только номинально. Напротивъ, о. Стефанъ чувствуетъ себя и въ приходѣ и въ церкви совершенно полновластнымъ. Въ своемъ самовластіи онъ не знаетъ никакихъ предѣловъ, и проявляетъ его въ такихъ ужасающихъ формахъ, что весь разсказъ становится совершенно невѣроятнымъ. — Всего лучше характеризуется о. Стефанъ именно въ различныхъ случаяхъ проявленія своего строптиваго нрава. Приведемъ нѣкоторые изъ нихъ.

Въ одинъ изъ праздниковъ о. Стефану не захотѣлось служить обѣдни. Распоряженія между тѣмъ онъ никакого не дѣлаетъ, и народъ по звону колокола наполнилъ церковь. Заставивши долгое время

ожидать себя, о. Стефанъ является во храмъ. Быстро начались часы. «По церкви такъ и раздавалось: по ми-насъ, по-ми-насъ... (помилуй насъ)». Между тѣмъ о. Стефанъ, облачившись, отворилъ царскія двери и произнесъ: Благословенно царство и пр.

— Аминь, подхватилъ было Никитичъ.

— Замолчи, скотина,—вскрикнулъ на него о. Стефанъ. Никитичъ съежился, и не зналъ, что ему дѣлать. Отецъ Стефанъ снова началъ.—Благословенно царство... Аминь! произнесъ онъ самъ и особенно громко. Затѣмъ вышелъ, сдѣлалъ отпускъ, какъ по окончаніи обѣдни и снова ушелъ въ алтарь. Снявъ облаченіе, онъ пошелъ домой. Народъ стоитъ въ недоумѣніи. «Что жъ вы стоите, обратился онъ къ народу,—вѣдь я сказалъ—аминь, значитъ конецъ. Служба кончена. Ступайте по домамъ, пора обѣдать». Одна баба стала умолять отслужить молебенъ за больнаго.

Нельзя! крикнулъ на нее о. Стефанъ такъ, что она отлетѣла въ другой уголъ».

Не менѣе поразителенъ другой случай—.

Однажды крестьяне не дали о. Стефану коляды. Обидѣвшись, онъ рѣшился на месть и, дѣйствительно, отомстилъ неслыханнымъ образомъ. Онъ запомнилъ всѣхъ мужиковъ отказавшихъ ему въ колядѣ и, когда, потомъ, они явились на исповѣдь, подвергъ ихъ самому ужасному испытанію. Сначала каждый изъ нихъ присужденъ на поклоны; потомъ, послѣ вечерни, они были преданы анаѳемѣ.

Анаѳематствованіе совершено было самымъ лицемѣрнымъ и въ тоже время торжественнымъ образомъ, именно.

«Послѣ вечерни о. Стефанъ вышелъ изъ алтаря въ своемъ черномъ облаченіи и обратился къ народу, безмолвно стоящему передъ нимъ:—Братіе!—воскликнулъ онъ, видите вы сихъ, стоящихъ предъ алтаремъ Всевышняго, Создателя нашего и Искупителя? Они наказаны. И не я ихъ наказалъ. Самъ Господь Богъ въ лицѣ меня, недостойнаго пастыря, наказалъ ихъ; я пастырь вашъ, поставленный надъ вами Богомъ, а они оскорбили меня....

И онъ заплакалъ...

Развѣ мнѣ много надо? Ну, скажите. развѣ мнѣ много надо?

Онъ продолжалъ плакать.

— Вы видите, братіе, я плачу. Да, я плачу о вашихъ грѣхахъ. Я молю Бога, чтобъ онъ отпустилъ ихъ вамъ, ибо Онъ милосердъ; но за то, что они оскорбили своего пастыря, Господь *отвергаетъ* ихъ. Онъ не хочетъ допустить ихъ къ себѣ. А я, по власти, даро-

ванной мнѣ Богомъ и по волѣ Бога, *отлучаю* ихъ отъ церкви и святаго причастія и предаю ихъ анаѳемѣ.

Никитичъ (причетникъ). заранѣе увѣдомленный,—торжественно и громогласно пропѣлъ на клиросѣ: анаѳема! анаѳема! анаѳема!... Народъ стоялъ безмолвный, недвигающійся, онѣмѣвшій, не зная, что дѣлать»...

Отлученные сначала плакали и молили о прощеніи, но о. Стефанъ былъ не умолимъ. «Нельзя нельзя и нельзя, отвѣчалъ онъ;» не просите, не молите. Вы изгнившіе члены, вы изсохшіе сучья, которые надо обрубить. Я и обрубилъ.—«Они обращаются потомъ къ о. Ивану и благочинному,—но все безуспѣшно.

Наконецъ, новое проявленіе необузданнаго произвола принудило ихъ обратиться къ архіерею: о. Стефанъ безъ всякой причины отказался похоронить одну женщину. Но архіерей далъ мужикамъ только пастырское наставленіе: «терпите, вѣдь вы христіане».—

Всѣ подобные случаи, разумѣется, сдѣлали о. Стефана мѣстнымъ страшилищемъ .Крестьяне еще издали снимали передъ нимъ шапки, ребятишки, при его приближеніи, разбѣгались... Мы не жалѣемъ, что въ краткомъ обозрѣніи нельзя даже перечислить всѣхъ случаевъ, характеризующихъ о. Стефана и изъ только что приведенныхъ ясно, что это вовсе не типическая личность, представляющая въ себѣ цѣлый классъ людей, а скорѣй-каррикатура не столько смѣшная, сколько грустная, злостная. Сомнительно даже, чтобы могла существовать такая личность, не признающая никакого закона, никакихъ правъ, кромѣ собственныхъ, никакой святыни, и авторъ литературнаго произведенія сюжетомъ изъ жизни русскаго духовенства собственно ничего не сообщаетъ о жизни этого духовенства, кромѣ своихъ злобныхъ къ нему отношеній: вся часть его разсказа, посвященная о. Стефану, сплошь наполнена ничуть не сообразными съ дѣятельностію сценами.

Не много правдивѣй типъ о. Ивана. Тихій, безобидный и незлобивый въ своей семейной жизни, онъ такимъ же оставался и какъ священникъ. Всего замѣчательнѣе его отношеніе къ книгамъ и газетамъ. Ни тѣхъ ни другихъ онъ вовсе не читалъ, и на это имѣлъ свои резоны. «Что намъ за дѣло до того, что дѣлается на бѣломъ свѣтѣ? разсуждалъ онъ». Міръ великъ, житейское море широко, его не исчерпать. Желаніе много знать есть желаніе суетное, грѣшное. Да и зачѣмъ? Наши Лемехи, наша семья вотъ нашъ міръ. Есть у насъ въ этомъ мірѣ свои и скорби и радости, свои потери и пріо-

брѣтенія, свои побѣды и пораженія.—Родится кто въ царствующемъ домѣ, мы и безъ того узнаемъ, узнаемъ и безъ газетъ. Государь пришлетъ манифестъ, мы отслужимъ молебенъ и на эктеньи новое имя станемъ произносить. Война настанетъ, намъ также объявятъ, чтобъ мы молились за успѣхъ русскаго воинства. Миръ заключатъ, и опять таки мы узнаемъ, и все безъ газетъ. На что же намъ газеты? А что тамъ разныя мелкія событія бываютъ, такъ Господь съ ними! Намъ одно желательно, чтобъ прожить свой вѣкъ тихо и мирно, чтобъ насъ не трогали и не обижали. Что намъ за дѣло до того, что дѣлается въ святѣйшемъ синодѣ? Когда придутъ къ важному рѣшенію, намъ скажутъ, а заранѣе знать всякія предположенія, намъ нѣтъ никакой нужды. Возвышать свой голосъ... ну, куда намъ соваться?! Такъ ужъ неподстать нашимъ. Развѣ насъ послушаютъ? Только гнѣвъ на себя можно навлечь»

Кстати замѣтимъ, что это нерасположеніе къ книгамъ, по нашей беллетристикѣ, раздѣляютъ очень многіе священники,—особенно изъ старыхъ, молодые же священники оказываются любителями свѣтскихъ книгъ и, преимущественно, легкаго содержанія.—Беллетристы охотно выставляютъ на видъ невѣжество пастырей церкви, хотя и въ образахъ, созданныхъ своимъ воображеніемъ, и рѣдко встрѣчающихся въ жизни, (таковы: о. Андрей—старшій. «Велѣно пріискивать,» о. Василій «Впередъ не угадаешь» о. Герасимъ «ѣдетъ» Салова), къ какимъ относится и о. Иванъ. Онъ придуманъ авторомъ для противоположности о. Стефану, и на этотъ конецъ только и пригоденъ съ своими добродѣтелями.

Въ разказѣ Сѣверова. «Дожилъ!» (Отеч. зап. 1874 г.) художественности не больше, чѣмъ у Сосны въ типѣ о. Стефана. Здѣсь выводится дѣйствующимъ лицомъ о. Спиридонъ. Впрочемъ, эпитетъ «дѣйствующій» мало подходитъ къ о. Спиридону. Къ нему скорѣй идутъ эпитеты «случайно мыслящій» «и ничего не дѣлающій». О. Спиридонъ, дѣйствительно, ничего не дѣлаетъ, ничѣмъ не занимается, кромѣ размышленіи, которымъ онъ предается, лежа на полатяхъ. Но эти разсужденія также далеки отъ логически—послѣдовательныхъ какъ далекъ бодрствующій человѣкъ отъ соннаго. Теченіе и смѣна представленій происходитъ совершенно случайно. Въ теченіе дня онъ передумаетъ о всевозможныхъ мелочахъ, напр. «отчего это всѣ ребята любятъ уголья? при чемъ предполагаетъ и про себя;» поди-ка и я тоже думалъ, что это вкусно?!... или: «а кто это первый выдумалъ врать, когда льютъ колокола,» и т. д. скачутъ представле-

нія о. Спиридона съ предмета на предметъ, ассоціируясь одно съ другимъ самымъ непостижимымъ образомъ.—Долежавшись до вечера, о. Спиридонъ начинаетъ думать объ ужинѣ и о томъ, скоро ли запоютъ пѣтухи; взглянувъ на дѣтей, думаетъ о воспитаніи вообще и въ частности, и тутъ же переходитъ къ мысли о значеніи труда и вредѣ праздности; когда ожиданіе ужина продолжается очень долго, онъ размышляетъ о часахъ съ боемъ и съ кукушкой, которыхъ у него нѣтъ, но изъ которыхъ первыя есть у о. Павла, а вторыя, думаетъ онъ только у архіерея. и т. д.

Всѣ свои пастырскія обязанности о. Спиридонъ понималъ въ смыслѣ требоисправленія. Дальше требъ онъ не умѣлъ сдѣлать шагу. Бывали случаи, подтверждающіе это. Такъ, разъ къ нему явился одинъ прихожанинъ за благословеніемъ, рѣшившись идти въ монастырь. О. Спиридонъ едва нашелся сказать ему нѣсколько не идущихъ къ дѣлу словъ и замолчалъ. «Еще-бы что сказать Консну», думалъ долго; но такъ ничего и не придумалъ.

Въ изображеніи о. Спиридона авторъ, видимо, допустилъ преувеличенія. Священникъ ни по званію своему, ни по своему положенію, не можетъ быть такъ бездѣятеленъ, какъ это представлено на о. Спиридонѣ: во 1-хъ на немъ лежитъ масса обязанностей, которыя исполняются священникомъ не только днемъ но и ночью, и которыя, слѣдовательно, никакъ не позволятъ ему круглые сутки «лежать на палатяхъ»; во 2-хъ каждый священникъ семейный человѣкъ; у самого о. Спиридона семья очень большая, требующая большихъ расходовъ и значительныхъ средствъ для своего обезпеченія. Гдѣ-же, спрашивается, скрывается источникъ ихъ, какъ не въ дѣятельности о. Спиридона, забытой авторомъ-каррикатуристомъ.

Намъ остается разсмотрѣть повѣсть. «Велѣно пріискивать». Авторъ ея Забытый, въ настоящее время уже замѣченъ въ литературѣ, какъ писатель, не лишенный таланта. Мы не оспариваемъ этого. Нельзя отказать ему въ томъ, что его изображенія картинны, живы, легки, полны наблюдательности. Не мало такихъ изображеній и въ разсматриваемой повѣсти. Очень мѣткая и удачная характеристика автора двухъ поколѣній священства (отцовъ и дѣтей) обнаруживаетъ въ немъ достаточно глубокое знаніе духовной среды; что и было замѣчено въ свое время «Руководствомъ для сельскихъ пастырей». Но при всемъ томъ, общій тонъ повѣсти и нѣкоторыя ея частныя сцены и замѣчанія—грѣшатъ противъ настоящей дѣйствительности.

Въ своемъ содержаніи повѣсть «Велѣно пріискивать» представ-

ляетъ двухъ священниковъ стараго и молодаго поколѣній, одинаково заслуживающихъ прозванія міроѣдовъ, наемниковъ, а не пастырей. Это—два отца Андрея, *отецъ и сынъ*, очень похожіе другъ на друга, не смотря на различіе возраста.

О. Андрей—старшій, при непривликательной наружности, обладаетъ еще менѣе привлекательными внутренними качествами. Ограничиваемся характеристикой послѣднихъ.—На свой приходъ о. Андрей смотритъ исключительно съ матеріальной стороны. Въ его глазахъ, онъ не болѣе, какъ доходная статья. Мужики, поэтому, ничто иное, какъ оброчники, съ которыхъ онъ неопустительно взыскиваетъ оброки. Въ этихъ взысканіяхъ онъ неумолимо строгъ, чуждается всякой жалости. Мужики здѣсь для него «окаянный народъ», который «ни подъ какимъ видомъ нельзя баловать». И о. Андрей не только не балуетъ, но и другимъ этого не позволяетъ. «Послѣ сами наплачетесь», урезониваетъ онъ свою добрую къ мужикамъ и бабамъ сноху. «Лиха бѣда—съ перваго разу имъ поблажку дать, ну, и пиши пропало. Съ перваго разу ихъ и придавить-то надо». При такомъ практическомъ направленіи, о. Андрей, понятно, не зналъ никакихъ возвышенныхъ стремленій, и былъ для своего прихода не пастыремъ, а *кулакомъ*.

Кулакомъ же былъ и о. Андрей сынъ. Заявивъ въ своей вступительной рѣчи о трудностяхъ своего высокаго служенія, онъ какъ будто самъ испугался ихъ и поспѣшилъ отказаться отъ всякой борьбы съ ними. Онъ перешелъ на точку зрѣнія своего родителя и вполнѣ усвоилъ его воззрѣнія. «Мужики—этакіе хамы, бестіи, какъ посмотришь поближе», разсуждалъ онъ. Но, какъ свѣжій человѣкъ,—съ полными силами и стремленіями, о Андрей сынъ, не остановился на этомъ. Благодаря знакомству съ помѣщикомъ Бочкинымъ (скоро перешедшему въ дружбу), человѣкомъ безъ всякихъ правилъ и нравственныхъ убѣжденій, любителемъ «клубнички», онъ развивается шире и въ разныхъ направленіяхъ. Онъ начинаетъ заявлять свое открытое нерасположеніе къ женѣ; не скрываетъ отъ нея своихъ симпатій къ свояченицѣ; заводитъ новое знакомство съ мельникомъ,—и въ компаніи съ нимъ и Бочкинымъ пьянствуетъ и картежничаетъ

Таковы представители двухъ поколѣній священства, по Забытому. Ни въ одномъ изъ нихъ авторъ не нашелъ ни одной свѣтлой черты. Правда ли это?—Едва ли кто рѣшится отвѣчать утвердительно. Если даже перевести вопросъ на единицы и разсматривать обоихъ оо. Андреевъ не какъ образы двухъ живыхъ священниковъ,—и то не

возможно повѣрить нѣкоторымъ подробностямъ изображенія ихъ. Въ нихъ ясны преувеличенія, доведенныя до nec plus ultra, ложь и натянутость. Все это сильно чувствуется даже при бѣгломъ чтеніи разсказа.

Но, какъ уже видѣли, это общіе недостатки произведеній подобнаго рода. Къ нимъ, сверхъ указанныхъ нами, принадлежатъ еще: «ѣдетъ»! разсказъ Салова (отеч. Зап. 1882 г.), «Жилка», повѣсть Мамина (Вѣст. Евр.), «не соблюла» Борскаго (отеч. Зап. 84 г.), «Авва», Сибирякова (Дѣло 84 г.), «Деревенскіе Дѣльцы»—Краснопольскаго, «Уралъ» Данченко (Рус. Рѣчь. 81 г.) и др. Во всѣхъ въ нихъ мы не встрѣчаемъ безпристрастнаго отношенія къ духовенству. Въ нихъ, напротивъ, замѣчается одно стремленіе—придать ему мрачную окраску.

Есть и такія произведенія, въ которыхъ, какъ видѣли выше, замѣтно желаніе показать духовенство въ его настоящемъ видѣ. Болѣе выдающіяся между ними мы уже разсмотрѣли. Къ числу ихъ можно отчасти еще: «Кто кого» Забытаго (гдѣ священникъ выводится утѣшителемъ умирающихъ), «разсказъ о. Алексѣя» Тургенева (гдѣ священникъ представленъ безсребренникомъ); наконецъ, сюда же могутъ быть причислены нѣкоторые разсказы, помѣщаемыя въ нашихъ духов. журналахъ, преимущ. въ Душ. Чт. и Странникъ, напр. «св. вѣра опора жизни»; «прошлое и настоящее» (въ Странникѣ), и др. Но и они не обнимаютъ собою всѣхъ бытовыхъ сторонъ духовенства; мало касаются всей сложной дѣятельности пастыря и, потому, важнаго значенія для характеристики занимающихъ насъ отношеній беллетристики къ духовенству не имѣютъ.

До сихъ поръ, въ разсмотрѣнныхъ беллетристическихъ произведеніяхъ, мы останавливались только на типическихъ изображеніяхъ священника. Поводомъ и основаніемъ къ этому намъ служила сама беллетристика. Изъ духовной среды она, главнымъ образомъ, занимается лицами священническаго званія, считая, вѣроятно, священника лучшимъ представителемъ всего духовнаго сословія. Согласно съ такимъ своимъ взглядомъ, она касается низшаго духовенства довольно рѣдко и только мимоходомъ. Дьяконы и дьячки фигурируютъ въ разсказахъ больше въ качествѣ второстепенныхъ лицъ. Исключеніе составляютъ «деревенскіе міроѣды» Потѣхина, гдѣ (собственно во второмъ очеркѣ) выведенъ цѣльный образъ «стараго Покровскаго дьякона». Это единственное произведеніе, гдѣ съ поразительною живостію и полнотою представленъ, въ грязно-отвратительномъ видѣ, дьяконъ, какъ

скряга, скопидомъ и гдѣ онъ отнесенъ къ числу деревенскихъ міроѣдовъ. Здѣсь, кромѣ того, какъ и въ другихъ произведеніяхъ, онъ изображается существомъ съ самымъ неустойчивымъ положеніемъ, каковое хорошо сознаетъ и самъ и другіе. Этотъ послѣдній взглядъ Потѣхина на дьякона раздѣляютъ и авторы разсказовъ: «изъ кулька въ рогожку» (дьяконъ Савва), «полосы» (дьяконъ-Пирамидовъ,—Вѣст. Евр. 1879 г. 10 кн.), «Рясы» (дьяк. — Тимпановъ), «Миражей» (дьяк.—Василій Иванычъ), «Соборянъ» (Ахилла) и др.

Дьячкамъ беллетристика удѣляетъ еще менѣе вниманія, чѣмъ дьяконамъ; но за то литературные образы ихъ, хотя и довольно блѣдные, (напр. Ефрема, въ «постояломъ дворѣ», Тургенева) рисуются едва ли не разнообразнѣй. Одни изъ нихъ являются передъ нами пьяницами (какъ указанный Ефремъ, Кротъ, Мартынъ въ разск. «изъ кулька въ рогожку», Птицынъ въ Рясѣ, Паньша—въ «Аввѣ)», другіе хозяевами, заботливыми и работящими (Михѣичъ «изъ кулька въ рогожку», Аполлинарій Поликарпычъ «о. Иванъ и о. Стефанъ); третьи честолюбцами, стремляцимися къ дьяконству (Омофоровъ. «Завидный женихъ)» и т. п.

Во всѣхъ этихъ изображеніяхъ не мало правдивыхъ штриховъ. Общій бытовой колоритъ здѣсь вѣренъ, но въ освѣщеніи частныхъ подробностей беллетристы рѣдко сдерживаютъ широкій полетъ своей фантазіи.

Что до чернаго духовенства, то, — помимо нѣкоторыхъ созданій Лѣскова, которыхъ почти исключительнымъ сюжетомъ служатъ *мелочи* (какъ на это смотритъ и критика—см. Отеч. Запис. 1877 г. авг. «Владычный судъ. Быль), мы не знаемъ беллетристическихъ произведеній, которыя бы его касались. Правда, нѣкоторыя изъ разсмотрѣныхъ выше, задѣваютъ его, — но издали. Такъ Ливановъ («жизнь сельскаго священника» и Забытый («велѣно пріискивать») говорятъ, что ихъ герои о. Александръ Алмазовъ и о. Андрей сынъ, послѣ смерти своихъ женъ оставляли приходы, поступали въ академію и принимали монашество. Зная, что это были за священники (по изображенію авторовъ), мы не особенно сочувствуемъ такимъ произволеніямъ художниковъ. Если они, дѣйствительно, хотѣли бросить упрекъ и черному духовенству въ разсчетливости и стремленіи къ карьерѣ, то это, по нашему мнѣнію, не заслуживаетъ даже опроверженія. Тогда, пожалуй, пришлось опровергать и г. Соснy, если бы ей заблагоразсудилось помѣстить о. Стефана въ академіи, а затѣмъ и надѣть на него «ангелскій чинъ».

Теперь, когда частное обозрѣніе беллетристической литературы духовенства нами сдѣлано, мы выскажемъ нѣсколько общихъ замѣчаній по поводу ея неудовлетворительности. Постараемся быть кратки.

Между недостатками ея выдѣляются, по преимуществу, два, какъ главные и общіе. Это во 1-хъ, — ея невнимательность къ нѣкоторымъ существеннымъ сторонамъ духовной жизни и ея игнорированіе, и во 2-хъ намѣренное искаженіе, преувеличеніе нѣкоторыхъ частностей, выдающихся по своей рѣзкости, но не составляющихъ общаго, характернаго явленія. Оба эти недостатка стоятъ во взаимной зависимости, другъ друга предполагаютъ и одинаково вредятъ правдивости и вѣрности изображенія, выставляя духовенство въ ложномъ свѣтѣ. Отсюда, какъ неизбѣжное слѣдствіе, вытекаетъ во 1-хъ то, что большинство беллетристовъ изображаютъ собственно не духовныхъ лицъ, а просто *людей*, отличающихся отъ прочихъ только своимъ сословнымъ наименованіемъ или даже костюмомъ. Наприм., о.о. Василій и Павелъ («Впередъ не угадаешь»), Матвѣй, Амосъ, Андрей («изъ Кулька въ рогожку») и др.,—это, по беллетристикѣ, *не пастыри* въ ихъ внутренней, душевной жизни, съ ихъ пастырскими заботами о паствѣ, ея образованности и религіозности, а обычные люди, съ ихъ обычными добродѣтелями и недостатками. Ясно, что, при такомъ отношеніи къ дѣлу, беллетристикой игнорируется очень и очень богатый матеріалъ. Во 2-хъ отсюда же происходитъ и небезпристрастность беллетристовъ. Это и естественно. Разъ забыта ими та высокая роль, какую духовенство призвано играть въ народной жизни, забыта высота идеи его служенія и трудность ея осуществленія, тогда легко осуждается въ немъ невѣжество, и міроѣдство, и пьянство и проч. и проч. этимъ порокамъ уже нѣтъ оправданія; въ положеніе духовенства (напр. въ способъ его обезпеченія) уже не хотятъ вникнуть; равно какъ его достоинства, подвиги самоотверженія и любви, и др. никѣмъ не замѣчаются.—Всему же виной служитъ одно — незнаніе духовенства. А что это такъ, можно усмотрѣть изъ того, какъ пишутся беллетристическія произведенія, различныя повѣсти и разсказы изъ быта духовенства. Современная критика требуетъ, чтобы они отличались глубокимъ психологическимъ анализомъ, въ немъ она видитъ вѣрнѣйшее средство для опредѣленія тѣхъ вліяній, при которыхъ слагается извѣстный характеръ. Чтобы этотъ анализъ былъ удаченъ, беллетристу необходимо знать своего героя вполнѣ, до мельчайшихъ подробностей; ему необходимо близко ознакомиться съ той средой, гдѣ вос-

питывался, жилъ и дѣйствовалъ его герой. Между тѣмъ, изъ представленнаго выше обзора беллетристическихъ произведеній, мы видимъ, что этого-то психологическаго анализа въ нихъ не достаетъ. Авторы ихъ относятся къ дѣлу гораздо легче, чѣмъ требуетъ ихъ служеніе искусству. Они ограничиваются описаніемъ однихъ внѣшнихъ поступковъ и дѣяній своихъ героевъ, однихъ внѣшнихъ обстоятельствъ ихъ жизни. Мало того, какъ любители всего скабрезнаго, они и здѣсь выставляютъ на показъ одинъ скабрезъ, грязь, уродство. Не довольствуясь и этимъ, они выставляютъ эти — скабрезъ, грязь и уродство не такъ, какъ они есть,—но сначала обдѣлаютъ ее по своему, отшлифуютъ, какъ говорятъ, прикрасятъ, и уже въ такомъ видѣ выпускаютъ въ свѣтъ.

Итакъ, главной, основной причиной неправильнаго взгляда беллетристики на духовенство служитъ недостаточность знакомства съ нимъ. Представители беллетристики ограничиваются въ изученіи его только поверхностнымъ наблюденіемъ, при чемъ, какъ это бываетъ всегда и вездѣ, темныя стороны бросаются въ глаза сами,—тогда какъ свѣтлыя, доступныя только глубокому изученію духовнаго быта, остаются незамѣченными. Это до нѣкоторой степени извиняетъ беллетристовъ произведенія которыхъ нами указаны выше. Но есть беллетристы иного пошиба, заявившіе или заявляющіе себя знатоками духовенства и, при этомъ, такъ же пятнающіе его (если еще не болѣе), какъ и предыдущіе... Къ таковымъ принадлежатъ: Н. Лѣсковъ, и нѣкто А—ій, напечатавшій въ Рус. Богат. 84 г. (дек.) повѣсть «Завидный женихъ».

Г. Лѣсковъ цѣлымъ рядомъ произведеній заявилъ въ литературѣ свое сравнительно—близкое знакомство съ духовенствомъ. Въ своихъ разсказахъ, хроникахъ и быляхъ («Соборяне», «Мелочи архіерейской жизни», «На краю свѣта», «Владычный судъ») онъ оставался къ нему безпристрастнымъ; его нельзя было обвинить въ дурныхъ намѣреніяхъ относительно этого сословія. Но вдругъ, какъ говорится, звѣрь выпустилъ когти.

Въ началѣ прошлаго...84 г. появились его разсказы въ «Газетѣ Гатцука», подъ заглавіемъ «Записки неизвѣстнаго». Въ нихъ авторъ столь чернитъ духовенство, что г. министръ внутреннихъ дѣлъ нашелъ нужнымъ сдѣлать «Газетѣ» предостереженіе, и «Записки неизвѣстнаго» были прекращены печатаніемъ. Вотъ содержаніе нѣкоторыхъ изъ разсказовъ, содержащихся въ этихъ «Запискахъ».

Одна помѣщица, слишкомъ заботясь о сохраненіи цѣломудрія свое-

го молодаго сына, держала его совершенно вдали отъ женщинъ. Юношѣ пришлось ѣхать къ умирающему богатому родственнику. Мать, послѣ напутственнаго молебствія, даетъ ему наставленія, относительно того, какъ онъ долженъ вести себя, чтобы получить отъ умирающаго родетвенника побольше наслѣдства. Въ эихъ совѣтахъ ей помогаетъ и батюшка, служившій молебенъ. У родственника юноша влюбляется въ одну дѣвушку. Случилось такъ, что, на возвратномъ пути домой, ему пришлось ночевать съ ней вмѣстѣ, на одномъ постояломъ дворѣ, и даже въ одной комнатѣ. Это обстоятельство усилило чувство. Пріѣхавъ домой, юноша началъ скучать и грустить. Мать, отъ которой не укралась перемѣна въ сынѣ, не зная, что дѣлать, приглашаетъ батюшку и проситъ помочь горю. Ради поощренія, она обѣщаетъ ему новый подрясникъ и кушакъ. Батюшка искусно вывѣдываетъ у юноши всѣ его недавнія обстоятельства,—о которыхъ тотъ даже самъ и разсказываетъ. Выслушавъ разсказъ о *невинномъ* приключеніи на постояломъ дворѣ, батюшка замѣтилъ: «Дуракъ—ты не дуракъ, а оселъ преизрядный»!

Въ другомъ разсказѣ выводится оканчивающій курсъ семинаристъ, племянникъ ректора. На поспитанниковъ стирала бѣлье одна бѣдная вдова съ молодой дочерью. Семинаристъ влюбляется въ нее. Когда ректоръ узналъ объ этомъ и, при томъ, увидалъ, что его племянникъ читаетъ «мерзкія произведенія Диккенса», взятыя у дѣвушки. то запретилъ вдовѣ стирать бѣлье, и тѣмъ лишилъ ее единственныхъ средствъ къ жизни. Семинаристъ, хотя по окончаніи курса занялъ хорошее мѣсто, но не могъ забыть горячей любви дѣвушки. Онъ зачахъ и скоро умеръ.

Возмутителенъ слѣдующій разсказъ объ одномъ іеродіаконѣ. Въ великій пятокъ, послѣ вечерни, іеродіаконъ одного монастыря идетъ въ трактиръ играть на билліардѣ. Здѣсь онъ производитъ скандалъ. Когда дѣло дошло до начальства, онъ оправдывался тѣмъ, что въ иное время ему въ трактиръ ходить не прилично — народу-де бываетъ много.

Такого достоинства и всѣ прочіе разсказы въ «Запискахъ неизвѣстнаго. Въ нихъ нельзя не видѣть стремленія автора очернить духовенство въ глазахъ общества, заклеймить его позоромъ и лишить того уваженія и почета, которымъ оно заслуженно пользуется. Къ счастію, это автору не удалось. Его стремленіе не укрылось отъ вниманія кого должно, и печатаніе «Записокъ неизвѣстнаго», какъ мы сказали, было запрещено Впрочемъ, и безъ того г. Лѣсковъ

едва ли бы достигъ своей цѣли. Всякій безпристрастный читатель его «Записокъ» увидалъ бы, что здѣсь или сообщается нѣчто невѣроятное, анекдотичное (какъ разсказъ объ іеродіаконѣ) или указываются одни только пороки духовенства, какъ будто въ немъ нѣтъ ничего хорошаго, какъ будто оно никогда и нисколько не соотвѣтствовало и не соотвѣтствуетъ цѣлямъ своего служенія.

Также далеко отъ правды и произведеніе г. А—ва «Завидный женихъ». Это повѣсть изъ духовнаго быта. Краткое содержаніе ея можно передать такъ.

Мѣстомъ, гдѣ совершаются главныя событія повѣсти, служитъ село Д. П—го уѣзда. Дьячекъ мѣстной церкви, Василій Ивановичъ Омофоровъ, въ моментъ разсказа, живетъ тремя заботами: «выдать вторую дочь замужъ, опредѣлить меньшаго сына въ духовное училище и, что самое главное, *произойти* во діаконы». Всѣ эти заботы осуществляются одновременно и почти неожиданнымъ образомъ. Къ Лизѣ, дочери Василія Иваныча, сватается «завидный женихъ», волостной писарь. Прокопій Маркьяновичъ (имя жениха) былъ сынъ благочиннаго. Онъ влюбляется въ Лизу и дѣлаетъ ей предложеніе, которое и принимается. Но свадьба откладывается. По волѣ своего умершаго родителя, Прокопій Маркьяновичъ можетъ жениться только на духовной и, при томъ, не ниже, какъ на дьяконской дочери. Это условіе «завиднаго жениха» дѣлаетъ Василія Иваныча дьякономъ, одновременно съ чѣмъ опредѣляется въ училище и младшій сынъ его, Ваня. Бракъ, въ существѣ очень удачный, кончился все-таки печально. Лиза отъ огорченій, которыхъ виною были прежнія ея подруги-завистницы, схватила скоротечную чахотку и вскорѣ умерла.

Авторъ повѣсти въ большей половинѣ разсказываемыхъ событій принималъ непосредственное участіе; объ остальныхъ онъ сообщаетъ на основаніи слуховъ и письма, присланнаго ему Василіемъ Ивановичемъ.

Такова основная канва повѣсти, съ ея (повѣсти) главными дѣйствующими лицами. Но персонажъ ея ими, конечно, не исчерпывается. На ряду съ Омофоровымъ, Прокопіемъ Маркьянычемъ и Лизой, (или, вѣрнѣе, изъ за нихъ) *говорятъ* и дѣйствуютъ здѣсь и лица второстепенныя. Между ними самое видное мѣсто занимаетъ о. Виталій мѣстный «батюшка», человѣкъ очень замѣчательный, чтобы не сказать, — ни съ чѣмъ не сообразный. Вмѣстѣ съ Прокопіемъ Маркьянычемъ, они совершенно портятъ впечатлѣніе, на какое, безъ сомнѣнія, разсчитывала повѣсть.

Общее впечатлѣніе отъ этой повѣсти—точно такое же, какое производилъ Гоголевскій Маниловъ. «Въ первую минуту знакомства съ нимъ скажешь: какой пріятный и добрый человѣкъ! Въ слѣдующую за тѣмъ минуту ничего не скажешь, а въ третью скажешь: чортъ знаетъ, что такое! И отойдешь подальше». И «завидный женихъ», введя читателя на первыхъ страницахъ въ общество Василія Ивановича и его жены, доставляетъ ему не мало удовольствія. Старый дьячекъ «человѣкъ хорошій» уже самъ по себѣ, и познакомиться съ нимъ, (какъ заявляетъ испытавшій это авторъ) дѣйствительно, «не безъинтересно». Сверхъ того, въ началѣ разсказа, авторъ не скупится на разныя *изысканныя* выраженія, подчасъ довольно мѣткія и не лишенныя прелестей юмора или скорѣй ироніи; а это иногда очень нравится, особенно послѣ вкуснаго обѣда и при счастливомъ пищевареніи. На этотъ предметъ первыя страницы «Завиднаго жениха» могутъ оказать очень дѣйствительную услугу. Но при дальнѣйшемъ чтеніи первое впечатлѣніе начинаетъ по немногу исчезать. Остроты автора начинаютъ прискучивать, какъ равномѣрно однообразные удары маятника,—пока, наконецъ, совершенно не опротивѣютъ своею плоскостію. Послѣднее читатель непремѣнно ощущаетъ при полномъ знакомствѣ съ о. Виталіемъ. Его рѣчь, уснащенная вставочными риторизмами,—по большей части нелѣпо и не кстати,—невольно приводитъ читателю на память замѣчаніе Амоса Ѳедоровича Тяпкина-Ляпкина: «и не остроумно!» Въ самомъ дѣлѣ, что такое эти: «до нѣкоторой степени», «въ безусловномъ смыслѣ», «катапетасма», какъ не нелѣпости, немыслимыя въ человѣкѣ съ здравымъ умомъ. И можно быть увѣреннымъ, что будь о. Виталій живой человѣкъ, а не произведеніе авторской фантазіи,—онъ никогда бы не употреблялъ ихъ такъ безсмысленно—дико, какъ долженъ употреблять по волѣ автора. Приведемъ выдающееся изъ такихъ мѣстъ.

«Погоняя, напримѣръ, лошадь», говоритъ разсказъ, онъ (о. Виталій) восклицалъ (!): «но, но! болѣе или менѣе! что, такъ сказать, катапетасмой-то махаешь!?» Желая, чтобы бѣгущая лошадь шла шагомъ, онъ употреблялъ: «тпру, въ нѣкоторомъ родѣ!» Часто, останавливая ее, онъ говорилъ: «тпру, въ безусловномъ смыслѣ!»—Напрасно авторъ, для той же красоты слога, не пояснилъ таковыхъ обращеній о. Виталія къ лошади тѣмъ, что она—де-понимала его и соглашалась!» за одно бы ужъ никто не повѣрилъ!

Впрочемъ, авторъ самъ обнаруживаетъ свой произволъ въ усвоеніи

о. Виталію вставочныхъ выраженій. Въ повѣсти есть мѣсто, гдѣ онъ заставляетъ о. Виталія произносить излюбленныя имъ слова довольно кстати (съ цѣлію или безъ умысла?—не рѣшаемъ). Сдѣлалъ это авторъ, вѣроятно, для юмора; но вышло нѣчто бо́льшее. Всмотритесь въ рѣчь о. Виталія мальчику—Ванѣ, и, навѣрно, замѣтите это. «Ну», говоритъ онъ, «учись болѣе или менѣе прилежно, почитай до нѣкоторой степени начальниковъ и учителей», и т. д... О. Виталій не пропускаетъ даже такого ничтожнаго случая, какъ отправленіе Вани въ училище, чтобы не произнести громкаго слова назиданія съ употребленіемъ словъ: «въ безусловномъ смыслѣ», «до нѣкоторой степени» и др.; и это—передъ ничего не понимающимъ, робѣющимъ мальчикомъ!

Уже-ли можно допустить въ человѣкѣ съ среднимъ образованіемъ такую страсть къ ораторской рѣчи, чтобы она совершенно затмила въ немъ здравый смыслъ!? Намъ кажется это очень сомнительнымъ, особенно въ виду того, что о. Виталій человѣкъ вовсе не старый. По разсказу, онъ среднихъ лѣтъ. Слѣдовательно, получилъ образованіе или уже послѣ преобразованія духовно-учебныхъ заведеній или близко къ нему. Не говоримъ уже о томъ состояніи умственнаго развитія, какое давали тогда эти заведенія; словомъ мало кого убѣдишь. Оглянемся лучше кругомъ. Священниковъ одного времени и, ergo, одного умственнаго уровня съ о. Виталіемъ, масса. Всѣ они—живые свидѣтели фантастичности его, такъ какъ общаго съ нимъ въ этомъ отношеніи ничего не имѣютъ. Да и безъ—того не вѣрится, чтобы достойный званія студента (но не получившій его только по какой-то глупой случайности,—вѣроятно, неизвѣстной и самому автору о. Виталій оказался впослѣдствіи достойнымъ сожалѣнія и чуть ли не нуждающимся въ помощи психіатра). Пожалуй, г. Поповъ («Пастыр. Собесѣд. 85 г.») и правъ, когда высказалъ, что съ этимъ разсказомъ «еще» брошенъ комъ грязи въ наше духовенство.—Очень жаль автора, выдававшаго себя знатокомъ духовнаго быта! Намъ даже думается, что, переставивъ отца Виталія на мѣсто Василія Ивановича, а этого—на мѣсто о. Виталія, онъ далъ бы болѣе правдивый разсказъ: въ настоящемъ же видѣ одинъ изъ нихъ ужъ очень не подходящъ къ своему званію, ниже его, а другой—выше. Не сообразно, и не художественно!

Разборъ типа самаго завиднаго жениха приводитъ къ тому же выводу. Изображенный одинаково ровными красками, какъ и всѣ лица повѣсти, ничѣмъ передъ ними не выдѣленный (это свойство боль-

шинства заурядныхъ писателей), Прокопій Маркьянычь гораздо болѣе походитъ на расторговавшагося мѣщанинишку, или купеческаго прикащика, оперирующаго по селамъ, деревнямъ и мелкимъ ярмаркамъ, чѣмъ на волостнаго писаря, родившагося въ порядочной семьѣ, побывавшаго въ школѣ (два года—не шутка!) и монастырѣ. Ужели вліяніе прикащицкой среды, въ которой нѣкоторое время онъ существовалъ, могло такъ сильно вытѣснить вліяніе семьи, школы и монастыря? Можно бы еще повѣрить этому, если-бы не одно обстоятельство. Прокопій Маркьянычъ тоже любитъ уснащать свою рѣчь *вставочными выраженіями*, разумѣется, не тѣми, которыми пользуется о. Виталій. Любитъ непонятныя слова и Василій Ивановичъ,—только иначе употребляетъ ихъ; а всѣхъ больше любитъ ихъ, должно быть, самъ авторъ.

Сдѣлаемъ еще два краткія замѣчанія.

Въ одномъ изъ любовныхъ изліяній передъ Лизой, Прокопій Маркьяновичъ, говоритъ ей слѣдующее. «Вы Лизавета Васильевна, настоящій вампиръ, кумиръ,—*вы самая лучшая изъ богинь, о которыхъ я училъ въ училищѣ*... О какихъ это богиняхъ могъ учить въ училищѣ Прокопій Маркьяновичъ, въ теченіе своего двухъ-годичнаго курса? Хотя влюбленному много прощается, но не мѣшало бы автору язычекъ Прокопія Маркьяныча и посдержать.

Странна также замѣтка автора объ экзаменѣ Вани Омофорова. По разсказу, его будто-бы спросили: что есть число? Видно, авторъ забылъ, что онъ говоритъ такъ объ экзаменахъ, которые производятся и теперь по той же программѣ. Такого вопроса она не допускаетъ. Онъ имѣлъ мѣсто на экзаменахъ по учебнику Меморскаго, т. е. въ давнія времена.

Вообще, до художественности «завидному жениху».

«Какъ до звѣзды небесной далеко».

Несравненно бо̀льшій интересъ, поэтому, представляютъ для опредѣленія отношеній беллетристики къ духовенству два не названные еще нами автора: Н. П. Гиляровъ-Платоновъ и свящ. Малеонскій. Воспоминанія «изъ прожитаго» перваго, и «кандидатъ священства», «монашескія деньги въ прокъ не пошли» и «Владиславлевъ» втораго, прольютъ, ожидаемъ, новый свѣтъ на духовенство; покажутъ прошлое и настоящее этого сословія въ лучшемъ свѣтѣ; надлежащимъ образомъ познакомятъ съ нимъ общество и удовлетворятъ возбужденное любопытство послѣдняго. Но для разбора ихъ тѣсны намѣченные нами предѣлы настоящей статьи.

Иностранное Обозрѣніе.

Католическія рабочія ассоціаціи. — Дѣятельность іезуитовъ въ Америкѣ. — Характеръ миссіонерской дѣятельности католиковъ. — Протестантскія діакониссы. — Занятія Итальянскаго духовенства свѣтскими науками. — Упадокъ Итальянской проповѣди. — Народныя религіозныя церемоніи въ Италіи. — Разныя извѣстія.

Римско-католическая церковь, какъ пришлось намъ замѣтить въ одной изъ предшествующихъ статей, упорно отказывается поддерживать тѣ филантропическія предпріятія, которыя затѣваются протестантами и осуществляются при содѣйствіи лицъ всякихъ вѣроисповѣданій. Но она тѣмъ не менѣе не упускаетъ изъ вниманія это весьма подходящее для усиленія своего авторитета средство и подвиги католическихъ ассоціацій, имѣющихъ своею задачей способствовать улучшенію положенія рабочихъ, какъ нравственнаго, такъ и матеріальнаго, обращаетъ на себя все болѣе и болѣе вниманія со стороны лицъ, безпристрастно относящихся къ дѣлу. Нѣкоторыя выдержки изъ реферата аббата Гарнье, прочитаннаго на одномъ изъ недавнихъ засѣданій «всеобщаго собранія католиковъ сѣвера и Па-де-Калэ», помогутъ намъ составить представленіе о тѣхъ результатахъ, какихъ достигаютъ наиболѣе дѣятельные представители католицизма въ своихъ филантропическихъ предпріятіяхъ.

Мы начали свое дѣло — говорилъ аббатъ, около трехъ лѣтъ тому назадъ, съ тридцатью работниками, а въ настоящее время у насъ ихъ больше тысячи. Я не смѣю сказать, какъ велико было вначалѣ число членовъ изъ высшаго общества, но теперь мы имѣемъ таковыхъ 300 мужчинъ и болѣе 400 дамъ. Вотъ результатъ въ нѣсколькихъ словахъ. А если вы хотите знать, какъ мы дошли до этого, я вамъ объясню въ двухъ словахъ. Мы вѣрили, что рабочій способенъ къ обращенію, и искали средствъ опять привести его къ Богу. Да, рабочій можетъ обратиться. Не мало обращено дикарей, варваровъ,— почему же современный рабочій, который былъ окрещенъ и по христіански воспитанъ, не могъ бы воротиться на истинный путь? Я

говорю о рабочемъ нашихъ городовъ, нашихъ фабрикъ; говорю о рабочемъ либералѣ, гулякѣ, полномъ предразсудковъ, испорченномъ, коммунистѣ и франк-масонѣ. Я утверждаю, что его можно обратить и съ нимъ, а часто чрезъ него, также его патрона и хозяина, который едва ли лучше его. Мы видѣли это въ Канѣ (Саеп) и, не входя въ подробности, можемъ сказать, что дѣлали это при столь мало благопріятныхъ условіяхъ, что повсюду можно надѣяться дѣйствовать по крайней мѣрѣ такъ же хорошо, какъ и мы... Мы не имѣемъ клуба — нашъ прежній кружокъ былъ закрытъ; но у насъ замѣнили его семейныя собранія, которыя въ народѣ все-таки извѣстны подъ именемъ cercle catholique. Этими-то собраніями мы и пользовались главнымъ образомъ. Отъ желающихъ участвовать въ этихъ собраніяхъ мы требовали только трехъ вещей: присутствованія при совершеніи обѣдни, трезвости и добраго поведенія. Наше твореніе мы назвали кратко «дѣломъ рабочихъ», не говоря ничего о его католическомъ характерѣ. Если кто нибудь сталъ бы порицать насъ за этотъ оппортюнизмъ, то мы отвѣтили бы, что въ этомъ случаѣ мы слѣдовали примѣру нашего Господа Іисуса Христа, Который только постепенно открывалъ Своимъ Апостоламъ то, что имѣлъ возвѣстить имъ, и Который даже объявилъ имъ однажды, что Ему многому еще нужно было научить ихъ, но что они не могли въ то время воспринять этого. Мы поступали съ нашими рабочими такъ же, какъ Іисусъ Христосъ поступалъ съ Своими учениками. Мы представляли имъ себя какъ лицъ, предпринимающихъ истинно христіанское дѣло, но заботливо избѣгали того, что могло сдѣлать наше предпріятіе не популярнымъ и оттолкнуть отъ насъ рабочихъ разъ на всегда. Затѣмъ мы обратили вниманіе на три чувства, сохраняющіяся всегда въ душѣ рабочаго, даже самаго дурнаго. Это—любовь къ очагу или семейственный духъ, любовь къ храму или духъ приходскій (paroissial) и любовь къ ремеслу или духъ корпоративный. Эти три чувства составляютъ въ одно и тоже время и нашу цѣль и наше средство — цѣль, потому что мы должны раскрывать ихъ въ душахъ, чтобы сдѣлать ихъ тремя столпами возрожденія общества, которое твердую опору можетъ имѣть только въ семьѣ, религіи и собственности, — средство, потому что послѣдніе остатки ихъ, которые мы находимъ въ душахъ, приготовляютъ для насъ сочувственный пріемъ. «Рабочіе вечера», замѣняющіе клубъ, суть собранія семейныя. Для того, чтобы придать имъ характеръ легальности, какъ и всѣмъ другимъ сторонамъ нашего дѣла, они устраиваются всегда по личному

приглашенію. Въ семью посылается одно письмо, но съ обозначеніемъ всѣхъ членовъ семьи, и отецъ или взрослый молодой человѣкъ, его замѣняющій, можетъ предъявить это письмо при входѣ. Никогда мы не беремъ его изъ руки женщины или ребенка. Отецъ самъ долженъ придти и принять участіе во времяпровожденіи своихъ близкихъ. Впечатлѣніе производится на всѣхъ и всѣ будутъ обсуждать его при одинаковыхъ условіяхъ въ теченіи недѣли. Души живутъ такимъ образомъ одинаковою жизнью и это первое необходимое условіе для того, чтобы возстановить семейственный духъ. Но этими вечерами мы не довольствуемся и устроиваемъ много другихъ. Такъ мы учредили среди рабочихъ братство, члены котораго обязуются причащаться на страстной недѣлѣ и собираться по крайней мѣрѣ разъ въ мѣсяцъ. Есть также у насъ «корпоративныя обѣдни», при которыхъ съ удовольствіемъ присутствуетъ большое число нашихъ членовъ. Эти обѣдни и эти благочестивыя собранія всѣ имѣютъ мѣсто въ городскихъ церквахъ: капеллы у насъ нѣтъ. Общія собранія наши составляются при тѣхъ же условіяхъ. Если, съ одной стороны, эта организація нѣсколько запутана, то, съ другой, она даетъ очень утѣшительные результаты, пріобрѣтая намъ сочувствіе клира и придавая бо́льшую крѣпость приходской жизни.

Если вы спросите теперь, каковы достигнутые нами результаты, то я отвѣчу, что мы еще далеки отъ цѣли, что наши рабочіе далеко еще не полные христіане, но что всѣ браво равняются подъ нашимъ знаменемъ... Если всѣ наши рабочіе не таковы, какими мы надѣемся ихъ сдѣлать, то за то среди нихъ есть такіе, которые два года тому назадъ были нашими злыми врагами и франк-масонами, а теперь удивляютъ своимъ христіанскимъ настроеніемъ... Послѣ шести мѣсяцевъ существованія, христіанская ассоціація заключаетъ въ своихъ нѣдрахъ семь корпорацій, регулярно, легально и вполнѣ организованныхъ. Эти корпораціи суть слѣдующія: строительное дѣло, патронъ —Вознесеніе Господне: портняжное ремесло, патронъ—св. Винцентъ; металлическое производство, патронъ—св. Елигій; башмачное производство, патронъ—св. Криспинъ; столярная работа, патронесса—св. Анна; типографское дѣло и книготорговля, патронъ — св. Іоаннъ; садовничество, патронъ — св. Фіакръ; живопись, патронъ — св. Лука, и наконецъ разныя другія профессіи, которыя образуютъ особую группу, но не имѣютъ особеннаго патрона, кромѣ общаго патрона христіанской ассоціаціи, св. Іосифа. Въ принципѣ мы порѣшили, что каждый изъ вышеперечис-

ленныхъ отдѣловъ только тогда долженъ имѣть право на отдѣльное существованіе, когда насчитываетъ у себя по крайней мѣрѣ тридцать патроновъ и работниковъ. Прибавляя сюда нѣсколько почетныхъ членовъ, которыхъ мы называемъ основателями, мы пріобрѣтаемъ такимъ образомъ minimum 40 человѣкъ на каждую корпорацію. Каждая корпорація управляется профессіональнымъ совѣтомъ изъ девяти членовъ: трехъ основателей, трехъ хозяевъ и трехъ рабочихъ, которые собираются всякій мѣсяцъ для регулированія дѣлъ ассоціаціи. Этотъ совѣтъ управляетъ профессіональнымъ классомъ, завѣдуетъ учениками-ремесленниками, организуетъ корпоративное празднество и рѣшаетъ въ качествѣ первой инстанціи вопросъ о принятіи и непринятіи въ члены общества. На взносы, получаемые съ членовъ, мы обезпечиваемъ нуждающимся хозяевамъ и рабочимъ помощь во время болѣзни и молитвы послѣ смерти... Профессіональный совѣтъ занимается главнымъ образомъ устройствомъ быта учениковъ, размѣщеніемъ рабочихъ, разборомъ дѣлъ, возникающихъ между разными членами корпораціи, изысканіемъ того, что можетъ служить въ пользу общества и экономатомъ. Рабочіе, не имѣющіе занятій, обращаются въ «бюро размѣщенія», которое въ тоже время заботится и о прислугѣ и, получая ежемѣсячно около 450 заявленій о желаніи имѣть мѣсто, удовлетворяетъ просьбу 120 или даже 140 человѣкъ... Учрежденіе экономата имѣетъ цѣлію своею доставленіе членамъ общества по дешевой цѣнѣ всего, что необходимо для жизни. Ораторъ въ концѣ концовъ высказываетъ увѣренность въ томъ, что еслибы государственная власть не мѣшала дѣятельности общества, то къ нему обратилось бы сочувствіе большинства гражданъ французской республики и такимъ образомъ на религіозной почвѣ возникла бы великая братская унія.

Всѣ подобныя предпріятія католической партіи во Франціи находятъ себѣ полное сочувствіе у папы. Такъ 23 февраля цѣлая компанія богомольцевъ, принадлежащихъ къ ремесленному сословію, имѣла аудіенцію въ Ватиканѣ и архіепископъ Реймскій представлялъ папѣ французскихъ богомольцевъ, представитель которыхъ, г. Андрэ, прочелъ адресъ фабрикантовъ. Въ этомъ адресѣ говорилось главнымъ образомъ о томъ, что въ настоящее трудное для промышленности время только отъ церкви возможно ожидать спасенія, что только она въ состояніи возстановить въ промышленной семьѣ силу справедливости и любви. Въ своемъ отвѣтѣ на это привѣтствіе папа выражалъ радость по поводу проявленія столь христіанскихъ чув-

ствованій, а устроеніе католическихъ рабочихъ клубовъ назвалъ дѣломъ достойнымъ всякой похвалы. Церковь, по словамъ папы, не походитъ на политическихъ агитаторовъ, которые пользуются рабочими въ виду личныхъ интересовъ, льстятъ имъ и обманываютъ ихъ: она, какъ любящая мать, имѣетъ въ виду исключительно одно благо своихъ дѣтей и владѣетъ притомъ секретомъ излечивать бѣдствія, угнетающія міръ. Онъ, папа, давно уже указывалъ на католическія рабочія ассоціаціи какъ на самое дѣйствительное средство къ возстановленію благосостоянія и рабочихъ и хозяевъ и теперь чрезвычайно радъ, что его слова нашли себѣ сочувствіе въ вѣрныхъ католикахъ, которымъ онъ отъ всего сердца и преподаетъ свое апостольское благословеніе.

Все это, конечно, вполнѣ справедливо и безпристрастный читатель, несомнѣнно, одобритъ эти благія начинанія. Но съ другой стороны въ дѣятельности католическихъ рабочихъ ассоціацій нельзя не замѣтить и оттѣнки іезуитизма, существованіе котораго и сами основатели не отрицаютъ. Почтенные патеры, освобождая народъ отъ ига агитаторовъ, на самомъ дѣлѣ, стараются наложить на него свое собственное ярмо, однимъ словомъ, поднять и упрочить авторитетъ католическаго духовенства. Впрочемъ, говоритъ, этотъ характеръ іезуитизма не можетъ служить признакомъ опасности предпріятія: въ настоящее время, кажется, начинаетъ измѣняться даже и прежній взглядъ на іезуитизмъ. Самый либеральный народъ въ свѣтѣ—американцы предоставили іезуитамъ полную свободу проповѣдывать Евангеліе и основывать великолѣпныя заведенія для воспитанія юношества. Мало того, въ самомъ конгрессѣ находятся люди, которые не стѣсняются въ восторженныхъ выраженіяхъ отзываться о благотворительной дѣятельности іезуитовъ. Читатели, вѣроятно, не безъ любопытства прочтутъ выдержку изъ рѣчи сенатора мистера Веста, убѣжденія котораго такъ расходятся съ общеустановившимся у насъ взглядомъ на іезуитское воспитаніе. «Я протестантъ—говорилъ достопочтенный сенаторъ,—родился протестантомъ, воспитанъ въ этой религіи и надѣюсь умереть въ ней; но я утверждаю, что система, усвоенная іезуитами, есть единственно возможная при воспитаніи индійцевъ (рѣчь въ конгрессѣ зашла о бюджетѣ на вспоможеніе индійскимъ племенамъ и въ частности школамъ для дѣтей индійцевъ), единственно могущая привести къ хорошимъ результатамъ. Возьмите протестанта—клирика и пошлите его на far west.—Я не сомнѣваюсь ни въ его ревности, ни въ энергіи.—Онъ идетъ съ своею семьею,

бросая взглядъ на оставляемый имъ позади цивилизованный міръ; онъ только на половину, по чувству долга, посвятитъ себя миссіи, столь мало привлекательной. Возьмите теперь іезуита и посмотрите, что онъ дѣлаетъ. Онъ проповѣдникъ полу-военный; онъ принадлежитъ обществу Іисуса; онъ не имѣетъ ничего кромѣ покрывающей его одежды. Если онъ получитъ отъ начальника общества приказъ отправляться въ пустыни Африки или во внутренность Азіи, даже хотя бы въ полночь, онъ поднимается и идетъ, не дѣлая никакого возраженія: это число, а не человѣкъ... Я бесѣдовалъ однажды съ патеромъ Кавальери, который прожилъ около 50-ти лѣтъ среди индійцевъ Монтаны. Онъ былъ присланъ въ американскую миссію изъ Италіи; это апостолъ и способный врачъ. Когда я посѣтилъ его маленькую хижину, то нашелъ хозяина лежащимъ въ постелѣ, ибо вотъ уже пять лѣтъ какъ онъ ослабѣлъ силами, что однако не мѣшало ему подавать совѣты бѣднымъ индійцамъ, каждый день къ нему приходившимъ. Этотъ человѣкъ всю свою жизнь посвятилъ своему дѣлу и какой результатъ этого? Въ настоящее время «плоскоголовые» индійцы во сто кратъ цивилизованнѣе, чѣмъ другіе индійцы, по крайней мѣрѣ въ Монтанѣ. Пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ іезуты пришли къ нимъ и теперь вы можете судить о добрѣ, сколько они сдѣлали его среди всѣхъ этихъ племенъ. Единственный лучь свѣта, какой я могу видѣть въ области «плоскоголовыхъ», блеститъ изъ школъ, содержимыхъ іезуитами и заключающихъ въ себѣ до сотни учениковъ, какъ мальчиковъ, такъ и дѣвочекъ. Они имѣютъ стада, которыя стерегутъ маленькіе индійцы; они имѣютъ овецъ, о которыхъ заботятся дѣти; у нихъ есть мельницы, пильные заводы, различныя мастерскія и всюду индійскія дѣти заправляютъ всѣмъ и работаютъ какъ настоящіе работники. Когда я посѣщалъ эту миссію, въ то время строились двѣ школы и работа производилась школьниками. Въ этомъ суровомъ климатѣ нельзя въ большихъ размѣрахъ разводить маисъ, но за то собираютъ довольно овощей и овса для нуждъ школьнаго дома. Нигдѣ я не видалъ такого превосходнаго табуна лошадей, какъ въ этой миссіи. — Пять братьевъ и пять сестеръ — достаточное количество дѣятелей для этихъ двухъ школъ. Въ концѣ моего пребыванія въ миссіи, тамъ происходилъ экзаменъ и я объявляю, что никогда въ нашихъ штатахъ я не присутствовалъ при столь блестящемъ по отвѣтамъ испытаніи дѣтей. Дѣвочки учатся шитью, музыкѣ и домохозяйству; изъ нихъ приготовляютъ также и учительницъ. Юноши обучаются полевымъ работамъ, уходу

за животными, кузнечному, плотничному и столярному ремесламъ. Я просилъ о. Ван-Горпа, начальника миссіи, разсказать о своихъ опытахъ въ качествѣ учителя и разъяснить дѣйствительно чудесный успѣхъ его школы. Онъ отвѣчалъ мнѣ, что этимъ успѣхомъ они обязаны тому обстоятельству, что учили дѣтей обоего пола въ одно и тоже время. Сначала, въ теченіи 20-ти лѣтъ они держали въ школахъ только мальчиковъ, но когда тѣ возвращались къ своимъ родичамъ, тѣ дурно ихъ принимали, смотрѣли на нихъ какъ на ренегатовъ и друзей бѣлыхъ, почему они снова обращались въ дикое состояніе. И, по словамъ о. Горпа, «плоскоголовые» не сдѣлали бы никакого шага по пути цивилизаціи, если бы не были основаны при мужскихъ и женскія школы. Вслѣдствіи этого приходилось иногда молодыхъ индійцевъ соединять брачными узами при окончаніи ихъ школьнаго воспитанія. Имъ строили небольшой домъ, помогали обрабатывать ихъ кусокъ земли и этотъ супружескій союзъ становился такимъ образомъ ядромъ цивилизаціи... Пусть каждый самъ съѣздитъ на какую нибудь изъ станцій Монтаны: онъ увидитъ тамъ фермы со стадами, индійцевъ, которые рубятъ деревья, распиливаютъ ихъ и потомъ изъ досокъ строятъ дома; онъ увидитъ, что индійцы регулярно присутствуютъ при церковномъ богослуженіи и съ нетерпѣніемъ стараются попасть въ школу... Невозможно воспитывать молодыхъ индійцевъ, если каждый день они возвращаются въ свои семьи. Краснокожіе не могутъ примириться съ тою мыслію, что дѣти ихъ должны работать. Это дѣло женщинъ, ибо трудъ унижаетъ мужчину... іезуиты и тутъ нашли выходъ: они устроили школы съ интернатомъ, гдѣ дѣтямъ позволяется видѣть родителей своихъ только одинъ разъ въ недѣлю и притомъ въ присутствіи отцовъ миссіонеровъ. Если родители являются въ періодъ охоты или рыбной ловли, имъ отказываютъ въ свиданіи съ дѣтьми, а если они настаиваютъ на своемъ, то дѣти возвращаются имъ совсѣмъ».

Сенаторъ изъ Массачусэта, мистеръ Девисъ заявилъ послѣ этого, что и онъ также имѣетъ хорошее мнѣніе объ орденѣ іезуитовъ, которые въ дѣлѣ цивилизованія индійцевъ достигли лучшихъ успѣховъ, чѣмъ кто нибудь другой. Но все таки ихъ силы ограничены и имъ не удалось ничего сдѣлать съ индійцами Пуэбла. Вестъ отвѣтилъ на это, что онъ вовсе не хотѣлъ доказывать, что іезуиты успѣвали повсюду и при всякихъ обстоятельствахъ, но что индійцы Пуэбласъ и обратились въ варварское состояніе съ тѣхъ самыхъ поръ, какъ отъ нихъ уѣхали іезуиты. Онъ опять повторяетъ, что нѣтъ племени

цивилизованнѣе, чѣмъ «плоскоголовые», надъ образованіемъ которыхъ работали іезуиты. Протестантскіе же миссіонеры ни на шагъ не подвинули индійцевъ по пути цивилизаціи. Сенаторъ изъ Канзаса, Инугаль прибавляетъ къ этому, что онъ въ теченіи 25 ти лѣтъ занимался индійскимъ вопросомъ и тутъ-то съ изумленіемъ увидѣлъ, какихъ чудесныхъ успѣховъ въ воспитаніи индійцевъ достигаютъ іезуиты. Наконецъ американское «католическое обозрѣніе», цитируя вышеуказанныя рѣчи, заявляетъ свое убѣжденіе въ томъ, что «когда варварство, естественный плодъ революціи, распространится въ Европѣ, то тогда найдутся еще іезуиты, которые зажгутъ свѣтильникъ вѣры и цивилизаціи Такъ они мстятъ врагамъ и преслѣдователямъ».

Повидимому, теперь уже имѣются всѣ основанія къ тому, чтобы измѣнить установившійся взглядъ на представителей католической филантропіи—іезуитовъ и на католическую филантропію вообще. Но всѣ вышеуказанные почтенные свидѣтели едвали окажутся довольно сильными для этого, если посмотрѣть на оборотную сторону медали, которую показываютъ намъ свѣдущіе протестанты Посмотримъ же какъ напр. изображаетъ извѣстный ученый Варнекъ миссіонерскую дѣятельность католиковъ и въ частности іезуитовъ.

При взглядѣ на дѣятельность католическихъ миссій среди язычниковъ насъ прежде всего поражаетъ громадное количество крещеній, совершаемыхъ миссіонерами надъ дѣтьми язычниковъ. Такъ по статистикѣ парижскаго миссіонерскаго общества, члены этого общества, дѣйствующіе въ разныхъ странахъ Азіи, въ теченіи 6 лѣтъ (съ 1876 по 1881 г.) крестили 1.447,130 дѣтей изъ языческихъ семействъ. И такіе результаты достигнуты только въ странахъ, гдѣ дѣйствуютъ парижскія миссіи, трудами 604 священниковъ! Еще болѣе поражаютъ насъ при этомъ увѣренія католическихъ писателей въ томъ, что эти результаты достигнуты вполнѣ законными путями, что католическіе миссіонеры дѣйствовали и тутъ, какъ вездѣ, подобно апостолу Павлу и въ его духѣ. Но все очарованіе этихъ великолѣпныхъ цифръ разлетится какъ дымъ, если выяснить этотъ «Павловъ» образъ дѣйствій католическихъ миссіонеровъ. Средства, какія употребляются въ этомъ случаѣ миссіонерами въ высшей степени позорятъ все дѣло христіанской миссіи. Чтобы спасти бѣдныя души младенцевъ, которымъ угрожаетъ очень часто опасность умереть въ самомъ раннемъ возрастѣ, католическіе миссіонеры набираютъ себѣ въ помощники множество мужчинъ и женщинъ, даже изъ некрещеныхъ и поручаютъ имъ хитростью втираться подъ видомъ врачей въ дома язычниковъ,

чтобы тутъ посредствомъ «благочестиваго *обмана*», «незамѣтно» отъ родителей, совершать крещеніе надъ дѣтьми. «Сначало трудно было—извѣщаетъ апостолическій викарій изъ Мадуры—вразумить простыхъ вѣрующихъ, какъ почетно и полезно это служеніе любви въ отношеніи къ умирающимъ дѣтямъ; но если уже они входятъ во вкусъ, то посвящаютъ себя этому служенію вполнѣ и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ихъ ревность до того велика, что приходится смотрѣть за тѣмъ, чтобы надъ однимъ и тѣмъ же младенцемъ крещеніе не совершалось два раза различными лицами... Во многихъ деревняхъ христіане строго наблюдаютъ за тѣмъ, чтобы всякій ребенокъ въ языческой семьѣ непремѣнно былъ окрещенъ». (Въ Кантонѣ одна бѣдная китаянка въ теченіи 25 лѣтъ окрестила 13,000 дѣтей въ языческихъ семействахъ). По признанію самихъ католиковъ, эти помощницы миссіонеровъ только выдаютъ себя за лекарокъ, а на самомъ дѣлѣ ихъ главное лѣкарство составляетъ фляжка со святой водой, которую они съ собою постоянно носятъ и поливаютъ ею лобъ ребенка, произнося при этомъ слова крестительной формулы, между тѣмъ какъ присутствующіе при этомъ родители ребенка думаютъ, что тутъ совершается леченіе болѣзни. Даже католическій миссіонерскій епископъ, Баталь-онъ, сознается, что онъ носилъ съ собою двѣ одинаковыя по виду фляжки—одну съ духами, а другую — съ водою для крещенія и будучи приглашаемъ къ больнымъ языческимъ дѣтямъ какъ врачъ, онъ выливалъ сначала нѣсколько капель духовъ на лобъ ребенка и заставлялъ мать его втирать ребенку это лѣкарство, а потомъ незамѣтно отъ нея мѣнялъ эту фляжку на другую и возливалъ на лобъ ребенка воду крещенія, такъ что никто и не зналъ, что младенецъ былъ принятъ въ число вѣрующихъ. Еще болѣе поразительныя вещи сообщаетъ одинъ католическій журналъ о дѣйствовавшемъ въ Индіи миссіонерѣ Шійярѣ. Войдя въ хижину, гдѣ находилось больное дитя 2-хъ мѣсяцевъ отъ рожденія, онъ хотѣлъ дать ребенку сахарной воды, погрузивши предварительно въ нее свой палецъ. Такъ какъ отецъ ребенка не довѣрялъ миссіонеру, то и закричалъ ему, чтобы тотъ не крестилъ его ребенка. Тогда миссіонеръ передалъ ложку съ водою стоящей тутъ женщинѣ и сказалъ ей, чтобы она подала эту воду ребенку. Когда женщина, подойдя къ ребенку, нашла его спящимъ, миссіонеръ дотронулся до лба ребенка своимъ мокрымъ пальцемъ, чтобы удостовѣриться въ истинѣ словъ женщины, и такимъ образомъ совершилъ крещеніе. Также незамѣтно и въ другой разъ тотъ же Шійяръ крестилъ 7-ти лѣтняго мальчика, брызнувъ на него

св. водою какъ бы нечаянно, когда тотъ подошелъ къ миссіонеру, чтобы получить отъ него ложку сахарной воды... Замѣчательно, сообщающій объ этихъ фактахъ іезуитскій миссіонерскій органъ находитъ поступокъ миссіонера вполнѣ законнымъ, «потому что, вѣроятно, миссіонеръ настолько намочилъ палецъ чтобы приложеніе его ко лбу ребенка было достаточнымъ омовеніемъ и дѣйствительнымъ крещеніемъ».

Понятно, что много изъ этихъ крещенныхъ въ смертной опасности дѣтей остается въ живыхъ. Что съ ними бываетъ? Говорятъ ли имъ, что они приняты въ лоно католической церкви? Считаютъ ли ихъ католиками? Какъ находятъ возможнымъ обучать ихъ истинамъ вѣры? И все-таки эти коварные крестители дѣтей позволяютъ себѣ насмѣшки надъ нашими священниками, которые будтобы всю свою дѣятельность ограничиваютъ крещеніемъ, и надъ протестантскими, называя крещенія, совершаемыя ими, святотатственными. Правда, нѣсколько изъ тайно крещенныхъ въ каждомъ округѣ дѣтей получаютъ наставленіе въ христіанской вѣрѣ, но для этого миссіонеры покупаютъ ихъ у родителей, входя иногда при этомъ въ сдѣлки съ торговцами, занимающимися продажей невольниковъ; а подростковъ-дѣтей христіанскихъ родителей они крестятъ послѣ однодневнаго обученія.

Что касается взрослыхъ, то и они въ прежнее время цѣлыми массами получали крещеніе отъ католическихъ миссіонеровъ. Напримѣръ, въ Мексико, вскорѣ послѣ учрежденія тамъ католической миссіи, до 7 милліоновъ туземцевъ приняли крещеніе. Въ Перу одинъ миссіонеръ окрестилъ 57 тысячъ человѣкъ, а патеръ Сандоваль (въ Новой Гренадѣ) крестилъ въ теченіи 7 лѣтъ 30 тысячъ. На Гаити патеръ Фердинандъ обратилъ въ христіанство до 50 тысячъ идолопоклонниковъ и т. д. Разумѣется, при обращеніяхъ цѣлыми массами нечего было и думать о томъ, чтобы приготовить ихъ къ достойному принятію крещенія: самый обрядъ крещенія не былъ совершаемъ какъ слѣдуетъ, и миссіонеры, которыхъ напр. въ Мексикѣ было очень немного, только надъ нѣкоторыми изъ массы крещаемыхъ исполняли установленныя церемоніи, дѣйствуя при этомъ иногда вслѣдствіе усталости даже лѣвою рукою. Но и въ послѣдующее время, когда уже язычники перестали цѣлыми массами принимать крещеніе, католическіе миссіонеры все-таки почти вовсе не заботились о должномъ оглашеніи крещаемыхъ въ вѣрѣ и, если чему и учили, такъ только исполненію внѣшнихъ обрядовъ религіозныхъ, напр., колѣнопреклоненію, окропленію себя св. водой и т. п. Жизнь новокрещенныхъ

текла по прежнему, не будучи просвѣщена свѣтомъ христіанской религіи, и отчеты католическихъ миссіонеровъ находили и находятъ возможность радоваться на нее и называть ее жизнью настоящихъ добрыхъ католиковъ. Впрочемъ они не забываютъ еще наставить «добрыхъ католиковъ» въ томъ, что касается папскаго и ихъ собственнаго авторитета и что отличаетъ католичество отъ протестанства. Обращенные католическими миссіонерами не знаютъ часто жизни Христа и въ тоже время протягиваютъ свои руки въ ту сторону, гдѣ лежитъ Римъ, городъ намѣстника св. Петра, и смѣются надъ протестантскими проповѣдниками. Впрочемъ отъ большинства католическихъ миссіонеровъ и нельзя требовать бо́льшаго, такъ какъ сами они весьма мало проникнуты духомъ истиннаго христіанства.

Несравненно симпатичнѣе дѣйствія въ области филантропіи протестантовъ. О характерѣ ихъ миссіонерской дѣятельности намъ уже приходилось говорить въ прошломъ году, а теперь мы сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о малоизвѣстномъ у насъ протестанскомъ институтѣ діаконисъ, въ которомъ идея любви къ ближнему находитъ для себя прекрасное примѣненіе. Этотъ институтъ возникъ сравнительно въ недавнее время и имѣетъ своею главною цѣлію уходъ за больными и устройство бѣдняковъ, воспитаніе и обученіе дѣтей. Имя діаконисъ заимствовано изъ Св. Писанія и, усвоивая его этому учрежденію, протестанты хотѣли показать, что ихъ діакониссы представляютъ въ своей корпораціи. возстановленіе древняго Апостольскаго чина діаконисъ. Впрочемъ и сами протестанты въ послѣднее время сознаются, что имя это не совсѣмъ подходитъ къ ихъ филантропическому институту, который по своимъ принципамъ довольно далекъ отъ древняго, Апостольскаго учрежденія. Первый домъ діаконисъ былъ основанъ въ 1836-мъ году нѣмецкимъ пасторомъ Флиднеромъ въ г. Кайзерсвертѣ (на Рейнѣ). Дѣло діаконисъ нашло себѣ сочувствіе въ обществѣ и быстрыми шагами шло впередъ, такъ что въ отчетѣ «рейнско-вестфальскаго общества діаконисъ» за 1882-й годъ это общество насчитывало у себя 9 благотворительныхъ заведеній въ Кайсерсвертѣ съ 87-ю сестрами, 11 женскихъ учебныхъ заведеній въ Германіи, внѣ Кайзерсверта, съ 49-ю сестрами, 10 женскихъ учебныхъ заведеній внѣ Германіи съ 56-ю сестрами, 91 станцію въ Рейнской провинціи съ 82 сестрами, 38 станцій въ Вестфаліи съ 94 сестрами 20 станцій въ остальной Пруссіи и Германіи съ 77 сестрами и 8—внѣ Германіи съ 27-ю сестрами. При семъ впрочемъ нужно замѣтить, что женскія учебныя заведенія состав-

ляютъ собственность общества, а станціи—нѣтъ. Девять филантропическихъ заведеній Кайзерверта суть слѣдующія: больница, домъ убѣжища во имя св. Маріи Магдалины, женская учительская семинарія, низшая школа, женскій сиротскій домъ, лечебница для душевно-больныхъ протестантокъ, богадѣльня для одинокихъ, болѣзненныхъ и слабыхъ женщинъ протестантокъ, приготовительная школа для діаконисъ, экономія.

Кайзерсвертскій институтъ діаконисъ далъ толчекъ къ основанію другихъ подобныхъ же учрежденій въ Германіи и внѣ ея, которыя болѣе или менѣе въ своей организаціи напоминаютъ первый. По статистикѣ 1881 года въ Германіи внѣ Кайзерсверта находилось такихъ учрежденій 31, число сестеръ въ коихъ простиралось отъ 15 (въ Бременѣ) до 249 (въ Штутгартѣ). Внѣ Германіи институтъ діаконисъ имѣетъ очень незначительное развитіе: во Франціи такихъ учрежденій только два, въ Швейцаріи—четыре, въ Голландіи—два, въ Англіи—три, въ Швеціи и Норвегіи—два, въ Даніи—одно, въ Россіи—шесть, прочемъ очень незначительныхъ по составу членовъ. Попытки основать институтъ этотъ въ сѣверной Америкѣ остались безъ всякаго успѣха. Всего же обществъ діаконисъ въ 1881-мъ году было 53 съ 4751 сестрами на 1491 пунктахъ дѣятельности, при чемъ въ число послѣднихъ входило больше всего больницъ (497). Средства на содержаніе многочисленныхъ заведеній, въ которыхъ работаютъ діакониссы, доставлялись преимущественно посредствомъ взиманія платы за уходъ и обученіе, путемъ сборовъ по домамъ и церквамъ и т. д. и развѣ только немногіе дома діаконисъ имѣютъ большіе собственные капиталы Кромѣ того одни дома приглашаютъ сестеръ изъ другихъ, при чемъ даютъ имъ столъ и квартиру и платятъ въ тотъ домъ, къ которому принадлежитъ сестра, каждый годъ по 180 марокъ. Связь между главнымъ домомъ діаконисъ и зависящими отъ него поддерживается визитаціями духовнаго инспектора, разсылкою печатныхъ отчетовъ о дѣятельности каждаго дома, молитвами другъ за друга и т. п. Даже между главными домами діаконисъ существуетъ нѣкоторая внѣшняя связь, проявляющаяся въ устройствѣ чрезъ каждые три года, генеральныхъ конференцій въ г. Кайзерсвертѣ, на которыя являются представители германскихъ внѣ-Германіи находящихся домовъ. Что касается религіознаго характера большинства всѣхъ этихъ учрежденій, то они стоятъ по большей части на почвѣ новаго піэтизма, иныя же держатся ново-лютеранскаго направленія. Вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ эти учрежденія исполне-

ныя, повидимому, духомъ нетерпимости въ отношеніи къ римско-католичеекой церкви, имѣютъ несомнѣнный католическій отпечатокъ вслѣдствіе заимствованія воззрѣній установленій, обычаевъ и молитвенныхъ обрядовъ изъ католической монашеской жизни. При основаніи одного дома діаконисъ этимъ послѣднимъ внушалось постоянно помнить о послушаніи, бѣдности, дѣвственности и миролюбіи. Статуты и организація обществъ діаконисъ,будучи вообще подражаніемъ Кайзерсвертскимъ обычаямъ, тѣмъ не менѣе въ отношеніи къ частностямъ довольно разнообразны. Вступающія въ эти общества дѣвицы и бездѣтныя вдовы, по правилу, должны быть не моложе 18 и не старше 40 лѣтъ и прежде «полученія благословенія на служеніе въ должности діакониссы, должны подвергнуться испытанію въ теченіи двухъ лѣтъ. Въ теченіи перваго года изъ этихъ двухъ они называются испытываемыми сестрами (Probechwestern), а въ послѣдующее время, до полученія благословенія, — послушницами (Novizen) или же сестрами—помощницами. Принятіе въ новиціатъ въ нѣкоторыхъ учрежденіяхъ совершается съ особыми обрядами—при пѣніи, чтеніи Св. Писанія и молитвъ, которыя заключаются благословеніемъ, произносимымъ пасторомъ. Посвященію на служеніе въ должности діакониссы предшествуютъ особое приготовленіе, обыкновенно въ теченіи 8—14 дней, подъ наблюденіемъ пастора и начальницы общины, во время котораго готовящаяся къ посвященію должна сосредоточиться въ самой себѣ и обдумать важность дѣлаемаго ею шага. Въ Кайзерсвертѣ это приготовленіе открывается пѣснію: «въ тишину, святую тишину иди, о душа» и чтеніемъ 60-го псалма, а въ теченіи назначеннаго для этого приготовленія срока остальныя сестры молятся за посвящаемыхъ. Послѣднимъ одно общество рекомендуетъ на это время постъ, горячія молитвы и сердечную исповѣдь, а по принятіи «благословенія»,—приступленіе къ таинству причащенія. Сущность самаго посвященія состоитъ въ томъ, что посвящаемыя произносятъ во время богослуженія предъ пасторомъ извѣстные обѣты и потомъ посвящаются пасторомъ, при молитвѣ и возложеніи ни нихъ его рукъ; въ нѣкоторыхъ общичахъ руки возлагаетъ начальница и сестры. Обычно также и причащеніе посвященной Св. Таинъ. Но такъ какъ протестантство не признаетъ различія между заповѣдью и обѣтомъ и слѣд., должно отвергать всякій обѣтъ, по своему содержанію выходящій за границы обѣта, произносимаго при крещеніи, то и обѣтъ діаконисъ понимается у протестантовъ только какъ возобновленіе обѣта при

крещеніи и какъ спеціальное примѣненіе его къ принятію новой обязанности. Конкретное содержаніе обѣта діаконисъ составляютъ обыковенно «послушаніе, усердіе, вѣрность» въ своемъ служеніи. Въ нѣкоторыхъ учрежденіяхъ посвящаемыя даютъ еще «обѣтъ искренности», въ силу котораго они не могутъ вступать въ бракъ, не предупредивъ о семъ инспектора общества и его начальницу, что, впрочемъ, требуется обыкновенно и во всѣхъ обществахъ. Обѣтъ обязываетъ діакониссу только на время «пока Господь оставляетъ ее на этомъ поприщѣ», но все таки, произнося его, она должна имѣть серьезное намѣреніе посвятить своему дѣлу всю свою жизнь. Общество, въ которое вступаетъ діаконисса, обязуется содержать ее и выдаетъ ей обыкновенно для удовлетворенія мелкихъ нуждъ ежемѣсячно карманныя деньги. Личныхъ подарковъ отъ тѣхъ, кто пользуется уходомъ со стороны діаконисъ, эти послѣднія принимать не могутъ. Своими частными средствами они могутъ распоряжаться какъ угодно, но все таки не должны тратить ихъ на пріобрѣтеніе предметовъ роскоши и вещей не необходимыхъ. Они обязаны носить предписанное должностное одѣяніе, особенность котораго заключается въ цвѣтѣ матеріи (одно общество имѣетъ черныя платья, другіе—синія, нныя—коричневыя или сѣрыя), воротникѣ особой формы и въ чепцѣ, шляпѣ или капорѣ особаго покроя. Въ нѣкоторыхъ обществахъ сестры ко всему этому прибавляютъ крестъ, носимый на шейной лентѣ.

Духовная жизнь діаконисъ находитъ для себя поддержку въ ежедневныхъ общихъ домашнихъ собраніяхъ, въ молитвѣ и размышленіи, въ чтеніи Библіи и другихъ назидательныхъ и аскетическихъ писаній, въ проповѣдяхъ, слушаемыхъ ими время отъ времени, въ посѣщеніи воскреснаго и праздничнаго богослуженія, исповѣди и причащеніи. Общая молитва совершается въ діаконатахъ, обыкновенно, съ преклоненіемъ колѣнъ. На домашнихъ собраніяхъ, утреннихъ и вечернихъ, обыкновенно поются гимны и молитвы и прочитывается отдѣлъ изъ Библіи, причемъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ пасторъ при этомъ принимаетъ исповѣдь и даетъ разрѣшеніе вмѣстѣ съ благословіемъ. Въ Кайзерсвертѣ передъ обѣдомъ читается «псаломъ дня», а послѣ обѣда—соотвѣтствующій отдѣлъ изъ Флиднеровой «книги о мученикахъ на всѣ дни года». Пасторъ Лоче также издалъ для своихъ діаконисъ подходящія для чтенія книги и кромѣ того сочинилъ особую «литанію діаконисъ». Въ нѣкоторыхъ діаконатахъ существуетъ даже обычай такъ называемой свободной молитвы, которая состоитъ въ томъ, что читающій въ домашнемъ собраніи молитвы

пасторъ или діаконисса говорятъ молитву своего сочиненія или импровизованную или заранѣе подготовленную. Нерѣдко это дѣлается по поводу какихъ нибудь особенныхъ проступковъ со стороны сестеръ или постигшихъ общину непріятностей, объ отвращеніи которыхъ нужно молить Господа Бога. Однако, не смотря на весь интересъ такой оживленной духовной жизни, очень многія сестры не остаются навсегда на однажды избранномъ ими поприщѣ и начальники ихъ принуждены запрещать переписку и всякія сношенія съ вышедшими изъ общества, чтобы эти послѣднія не соблазнили другихъ. Въ виду недостатка въ діакониссахъ учреждаютъ даже особыя приготовительныя школы, куда берутъ дѣвочекъ для безплатнаго обученія и приготовленія къ исполненію должности діакониссъ. Незначительное развитіе этого прекраснаго учрежденія, какъ кажется, можно объяснить еще отсутствіемъ крѣпкихъ преданій, какія имѣются въ католическихъ женскихъ благотворительныхъ орденахъ, насчитывающихъ не одну сотню лѣтъ своего существованія. Кромѣ того католическія сестры милосердія — монахини, уже не могутъ безъ позора оставить свое служеніе, тогда какъ діакониссамъ это можно сдѣлать вполнѣ свободно. Тѣмъ не менѣе этому учрежденію, несомнѣнно, предстоитъ хорошая будущность, какъ всякому дѣлу, совершаемому безъ нравственнаго принужденія, единственно по призванію и любви къ ближнему.

Устроители выставки, недавно имѣвшей мѣсто въ г. Туринѣ, всего менѣе имѣли въ виду привлечь народныя симпатіи къ католической церкви и, конечно, совершенною неожиданностью для нихъ явилось то обстоятельство, что выставка эта обнаружила существованіе среди итальянскаго духовенства немалое количество людей, которые оказываются весьма свѣдущими не только въ своей спеціальности, но даже и съ области свѣтскихъ наукъ. Что поражало нѣкоторыхъ репортеровъ, бывшихъ на этой выставкѣ, такъ это разнообразіе предметовъ и работъ, выставленныхъ итальянскимъ клиромъ. Отсюда можно съ вѣроятностью заключать, что этотъ клиръ не замыкается въ своихъ пресвитеріяхъ, а напротивъ разумно и дѣятельно принимаетъ участіе въ жизни страны, интересуется науками, искуствами, работами всякаго рода, что, разумѣется, укрѣпляетъ его авторитетъ въ обществѣ. Успѣхами своими въ различныхъ областяхъ науки итальянское духовенство обязано съ одной стороны тому, что ему не настоитъ нужда бороться съ правительствомъ за су-

ществованіе церкви, на каковую борьбу французское духовенство теперь тратитъ все свое время, а съ другой—меценатству своихъ епископовъ, которые всѣми силами стараются поддержать въ подвѣдомомъ имъ духовенствѣ любовь къ научнымъ занятіямъ Разумѣется, епископы при этомъ имѣютъ въ виду то, что научно-образованные богословы съ умѣютъ дать хорошій отпоръ разнаго рода свѣтскимъ умникамъ, которые занятіе свѣтскими, главнымъ образомъ естественными науками доселѣ считали исключительно своею привиллегіею и поражали неопытныхъ богослововъ всѣми громами науки.

Отличаясь на поприщѣ свѣтскихъ наукъ, современное итальянское духовенство напротивъ мало занимается духовными предметами и въ особенности въ послѣднее время оскудѣло проповѣдниками. Правда, въ Римѣ обращается особенное вниманіе на выборъ проповѣдниковъ на то время, когда народъ преимущественно наполняетъ церкви т. е. на великій постъ, но тѣмъ не менѣе самыя высокія лица въ церкви, кардиналы и прелаты никогда не выступаютъ на каѳедрѣ, считая это унизительнымъ для себя и предаваясь исключительно занятіямъ политикой. Нынѣшнимъ постомъ большинство проповѣдниковъ доставлено было монашескими орденами и одинъ изъ столповъ іезуитскаго ордена, Галлерани, получилъ самую почетную каѳедру въ церкви св. Петра. Прежде монахи считались хорошими проповѣдниками и капуцинъ, говорившій при Піи IX свои поученія передъ папскимъ дворомъ, высказывалъ часто очень серьезныя мысли, но теперь проповѣдь итальянская вообще находится въ періодѣ упадка, представляя собою не иное что какъ реторическія упражненія и сторонясь отъ великихъ задачъ нашего времени какъ религіозныхъ, такъ и соціальныхъ. Содержаніе проповѣди составляютъ по большей части или тонкія или грубыя жалобы на современное положеніе церкви; объ идеалахъ, къ осуществленію которыхъ долженъ стремиться человѣкъ, рѣчь заводится очень рѣдко и вообще въ ней мало можетъ почерпнуть кто-нибудь для своего религіозно-нравственнаго усовершенствованія

Впрочемъ нужно замѣтить, что итальянцы съ своимъ живымъ воображеніемъ умѣютъ сами наполнять свою религіозную жизнь и не особенно нуждаются въ проповѣдяхъ. Сицилія съ своими многочисленными религіозными церемоніями въ этомъ случаѣ даетъ намъ наглядное доказательство. Вербное воскресенье напр въ Сиракузахъ отличается отъ другихъ дней тѣмъ, что въ это время по городу возятъ на ослѣ маленькую статую І. Христа, которую сопровождаетъ

большая толпа народа. Въ другихъ мѣстахъ Сициліи совершается нѣчто въ родѣ нашего древняго шествія на осляти: одинъ изъ патеровъ, возсѣдши на осленка, ѣдетъ въ сопровожденіи 12-ти учениковъ и массъ народа, который бросаетъ ему подъ ноги пальмовыя вѣтви. Освященныя въ этотъ день пальмовыя вѣтви считаются предохранительнымъ средствомъ противъ злыхъ духовъ и дурнаго глаза. Въ половинѣ поста женщины берутъ сѣмяна какого-нибудь легко принимающагося растенія и высыпаютъ ихъ на поддонникъ съ землей; когда же, къ страстной недѣлѣ, вырастаетъ здѣсь небольшой кустикъ, онѣ повязываютъ его красными лентами и ставятъ въ церкви близъ гроба Христова, въ знакъ своей вѣры въ воскресеніе, какъ толкуютъ этотъ поступокъ католическіе патеры. Въ великій четвергъ улицы Палермо кишатъ людьми, но за то не бываетъ видно ни одного экипажа: давнымъ давно уже на этотъ день запрещена ѣзда въ экипажахъ и жители пѣшкомъ ходятъ изъ одной церкви въ другую, осматривая выставленные «гробы Христовы». Въ одномъ городкѣ Сициліи этотъ обходъ церквей совершается при пѣніи Miserere, которое иногда прерывается глухимъ звукомъ трубъ. Мы не говоримъ уже объ извѣстныхъ и неоднократно описанныхъ въ нашихъ журналахъ представленіяхъ страстей Христовыхъ, которыя обязаны своимъ происхожденіемъ именно народу, находящему въ этихъ представленіяхъ удовлетвореніе своимъ религіознымъ потребностямъ. Особенно много религіозныхъ обычаевъ привязано къ празднику Пасхи. Этотъ праздникъ праздниковъ требуетъ, чтобы каждый проводилъ его съ своими родственниками и поэтому пастухи, какъ бы далеко они ни были, обязаны возвращаться къ этому дню въ свою семью. Хозяинъ при этомъ даритъ пастуху все, что требуется для праздничнаго стола. Въ Калабріи въ этотъ день утромъ берутъ кружку воды, которую священникъ освящаетъ, и потомъ отецъ семейства кропитъ этою водой свой домъ и его принадлежности, а остатки воды сохраняются какъ предохранительное противъ злыхъ духовъ средство. На святой недѣлѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ устраиваютъ также представленіе встрѣчи воскресшаго Христа съ Его Матерью, при чемъ употребляются фигуры Христа, Богоматери и ап. Петра, въ которыхъ заключенъ особый механизмъ, позволяющій имъ дѣлать разнаго рода движенія. За изображеніемъ воскресшаго иногда влечется ангеломъ отвратительный демонъ въ цѣпяхъ или же скованное изображеніе смерти, которая своею маскою и движеніями возбуждаетъ смѣхъ публики.

Во всѣхъ этихъ самодѣльныхъ религіозныхъ церемоніяхъ, несомнѣнно, заключается не малое количество остатковъ древне-языческихъ преданій; да и вся вообще жизнь итальянскихъ католиковъ доселѣ еще слишкомъ груба, но духовенство католическое на это обращаетъ весьма мало вниманія. Такой образъ дѣйствій тѣмъ болѣе непонятенъ и неизвинителенъ, что это духовенство получаетъ очень достаточное образованіе въ римскихъ коллегіяхъ или семинаріяхъ, которыхъ насчитывается довольно большое количество въ одномъ только Римѣ. «Нигдѣ нѣтъ болѣе удобнаго мѣста для образованія служителей алтаря,—говорилъ недавно Левъ XIII,—какъ въ этомъ главномъ городѣ христіанской вселенной, при гробахъ апостольскихъ князей, на глазахъ у папы, который какъ намѣстникъ Христовъ есть общій отецъ всѣхъ народовъ, стражъ и истолкователь католической вѣры».

Археологъ Делатръ нашелъ не далеко отъ Карѳагена христіанское кладбище отъ 3-го столѣтія, состоящее изъ круглаго возвышенія, обнесеннаго оградою. Двѣ украшенныя мозаикою базилики находятся тутъ не вдали одна отъ другой и одна, кажется, заключаетъ въ себѣ гробъ погребеннаго здѣсь мученика. Делатръ думаетъ, что здѣсь можно найти останки св. Перпетуи, извѣстной карѳагенской дѣвы—мученицы. Но даже если предположеніе ученаго не осуществится, то всетаки его находка имѣетъ чрезвычайную важность для церковной археологіи, ибо на открытомъ кладбищѣ найдено до тысячи надписей отъ 3-го до 5-го столѣтія и кромѣ того изображеніе Приснодѣвы Маріи на одномъ изъ барельефовъ на мраморѣ, которое несомнѣнно принадлежитъ третьему столѣтію.

Патріархъ константинопольскій, вошедшій въ общеніе съ замѣстителемъ по сербской митрополіи низложеннаго митрополита Михаила, отвѣтилъ на протестъ послѣдняго, что всѣ беззаконія, совершившіяся при низложеніи Михаила и поставленіи ему преемника, не были извѣстны константинопольской церкви. Такимъ образомъ патріархъ старается представить себя совсѣмъ не знавшимъ извѣстныхъ всему православному міру обстоятельствъ, имѣвшихъ мѣсто при поставленіи Мраовича на сербскую каѳедру и самъ же начинаетъ обвинять Михаила въ пристрастіи и неосновательной раздражительности.

Икосы:

1) (Τῶν μοναστῶν) Воспрославимъ нынѣ, вѣрные, достойными пѣснями сію [1]) славу монаховъ и украшеніе мучениковъ, Февронію: ибо она мужественно *и* съ презрѣніемъ низложила вражескія полчища, сперва постничествомъ, а потомъ *священно* воинствуя постеди ристалища и вопія къ мучителямъ еъ дерзновеніемъ: «Издѣтска я возлюбила Христа съ вѣрою, и доконца спѣшу ради Его умрети, да съ Нимъ обитаю нынѣ вовѣки, и пріиму сугубый вѣнецъ моей побѣды.

2) (Ὁ πρὶν τὴν Εὐαν) Древле лукаво подвергшій смерти Еву попираётся краснѣйшими ногами отроковицы, и со стеканіемъ вопіетъ: «Увы мнѣ! Что сотворю? Ибо я мучусь [2]) отъ той, чрезъ которую древле прельстилъ Адама, и нынѣ содѣлался посмѣшищемъ предъ всѣми. Ибо чрезъ жену я причинилъ человѣкамъ клятву, и чрезъ не же опять лишился *тѣхъ*, которыхъ прежде содержалъ во узахъ. Ибо Христосъ, воплотившійся отъ Дѣвы, излилъ жизнь древле осужденнымъ, и *сія* получила сугубый вѣнецъ побѣды.

3) (Ὑπὸ τῷ σκάμματι) [3]) Пришедъ, наконецъ, въ ристалище, святая *дѣва*, вооружившись крестомъ *Христовымъ*, какъ копіемъ, вопіяла: «Для меня какъ дары—эти оковы, о судіе! Твори, что хощешь». Почему сей нечестивецъ, воспламенившись гнѣвомъ, подвергнулъ ее мученіямъ, думая чрезъ то ниспровергнуть ея мужество: но она, возведъ очи свои горѣ, сильно устремилась къ созерцанію Христа, котораго возлюбила, и говоритъ къ игемону: «Ты сдѣлался виновникомъ великой для меня жизни; ибо я буду нынѣ ликовать съ мучениками, и пріиму сугубый вѣнецъ побѣды.

СВ. ВЕЛИКОМУЧЕНИЦѢ ЕВФИМІИ [4]).

(Іюля 11-го).

Кондакъ, гласъ 2-й. Подоб. *Еже о насъ исполнивъ...*

Подвиги въ страданіяхъ, подвиги въ вѣрѣ ты усердно подъяла за Христа, Жениха твоего: но и нынѣ молися, да низложена будетъ,

---

1) Κληθεῖσαν. Въ Аѳ. конд. τὴν ὄντως φερονύμως.

2) Πιέζομαι: въ Аѳ. конд. ἐμπέζομαι. Кромѣ сего, разночтеній съ Аѳонскомъ кодакаремъ нѣтъ.

3) Сего икоса въ „Anal. sacra“ нѣтъ; онъ заимствованъ изъ Аѳонскаго кондакарія (см. кондакарій архимандрита Амфилохія, стр. 178).

4) Переведено изъ Anal. sacra; заимствовано Питрою изъ Тавринскаго кодекса; твореніе неизвѣстнаго пѣснописца, подражателя св. Роману Сладко-

подобно какъ оныя ереси, и гордыня враговъ подъ ноги нашихъ царей, предстательствомъ Богородицы (διὰ τῆς Θεοτόκου), ты, отъ шести сотъ тридесяти богоносныхъ отцевъ пріимшая опредѣленіе *вѣры* (ὅρον λαβοῦσα), [1]) и хранящая оное, всехвальная.

пѣвцу. По начальнымъ буквамъ икосовъ, акростихъ представляется темнымъ: Τῆς. Можетъ быть, онъ относился къ имени св. великомученицы, съ прибавленіемъ другихъ словъ. Въ Аѳонск. кондакаріи помѣщены кондакъ и только два первые икоса (см. кондакарій архим. Амфилохія, стр. 57, 58 и 161). — Св. великомученица Евфимія родомъ изъ Халкидона, города *Виѳинійскаго*, дочь благородныхъ, знаменитыхъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ благочестивыхъ родителей, жившихъ въ царствованіе Діоклитіана. Въ то время въ Халкидонѣ градоначальникомъ былъ одинъ изъ жесточайшихъ враговъ христіанства, именемъ *Криспъ*, который, пожелавъ устроить всенародный праздникъ въ честь почитаемаго въ Халкидонѣ идола, разослалъ по всюду повелѣніе, дабы всѣ собрались къ извѣстному времени для принесенія жертвы въ капищѣ посвященномъ сему идолу. Было повелѣно розыскивать и скрывавшихся христіанъ, дабы и ихъ привлечь къ идолослуженію. Между такovыми изъ скрывавшихся, въ числѣ 49-ти христіанъ, посланными отъ нечестиваго градоначальника была представлена къ нему св. Евфимія, которая, послѣ всѣхъ испытанныхъ имъ средствъ— сперва кроткихъ увѣщаній и ласкательствъ, а за тѣмъ послѣ всѣхъ угрозъ и мученій, — осталась непоколебимою въ исповѣданіи вѣры Христовой. Богу угодно было и утѣшить—и вмѣстѣ прославить сію, уневѣстившуюся Ему, св. подвижницу тѣмъ, что предъ нею безсильны были всѣ употребленные для умерщвленія ея роды мученій и казней: и колесованіе съ отторженіемъ частей тѣла, и женіе огнемъ и желѣзомъ, и пребываніе ея во рвѣ между ядовитыми гадами и пресмыкающимися, и усиліе мучителей лишить ее жизни острою пилою. Но блаженная скончалась только тогда, когда Самому Господу благоугодно было позвать ее въ блаженный покой Свой. Это было слѣдующимъ образомъ: по повелѣнію мучителя, она введена была въ ристалище, въ которомъ находились самые лютые звѣри, которые, дѣйствіемъ силы Божественной, ею мужественно предъ всѣми исповѣдуемой, сперва нисколько ей не вредили, и даже оказывали ласкательство къ ней; но затѣмъ одна медвѣдица нѣсколько уязвила ей ногу,—послѣ чего тотчасъ послѣдовалъ гласъ съ небеси, призывающій ее въ горнія селенія.

[1]) Повелѣніемъ благочестиваго греч. императора Маркіана и св. Пульхеріи, его супруги, въ 451-мъ г. въ Халкидонѣ былъ созванъ IV-й Вселенскій соборъ, для защищенія истиннаго ученія о двухъ естествахъ во Іисусѣ Христѣ, противъ ереси *монофизитовъ* (во главѣ которыхъ были: Діоскоръ, патріархъ Александрійскій, и цареградскій архимандритъ Евтихій),—отрицавшихъ бытіе во Іисусѣ Христѣ души человѣческой. Послѣ долгихъ препирательствъ между православными и сторонниками сей ереси, предсѣдатель собора, святѣйшій патріархъ Анатолій—Цареградскій, предложилъ тѣмъ и другимъ изложить въ письмени свое исповѣданіе вѣры, и положить на честныя мощи св. великомученицы Евфиміи, почивавшія въ храмѣ, избранномъ для засѣданій собора, по общирности его, пот. что, какъ извѣстно, однихъ только созванныхъ св. отцевъ

Икосы:

1) (Τί τῶν σῶν) Чему кто либо прежде подивится о тебѣ,—[1]) страданіямъ твоимъ, или *твоимъ* доблестямъ; твоему дѣвству, или твоей безпорочной жизни? Ты возвеселила *Бога* Отца, уневѣстивъ себя *Его* Сыну, и украсивъ себя для Пресвятаго Духа. Кто былъ бы способенъ къ сему; кто можетъ нынѣ [2]) высказать, сколько немерцающихъ добродѣтелей тебя украшаютъ? Подобно какъ солнце отъ востока, возсіявая отъ гроба своего, ты повсюду блистаешь и свѣтозаришь лучами на землѣ и на морѣ, по всей вселенной (ἤπειρον), освящаешь и благоухаешь въ концахъ земли. Посему ввѣренъ тебѣ свитокъ (τόμον πεπίστευσαι) отъ шести сотъ тридесяти богоносныхъ отецъ — *ты*, пріимшая опредѣленіе вѣры и хранящая оное, всехвальная.

2) (Ἡ ταφή) Гробница, гдѣ почиваютъ нетлѣнныя твои мощи, мученице, есть алавастръ, полный *благодатнаго* мура. Христосъ устроилъ ее, да подаетъ она укрѣпленіе *притекающимъ къ ней* тѣми кровьми, которыя, послѣ всѣхъ претерпѣнныхъ мученій (κόρον βασάνων λαβοῦσα), ты источаешь, и которыми подаешь освященіе, врачуя всякую болѣзнь. Ты кивотъ большій Моисеева, гдѣ положены были скрижали, жезлъ (Ааронovъ) прозябшій и златая стамна, въ которой хранилась *небесная* манна; ты несравненно выше ея, крѣпко держа этотъ божественный символъ, пріявъ оный въ письмени для сохраненія непоколебимой вѣры въ Господа и Бога. Посему ввѣренъ тебѣ свитокъ отъ шести сотъ тридесяти богоносныхъ отецъ,—*ты*, пріимшая опредѣленіе вѣры и хранящая *оное*, всехвальная.

3) (Σὺ ἀληθινόν) [3]) Тебѣ ввѣрена истинная манна, свитокъ святыхъ отецъ, исписанный Духомъ Святымъ (ἐκ Πνεύματος τοῦ ἁγίου τὸν γραφέντα); ты неприкосновенное сокровище (ὁ θησαυρὸς ὁ θειώδης) Церкви, держа въ дланяхъ своихъ всякое спасеніе человѣковъ, въ которомъ нѣкоторые, замышлявшіе похитить и отнять оное, на самомъ дѣлѣ (καὶ τῇ πείρᾳ) убѣдились, открывъ гробъ твой; ибо, коснувшись

въ немъ находилось 630-ть. Всѣ охотно приняли это предложеніе, — и вотъ, къ славѣ православія,—какое явилъ Богъ необычайное чудо! Свитокъ съ изложеніемъ православнаго вѣроученія оказался въ дланяхъ св. великомученицы, а еретическій—подъ ногами ея; при чемъ она, какъ бы живая, вручала первый царю и патріарху.— Ὅρον λαβοῦσα: ὅρον — отъ ὁρίζω, опредѣляю, ограничиваю; согласно сему переведено: *пріимшая опредѣленіе вѣры*, которое начертано было соборомъ св. отцевъ, собравшихся въ Халкидонѣ.

1) Τίς θαυμάσειε πρῶτον—сихъ словъ нѣтъ въ Аѳон. кондакаріи.

2) Νῦν — слова сего нѣтъ въ Аѳон. кондакаріи.

3) Сего икоса нѣтъ въ Аѳонскомъ кондакаріе.

рукою съ тѣмъ, чтобы похитить оное (ἐπὶ τὸ ἀφελεῖν αὐτὸν), обрѣли тебя крѣпко держащею то, что тебѣ даровано было, съ клятвою обѣщавшись хранить и имѣть *тебя* непоколебимою твердынею міра,—*ты*, отъ шестисотъ тридесяти богоносныхъ отецъ пріимшая опредѣленіе вѣры и хранящая оное, всехвальная.

СВ. БЛАЖЕННОЙ ЦАРИЦѢ ѲЕОФАНІИ [1]).

(Декабря 16-го).

Кондакъ, гласъ 3-й. Подоб. *Дѣва днесь...*

Ты, украшенная царскою діадимою, царице пречестная, славная добродѣтелями, получила вѣнецъ небеснаго царствія; держа всечестный скаптръ благочестія, ты обитаешь въ нетлѣнныхъ чертогахъ, божественнымъ озаряемая свѣтомъ.

Икосы:

1) Преподобная—Божіихъ величій провозвѣстница! Почему воздадимъ хвалами Богу; ибо напрасно сталъ бы ты испытывать глубины судебъ Его (Рим. XI; 33) Отъ сокровищъ своея благости Онъ совершаетъ, поистинѣ, великія тайны: ибо, являя всегда удобоисполнимымъ для Себя (μὴ ἀπορούμενα) невозможное по разуму человѣческому (βροτεία γνωμῇ), Онъ пріобщаетъ къ превыспренней славѣ, и украшаетъ діадимою жизни *вѣчныя* царицу, *облеченную* въ тлѣнную діадему, и достойно вѣнчаетъ ее и прославляетъ. *Почему* обитаетъ она въ горнихъ селеніяхъ, божественнымъ озаряемая свѣтомъ.

2) Гласомъ божественнымъ воззовемъ: *Дивенъ Богъ* (LXVII, 36). Ибо, какъ всѣхъ Владыка, Онъ даруетъ истинную славу всѣмъ любящимъ Его; Онъ отверзаетъ двери милосердія всѣмъ поспѣшающимъ внити (τοῖς τρέχουσι πρὸς ἔισοδον) въ чертогъ Его; Онъ соплетаетъ вѣнцы убогимъ,—начальствующимъ, у которыхъ есть искреннее желаніе получить оный вѣнецъ, подобно какъ *таковымъ* божественнымъ желаніемъ пламенѣла царица Ѳеофанія. Посему-то съ ликами святыхъ вселилась она въ чертогъ *небесный*, гдѣ блаженство нестарѣемое, и обитаетъ *въ немъ*, свѣтомъ божественнымъ озаряемая.

---

[1]) Переведено изъ Anal. sacra; заимствовано Питрою изъ Тавринскаго кодекса (f 35), съ слѣдующимъ надписаніемъ: Τῆς ἁγίας καὶ θαυματουργοῦ βασιλέας Θεοφανέας. Твореніе неизвѣстнаго подражателя св. Роману Сладкопѣвцу. Акростиха вѣтъ.—Св. Ѳеофанія—супруга греч. благочестиваго императора Льва Мудраго, царствовавшаго отъ 886 до 912 г. Несмотря на царственное благолѣпіе и богатство, которымъ святая была окружена, она, какъ повѣствуется, препровождала жизнь постническую, суровую, свойственную

СВ. МУЧЕНИКАМЪ ЕВЛАМПІЮ И ЕВЛАМПІИ [1]).

(Октября 10-го).

Кондакъ, гласъ 3-й Подоб.: *Дѣва днесь*..

Почтимъ оныхъ доблестныхъ мучениковъ, по плоти братій, мудраго Евлампія и Евлампію; ибо они, силою Распеншагося, посрамили козно-

---

ную инокамъ:—подвижникамъ: *тѣломъ своимъ не прилѣжаше къ царскому украшенію, аще же и бываше извнѣ малымъ нѣкіимъ благолѣпіемъ одѣяна, но внутрь отай на тѣлѣ бяху рубы остры власяны, ими же плотъ томима умерщвлятеся. Житіе ея бѣ постническое, питашеся бо простымъ хлѣбомъ и сухимъ зеліемъ, а многопищныя трапезы весьма у нея бяху отвержены. Входящая же въ руки ея богатства и стяжанія честная раздаваема бяху требующимъ нищимъ и убогимъ, сиротамъ и вдовицамъ, и многоцѣнныя одежды и утвари въ руцѣ тѣхъ влагаху*ся; *иноческующихъ же худая пребывалища и монастыри обновляюе отъ нея, имѣніями же и всѣми потребными обогащахуся... Слуги своя и рабыни имѣяше яко братію и сестры, и не зваше никогоже простымъ именемъ, но всѣхъ о Господѣ славяше званіемъ, почитая коегождо имя и санъ и служеніе.* (Славян. Ч.-Мин.). *По* злобѣ и навѣтамъ Евхаитскаго епископа—волхва, Ѳеодора Сантаварина, котораго благочестивый Левъ отвращался, онъ безвинно претерпѣлъ отъ отца своего, императора Василія Македонянина, вмѣстѣ со св. супругою своею, болѣе чѣмъ *трехлѣтнее* заключеніе *въ темномъ нѣкоемъ затворѣ*, отъ котораго, Божіимъ промышленіемъ, они были освобождены по гласу птицы *попугая*, возглашавшей нѣсколько разъ человѣческимъ голосомъ: „Упы, увы! Господине Льве!“ Это было во время царскаго торжественнаго обѣда, на которомъ, по убѣжденію присутствовавшихъ вельможъ, царь умилился сердцемъ, и, подвигнувшись жалостію и состраданіемъ къ сыну, повелѣлъ вывести его изъ темницы, и представить къ себѣ, вмѣстѣ съ супругою его, въ подобающемъ царскому величію благолѣпіи.—Въ Аѳонскомъ кодакарѣ Москов. Сунод. Библіотеки сихъ кондака и икосовъ нѣтъ.

[1]) Переведено изъ Anal. sacra к. Питры; твореніе неизвѣстнаго пѣснописца, подражателя св. Роману Сладкопѣвцу. Акростихъ: Ταπ(εινῶ), оставшійся, какъ вѣротно, отъ полнаго: Τοῦ ταπεινοῦ... и проч. Въ Аѳонск. кондакарѣ помѣщены кондакъ и тѣже икосы (см. кондакарій Арх. Амфилохія, стр. 64 и 163). Св. Евлампій былъ родомъ изъ древняго города *Никомидіи*, воспитанный въ христіанской вѣрѣ отъ благородныхъ родителей; былъ привлеченъ къ страданію за имя Христово по тому особенному побужденію, что явно посмѣвался безумію нечестиваго Римскаго императора Максиміана, вооружавшагося, какъ говорилъ св. мученикъ, не на враговъ своего царства, но на неповинныхъ христіанъ, приводя всю землю свою въ запустѣніе, и убивая безчисленное множество вѣрующихъ во Христа. Вмѣстѣ съ нимъ приняла мученическій вѣнецъ и родная сестра его, Евлампія, добровольно пришедшая, какъ на духовный пиръ, на мучилищное позорище къ брату своему, обратившись къ которому высказывала сожалѣніе, что къ началу страданій своихъ онъ не пригласилъ ее, всегда готовую на всѣ роды мученій за честь и славу Христа Бога;

дѣйства (μηχανουργίας) беззаконныхъ. Посему они явились [1]) мучениковъ славою и вмѣстѣ похвалою.

Икосы:

1) (Τὴν δυάδα) Прославимъ нынѣ, вѣрные, сію двоицу подвигоносцевъ священными нѣснями и славословіями; ибо они низложили идольскую лесть, угасили пламень многобожія, и посрамили демоновъ. Они не убоялись гнѣва мучителей, ие устрашились огня и меча, ни нападенія звѣрей (θηρίων ὁρμὰς), въ мужествѣ духа своего,—сіи доблестные подвижники, славный Евлампій вмѣстѣ съ честною Евлампіею и съ дружиною своею (καὶ σὺν ἄλλῳ οἱ διαθέντες), явившіеся мучениковъ славою и вмѣстѣ похвалою

2) (Ἀπολέιας βυθῷ Ἕλληνες κυλινδόυμενοι) Погрязавшіе въ безднѣ погибели, язычники, всегда оказывали благоговѣніе къ богамъ бездушнымъ (μὴ οὖσι), *оныхъ* лживымъ и грубымъ изображеніямъ демоновъ. Почему нечестивцы *правители* разсылали ко всякому граду страшные приговоры за не принесеніе имъ жертвы (τοῦ μὴ λατρέυειν). Въ сіе время подвижники *Христовы*, какъ крѣпкіе адаманты, съ дерзновеніемъ проповѣдывали Христа, по благоутробію щедротъ *своихъ* сошед шаго на землю, Котораго съ вѣрою исповѣдали Евлампій съ Евлампіей,—мучениковъ слава и вмѣстѣ похвала.

3) (Πόθῳ θείῳ τρωθεὶς) Уязвившись божественною любовію, съ крѣпкимъ мужествомъ *духа* пришедъ къ судилищу, Евлампій возгласилъ къ игемону: «Демонамъ я не приношу жертвы; служу Христу, единому благоутробному Владыкѣ твари. Ибо слѣпы и безгласны твои боги, эти безобразные и пустые (μάταια) языческіе кумиры, и погибаютъ покланяющіеся имъ и чтущіе ихъ, какъ боготворители тварей (τῶν κτισμάτων λατρευτάι): почему спѣшу — въ надеждѣ получить царство вѣчное», *эту* мучениковъ славу и вмѣстѣ похвалу.

СВ. ВЕЛИКОМУЧЕНИКУ ДИМИТРІЮ СОЛУНСКОМУ [2]).

(Октября 26-го).

Кондакъ, гласъ 2-й. Самоіласенъ.

Струями кровей твоихъ, Димитріе, Христосъ обагрилъ Церковь, давъ

по чему тотчасъ объявляетъ себя христіанкою, и затѣмъ вмѣстѣ съ братомъ своимъ, св. Евлампіемъ, сподобилась принять вѣнецъ мучническій. По полному Мѣсяц. Востока, Максиміанъ царствовалъ отъ 284 до 305 г. по Р. Хр.

[1]) Επορθέντες; въ Аѳон. кондак.: εὐφημοῦμεν δοξαν κάι καύχημα. Кромѣ сего, разночтеній въ кондакѣ и во всѣхъ 3-хъ икосахъ съ Аѳонскимъ кондакаріемъ, обращающихъ на себя особое вниманіе, не встрѣчается.

[2]) Переведено изъ Anal. sacra; заимствовано Питрою изъ Корзин. кодекса; тво-

тебѣ непобѣдимую крѣпость, и соблюдая градъ твой невредимымъ: ибо ты его утвержденіе.

Икосы:

1) (Τοῦτον) Всѣ мы, съ вѣрою сошедшись, въ пѣснлхъ и пѣніяхъ да почтимъ сего великаго мужа, какъ воина Христова и мученика, вопія ко Владыкѣ и Творцу вселенной: «Избави насъ отъ бѣдственнаго землетрясенія (τοῦ σεισμοῦ τῆς ἀνάγκης), Человѣколюбче, молитвами Богородицы и всѣхъ святыхъ мучениковъ; ибо чрезъ Тебя *токмо* мы надѣемся ивбавиться отъ бѣдъ и скорбей,—Ты наше утвержденіе.

2) (Σὺ εἶ τὸ φῶς Къ тебѣ, Христе мой, вопію: «Ты еси свѣтъ омраченныхъ; отжени мракъ отъ души моея (ибо Ты имѣешь *въ Себѣ* бездну милосердія, просвѣщая все божественнымъ свѣтомъ своимъ, ибо все Тебѣ возможно Всемогущему), да возмогу духомъ несмущеннымъ воспѣть приснопамятнаго и преславнаго Димитрія, въ страданіяхъ доблестно подвизавшагося: ибо онъ не престаетъ моляся за насъ.

ревніе неизвѣстнаго пѣснописца, означенное въ Аѳон. кондакарѣ XI в. *самогласнымъ*. Судя по акростиху икосовъ: Στέφος, Питра полагаетъ, что творцемъ сего пѣснопѣнія былъ одинъ изъ пѣснописцевъ именемъ *Стефанъ*,—или Ѳессалоникійскій, соотечественникъ великомученика, или тотъ, который написалъ кондакъ съ икосами св. великомуч. Прокопію, съ акростихомъ: Στεφανος (*неполнымъ*. См. конд. и икосы разн. церк. пѣснописцевъ въ переводѣ на русск. нарѣчіе, стр. 24, 25, 26). Въ Аѳонскомъ кондакаріи помѣщены 5-ть икосовъ, которые здѣсь значатся 1, 2, 3, 4 и 7, но одного икоса нѣтъ и у Питры, который помѣщенъ въ Аѳонск. кондакарѣ; икосъ сей значится здѣсь 7-къ.—Св. Димитрій былъ сыномъ благородныхъ и богатыхъ гражданъ города *Солуня*, издѣтска воспитанный въ христіанскомъ благочестіи. Отецъ его былъ воеводою Солунскимъ, втайнѣ вѣровавшій во Христа съ супругою своею, по случаю бывшихъ въ то время страшныхъ на христіанъ гоненій. Пришедши въ совершенный возрастъ, св. Димитрій сдѣлался извѣстнымъ своею храбростію самому царю, и съ теченіемъ времени былъ поставленъ главнымъ военачальникомъ Солуня. Состоя на столь высокой должности, онъ съ величайшимъ успѣхомъ распространялъ христіанство и истреблялъ идолослуженіе. Узнавъ о семъ, императоръ *Максиміанъ* сперва посадилъ святаго въ темницу, а затѣмъ повелѣлъ предать его мечному усѣченію. По блаженной его кончинѣ, множество чудесъ подавалось вѣрующимъ отъ неглѣнныхъ мощей и отъ священныхъ останковъ послѣ него. Къ числу особенныхъ чудесъ, бывшихъ отъ него, относится спасеніе града Солуня отъ варваровъ пришедшихъ изъ Аравіи, въ царствованіе *Маврикія* (въ концѣ VI или въ началѣ VII в.), которые, при всемъ своемъ множествѣ, по молитвамъ и предстательству св. Димитрія,—не могли взять этого города, и возвратились восвояси со стыдомъ, какъ о семъ было открыто особымъ видѣніемъ свыше нѣкоему благочестивому и добродѣтельному мужу *Иллюстрію*. Какъ повѣствуется, св. Димитрій еще много разъ спасалъ и защищалъ градъ свой отъ нашествія варваровъ, почему отъ глубокой древности онъ почитался и почи

3) (Τρόπων ἐνθέων πεπληρωμένος [1]) Исполненный божественныхъ стремленій (τρόπων), просіявъ благочестіемъ въ жизни (διαπρέψας ἐν βίῳ), ты пріялъ воздаяніе за доблестное мученичество свое (какъ не обрѣли многіе искавшіе *сего*), и, получивъ оное, [2]) ты совершилъ *подвиги свои* мужественно: ибо вельми любезно было тебѣ, Димитріе, предать тѣло свое на ужаснѣйшее закланіе копіемъ, Господа ради твоего, и получить *за сіе* свѣтозарный и нетлѣнный вѣнецъ, прославленный честію отъ ангеловъ (ὑπ' ἀγγέλων τιμηθέν) [3]). Не престай, за насъ моляся.

4) (Ἔχω) Много я намѣренъ нынѣ высказать смиреннымъ языкомъ моимъ о чудесахъ, происшедшихъ, по истинѣ, отъ тебя, Димитріе; и не солгу, *сказавъ* [4]) о сіяніяхъ чудесъ, ни съ чѣмъ несравнимыхъ,— какъ даровалъ ты христоподражательно, какъ мудный врачь, исцѣленіе одержимому жестокою болѣзнію; какъ уврачевалъ ты другаго разслабленнаго, котораго связалъ врагъ лукавый, и разрѣшила его (ἀπέλυσε) здравымъ благодать твоя. Не престай, за насъ моляся.

5) (Φέρε) Вотъ, братіе, предложу я нынѣ всѣмъ явное чудо (совершенное святыхъ великомученикомъ) надъ кровоточивою женою, и, подлинно, оно небычайно. Ибо, и теченіе кровей остановилъ другъ града (φιλόπολις), оный мученикъ, одаренный великою *свыше* властію, и, тѣмъ не менѣе, исцѣлилъ отъ болѣзни душевной *нѣкоего* мужа, и *издравилъ* божественный храмъ (θεῖον δίκον), лукаво наполненный болѣзненнымъ заразительнымъ смрадомъ. [5]) Почему и намъ ниспошли источникъ исцѣленія, взывающимъ: «Не престай заназъ моляся».

тается особеннымъ защитникомъ и покровителемъ онаго. И вся Церковь вселенская чтитъ его какъ великаго и крѣпкаго заступника обуреваемыхъ бѣдами и скорбьми, по каковой причинѣ въ чиноизслѣдованіи таинства Елеосвященія и положено особенное моленіе къ сему святому о дарованіи помощи и исцѣленія страждущимъ.

[1]) Въ Аѳ. конд. τρόποις ἐνθέοις κατορθωμάτων.

[2]) Находясь въ заключеніи въ темницѣ св. Димитрій сподобился видѣнія ангела Господня, явившагося ему для укрѣпленія его мужества съ прекраснымъ райскимъ вѣнцемъ.

[3]) Въ Аѳон. конд. ὑπ' ἀγγέλου πεμφθέντος σοι ἄνωθεν.

[4]) Ὅμως οὐ ψευσομαι βοῶν. Въ Аѳон. конд. ὅμως ἐλεύσομαι βοῆσαι. Въ Аѳ. кондакарѣ икосы начинающіеся словами: ὅλοι συνδραμωμεν; Σὺ εἶ τὸ φῶς, и: Τρόποις ἐνθεοις—имѣютъ въ концѣ слѣдующее выраженіе: Μόνος γινώσκων τὰ ἐγκάρδια (*Едине вѣдый сердечная*, т. е. сердечныя помышленія и тайны).

[5]) О семъ Питра замѣчаетъ: Eadem apud Metaphrasten in Synaxario enarrantur. Въ слав. Ч.-Минеѣ о семъ не упоминается.—Кондакъ и икосы св. великомученику Димитрію, заимствованные изъ Аѳонск. кодакарія, см. въ кондакаріи архиман. Амфилохія, стран. 69 и 166.

6) (Ὅλον τὸν νοῦν) Всѣмъ умомъ своимъ воскрилившись къ горнему, ты отлучился отъ земнаго, какъ опаснаго и тлѣннаго, Христовъ оружниче, Димитріе; почему ты безмѣрно любишь градъ свой, и вельми милосердствуешь къ жителямъ его; ибо никогда не оставлялъ его *безъ помощи* во времена *бѣдъ и* опасностей, но всегда былъ для него крѣпкою силою, содѣйствіемъ Божіимъобращая въ бѣгство враговъ, и разсѣевая полчища ихъ: чрезъ сіе ты даруешь граду своему веселіе, моляся непрестанно за всѣхъ насъ.

7) (Ὅλοι συνδράμωμεν) Всѣ мы да снидемся съ любовію и вѣрою, и многими слезами, и воззвемъ: «Господи, помилуй; избави насъ отъ страшнаго трясенія, и не простри на насъ гнѣва Твоего; ибо мы *людіе* твои, и имя Твое умоляемъ, Святый, молитвами Пресвятыя *Богородицы* и апостоловъ твоихъ. Помилуй насъ, молимся, и не простри гнѣва Твоего на насъ, едине вѣдый сердечная.

8) (Σῶσον) Спаси, Христе, сей градъ твой отъ всякихъ бѣдъ, непрестанными молитвами Рождшія Тя, славнаго сего мученика, Предтечи, апостоловъ, преподобныхъ, и сохраняй всегда вѣрныхъ царей нашихъ, даруя имъ побѣды, а святый народъ твой соблюди во здравіи, да сохранится на правой *стезѣ*, въ послушаніи начальствующимъ: ибо Ты еси его утвержденіе.

СВЯТЫМЪ МУЧЕНИКАМЪ ЕДЕССКИМЪ: ГУРІЮ, САМОНУ И АВИВУ [1]).

(Ноябрь 15-го).

1 Кондакъ, глась 2-й. Подоб. *Твердыя и боговѣщанныя...* [2]).

Воспѣвая Христа, прославимъ и ублажимъ оныхъ избранныхъ и бо-

---

[1]) Первый кондакъ и 1-й и 4-й икосы переведены изъ кондакарія к. Питры, которымъ заимствовано изъ Корзинск. кодекса, остальные кондакъ съ икосами дополнены изъ Аѳонск. кондакарія (см. конд. Архиман. Амфилохія, стр. 74—169). О пѣснописцѣ сего творенія Питра дѣлаетъ слѣдующее предположеніе: Age, post Thessalonica cantica interponere lubet edessenorum, si quis melodus Graecus, Damasceni exemplo, inter Syros cecinerit. По акростиху икосовъ: Τοῦ τ(απεινοῦ), и по обоимъ кондакамъ, изъ которыхъ первый подобенъ кодаку св. Романа св. первоверховнымъ апп. Петру и Павлу, а 2-й его же—Симеону Столпнику, ясно видно, что творецъ пѣснопѣнія сего былъ одинъ изъ подражателей св. Романа Сладкопѣвца.—Св. мученики были родомъ изъ города *Едеса*; единственнымъ занятіемъ ихъ было проповѣданіе и распространеніе христіанской вѣры въ отечествѣ своемъ между язычниками, во времена нечестивыхъ царей—*Діоклитіана* и *Максиміана* (284—311 г.), по сказанію славян. Ч.—Минеи,—при которыхъ пострадали первые двое: Гурій и Самонъ; а Авивъ, бывшій діакономъ во Едесѣ, согласно повѣствованію, причисленъ къ нимъ послѣ, именно при императорѣ Ликиніѣ, зятѣ Константина Великаго (311—324), при которомъ онъ (*Авивъ*) неустрашимо исповѣдовалъ и проповѣдывалъ св. вѣру вездѣ и повсюду, нося съ собою книгу Евангелія Христова; по блаженной мученической его кончинѣ, св. мощи его были положены вѣрными вмѣстѣ съ св. мощами Гурія и Самона.

[2]) Такъ какъ 1-гонкондака и 1-го и 4-го икоса нѣтъ въ Аѳон. кондакарѣ,

гоносныхъ мучениковъ, проповѣдниковъ Церкви, Гурія, Самона и Авива, сихъ вѣтвей *отъ* вертограда Его: *Они*—Едессу слава и міру радость.

2-й *Кондакъ*, *гласъ 2-й* Подоб.: *Вышнихъ ища...*

Вы, мудрые *мужи*, получивъ благодать съ высоты, помогаете, всехвальные, находящимся въ искушеніяхъ: почему вы, святые, избавили отъ горькія смерти отроковицу (κόρην); ибо вы, поистинѣ, Едессу слава и міру радость.

Икосы:

1) (Τροπαῖον) Свыше сіяетъ знаменіе побѣды, крестъ Господень, обрѣтши который какъ божественную благодать, и воспріявъ оный на рамена свои, сіи мудрые подвижники оставили всѣ мірскія наслажденія, и, возстававшихъ противъ нихъ (нечестивыхъ) властей почитая *для себя не болѣе*, какъ сѣть паутины, старались просвѣтить душу свою свѣтомъ мужества; почему и содѣлались благопріятною жертвою *Богу*, сіяя *небесною* славою, *сіи*—Едессу слава и міру похвала.

2) (Ὁλολαμπεῖς) Явившись всесвѣтлыми свѣтильниками, *сіи* святые самыми поруганіями надъ собою (отъ невѣрныхъ) совершенно ниспровергли предстателя тьмы; ибо, утвердившись въ божественной вѣрѣ, они содѣлались наслѣдниками воздаянія отъ (св.) Троицы. Они, посему, умоляютъ и всегда спасаютъ отъ превеликихъ бѣдъ съ вѣрою къ нимъ прибѣгающихъ, какъ показываетъ примѣръ жены (τὸ γύναιον), которую спасли—вы, слава Едессу и міру похвала.

3) (Ὑπὲ πολλῶν) Сіи треблаженные, претерпѣвъ страшныя поношенія, послѣ многихъ истязаній (отъ мучителей) плоти *своея*, предали души свои въ руцѣ Господу, и, подобно какъ живые, являются со скорою помощію всѣмъ находящимся въ скорбяхъ и бѣдахъ, напротивъ же всегда оставляютъ во гнѣвѣ своемъ дерзостныхъ злодѣевъ; почему и подвергли смерти нечестиваго Готѳянина, не взывавшаго *къ нимъ* съ вѣрою: «Вы—Едессу слава и міру похвала.

4) (Τῆς τοῦ ἐχθροῦ) Избави мя отъ рабства врагу, Іисусе Жизнодавче, умоляемый предстательствомъ сихъ мучениковъ твоихъ, дабы, имѣя свободною отъ рабства страстямъ свою душу и тѣло, я прославилъ нынѣ ихъ быструю (ταχίστην) помощь, *подобную той*,—какъ, поспѣшивъ *на помощь къ женѣ*, заключенной во гробѣ злодѣйствомъ

и 2-го кондака и прочихъ икосовъ нѣтъ въ кондакарѣ к. Питры, то, посему, разночтеній не представляется.

мужа, они скоро исхитили ее отъ смерти, когда она къ нимъ вопіяла: *Вы* слава Едесу и міру похвала [1]).

СВ. ІОАННУ ЗЛАТОУСТУ

(Ноября 13-го).

Кондакъ, гласъ 1 й.

Отъ духовныхъ хранилищъ износя миогоцѣннѣйшія (χρυσότατα) струи

---

[1]) Во время войны грековъ съ однимъ изъ варварскихъ племенъ, жившихъ близъ Персіи, въ славян. Ч.—Минеи называемыхъ *Евалитаки*, для защиты Едеса было послано греч. войско, въ числѣ котораго находился нѣкто Готѳянинъ. Остановившись въ Едесѣ—въ домѣ одной благочестивой вдовы христіански, онъ, съ теченіемъ времени, послѣ долговременныхъ усилій, успѣлъ однакоже, склонить эту вдовицу къ выдачѣ за него въ замужство единственной ея дочери, *Евфиміи*. Когда настало время этому воину возвратиться въ свое отечество, мать, не могши нарушить ихъ супружескаго союза, отпуская ихъ отъ себя, на прощаніи убѣдила сего зятя своего прити вмѣстѣ съ собою и съ дочерью ея Евфиміею въ церковь св. мучениковъ *Гурія, Самона и Авива*, и, предъ гробницею сихъ святыхъ, изливъ слезное къ нимъ моленіе, и поручивъ имъ, ихъ крѣпкому заступленію, дочь свою, взяла отъ зятя своего торжественное клятвенное обѣщаніе предъ святыми, въ томъ, что онъ никогда не нарушитъ супружеской любви къ ея дочери, и всегда будетъ неизмѣннымъ ея хранителемъ и почитателемъ. Но случилось совсѣмъ противное, по возвращеніи его въ свое отечество. Оказалось, что онъ пришелъ къ первой своей женѣ, назвавъ Евфимію плѣнницею и поставивъ ее рабою жены своей — готѳянки. Сею послѣднею она была презираема и ненавидима, особенно послѣ того, какъ отъ Евфиміи родился младенецъ мужеска пола, лицемъ совершенно похожій на подлиннаго отца своего. Почему готѳянка, не перенося сего видѣть, уморила младенца Евфиміи ядомъ, отправивъ изъ дома на сіе время мать его по дѣламъ службы. Оскорбленная такимъ жестокимъ поступкомъ своей госпожи, Евфимія, отерши ядъ сей отъ устъ сына своего, подала его въ питіи готѳянкѣ, которая вскорѣ послѣ сего умела,—и такимъ образомъ (по замѣчанію славян. Ч.—минеи) впала въ яму, которую сама себѣ ископала. По общему со стороны всѣхъ подозрѣнію, признанная виновницею внезапной смерти готѳянки, Евфимія присуждена была быть погребенною заживо вмѣстѣ съ мертвымъ тѣломъ этой готѳянки. Здѣсь, въ гробномъ заключеніи своемъ, во всемъ ужасѣ отъ окружавшей мертвости и тлѣнія, Евфимія возопила о помощи всѣмъ сердцемъ своимъ къ св. мученикамъ, которымъ мать ея поручила ее на храненіе и заступленіе,—и этотъ крѣпкій вопль ея тотчасъ же былъ услышанъ ими. Силою Божіею и молитвами св. мучениковъ, она внезапно была перенесена спящею въ свой отечественный городъ Едесъ—въ храмъ св. мучениковъ, во время совершавшейся утрени. Здѣсь она возблагодарила Господа и святыхъ, которые, явившись ей, возбудили ее отъ сна, и, по исповѣданіи предъ всѣми сего необычайнаго чуда, совершеннаго надъ нею заступленіемъ сихъ святыхъ, возвратилась на жительство къ матери своей, неска

чистаго языка своего, ты обогатилъ вселенную, Златоусте, украшая ее, какъ смарагдомъ своими ученіями, и привлекая насъ къ нетлѣнному богатству царствія (Божія), первѣйшій (ὁ κορυφαιότατος) святителю: но молися непрестанно за насъ Господу [1]).

Икосы:

1) (Νῦν) Нынѣ Церковь содѣлалась златоносною (χρυσοστόλιτος), совершая память Златоуста. Ибо онъ благоукрасилъ ее словесами Духа, привелъ ко Христу *какъ* невѣсту, сіяющую догматами, носящую на выѣ своей душевной четверочисленное (τήν τετραρριθμον) украшеніе добродѣтелями [2]), и къ нему вопіющую: «Призирая съ небеси, не забуди люди своя, но молися непрестанно за насъ Господу.

2) (Οἶσαι) Кто возможетъ принести достбйныя тебѣ пѣсни? Но, какъ Христосъ двѣ лепты вдовицыны, пріими и мои, блаженне, слабыя пѣснопѣнія (ψελλίματα), какъ начатки, даруя языку моему силу какъ бы позлатиться пѣснопѣніемъ тебѣ, Ибо ты, какъ рѣка, излилъ поученія отъ всезлатаго духа своего, очищеннаго отъ скверны страстей. Почему искренно вопію къ тебѣ: «Не забуди мене бѣднаго, и молися непрестанно за насъ Господу.

занно образованной столь великою милостію св. угодниковъ, которымъ она молилась. Послѣ того, грекамъ случилось воевать опять съ тѣми же варварами, которые въ то время соединились съ Персами. По сему случаю въ Едесъ опять пришелъ, въ рядахъ греч. войска, вышепомянутый готоянинъ, и остановился для жительства у той же вдовицы, какъ у родственной себѣ матери. Здѣсь во всей уже силѣ и наготѣ обнаружился весь его обманъ и вся лютая его измѣна,—какъ скоро она вывела и поставила предъ глазами его дочь свою, спасенную предстательствомъ св. мучениковъ, которую онъ считалъ давно умершею: отъ столь поразительной и горькой неожиданности, онъ потерялъ на время всякое сознаніе, — языкъ его онѣмѣлъ... Тотчасъ онъ отданъ былъ подъ стражу, какъ жесточайшій убійца и клятвопреступникъ, и, по рѣшенію главнаго военачальника своего, былъ казненъ отсѣченіемъ главы.

[1]) Передено изъ Anal. sacra к. Питры, которымъ заимствовано изъ Коренн. кодекса. Твореніе, относимое Питрою самому Ѳеодору Студиту, судя по значенію акростиха икосовъ: Νοῦν σπανὸς (*бѣдный умомъ*). Св. Ѳеодоръ Студитъ въ особенности любилъ запечатлѣвать имя свое, въ акростихахъ священныхъ пѣснопѣній, различными смиренномудренными именами, какъ напр. еще: Τοῦ ἀσώτου. Въ Аѳон. кондакарѣ сихъ кондака и икосовъ пѣть. Свѣдѣніе о св. Златоустѣ помѣщено въ книгѣ кондаковъ и икосовъ разныхъ церк. пѣснописцевъ на русск. нарѣчіи, стр. 33—36.

[2]) Указывается на свойства любви христіанской, которая должна быть об. разомъ и подобіемъ божественной любви Богочеловѣка, запечатлѣнной крестными Его страданіями за грѣхи міра (Еф. III, 18, 19).

3) (Ὕμνος) Ты содѣлался славою и похвалою для Антіохіянъ, происшедши отъ славнаго корня, умная отрасль, отъ юности возрастающій въ добрыхъ дѣлахъ, златоимените (χρυσεπώνυμε): ибо, не ложно мо нашествовавъ, ты содержалъ въ суровости тѣло свое, и, восшедъ какъ бы на огненную колесницу добродѣтелей своихъ, мудре, ты восхитился къ небеси златовѣнчанный словесами своими. Почему, милостиво отонуду призирая, не остави насъ, но молися непрестанно за насъ Господу.

4) (Νοῦν) Кто озарилъ умъ свой многоразличными *духовными* созерцаніями *до такой степени*, какъ сей златоглаголивый святитель? И подлинно, отъ души своей, какъ отъ другаго источника, онъ излилъ навѣки свои златоточныя ученія, орошая ими воспитавшій его градъ Божій: ибо, поставленный управлять кормиломъ словесъ, къ пристанищу жизни *небесной* онъ направлялъ сный, къ нему *донынѣ* вопіющій: «Призирая съ небеси, не забуди люди своя, но молися не престанно за насъ Господу.

5) Σ...) 6) (Πῶς ἐδέγετο) Ужели кто либо пожелалъ бы умолчать о тебѣ (κρύπτεσθαι σε), златоглаголиве, стоящемъ на горѣ добродѣтелей своихъ, какъ градъ Божій. Почему государство, по избранію Божію, пріяло тебя какъ свое украшеніе, и принимало тебя съ честію подобающею царямъ и повелителямъ (σὺν βασιλευσιν καὶ ἀναξιν), и непотеряло своей на тебя надежды, обогатившись сокровищемъ словесъ твоихъ, ради которыхъ вся земля (ἡ ὑφήλιος) златоглаголиво (χρυσολογοῦσα) вопіетъ къ тебѣ: Призирая съ небеси, не забуди люди своя, но молися за насъ Господу непрестанно.

7) (Ἅπασα) Вся Церковь соплетаетъ тебѣ вѣнцы отъ божественныхъ пѣсней, и на земли совершаетъ память твою, мудрый Златоусте, празднуя нынѣ тебѣ, и взывая: «Пастырю нашъ добрый, предстани, и защищай стадо твое, а преемника своего, добрѣ *правящаго* на престолѣ твоемъ, всегда соблюдай и сохраняй, вмѣстѣ съ *нашими* царями, внемля поющему тебѣ: «Призирая съ небеси, не забуди люди своя, но молися непрестанно за насъ Господу.

8) (Νῦν δὲ πῶς ἄσαιμι) Нынѣ же, какъ я воспою Фиву, сестру *сею* новаго Павла, со многими другими святымъ женами (Римл. XVI, 1—15)? Онѣ, какъ досточтимыя питомицы, сострадали *святому* отцу *своему*. Когда онѣ плакали, святый *мужъ* говорилъ имъ: «Не терзайте души моей, дѣти, но исполняйтесь радостію; ибо меня гонятъ нынѣ среди страданій за славу Христову». Они же со слезами вопіяли къ нему: «Призирая съ небеси, не забуди люди своя, но молися непрестанно за насъ Господу.

9) (Ὁ ἀπειργάσατο φθέγξας) Когда онъ отверзалъ уста свои, — онъ совершалъ долгъ святительства своего, какъ, поистинѣ, златословесный церковный витія. Ибо тотчасъ же златоименитый *мужъ сей* открываетъ *предъ всѣми* златый языкъ свой, текущій рѣкою среди земли, и даже до конецъ ея истребляющій всякую скверну грѣха; за добродѣтель же обѣщаетъ великую благодать, сладчайшую паче меда. Почему вопіемъ къ тебѣ пѣсненно: призирая съ небеси, не забуди люди своя, но молися непрестанно за насъ Господу».

10) (Σὺ τί ἐκέρδησας) Что принесла пользы себѣ, ты, безславная Евдоксіе, въ безуміи своемъ устремлявшаяся съ убійствомъ на Златоуста? На самомъ дѣлѣ ты не насладилась землею (τοῦ ἀγροῦ) вдовицы, какъ *того* сильно желала: вторая Иродія, ты убила втораго пророка Божія. Но златошественный (χρυσεπὺς) языкъ *его* налагаетъ *на тебя* позорную печать (ἐκστηλιτεύει) навѣки, какъ на хищницу виноградника сирой и бѣдной жены. Какъ, посему, ты воспоешь нынѣ ко *сему* отцу: «Призирая *съ небеси*, не забуди насъ, но молися за насъ Господу непрестанно.

СВЯТЫМЪ БОГООТЦАМЪ ІОАКИМУ И АННѢ [1].

(Сентября 9-го.).

Кондакъ, гласъ 2-й. Подоб. *Вышнихъ ища...*

Нынѣ радуется Анна, разрѣшившись отъ узъ неплодія, и созываетъ всѣхъ, чтобы воспѣть Даровавшаго отъ чрева ея человѣкамъ, въ женахъ единую, Матерь и вмѣстѣ *Дѣву* неискусомужную» (τὴν μόνην μητέρα καὶ ἀπέρανδρον).

Икосъ:

1) (Ἡ τῶν δεσμῶν) Разрѣшившаяся чрезъ молитву отъ узъ прежняго безчадія *своего* призываетъ насъ къ празднованію, вмѣстѣ съ собою, сему чудеси и къ принесенію даровъ Рождшейся, по предвари-

---

[1]) Переведено изъ Anal. sacra, к. Питры, который, помѣщая сіе и слѣдующее пѣснопѣнія въ концѣ своего кондакарія, озаглавленныя словами: „De B. U. Maria“, выражается: „Ante omnia Christus, et per omnia Jésus et Maria“. Сими словами онъ даетъ разумѣть, вѣроятно, то, что какъ въ началѣ труду его предлежали пѣснопѣнія о Іисусѣ (*на день Рождества Христова*), такъ и въ концѣ книги онъ за благо разсудилъ помѣстить пѣснопѣнія, которыя содержаніемъ своимъ указываютъ также на лице Благочеловѣка и Пречистую Матерь Его. Творевіе неизвѣстнаго пѣснописца, съ акростихомъ: Η ὠδ(ὴ). Кондакъ и тѣже икосы помѣщены въ Аѳонскомъ кодакаріѣ, хранящемся въ Московской Синодальной Библіотекѣ. Разночтеній нѣтъ.

тельномъ нашемъ моленіи съ любовію (λιτανέυοντας ἔμπροσθεν μετὸ πόθου), подобно какъ дѣвы нѣкогда скоро предтекали, ликуя и вопія: «Вотъ, приспѣло всѣхъ воззваніе! Вотъ, Адамъ получилъ свободу: ибо Анна произрастила плодъ, — въ женахъ единую, Матерь и вмѣстѣ Дѣву неискусомужную.

2) (Ὢ τῆς ἀῤῥάστου οἰκονομίας) О, несказанное домостроительство! Чудная Анна, жена по естеству, нынѣ небычайно родила Рождшую паче естества неописанное Слово Отчее, и питаетъ млекомъ взаимодавшую млеко *свое* Питающему во благовременіи, отверзающему руку Свою, и исполняющему всякое животное благоволеніемъ своимъ (Пс. CXLIV, 15, 16), и нынѣ Даровавшему сущимъ на земли въ женахъ единую, Матерь и Дѣву неискусомужную.

3) (Δεῦτε) Пріидите съ любовію всѣ жены, принесите нынѣ радостныя благовѣстія Евѣ праматери, плодъ которой отнынѣ будетъ услажденіемъ Адаму, премѣняя прежнюю горькость древа, и вводя его въ рай, который онъ заключилъ своимъ преслушаніемъ, отверзла же оный намъ единая Дѣва, *Матерь* неискусомужная.

НА ЗАЧАТІЕ СВ. АННЫ, ЕГДА ЗАЧАТЪ ПРЕСВЯТУЮ БОГОРОДИЦУ [1]).

(Декабря 9 го).

Кондакъ, гласъ 3-й. Подб.: *Дѣва днесь...*

Прежде неплодная, нынѣ, по благоволенію Божію (ενθέαις νεύσεσι), объятая радостію (περιχαρῶς), пріемлетъ во чревѣ своемъ ту, которая

---

[1]) Переведено изъ Anal. sacra к. Питры, которымъ заимствовано изъ Корзинскаго кодекса, съ надписаніемъ: Μηνὶ δεκέμβ. θ', κονδάκιον εἰς τὴν σύλληψιν τῆς ἁγίας Ἄννης, φέρων ἀκροσιχίδα: ὠδὴ, ἦχ. γ'. Пѣснопѣніе сіе Питра приписываетъ нѣкоему *Георгію*, тому самому, который положилъ свое имя въ акростихѣ икосовъ на Введеніе во храмъ Пресв. Богородицы (см. конд. и икосы разн. церк. нѣснописцевъ въ переводѣ на русск. нарѣчіе,—стр. 7—12. Въ Аѳонск. кондакарѣ сихъ кондака и икосовъ нѣтъ. Если сличить настоящее пѣснопѣніе съ показаннымъ выше твореніемъ Георгія, то дѣйствительно найдемъ, что многія выраженія въ томъ и другомъ буквально тождественны. Такъ въ похвалѣ Богородицѣ: σκηνὴ ἐπουράνιος — сходно съ выраженіемъ употребленнымъ здѣсь въ 1-мъ икосѣ: φωσφόρος σκηνή. Далѣе, есть слѣдующія четыре выраженія, буквально тождественныя въ томъ и другомъ пѣснопѣніяхъ: а) Ἐμφανῶς, употребленное въ 1-мъ, 4, 6, 7, 15, 16, 19 и 21-мъ икосахъ на Введеніе, помѣщено и въ настоящемъ пѣснопѣніи въ 3-мъ икосѣ; б) ἡ ἐκλελεγμένη — на Введеніе положено въ 1-мъ, а въ настоящ. нѣснопѣніи почти буквально тождественно въ 1-мъ и 2-мъ икостахъ; в) ὑπερ πάσαν τὴν κτίσιν—на Введеніе, и здѣсь въ 1-мъ икосѣ:

есть украшеніе дѣвства: ликуй вселенная, слышавъ сіе; ибо Она есть надежда спасаемыхъ, отъ которой хощетъ родитися Владыка, избавляющій всѣхъ отъ тлѣнія.

Икосы:

1) (Ὡς φωσφόρος σκηνή) Какъ свѣтоносная Скинія и похвала дѣвства, какъ свѣтлый свѣтильникъ и пречистое Ложе, какъ одушевленный Ковчегъ, какъ Божественный чертогъ, какъ высшая всякаго созданія—святая Марія, предопредѣленная и предъизбранная Богомъ. Нынѣ, по предреченію гласомъ ангела, ты получила, (Анно), благовѣстіе о божественномъ зачатіи Чистыя и Богоматере, отъ которой хощетъ родитися Владыка всяческихъ, отъ тли смертныя всѣхъ избавляяй.

2) (Δεομένη Θεῷ) Прося Бога, и съ великимъ терпѣніемъ подвизаясь въ постѣ и молитвахъ, богоблаженная Анно, ты вмѣстѣ съ мужемъ своимъ скоро получила радость сверхъ чаянія, во время страшнаго явленія ангела, вѣщавшаго къ тебѣ: «Услышалъ Богъ моленіе твое,—ты родишь отроковицу всечестную, непорочную, прежде пеленъ предопредѣленную, и избранную Имъ для святато себѣ жилища, отъ которой хощетъ родитися Владыка всяческихъ отъ смерти всѣхъ насъ избавляяй.

3) (Ἡ εὐφρόσυνος νῦν) Нынѣ возсіялъ радостный и торжественный праздниковъ праздникъ: нынѣ совершилось въ мірѣ зачатіе Богородицы. Посему небеса нынѣ веселятся, земля же радуется, и всякое естество

ἀνώτερα πάσης τῆς κτίσεως; г) τὸν λυτρούμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς δουλίας — въ 17-мъ икосѣ на Введеніе, и здѣсь въ каждомъ окончаніи кондака съ икосами положено: πάντας φθορᾶς λυτρούμενος. Кромѣ того, по замѣчанію Питры, сей пѣснописецъ витіеватѣе, нежели прочіе, воспѣлъ о зачатіи Пренепорочной, и, какъ краткій и вмѣстѣ прекрасный образецъ сего краснорѣчія, приводитъ 2-й тропарь 9-й пѣсни канона *Господина Георгія* (Κυρίου Γεωργίου) на Введеніе Божія Матери:

	ПЕРЕВЕДЕНО!
Ὑπερίπταται θεοτόκε ἁγνὴ	Чудо твое, Пречистая Богородице,
Τὸ θαῦμα σοῦ τὴν δύναμιν τῶν λογων.	Превышаетъ силу *всякаго* слова:
Σῶμα γὰρ ἐν σοὶ κατανοῶ ὑπὲρ λόγον	Ибо тѣло твое я признаю паче слова.
Ρωῆς ἁμαρτίας ἀνεπίδεκτον	Неуловимымъ для вторженія въ него грѣха;
Ὅθεν εὐχαριστῶς, βοῶ σοι:	Почему благодарственно волію къ Тебѣ:
Ὄντως ἀνωτέρα παντων	Истинно, выше всѣхъ
Ὑπαρχεις, Παρθένε ἁγνή.	Еси, *Ты*, Дѣво Чистая.

человѣческое въ день праздника сего ликуетъ; ибо явно поспѣшаетъ родитися великая міру Стѣна, и разрѣшаетъ узы неплодія родителей отъ тли смертныя всѣхъ избавляяй.

1885 г. іюля 26 дня. **Даниловъ монастырь** *Іеромонахъ Іаковъ.*

Въ заключеніе, кардиналъ Питра предлагаетъ пришедшія ему на память, нѣкоторыя изъ слѣдующихъ отрывочныхъ пѣснопѣній въ честь Богоматери — нашего Московскаго кодекса (называя ихъ: membranae Mosquenses), приписываемыхъ св. Григорію Богослову, по надписанію надъ ними:

Στίχοι τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, τοῦ θεολόγου, εἰς την ὑπεραγίαν Θεοτόκον.

Ἀγνὴ κόρη, ζῆς! Εἰ δέ σιγᾶς, οὐ ξένον.
Τὸ γὰρ σιωπᾶν εὐπρεπὲς ταῖς παρθένοις.
Μᾶλλον δε καὶ πνεῖς, Θεοῦ Δόγου φέρεις,
Κἂν ἡ γραφικὴ τύπον οὐκ ἴδε κτύπον.

Ἡ πέτρα τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ φερει στάχυν.
ψυχῶν τροφεὺς ὁ στάχυς. ἡ γῆ Παρθένος,
Μάλλον δὲ, πηγὴν ζωτικοῦ ῥείθρου βλεπων,
Ἐκ τῆς πέτρας θήλαζε, πιστὲ, τὴν χάριν.

Αν ἐξ ὕλης γράφωσιν καὶ τοὺς ἀγγέλους,
Τί καινὸν ἐι γράφωσι καὶ σὲ ταῖς ὑλαις;
Εἰ δ' ὐχὶ καὶ πτέρυγας ἀγγέλου φέρεις,
Μάλιστα νικᾷς ἐξ ὕλης τούς ἀγγέλους.

ПЕРЕВОДЪ:

Отроковице Чистая, ты *вовьки* живеши! Если же молчишь,—сіе не странно; Ибо молчаніе благопристойно дѣвамъ.

Но въ тебѣ еще тѣмъ болѣе дыханія, что ты держишь Слово Божіе. Хотя живопись тебя не представляетъ громко гласящею.

Камень держитъ землю, земля—колосъ:
Колосъ сей есть Питатель душъ: Дѣва—поле.
Ты же, паче всего, созерцая предъ собою Источникъ воды живыя,
Вѣрный, ѣси отъ сего Камене благодать.

Если самыхъ ангеловъ изображаютъ бренными красками,
То что необычайнаго написать и Тебя кистію?
Ибо хотя Ты не имѣешь ангельскихъ крилъ,
Но *славнымъ* естествомъ своимъ вельми превосходишь *всѣхъ* ангеловъ.

Очерки изъ исторіи Русской Церкви въ періодъ Московской митрополіи (1237—1588 г.). *)

4) Къ *историческому* отдѣлу принадлежатъ сочиненія или съ частнымъ содержаніемъ—житія св. и отдѣльныя историческія сказанія, или съ общимъ—лѣтописи и Степенная книга.

Отъ XIII вѣка до 30-хъ годовъ XVI вѣка осталось сравнительно мало *житій* св. и другихъ церковноисторическихъ сказаній. Но во дни митроп. Макарія ихъ появилось такъ много, какъ никогда. Этому способствовалъ самъ митроп. Макарій своими трудами по собиранію четіихъ книгъ и канонизаціи русскихъ святыхъ (на соборахъ 1547 и 1549 г.), онъ даже самъ принималъ въ развитіи житійной литературы живое участіе. Послѣ него начатое имъ движеніе продолжалось, и въ свѣтъ выходили новыя житія. Отъ *XIII вѣка* извѣстны слѣдующія житія и историческія повѣсти: подробное сказаніе о мученической кончинѣ св. князя Михаила Черниговскаго и боярина его Ѳеодора, написанное о. Андреемъ, житіе св. Александра Невскаго († 1263 г.), составленное неизвѣстно какимъ современникомъ его, житіе св. Исаіи, еписк. Ростовскаго,—также неизвѣстнаго автора. *Отъ XIV вѣка* остались: краткое житіе св. Кирилла Туровскаго — неизвѣстно чье, житіе св. м. Петра, просто изложенное Прохоромъ еписк. Ростовскимъ († 1327); отдѣльныя сказанія о св. Довмонтѣ (Тимофеѣ) Псковскомъ, о мученической кончинѣ Михаила Тверскаго, о житіи и преставленіи великаго князя Димитрія Донскаго; къ концу XIV или началу XV вѣка относятся четыре посланія митр. Кипріана съ характеромъ автобіографическимъ и витіевато

*) Продолженіе. См. Чтенія въ Обществѣ Люб. духов. просв. 1885 года, кн. сентябрь.

составленное имъ житіе митроп. Петра. Въ XV *вѣкѣ* написаны: Григоріемъ Цамблакомъ 3 сказанія о святыхъ Сербіи и 22 слова, господствующее направленіе которыхъ въ однихъ догматическое, въ другихъ историческое; инокомъ Епифаніемъ—житіе св. Стефана Пермскаго и Сергія Родонежскаго, съ которыми онъ былъ близокъ во время ихъ жизни; игуменомъ Прилуцкаго монастыря Макаріемъ—житіе преп. Димитрія Прилуцкаго († 1391 г.); архим. Питиримомъ впослѣдствіи Пермскимъ епископомъ — житіе митроп. Алексія; Суздальскимъ іеромонахомъ Симеономъ, спутникомъ митроп. Исидора,—повѣсть о 8-мъ или Исидоровомъ соборѣ (Флорентійскомъ), гдѣ онъ говоритъ еще о Маркѣ Ефесскомъ и о себѣ самомъ; сербомъ Пахоміемъ, прибывшимъ въ Россію при Василіѣ Васильевичѣ и поселившимся въ Троице-Сергіевой Лаврѣ, написано 10 житій признанныхъ и непризнанныхъ еще церковію святыхъ, именно, преп. Сергія Радонежскаго, митроп. Алексія, преп. Кирилла Бѣлозерскаго, преп. Варлаама Хутынскаго, великой княгини Ольги, преп. Саввы Вишерскаго, архіепископовъ новгородскихъ Евфимія, Моисея и Іоанна, Никона игум. Троицкаго, три особыхъ сказанія о святыхъ и преимущественно ихъ чудесахъ, вошедшія потомъ въ сокращенномъ видѣ или цѣликомъ въ самыя житія, наконецъ 4 похвальныхъ слова историческаго характера. Изъ всѣхъ этихъ сочиненій только 2 житія и 2 слова можно назвать собственными произведеніями Пахомія; остальныя же представляютъ собою передѣлку прежнихъ,—сокращеніе, измѣненіе, дополненіе предисловіями, заключеніями и сказаніями объ открытіи мощей или чудесахъ,—и по частямъ иногда и простую переписку готовыхъ житій; однако Пахомій пользовался большимъ почетомъ у современниковъ, произведенія его списывались съ охотою, ему подражали и другіе писатели; слогъ его произведеній, за исключеніемъ приступовъ, простъ и довольно ясенъ; дьякомъ Иродіономъ Кожуховымъ составлено „сказаніе“ о чудѣ Варлаама Хутынскаго, 1460 г.; какимъ-то новгородцемъ—„воспоминаніе“ о новгородскомъ архіеп. Іонѣ († 1470), инокомъ Иринархомъ—житіе Діонисія Глушицкаго (въ 1495 г.), Паисіемъ Ярославовымъ—„сказаніе о каменномъ монастырѣ“, гдѣ сообщаются извѣстія о монастырѣ, его игуме-

нахъ, замѣчательныхъ подвижникахъ, при чемъ о Діонисіѣ Глушицкомъ повѣствуется буквально словами Иринархова житія. *Въ XVI вѣкѣ* появилось житіе преп. Пафнутія Боровскаго, составленное Вассіаномъ архіеп. Ростовскимъ (1506 — 1515 г.), преп. Зосимы и Савватія Соловецкихъ, написанное митроп. южнорусскимъ Спиридономъ, жившимъ на покоѣ въ Феропонтовомъ монастырѣ; 3 похвальныхъ слова въ честь черниговскихъ мучениковъ, Михаила и Ѳеодора, и соловецкихъ подвижниковъ Зосимы и Савватія, составленныя сербомъ Львомъ-Филологомъ черноризцемъ. Отъ Максима грека между другими его произведеніями осталось нѣсколько — сравнительно очень мало — и историческихъ; всѣхъ ихъ 12; это очень небольшія замѣтки и повѣсти о событіяхъ, лицахъ и монастыряхъ; болѣе замѣчательны между ними посланіе къ старцу Вассіану о жительствѣ на св. горѣ Аѳонской и „повѣсть страшна и достопамятна и о совершенномъ иноческомъ жительствѣ“: въ первомъ онъ изображаетъ жизнь аѳонскихъ монастырей, во второй — состояніе западныхъ монастырей и дѣятельность Іеронима Савонаролы. Княземъ Курбскимъ была написана въ XVI вѣкѣ исторія Флорентійскаго собора. Когда во главѣ съ митроп. Макаріемъ началось собираніе четьихъ книгъ, большинство изъ существовавшихъ въ Россіи житій и историческихъ повѣстей нашли себѣ мѣсто въ составленныхъ сборникахъ: четьихъ минеяхъ разныхъ редакцій и въ Степенной книгѣ; одни изъ нихъ вошли сюда цѣликомъ, другія измѣнялись въ языкѣ, пополнялись похвальными словами и разсказами о новыхъ чудесахъ и открытіи мощей извѣстныхъ святыхъ. Рядомъ съ этимъ по порученію митрополита, царя и собора 1547 г. собирались свѣдѣнія касательно русскихъ святыхъ, для чего нарочито предпринимались путешествія по монастырямъ, составлялись новыя записи и сказанія о жизни святыхъ и представлялись на разсмотрѣніе и благословеніе митроп. Макарія. Такимъ образомъ къ составленію житій были привлечены многочисленные русскіе книжники; изъ нихъ извѣстны боярскій сынъ Василій Михайловъ Тучковъ, Савва епископъ Крутицкій, инокъ Іеразмъ, пресвитеръ Василій (въ монашествѣ Варлаамъ), инокъ Маркеллъ, Іосифо-Волоколамскій игуменъ Іосифъ и др. Произведенія ихъ также

вносились Макаріемъ въ Четьи-Минеи и въ Степенную книгу. Составленіе житій велось также независимо отъ личности и распоряженій митрополита Макарія, по собственной иниціативѣ писателей; оно продолжалось и послѣ его смерти За все это время составлены были новыя житія: Александра Невскаго, пр. Никона Троице-Сергіевскаго, Павла Обнорскаго, Михаила Клопскаго, Георгія Болгарскаго, Александра Свирскаго, пр. Іосифа Волоколамскаго, митрополита Іоны, пр. Макарія Калязинскаго, Прокопія и Іоанна,—юродивыхъ Устюжскихъ, князя Константина, сыновей его Михаила и Ѳеодора, св. князя Петра и супруги его Февроніи,—Муромскихъ святыхъ. Евфросина Псковскаго, Всеволода Псковскаго, Саввы Сторожевскаго, Евфимія Суздальскаго, Нифонта и Никона Новгородскихъ, Ѳеранонта и Мартиніана Бѣлозерскихъ, Даніила Переяславскаго, Григорія и Кассіана Авженскихъ, ихъ учителя Стефана Махрицкаго, Антонія Сійскаго, Сергія Нуромскаго, Герасима Болдинскаго, Геннадія Костромскаго, Корнилія Комельскаго и др. Даже объ одномъ и томъ же святомъ писались различныя повѣсти различными писателями. Племянникъ Іосифа Волоколамскаго инокъ Досифей около половины XVI вѣка представилъ опытъ сборника нѣсколькихъ сказаній о подвижникахъ и ихъ произведеній,—именно патерикъ, заключающій въ себѣ разсказы, изреченія, бесѣды Пафнутія Боровскаго, Іосифа Волоколамскаго и ихъ учениковъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что видѣлъ въ ихъ обителяхъ и слышалъ о нихъ самъ авторъ. При составленіи житій и отдѣльныхъ повѣстей не всегда находила себѣ мѣсто здравая критика. Недостатокъ біографическаго матеріала иногда восполнялся общими фразами, аллегоріями и совершенно ненужными разсужденіями о постороннихъ предметахъ *). Въ XIII—XIV вѣкахъ языкъ житій обыкновенно простъ и кратокъ; исключеніе представляютъ развѣ житіе Александра Невскаго, наполненное напыщенными сравненіями его съ Іосифомъ, Сампсономъ, Веспасіаномъ и т. п., и Кипріаново житіе

*) Напр., въ Епифанскомъ житіи Стефана Пермскаго введены „Плачъ Пермскій“ (о кончинѣ Стефана) и разсужденіе объ изобрѣтеніи различныхъ алфавитовъ.

митрополита Петра, написанное многорѣчиво и витіевато. Но въ XV и XVI вѣкахъ появляется гораздо больше многословныхъ, напыщенныхъ и искусственно построенныхъ житій. Особенно отличаются этими чертами житія Епифанія, предисловія Пахоміевыхъ житій, житія Иринарха, Льва Филолога и пресвитера Василія-Варлаама.

Въ XIII—XVI вѣкахъ велось продолженіе начавшихся прежде *лѣтописей*. (Лаврентіевской, Ипатіевской,) (Новгородскій) и писались новыя. Таковы: 2-я, 3-я и 4-я Новгородскія лѣтописи, „Роспись или краткій лѣтописецъ Новгородскихъ владыкъ", двѣ Псковскія (съ XIII в.), Волынская (XIII в.), „лѣтописецъ Литвы и хроника русская" (XV в.), двѣ Софійскія (XV и XVI в.), Воскресенская или Софійскій временникъ (XVI в.), Николаевская или Патріаршая (XVI в.) и Тверская (XVI в.). Однѣ изъ нихъ мѣстнаго, другія — общерусскаго характера. При составленіи ихъ авторы пользовались словесными показаніями другихъ, своими наблюденіями, частными записями даже наличными лѣтописями. Напр., лѣтописецъ Литвы представляетъ собою сокращеніе древнѣйшихъ Литовскихъ временниковъ; а 4 Новгородская, Софійскія, Воскресенская, Никоновская и Тверская суть скорѣе лѣтописные сборники, чѣмъ лѣтописи. Содержаніе этихъ сборниковъ черпалось почти всецѣло изъ мѣстныхъ лѣтописей по личному выбору составителей; при этомъ вносились иногда передѣлки въ лѣтописные разсказы, вводились цѣликомъ нѣкоторыя произведенія свѣтской и церковной литературы, старинный лѣтописный языкъ замѣнялся въ XVI вѣкѣ многословнымъ, напыщеннымъ языкомъ житійной литературы. Содержаніе ихъ обыкновенно смѣшанное: гражданскія и церковныя событія находили здѣсь себѣ мѣсто. Но въ 3 Новгородской лѣтописи и въ Росписи Новгородскихъ владыкъ обнаруживается попытка повѣствовать только о событіяхъ церковной жизни, не касаясь гражданскихъ. Порядокъ расположенія историческаго матеріала остается прежній—хронологическій. Только въ Волынской лѣтописи первоначально не было выставлено годовъ въ преемственномъ порядкѣ; въ сознаніи автора уже выступила нужда „писать хронографу все и вся бывшая, овогда же писати въ передняя, овогда же возступати въ

задняя", т. е. нарушать хронологическій порядокъ въ интересахъ цѣльности и связности историческаго разсказа. Дальнѣйшій шагъ на пути отъ хронологіи къ исторіи представляетъ собою „*Степенная книга*". Начало ей было положено митрополитомъ Кипріаномъ, а при митрополитѣ Макаріѣ (или имъ самимъ или подъ его руководствомъ кѣмъ либо еще) она была дополнена и продолжена до его времени. Въ Макаріевскомъ спискѣ Степенной книги пестрый историческій матеріалъ расположенъ по 17 степенямъ; каждая изъ нихъ обнимаетъ правленіе великаго князя, отъ котораго „оставалось при государственномъ управленіи потомство", и распадается на нѣсколько главъ. Рядомъ съ извлеченіями изъ существовавшихъ лѣтописей сюда введены многія житія святыхъ, сказанія о чудесахъ и иконахъ, граматы и т. п.

5) Къ *описательному* отдѣлу относятся: „Странникъ" новгородскаго инока *Стефана*, бывшаго въ Константинополѣ около 1350 г. и описавшаго Софійскій соборъ, нѣкоторыя церкви и монастыри Константинополя вмѣстѣ съ иконами, мощами и другими святынями; описаніе „хожденія" отъ Москвы до Халкидона и Іерусалима, составленное смоленскимъ іеродіакономъ *Игнатіемъ* около 1389 г., краткій путеводитель по важнѣйшимъ константинопольскимъ монастырямъ и Софійскому собору дьяка *Александра* (въ концѣ XIV в.); „Ксеносъ" іеродіакона Троице-Сергіевой Лавры *Зосимы*, описывающій его путешествіе (около 1420 г.) по Аѳону, Солуни, Царьграду, Іерусалиму и другимъ мѣстностямъ востока; „путешествіе Исидора митрополита на Флорентійскій соборъ" (1437), составленное, по всей вѣроятности тѣмъ же іеромонахомъ *Симеономъ*, который написалъ и повѣсть объ „Исидоровомъ соборѣ"; краткое описаніе св. Палестинскихъ мѣстъ, написанное какимъ-то гостемъ *Василіемъ* (около 1466); записки о путешествіи московскихъ купцовъ *Трифона Коробейникова* и *Юрія Грекова* съ товарищами въ Іерусалимъ, Египетъ и на Синайскую гору, бывшія одною изъ любимыхъ книгъ нашихъ предковъ.

Прощальныя граматы или завѣщанія оставили послѣ себя митрополиты Кипріанъ, Фотій и Макарій. Здѣсь находятся біографическія свѣдѣнія о нихъ, прощанье ихъ съ современниками и благословеніе ихъ. *Публицистическая* литература развилась особенно въ XVI в. по вопросу о монастырскихъ земляхъ и

отношеніи къ еретикамъ. Изъ *астрономическихъ* заслуживаютъ вниманія: пасхалія Геннадія Новгородскаго. „Міротворный кругъ", присланный ему Димитріемъ Герасимовымъ изъ-за границы, и нѣкоторыя статьи Максима Грека. Изъ *грамматическихъ*—присланныя въ Россію тѣмъ же Димитріемъ Герасимовымъ „книга о 8 частяхъ слова" и замѣтки Максима Грека. Къ произведеніямъ *смѣшаннаго* характера относятся различные сборники, частныя посланія, замѣтки и нѣкоторыя статьи (напр. у Максима Грека).

Въ характерѣ духовнаго просвѣщенія, въ состояніи церковнаго управленія и религіозно-нравственномъ складѣ русскихъ заключались условія для появленія и распространенія въ Россіи „ересей и шатаній". Именно слабое развитіе просвѣщенія въ народѣ и недостатокъ живаго учительнаго слова со стороны пастырей церкви открывали свободный ходъ частнымъ религіознымъ мнѣніямъ въ народѣ, какъ бы нелѣпы и противны христіанской религіи ни были они. Обиліе апокрифическихъ книгъ съ богомильскимъ или миѳологическимъ содержаніемъ способствовало воспитанію въ народѣ дуалистическаго міросозерцанія, а нѣкоторыхъ могло настраивать противъ обрядовой стороны христіанской церкви. Недостатки въ духовенствѣ, особенно поставленіе духовныхъ лицъ на мздѣ и поборы ихъ съ мірянъ, давали толчекъ къ протесту противъ іерархіи; борьба іерархическая между митрополитомъ и епископами, равно какъ епископами и низшимъ духовенствомъ, а вмѣстѣ борьба удѣльная между отдѣльными городами и вольность нѣкоторыхъ изъ нихъ служили почвой, на которой удобно могъ разыгрываться начавшійся протестъ и доходить до размѣровъ раскольническаго или еретическаго движенія. Наконецъ все болѣе и болѣе возраставшая церковная обрядность въ религіозной жизни общества, формальность—въ нравственной жизни, крайній консерватизмъ и преданность авторитету—въ литературѣ, порождали недовольство въ нѣкоторыхъ умахъ, вызывали критицизмъ, который при благопріятныхъ условіяхъ могъ доходить до крайней степени. Конечно, гдѣ больше совмѣщалось этихъ благопріятныхъ для порожденія антицерковнаго движенія условій, тамъ оно раньше выплывало наружу и шире распространялось. Такъ въ XIV и XV вѣкахъ въ Псковѣ, враждовавшемъ съ Новгородскимъ архіепископомъ, и Новгородѣ, извѣстномъ своею вольностію, боровшемся съ Московскимъ митрополитомъ, и

наиболѣе открытомъ либеральному западно - европейскому вліянію открываются еретическія движенія стригольниковъ и жидовствующихъ.

Ересь стригольниковъ появилась во Псковѣ въ 70-хъ годахъ XIV вѣка и затѣмъ перешла въ Новгородъ. Во главѣ ея стояли дьяконъ Никита и стригольникъ [1]) Карпъ. При распространеніи своего лжеученія они дѣйствовали очень энергично. Карпъ даже написалъ „писаніе книжное", которымъ и пользовался для совращенія народа. Ученіе ихъ исходнымъ пунктомъ имѣло протестъ противъ недостойныхъ іерарховъ, но дошло до еретическихъ пунктовъ. Всѣ духовныя лица—говорятъ они—ставятся на мздѣ, поэтому суть незаконные пастыри; архіереи и монахи собираютъ себѣ много имѣнія, низшее духовенство беретъ поборы съ живыхъ и умершихъ, живетъ нетрезво, такимъ образомъ незаконно поставленные пастыри суть вмѣстѣ недостойные и по своей жизни. Поэтому недѣйственно все ими совершаемое; не нужно ни слушать ихъ ученія, ни причащаться у нихъ, ни креститься, ни исповѣдываться. Отрицаніе пошло дальше: не нужно совсѣмъ іерархіи, такъ какъ „ап. Павелъ повелѣлъ учить и простому человѣку", не нужно пѣть надъ умершими, „ни поминати ихъ, ни службы по нихъ творити, ни приноса за мертвыя приносити въ церкви, ни милостыни давать, ни пиры творити"; не нужно совершать евхаристіи, крещенья и другихъ таинствъ и обрядовъ, каяться можно и безъ священника, припадая къ землѣ. Подъ вліяніемъ проповѣди Никиты и Карпа образуется секта; сама она выбираетъ себѣ учителей (въ замѣнъ іерарховъ) для руководства жизнію секты, но не даетъ имъ никакого посвященія; въ своей жизни члены секты отличаются аскетическимъ направленіемъ: живутъ строго и постятся. Нѣкоторые изъ нихъ въ своемъ отрицательномъ направленіи зашли такъ далеко, что не признавали въ принципѣ монашества, не принимали соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ, апостольскихъ и даже евангельскихъ писаній, не допускали

---

[1]) По одному объясненію дьяконъ—разстрига, по другому—цирюльникъ (отъ глагола „стричь").

воскресенія мертвыхъ. Распространеніе секты побуждаетъ православныхъ обратить вниманіе на ея вожаковъ. Въ 1375 году владыка Новгородскій отлучилъ ихъ отъ церкви, а народъ утопилъ въ Волховѣ Карпа, Никиту и еще какого-то „третьяго человѣка съ нимъ“. Однако стригольники продолжали существовать. Узнавъ объ этомъ, константинопольскій патріархъ Нилъ пишетъ въ Новгородъ и Псковъ увѣщательную грамату и посылаетъ съ нею епископа Суздальскаго Діонисія, поручая ему лично подѣйствовать на стригольниковъ и охранить православныхъ отъ уклоненія въ ересь (около 1382 г.). Мысли, раскрываемыя въ этой граматѣ, таковы: Православная соборная и апостольская церковь осуждаетъ симонію и считаетъ непродаемою благодать священства; если же нѣкоторые іерархи виновны въ поставленіи на мздѣ, то они должны быть исправляемы и осуждаемы, какъ недостойные, отрицать же изъ-за нихъ всю іерархію несправедливо; еретики несправедливо смѣшиваютъ „исторы или проторы“ (издержки) при поставленіи съ мздою: первые непредосудительны, вторая же незаконна; наконецъ отдѣляться отъ церкви Христовой—значитъ терять возможность спасенія; отвергать же церковь каѳолическую — значитъ не соглашаться съ словами І. Христа, что она пребудетъ до скончанія вѣка. Броженіе въ Псковѣ и Новгородѣ на время стихло подъ вліяніемъ этой граматы и стараній Діонисія. Но скоро опять обнаружилось; толчкомъ къ этому, вѣроятно, послужилъ начавшійся между новгородцами и Московскимъ митрополитомъ споръ о мѣсячномъ судѣ. Преемникъ Нила, Антоній (около 1394 г.) прислалъ по этому случаю новое посланіе противъ стригольниковъ. Здѣсь дается болѣе подробное опроверженіе ихъ лжеученія: кромѣ того, что было и въ граматѣ Нила, Антоній доказываетъ неразумность исповѣди предъ бездушной землей, незаконность отрицанія евхаристіи, выставляетъ основанія къ поминовенію умершихъ, непосвященныхъ учителей—стригольниковъ сравниваетъ съ татями, которые не дверьми входятъ во дворъ овчій, упрекаетъ ихъ за похвальбу своею праведностію и убѣждаетъ покаяться. Но стригольники оставались при своемъ. Въ XV вѣкѣ съ ними борется Московскій митрополитъ Фотій. Въ своихъ трехъ посланіяхъ къ псови-

чамъ (1416 и 1427 г.) онъ выписываетъ правила, которыя запрещаютъ производить расколъ въ церкви, и греческія постановленія, которыя опредѣляютъ плату за поставленіе на церковныя должности, убѣждаетъ православныхъ прервать всякое общеніе съ стригольниками, грозитъ послѣднимъ церковными казнями и наконецъ уговариваетъ псковичей подвергать еретиковъ „казнямъ, только не смертнымъ, а внѣшнимъ казнямъ и заточеніямъ". Псковичи подъ вліяніемъ этихъ посланій похватали стригольниковъ, однихъ показнили, другихъ засадили въ тюрьмы до конца ихъ жизни. Такимъ образомъ секта была уничтожена. Но самое антицерковное движеніе, ею произведенное, не подавилось окончательно. Оно создало почву и дало пищу для вспыхнувшей въ концѣ XV вѣка ереси жидовствующихъ.

Ересь жидовствующихъ есть смѣсь христіанскаго либерализма съ іудействомъ. Распространителями ея были русскіе книжники и іудеи. Сближеніе между ними состоялось на почвѣ Библіи. Іудеи стояли за Ветхій Завѣтъ; онъ былъ непреложнымъ авторитетомъ и для русскихъ книжниковъ. Правда, у нихъ подъ руками былъ и Новый Завѣтъ, но они не понимали глубокаго различія между первымъ и вторымъ, думая, что оба божественны и потому оба обязательны для христіанина. Отсюда при начавшемся критическомъ отношеніи къ тексту Св. Писанія является стремленіе сгладить или уничтожить тѣ разногласія, какія между ними замѣчаются, равнымъ образомъ—разсмотрѣть съ точки зрѣнія Библіи и то, что есть въ христіанской церкви даннаго времени. Для этого выбирается средній путь: признается обязательнымъ только то, въ чемъ согласны между собою книги Ветхаго и Новаго Завѣта. Понятно, что результатомъ этого вышло отрицаніе многихъ собственно — христіанскихъ пунктовъ вѣроученія, христіанскихъ авторитетовъ и установившихся въ христіанствѣ формъ религіознаго культа. Жидовствующіе отвергали троичность Лицъ въ единомъ Богѣ—и Божество Іисуса Христа; не допускали возможности Его воплощенія и искупленія, называли Его Сыномъ Божіимъ не по существу, а по благодати, подобнымъ Моисею, Давиду и другимъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ, или ограничивали, или совсѣмъ отрицали Его мессіан-

ское значеніе, не признавали Дѣвы Маріи Богородицею, заподозривали истинность нѣкоторыхъ мѣстъ въ Апостольскихъ писаніяхъ, отрицали св. преданіе и святоотеческія писанія вмѣстѣ съ тѣмъ, что на нихъ основано, — почитаніе мощей и иконъ, чествованіе святыхъ, таинства, обряды и монашество. Такимъ образомъ отрицательное направленіе жидовствующихъ простиралось не на внѣшнюю только сторону въ христіанской жизни, какъ было у большинства стригольниковъ, а по преимуществу на внутреннюю—теоретическую, сказываясь въ результатѣ и разрушеніемъ обрядовой — внѣшней стороны. Не у всѣхъ жидовствующихъ отрицаніе доходило до одинаковыхъ размѣровъ: одни напр. допускали поклоненіе иконѣ Христа Спасителя, другіе были полными иконоборцами; одни только умѣренно либеральничали, другіе впадали въ крайній матеріализмъ и говорили: „что то царство небесное? что то второе пришествіе? что то воскресеніе мертвыхъ? ничего того нѣтъ. Умеръ кто инъ, то умеръ,—по та мѣста и былъ“. Вмѣстѣ съ этимъ было не одинаково увлеченіе іудействомъ и отпаденіе отъ христіанской церкви: одни праздновали пасху по іудески, обрѣзывались и т. п., другіе же не чуждались христіанскаго богослуженія и даже сами священнодѣйствовали. Наконецъ было много полуеретиковъ, которые не перешли въ жидовство, но „научились божественныя писанія укорять, на улицахъ и въ домахъ вели пренія о вѣрѣ и имѣли сомнѣнія“ относительно различныхъ ея пунктовъ.

Ересь жидовствующихъ впервые появляется въ Новгородѣ. Жидовство заноситъ сюда прибывшій въ 1470 году ученый, знавшій астрономію, астрологію, свящ. писаніе и даже святоотеческія творенія Литовскій еврей Схарія. Онъ совратилъ своею проповѣдью поповъ Діонисія и Алексѣя. Скоро пришли изъ Литвы еще 2 жида: Іосифъ Шмойло-Скорявей и Моисей Ханушъ. Ересь быстро стала распространяться: къ ней пристало много духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, между ними видимъ Софійскаго протопопа Гавріила и Григорія Тушина, отецъ котораго пользовался большимъ уваженіемъ въ Новгородѣ. Ересь распространялась тайно и, когда Діонисій съ Алексѣемъ, увлекшись іудействомъ, хотѣли было обрѣзаться, жиды уговорили ихъ этого не дѣ-

лать, а прикидываться православными христіанами. Въ 1480 году Алексѣй и Діонисій взяты были Іоанномъ III въ Москву и сдѣлались одинъ протопопомъ въ Успенскомъ соборѣ, другой — священникомъ въ Архангельскомъ. Ересь начинаетъ распространяться и здѣсь; въ нее совратились Симоновскій архимандритъ Зосима, знатный дьякъ при дворѣ Ѳеодоръ Курицынъ, купецъ Семенъ Кленовъ, даже невѣста Іоанна III Елена и др. Между тѣмъ въ Новгородѣ еретики перестали скрываться; они или уничтожали, или истребляли христіанскія святыни: истребляли кресты и иконы, кусали ихъ, бросали въ скверныя мѣста, обливали нечистотами, спали на нихъ, писали на нихъ срамныя слова, кресты привязывали къ хвостамъ воронъ и т. п. Архіепископъ Геннадій, возведенный на каѳедру въ 1484 г., обратилъ на это должное вниманіе и вступилъ въ борьбу съ ересью. Сообщивъ въ Москву о томъ, что въ Новгородѣ распространилась ересь, и получивъ отъ митрополита и великаго князя приказаніе не допускать ея распространенія, онъ приступилъ къ розыску. Одинъ изъ покаявшихся еретиковъ, попъ Наумъ, выдалъ псалмы, распространенные между жидовствующими и извѣстныхъ ему еретиковъ. Они были схвачены и отданы на поруки. Но четверо изъ нихъ убѣжали въ Москву. Геннадій туда же отправилъ слѣдственное дѣло, приложивъ къ нему списокъ еретиковъ и тетрадь съ ихъ молитвами и псалмами (1487 г.). Изъ Москвы долго не получалось отвѣта. Геннадій обратился съ посланіями къ Прохору Сарскому, Нифонту Суздальскому и Филоѳею Перскому, бывшимъ въ Москвѣ. По ходатайству ихъ, состоялся въ Москвѣ (1488 г.) соборъ, на которомъ были осуждены 3 еретика за кощунство надъ христіанскими святынями и подвергнуты торговой казни, 4-й же былъ признанъ недостаточно уличеннымъ. Геннадію послано было извѣщеніе объ этомъ и приказъ продолжать розыскъ еретиковъ, подвергать покаявшихся церковной епитиміи, а тѣхъ, которые не раскаятся и будутъ достойны градской казни, отсылать къ великокняжескимъ намѣстникамъ въ Новгородѣ. Геннадій такъ дѣйствительно и поступалъ, отправляя въ Москву письменныя показанія еретиковъ. Въ 1489 г. умеръ митрополитъ Геронтій и на его мѣсто въ 1490 г. былъ посаженъ Симо

новскій архимандритъ Зосима. Подъ его прикрытіемъ еретики въ Москвѣ стали дѣйствовать смѣлѣе. Попъ Діонисій будто бы дозволялъ себѣ даже плясать за престоломъ и ругаться надъ крестомъ; у Ѳеодора Курицына собирался кружокъ болѣе дѣятельныхъ еретиковъ. Въ Москву бѣжали многіе еретики и изъ Новгорода, прослышавъ, что въ Москвѣ ихъ товарищи проживаютъ покойно. Геннадій подозрѣвался въ неправовѣріи: митрополитъ потребовалъ отъ него исповѣданія вѣры; чернецъ Захаръ всюду разсылалъ граматы противъ него. Въ самомъ Новгородѣ еретики, надѣясь на безнаказанность, опять стали открыто кощунствовать. Геннадій счелъ нужнымъ написать посланія къ митрополиту Зосимѣ, архіепископу Ростовскому Тихону, епископамъ: Тверскому Вассіану, Суздальскому Нифонту, Сарскому Прохору и Пермскому Филоѳею. Онъ уговаривалъ ихъ соборно разсмотрѣть дѣло еретиковъ и принять противъ нихъ рѣшительныя мѣры—казнить, жечь, вѣшать и предавать проклятію. Въ 1490 г. соборъ дѣйствительно состоялся, но безъ участія Геннадія. Нѣсколько еретиковъ были обвинены здѣсь въ распространеніи жидовства, въ стремленіи „погубить православное христіанство, въ праздновапіи пасхи по еврейски, въ нарушеніи недѣльныхъ постовъ, въ совершеніи литургіи по принятіи пищи и питія и т. п., преданы проклятію, лишены сана и сосланы въ заточеніе. Нѣкоторые изъ нихъ, по распоряженію великаго князя, были отправлены въ Новгородъ къ Геннадію. Тотъ приказалъ встрѣтить ихъ за 40 верстъ отъ города, надѣть на нихъ вывороченную одежду, посадить на вьючныхъ лошадей лицомъ къ хвосту, въ берестовыхъ остроконечныхъ шлемахъ съ мочальными кистями и въ соломенныхъ вѣнцахъ съ надписью: „се есть сатанино воинство“. Въ такомъ видѣ ввезли ихъ въ городъ; встрѣчающіеся съ ними, по приказанію владыки, плевали на нихъ и говорили: „се враги Божіи и хульники христіанскіе“. Затѣмъ на головахъ ихъ были сожжены шлемы. Все это было сдѣлано съ цѣлію устрашить еретиковъ и предохранить православныхъ.

Но торжество православія было кратковременно и не полно. Наказаны были болѣе грубые и невѣжественные изъ еретиковъ, дозволявшіе себѣ открыто ругаться надъ православною

святыней; интеллигенція же, составлявшая силу въ еретической партіи, не была затронута: Зосима оставался на митрополичьей каѳедрѣ, Ѳеодоръ Курицынъ и Елена властвовали въ обществѣ и при дворѣ, братъ Курицына Иванъ Волкъ, Кленовъ и др, по прежнему дѣйствовали въ Москвѣ. Поэтому еретическое движеніе должно было обнаружиться и послѣ собора 1430 года. Одно случайное обстоятельство усилило это движеніе. Въ XV вѣкѣ въ Россіи и въ Греціи было общераспространенное мнѣніе, что съ окончаніемъ седьмой тысячи лѣтъ отъ (сотворенія міра) настанетъ конецъ міра и второе пришествіе І. Христа. Бывшая у насъ тогда пасхалія заканчивалась седьмитысячнымъ годомъ, дальше стояла прибавка: „здѣ страхъ, здѣ скорбь;—сіе лѣто и наконецъ явися, въ неже чаемъ и всемірное Твое пришествіе". Этотъ годъ падалъ на 1492 годъ (по Р. Христовѣ). Но вотъ вопреки всеобщему ожиданію, 1492 годъ прошелъ благополучно и кончины міра не послѣдовало. Православные оставались въ недоумѣніи. Еретики стали смѣяться надъ ними и говорить: „7000 лѣтъ окончились и ваша пасхалія прошла; отчего же Христосъ не является?.,. Значитъ ложны писанія и вашихъ Апостоловъ и вашихъ отцовъ, возвѣщавшихъ (будто бы) славное пришествіе Христово по истеченіи 7000 лѣтъ". Открылось великое „смущеніе въ христіанахъ", началось критическое отношеніе къ святоотеческой и священной литературѣ, „въ домахъ, на торгахъ и въ пути всѣ—монахи и міряне о вѣрѣ пытали" и „многіе отступили отъ православія". Такимъ образомъ ересь опять усилилась; опять появились кощунственныя сцены. Самъ митроп. Зосима будто бы издѣвался надъ крестами и иконами, хулилъ І. Христа, велъ невоздержную жизнь и даже открыто отрицалъ загробную жизнь. Кто изъ православныхъ обличалъ его, тѣхъ онъ отлучалъ отъ св. причастія, лишалъ сана и даже при помощи клеветы добивался ихъ заточенія въ монастыри и тюрьмы. Архіепископъ Геннадій, увидавши, что практическая дѣятельность въ прежнемъ духѣ мало приноситъ пользы взялся за литературныя работы. Онъ составилъ пасхалію на 70 лѣтъ осьмой тысячи, показавъ въ предисловіи къ ней неосновательность прежнихъ мнѣній относительно кончины міра и способъ веденія пасхаліи на послѣдующее время;

затѣмъ посвятилъ свои труды собиранію св. книгъ въ одну библію, чтобы дать православнымъ необходимое средство, котораго у многихъ не хватало для борьбы съ ересью и огражденія православной вѣры. На поприще дѣятельной борьбы съ жидовствующими выступилъ теперь преп. Іосифъ Волоколамскій. Въ посланіи къ Нифонту Суздальскому, очень вліятельному тогда епископу (1493 г.), онъ сообщаетъ ему о развратномъ поведеніи и вѣроотступничествѣ митроп. Зосимы, о плохомъ религіозно-нравственномъ состояніи православнаго общества, проситъ его свергнуть Зосиму и спасти русскую церковь. Въ это же приблизительно время онъ даетъ окончательную редакцію своимъ первымъ словамъ [1]) противъ жидовствующихъ и, предпославъ имъ исторію ереси до 1490 г., издалъ ихъ особою книгою во всеобщее употребленіе; здѣсь онъ также не щадитъ митроп. Зосиму, называя его Іудою-предателемъ, предтечею антихриста, первенцемъ сатаны и т. п. Зосима долженъ былъ оставить каѳедру и удалиться на покой (1494 г.). Его мѣсто занялъ (1495 г.) Симонъ, игуменъ Троице-Сергіева монастыря, человѣкъ нерѣшительный, уступчивый, хотя и нерасположенный къ еретикамъ. Подъ прикрытіемъ Ѳеодора Курицына и Елены еретики могли дѣйствовать смѣло. Имъ хотѣлось организовать еретическую общину, кромѣ Москвы, и въ Новгородѣ; по настоянію ихъ царь назначилъ въ Юрьевскій Новгородскій монастырь архимандритомъ Кассіана, сторонника жидовствующихъ. Съ прибытіемъ его усилилось еретическое движеніе въ Новгородѣ, и Юрьевскій монастырь сталъ центромъ и притономъ еретиковъ: здѣсь велись совѣщанія, здѣсь совершались крайне-кощунственные поступки. Геннадій ничего не могъ сдѣлать съ еретиками, поддерживаемыми въ Москвѣ. Торжеству ихъ способствовало и то, что послѣ открытаго заговора на внука царскаго — Димитрія Іоанновича, сына Елены, онъ былъ объявленъ наслѣдникомъ престола и вѣнчанъ на великое княженіе; такимъ образомъ партія Елены, покровительствовавшая еретикамъ, становилась еще сильнѣе. Но впрочемъ съ 1499 г. начинается поворотъ. Казнены были нѣкоторые сторонники Елены, вмѣсто Димитрія—внука

[1]) Или 11, или 14 словамъ „Просвѣтителя“.

наслѣдникомъ престола объявленъ былъ (1502 г.) Василій—сынъ, Елена же съ Димитріемъ посажены въ темницу. Ударъ, нанесенный имъ, былъ вмѣстѣ тяжелымъ ударомъ и для еретиковъ. Теперь легче было уговорить Іоанна III на рѣшительныя противъ нихъ мѣры. Объ этомъ старается Іосифъ Волоколамскій. Послѣ собора 1503 г. онъ нѣсколько разъ бесѣдовалъ съ царемъ и прямо говорилъ ему: „подвигнись, государь, на нынѣшнихъ еретиковъ"; но не успѣлъ еще уговорить его. Тотъ боялся, нѣтъ-ли грѣха казнить еретиковъ, хотя обѣщалъ произвести обыскъ по всѣмъ городамъ. Въ 1504 году, Іосифъ написалъ письмо къ царскому духовнику Митрофану, Андрониковскому архимандриту, прося повліять на царя, написалъ великому князю Василію Ивановичу, побуждая и его къ мѣрамъ противъ еретиковъ. Въ декабрѣ 1504 г. дѣйствительно открылся соборъ въ Москвѣ. Здѣсь присутствовали Іоаннъ III, Василій Ивановичъ, митроп. Симонъ, епископы и множество духовенства. Іосифъ выступилъ обличителемъ еретиковъ. Виновные были приговорены къ различнымъ наказаніямъ. Одни были сожжены въ клѣткахъ, въ Москвѣ (Иванъ Волкъ и др.); другіе, по отрѣзаніи языка, отосланы въ Новгородъ и тамъ сожжены (вмѣстѣ съ архим. Кассіаномъ); иные наконецъ разосланы по монастырямъ въ заточеніе. Казни напугали еретиковъ. Многіе изъ нихъ начали каяться, чтобы получить помилованіе. За нихъ заступились князь-инокъ Вассіанъ Патрикѣевъ и бѣлозерскіе старцы, говоря. что покаявшихся еретиковъ нужно принимать въ церковное общеніе. Іосифу же казалось, что такое раскаяніе неискренно и что кающихся еретиковъ нужно держать въ заточеніи, не допускать ихъ до причастія и церковнаго общенія; это онъ выражалъ въ своихъ посланіяхъ и послѣднихъ словахъ „Просвѣтителя„. Въ своихъ частыхъ письмахъ къ Василію Ивановичу, занявшему мѣсто отца (1505 г.), онъ требовалъ продолжать розыски еретиковъ и сурово наказывать ихъ. Завязалась ожесточенная литературная борьба между іосифлянами и бѣлозерскими старцами. Выраженіемъ ея, служатъ сочиненія, написанныя тою и другою сторонами, особенно Іосифомъ и Вассіаномъ Патрикѣевымъ. Вассіанъ доходилъ до такого озлобленія, что называлъ Іосифа человѣконенавистникомъ, учителемъ беззаконія и законопреступ-

никомъ, а тѣхъ изъ жидовствующихъ, которые подвергались казни, не смотря на свое позднее раскаяніе, величалъ мучениками. Мысли Іосифа взяли однако верхъ. Василій Ивановичъ „повелѣлъ всѣхъ еретиковъ побросать въ темницу и держать тамъ неисходно до конца ихъ жизни". По смерти Іосифа (1515 г.) жидовствующіе на время оживились. Исаакъ жидовинъ обольщалъ и увлекалъ православныхъ, такъ что вызвалъ около 1520 г. созваніе особаго собора и написаніе Максимомъ Грекомъ „совѣта" къ отцамъ этого собора подвигнуться ревностію за православіе и предать Исаака на казнь. Ученикъ Іосифа Даніилъ и Максимъ Грекъ считали нужнымъ писать сочиненія противъ остатковъ ереси. Когда вступилъ на митрополичью каѳедру Даніилъ и епископскія каѳедры были заняты большею частію учениками и сторонниками Іосифа, прежніе защитники жидовствующихъ стали подвергаться преслѣдованію. Такъ на соборѣ 1531 г. былъ осужденъ въ ереси и сосланъ въ заточеніе Вассіанъ. Казалось, что ересь прекратилась. Но на самомъ дѣлѣ она тайно еще держалась, особенно въ Бѣлозерскихъ и Вологодскихъ монастыряхъ, и въ половинѣ XVI вѣка снова выступила въ лицѣ Башкина и Косаго.

Матѳей Семеновъ Башкинъ—книжный и зажиточный человѣкъ. Подъ вліяніемъ своихъ учителей—аптекаря Матѳея Литвина и Андрея Хотѣева, онъ сталъ отрицательно относиться къ христіанскому вѣроученію и формамъ церковной жизни. Онъ не признавалъ Божества Сына Божія и равенства Его съ Богомъ Отцомъ, не допускалъ пресуществленія евхаристическихъ даровъ, отрицалъ покаяніе, утверждая, что какъ перестанетъ человѣкъ грѣшить, хотя бы и не покаялся предъ священникомъ, такъ и нѣтъ ему грѣха; отрицалъ отеческія творенія, житія святыхъ, соборныя постановленія, по своему толковалъ св. Евангеліе и Апостолъ, иконы называлъ идолами, не уважалъ вещественные храмы, утверждая, что церковь есть лишь собраніе вѣрныхъ; укорялъ монастыри за владѣніе вотчинами, возставалъ противъ недостатковъ духовенства и бездушности церковной обрядности. Онъ имѣлъ нѣсколько единомышленниковъ, особенно между Заволжскими старцами. Разъ на исповѣди онъ сталъ

предлагать „недоумѣнные“ вопросы Благовѣщенскому (въ Москвѣ) попу Симеону; былъ у него на дому, принималъ его къ себѣ и, спрашивая у попа объясненія, самъ давалъ неправильное толкованіе различнымъ мѣстамъ Св. Писанія по своему „извощенному“ (помѣченному воскомъ) апостолу. Симеону все это показалось страннымъ. Онъ сообщилъ объ этомъ протопопу Сильвестру, любимцу Ивана IV. Тотъ уже слышалъ недобрыя вѣсти про Башкина; тоже самое подтверждали протопопъ Андрей и Алексѣй Адашевъ. Сообщено было царю. У Башкина былъ отобранъ апостолъ, самъ онъ былъ захваченъ и подвергнутъ допросу. Онъ самъ письменно изложилъ свое ученіе и указалъ единомышленниковъ. Царь приказалъ составить соборъ и привести на него указанныхъ Башкинымъ сторонниковъ его ереси. Въ 1553—1554 году въ царскихъ палатахъ въ присутствіи самого царя открылся судъ надъ ними. Самъ царь и Башкинъ старались уличить несознававшихся въ ереси лицъ. Нѣкоторые дѣйствительно проговорились, что не поклонялись иконамъ и въ этомъ дали зарокъ на будущее время. Другіе же упорно отрицали обвиненіе. Между обвиняемыми впрочемъ попадались и дѣйствительно невиновные, схваченные только по подозрѣнію, напр. просвѣтитель лопарей Ѳеодоритъ. Между другими были обличаемы Артемій, бывшій игуменъ Троицкій, жившій на покоѣ въ Кирилло-Бѣлозерскомъ монастырѣ, инокъ Савва Шахъ и Исаакъ Бѣлобаевъ. Одинъ изъ епископовъ, именно Кассіанъ Рязанскій думалъ заступиться за виновныхъ; но безуспѣшно. Соборъ былъ настроенъ по отношенію къ нимъ враждебно и иногда пристрастно судилъ ихъ, ставя имъ въ вину совершенно правдивыя ихъ замѣчанія о недостаткахъ жизни мірянъ и духовенства и т. п. Башкинъ со своими единомышленниками былъ осужденъ на заточеніе. Артемію однако удалось убѣжать изъ Соловецкаго монастыря въ Литву и тамъ заявить себя ревностнымъ борцомъ противъ протестантства.

На тотъ же соборъ вызванъ былъ изъ Бѣлозерскаго края и *Ѳеодосій Косой* съ своими единомышленниками—Игнатіемъ, Вассіаномъ и др. Онъ былъ сначала рабомъ одного Московскаго боярина, обокралъ его и убѣжалъ въ бѣлозерье, тамъ постригся, примкнулъ къ партіи бѣловерскихъ старцевъ въ борьбѣ ихъ съ іосифлянами, заимствовалъ отъ нихъ нѣко-

торыя мысли, увлекся крайностями таившейся тамъ ереси жидоствующихъ и съ 1552 г. выступилъ какъ распространитель ея. Не дождавшись соборнаго суда, онъ убѣжалъ въ Литву и тамъ успѣшно распространялъ свое ученіе въ 60 и 70 годахъ. Ученіе его представляется болѣе крайнимъ, чѣмъ ученіе Башкина, и есть ничто иное, какъ ересь жидовствующихъ, только дополненная нѣкоторыми новыми пунктами—по вызову современныхъ запросовъ. По мнѣнію Косаго, истинныя, „столповыя“ книги суть только книги ветхозавѣтныя, другихъ же, какъ неистинныхъ, читать не должно; „ветхія книги“ онъ постоянно носилъ съ собою и давалъ читать ихъ другимъ, перетолковывая по своему; впрочемъ для болѣе легкаго совращенія пользовался иногда и Новымъ Завѣтомъ. Священное преданіе и писанія отцевъ также отрицалъ, какъ преданія и писанія ложныя. Вмѣстѣ съ этимъ онъ не принималъ собственно христіанскихъ догматовъ: о троичности, Божествѣ Сына, воплощеніи и искупленіи, молитвѣ за умершихъ, почитаніи святыхъ и пр. Житія святыхъ называлъ соблазнительными и не вѣрилъ въ чудеса святыхъ. Почитаніе креста, иконъ, мощей, христіанскихъ церквей и христіанскаго богослуженія не принималъ, какъ такого, въ чемъ проявляется идолослуженіе. Отрицая всякую внѣшнюю молитву и внѣшнее богопочтеніе, онъ требовалъ поклоненія Богу въ духѣ и истинѣ; нападалъ на посты, монастыри съ ихъ уставами и обычаями, особенно же съ ихъ вотчиннымъ владѣніемъ, на митрополита, епископовъ и игуменовъ за то, что нѣтъ въ нихъ духа кротости и что они преслѣдуютъ даже покаявшихся еретиковъ. Наконецъ, когда былъ въ Литвѣ, онъ даже возставалъ противъ почитанія родителей, повиновенія земнымъ властямъ и податей въ пользу государства. На литературную борьбу съ этою ересью выступилъ Зиновій Отенскій; памятникомъ ея служатъ извѣстнѣйшія „Истины показаніе“ и „Многословное посланіе“.

Попытки папъ и католиковъ подчинить русскую церковь папѣ не окончились съ предшествующимъ періодомъ. Въ XIII—XVI вѣкахъ онѣ еще болѣе усиливаются. Для этого пускаются въ ходъ письма и посольства отъ папы къ нашимъ

князьямъ, открывается давленіе со стороны шведовъ, ливонцевъ и поляковъ; наконецъ ведется тайная и явная пропаганда ревнителями католичества въ самой Россіи.

Въ 1245 г. въ южной Россіи появились папскіе послы, отправленные Иннокентіемъ IV къ Монгольскому хану. Во Владимірѣ Волынскомъ они бесѣдовали съ волынскимъ княземъ Василько и съ нѣкоторыми епископами о соединеніи церквей и вручили послѣднимъ папскія посланія. Узнавъ объ этомъ *Даніилъ*, галицкій князь, послалъ къ папѣ гонца съ извѣстіемъ, что онъ согласенъ соединиться съ римскою церковію, если папа поможетъ ему противъ татаръ и приметъ его княжество подъ свое покровительство Иннокентій (1246 г.) на эти условія отвѣчалъ утвердительно, прислалъ въ Россію двухъ доминиканцевъ для неотлучнаго присутствованія при Даніилѣ, прусскому архіепископу (Генриху) ввѣрилъ должность папскаго легата въ русской церкви съ предписаніемъ одно искоренять, другое насаждать, и съ правомъ поставлять въ Россіи латинскихъ епископовъ. Даніилъ переговорилъ съ духовенствомъ и знатными мірянами и извѣстилъ папу, что намѣренъ признать его главою русской церкви. Въ слѣдующемъ году (1247) папа въ своемъ письмѣ къ Даніилу уже называлъ его „возлюбленнымъ о Христѣ сыномъ“, дозволялъ православному духовенству удержать обряды греческой церкви, а въ посланіи къ прусскому архіепископу побуждалъ его отправиться въ Россію и ввести проектируемую унію — т. е. присоединить къ римской церкви Даніила съ семействомъ, епископовъ и магнатовъ, заявившихъ согласіе на унію. Но князь не спѣшилъ, потому что не получалъ помощи отъ папы. Тотъ надѣялся обольстить его королевской короной; но Даніилъ сознавалъ, что отъ этого не прибавится у него силъ, и отказывался принять ее; наконецъ въ 1249 г., видя, что напрасно надѣется на помощь отъ папы, онъ разорвалъ съ нимъ сношенія и выгналъ его легата изъ своихъ владѣній. Только въ 1252 г., чрезъ посредство венгерскаго правительства, переговоры снова завязались. Папа прислалъ Даніилу королевскій скипетръ и корону, убѣждая его чрезъ своихъ пословъ соединиться съ Римомъ и обѣщая помощь. Послѣ непродолжительныхъ колебаній князь принялъ корону и далъ обѣтъ

покорности римскому епископу. Папа съ своей стороны объявилъ въ Богеміи, Сербіи, Моравіи и Помераніи крестовый походъ для помощи Даніилу противъ татаръ, но походъ не состоялся, и Даніилъ рѣшился окончательно прервать сношенія съ Римомъ. Преемникъ Иннокентія, Александръ IV, напрасно призывалъ Даніила къ покаянію и соблюденію даннаго обѣта. Даніилъ не внималъ его увѣщаніямъ. Въ тоже время, какъ велись переговоры съ Даніиломъ, южнорусскимъ княземъ, Иннокентій IV завязалъ подобные же и съ *Александромъ Невскимъ*, знаменитѣйшимъ изъ сѣверноруссскихъ князей. Въ своемъ письмѣ къ нему онъ писалъ, что будто отецъ его Ярославъ предъ смертію „искренно и со смиреніемъ посвятилъ себя на повиновеніе римской церкви", уговаривалъ самого Александра оставить греческое исповѣданіе, ведущее (будто бы) къ вѣчному осужденію, и соединиться съ римскою церковію, обѣщалъ помогать ему противъ татаръ и „всегда съ полнымъ усердіемъ стремиться къ увеличенію его славы". Александръ, послѣ совѣщаній съ своими совѣтниками, написалъ отвѣтное письмо и, вручая его папскимъ посламъ, добавилъ: „мы хранимъ преданія св. отцовъ 7 вселенскихъ соборовъ, а вашего ученія не принимаемъ" (1248 г.). Въ XV вѣкѣ извѣстна попытка русскаго митрополита *Исидора* подчинить русскую церковь римскому епископу. Съ такимъ намѣреніемъ онъ явился въ Россію и скоро началъ здѣсь собираться на предполагаемый флорентійскій соборъ. Князь Василій Васильевичъ отговаривалъ Исидора, тотъ настоялъ на своемъ и, давъ клятву стоять за православіе, отправился (1437 г.) въ Италію. На дорогѣ однако онъ успѣлъ заявить свое расположеніе къ латинству, а въ Феррарѣ и Флоренціи, во время соборныхъ совѣщаній, принималъ дѣятельное участіе, склоняя православныхъ къ уніи увѣщаніями и пирами. Подписавшись подъ флорентійскими постановленіями и получивши отъ папы кардинальскую шапку и званіе „легата отъ ребра апостольскаго въ земляхъ лифляндскихъ, литовскихъ и русскихъ", Исидоръ отправился въ Россію. Съ дороги онъ послалъ воззваніе въ подвѣдомыя ему земли, призывая православныхъ къ соединенію съ католиками: „возрадуйтесь и возвеселитесь нынѣ всѣ христіане, — писалъ онъ, — церкви восточная и западная... нынѣ

соединились истиннымъ, древнимъ, изначальнымъ единствомъ и миромъ... Да не будетъ у васъ никакаго раздѣленія съ латинянами!... Пусть православные ходятъ и въ латинскія церкви къ божественной службѣ и воздаютъ въ нихъ чествованіе тѣлу Христову, какъ въ своихъ собственныхъ церквахъ, пусть приносятъ покаяніе и предъ латинскими священниками и пріемлютъ отъ нихъ св. причастіе. А латиняне также должны ходить въ православныя церкви... таинство тѣла равно истинно, совершено ли оно греческимъ священникомъ на квасномъ хлѣбѣ или латинскимъ—на опрѣсночномъ". Исидоръ самъ подавалъ примѣръ въ этомъ: онъ служилъ въ латинскихъ костелахъ. Чтобы легче вводить унію, на вакантныя епископскія каѳедры онъ ставилъ лицъ, согласныхъ на унію. Народъ былъ враждебно настроенъ къ такой дѣятельности Исидора, но онъ не обращалъ вниманія. Пріѣхавъ въ Москву, онъ вручилъ великому князю посланіе отъ папы, въ Успенскомъ соборѣ при богослуженіи помянулъ папу вмѣсто восточныхъ патріарховъ и заставилъ протодіакона прочитать флорентійское опредѣленіе, въ которомъ говорилось о состоявшемся соединеніи церквей и излагались католическіе догматы. Князь не выдержалъ, всенародно обозвалъ Исидора папскимъ прелестникомъ и еретикомъ, велѣлъ низвести его съ митрополичьей каѳедры и до окончательнаго соборнаго рѣшенія заточить въ Чудовомъ монастырѣ (1441 г.). Состоявшійся соборъ призналъ флорентійское опредѣленіе противнымъ божественнымъ правиламъ, и Св. Преданію и убѣждалъ Исидора покаяться. Но тотъ не согласился и убѣжалъ съ своимъ ученикомъ Григоріемъ въ Римъ. Здѣсь его продолжали считать законнымъ митрополитомъ сѣверной Руси; но не возможно было ему занять московскую каѳедру, невозможно было ввести и унію въ сѣверо-восточной Россіи. Въ виду этого папа Калликстъ III, по совѣщанію съ Исидоромъ, надумалъ отдѣлить отъ московскаго митрополита тѣ епархіи, которыя находились въ польско-литовскихъ епархіяхъ; избранъ былъ ученикъ Исидора, Григорій и константинопольскимъ патріархомъ-уніатомъ Григоріемъ Маммою поставленъ въ митрополита. Казиміръ IV польскій призналъ его въ этомъ санѣ и упрочилъ за нимъ 9 епархій; даже старался посадить его на московскую каѳедру, но напрасно.

Дѣйствуя сначала въ интересахъ уніи, митроп. Григорій долженъ былъ оставить ее, принять благословеніе отъ православнаго константинопольскаго патріарха и подчиниться его власти. Между тѣмъ въ Римѣ за это время не оставляли надеждъ соединить московскую митрополію съ римскою церковію. Для этого выработанъ былъ такой планъ: повѣнчать Іоанна III на Софьѣ Палеологъ, племянницѣ греческаго императора Константина XI, и чрезъ нее, какъ воспитанную въ духѣ Флорентійской уніи, склонить его, а потомъ и всю Россію къ подчиненію Риму. Вѣнчаніе дѣйствительно было совершено (1472), но Софья сдѣлалась православною. Папскій легатъ Антоній, прибывшій съ Софьею, заговорилъ было съ великимъ княземъ объ уніи, но тотъ предложилъ ему побесѣдовать съ митрополитомъ Филиппомъ I. Открылись пренія. Филиппъ и Никита Поповичъ возражали легату „отъ книгъ“ и отъ него требовали книжныхъ свидѣтельствъ; послѣ отвѣта его: „книгъ со мною нѣтъ“ пренія прекратились и легатъ уѣхалъ, не достигши цѣли (1473). Въ XVI вѣкѣ папы пользовались всевозможными случаями къ сношеніямъ съ московскими князьями. Такъ папа Левъ X присылалъ къ *Василію Ивановичу* въ 1518 году доминиканца Николая Шомберга и въ 1519 году епископа Захарію съ предложеніемъ подчиниться папѣ и идти противъ турокъ, обѣщая ему королевскій титулъ, а московскому митрополиту—санъ патріаршій. Но Василій Ивановичъ приказалъ отвѣтить папѣ, что „хочетъ быть съ нимъ въ дружбѣ и согласіи; но какъ напередъ... отъ своихъ прародителей законъ греческій держалъ крѣпко, такъ и нынѣ... законъ свой крѣпко держати хочетъ“. Не смотря на это папа Климентъ VII въ 1525 году прислалъ ему грамату, въ которой напоминалъ о прежнихъ сношеніяхъ съ нимъ римскаго престола и просилъ не отвергать желательнаго союза. Василій Ивановичъ отправилъ въ Италію своего посла, но дѣло не дошло до переговоровъ о церковныхъ дѣлахъ. На цѣлую четверть столѣтія пріостановились сношенія папъ съ Россіею. При Іоаннѣ IV папами Юліемъ III (1550) и Григоріемъ XIII (1576) были приготовлены письма и посольства на Русь съ цѣлію склонить государя къ союзу съ Римомъ, предполагалось соблазнить царя разными обѣщаніями и титулами; но все это не уда

лось привести въ осуществленіе. Только въ 1581 г. пріѣхалъ въ Россію папскій легатъ, іезуитъ Антоній Поссевинъ, посланный Григоріемъ XIII. На этотъ разъ сношенія съ Римомъ начаты были самимъ царемъ. Находясь въ затруднительныхъ обстоятельствахъ, онъ въ предшествующемъ году посылалъ въ Римъ гонца съ просьбою о примиреніи его съ польскимъ королемъ, Стефаномъ Баторіемъ, и съ обѣщаніемъ предпринять вмѣстѣ съ западными государями походъ противъ турокъ; о вѣрѣ и соединеніи съ римскою церковію въ письмѣ царя ничего не говорилось, гонцу также запрещено было вступать въ переговоры объ этомъ. Папа захотѣлъ воспользоваться этимъ случаемъ и съ Антоніемъ прислалъ государю письмо и книгу о Флорентійскомъ соборѣ. Антоній имѣлъ съ царемъ бесѣду въ г. Старицѣ и вручилъ ему присланныя вещи. Разговоръ о вѣрѣ былъ отложенъ до заключенія мира съ Баторіемъ. Но и послѣ мира, царь старался оттягивать этотъ разговоръ. Наконецъ въ 1582 г. 21 февраля онъ состоялся, хотя не наединѣ, какъ хотѣлось Антонію, а въ присутствіи бояръ. Въ началѣ разговора царь замѣтилъ, что лучше бы не начинать его, чтобы не наговорить чего нибудь непріятнаго, и прибавилъ: „вѣришь, мнѣ уже 51 годъ, недолго остается жить, и не годится перемѣнять ту вѣру, въ которой я воспитанъ. Настанетъ день суда, когда Богъ разсудитъ, наша ли вѣра истинная или латинская“... Антоній отвѣчалъ, что онъ предлагаетъ не перемѣнять древнюю греческую вѣру, которую проповѣдывали св. Отцы и законные соборы, а только познать, какова она была въ чистомъ видѣ. Царь отклонилъ разсужденіе о догматахъ: „не хочу говорить съ тобою о великихъ догматахъ вѣры, сказалъ онъ; тебѣ было бы это непріятно; а вотъ дѣло неважное: вижу, что ты брѣешь бороду, а брить и стричь бороды не велѣно не только духовнымъ, но и мірскимъ людямъ..... Папу носятъ на престолѣ и цѣлуютъ его сапогъ, на которомъ вышитъ крестъ съ изображеніемъ распятія Христова... Мы поклоняемся древу честнаго креста и почитаемъ его по преданію св. Апостоловъ и св. Отцевъ церкви, и потому ниже пояса не носятъ у насъ креста.... итакъ папа поступаетъ не по уставу св. Апостоловъ...; обрядъ его (цѣлованія туфли) становленъ гордынею человѣ-

ческою... Папа, который идетъ наперекоръ ученію Христову,—не пастырь, а волкъ"... Антоній обидѣлся и замѣтилъ: „коли де ужъ папа волкъ, и мнѣ что ужъ и говорить? Зачѣмъ же посылалъ ты просить его о помощи?"... Царь разсердился, вскочилъ съ своего мѣста и приступая къ Антонію съ палкою, окованною желѣзомъ, закричалъ: „видно у мужиковъ ты учился, что осмѣливаешься говорить со мною по мужицки;" но видя испугъ и слыша извиненія іезуита, скоро смягчился и замѣтилъ: „я тебѣ давича говорилъ, что разсужденія о вѣрѣ не кончатся безъ непріятности и обидъ; впрочемъ я не вашего папу называю волкомъ, а того папу, который не захочетъ слѣдовать ученію Христову и преданію апостольскому.."; но однако оставимъ объ этомъ разговоръ". Разговоръ дѣйствительно прекратился. Антоній выѣхалъ изъ Россіи, не добившись желаемаго. Царь не хотѣлъ даже дозволить проживавшимъ въ Россіи латинянамъ строить костелы, хотя дозволилъ имъ свободно проживать и исповѣдывать свою вѣру.

Рядомъ съ папами старались ввести католичество въ предѣлы Россіи сосѣднія съ ней государства или по иниціативѣ своихъ правительствъ, или при поддержкѣ и по желанію папъ. Такъ при Александрѣ Невскомъ Шведскій король Биргеръ и ливонскій орденъ предприняли нѣчто въ родѣ крестовыхъ походовъ на новгородскую область; но были поражены (1240 и 1242 г.). Литовскій князь Миндовгъ, опасаясь борьбы съ Даніиломъ Галицкимъ,—по совѣту ливонскаго магистра, принялъ католическую вѣру и получилъ отъ папы королевскій титулъ, по его же благословенію построилъ каѳедральную латинскую церковь въ Литвѣ и открылъ латинскую епископію (1251 г.); папа даже побуждалъ Миндовга воевать противъ Россіи и обращать въ христіанство невѣрныхъ ея обитателей (1255 г.). Въ 60 годахъ XIII вѣка ливонцы вооруженною силою старались ввести латинство въ псковской и др. областяхъ; только князь псковскій Довмонтъ нѣсколько сдерживалъ ихъ. Послѣ же его смерти орденъ твердо укрѣпился на Балтійскомъ поморьѣ: ливы, латыши и чудь были обращены въ католичество, православію оставлено было очень немногое. Въ 1347 году Новгородской области пришлось снова подвергнуться крестовому

походу Шведскаго короля Магнуса. Предварительно въ Новгородъ пришло отъ него посольство съ предложеніемъ пренія о вѣрѣ, чтобы новгородцы или шведы приняли ту вѣру, которая одержитъ здѣсь верхъ; но архіепископъ Василій отвѣчалъ, что вѣру новгородцы приняли отъ грековъ, что поэтому имъ нечего разсуждать о вѣрѣ, пусть объ этомъ король ведетъ переговоры съ Константинопольскимъ патріархомъ. Захватывая города и области Новгородскаго края, Магнусъ всюду крестилъ жителей въ латинство; но когда онъ былъ прогнанъ, они снова обратились въ православіе. Магнусъ не хотѣлъ остановиться на этомъ. Онъ донесъ папѣ Клименту VI, что новгородцы притѣсняютъ кореловъ и ижорцевъ, которые согласно собственному желанію окрещены имъ въ латинство, и что самъ онъ не можетъ теперь помочь имъ. Папа объявилъ противъ Новгорода крестовый походъ; но онъ не состоялся. Въ правленіе Іоанна III православные, проживавшіе въ ливонскомъ городѣ Юрьевѣ-Дерптѣ, подверглись настолько сильнымъ преслѣдованіямъ, что или убѣгали въ Псковъ, или терпѣли мученическую кончину, пока въ 1474 г. не былъ заключенъ договоръ юрьевцевъ съ московскимъ княземъ. Въ то же время юрьевцы старались дѣйствовать и въ Псковскомъ краѣ. Такъ они въ 1491 г. посылали сюда пословъ съ граматой о Флорентійскомъ соборѣ, и тѣ вступали въ преніе о вѣрѣ съ православными псковичами, хотя безъ успѣха.

Гораздо опаснѣе для православія была та пропаганда латинства, которая велась внутри самой Россіи. Въ сѣверной Россіи она не могла дѣйствовать широко, такъ какъ правительство твердо стояло за православіе. Тамъ изъ пропагандистовъ извѣстенъ лишь придворный врачъ Николай Нѣмчинъ (Булевъ). Устными бесѣдами и сочиненіемъ о соединеніи церквей онъ распространялъ въ высшемъ обществѣ ученіе папизма вмѣстѣ съ астрологическими бреднями, пока не выступилъ противъ него Максимъ Грекъ. Но въ южной Россіи и Литвѣ, благодаря поддержкѣ католическихъ правительствъ, латинская пропаганда имѣла очень значительный успѣхъ. Благопріятныя для нея условія открылись со 2-й четверти XIV вѣка. Со смертію Георгія (1336 г.), послѣдняго потомка изъ рода Даніила, Галиція подпала власти

католика — *Болеслава* (племянника Георгія). Онъ началъ принуждать православныхъ къ латинству, за что поплатился своею жизнію. Галиція была захвачена польскимъ королемъ *Казиміромъ III* (1340). И онъ—особенно въ первые годы — „много зла сотворилъ христіанамъ (православнымъ), а церкви святыя претворилъ въ латынское богомерзское служеніе“; ему приписывается открытіе латинской архіепископіи въ городѣ Львовѣ и обращеніе тамошняго православнаго соборнаго храма въ костелъ. *Владиславъ Опольскій* (1370—1379), управлявшій Галиціею послѣ Казиміра, испросилъ у папы Григорія XI дозволеніе открыть латинскія епархіи въ Галичѣ, Перемышлѣ, Владимірѣ и Холмѣ съ возведеніемъ Галича на степень архіепископіи, и обратилъ нѣкоторыя православныя соборныя церкви въ костелы. Въ тоже время въ Галиціи появляются францискапскіе и доминиканскіе монахи и папа представляетъ имъ здѣсь нѣкоторые монастыри (1378 г.). Съ 1379 г. Галиція подпала власти венгровъ, а въ 1387 г.—поляковъ и латинское вліяніе все болѣе и болѣе усиливалось. Въ 1381 г. для Галицкой Руси и сосѣдней съ ней Валахіи папа назначилъ особаго инквизитора. *Ягелло*, соединившій Литву и югозападныя русскія области съ Польшей (1386 г.), при своемъ перекрещеніи далъ латинскимъ бискупамъ клятву, „всѣхъ людей народа литовскаго... къ вѣрѣ католической... всѣми способами присоединить“: Дѣйствительно онъ объявилъ православныхъ схизматиками, лишилъ ихъ права гербовъ, шляхетства и и чиновной службы, запретилъ имъ браки съ лицами католическаго исповѣданія; строилъ костелы и отдавалъ православныя церкви католикамъ. Съ своей стороны и Ядвига награждала тѣхъ, кто изъ православія переходилъ въ латинство, надѣляла пожертвованіями римскіе костелы, поселила въ Краковѣ пражскихъ бенедиктинцевъ, которые стали отправлять богослуженіе на славянскомъ языкѣ для совращенія православныхъ, основала въ Прагѣ даже коллегію для 12 литовскихъ россіянъ, желавшихъ слушать римское богословіе. Католическіе бискупы употребляли различныя мѣры съ цѣлію переселить въ литовскорусскія земли побольше католиковъ и „тѣмъ сильнѣе подавлять“ православныхъ. Но всѣ эти дѣйствія приводили лишь къ отдѣльнымъ

случаямъ обращенія православныхъ въ латинство, да и то по личнымъ житейскимъ разсчетамъ. Тогда Ягелло, видя стойкость православныхъ, пошелъ на уступки: вмѣсто явнаго католичества задумалъ ввести унію, т. е. соединеніе православныхъ съ католиками подъ условіемъ оставленія для первыхъ въ прежней силѣ всѣхъ догматовъ и обрядовъ, и подчиненія ихъ только папской власти. Но и этотъ планъ не былъ осуществленъ; Ягелло въ концѣ своей жизни долженъ былъ сдѣлаться вѣротерпимымъ. *Витовтъ* (1392—1430), отдѣлившій Литву отъ власти Ягелло, хотя самъ не притѣснялъ православныхъ, но всетаки объявилъ католичество господствующею религіею и открылъ въ Луцкѣ католическую епископію. *Свидригайло* раззорилъ почти всѣ костелы въ областяхъ литовскорусскихъ, умертвилъ многихъ ксендзовъ, выгналъ бискуповъ и закрылъ латинскія епархіи. *Сигизмундъ Кейстутовичъ*, занявши мѣсто Свидригайло, былъ преданъ латинству; при немъ католики разрушили и сожгли въ Литвѣ всѣ русскія церкви, въ Кіевѣ построили костелъ и открыли епископскую каѳедру. Со времени *Казиміра* IV, короля польскаго, у польскихъ кателиковъ является стремленіе ввести Флорентійскую унію. Объ этомъ старался митр. Григорій Булгаръ, но безуспѣшно. Вѣротерпимый самъ по себѣ, Казиміръ однако поддавался вліянію католической партіи и иногда издавалъ стѣснительныя для православныхъ поставновленія; таково напр. запрещеніе строить вновь и чинить обветшавшіе православные храмы (1480 г). Въ Галиціи и Подоліи православные подверглись сильнымъ притѣсненіямъ отъ польскихъ пановъ, которые завладѣли тамъ почти всѣми землями и даже цѣлыми городами, равнымъ образомъ отъ католическаго духовенства. *Александръ*, преемникъ Казиміра, строилъ всюду костелы, стѣснялъ въ вѣрѣ даже свою православную супругу Елену, дочь Іоанна III, преслѣдовалъ православныхъ, заставляя ихъ принимать католическое крещеніе; для усиленія латинской пропаганды построилъ для доминиканцевъ монастырь въ Вильнѣ и далъ полную волю виленскому епископу Альберту разъѣзжать вмѣстѣ съ монахами по городамъ и всюду различными мѣрами склонять духовенство къ латинству. Кіевскимъ митрополитомъ былъ въ это время Іосифъ Болгариновичъ. Онъ самъ вступаетъ

въ переписку съ Константинопольскимъ патріархомъ и папою касательно введенія Флорентійской уніи и дѣятельно заботится о насажденіи ея въ предѣлахъ Литвы и Польши. Притѣсненія заставили православныхъ бѣжать въ Россію, или просить тамъ помощи. Побѣды Іоанна III надъ Александромъ заставили послѣдняго измѣнить свой образъ дѣйствій въ отношеніи къ православнымъ. Преемники Александра, *Сигизмундъ I* и *Сигизмундъ II* терпимо относились къ православнымъ. Правда, первый четыре раза подтверждалъ постановленіе о недопущеніи православныхъ до высшихъ гражданскихъ должностей, но на самомъ дѣлѣ не выполнялъ его; правда, онъ представилъ львовскому католическому арцибискупу право ставить справцу кіевскаго митрополита въ Галиціи, для усиленія католичества въ ущербъ православію (1509 г.), но онъ же отнялъ опять это право и далъ галичанамъ особаго православнаго епископа. Невыгоднымъ для православныхъ было его правленіе лишь тѣмъ, что онъ слишкомъ широко пользовался правомъ подаванья, злоупотребляя имъ и вводя тѣмъ самымъ безпорядки въ православную церковь, ее ослаблявшіе и внутренно разлагавшіе. При Сигизмундѣ II, который нѣкоторое время увлекался протестантствомъ, произошла отмѣна тѣхъ, стѣснительныхъ для православныхъ, постановленій, которыя были утверждены его предшественникомъ; онъ самъ покровительствовалъ православнымъ, какъ и протестантамъ. Но при немъ совершились два событія, обезпечившія торжество латинства на послѣдующее время въ литовско-русскихъ областяхъ. Это — гражданское соединеніе Литвы съ Польшею (Люблинская унія 1569 г.) и появленіе въ Литвѣ іезуитовъ. Первое допускало литовцевъ въ польскую Раду и сближало православныхъ литовско-русскихъ съ католическими магнатами; польская шляхта получила право владѣть землями, православными крестьянами и даже держать патронатъ надъ православными церквами; Русская и Литовская народность ослаблялась, возвышалась польская; такимъ образомъ католичество могло легче и удобнѣе вводиться въ православныхъ земляхъ. Появленіе же іезуитовъ въ Литвѣ усиливало партію католическую, обостряло желаніе ея олатинить литвиновъ и руссиновъ и выставляло сильныхъ дѣятелей на поприщѣ латинской

пропаганды. Вызванные католическою партіею для борьбы съ протестантизмомъ, они направили скоро главныя усилія на православныхъ. Подъ личиною кроткихъ иноковъ, благотворителей, безкорыстныхъ наставниковъ юношества и проповѣдниковъ слова Божія, они усердно разсѣевали сѣмена католичества. Ихъ проповѣди, диспуты, религіозныя процессіи привлекали къ нимъ народъ и въ католикахъ вызывали фанатизмъ и ревность къ католической вѣрѣ. Ихъ академія Виленская и другія школы пополнялись учениками: католики здѣсь воспитывали въ себѣ нетерпимость къ православнымъ, православные совращались въ католичество. Скоро на мѣсто Сигизмунда вступилъ на престолъ *Стефанъ Баторій*, другъ іезуитовъ. Теперь они могли дѣйствовать свободно и открыто. Хорошо понимая, что нельзя православный народъ обратить прямо въ католичество, они ухватились за унію и стали расчищать почву для ея насажденія. Они обратились къ папѣ Григорію XIII и тотъ одобрилъ ихъ мысль, прислалъ въ Россію латинскаго священника, для расположенія русскихъ къ уніи, получившаго право совершать литургію на квасномъ хлѣбѣ, а въ уніатской коллегіи св. Аѳанасія (въ Римѣ) открылъ нѣсколько вакансій для руссиновъ, чтобы воспитывать ихъ въ уніатскомъ духѣ. Сами іезуиты тонко пользовались недостатками православной югозападной церкви, чтобы насаждать унію. Духовенству они указывали на то, что при подчиненіи папѣ оно сдѣлается самостоятельнѣе въ церковныхъ дѣлахъ и освободится отъ тяжелаго для нихъ гнета мірянъ, ласкали его надеждою на то, что оно займетъ такое же положеніе, какъ католическое духовенство, напр. митрополитъ и епископы—мѣста въ сенатѣ и т. п. Князьямъ и православнымъ панамъ указывали на невѣжество православныхъ священниковъ, которые стоятъ не выше мужиковъ, одѣваются въ грубую и грязную одежду, въ чеботищи, смазанные дегтемъ, и не умѣютъ правильно сказать слова, на опрятность и образованность католическихъ ксендзовъ, которые пріобрѣли себѣ совершенно свѣтскія манеры и говорятъ такъ красно; льстили имъ и тѣмъ, что когда они взойдутъ въ унію, то для нихъ распростерты будутъ объятія, теперь чуждающихся ихъ, католическихъ магнатовъ, то они будутъ, имѣть полное значеніе въ Рѣчи Посполитой, теперь подав-

ляемое враждебной имъ католической партіей. Наконецъ лицамъ, заботившимся о благосостояніи православной церкви, іезуиты указывали на то, что безпорядки въ ней уничтожатся лишь тогда, когда власть надъ югозападной церковію перейдетъ отъ слабаго константинопольскаго патріарха къ сильному римскому папѣ. Въ этомъ духѣ писались даже сочиненія. Такъ іезуитъ Петръ Скарга издалъ въ 1577 г. книгу „о единствѣ церкви". Здѣсь доказывается, что истинная церковь, внѣ которой невозможно спастись, есть римская церковь, что папа есть преемникъ ап. Петра и всегда пользовался верховною властію въ церкви; указываются мнимыя отступленія греческой церкви и рядъ попытокъ къ соединенію церквей, предлагаются увѣщанія къ уніи подъ условіемъ признанія главенства папы и католическихъ догматовъ съ оставленіемъ въ прежнемъ видѣ русскихъ обрядовъ, не противныхъ вѣрѣ; чтобы сильнѣе склонять литовцевъ и русскихъ къ уніи, указываются безпорядки русской церкви и возможность ихъ исправить съ помощію папы. Іезуитъ Гербестъ издалъ „Выводы вѣры римскаго костела", Станиславъ Радзивилъ перевелъ съ греческаго апологію Флорентійскаго собора. Въ изданіи книгъ на пользу католической церкви принималъ участіе и извѣстный Антоній Поссевинъ. Многіе изъ православныхъ дѣйствительно поддавались вліянію іезуитовъ. Одни совратились въ католичество, другіе не прочь были принять унію. Особенно влеклись къ ней православные паны, князья и высшее духовенство, въ большинствѣ случаевъ по разсчетамъ. Мысль объ уніи бродила всюду. Даже такія лица, какъ Константинъ Острожскій, ревнитель православія, соглашался на унію, хотя понималъ ее не такъ узко, какъ іезуиты. Такимъ образомъ подготовлялась почва, на которой впослѣдствіи выросла церковная литовскорусская унія. Только простой народъ стоялъ какъ бы внѣ этой подготовки, но на него разсчитывали давить насильственными мѣрами. Путь къ такимъ мѣрамъ уже начинаетъ открываться въ данный періодъ. Напр. въ 1584 г. толпа шляхтичей, вооруженныхъ саблями и ружьями, по приказанію львовскаго латинскаго архіепископа (Яна-Димитрія Соликовскаго) наканунѣ Рождества Христова напала на православные церкви и монастыри, выволокла священниковъ

изъ алтарей, разогнала народъ, запечатала церкви, колокола отдала въ городской замокъ или продала жидамъ и строго запретила отправлять православное богослуженіе. Когда вступилъ на престолъ *Сигизмундъ* III (1586 г.), воспитанникъ іезуитовъ, партія католиковъ могла приступить болѣе рѣшительно къ осуществленію своего плана.

Православная церковь употребляла съ своей стороны различныя мѣры, чтобы оградить себя отъ латинской пропаганды. У насъ переписывались существовавшія прежде полемическія сочиненія противъ католиковъ, переводились съ греческаго языка новыя [1]) и нѣкоторыя писались самостоятельно на Руси. Изъ нихъ обращаютъ на себя вниманіе полемическая статья Григорія Цамблака, 7 статей Максима Грека, „слово избрано отъ Св. Писаній, еже на латыню“ (около 1461 г.), „ключъ царства небеснаго“ (ок. 1587 г.), „исповѣданіе объ исхожденіи Св. Духа“ (1588) неизвѣстныхъ авторовъ, „книжица о единой истинной вѣрѣ“ (1588) и „исторія о Листрійскомъ, т. е. разбойничьемъ Феррарскомъ или Флорентійскомъ соборѣ“ клирика Острожскаго Василія. Пастыри церкви въ своихъ граматахъ увѣщевали православныхъ хранить истинное православіе и чуждаться латинской вѣры. На югѣ Россіи православные князья Андрей Курбскій и Константинъ Острожскій употребляли усилія къ изданію священныхъ, святоотеческихъ твореній и полемическихъ сочиненій греческихъ и русскихъ писателей. Въ своихъ письмахъ къ разнымъ лицамъ они убѣждали поповъ и горожанъ избѣгать католиковъ, не спорить съ ними, чтобы не поддаться вліянію ихъ діалектики. Для поддержанія православной церкви стали возникать церковныя „братства“ (въ Вильнѣ и Львовѣ), устрояемыя по опредѣленному уставу; въ противовѣсъ католическимъ коллегіямъ появились въ Львовѣ, Острогѣ и Вильнѣ православныя училища; для распространенія православнаго просвѣщенія въ народѣ открылись въ южной Россіи и типографіи. Чѣмъ энергичнѣе велась католиками пропаганда, тѣмъ враждебнѣе становились отношенія къ нимъ православныхъ. Гнетъ, наложенный католиками на православныхъ въ южной Руси, набѣги шведовъ и

[1]) Напр. Григорія Паламы и Нила Кавасилы.

ливонцевъ въ сѣверной Россіи сдѣлали свое дѣло, и полемическая литература, не находившая себѣ отголоска въ народѣ домонгольскаго періода, теперь сильно стала распространяться. Особенно свободно высказывается враждебное чувство православныхъ къ католикамъ въ сѣверной Россіи, гдѣ народъ дорожилъ своимъ православіемъ и Русь считалъ призванной къ поддержкѣ греческаго православія (въ замѣнъ Византіи). Впрочемъ и въ южной Россіи, гдѣ православные ничего не могли сдѣлать противъ католическаго правительства, народъ нерѣдко поднималъ руку на латинянъ и держался твердо православныхъ обрядовъ. Въ сѣверной же Россіи латинскую вѣру называли не иначе, какъ „поганою“, латинянъ—отступниками отъ вѣры, раскольниками и еретиками; писатели приписывали имъ всевозможныя заблужденія числомъ до 72 хъ, большею частію такія, въ какихъ латиняне были неповинны, напр. — учетвереніе св. Троицы; имъ ставили въ вину даже то, что явилось въ Россіи напр. троеперстіе, трегубую аллилуію и т. п. Перечень этихъ заблужденій вносился въ кормчія книги [1]): тонъ противокатолическихъ сочиненій въ высшей степени враждебенъ. Латинскіе обряды и таинства считались недѣйствительными и „богомерзскими“, поэтому латиняне, переходившіе въ православіе, перекрещивались, храмы латинскіе не назывались храмами и церквами, а божницами; иконы латинскія не считались святынями, такъ, что русскіе послы, ѣздившіе заграницу, возили туда съ собою свои иконы. Латинскій крестъ назывался не иначе, какъ крыжемъ; латинянамъ запрещалось строить костелы въ русскихъ городахъ, хотя дозволялось свободно проживать въ предѣлахъ Россіи. Епископы обязывались предъ рукоположеніемъ давать обѣтъ въ томъ, что не дозволятъ въ своихъ епархіяхъ никому изъ православныхъ ни брака, ни кумовства, ни братства съ латинами. Даже самое имя латинянина сдѣлалось русскимъ ненавистно. Въ лѣтописяхъ часто встрѣчаются выраженія „поганая, проклятая, безбожная латынь“, имя латинянина употреблялось какъ ругательное; когда хотѣли кому зла русскіе, тому говорили: „чтобы тебѣ лати-

[1]) Напр. статья „о фрязехъ и о прочихъ латинянахъ“.

нянипомъ быть". Когда хотѣли добиться чего нибудь отъ московскаго митрополита, грозили: дѣлай такъ, какъ намъ хочется, иначе въ латинство перейдемъ. Понятно, что объ это враждебное отношеніе русскихъ къ католичеству разбивались всѣ усилія латинянъ ввести католичество или унію въ Россіи, только на югѣ Россіи благодаря особеннымъ обстоятельствамъ они имѣли нѣкоторый успѣхъ, да и то почти исключительно въ высшемъ сословіи.

Протестантизмъ, вскорѣ послѣ своего появленія въ Германіи, былъ занесенъ въ сѣверную и южную Россію. Послѣдователи протестанства приходили сюда изъ Ливоніи, Германіи, Даніи, Англіи, Голландіи и Швеціи въ качествѣ пословъ, купцовъ, ремесленниковъ, врачей и художниковъ,— нѣкоторые были приведены изъ Ливоніи въ качествѣ плѣнниковъ и разселены по разнымъ городамъ Россіи. Въ Москвѣ они селились въ нѣмецкой слободѣ по рѣкѣ Яузѣ. Имъ дозволяли свободно исповѣдывать свою вѣру и отправлять богослуженіе; въ Москвѣ Іоаннъ IV дозволилъ имъ даже построить 2 кирки. Самъ царь любилъ бесѣдовать съ протестантами и слушать ихъ пасторовъ. Нѣкоторые изъ нихъ даже питали надежду на то, чтобы склонить къ аугсбургскому исповѣданію вѣры (Эберфельдъ и др.). Общество также сочувственно принимало ихъ, потому что они, какъ и русскіе, питали сильную злобу къ папѣ и католичеству. Но мало по малу стало обнаруживаться, что протестанты суть злые враги установившихся, дорогихъ для русскихъ, формъ обрядовой жизни — постовъ, иконъ, почитанія святыхъ, монашества и т. п.; стало обнаруживаться и то, что они пропагандируютъ свои идеи въ Россіи и даже развращающимъ образомъ вліяютъ на нѣкоторыхъ изъ русскихъ. Поэтому царь и общество начинаютъ враждебно настраиваться по отношенію къ нимъ, а писатели — опровергать ихъ лжеученія. Въ 1563 г. царь приказалъ спустить подъ ледъ Двины пастора Ѳому за распространеніе протестантства въ Полоцкѣ; въ 1570 г. при торжественной и продолжительной бесѣдѣ съ Иваномъ Рокитою, пасторомъ богемскихъ братьевъ, царь подробно опровергалъ ученіе Лютера и выражался о немъ: „Лютеръ, какъ по своей жизни, такъ и по своему имени, на нашемъ языкѣ былъ человѣкъ лютый, свирѣпый. Какъ сатана съ своими демонами, онъ

съ своими способниками повсюду обольщаетъ людей;"—О послѣдователяхъ Лютера: „вы враги креста Христова, антихристы, потому что противитесь Христу, собаки, ослы, не слушающіе словъ увѣщанія, аспиды, закрывающіе свои уши, свиньи, растраивающія согласіе въ христіанствѣ; съ вами говорить тоже, что повергать бисеръ;"—О самомъ Рокитѣ: „ты не только еретикъ, но и рабъ антихристовъ, выдвинутый дьяволомъ." Лѣтъ чрезъ 6, когда одинъ лифляндскій пасторъ въ разговорѣ съ Грознымъ вздумалъ было сравнить Лютера съ Ап. Павломъ, царь ударилъ его по головѣ и сказалъ: „ступай къ дьяволу съ своимъ Лютеромъ!" Въ 1579 году царь распорядился разрушить объ протестантскія кирхи въ Москвѣ и построить подальше—за городомъ, протестантамъ онъ строго запретилъ ходить въ православныя церкви и совращать православныхъ въ свою вѣру. Въ обществѣ также смотрѣли на протестантовъ, какъ на еретиковъ, и потому перекрещивали ихъ при переходѣ въ православную церковь. Въ сочиненіяхъ Максима Грека, Зиновія Отенскаго и Іоанна Грознаго [1]) опровергались основныя и частныя мнѣнія Лютера. Въ виду всего этого протестанство не могло пустить глубокихъ корней въ сѣверной Россіи, хотя оказывало вліяніе на зародившееся въ Россіи либеральное движеніе (Башкина и т. п.) *Въ южной Россіи* пропаганда протестантовъ была гораздо успѣшнѣе. Еще при Сигизмундѣ I появились протестантскія сочиненія въ Польшѣ и Литвѣ; многіе стали увлекаться протестантствомъ и нарочно ѣздили заграницу для изученія лютеранства и кальвинизма, такъ что король долженъ былъ грозить смертною казнію всѣмъ, которые совращаются и совращаютъ въ протестанство, привозятъ и распространяютъ протестантскія книги, даже запрещалъ ѣздить молодымъ людямъ заграницу. Когда же вступилъ на польскій престолъ Сигизмундъ II, для протестантизма настала лучшая эпоха. Самъ Сигизмундъ, князь Николай Радзивиллъ черный и гетманъ Николай Радзивиллъ рыжій были сильными покровителями протестантовъ. Они заполонили всю Польшу, Волынь, Галицію и Литву. Всюду распространялось лютеранство, кальвинизмъ и социніанство. Изъ пропагандистовъ перваго особенно замѣчате-

[1]) Минской губерніи.

ленъ Янъ Винклеръ, виленскій проповѣдникъ, втораго—оба Радзивилла и Симонъ Будный, пасторъ въ г. Клеукѣ [1]), третьяго—духовникъ королевы Бонны Лисманини, бывшій кальвинистъ Симонъ Будный и бѣжавшіе изъ Россіи Ѳеодосій Косой, Ѳома и др.; имъ покровительствовалъ витебскій воевода Стефанъ Кишка († 1552 г.) Путемъ устной проповѣди и сочиненій разносили они протестантскія идеи по городамъ Литвы, югозападной Россіи и Польши. Покровители ихъ въ своихъ обширныхъ владѣніяхъ заводили типографіи, гдѣ печатались протестантскія книги, школы, гдѣ совращалась молодежь въ протестантство, строили кирхи, отдавали протестантамъ латинскіе и православные храмы. Пропаганда шла такъ успѣшно, что въ Литвѣ изъ всѣхъ католиковъ едва уцѣлѣла тысячная часть, а въ Новогродской митрополичьей епархіи изъ 600 православныхъ шляхетскихъ домовъ едва осталось 16. Много молодыхъ людей изъ знатныхъ фамилій Ходкевичей, Воловичей, Санѣгъ, Вишневецкихъ и др. оставили православіе; даже латинскіе епископы иногда переходили въ протестантство и тайно или явно его насаждали въ своихъ епархіяхъ. Только появившіеся въ Польшѣ и Литвѣ іезуиты подорвали значеніе протестантовъ. При Стефанѣ Баторіѣ и Сигизмундѣ III пропаганда ихъ ослабѣваетъ, и сами они подвергаются такимъ же стѣсненіямъ, какъ и православные. Для огражденія отъ протестантской пропаганды ревнителями православія издавались и распространялись сочиненія Зиновія Отенскаго, написанныя имъ по просьбѣ литовцевъ, книжица Клирика Василія, вмѣстѣ съ латинствомъ опровергавшая и нѣкоторыя протестантскія мысли; князь Курбскій и инокъ Артемій, бѣжавшіе изъ Россіи, своими бесѣдами и письмами отклоняли многихъ отъ совращенія въ протестантство. Впрочемъ эти сочиненія не подорвали того благорасположенія, какое питали православные къ протестантамъ. При Стефанѣ Баторіѣ и Сигизмундѣ III между ними установились даже болѣе тѣсныя связи въ виду одинаковости постигшей ихъ судьбы: православные входили съ протестантами въ союзы для защиты своихъ правъ предъ правительствомъ, брали отъ нихъ сочиненія, направленныя противъ папъ и католичества и т. п.

А. Доброклонскій.

[1]) Въ письменномъ опроверженіи или „отвѣтѣ,“ данномъ Рокитѣ.

Отношеніе свв. Кирилла и Меѳодія къ западной церкви *).

III.

Отношеніе Кирилла и Меѳодія къ западной церковной іерархіи до учрежденія самостоятельной Мораво-Паннонской каѳедры.

Взглядъ католическихъ ученыхъ на отношеніе Кирилла и Меѳодія къ папству и нѣмецкому духовенству. Въ какія отношенія стали Кириллъ и Меѳодій къ западной іерархіи послѣ своего перехода въ Моравію до перваго путешествія въ Римъ и характеръ ихъ дѣятельности въ это время. Идея равноправности славянскаго языка наравнѣ съ греческимъ и латинскимъ въ богослуженіи принадлежитъ исключительно св. Кириллу. Нельзя допустить въ данномъ случаѣ иниціативы ни со стороны моравовъ ни со стороны Византіи. Одобреніе перевода Свящ. Писанія на славянскій языкъ въ Константинополѣ. Введеніе славянскаго богослуженія въ Моравіи. Мнѣніе объ этомъ Гинцеля. Опроверженіе его. Переходъ Моравіи въ церковную зависимость отъ Рима и причины этого событія. Путешествіе Кирилла и Меѳодія въ Римъ и диспутъ въ Венеціи. Какъ встрѣтилъ папа Адріанъ просьбу братьевъ о дозволеніи славянскаго богослуженія. Практика запада по этому предмету. Мнѣніе Лавровскаго и опроверженіе его. Прибытіе въ Римъ посольства Коцела и дозволеніе славянскаго богослуженія. Какими соображеніями при этомъ руководился Адріанъ. Санъ Меѳодія при отправленіи его въ Паннонію. Второе путешествіе Меѳодія въ Римъ и посвященіе его въ епископскій санъ „на столъ св. Андроника“.

Мы считали бы себя въ полномъ правѣ ограничиться сказаннымъ доселѣ, если бы задавались только рѣшеніемъ вопроса—какая изъ церквей, восточная или западная, съ большимъ правомъ можетъ предъявлять свои требованія на принадлежность къ ней Кирилла и Меѳодія. Главный признакъ, по которому обыкновенно судятъ о принадлежности какого либо лица къ извѣстной партіи, составляютъ убѣжденія этого лица. Если это лицо имѣетъ убѣжденія совершенно согласъ-

*) Продолженіе См. Чтенія въ Общ. Люб. Дух. Просв. май—іюнь 1885 г.

ныя съ принципами одной партіи и отличныя отъ принциповъ другой, то странно было бы, если бы послѣдняя считала это лицо принадлежащимъ себѣ. Мы убѣдились, что относительно вѣроученія (главное — въ церковныхъ вопросахъ),—какъ въ болѣе важныхъ — догматическихъ, такъ и менѣе важныхъ—обрядовыхъ разностяхъ востока и запада,—Кириллъ и Меѳодій держались перваго. Выводъ отсюда можетъ быть только одинъ—Кириллъ и Меѳодій принадлежатъ по своимъ убѣжденіямъ востоку, а не западу. Но при нашей задачѣ,—выяснить вполнѣ отношеніе Кирилла и Меѳодія къ западной церкви,—нельзя ограничиться только сказаннымъ; это значило бы только сдѣлать половину дѣла. Оставаясь вѣрными востоку въ своихъ воззрѣніяхъ, Кириллъ и Меѳодій въ то же время могли, при незначительности разностей между востокомъ и западомъ, и по отношенію къ послѣднему имѣть дружескія чувства, если только онъ способствовалъ этому.

Какъ мы уже раньше говорили, со времени перехода Кирилла и Меѳодія на западъ, въ область подчиненную до этого времени вѣденію нѣмецкаго духовенства подъ верховнымъ управленіемъ папы, имъ естественно пришлось вступить здѣсь въ сношенія съ новыми лицами и порядками, словомъ, для нихъ должна была начаться совершенно новая жизнь. Они пришли на западъ съ цѣлью проповѣдывать слово Божіе славянскому народу на славянскомъ языкѣ и ввести славянское богослуженіе. Какъ скоро увидимъ, такимъ образомъ дѣйствій они шли прямо въ разрѣзъ съ интересами мѣстной нѣмецкой церковной іерархіи и естественно возбудили ее противъ себя, вслѣдствіе чего между ними и нѣмецкимъ духовенствомъ неизбѣжно должна была возникнуть борьба, участіе въ которой принималъ и папа. Кромѣ того, одному изъ братьевъ, именно Меѳодію, по назначенію папы, пришлось затронуть и прямыя права мѣстнаго духовенства, такъ какъ папа поставилъ его архіепископомъ въ Моравіи—области, которую издавна привыкли считать своею зальцбургскіе архіепископы. Это опять таки естественно вело къ столкновенію Меѳодія съ нѣмецкимъ духовенствомъ,—со стороны нѣмцевъ возникли интриги, имѣющія цѣлью выжить Меѳодія изъ назначенной ему епархіи. Эти обстоятель-

ства служили новою причиною сношеній Меѳодія съ папой, которому, по праву западнаго патріарха, принадлежала власть судить подвѣдомственныхъ ему епископовъ. Намъ необходимо размотрѣть эти сношенія, чтобы судить, на сколько они способствовали или препятствовали возникновенію и развитію въ братьяхъ симпатій къ папѣ и западу.

Есть и еще побужденіе къ тому же. То обстоятельство, что свв. братьямъ приходилось сталкиваться съ нѣмецкимъ духовенствомъ Моравіи, конечно, говоритъ не въ пользу симпатій ихъ къ западу. Это хорошо сознаютъ католическіе писатели. Но они не падаютъ духомъ въ этомъ случаѣ. Имъ не важно выставить въ непривлекательномъ свѣтѣ второстепенныя лица западной іерархіи. Главный предметъ ихъ заботливости есть папа, отношеніе братьевъ къ которому они хотятъ выставить въ самомъ привлекательномъ свѣтѣ. И вотъ для этого-то имъ и нужно пожертвовать репутаціей низшихъ членовъ западной іерархіи — мѣстнаго нѣмецкаго духовенства. Признавая его враждебнымъ Меѳодію, они стараются доказать, что не одинъ онъ боролся съ нимъ, но что, напротивъ, его сторону постоянно держалъ папа, стоя съ нимъ всегда за одно, вслѣдствіе единства цѣлей по отношенію къ славянству, котораго защитниками всегда-де были паны [1]). Мало этого, католическіе писатели видятъ въ папѣ не только защитника, но даже, такъ сказать, друга свв. братьевъ, который по отношенію къ нимъ только и заботился о томъ, чтобы возвысить и достойно наградить ихъ. Такъ, Штульцъ, упрекая восточное славянство въ нерасположеніи къ папѣ, между прочимъ, говоритъ: „они забыли, что папа назначилъ и посвятилъ св. Меѳодія въ епископа; забыли, что папы были главными охранителями и покровителями нашихъ апостоловъ“ [2]). Тотъ же фактъ возведенія обоихъ (?) братьевъ въ епископскій санъ выставляетъ и энциклика Льва XIII, какъ доказательство особаго располо-

---

[1]) Подобное же мнѣніе высказываетъ и одинъ изъ русскихъ ученыхъ – Воронов — „Въ исторіи борьбы за славянское богослуженіе, говоритъ онъ, нужно видѣть лишь двѣ силы славянскую народность съ ея духовными представителями и папствомъ съ одной стороны, и латино-нѣмецкое духовенство — съ другой“. Главнѣйш. источн. стр. 277.

[2]) Кирилло-Меѳод. сборн. стр. 200.

женія папъ къ братьямъ. Такимъ образомъ, у насъ является и еще побужденіе разсмотрѣть взаимныя отношенія свв. братьевъ и папъ, чтобы провѣрить справедливость увѣреній католиковъ.

Разсматривая причины, по которымъ моравы во главѣ съ княземъ Ростиславомъ обратились въ 862 или 863 г. въ Константинополь съ просьбой прислать имъ греческихъ миссіонеровъ, мы видѣли, что побужденіемъ къ этому были чисто политическія соображенія Ростислава, именно – стремленіе, при поддержкѣ Византіи, освободиться отъ господства нѣмецкой національности. Добиваясь политической самостоятельности, Ростиславъ въ тоже время искалъ и церковнаго союза съ Византіей, т. е. отдавалъ свою землю въ зависимость отъ партіарха константинопольскаго. Такимъ образомъ, Моравія, хотя, какъ увидимъ, и временно только, выходила изъ зависимости отъ папы и мѣстнаго нѣмецкаго духовенства и удаляясь на западъ Кириллъ и Меѳодій, такимъ образомъ, шли туда въ качествѣ свободныхъ и независимыхъ отъ мѣстной церковной администраціи миссіонеровъ востока. Что именно такъ нужно смотрѣть на переходъ Кирилла и Меѳодія въ Моравію, въ этомъ насъ убѣждаетъ, кромѣ вышесказаннаго о цѣли посольства моравовъ и пріемъ его въ Константинополѣ, также и весь характеръ дѣятельности свв. братьевъ на первыхъ порахъ ихъ пребыванія въ Моравіи, когда они являются исполняющими свои миссіонерскія обязанности совершенно независимо какъ отъ папы, такъ и отъ мѣстнаго латино-нѣмецкаго духовенства.

Что касается независимости въ это время братьевъ отъ папы, то, по нашему мнѣнію, это съ несомнѣнностію слѣдуетъ уже изъ того, что ни одинъ изъ источниковъ ни однимъ намекомъ не даетъ намъ видѣть слѣдовъ какихъ либо сношеній ихъ съ папами до 867 г., когда Кириллъ и Меѳодій въ первый разъ ѣздили въ Римъ по своимъ нуждамъ. Всѣ источники, которыя упоминаютъ объ этомъ путешествіи, на оборотъ, ясно и опредѣленно даютъ понять, что оно было первымъ актомъ сношеній Кирилла и Меѳодія съ папами [1]). Положительно невозможно, чтобы неоффи-

[1]) Сравни Паннонское житіе Меѳодія, гл. VI: „Увѣдѣвъ же такого мужа апостоликъ Никола...“ Житіе Кирилла, гл. XVII: „И увѣдѣвъ о немъ римскій

ціальные источники, особенно паннонскія житія, вообще богатыя мелкими фактическими данными, обошли своимъ вниманіемъ такой крупный фактъ, какъ сношенія Кирилла и Меѳодія съ папами до 867 года; значитъ, если, по нимъ, въ этомъ только году начались они, то мы должны признать это за несомнѣнный фактъ. Если же, такимъ образомъ, до 867 г. не было никакихъ сношеній братьевъ съ папами, то отсюда ясно, что они до этого времени дѣйствовали совершенно самостоятельно, независимо отъ папы. Точно также независимы въ своихъ дѣйствіяхъ въ разсматриваемый періодъ времени были братья и отъ зальцбургскаго архіепископа, которому до этого времени была подчинена Моравія въ церковномъ отношеніи. Слѣды такой независимости мы видимъ уже въ той борьбѣ, которую Кириллъ и Меѳодій вели съ нѣмецкимъ духовенствомъ и о которой упоминаетъ паннонское житіе Кирилла [1]). Это же подтверждается и свидѣтельствомъ зальцбургскаго меморандума, авторъ котораго выставляетъ Меѳодія нарушителемъ существовавшаго у нихъ уже 75 лѣтъ закона, по которому въ ихъ области никто не могъ исполнять священническихъ обязанностей безъ вѣдома зальцбургскаго архіепископа въ продолженіи трехъ мѣсяцевъ [2]). Значитъ, братья нарушили этотъ законъ и не сносясь съ архіепископомъ зальцбургскимъ, спокойно дѣлали то дѣло, для котораго пришли. Это же было возможно для нихъ только въ томъ случаѣ, когда они сознавали себя независимыми отъ мѣстнаго духовенства и подчиненными только константинопольскому патріарху,—иначе мы должны были бы признать братьевъ способными на незаконныя дѣйствія, что, конечно, немыслимо по отношенію къ нимъ. Кромѣ изложенныхъ двухъ основаній для подтвержденія нашего мнѣнія о независимости Кирилла и Меѳодія отъ мѣстнаго духовенства, мы можемъ также указать на два факта изъ этого періода времени, которые прямо доказываютъ самостоятельность братьевъ. Мы разумѣемъ освященіе Кирилломъ церкви св. Петра въ Оломуцѣ и св. Кли-

папа...“ Итальян. лег. гл. VIII: „His omnibus auditis, papa gloriosissimus Nicolaus... и проч.

[1]) Житіе Кир. гл. XV.

[2]) Бильбасовъ ч. I. Monum diplom. стр. 126.

мента въ Лютомышлѣ. Оба эти акта дѣятельности св. Кирилла записаны въ документахъ, сохранившихся до нашего времени. О первомъ изъ нихъ говоритъ запись пражскаго епископа Севера отъ 1065 года объ этомъ событіи [1]). Событіе это относится, вѣроятно, къ 863 г., т. е. къ самому началу дѣятельности Кирилла и Меѳодія въ Моравіи. Второе событіе, т. е. освященіе капеллы св. Климента въ Лютомышлѣ, также засвидѣтельствовано положительно гражданами Лютомышльской общины, за подписью бургомистра, и слѣдовательно не подлежитъ никакому сомнѣнію [2]) Итакъ, Кириллъ не только исполнялъ въ Моравіи вообще священническія обязанности безъ вѣдома и разрѣшенія зальцбургскаго архіепископа, но и освящалъ церкви, словомъ, дѣйствовалъ совершенно независимо отъ послѣдняго.

Приведенные нами два факта какъ нельзя болѣе ясно освѣщаютъ характеръ отношеній Кирилла и Меѳодія къ западному духовенству въ разсматриваемый періодъ времени, а это-то и не нравится католическимъ писателямъ и побуждаетъ ихъ отвергать достовѣрность ихъ, не оспаривая, впрочемъ, подлинность документовъ, на которыхъ они основываются. Доводъ Гинцеля, по обыкновенію, простъ и рѣшителенъ. Ни мало не колеблясь въ своемъ предзанятомъ мнѣніи, что Кириллъ и Меѳодій были истые католики, онъ прямо утверждаетъ, что Кириллъ не могъ въ это время совершить освященія церкви, такъ какъ онъ былъ въ это время еще только пресвитеромъ, тогда какъ освященіе храмовъ, по уставу католической церкви, можетъ быть совершено только епископомъ [3]). Не такъ рѣшительно, но все таки возстаетъ противъ значенія этихъ фактовъ и Рачки [4]). Не рѣшаясь отвергнуть показанія документовъ, онъ вноситъ въ нихъ поправку, именно хочетъ замѣнить слово consecratio (освѣщеніе) словомъ benedictio (благословеніе) [5]). Но какъ мы сказали, католики возстаютъ противъ этихъ фактовъ не по стремленію къ истинѣ, а съ цѣлью исказить ее въ своихъ видахъ и по этому-то и доходятъ до подобныхъ непри-

[1]) Бильбасовъ, ч. I. Monum. diplomat. стр. 109.
[2]) Ibid. стр. 110.
[3]) Gingel. Geschichte, s. 41, amm. 8.
[4]) Racki. Viek, s. 163.
[5]) Мнѣнія Рачкаго держится и Лежеръ. Cirille et Methode, chap. IV, pag. 95.

влекательныхъ уловокъ. Если же оставить ихъ пристрастную точку зрѣнія и взглянуть на дѣло проще, то смыслъ и значеніе его будутъ вполнѣ понятны. Если вспомнимъ, что въ восточной церкви и до сихъ поръ существуетъ обычай освященія церквей священниками, и что этотъ обычай существовалъ и въ древней церкви [1]), то намъ уже не будетъ нужды ни въ отрицаніи фактовъ, ни въ исправленіи документовъ. Тогда факты останутся такими, какими они выдаются документами и подтвердятъ только, что Кириллъ и Меѳодій на первыхъ порахъ прибыванія въ Моравіи не сообразовались съ тѣмъ, что и какъ до ихъ прихода дѣлалось на западѣ, и поступали по обычаямъ не давно ими оставленной родной страны [2]).

Кромѣ выше представленныхъ основаній въ пользу независимости Кирилла и Меѳодія отъ папы и нѣмецкаго духовенства, за это же говоритъ и то обстоятельство, что свв. братья тотчасъ же по своемъ прибытіи въ Моравію не только запялись тамъ проповѣдію слова Божія на понятномъ для народа языкѣ, но немедленно же ввели и славянское богослуженіе, вовсе не спрашивая на это разрѣшенія ни у зальцбургскаго архіепископа, ни у папы, а довольствуясь только одобреніемъ славянскихъ богослужебныхъ книгъ въ Константинополѣ. Поступать такъ, рѣшиться на введеніе въ Моравіи неслыханнаго на западѣ обычая, могли только люди, считавшіе себя независимыми отъ западной церковной администраціи и ея распоряженій. Такимъ образомъ, фактъ введенія Кирилломъ и Меѳодіемъ славянскаго богослуженія въ Моравіи до разрѣшенія папы оказывается очень важнымъ событіемъ въ жизни свв. братьевъ и собственно въ исторіи ихъ отношеній къ западной іерархіи. Обратимся къ разсмотрѣнію его.

---

[1]) Лавровскій, стр. 265—266

[2]) Не знаемъ, почему Бильбасовъ не хочетъ согласиться въ этомъ случаѣ съ Лавровскимъ, опровергающимъ Гинцеля слѣдующими словами: „по духу церкви греческой, освященіе церквей вовсе не составляетъ исключительнаго права епископа и весьма обыкновенно совершается простымъ священникомъ“ (стр. 265) и старается (Бильбасовъ) замѣнить это простое и естественное опроверженіе своимъ собственнымъ натянутымъ и малодоказательнымъ. Бильб. ч. I, стр. 3—4 и пр. 1.

Великая идея равноправности славянскаго языка въ богослуженіи, наравнѣ съ греческимъ и латинскимъ, въ первый разъ зародилась въ головѣ св. Кирилла, и ему, а не кому либо другому, обязаны были, какъ древніе моравы и болгары, такъ и мы русскіе, славянскимъ богослуженіемъ. Нельзя представлять себѣ дѣла такъ, что будто бы Кириллъ приступилъ къ переводу священныхъ книгъ, а потомъ вмѣстѣ съ Меѳодіемъ ввелъ славянское богослуженіе, по иниціативѣ византійскаго императора, или еще раньше моравскаго князя Ростислава.

Иниціативы Ростислава въ данномъ дѣлѣ никакъ нельзя допустить, какъ это убѣдительно доказываетъ Голубинскій въ своей исторіи русской церкви: „Моравы, говоритъ онъ, незадолго предъ тѣмъ принявшіе христіанство, ни какъ не могли возымѣть желанія слушать богослуженіе на своемъ славянскомъ языкѣ. Въ римской половинѣ церкви было общимъ принятымъ порядкомъ, чтобы всѣ принадлежавшіе къ ней народы совершали богослуженіе на одномъ для всѣхъ латинскомъ языкѣ. Полагать, что народъ, только что принявшій христіанство, могъ найти общій существующій порядокъ неправильнымъ, могъ возстать и протестовать противъ него, значитъ предполагать нѣчто противное всякой невѣроятности и всякой исторической логикѣ. Протестъ противъ существующихъ незаконныхъ и неправильныхъ порядковъ народы обыкновенно поднимаютъ,—и не народы собственно, а отдѣльныя, избранныя личности, — не тотчасъ какъ ихъ примутъ, а послѣ того, какъ досыта наживутся съ ними и, испытавъ все ихъ неудобство, доживутъ до ихъ критики. Такимъ образомъ, моравы, только принявшіе христіанство, никакъ не могли возстать противъ порядковъ римской церкви, а съ жалобами и сѣтованіями на нихъ, или даже безъ сего должны были безпрекословно покориться и покорялись имъ“ [1]).

Не могли также моравы придти къ желанію имѣть у себя славянское богослуженіе и по примѣру тогдашней византійской церкви, какъ думаютъ нѣкоторые ученые [2]). Для того,

---

[1]) Истор. русск. церк., т. I, 2-я пол. стр. 283.

[2]) Напр. Лавровскій говоритъ: „Моравскіе князья... просили учителя изъ Византіи, какъ изъ страны, которая постоянно избирала народный языкъ орудіемъ христіанской проповѣди“ (стр. 251).

чтобы допустить, что моравы стали стремиться къ народному языку въ богослуженіи, именно потому, что видѣли покровительство этому обычаю со стороны Византіи, нужно напередъ еще убѣдиться въ томъ, что Византія этого времени дѣйствительно заботилась о введеніи народныхъ языковъ въ богослуженіи подчиненныхъ ей въ церковномъ отношеніи племенъ. Древняя греческая церковь временъ Златоуста такъ дѣйствительно и поступала [1]). Но современная Кириллу и Меѳодію греческая церковь не можетъ похвалиться этимъ. Въ этомъ отношеніи она въ IX вѣкѣ требовала отъ подчиненныхъ ей народовъ одного только языка въ богослуженіи, именно — греческаго, какъ церковь латинская — латинскаго. Примѣръ этого видимъ въ Болгаріи, для которой греки и не думали переводить богослужебныхъ книгъ, а давали имъ свои греческія, по которымъ и отправлялось богослуженіе [2]). Что и общество греческое не сочувствовало идеѣ равенства языковъ въ богослуженіи — и даже не только при жизни, но и по смерти Кирилла и Меѳодія — это подтверждается полемическимъ сочиненіемъ черноризца Храбра „Сказаніе о письменѣхъ“, написанныхъ въ защиту славянской письменности уже послѣ одобренія славянскаго перевода Священнаго Писанія восточнымъ правительствомъ, скоро по смерти свв. братьевъ, но еще тогда, когда „были живы тѣ, которые ихъ видѣли“. Опровергая пареканія греческаго общества на славянскую письменность, Храбръ, между прочимъ, говоритъ: „словенска письмена святѣйша суть и честнѣйша, святъ бо мужь сотворилъ я есть, а греческая еллини погани“ [3]). Точно также старается защитить и выставить достоинства перевода свв. Кирилла и Меѳодія и такъ сказать извинить ихъ въ этомъ и авторъ болгарской легенды, выставляя причиною перевода крайнюю тупость болгаръ [4]). Итакъ, если даже послѣ совершенія перевода и одобренія его свѣтскимъ и духовнымъ правительствомъ востока, онъ еще не скоро примирилъ съ собою греческое общество, то тѣмъ съ большею

---

[1]) Голубинскій: Ист. рус. цер., стр. 292.

[2]) Голубинскій: Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей, стр. 32—33 и пр. 63. Вороновъ: Главн. пост., стр. 202.

[3]) Калайдовичъ: Іоаннъ экзархъ болгарскій, стр. 191.

[4]) Болгарск. лег. гл. I.

увѣренностію можно сказать, что до появленія его не могло быть и рѣчи о сочувствіи къ нему. А если такъ, то нужно отбросить мысль, что моравы, видя сочувствіе грековъ къ народности въ богослуженіи, именно поэтому и обратились къ ней [1]).

Итакъ, соображая сказанное, необходимо придти къ выводу, что идея народности въ богослуженіи не была заимствована св. Кирилломъ ни отъ моравовъ, которые въ Константинополѣ искали только политическаго и церковнаго союза, ни отъ грековъ, которымъ въ IX в. была чужда идея равноправности языковъ въ богослуженіи, а составляетъ исключительную собственность одной личности, именно св. Кирилла. Онъ, такимъ образомъ, выступаетъ съ своей великой и неоцѣненной для всего славянства идеей (которой, впрочемъ, западные славяне, къ своему стыду, пренебрегли, принявъ и держась латинскаго алфавита и богослуженія) какъ новаторъ и реформаторъ.

Но если до своего появленія идея славянскаго богослуженія и была чужда греческому правительству и обществу, то по своемъ появленіи она была встрѣчена первымъ несомнѣнно сочувственно. Послѣ того, какъ императоръ выразилъ свое недоумѣніе относительно возможности существо-

---

[1]) Сказанное несогласно съ показаніемъ паннонскихъ житій, этихъ достовѣрнѣйшихъ источниковъ исторіи Кирилла и Меѳодія. Но какъ основательно доказываетъ Голубинскій, въ этомъ случаѣ показаніе житій не можетъ быть принято. „Необходимо думать, говоритъ онъ, что авторъ житія въ данномъ случаѣ погрѣшаетъ противъ вѣдомой ему истины. Писавъ послѣ того, какъ переводъ былъ сдѣланъ въ нѣдрахъ греческой церкви и былъ ею допущенъ, онъ, во-первыхъ, увлекается желаніемъ противопоставить свою церковь церкви римской, почему и представляетъ дѣло такимъ образомъ, будто моравы искали перевода отъ греческой церкви, увѣренные получить его отъ ней. Во-вторыхъ, несомнѣнно, что авторъ малодушествуетъ и, умаляя истинную заслугу Константина, представляетъ его только исполнителемъ готовой мысли о переводѣ за тѣмъ, чтобы смягчить его мнимую (въ глазахъ своихъ греческихъ современниковъ) вину за совершенное имъ необычное и такъ сказать революціонное дѣло: Константинъ-де рѣшился на подобное дѣло потому только, что о немъ была просьба отъ моравовъ. А, наконецъ, въ третьихъ, не безъ вѣроятности можно подозрѣвать у него особый умыселъ: представляя дѣло такимъ образомъ, что мысль о переводѣ, заявленная моравами, была принята греками съ величайшимъ сочувствіемъ, авторъ хочетъ обличить современныхъ себѣ грековъ, порицавшихъ переводъ.“. Истор. рус. церк., стр. 285.

ванія письменъ у моравовъ [1]) и послѣ того какъ Кириллъ, заявивъ, что на западѣ вводить славянское богослуженіе опасно [2]) совершилъ свой переводъ, „въ звесели се царь о семъ и прослави Бога съ своими совѣтники“ [3]), т. е. отнесся къ дѣлу св. Кирилла вполнѣ благосклонно. Кромѣ того, переводъ былъ одобренъ и на соборѣ и слѣдовательно, патріархомъ [4]). Разъ одобривъ переводъ священныхъ книгъ на славянскій языкъ, востокъ, въ лицѣ своихъ представителей — императора и патріарха, уже не мѣняетъ къ нему своего отношенія, но всегда остается къ нему благосклоннымъ. Подтвержденіе этому находимъ въ упомянутомъ уже разсказѣ паннонскаго житія о путешествіи Меѳодія, не задолго до своей смерти, въ Константинополь, по вызову императора. Въ разсказѣ объ этомъ событіи находимъ слѣдующее: „пріятъ его царь съ великою честію и радостію, и ученіе его похвали удръжа отъ ученикъ его попа и діакона *съ книгами... такожде и патріархъ*“ [5]). Какъ извѣстно, въ Константинополѣ Кирилломъ переведенъ только „изборъ“ евангелій, переводъ же другихъ священныхъ, а также богослужебныхъ книгъ сдѣланъ обоими братьями уже послѣ— въ Моравіи [6]). Поэтому въ этомъ разсказѣ несомнѣнно разумѣются эти послѣднія книги. Какъ видно изъ разсказа, царь и патріархъ одобрили и эти книги, а значитъ и славянское богослуженіе. Посмотримъ теперь, какъ отнесся къ великому дѣлу братьевъ западъ и прежде всего—нѣмецкое духовенство Моравіи.

Заручившись благословеніемъ патріарха и одобреніемъ императора, Кириллъ и Меѳодій, по приходѣ въ Моравію, тотчасъ приступаютъ къ практическому примѣненію своей идеи и прежде всего св. Кириллъ устраиваетъ школу, въ которой обучаетъ моравовъ сначала самому необходимому церковному чинопослѣдованію, какъ объ этомъ прямо говоритъ паннон-

---

[1]) „вѣдь мои и отьць мои и инїи мнози, искавше (?) того, не суть обрѣли то како азъ могу то обрѣсти“. Пан. жит. Кир. гл. XIV.

[2]) „Кто можетъ на воду писати бесѣду и еретически себѣ имя обрѣсти“. Ib.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid.

[5]) Житіе Меѳ. гл. XIII.

[6]) Ibid. гл. XV.

ское житіе его: „ученики сьбравь и вьдасть ихъ учити, въскорѣ же вьсь црьковныи чинъ пріемъ, научи е утрени и часовомъ и вечерни и павечерницѣ и тайнѣй службѣ (литургіи)“ [1]). Цѣлью учрежденія этой школы было приготовленіе для Моравіи достойныхъ пастырей изъ среды ихъ же самихъ (черта несогласная съ принципами латинства). Но пока до этого еще было далеко и на первыхъ порахъ новопереведенныя службы совершались самими братьями. Что они дѣйствительно тотчасъ же по приходѣ въ Моравію ввели тамъ богослуженіе на славянскомъ языкѣ, въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Во-первыхъ, уже приведенное мѣсто изъ житія Кирилла ясно даетъ понять это, а во-вторыхъ, объ этомъ прямо говорятъ двѣ легенды — итальянская и моравская — обѣ почти одинаково. „Они же начали, говоритъ итальянская легенда, старательно исполнять службы“ [2]). Кириллъ и Меѳодій, говоритъ моравская легенда, установили, чтобы каноническіе часы и литургія [3]) пѣлись публично въ церкви Божіей на славянскомъ языкѣ“.

Сознавая всю естественность того, что Кириллъ и Меѳодій не только приготовляли моравскій народъ къ богослуженію на славянскомъ языкѣ, но и сами же первые начали употреблять его безпристрастнѣйшіе изъ католическихъ писателей вполнѣ соглашаются съ этими показаніями и съ требованіями здраваго смысла [4]). Но не такъ поступаютъ тѣ изъ нихъ, которые, напередъ задавшись мыслію пріурочить свв. братьевъ къ западу, не хотятъ видѣть истины тамъ, гдѣ она не благопріятствуетъ ихъ цѣлямъ. Такъ, Гинцель прямо и рѣшительно отвергаетъ всякую возможность со стороны Кирилла и Меѳодія совершенія службы на славянскомъ языкѣ. „Очевидная ложь извѣстій (итальянской и моравской легендъ), говоритъ онъ, обнаруживается сама собою. Что моравы предъ прибытіемъ свв. братьевъ и во время ихъ присутствія совершали службу по-латыни и по обычаю латинской церкви, никто не будетъ спорить (?). Констан-

---

1) Житіе Кир. гл. XV.

2) Officia ecclesiastica instruere—гл. VII.

3) Canonicas horas et missas—гл. VII.

4) Добровскій: Кириллъ и Меѳодій стр. 57.

тинъ и Меѳодій, одинаково свѣдующіе въ латинскомъ и греческомъ языкахъ, должны были держать литургію той страны, въ которую прибыли, т. е. поступивши подъ юрисдикцію епископа пассавскаго, они переставали быть священниками греческой церкви и обязаны были въ отправленіи своего священническаго званія подчиняться законамъ и обычаямъ церкви латинской. Кромѣ того, богослуженіемъ по обряду греческому они ввели бы народъ моравскій, привыкшій къ литургіи латинской, лишь въ ненужное и даже вредное замѣшательство. Введеніе же славянскаго языка, вмѣсто церковнаго латинскаго, при подчиненномъ положеніи Кирилла и Меѳодія, какъ только священниковъ, и при отношеніи къ епископу страны, не могло придти имъ и въ голову, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, отстраненіе ихъ отъ законной юрисдикціи повлекло бы за собою немедленную жалобу въ Римъ, со стороны епископа Пассавы“ [1]). Менѣе рѣшителенъ въ данномъ случаѣ другой католическій писатель Рачки: онъ не осмѣливается прямо утверждать того, что Гинцель; тѣмъ не менѣе и онъ болѣе склоненъ къ той мысли, что Кириллъ и Меѳодій не вводили славянскаго богослуженія до одобренія его папой Адріаномъ II, а только приготовляли къ этому своихъ учениковъ [2]).

Итакъ, главнымъ побужденіемъ отвергать совершеніе Кирилломъ и Меѳодіемъ въ данный періодъ славянскаго богослуженія для Гинцеля, и вѣроятно и для Рачкаго, какъ видно изъ предшествующаго, служитъ то, что, съ признаніемъ этого, пришлось бы допустить, что это богослуженіе совершалось по греческому обряду и главное—до папскаго разрѣшенія. Мы уже раньше видѣли, съ какимъ упорствомъ и неосновательностію отвергаетъ Гинцель греческій обрядъ. Не меньшую неосновательность видимъ и въ теперешнихъ его доводахъ. И прежде всего мы опять повторимъ, что Гинцель вовсе неосновательно считаетъ Кирилла и Меѳодія подчиненными въ этотъ періодъ юрисдикціи мѣстнаго епис-

---

[1]) Ginzel. Geschichte, s. 42, bem 12 unds. 40, bem 6.

[2]) Racki. Viek, s. 162. Лежеръ обходитъ этотъ щекотливый для католиковъ вопросъ молчаніемъ, упоминая только о педагогической дѣятельности св. Кирилла.

копа. Мы знаемъ, что цѣлью посольства Ростислава, между прочимъ, было желаніе добиться церковной независимости отъ нѣмецкаго духовенства и учредить у себя самостоятельную епархію. При этомъ стремленіи Ростислава ни съ чѣмъ не сообразно было бы допустить въ немъ такое противорѣчіе, чтобы онъ въ одно и тоже время и заботился оградить своихъ новыхъ пастырей отъ чьей бы то ни было зависимости и въ то же время позволилъ бы нѣмецкому духовенству вмѣшиваться въ ихъ дѣла. „Неужели, говоритъ Лавровскій, Гинцель и всѣ его единомышленники не замѣчаютъ, что, настаивая на іерархическомъ господствѣ пассавскаго епископа надъ Моравіей, въ періодъ дѣятельности тамъ Кирилла, они ставятъ Ростислава въ самое нелестное противорѣчіе самому себѣ, противорѣчіе столь несогласное ни съ умомъ князя моравскаго, ни съ предпринятой имъ политикой относительно нѣмцевъ вообще, ни, наконецъ, съ рѣшительнымъ его способомъ дѣйствій въ Константинополѣ“ [1]). Итакъ, сообразно съ независимымъ положеніемъ братьевъ, мы должны допустить, что они могли нисколько не опасаться противодѣйствія мѣстныхъ епископовъ, которыхъ всегда былъ въ состояніи обуздать сильный Ростиславъ. Могутъ возразить, что если бы Кириллъ и Меѳодій и желали ввести славянское богослуженіе, то его некому было бы совершать, потому что съ ними не было священниковъ. Но, во-первыхъ, трудно предположить, чтобы свв. братья отправились въ моравскую миссію только вдвоемъ; по всей вѣроятности съ ними были подвѣдомственные имъ священники. Но если даже допустить, что Кириллъ и Меѳодій находились въ Моравіи только вдвоемъ, то и тогда возможность совершенія богослуженія остается: вѣдь Кириллъ, еще будучи въ Константинополѣ, былъ посвященъ въ пресвитерскій санъ [2]) и въ этомъ санѣ могъ служить, исполнять же обязанности чтеца могъ хотя бы и самъ Меѳодій. Возраженіе Гинцеля, что введеніе литургіи на славянскомъ языкѣ и по греческому обряду „произвело бы ненужное и даже вредное замѣшательство“ среди моравовъ, какъ привыкшихъ уже къ латин-

[1]) Лавровскій, стр. 262—263.

[2]) Житіе Кир. гл IV.

скимъ миссамъ, есть одно изъ самыхъ курьезныхъ его воззреній. Во-первыхъ, трудно предположить привычку къ латинскому богослуженію въ народѣ, еще только недавно принявшемъ христіанство и настолько мало усвоившемъ его, что еще недавно его называли на майнцкомъ соборѣ грубымъ въ отношеніи христіанства [1]). Трудно допустить, чтобы, при такомъ слабомъ развитіи христіанства у моравовъ, они успѣли привыкнуть къ совершенно непонятному для нихъ языку. Да при томъ, во-вторыхъ, и само католическое духовенство не только не способствовало укорененію привязанности моравовъ къ латинскому богослуженію, но скорѣе, наоборотъ, препятствовало этому, обращая вниманіе болѣе на сборъ десятины съ народа, чѣмъ на религіозное его развитіе. Насколько правъ Гингель, утверждая привычку моравовъ къ латинскому богослуженію и ставя ее препятствіемъ къ введенію Кирилломъ и Меѳодіемъ новизны—славянскаго богослуженія, это показываетъ слѣдующій фактъ, разсказываемый авторомъ зальцбургскаго меморандума, о дѣйствіи славянскаго языка въ богослуженіи на паннонцевъ. Когда славянское богослуженіе вошло въ употребленіе въ Панноніи, послѣ назначенія Меѳодія тамошнимъ епископомъ, то архипресвитеръ Рихбальдъ, поставленный для Панноніи зальцбургскимъ архіепископомъ Адальвиномъ, не будучи въ состояніи вынести [2]) того, что весь народъ славянскій бросился къ славянской службѣ, удалился обратно въ Зальцбургъ. Гинцель не хочетъ знать этого факта, а между тѣмъ онъ говоритъ о многомъ. Во-первыхъ, этотъ фактъ случился послѣ описаннаго нами времени. Во-вторыхъ, онъ произошелъ въ Панноніи, гдѣ были сильнѣе нѣмцы и гдѣ, значитъ, они успѣшнѣе могли укрѣпить привычку народа къ латинскому богослуженію, чѣмъ въ Моравіи.

Доказывая, что Кириллъ и Меѳодій не могли имѣть даже мысли о введеніи славянскаго богослуженія, Гинцель, какъ мы видѣли, опирается и на то, что въ противномъ случаѣ

---

1) Rudis adhuc christianitas Marahensium. Соборъ этотъ былъ въ 852 г. Бильбасовъ, ч. I, стр. 58.

2) Quod ille ferre non valens sedem repetivit Juvavensem. Бильбасовъ, ч. I. Monum diplom, стр. 125.

они должны были бы вызвать со стороны мѣстнаго духовенства оппозицію и подвергнуться жалобамъ въ Римъ. Утверждая это, Гинцель, очевидно, думаетъ, что свв. братья не вступали ни въ какія споры и пререканія съ нѣмцами по этому поводу. Такое мнѣніе у него явилось вслѣдствіе совершеннаго игнорированія паннонскихъ житій, показаніямъ которыхъ онъ не придаетъ никакого значенія. Но извѣстно откуда эта непріязнь Гинцеля къ паннонскимъ житіямъ. Его справедливо упрекаютъ въ пристрастіи къ нимъ, какъ выставляющимъ въ непривлекательномъ свѣтѣ нѣмецкое духовенство, что Гинцелю, какъ нѣмцу естественно не могло нравится [1]). По свидѣтельству же паннонскихъ житій Кириллъ и Меѳодій выдержали съ нѣмцами жестокую борьбу за проведеніе своей идеи въ практику. Вотъ что говоритъ житіе Кирилла вслѣдъ за разсказомъ о заведеніи послѣднимъ школы: „Растещу же Божію словеси злыи завистливыи испрьво треклетіи діаволъ нетроне сего добра, къ вшедь въ свое сосуды, и начеть многы въздвизати, глаголе имъ: не славить се Богъ о семъ. аще бы ему сице годѣ было, то не бы ли могль сътворити, да бьше и си испрьва письмени пишуще бесѣды свои славили Бога. къ три езыки есть токмо избралъ, евреискыи, грьчкыи и латинскыи, ими же достоитъ славу Богу въздавати бѣху же се глаголющеи латинъсціи съ прьчтницы, архіереи же іереи и ученицы, и бравъ се съ ними, яко давидъ съ ипоплеменники, книжными словесы побѣжде е и нарече е триязычники“ [2]). Очевидно, что между братьями и латинскимъ духовенствомъ происходила борьба не за что другое, какъ именно за славянское богослуженіе, а не за приготовленіе только къ нему учениковъ, что доказывается прямыми выраженіями излюбленной Гинцелемъ итальянской легенды, къ которой примыкаетъ и моравская, по которымъ свв. братья „officia ecclesiastica instruere... coeperunt“, а въ частности „canonicas horas et missas“ и все это „in slavonica lingva“. Очевидно, что нѣмцы возставали и спорили съ свв. братьями именно изъ за службы, а не изъ за проповѣди на славянскомъ языкѣ,

---

[1]) Викторовъ. Кирилло-Меѳод. сборникъ, стр. 355. Лавровскій, стр. 28 -29.
[2]) Житіе Кир гл. XV.

что въ это время не только дозволялось, но даже требовалось отъ католическаго духовенства соборными опредѣленіями. Таковы постановленія собора франкфуртскаго 794 г. и майнцкаго 813 г., которые положительно высказываются въ пользу проповѣди, молитвъ и священнаго писанія на народныхъ языкахъ [1]). Такимъ образомъ, только при допущеніи мысли, что нѣмецкое духовенство явно противилось постановленіямъ соборовъ, можно утверждать, что оно возставало противъ Кирилла и Меѳедія за народность въ проповѣди или обученіи. Между тѣмъ, если допустить, что Кириллъ и Меѳодій ввели славянское богослуженіе, то тогда понятна будетъ и вражда къ нимъ нѣмецкаго духовенства, которое въ это время да и всегда было противъ него. Слѣды противодѣйствія католическаго духовенства народности въ богослужебномъ языкѣ замѣтны еще въ VII в. въ сочиненіяхъ Исидора Севильскаго, который первый выразилъ мысль, что богослуженіе должно быть совершаемо только на латинскомъ, греческомъ и еврейскомъ языкахъ [2]). То же отношеніе къ народности въ богослуженіи видимъ въ Германіи въ VIII и IX вѣкахъ, когда оно постепенно было обращено нѣмецкимъ духовенствомъ въ догматъ и стало подкрѣпляться и основываться на священномъ писаніи [3]). Это стремленіе подчинить себѣ народность имѣло, — какъ раньше, такъ и во время Кирилла и Меѳодія,—побужденіемъ чисто матеріальные разсчеты со стороны нѣмецкаго духовенства. Допустить славянское богослуженіе для него значило тоже, что совершенно лишиться своего вліянія на народъ, способствовать его церковной самостоятельности, такъ какъ народность въ богослужебномъ языкѣ отвращала славянъ отъ нѣмцевъ, и мы видимъ, что нѣмецкое духовенство даже оставляетъ тѣ мѣстности, въ которыхъ успѣло утвердиться славянское богослуженіе, такъ какъ въ подобныхъ мѣстахъ была уже не велика надежда на сборъ десятины, которая была главной двигательницей нѣмецкаго духовенства на поприщѣ его пастырскаго служенія.

---

[1]) Цитаты см. Антиэнциклику, стр. 59.

[2]) Вороновъ. Главнѣйш. источн., стр. 274.

[3]) Ibid. стр. 275.

Итакъ, изъ всего вышесказаннаго о первоначальной дѣятельности свв. братьевъ въ Моравіи можно сдѣлать слѣдующіе выводы: 1) Тотчасъ же по прибытіи туда Кириллъ и Меѳодій позаботились не только о приготовленіи для Моравіи будущихъ пастырей, но и сами первые приложили на практикѣ принципъ равноправности славянскаго языка въ богослуженіи. 2) Этимъ они вызвали неудовольствіе и даже вражду къ себѣ мѣстнаго духовенства, лишавшагося отъ этого нововведенія своего вліянія на моравовь, а также и практическихъ выгодъ, что, впрочемъ, нисколько не могло побудить братьевъ оставить свое дѣло, такъ какъ они имѣли себѣ твердую поддержку въ Ростиславѣ, передавшемъ свою страну въ вѣденіе константинопольскаго патріарха. Если же такъ, то отсюда вытекаетъ: 3) Кириллъ и Меѳодій ввели славянское богослуженіе еще до разрѣшенія папы, съ которымъ, вслѣдствіе союза Ростислава съ Византіей, они пока вовсе не вступали ни въ какія сношенія.

Но политическій и церковный союзъ Ростислава съ Византіей продолжался недолго, и онъ чрезъ нѣсколько времени послѣ прибытія Кирилла и Меѳодія въ Моравію вступаетъ въ сношенія съ папой. [1]) Какъ объясняетъ Бильбасовъ, побужденіями Ростислава были опять-таки церковно-политическія соображенія. Ставъ въ непріязненныя отношенія къ нѣмцамъ, вслѣдствіе своего стремленія освободиться отъ политической и церковной зависимости отъ нихъ, Ростиславъ надѣялся на поддержку со стороны Византіи и только въ этихъ видахъ вступилъ съ ней въ союзъ. Но поддержки въ собственномъ смыслѣ, поддержки матеріальной, императоръ Константинопольскій Михаилъ III не оказалъ ему; вся его помощь ограничилась только посольствомъ въ Моравію братьевъ—миссіонеровъ, а между тѣмъ Людовикъ нѣмецкій сильно тѣснилъ въ это время Ростислава. Съ

---

[1]) Голубинскій. Исторія Русск. Церк. т. I, 2 я пол. стр. 293. Бильбасовъ, ч. I, стр. 66. Мы принимаемъ мнѣніе этихъ ученыхъ, въ первыхъ, потому, что иначе нельзя объяснить ни предыдущаго молчанія папы, ни послѣдующихъ дѣйствій Меѳодія и Кирилла, такъ и потому, во вторыхъ, что находимъ для него подтвержденіе въ документѣ, а именно въ посланіи Адріана II къ Моравскимъ князьямъ, гдѣ онъ прямо заявляетъ, что Моравы обращались въ Римъ съ тою же просьбою, съ какою и къ Византіи.

другой стороны и папа не могъ быть доволенъ обращеніемъ моравовъ къ Константинополю и вѣроятно былъ готовъ поддержать права зальцбургскаго архіепископа. Находясь въ такихъ трудныхъ обстоятельствахъ, Ростиславъ, съ одной стороны, старается примириться съ нѣмцами и съ этою цѣлью, пользуясь неурядицами въ семьѣ Людовика, вступаетъ въ переговоры съ его сыновьями Карломаномъ и Людовикомъ, возставшимъ противъ отца; [2]) съ другой стороны, онъ спѣшитъ задобрить папу и вступаетъ съ нимъ въ сношенія, имѣя въ виду опять таки достигнуть, при его помощи, независимости отъ Зальцбурга. Такимъ образомъ, Ростиславъ только мѣняетъ тактику, но стремится все къ той же цѣли, къ достиженію которой онъ стремился и раньше, вступая въ союзъ съ Константинополемъ.

Такимъ образомъ, оффиціальная миссія Кирилла и Меѳодія у моравовъ, по назначенію Константинополя кончается сама собою и имъ, по видимому, слѣдовало бы обратно вернуться въ Константинополь. Но мы этого не видимъ. Братья вмѣсто того, чтобы идти туда, остаются въ Моравіи и потомъ мы видимъ ихъ отправляющимися въ Римъ, съ чего и начинаются, въ собственномъ смыслѣ сношенія ихъ съ римскимъ папою. Какъ объяснить этотъ фактъ?

Оффиціальные источники въ этомъ случаѣ не могутъ дать намъ никакихъ указаній, потому что всѣ они появились позже этого событія и не имѣли повода затрогивать его. Правда, въ посланіи Адріана II находимъ слѣдующій намекъ на этотъ фактъ: „Она же (Кириллъ и Меѳодій) увѣдѣвша апостольскаго стола достояща ваша страны, кромѣ канона не сотвористе ничесоже, но къ намъ пріидосте“. [3]) Но въ этихъ словахъ Адріана мы не можемъ найти отвѣта на поставленный вопросъ, потому что они не касаются причинъ, по которымъ свв. братья, по окончаніи своей оффиціальной миссіи, не ушли въ Константинополь, а остались въ Моравіи. Кириллъ и Меѳодій соблюли здѣсь каноны церкви только въ томъ смыслѣ, что съ переходомъ Ростислава на сторону Рима, они оставаясь въ Моравіи, уже не въ правѣ

[1]) Бильбасовъ, ч. I, стр. 65.

[2]) Бильбасовъ, ч. I, Monum. diplom. стр. 110.

были игнорировать папы, какъ могли это дѣлать тогда, когда Ростиславъ еще находился въ союзѣ съ Византіей и они, слѣдовательно, были независимы отъ папы. Но какъ скоро, по окончаніи своей оффиціальной миссіи, они не ушли обратно въ Константинополь, то, оставаясь въ предѣлахъ чужаго патріархата, должны были или подчиниться тамошнимъ властямъ, или явиться противниками церковныхъ каноновъ. Такимъ образомъ, посланіе Адріана ничего не говоритъ о томъ, почему Кириллъ и Меѳодій не возвратились въ Константинополь, а только—почему, оставшись въ Моравіи, которая теперь подчинилась папѣ, они считали себя обязанными начать сношенія съ Римомъ.

Неоффиціальные источники также не даютъ отвѣта на нашъ вопросъ. Они упоминаютъ опять таки только о причинахъ поѣздки братьевъ въ Римъ и, нужно замѣтить, весьма несогласны другъ съ другомъ. По однимъ Кирилла и Меѳодія пригласилъ прибыть въ Римъ папа Николай, услышавъ объ ихъ подвигахъ въ Моравіи, [1]) по другимъ—Кириллъ выполнилъ своей поѣздкой данный имъ раньше обѣтъ, [2]) по третьимъ—братья ѣдутъ въ Римъ, чтобы показать папѣ свой трудъ перевода священнаго писанія. [3]) Паннонскія житія въ этомъ случаѣ также не сходятся между собою и житіе Меѳодія [4]) говоритъ, что папа самъ вызвалъ Кирилла и Меѳодія, „желая видѣть ихъ, какъ ангеловъ Божіихъ“, а по житію Кирилла, они отправились въ Римъ святить учениковъ своихъ. [5]) Какую бы изъ всѣхъ этихъ причинъ мы ни приняли, какъ болѣе вѣроятную, все-таки вопросъ,—почему Кириллъ и Меѳодій, по окончаніи своей миссіи, не ушли изъ Моравіи,—останется открытымъ.

Если теперь обратимся къ мнѣніямъ ученыхъ объ этомъ предметѣ, то прежде всего увидимъ, что ни одинъ изъ нихъ почти не касается сущности его, а всѣ разсматриваютъ только частныя причины поѣздки братьевъ въ Римъ,

---

[1]) Итальянская и Моравская лег. гл. 8 и 1.
[2]) Чешская легенда, гл. 3.
[3]) Болгарск. и Македонск. лег. гл. 3 и 1.
[4]) Жит. Меѳ. гл. VI.
[5]) Жит. Кир. гл. XV. Тоже говоритъ и Сербская лег.

разноглася другъ съ другомъ столько же, сколько и источники. Одни принимаютъ тѣ или другія показанія источниковъ, смотря потому, какія имъ кажутся болѣе вѣроятными; другіе, не довольствуясь этимъ, строютъ свои собственныя соображенія. [1]) У Лавровскаго въ данномъ случаѣ находимъ странную и, при его всегдашней логичности въ выводахъ, трудно объяснимую непослѣдовательность. Описывая первый періодъ дѣятельности Кирилла и Меѳодія въ Моравіи, отъ прихода ихъ туда до перваго путешествія въ Римъ, онъ старается—и весьма успѣшно—доказать полную ихъ независимость и свободу дѣйствій отъ мѣстнаго духовенства и объясняетъ ихъ поѣздку въ Римъ жалобою нѣмцевъ на свв. братьевъ папѣ, который и вызываетъ ихъ въ Римъ. [1]) Очевидно, Лавровскій считаетъ Кирилла и Меѳодія подсудными въ этотъ періодъ папѣ. Но чѣмъ онъ послѣ этого объяснитъ почти четырехлѣтнее молчаніе папы и уклоненіе братьевъ отъ сообщенія съ нимъ? Вѣдь хозяйничать въ области чужаго патріархата и при томъ знать, что не имѣетъ на это никакого права по меньшей мѣрѣ незаконно и безъ сомнѣнія, если бы Кириллъ и Меѳодій считали въ этотъ періодъ времени папу своимъ начальникомъ, то они не рѣшились бы—при своемъ стремленіи къ законности на незаконный поступокъ. Словомъ, ясно до очевидности, что Кириллъ и Меѳодій до вступленія Ростислава въ переговоры съ папой, считали себя независимыми отъ послѣдняго. А если такъ, то для нихъ ничего не значили бы и жалобы нѣмцевъ папѣ, если бы они, окончивъ возложенное на нихъ константинопольскимъ правительствомъ порученіе, сами не захотѣли остаться въ Моравіи и этимъ актомъ признать надъ собой власть западнаго патріарха.

Намъ кажется гораздо проще и естественнѣе объяснять этотъ фактъ,—что свв. братья остались въ Моравіи и потомъ поѣхали въ Римъ,—слѣдующимъ образомъ. Кириллъ и Меѳодій все время до вступленія Ростислава въ сношенія

---

[1]) Срав. Платоновъ—Дух. Вѣстн. 1862 г. стр. 549. Бѣляевъ—Душеполезное Чтеніе 1862 г. кн. 2, стр. 343. Филаретъ—Кирилло-Меѳ. сборн. стр. 50. Мацеевскій—Исторія первобытной церкви у Славянъ, стр. 48. Бильбасовъ ч. I, стр. 66 и орудіе.

[2]) Лавровскій, стр. 275.

съ папой были совершенно независимы—и считали себя такими—какъ отъ мѣстнаго нѣмецкаго духовенства, такъ и отъ римскаго папы,—за это говоритъ весь характеръ ихъ дѣятельности въ это время и само то обстоятельство, что они пришли сюда какъ оффиціальные миссіонеры востока, которому только и были обязаны отчетомъ въ своей дѣятельности. Затѣмъ, когда Ростиславъ нашелъ для себя невыгоднымъ продолженіе союза съ Константинополемъ, отъ котораго не получилъ никакой матеріальной помощи въ своемъ стремленіи къ независимости, и когда, такимъ образомъ окончился оффиціальный характеръ пребыванія Кирилла и Меѳодія въ Моравіи,—имъ предстоялъ двоякій выборъ, или идти обратно въ Константинополь, или же подчиниться юрисдикціи папы. Но оставить съ такимъ успѣхомъ начатое дѣло при самомъ его, такъ сказать, зарожденіи, это значило надолго, если не навсегда, отказаться отъ того, что составляло всю цѣль жизни свв. братьевъ,—отказаться отъ просвѣтительной дѣятельности среди славянъ. Рѣшиться на это никакъ не могли братья даже и въ болѣе трудныхъ обстоятельствахъ своей многотрудной жизни [1]). Итакъ, они рѣшаются остаться въ Моравіи для продолженія своего великаго дѣла, тѣмъ болѣе, что и моравы, отлично принявшіе ихъ при прибытіи и искренно полюбившіе свв. братьевъ, безъ сомнѣнія, упрашивали не оставлять ихъ [2]). Но оставшись въ Моравіи, Кириллъ и Меѳодій уже не могли игнорировать папы, подъ покровительство котораго отдалъ себя Ростиславъ. Вотъ гдѣ, по нашему мнѣнію, кроется причина вступленія Кирилла и Меѳодія въ сношеніи съ папой. Частнымъ же поводомъ для поѣздки въ Римъ могли быть тѣ нужды, которыя встрѣтились братьямъ въ ихъ дѣятельности Именно, Кириллъ и Меѳодій, при постепенномъ расширеніи своей дѣятельности, могли почувствовать нужду въ помощникахъ, имѣющихъ священническій санъ и ѣздили въ Римъ для ихъ посвященія. Можетъ быть и самъ папа, узнавъ о намѣреніи ихъ остаться въ Моравіи для продолженія на-

---

[1]) Житіе Меѳ гл. VII. Умирающій Кириллъ убѣждаетъ Меѳодія дѣятельно продолжать начатое дѣло.

[2]) Голубинскій. Исторія Русск. Церк. т. I, 232 пол. стр. 292.

чатаго дѣло, или по жалобѣ нѣмецкихъ епископовъ, вызвалъ ихъ въ Римъ. Кромѣ того, поступая теперь въ зависимость отъ папы, братья должны были получить отъ него санкцію начатаго ими, съ разрѣшенія константинопольскаго правительства, дѣла въ области, подчиненной теперь папѣ,—хлопоты по этому предмету также могли быть побужденіемъ для поѣздки въ Римъ. Но и всѣ эти и подобныя побужденія имѣютъ мѣсто только тогда, когда братья уже рѣшились остаться въ Моравіи и подчиниться въ административномъ отношеніи папѣ.

Въ этомъ поступкѣ братьевъ мы не находимъ ничего удивительнаго и несогласнаго со сказаннымъ уже нами о дружескихъ отношеніяхъ Кирилла и Меѳодія къ Византіи. Дѣло очень просто объясняется какъ тогдашнимъ отношеніемъ Византіи къ Риму, такъ и важностью для Кирилла и Меѳодія начатаго ими дѣла. Папство до половины IX вѣка, точнѣе— до Николая I, не можетъ быть сравниваемо съ папствомъ со времени Николая въ отношеніи уваженія, которымъ оно пользовалось на востокѣ. Римскіе папы до IX вѣка всегда были на сторонѣ православія и поэтому авторитетъ ихъ стоялъ высоко въ глазахъ какъ запада, такъ и востока до тѣхъ поръ, пока они, начиная съ Николая, не стали мало по малу уклоняться отъ прежняго правила пути [1]). Само паннонское житіе свидѣтельствуетъ объ этомъ, называя папу апостоликомъ и другими почетными именами и вообще отзываясь о папской власти съ уваженіемъ, хотя авторъ его несомнѣнно симпатизировалъ востоку, и по своимъ догматическимъ воззрѣніямъ былъ солидаренъ съ нимъ, а не съ западомъ. Мы сказали, что уваженіе востока къ папамъ было слѣдствіемъ прежняго долговременнаго православнаго образа мыслей послѣднихъ. Начиная съ Николая I, этотъ образъ мыслей уже начинаетъ колебаться. Николай, увлекшись высокимъ авторитетомъ папской власти, уже начинаетъ предъявлять незаконныя требованія по отношенію къ константинопольскому патріарху, требуя подчиненія его своему авторитету по церковнымъ вопросамъ. Этотъ же папа полагаетъ начало догматизированію ложнаго ученія объ исхожденіи Духа

---

[1]) Вороновъ. Главнѣйш. источн. стр. 75—76.

Св. и отъ Сына. Слѣдующіе за Николаемъ папы пошли еще дальше по пути этихъ отступленій. Но это уклоненіе папства отъ прежняго пути православія шло постепенно, и то уваженіе, которое оно заслужило раньше, не могло быть скоро утрачено ими. Личность папы могла, конечно, казаться людямъ близкимъ къ нему, или вообще вступающимъ съ нимъ въ какія либо сношенія, и непривлекательною, но въ немъ все-таки христіанскій міръ видѣлъ еще патріарха перваго между равными. Такъ въ былъ взглядъ въ это время на папство. Безъ сомнѣнія, его раздѣляли и Кириллъ съ Меѳодіемъ до тѣхъ поръ, пока, вслѣдствіе частыхъ сношеній съ нимъ, не разочаровались въ его высокихъ достоинствахъ. Но до личнаго знакомства съ папами они не могли относиться къ нимъ иначе какъ съ уваженіемъ и не могли видѣть ничего предосудительнаго въ фактѣ подчиненія себя ихъ непосредственной власти, тѣмъ болѣе, что этого требовало и положеніе дѣла, для котораго они прибыли въ Моравію. Во всякомъ случаѣ, какъ бы братья не смотрѣли на папу, но пока церкви были въ единеніи между собою, они не имѣли права смотрѣть на папство иными глазами, чѣмъ смотрѣла на него церковь. Церковь признавала ихъ законными патріархами запада; Кириллъ и Меѳодій, какъ истинные сыны ея, дѣлали тоже. Можетъ быть, вслѣдствіе близкихъ отношеній къ патріарху Фотію, Кириллъ и зналъ о тѣхъ спорахъ, которые уже начинались между Фотіемъ и папой Николаемъ, но эти споры были слишкомъ маловажны для того, чтобы удержать Кирилла отъ продолженія такъ блистательно начатаго имъ въ Моравіи дѣла. Споры эти касались пока только частныхъ вопросовъ и не затрогивали дѣла въ принципѣ, а слѣдовательно исходъ ихъ былъ еще неизвѣстенъ и не могъ повліять на Кирилла въ смыслѣ полнаго отчужденія его отъ запада. хотя и могъ отразиться на личныхъ взглядахъ Кирилла и Меѳодія на папъ. Итакъ, повторяемъ, мы не находимъ ничего несогласнаго съ привязанностью свв. братьевъ къ Византіи въ фактѣ подчиненія ими себя папской власти, законность которой признавалась и которая даже еще уважалась на востокѣ, а еще больше на западѣ, и слѣдовательно, могла быть очень полезна Кириллу и Меѳодію въ достиженіи ихъ высокой и святой цѣли.

Такимъ образомъ, оставшись въ Моравіи, послѣ перехода ея подъ власть папы, Кириллъ и Меѳодій должны были по необходимости вступить въ сношенія съ послѣднимъ и поэтому-то въ началѣ или въ половинѣ 867 года мы видимъ ихъ на пути въ Римъ. Путь свв. братьевъ лежалъ чрезъ владѣнія паннонскаго князя Коцела. Послѣдній принялъ ихъ такъ же радостно, какъ раньше моравы, и свв. братья пробыли у него довольно долгое время. Коцелу такъ понравился сдѣланный братьями переводъ Священнаго Писанія, что онъ далъ св. Кириллу до 50 учениковъ для обученія. Въ знакъ благодарности и уваженія къ Кириллу и Меѳодію Коцецъ проводилъ ихъ до самой границы своихъ владѣній и предлагалъ имъ богатые дары отъ себя, отъ которыхъ, впрочемъ, свв. братья со свойственною имъ скромностію отказались [1]).

Но если славяне сочувственно встрѣчали вводили Кю-рилломъ и Меѳодіемъ реформу въ богослуженіи, то латинское духовенство относится къ ней какъ разъ наоборотъ. Во время требованія Кирилла и Меѳодія въ Венеціи, которая лежала на ихъ пути по направленію къ Риму, Кириллу пришлось выдержать жестокій споръ съ тамошнимъ духовенствомъ. Противъ него составился цѣлый соборъ [2]), который требовалъ у него отчета—какъ онъ рѣшился на свое нововведеніе, когда на трехъ только языкахъ позволительно „славить Бога“ (совершать богослуженіе). Кириллъ побѣдоносно отразилъ эти нападенія „тріязычниковъ“ многочисленными доводами разсудка и на основаніи словъ Священнаго Писанія. Этотъ диспутъ съ католическимъ духовенствомъ служитъ для характеристики того, какъ послѣднее встрѣчало дѣло свв. братьевъ и какъ трудно было послѣднимъ проводить въ жизнь дорогую для нихъ идею.

Пришедши въ Римъ свв. Кириллъ и Меѳодій уже не застали въ живыхъ папы Николая I, († 13 ноября 867 г.), на папскомъ престолѣ сидѣлъ уже ревностный Nicolaitanus-Адріанъ II, (съ 14 декабря 867 г.). Какъ отнесся этотъ пана къ славянскому богослуженію? Житія Кирилла и Ме-

---

[1]) Житіе Кир. гл. XV.

[2]) Житіе св. Кир. гл. XVI

ѳодія передаютъ намъ только конечный результатъ тѣхъ споровъ и разсужденій, которыми сопровождались въ Римѣ обсужденія этого дѣла По житію Кирилла: „пріемь же папа книгы словенскые и положи въ церкви светые Маріе... и пѣше надъ ними светую литургію“ [1]). Также благосклонно отнесся къ славянскимъ книгамъ Адріанъ II и по житію Меѳодія [2]). Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ данномъ случаѣ житія сообщаютъ не о первоначальномъ пріемѣ славянскихъ книгъ папою, а только конечное его рѣшеніе, послѣдовавшее за обстоятельнымъ размышленіемъ и взвѣшеніемъ доводовъ за и противъ допущенія ихъ въ употребленіе (конечно не съ точки зрѣнія пользы этихъ книгъ, а со стороны ихъ выгоды или невыгоды для себя). Что это такъ, объ этомъ можно заключить изъ того, что не могъ же папа сразу, съ первой встрѣчи, перевернуть свои и своихъ епископовъ прежнія убѣжденія. Что вообще книги, переведенныя свв. братьями, не сразу нашли себѣ сочувствіе въ Римѣ, на это есть прямое указаніе въ тѣхъ же паннонскихъ житіяхъ. Въ житіи Меѳодія читаемъ: „бяху же етера многа чадь, яже хуляху словеньскыя книгы, глаголюще: яко не достоитъ никоторому же языку имѣти буквъ сихъ, развѣ евреи, грекъ и латинъ, по пилатову писанію, еже на крестѣ господни написа, еже апостоликъ пилатны и треязычники парокъ проклятъ“ [3]). Изъ этихъ словъ ясно видно, что по прибытіи свв. братьетъ въ Римъ, „тріязычниками“ былъ поднятъ вопросъ о законности предпринятаго Кирилломъ и Меѳодіемъ дѣла и что въ разрѣшеніи его принималъ участіе и самъ папа. При томъ и самъ Адріанъ въ посланіи къ моравскому князю Ростиславу свидѣтельствуетъ, что онъ дозволилъ славянское богослуженіе „по зрѣломъ обсужденіи“ [4]). Причина, по которой паннонскія житія обходятъ вопросъ о первоначальномъ отношеніи папы къ славянскимъ книгамъ, по нашему мнѣнію, кроется въ глубокомъ уваженіи автора ихъ къ дѣлу братьевъ и въ не-

---

[1]) Житіе Кир. гл. XVII.
[2]) Житіе Меѳ. гл. VI.
[3]) Житіе Меѳ. гл. VI.
[4]) Бильбасовъ ч. I. Mon. diplom стр. 111.

желаніи показать несочувствіе къ нему папъ, къ которымъ авторъ также относится съ уваженіемъ и въ которыхъ видитъ покровителей свв. братьевъ. Но если автору паннонскихъ житій казалось щекотливымъ дѣлать упрекъ папамъ, указывая на ихъ несочувственную встрѣчу славянскихъ книгъ, то авторъ моравской легенды держится на этотъ счетъ несколько другаго взгляда. Ему самому представляется дѣло свв. братьевъ не совсѣмъ законнымъ и онъ поэтому описываетъ не стѣсняясь, дѣло такъ, такъ оно и было и могло быть при тогдашнемъ взглядѣ на народность въ богослуженіи. „Папа же и остальные правители церкви, говоритъ легенда, укоряли св. Кирилла, зачѣмъ онъ осмѣлялся установить пѣніе каноническихъ часовъ на славянскомъ языкѣ и тѣмъ измѣнить постановленія св. отцовъ“ [1]). Затѣмъ легенда передаетъ тѣ основанія, которыя выставилъ Кириллъ въ защиту своего дѣла и заключаетъ такъ: „они (папа и епископы), слыша и дивясь усердію и вѣрѣ такого великаго мужа послѣ тщательнаго совѣщанія, постановили, что въ тѣхъ земляхъ, которыя Кириллъ пріобрѣлъ Господу, каноническіе часы и божественныя службы должны отнынѣ служиться по вышеупомянутому порядку и слову, какъ онъ то постановилъ“ [2]). Хотя показанія моравской легенды не всегда достовѣрны, но въ данномъ случаѣ показаніе ея совершенно согласно съ обстоятельствами и поэтому должно быть принято, какъ заслуживающее полнаго вниманія. Если она, что очень возможно, — и не вѣрно передастъ самый ходъ дѣла, то несомнѣнно вѣрно выдерживаетъ самый характеръ, духъ встрѣчи папой славянскихъ книгъ.

Такимъ образомъ мы видимъ, что рѣшеніе Адріана II въ пользу славянскаго богослуженія послѣдовало только послѣ тщательнаго взвѣшенія данныхъ за и противъ дѣла. Но что же заставило Адріана рѣшиться на такой поступокъ, который противорѣчилъ всей предшествующей практикѣ западной церкви и былъ, конечно, непріятенъ многочисленнымъ римскимъ „тріязычникамъ“? Ужъ конечно не сочувствіе дѣлу братьевъ, неусвоеніе ихъ ихъ принципа. Это

---

[1]) Моравская лег. гл. VII.

[2]) Ibid.

ясно уже изъ одного того, что народное богослуженіе допускалось только для тѣхъ странъ, „которыя Кириллъ пріобрѣлъ Господу“, а не для всей западной церкви, гдѣ прежній обычай остается во всей своей силѣ. Значитъ, на дозволеніе Адріана нужно смотрѣть только какъ на временную мѣру, условливаемую его личными соображеніями. Какого же рода были эти эти соображенія.

Какъ до IX вѣка, такъ и въ продолженіе его обычай совершать богослуженіе на одномъ только латинскомъ языкѣ основывался въ западной церкви не на какихъ либо догматическихъ или церковно политическихъ соображеніяхъ, а вытекалъ весьма естественно изъ отношенія этого языка къ другимъ языкамъ того времени. Постепенное введеніе и принятіе его нелатинскими народностями условливалось исключительно его цивилизующимъ вліяніемъ. Латинскій языкъ, сравнительно съ языками новыхъ народовъ, безъ сомнѣнія, имѣлъ гораздо больше преимуществъ по своей обработанности. Естественно, что употребленіе его предпочиталось предъ новыми языками, какъ со стороны вводившихъ, такъ и со стороны принимавшихъ христіанство народовъ. За это говоритъ и то обстоятельство, что латинскій языкъ входилъ не только въ церковное употребленіе , но былъ усвояемъ и государствами, какъ языкъ цивилизаціи [1]). Но при всемъ значеніи латинскаго языка, не исключалось въ это время употребленіе и народныхъ языковъ тамъ, гдѣ этого требовала необходимость. Такъ, какъ мы видѣли, постановленіями франкфуртскаго и майнцкаго соборовъ отъ латинскаго духовенства требовалось проповѣдь на народномъ языкѣ; ему вмѣнялось въ обязанность переводить на народные языки употребительныя молитвы, слова и бесѣды св. отцовъ и проч. [2]). Такимъ образомъ, римская церковь предпочитала латинскій языкъ въ богослуженіи и заботилась о введеніи его у новообращенныхъ народовъ не на основаніи какихъ либо каноническихъ постановленій, которыя прецятствовали бы иному порядку вещей, а на основаніи сознанія превосходства его предъ грубыми новыми языками и на основа-

---

[1]) Вороновъ, Главнѣйш. источн. стр. 271.

[2]) Вороновъ, Главнѣйш. источн. стр. 272.

ніи долгой предшествовавшей практики. Такимъ образомъ, Адріанъ II, когда пожелалъ дозволить славянское богослуженіе, ничуть не поступалъ противъ каноническихъ правилъ, а только измѣнялъ древнему и глубоко укоренившемуся обычаю.

Но что заставило Адріана поступить въ данномъ случаѣ вопреки коренному обычаю римской церкви? Лавровскій, рѣшая этотъ вопросъ, представляетъ три побужденія со стороны Адріана: два явныхъ и одно тайное. Первое побужденіе, по его мнѣнію, состояло въ томъ, что папа надѣялся получить со временемъ возможность отмѣнить свое благосклонное рѣшеніе съ перемѣною обстоятельствъ. Вторую причину Лавровскій видитъ въ нежеланіи Адріана нарушать мирныя отношенія къ восточной церкви, утвердившіяся въ это время вслѣдъ за сверженіемъ съ патріаршаго престола Фотія и возведеніемъ на него Игнатія. Третью тайную пружину, побудившую, по мнѣнію Лавровскаго, папу къ мирному рѣшенію вопроса о славянскомъ богослуженіи, составляло опасеніе—какъ бы болгары, къ которымъ уже проникло славянское богослуженіе изъ Моравіи, не возстали противъ Рима за стѣсненіе его [1]). Мы совершенно согласны съ Лавровскимъ относительно перваго мотива папскихъ дѣйствій, но затрудняемся принять два другіе, въ проведеніи которыхъ нельзя не замѣтить нѣкоторой натянутости. Едва ли нужно въ данномъ случаѣ искать объясненія благосклонности папы во внѣшнихъ причинахъ, если она легко и просто объясняется изъ самыхъ обстоятельствъ, при которыхъ совершилось данное дозволеніе. Сношенія папъ съ Византіей касались исключительно вопроса о папской власти по отношенію къ греческой церкви и дѣлъ болгарскихъ, но они не затрогивали внутреннихъ вопросовъ той или другой церкви, гдѣ интересы папы и патріарха не могли сталкиваться. Адріанъ въ данномъ случаѣ не могъ опасаться протеста со стороны Византіи уже потому одному, что послѣдняя въ это время была совершенно согласна съ Римомъ по вопросу о народности въ богослуженіи. Елва ли и дѣла болгарскія могли побудить Адріана II на уступку просьбамъ

[1]) Лавровскій, стр. 299—300.

Кирилла и Меѳодія. Еще вопросъ—проникло ли въ это время въ Болгарію славянское богослуженіе, такъ какъ до самаго 870 г. тамъ хозяйничали папскіе легаты [1]), которые естественно не потерпѣли бы этого, такъ же какъ и вообще что бы то ни было несогласнаго съ духомъ латинства. Мы уже видѣли, что въ это время тѣ же папскіе легаты старались ввести въ Болгаріи не только латинскія книги (а слѣдовательно и богослуженіе), но и заблужденіе относительно Filioque. Итакъ не считая возможнымъ и нужнымъ искать объясненія поступка Адріана во внѣшнихъ побужденіяхъ, мы легко найдемъ ихъ въ началахъ общей политики папъ этого времени и въ обстоятельствахъ самаго дѣла.

Мы знаемъ, по какимъ побужденіямъ и въ какихъ видахъ вступилъ въ сношенія съ папой Ростиславъ. Онъ добивался независимости своего народа отъ нѣмецкаго духовенства. Необходимо думать, что существеннымъ условіемъ этого, такъ сказать залогомъ своей свободы онъ считалъ славянское богослуженіе, съ которымъ освоился и которое успѣлъ уже полюбить его народъ. Поэтому естественно думать, что, когда свв. братья отправлялись въ Римъ, имѣя въ виду хлопотать о дозволеніи славянскаго богослуженія, то Ростиславъ присоединилъ къ ихъ ходатайству и свой авторитетный голосъ. И онъ могъ вполнѣ разсчитывать на вниманіе папы къ своей просьбѣ, потому что его исканія какъ нельзя болѣе совпадали какъ вообще съ принципами политики папъ IX вѣка, такъ и съ тогдашними ихъ интересами по отношенію къ славянству.

„Основнымъ принципомъ политики знаменитыхъ папъ второй половины IX в., говоритъ Вороновъ, общею системою ихъ дѣйствій, которая опредѣлена была Николаемъ I. продолжена его ближайшими пріемниками и. послѣ періода упадка папства была возстановлена въ послѣдней четверти X в., было—децентрализація духовной (какъ и государственной) власти, ослабленіе митрополитанскихъ каѳедръ Германіи, образованіе мелкихъ самостоятельныхъ церковныхъ (какъ и государственныхъ) организмовъ, поддержаніе и развитіе народныхъ элементовъ въ частныхъ государствахъ и

[1]) Голубинскій, Краткій очеркъ исторіи церквей, стр. 30.

церквахъ, съ тѣмъ, чтобы поставить эти церкви въ независимость отъ ближайшихъ государственныхъ и церковныхъ центровъ, привлечь ихъ въ церковную и въ извѣстной степени и политическую зависимость отъ одной римской церкви, „привязать ихъ къ престолу св. Петра“ [1]). Разсматриваемое нами обстоятельство какъ нельзя болѣе подходило къ этимъ стремленіямъ папства. Оно давало папѣ возможность, или, по крайней мѣрѣ, поводъ, нѣсколько смирить невсегда покорныхъ ему нѣмецкихъ епископовъ, противопоставивъ имъ славянскую народность. Дозволяя славянское богослуженіи, папа тѣмъ самымъ способствовалъ цѣлямъ Ростислава. Введеніе славянскаго языка въ богослуженіе моравовъ совершенно парализировало вліяніе нѣмецкаго духовенства, такъ какъ оно дѣлало положительно ненавистной для народа [2]) латинскую службу и латинскихъ священниковъ. Слѣдовательно, введеніе славянскаго богослуженія неминуемо должно было возбудить столкновеніе Меѳодія съ нѣмецкимъ духовенствомъ, что давало бы папѣ возможность вмѣшиваться въ распри Меѳодія съ Зальцбургомъ и производить свой судъ надъ тѣмъ и другимъ. Съ другой стороны, папа не могъ не видѣть, что при привязанности моравовъ къ славянскому богослуженію, которую въ нихъ вселили свв. братья, они также легко могли и отпасть отъ Рима, какъ теперь присоединились къ нему. Только важное практическое значеніе введенія славянскаго богослуженія у моравовъ объясняетъ намъ и ту медленность, которую въ данномъ случаѣ мы видимъ у Адріана II. Въ самомъ дѣлѣ, измѣнить вѣковому обычаю запада и при томъ возбудить противъ себя нѣмецкое духовенство, сторону котораго, конечно, держало и свѣтское правительство Германіи, для папы было немаловажнымъ подвигомъ, на который онъ конечно не рѣшился бы, если бы для него не была такъ заманчива перспектива привлеченія къ себѣ славянъ. Какъ бы то ни было, но папа разрѣшилъ славянское богослуженіе не раньше смерти св.

---

[1]) Вороновъ, Главн. источ. стр. 276—277.

[2]) Бильбасовъ, ч. I. Monum diplomat. стр. 125.

Кирилла, какъ это можно видѣть изъ предсмертной молитвы послѣдняго о погубленіи „тріязычной ереси“ [1]).

Очень можетъ быть, что осторожность папы и медлительностъ его продолжалась бы еще долгое время, еслибы дѣлу нв. Меѳодія не помогло одно обстоятельство. Оттягивая и сттягивая дозволеніе славянскаго богослуженія, папа, наконецъ, дождался со стороны славянъ напоминанія о немъ. Именно, паннонскій князь Коцелъ, о знакомствѣ котораго съ Кирилломъ и Меѳодіемъ мы недавно упомянули и которому очень понравились стремленія свв. братьевъ, прислалъ въ Римъ, вѣроятно въ первой половинѣ 869 г. [2]), посольство, прося, чтобы папа отпустилъ къ нему Меѳодія [3]). Видя, что дальнѣйшія проволочки по отношенію къ славянскому богослуженію уже немыслимы, папа исполняетъ просьбу Коцела и шлетъ къ нему Меѳодія, давъ ему право учить народъ и совершать богослуженіе на славянскомъ языкѣ [4]).

Но нельзя не замѣтить той осторожности и нерѣшительности, которую проявляетъ въ данномъ случаѣ Адріанъ II. Вліяніе вѣковаго обычая всетаки сказывается въ немъ. Поэтому, хотя онъ и исполняетъ просьбу славянъ, дозволяетъ славянское богослуженіе, но дѣлаетъ это только наполовину. Соглашаясь допустить славянское богослуженіе, Адріанъ въ тоже время считаетъ обязательнымъ чтеніе на литургіи евангелія и апостола по-латыни. Вотъ что пишетъ онъ, по поводу разрѣшенія славянскаго богослуженія, въ своемъ посланіи на имя моравскихъ князей: „Мы же по зрѣломъ обсужденіи, съ тройною радостію постановили отослать къ вамъ посвященнаго Меѳодія, съ его учениками, сына нашего, мужа совершеннаго по уму и православнаго, чтобы онъ, переводя книги на вашъ языкъ, наставилъ васъ, какъ вы о томъ просили, во всякомъ обрядѣ и св. богослуженіи, именно въ литургіи и крещеніи... Но при этомъ слѣдуйте

---

[1]) Житіе Кир. гл. XVIII.

[2]) Лавровскій, стр. 324.

[3]) Житіе Меѳод. гл. VIII.

[4]) Причины, покоторымъ хадатаемъ за Меѳодія является не могущественный Ростиславъ, а слабый и находящійся въ полной зависимости отъ немцевъ Коцелъ, кроются въ политическомъ состояніи Моравіи. Съ 869 г. тамъ начинаются сильныя неурядицы, которыя и поглощали все вниманіе Ростислава.

такому обычаю, чтобы на литургіи посланія и евангелія прочитывались сперва на латинскомъ языкѣ, а потомъ на славянскомъ [1]).

Въ какомъ санѣ Мееодій отправился въ Паннонію? Рѣшить этотъ вопросъ — тоже, что опредѣлить время учрежденія папой самостоятельной мораво-паннонской епархіи, зависимой не отъ Зальцбурга, а непосредственно отъ самого папы. Излагая причины, по которымъ моравскій князь Ростиславъ, послѣ оставленія церковнаго союза съ востокомъ, нашелъ нужнымъ обратиться къ покровительству папы, мы говорили, что причиною этого было его стремленіе къ независимости отъ мѣстнаго нѣмецкаго духовенства. Несомнѣнно, что путешествіе Кирилла и Меѳодія въ Римъ имѣло нѣкоторую связь съ этимъ стремленіемъ Ростислава. Но какова была эта связь? Имѣлъ ли уже Ростиславъ въ это время намѣреніе хлопотать предъ папой объ учрежденіи независимой отъ Зальцбурга архіепископіи, какъ предполагаетъ Бильбасовъ [2]), или пока онъ хлопоталъ только о дозволеніи славянскаго богослуженія? Отвѣта на это, на основаніи имѣющихся у насъ данныхъ, дать нѣтъ никакой возможности. Но если даже допустить возможность предположенія Бильбасова, что когда Кириллъ и Меѳодій ѣхалъ въ Римъ, то Ростиславъ указалъ на одного изъ нихъ, какъ на кандидата на предполагаемую каѳедру, то и тогда мы должны будемъ отвѣтить на поставленный нами вопросъ отрицательно, т. е. что папа теперь не учредилъ въ Моравіи самостоятельной епископской каѳедры. На основаніи данныхъ, заключающихся въ источникахъ, можно съ несомнѣнностію утверждать, что ни одинъ изъ братьевъ, ни Кириллъ ни Меѳодій, не былъ посвященъ въ епископскій санъ во время перваго пребыванія ихъ въ Римѣ. Несомнѣнно, что учрежденіе самостоятельной мораво-панноской каѳедры въ принципѣ было въ интересахъ папы и очень можетъ быть, что онъ самъ, помимо Ростислава, приходилъ къ мысли сдѣлать это теперь, но въ приложеніи къ обстоятельствамъ даннаго времени эта мысль не могла быть приведена папой

---

[1]) Бильбасовъ, ч. 1, Monum diplom. стр. 110—111.

[2]) Ibid. стр. 66.

въ исполненіе, если даже она и приходила ему въ голову. Главнымъ затрудненіемъ въ данномъ случаѣ было то, что, назначивъ въ Моравію самостоятельнаго епископа, папа тѣмъ самымъ нажилъ бы себѣ непримиримыхъ враговъ въ лицѣ нѣмецкихъ епископовъ, открыто бороться съ которыми было не легко даже и для такой могущественной силы, какой во второй половинѣ IX в. было папство, такъ какъ свѣтскія власти Германіи всегда, конечно, стояли на сторонѣ своего духовенства. Конечно, пока Ростиславъ стойко отражалъ всѣ нападенія баварцевъ, папѣ нечего было бояться вражды нѣмцевъ,—онъ смѣло могъ надѣяться смирить ихъ при помощи могущества моравовъ. Но случилось такъ, что именно въ то время, когда отъ Коцела пришло въ Римъ посольство, въ Моравіи происходили страшныя смуты и неурядицы, которыя сильно поколебали могущество Моравіи. Въ самомъ началѣ 869 г. въ Моравіи вспыхнуло возстаніе противъ нѣмцевъ; въ отвѣтъ на это императорскія войска обложили ее со всѣхъ сторонъ [1]) и неизвѣстно было чѣмъ кончится для славянъ это дѣло. Адріанъ II, конечно, не лучше другихъ могъ предвидѣть исходъ его и, сдѣлавъ одну уступку славянамъ, доволивъ имъ славянское богослуженіе и тѣмъ вооруживъ противъ себя нѣмцевъ, онъ не могъ прямо стать на сторону славянъ, чтобы потомъ не раскаяться въ своей опрометчивости. Кромѣ того, папа не могъ учредить теперь самостоятельной мораво-паннонской каѳедры и потому, что онъ еще не имѣлъ въ виду никакихъ историческихъ, или вообще какихъ бы то ни было, законныхъ—на самомъ дѣлѣ или повидимому—основаній, на которыя онъ могъ бы опереться въ случаѣ протеста со стороны нѣмцевъ. Вотъ причины, по которымъ папа, при всемъ своемъ желаніи, не рѣшился учредить у моравовъ самостоятельной епископской каѳедры. Какъ бы то не было, несомнѣнно то, что Меѳодій отправился въ Паннонію не въ качествѣ епископа, а въ санѣ простаго священника, хотя и съ довольно значительными полномочіями.

Слависты—католики, желая выставить папство особенно благопріятствовавшимъ Кириллу и Меѳодію, не признаютъ

---

[1]) Бильбасовъ, ч. I, стр. 71—72.

высказаннаго сейчасъ мнѣнія и утверждаютъ, что Адріанъ II теперь именно почтилъ епископскимъ саномъ и при томъ не одного только Меѳодія, но и Кирилла. Но относительно Кирилла ни одинъ изъ достовѣрныхъ и современныхъ источниковъ не даетъ знать этого. [1]) Тоже нужно сказать и о

---

[1]) Оставляя въ сторонѣ мнѣнія нѣкоторыхъ русскихъ ученыхъ (Бѣляевъ, Душеп. Чт. 1862 г. кн. 2, стр. 341), что Кириллъ былъ посвященъ въ епископскій санъ, потому что они опровергнуты уже Бодянскимъ (О врем. происх. сл. письм. стр. 65 и слѣд.),—какъ основанныя на позднемъ и перепутанномъ источникѣ, именно Четьи — Миней, мы обратимся къ мнѣнію католическихъ писателей, утверждающихъ тоже. Стараясь доказать епископство Кирилла, католики имѣютъ въ виду все одну и туже цѣль, именно, какъ можно тѣснѣе связать имена Кирилла и Меѳодія съ папой. Папа де всегда покровительствовалъ братьямъ. Въ этомъ же тонѣ вторитъ католическимъ писателямъ и энциклика Льва XIII, утверждая посвященіе въ епископскій санъ обоихъ братьевъ. Рачки (Viek, s. 222—223), равно какъ и Гинцель (Geschichte, s. 47, Beт. 7 и s. 49, Beт. I), и вслѣдъ за ними и Лежеръ (chap. V, pag. 58) опираются въ данномъ случаѣ на перемѣну имени Константинъ на имя Кириллъ и указываютъ при этомъ на два анологическія примѣра изъ практики западной церкви, именно на проповѣдника Германскаго Виллеборда, перемѣнившаго это имя на имя Климента при посвященіи его въ епископскій санъ при папѣ Сергіи (въ 696 г.) и на Винфрида, названнаго Бонифаціемъ при такомъ же случаѣ папою Григоріемъ II (въ 723 г.) Въ этомъ доводѣ замѣчается очевидная натяжка. Не говоря уже о томъ, что Рачки, Гинцель и Лежеръ изъ всей исторіи запада едва отыскали два аналогичныхъ примѣра, нельзя не видѣть того, что здѣсь мѣняются языческія имена на имена канонизованныхъ церковью святыхъ и значитъ дѣлается нѣчто обязательное. Имя же Константинъ есть имя издревле христіанское и было носимо многими святыми востока и запада. Перемѣну имени Константинъ на имя Кириллъ проще объяснять существовавшимъ и существующимъ обычаемъ при вступленіи въ монашество, мѣнять мірское имя на новое, преимущественно съ созвучнымъ началомъ. Католики въ своемъ утвержденіи кромѣ того, ссылаются на прямыя показанія источниковъ. Такъ они, опираются на Итальянскую легенду (гл. IX) и римскія святцы, въ которыхъ оба брата названы епископами. Но какъ мы знаемъ, Итальянская легенда очень поздняго происхожденія и свидѣтельства ея нужно принимать съ крайнею осторожностію. Святцы имѣютъ еще меньше достовѣрности, какъ принявшіе въ себя имена Кирилла и Меѳодія уже по причисленіи ихъ римскою церковью къ лику святыхъ, когда казалось униженіемъ для Кирилла поставить его по сану ниже Меѳодія. Показанія этихъ источниковъ должны быть отвергнуты, такъ какъ они рѣшительно не согласны съ источниками болѣе достовѣрными, именно паннонскими житіями и оффиціальными документами. Рѣшительно всѣ неоффиціальные источники молчатъ о епископствѣ Кирилла,—что было бы невозможно, если бы это было фактомъ,— и называютъ его только философомъ. Укажемъ на паннонскія житія, свидѣтельства Іоанна экзарха Болгарскаго, Черноризца Храбра,

предполагаемомъ посвященіи въ епископскій санъ Меѳодія тотчасъ по вызовѣ его Коцеломъ. Всѣ выставляемыя въ этомъ случаѣ препятствія къ принятію показанія паннонскаго житія Меѳодія (гл. VII), на которомъ мы основываемъ свое мнѣніе, и доводы за епископство Меѳодія не выдерживаютъ критики и падаютъ предъ указаніями достовѣрнѣйшихъ изъ источниковъ. Рачки выставляетъ какъ препятствіе для признанія посвященія Меѳодія только въ пресвитерскій санъ то обстоятельство, что въ этотъ санъ Меѳодій былъ якобы возведенъ еще раньше, именно еще въ Константинополѣ, такъ какъ еще до прихода въ Моравію онъ былъ настоятелемъ полихронскаго монастыря и, слѣдовательно, уже имѣлъ и санъ пресвитера. [1]) Это препятствіе только воображаемое, и не дѣйствительное. Прежде чѣмъ ставить его, еще нужно доказать, что настоятельство непремѣнно требовало въ то время на востокѣ священническаго сана, чего сдѣлать нельзя. Если въ настоящее время это есть необходимое условіе настоятельства, то не такъ было во времена Кирилла и Меѳодія. Въ это время, по свидѣтельству компетентныхъ историковъ, [2]) могли быть настоятелями монастырей и простые монахи, если только они чѣмъ либо выдавались изъ среды братіи. Лавровскій [3]) весьма удачно приводитъ примѣръ такого настоятельства именно изъ разсматриваемой эпохи. Современникъ Меѳодія и предшественникъ Фотія на патріаршемъ престолѣ Игнатій, на 14-мъ году своей жизни вступилъ въ монастырь св. Сотира, гдѣ скоро обратилъ на себя вниманіе всей братіи своею строгою жизнію и она избрала его настояте-

---

Мѣсяцесловъ при Остромировомъ евангеліи и друг. (См. Лавров. стр. 227—228). Изъ оффиціальныхъ источниковъ, упоминающихъ имя св. Кирилла, каковы: свидѣтельства Анастасія Библіотекаря и посланіе Іоанна VIII отъ 880 г. къ Святополку,—ни одинъ не называетъ св. Кирилла епископомъ, хотя, конечно, и Анастасій и Іоаннъ VIII отлично знали бы о посвященіи Кирилла и не умолчали бы объ этомъ. И такъ, на основаніи документовъ, мы утверждаемъ положительно, что св. Кириллъ умеръ простымъ іеромонахомъ, а не епископомъ.

[1]) Racki, Viek. s. 221—222.

[2]) Голубинскій, Исторія Русск. Церк. т. I, 2-я полов. стр. 294 и рецензія на книгу Воронова—Главнѣйш. ист. стр. 3.

[3]) Лавровскій, стр. 234—235.

лемъ, не смотря на молодость. Такъ какъ онъ происходилъ изъ знатнаго рода, то извѣстность его способствовала распространенію и процвѣтанію монастыря. „Тогда епископы, видя такое рвеніе къ добродѣтели въ Игнатіи, стали убѣждать его принять священство. Онъ согласился, и былъ рукоположенъ паросскимъ епископомъ, Василіемъ". [1]) Этотъ примѣръ показываетъ, что и Мееодій, также отличавшійся благочестіемъ и происходившій изъ знатнаго рода, легко могъ быть поставленъ настоятелемъ полихронскаго монастыря, еще не имѣя священническаго сана. И такъ, нѣтъ положительныхъ основаній утверждать, что Мееодій былъ пресвитеромъ еще въ Константинополѣ. Напротивъ, паннонское житіе Мееодія прямо утверждаетъ, что Мееодій получилъ посвященіе уже въ Римѣ. [2]) Паннонскія житія, какъ мы знаемъ, суть достовѣрнѣйшіе изъ источниковъ и противопоставлять ему показанія итальянской легенды и житія Климента, какъ это дѣлаетъ Гинцель, [3]) весьма неосновательно. Далѣе, нашъ выводъ относительно сана Мееодія подтверждается и посланіемъ Адріана. Здѣсь читаемъ: „мы же умыслихомъ, испытавше послати Мееодія, сына же нашего, на страны ваша, мужа же совершенна..." [4]) Папа называетъ Мееодія не братомъ, а сыномъ, что прилично только епископу по отношенію къ равному себѣ члену церкви. И дѣйствительно, житіе Мееодія свидѣтельствуетъ, что, когда епископство его уже несомнѣнно, папа называетъ его уже не сыномъ, а братомъ. [5]) Наконецъ, тоже паннонское житіе разсказываетъ и о посвященіи Мееодія во епископа, ставя этотъ фактъ послѣ разсказа о посвященіи его въ санъ священника. Именно, оно говоритъ, что, вслѣдъ за прибытіемъ Мееодія въ Паннонію, Коцелъ снова отсылаетъ его къ Адріану для посвя-

---

[1]) Лавровскій, loco cit.

[2]) Житіе Мее. гл. VII. Здѣсь, впрочемъ, невѣрно названъ папа, который совершалъ посвященіе, именно названъ Николай, но это очевидная ошибка какого либо переписчика, пропустившаго имя папы Адріана. Впрочемъ, это нисколько не говоритъ противъ сути свидѣтельства. Лавровскій, стр. 237—238.

[3]) Ginzel, Geschichte, s. 23, bem.

[4]) Бильбасовъ, ч. I, Monum. diplomat. стр. 110—111.

[5]) Житіе Мее. гл. XII.

щенія во епископа. „Пріятъ же и Коцель съ великою честію и паки посла и къ апостолику... да и ему святитъ на епископство въ Панонію, на столъ св. Андроника апостола еже и бысть". Итакъ, Меѳодій ѣдетъ въ Панноніо въ санѣ священника; затѣмъ снова возвращается въ Римъ и только теперь, по настоянію Коцеля, получаетъ столъ св. Андроника, т. е. всѣ тѣ области, въ которыхъ проповѣдывалъ этотъ апостолъ. Отсюда можно заключить о величинѣ епископіи Меѳодія. Въ нее, кромѣ Панноніи, вошли: юго-восточная часть княжества хорутанскаго и область сремская; а также папѣ угодно было отнести сюда и Моравію, хотя св. Андроникъ никогда въ ней не проповѣдывалъ [1]). Всѣ эти области раньше были въ вѣденіи зальцбургскаго архіепископа и поставленіемъ въ нихъ Меѳодія самостоятельнымъ епископомъ, или архіепископомъ, папа затрогивалъ право Зальцбурга.

Мы уже раньше видѣли, что образованіе самостоятельной Моравской епархіи было въ интересахъ папства и что папа раньше вторичнаго посольства Коцеля не рѣшался сдѣлать этого только изъ опасенія вражды со стороны нѣмцевъ и по неимѣнію историческихъ основаній для этого. Теперь Коцель указываетъ ему такое основаніе, упоминая о проповѣди апостола Андроника въ Панноніи; и папа смѣлѣе уже можетъ рѣшиться на борьбу съ нѣмецкимъ духовенствомъ [1]). Кромѣ того, видя особенную настоятельность Коцеля, который уже во второй разъ обращается къ нему съ ходатайствомъ объ устроеніи славянской епархіи, Адріанъ II теперь уже не могъ тянуть этого дѣла долѣе, иначе онъ подвергался очевидной опасности упустить изъ своихъ рукъ протекторатъ надъ славянствомъ. Ему теперь оставалось два выхода: или поссориться и рискнуть на борьбу съ нѣмцами, или не исполнить просьбы Коцеля и тѣмъ отказаться отъ собственныхъ выгодъ. Но Андріанъ II съумѣлъ очень искусно выпутаться изъ этого затруднительнаго положенія. Онъ исполнилъ просьбу Коцеля,—посвятилъ Меѳодія въ санъ епископа и далъ ему во владѣніе область,

---

[1]) Лавровскій стр. 363.

[2]) Антиэнциклика, стр. 39—40. Лавровскій, стр 334.

раньше принадлежавшую Зальцбургу, но въ то же время не принялъ съ своей стороны никакихъ мѣръ къ обезпеченію личной безопасности Меѳодія отъ козней со стороны нѣмцевъ. Такимъ образомъ папа рѣшился на выжидательную политику, обезопасивъ пока себя отъ неудовольствій со стороны славянства, такъ какъ исполнилъ ихъ просьбу. Съ этой поры, до конца 873 г., т. е. до самаго того времени, когда, наконецъ, выяснилось политическое отношеніе Моравіи къ нѣмцамъ, не видимъ и участія со стороны папы въ судьбѣ Меѳодія, которому много пришлось перенести въ это время гоненій отъ нѣмецкаго духовенства.

(Окончаніе будетъ).

Н. Серебренниковъ.

Картины раскола и сектантства по беллетристическимъ произведеніямъ Мельникова.

Появленіе хлыстовъ въ Заволжьи („На Горахъ“) относится къ давнимъ временамъ, ко временамъ до—екатерининскимъ. Первое гнѣздо ихъ здѣсь было свито въ долинѣ Фотьянкѣ. Еще во времена языческія на ней справлялись „богомерзкія службы“. Съ распространеніемъ по Заволжью христіанства здѣсь была построена обитель. Святой Ѳотинъ, по преданію, былъ ея основателемъ. Когда появились хлысты, отъ нея остались только ветхая часовенка съ гробницей (Ѳотина), да чанъ съ цѣльбоносной водой. Откуда и какъ образовались въ Фотьянкѣ хлыстовскія сборища, — это осталось неизвѣстнымъ. „Лѣтней порой, по темнымъ ночамъ“, собирались хлысты къ „святому ключу“, который орошалъ эту долину. Зимою такими сборными мѣстами для нихъ служили „келейные ряды да заднія избы старыхъ дѣвокъ“. Тамъ и здѣсь они держались въ глубокой тайнѣ. Только случайно кому приводилось ихъ видѣть или слышать. Черезъ 15 или 20 лѣтъ хлыстовскія сборища были нарушены. Изъ Петербурга „накрыли“ хлыстовъ и всѣхъ увезли. Такъ народъ ничего и не узналъ о „загадочныхъ сектантахъ: говорили только, что они отреклись отъ истиннаго Христа и къ новому христу прилѣпились“. Долгое время спустя объяснилось, что у святаго ключа были сборища „людей Божіихъ“, и что въ нихъ принималъ участіе самъ Иванъ Тимоѳеичъ Сусловъ, почитавшійся у хлыстовъ христомъ [1]).

Появилась было хлыстовщина въ Фотьянкѣ и во второй разъ; но не успѣла привиться здѣсь и теперь. Это второе

---

1) Сусловъ жилъ въ концѣ XVII и началѣ XVIII вв. Онъ проповѣдывалъ свое ученіе въ нынѣшнихъ—Владимірской, Нижегородской, Костромской и Ярославской губ., а также въ Москвѣ, гдѣ и умеръ.

появленіе сектантовъ въ Заволжьи относится ко времени описываемыхъ Мельниковымъ событій (Разсказы „Въ Лѣсахъ“ и „На Горахъ“). На этотъ разъ въ Фотьянку привезла хлыстовъ ея новая владѣтельница, Марья Ивановна Алымова, урожденная Луповицкая. Родъ Луповицкихъ въ данную эпоху занимаетъ весьма видное положеніе среди этихъ сектантовъ. Съ ихъ именемъ связываются всѣ описываемыя Мельниковымъ явленія хлыстовщины.

Между Луповицкими она завелась недавно. Отецъ настоящихъ владѣтелей Луповицъ въ первый разъ вступилъ въ секту въ Петербургѣ, гдѣ къ ней принадлежали тогда многіе изъ высшаго общества. Во главѣ питерскихъ хлыстовъ стояла извѣстная Татаринова, Екатерина Филиповна, жена директора рязанской гимназіи. Вступивъ „въ духовный союзъ“ вмѣстѣ съ своею женою, „женщиною, набожною, кроткою и доброю“, Луповицкій—отецъ не долго оставался въ Петербургѣ. Онъ возвратился въ свое помѣстье Луповицы и здѣсь завелъ свой „духовный союзъ“. Отсюда и начинается исторія хлыстовщины въ Луповицахъ.

Не долго правилъ сектой самъ Луповицкій. Когда былъ открытъ „духовный союзъ“ Татариновой и участниковъ его разослали по монастырямъ, добрались и до Луповицкихъ. Ни ихъ богатство, ни щедрыя пожертвованія на церкви, больницы и богадѣльни, ни вельможные однополчане (съ молоду Луповицкій служилъ, какъ водится, въ гвардіи)—ничто не могло имъ помочь. Кончилъ свои дни Александръ Ѳедорычъ (имя Луповицкаго) въ какомъ-то дальнемъ монастырѣ; жена его умерла раньше ссылки“. Но не умерла насажденная ими въ Луповицахъ секта. Ихъ дѣти остались ея твердыми приверженцами. Не прекратили они собраній „божьихъ людей“. Только эти собранія дѣлались теперь не такъ часто и были не такъ многолюдны, какъ прежде. „Корабль“ людей божьихъ очень умалился. „Бури, воздвигаемыя противъ нихъ іудеями и фарисеями“ (т. е. православными властями, преимущественно—духовными) сократили число ихъ. Но вѣра въ оставшихся сектантахъ отъ этого не ослабѣла. Напротивъ, съ уменьшеніемъ числа своихъ послѣдователей, она какъ бы выиграла въ силѣ и крѣпости, съ которыми ее стали теперь держаться. „Живое слово“,

возглашаемое духомъ часто раздается среди „вѣрныхъ — праведныхъ“ (такъ называютъ себя хлысты), собираются ли они нарочно „на соборъ“ или только частнымъ, семейнымъ образомъ.

Изображеніе подобнаго рода собраній обнимаетъ цѣлый рядъ картинъ, рисуемыхъ Мельниковымъ въ его разсказахъ „На Горахъ“, Въ нихъ онъ представляетъ хлыстовщину во всѣхъ ея проявленіяхъ. Мы знакомимся съ ея ученіемъ и обрядами, интересами и характерами ея представителей, пріемами и средствами ея пропаганды, во всемъ ея (секты) наружномъ благоприличіи и внутреннемъ безобразіи. Въ связи съ этимъ обрисовывается современное и былое состояніе этой секты и въ другихъ мѣстахъ. Обратимся къ этому послѣднему.

Какъ прежде, такъ и нынѣ хлыстовщина вездѣ имѣетъ своихъ приверженцевъ во всѣхъ слояхъ русскаго общества. Къ ней принадлежатъ и образованные люди и безграмотные крестьяне, и духовныя лица (архимандриты, священники, дьяконы) и свѣтскія (купцы, генералы, сенаторы). На ряду съ глухими степными усадьбами и „нагорными“ деревнями, притонами для нея служили столичные замки (Михайловскій—въ Петербургѣ—для „духовнаго союза“ Татариновой), и мужскіе и женскіе [1]) монастыри, многолюдныя городскія улицы и уединенные переулки.

Въ каждомъ изъ этихъ пунктовъ хлыстовщина сосредоточивала свои наличныя силы и отсюда она вела свою пропаганду. Разныя средства и пути были къ тому. Одни всту-

---

[1]) Въ первой половинѣ XVIII столѣтія хлыстовщина была сильно распространена въ слѣд. московскихъ монастыряхъ—мужскихъ: Петровскомъ (іеромонахи Филаретъ Муратовъ и Тихонъ Струковъ казнены за то смертію — головы отсѣчены), въ Чудовѣ, въ Симоновѣ, также въ Перервинскомъ, въ Богословской пустынѣ и въ Троице Сергіевой Лаврѣ; въ женскихъ: въ Ивановскомъ (монахинѣ Анастасіи Карповой отсѣчена голова); Новодѣвичьемъ, Никитскомъ, Рождественскомъ, Страстномъ, Варсанофьевскомъ (монахинѣ Маріи Трофимовой отрублена голова) и Георгіевскомъ. Изъ питербургскихъ монастырей Мельниковъ указываетъ только одинъ — Зеленецкій. Въ немъ бывали даже эвнухи. Инокъ Савватій, въ молодости за сектаторство сѣченный публично батогами и потомъ сосланный въ Динаминдъ, вмѣстѣ съ инокомъ Парменомъ увлекъ въ секту самого Зеленецкаго архимандрита.

пали въ „корабли людей божьихъ„, начитавшись разныхъ мистическихъ книгъ, каковы сочиненія — Бема, г-жи Ламотъ-Гіонъ („Изъясненіе на Апокалипсисъ"), Эккаратсгаузена („Облако надъ святилищемъ", Ключъ къ таинствамъ натуры"), Штиллинга („Побѣдная повѣсть", „Тоска по отчизнѣ"),— „Путешествіе младаго Костиса, Сіонскаго вѣстника и проч.; другіе увлекались въ нихъ грубою чувственностію, которая находила въ хлыстовскихъ корабляхъ полное удовлетвореніе; третьи — привлекались обманомъ, каковы наприм., молодыя дѣвушки; четвертые — вступали въ хлыстовщину изъ-за „русской лѣни" къ работѣ и любви къ беззаботности, и пятые, наконецъ, — ради „пытливости своего ума". Отсюда уже можно видѣть, какъ разнообразенъ былъ составъ членовъ хлыстовской общины.

Сообразно съ этимъ (т. е. неодинаковостію состава) и ученіе данной секты распадалось на „большое и малое вѣдѣнія". Къ первому принадлежатъ образованные люди, ко второму — простолюдины. Первые „стремятся болѣе къ совершенствованію духа" и не вѣрятъ въ сказанія о новыхъ, безпрерывныхъ проявленіяхъ божества въ человѣческомъ образѣ". Вторые, напротивъ, при незначительной заботливости о первомъ, т. е. о совершествованіи духа, отличаются твердою вѣрою въ упомянутыя сказанія. Общими чертами между тѣми и другими служатъ, во 1-хъ стремленіе къ умерщвленію плоти, „усиленными движеніями и неистовыми плясками до изнеможенія", и во 2-хъ, убѣжденіе въ томъ, что во время изступленія на нихъ нисходитъ благодать.

Оставимъ пока рѣчь и объ этихъ сказаніяхъ, и объ этихъ изступленныхъ самоумерщвленіяхъ плоти, и опредѣлимъ нѣкоторыя частности въ хлыстовскомъ ученіи. Онѣ, эти частности. могутъ быть исчерпаны въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ.

„Богъ сотворилъ не всего человѣка, а только душу"; плоть (или тѣло) создана „врагомъ Божіимъ" [1]), а потому

---

[1]) Хлысты никогда не употребляютъ словъ: „дьяволъ", „сатана", „чортъ" и тому подобныхъ, дабы не осквернить проклятымъ именемъ своего языка. Одно у нихъ имя ему—„врагъ", иногда „врагъ Божій", рѣдко „врагъ человѣческій". Нѣкоторые учители ихъ о дьяволѣ такъ говорятъ: какой онъ врагъ человѣкамъ? Онъ другъ имъ и покровитель, какъ любимымъ своимъ созданіямъ. Онъ врагъ

надобно всячески умерщвлять ее. „Воплощенный Христосъ живетъ на землѣ постоянно“. „Священное писаніе есть рядъ иносказаній и притчей, хоть и имѣющихъ таинственный и спасительный смыслъ“; таковъ напр. евангельскій разсказъ о сестрахъ Лазаря — Марѳѣ и Маріи; ни той ни другой въ дѣйствительности не было; то, что объ нихъ разсказывается, есть не болѣе, какъ притча, въ которой Марія означаетъ душу, а Марѳа — плоть. Богъ нисходитъ на вѣрныхъ — праведныхъ благодатію Святаго Духа. „Просвѣщенные между ними благодатію бываютъ озарены неприступнымъ свѣтомъ“. Самъ Богъ вселяется въ нихъ, и что они ни говорятъ, говорятъ не отъ себя, а отъ Бога. Эти рѣчи есть „живое слово“. Его должно исполнять. Тѣ, которые произносятъ его, приходятъ въ восторгъ неописанный, наслаждаются блаженствомъ. Озаренные божественнымъ свѣтомъ они читаютъ въ душѣ каждаго его мысли и чувства, узнаютъ поступки, какъ бы скрытно они совершены не были. Подъ вліяніемъ того же озаренія, они могутъ обличать и пророчествовать. Но не всѣ пророки одинаковы. Между ними есть выдающіеся по своимъ озареніямъ. Таковымъ сообщается благодатію особый даръ говорить „новыми языками“. „Это дѣло святѣйшее изъ всѣхъ дѣлъ“; „это высочайшая изъ всѣхъ тайнъ, мало доступная даже для праведнѣйшаго изъ праведныхъ“; „это тѣ самыя слова, или языки, которыми говорятъ небесныя силы“. „Людямъ Божіимъ новые языки нужны всего болѣе для привлеченія въ праведную вѣру невѣрныхъ“. „Они увидятъ и услышатъ (невѣрные), и будетъ это для нихъ знаменіемъ“. Такими же средствами привлеченія служитъ въ рукахъ хлыстовъ и ихъ ученіе о духовномъ супружествѣ и о святой любви. Таинственность перваго и кажущаяся высота послѣдняго сообщаютъ тому и другой весьма привлекательный интересъ,

---

только намъ, пришедшимъ изъ внѣшняго міра и познавшимъ правый путь и сокровенную тайну. Хлысты вполнѣ увѣрены, что смертное тѣло человѣка сотворилъ Сатанаилъ по образу и подобію своему, потому онъ и владѣетъ тѣломъ, а Богъ въ это тѣло вдунулъ дыханіе жизни, то-есть душу, по своему образу и подобію, отъ того душа и безсмертна. Только познавшіе правый путь и сокровенную тайну, по мнѣнію ихъ, войдутъ въ селенія праведныхъ, остальные вѣчно будутъ мучиться, заключенные въ тѣла и находясь въ полной власти отца своего Сатанаила.

особенно для людей съ возбужденною пытливостію ума. Духовнымъ супружествомъ своимъ хлысты воспроизводятъ тотъ бракъ, для котораго были созданы Адамъ и Ева и которымъ они пользовались до своего паденія. Съ первороднымъ грѣхомъ духовное супружество потеряно какъ для нашихъ прародителей, такъ и для всего человѣчества. Только „Божьи люди“ обладаютъ имъ и то потому, что самъ Богъ освящаетъ ихъ собранія и руководитъ ими. „Самъ Духъ указываетъ, кому надо соединиться, кому изъ двухъ составить одно“. Поэтому, въ духовномъ супружествѣ нѣтъ мѣста ни предложенію, ни сватовству, ни даже выбору. Одно условіе необходимо для него—это принадлежность къ „людямъ Божіимъ“ и „приведеніе“ въ ихъ корабль. Разъ это условіе выполнено, остальное совершается само собой: „мужчины приводятъ въ „тайну“ женщинъ, а эти — мужчинъ“. „Такое супружество безсмертно, какъ человѣческая душа“. „Оно сохраняется и въ будущей жизни, и нѣтъ конца ему“. Но это опять „тайна великая!“ Не меньшую тайну представляетъ и ученіе о любви. Земная любовь для хлыстовъ ничто иное, какъ „пагубная страсть, порождаемая врагомъ Божіимъ“. Ихъ любовь — есть небесная, святая; это чувство—безъ всякой страсти, и, потому,—чистое, непорочное; какъ такое, оно бываетъ достояніемъ только души непорочной. Въ достиженіи ея заключается источникъ высочайшаго блаженства, „какимъ чистыя души въ раю наслаждаются“.

„Счастливъ, поэтому, тотъ, кому она достается въ удѣлъ. Но ни разсказать объ ней словами человѣческими, ни описать ее“ (опять-таки) невозможно.

Эти пункты составляютъ, такъ сказать, одну догматическую половину катихизиса людей Божіихъ. — Нравоучительная его часть обнимаетъ собою множество правилъ частнаго поведенія. Они требуютъ отъ вступающаго въ корабль людей Божьихъ „отреченія отъ міра и всего, что въ немъ есть“, отреченія отъ родителей и родныхъ, отреченія отъ своей воли и желаній и безусловнаго повиновенія приказаніямъ всего общества и его пророковъ,—требуютъ избѣгать гордости и суеты, никому не выдавать хлыстовскихъ тайнъ и проч. т. п. —Все что и составляетъ, вмѣстѣ съ предыду-

щимъ, такъ называемую „тайну сокровенную“, „тайну служенія Богу и Агнцу“.

„Высшую форму этого служенія составляютъ радѣнія“. Учрежденіе ихъ снесено на землю съ небесъ, „чтобы души человѣческія, еще будучи во плоти, молились такъ же, какъ молятся силы небесныя“. Такъ понимаютъ „радѣнія“ сами хлысты. Они обнимаютъ собою весь внѣшній культъ хлыстовъ и бываютъ неодинаковой торжественности. Высшей степени послѣдняя достигаетъ на „большихъ соборахъ“, въ которыхъ принимаютъ участіе всѣ члены хлыстовской (мѣстной) общины; менѣе торжественны „малые соборы“,—еще менѣе — частныя радѣнія, при соучастіи трехъ-четырехъ членовъ. Вотъ примѣръ одного изъ послѣднихъ.

Передъ нами семейство Луповицкихъ, по пріѣздѣ къ нимъ родственницы Алымовой. Они ведутъ разговоръ о своей вѣрѣ. Старшій Луповицкій жалуется „на злобу язычниковъ противъ Божьихъ людей“, и въ тоже время „съ покорнымъ видомъ, съ умильнымъ взоромъ на (изображеніе) Спасителя съ Апостолами во время бури на Галилейскомъ морѣ (знаменитой кисти извѣстнаго художника Боровиковскаго), запѣлъ въ полголоса заунывную пѣсню. Другіе въ полголоса припѣвали ему, а у него щеки такъ и орошались слезами.

„Кораблик заливаетъ морскими волнами,
„Сверху грозятъ тучи, стоючи надъ нами,
„Заставляютъ бѣдныхъ страдать подъ водами!...
. . . . . .
„Боже, ты, нашъ Боже, Боже отецъ нашихъ
„Услыши Ты, Боже, сію молитву...“

„Всѣ сидѣли съ благоговѣніемъ и плакали. Не вдругъ успокоились; долго сидѣли послѣ того молча, вздыхая и отирая слезы...“

Наконецъ рѣчь зашла о новой „подвижницѣ“, жаждущей „привода“ (вступленія въ общество хлыстовъ). Послѣ вопроса о священномъ и страшноотвѣтственномъ за нея „зарученіи“, поручительница впала въ изступленіе. „Крѣпко стиснувъ руками грудь, со слезами на глазахъ, задыхаясь отъ безпрерывныхъ вздоховъ и сильныхъ судорожныхъ движеній тѣла, она стала „выпѣвать“ (т. е. въ безпамятствѣ говорить риѳмами, импровизировать). „Всѣ встали и съ поникшими го-

ловами и сокрушеннымъ сердцемъ слушали пророчицу, возглашавшую златыя вѣщанія, чудопоенныя цѣлебоносныя [1]), затрубившую въ трубу живогласну".

Иногда этого рода (частныя) радѣнія осложняются чтеніемъ какой-либо книги, почитаемой у хлыстовъ божественною (напр. житія Іоасафа, индѣйскаго царевича и учителя его старца Варлаама), скаканіемъ, взаимнымъ цѣлованіемъ всѣхъ участниковъ.

Эти же элементы составляютъ содержаніе радѣній на великихъ и малыхъ соборахъ. Различіе между двумя послѣдними заключается только въ количествѣ членовъ, въ обстановкѣ, въ свободѣ, съ которою относятся къ радѣніямъ и разныхъ подробностяхъ, сообщающихъ радѣніямъ болѣе или менѣе торжественно-приличный или, напротивъ, отвратительно-безобразный характеръ.

Опускаемъ, поэтому, радѣнія малыхъ соборовъ и переходимъ прямо къ соборамъ великимъ.

Для нихъ требуются извѣстныя приготовленія; они имѣютъ свои необходимыя принадлежности. Первое мѣсто между ними занимаетъ „Сіонская горница". Такъ называется комната, назначенная для хлыстовскихъ собраній. Ея исключительное назначеніе требуетъ соотвѣтственныхъ приспособ-

---

1) Вотъ текстъ этихъ вѣщаній. „Высокій будетъ ходить во „святомъ кругу" (нѣчто въ родѣ хоровода). Высока ея доля небесная, всѣмъ праведнымъ будетъ она любезная. Велики будутъ труды, да и правильны суды".—И еще.

Изведетъ изъ темницъ
Сонмы чистыхъ дѣвицъ,
Привлечетъ въ Божій чинъ
Сонмы грѣшныхъ мужчинъ.
Самъ Спаситель ей радъ,
Возведетъ въ вышній градъ,
Осѣнитъ Святой Духъ
Ея огненный духъ,
И на радость она
Будетъ Богу вѣрна.
Поручусь за нее
И молюсь на нее,
То—невѣста Христа
Сниметъ насъ со креста,
Силу вышнюю дастъ,
Благодать преподастъ.

леній и украшеній; тѣ и другія зависятъ, конечно, отъ богатства хлыстовской общины. Въ Луповицкой „Сіонской горницѣ", принадлежавшей богатому и знатному роду господъ Луповицкихъ не было ни въ чемъ недостатка. Въ ней, „въ двухъ старинной работы мостахъ, похожихъ на церковныя паникадила, со множествомъ граненыхъ хрустальныхъ подвѣсокъ, во время собора горѣло больше полусотни свѣчей. Въ трехъ углахъ и по сторонамъ дверей (ихъ было двѣ: одна входная, другая вела въ корридоръ) стояли высокіе бронзовые канделябры тоже съ зажженными свѣчами, а въ переднемъ углу передъ образами теплилось двѣнадцать разноцвѣтныхъ лампадъ. Весь потолокъ былъ расписанъ искусной кистью извѣстнаго въ свое время художника Боровиковскаго [1]), бывшаго въ кораблѣ Татариновой и пріѣзжавшаго въ Луповицы для живописныхъ работъ въ только что устроенной тамъ Сіонской горницѣ. На потолкѣ были изображены парившіе въ небесамъ ангелы, серафимы, херувимы; девятью кругами летали они одинъ кругъ въ другомъ, а въ срединѣ парилъ Св. Духъ въ видѣ голубя съ сіяніемъ, озаряющимъ парящіе круги небесныхъ силъ. По стѣнамъ развѣшаны были картины того же художника: „Распятіе плоти", „Изліяніе благодати", „Ликовствованіе", „Ангельскій соборъ" точно такой же, какъ на потолкѣ, а возлѣ него соборъ Катерины Филиповны (Татариновой). Она была изображена сидящею среди участниковъ „духовнаго союза", между ними генералъ Луповицкій съ женой, трое важныхъ духовныхъ особъ, нѣсколько человѣкъ со звѣздами, на одномъ низенькомъ, гладко выбритомъ старичкѣ была даже андреевская. Вдоль стѣнъ разстановлены были стулья и диванчики, другой мебели въ Сіонской горницѣ не было, кромѣ стола въ переднемъ углу, накрытаго чистой скатертью изъ гладкаго серебрянаго глазета. На немъ лежалъ золотой напрестольный крестъ и въ дорогомъ окладѣ Евангеліе".

---

[1]) Совѣтникъ академіи художествъ, ученикъ Лампи (ум. въ 1825 г.), былъ однимъ изъ дѣятельныхъ членовъ хлыстовскаго корабля Татариновой. Въ 1819 г. онъ на потолкѣ Сіонской горницы, бывшей въ квартирѣ Татариновой, въ Михайловскомъ замкѣ, написалъ Св. Духа, окруженнаго девятью кругами небесныхъ силъ. Писалъ картину съ портретами членовъ корабля и другія. Онъ ѣзжалъ и въ провинціи къ богатымъ хлыстамъ-помѣщикамъ.

Такой обстановкѣ Сіонской горницы (въ Луповицахъ) соотвѣтствовали и прочія принадлежности „собора“. Одежды его членовъ—были бѣлыя, до пятъ доходящія, рубахи, перехвачиваемыя поясомъ; у каждаго черезъ плечо было перекинуто полотняное полотенце безъ всякихъ вышивокъ или кружевъ,—это—знамя; у каждаго въ правой рукѣ было по пальмовой вѣтви [1]), у каждой изъ женщинъ шеи были повязаны батистовыми, а головы шелковыми бѣлыми платками,—это покровцы.—Во главѣ „корабля“ стоитъ кормчій. Для него приготовляется особое мѣсто—у единственнаго столика, о которомъ было упомянуто выше. Передъ входомъ въ „Сіонскую горницу“ всѣ привѣтствуютъ другъ друга, стоя въ кругу, земными поклонами и различными возгласами, въ родѣ слѣдующихъ:

— Христосъ воскресе!
— Свѣтъ истинный воскресе!
— Богъ истинный воскресе!
— Сударь батюшка воскресе!
— Царь царемъ воскресе! и т. п.

Открытію собора кормчимъ предшествуетъ нѣмая молитва, во время которой мужчины стоятъ на одной сторонѣ, а женщины, образуя съ ними полукругъ,—на другой, молитвеннымъ знакомъ служатъ земные поклоны: каждый кланяется другому въ землю по три раза и при этомъ крестится обѣими руками.—Послѣ этого, какъ бы испросивъ себѣ благословеніе у собора словами: „простите, братцы и сестрицы мои любезные, простите ради государя нашего милостиваго, ради батюшки нашего свѣта Искупителя, ради Духа Святаго нашего утѣшителя“,—кормчій открываетъ соборъ чтеніемъ какого нибудь житія и поученія.—Дальше въ составъ радѣній входятъ слѣдующія части: пѣніе на мѣстахъ, пѣніе въ кругу—посрединѣ „горницы“ и собственно „радѣнія кораблемъ“, т. е. хожденіе, постепенно переходящее въ бѣганье, двумя кругами—внутреннимъ и внѣшнимъ, женскимъ и мужскимъ, изъ которыхъ первый обращается противъ солнца, а второй—по солнцу,—и „радѣнье круговое“. Передъ

[1]) За неимѣніемъ ихъ употребляются вербы, или зеленыя вѣтви отъ какого нибудь дерева, или бѣлые платки, или, наконецъ, жгутики.

этимъ послѣднимъ опять произносится поученіе и наставленіе „хорошенько порадѣть“. То и другое изъ этихъ радѣній акомпанируются пѣснями и въ общемъ совершаются одинаково; но второе всегда бываетъ неистовѣй перваго. Во время его „дикіе крики, рѣзкій визгъ, неистовые вопли и стенанья, топотъ ногами, хлопанье руками, шумъ подоловъ радѣльныхъ рубахъ, нестройныя пѣсни сливаются въ одинъ зычный потрясающій ревъ... Всѣ дрожатъ, у всѣхъ глаза блестятъ, лица горятъ, у иныхъ волосы становятся дыбомъ. То одинъ, то другой восклицаютъ.

— Ай духъ! Ай Духъ! Царь Духъ! Богъ Духъ!

— Накати, накати! визгливо вопятъ другіе.

— Ой Ева! Ой Ева! хриплыми голосами и задыхаясь изступленно въ дикомъ порывѣ восклицаютъ третьи.

— Благодать! Благодать! однѣ съ рыданіемъ и стонами, другія съ безумнымъ хохотомъ голосятъ во всю мочь вертящіяся жинщины. Со всѣхъ потъ льетъ ручьями, на всѣхъ взмокли радѣльныя рубахи, а „Божьи люди все радѣютъ, лишь изрѣдка отирая лицо полотенцемъ“... Такъ продолжается радѣніе до тѣхъ поръ, пока кто нибудь ни выкрикнетъ магическихъ словъ!...“

— „Накатилъ!.. накатилъ.!

Еще нѣкоторое время продолжается пѣніе, — и начинаютъ возглашать „живое слово“ и „трубить въ трубу живогласную“.

Особенный видъ „живаго слова“ составляютъ личныя обращенія къ каждому изъ присутствующихъ. Въ то время, какъ онѣ исполняются всѣ сидятъ. Одинъ пророкъ или пророчица держится на ногахъ, обходя всѣхъ по одиночкѣ. „Отъ одного къ другому переходятъ они и каждому судьбу прорекаютъ“. „Кого обличаютъ, кого ублажаютъ, кому семигранные вѣщи въ раю обѣщаютъ, кому о мірской суетѣ вспоминать запрещаютъ“. „Больше же всего говорятъ милосердныя и любовно все покрывающія обѣтованія“. На каждаго послѣ обращенія, выслушиваемаго на колѣнахъ, пророки машутъ трижды платками. Въ заключеніе „радѣній“

дается „цѣлованіе ангельское, лобызаніе херувимское, какъ Духъ повелъ". [1])

Такія радѣнія „великихъ соборовъ" нѣсколько разнообразятся исключительными обстоятельствами. Таковы случаи „приводы" новыхъ членовъ и прибытіе въ „корабль" чрезвычайныхъ лицъ.

Вступленіе въ „корабль" людей Божіихъ производится черезъ извѣстный обрядъ. Совершается онъ послѣ перваго поученія. Пока оно не произнесено, „ищущіе привода" до собранія въ „Сіонской горницѣ„ не допускаются. На это время ихъ оставляютъ въ „полномъ уединеніи", чтобы они молитвою и самоуглубленіемъ могли лучше настроиться къ принятію „свѣтозарнаго источника благодати Святаго Духа", какъ выражаются хлысты.—Когда наступаетъ часъ „привода", новый подвижникъ входитъ въ „Сіонскую горницу" въ сопровожденіи воспріемника или воспріемницы. Божьи люди поютъ тогда „пріидите поклонимся и припадемъ ко Христу"...— Для ознакомленія съ дальнѣйшимъ порядкомъ этого обряда приводимъ картину „привода" Дуни Смолокуровой въ Луповицахъ.

Кормчій корабля, стоя у своего стола съ крестомъ и евангеліемъ въ рукахъ, строгимъ голосомъ спрашиваетъ:

— Зачѣмъ ты пришла сюда?

---

1) Изъ великаго разнообразія пѣсней, исполняемыхъ хлыстами на радѣніяхъ особенною распространенностію пользуется такъ называемая у нихъ и молитва Господня. Вотъ текстъ ея:

„Дай къ намъ, Господи, дай къ намъ Іисуса Христа,
Дай къ намъ Сына Божьяго и помилуй, Сударь, насъ!
Пресвятая Богородица, у проси за насъ Сына Твоего,
Сына Твоего, Христа Бога нашего,
Да тобою спасемъ души наши многогрѣшныя".

Изъ производившихся о хлыстахъ дѣлъ извѣстно, что эта молитва была у нихъ въ употребленіи еще въ началѣ XVIII стол. хлыстовскихъ пѣсенъ извѣстна не одна тысяча: иныя поются въ одномъ кораблѣ, другія въ другомъ, но „Дай къ намъ, Господи," во всѣхъ непремѣнно. Ее пѣвали у Татариновой, гдѣ участвовали очень знатныя лица, ее въ прошломъ столѣтіи пѣвали въ тѣхъ мужскихъ и женскихъ монастыряхъ Москвы, откуда и распространялась по народу хлыстовщика. Ее поютъ и во всѣхъ крестьянскихъ избахъ, гдѣ только собираются Божьи люди. Есть нѣсколько варіантовъ этой пѣсни, но они незначительны. Здѣсь приведена она въ томъ видѣ, какъ пѣвалась у Татариновой и у другихъ хлыстовъ изъ образованнаго общества.

Дуня смѣшалась. Забыла наставленья, изъ памяти вонъ, что надо ей отвѣчать.

Марья Ивановна (воспріемница) подсказала, и она, опускаясь на колѣни, слабымъ голосомъ отвѣчала:

— Душу спасти.

— Доброе дѣло, спасеное дѣло, сказалъ Николай Александрычъ (кормчій). Благо твое хотѣніе, дѣвица. Но безъ крѣпкой поруки невозможно мірскому войти во святый кругъ вѣрныхъ праведныхъ. Кого дашь порукой?

— Матушку Царицу Небесную, чуть слышно промолвила Дуня.

— Хорошо, если это такъ, сказалъ Николай Александрычъ. Смотри же, блюди себя опасно, не была бъ тобой поругана Царица Небесная.

— Всегда обѣщаюсь пребывать въ заповѣдяхъ истинной вѣры, никогда не поругаю свою поручительницу.

— Доброй ли волей пришла въ сей освященный соборъ? продолжалъ Николай Александрычъ.

— Не по страху ли, или по неволѣ, не отъ празднаго ли любопытства?

— Доброй волей пришла. Спасенье получить желаю, отвѣчала Дуня.

— А извѣстны ли тебѣ тягости и лишенія, что тебя ожидаютъ? Не легко знать, не легко и носить утаенную отъ міра тайну, сказалъ Николай Александрычъ. Иго тяжелое, неудоботносимое хочешь ты возложить на себя. Размыслила ли о томъ? Надѣешься ли на свои силы?

— Размыслила, рѣшилась и на себя надѣюсь, подсказала Дунѣ Марья Ивановна, и та повторила.

— Должна ты отречься отъ міра и отъ всего, что въ немъ есть, продолжалъ Николай Александрычъ. Должна забыть отца и мать, братьевъ, сестеръ, весь родъ свой и племя. Должна отречься отъ своей воли, не должна имѣть никакихъ желаній, должна все исполнять, что бъ тебѣ ни повелѣли, хотя бъ и подумалось тебѣ, что это зазорно или неправедно... Должна ты не помышлять о грѣховной мірской любви, ничего не вспоминать, ни о комъ не думать. Должна избѣгать суеты, въ гости не ходить, на пирахъ не бывать, мяснаго и хмѣльнаго не вкушать, пѣсни пѣть только

тѣ, что въ соборахъ вѣрныхъ поются. Должна ты быть смиренною, изо всѣхъ грѣховъ нѣтъ тяжелѣй гордости, это самый великій грѣхъ, за гордость свѣтлѣйшій архангелъ былъ низвергнутъ во адъ. Ничѣмъ не должна ты гордиться, ни даже своимъ цѣломудріемъ... Еслибъ даже было тебѣ повелѣно лишиться его,—не колеблясь должна исполнить сказанную тебѣ волю... О тайнѣ же сокровенной, о святомъ служеніи Богу и Агнцу не должна никому сказывать: ни отцу родному, ни отцу духовному, ни царю и никому, кто во власти.. Доведется пострадать за тайну, должна безропотно принять и гоненія, и всякія муки—огонь, кнутъ, плаху, топоръ, но тайны сокровенной никому не повѣдать... Если же предашь ее—будетъ тебѣ одна участь съ Іудой. Исполнишь ли все, что говорю?

— Исполню, дрожа отъ волненія, прошептала Дуня.

— Поди сюда, сказалъ Николай Александрычъ. Дуня подошла къ столу. Положивъ крестъ и евангеліе, кормчій взялъ ее за руку и трижды посолонь обвелъ вокругъ стола. Марья Ивановна шла за нею. Всѣ пѣли: „елицы отъ Христа въ Христа крестистеся, во Христа облекостеся“.

Поставивъ Дуню предъ крестомъ и евангеліемъ, Николай Александрычъ велѣлъ ей говорить за собою:

— Пришла я къ Тебѣ, Господи, на истинный путь спасенія не по неволѣ, а по своей волѣ, по своему хотѣнью. Обѣщаюсь я Тебѣ, Господи, про сіе святое дѣло никому не открывать даже предъ смертною казнію, въ чемъ порукою даю Царицу Небесную Пресвятую Богородицу. Обѣщаюсь я Тебѣ, Господи, на всякій день и на всякій часъ удаляться отъ міра и всей суеты его, и всего разврата его. Обѣщаюсь я Тебѣ, Господи, не имѣть своей воли, во всемъ творить волю старшихъ, что бъ они не повелѣли мнѣ—все исполнять, безо всякаго сомнѣнья... Прости меня, Господи, прости, Владычица Богородица, простите ангелы, архангелы, херувимы, серафимы и вся сила небесная!.. Прости, небо, прости, солнце, простите мѣсяцъ, звѣзды, земля, озера, горы, рѣки и всѣ стихіи небесныя и земныя!..

Послѣ того Дуня приложилась ко кресту и евангелію, и кормчій сказалъ ей:

— Въ сіе время Божій ангелъ сходитъ съ неба. Онъ сталъ передъ тобою и записывалъ обѣщанья твои. Помни это.

По слову Марьи Ивановны, Дуня перекрестилась обѣими руками и поклонилась въ землю Николаю Александровичу. Онъ тѣмъ же отвѣтилъ ей. Потомъ Марья Ивановна подводила ее къ каждому изъ людей Божьихъ и на каждаго она крестилась и каждому отдавала земной поклонъ. И они тѣмъ же ей отвѣчали, поздравляя съ обновленіемъ души, съ крещеніемъ Святымъ Духомъ. Поздравляли и другъ друга съ прибылью для корабля, съ приводомъ новой праведной души.

Подала Марья Ивановна Дунѣ бѣлый батистовый платокъ, пальмовую вѣтку и рядомъ съ собой посадила. Послѣ того былъ новый приводъ (Василисушки). Затѣмъ, обращаясь къ обѣимъ новымъ сестрицамъ Божьи люди запѣли „приводную“ пѣснь:

„Ай вы дѣвушки, дѣвицы,
Вы духовныя сестрицы,
Когда Богомъ занялись,
Служить ему задались—
Вы служите, не робѣйте,
Живу воду сами пейте,
На землю ее не лейте,
Не извольте унывать
А на Бога уповать,
Рая въ немъ ожидать“.

Потомъ запѣли—„Дай къ намъ, Господи“ и началось радѣнье. Сначала тихо и робко Дуня ходила въ женскомъ кругу, но потомъ стала прыгать съ увлеченіемъ, потрясая пальмой и размахивая батистовымъ покровцемъ“. — Такъ переходитъ „приводъ“ въ „радѣнье“, осложняя собою обряды, ему предшествующіе.

Посѣщеніе хлыстовской общины извѣстнымъ по своему значенію въ сектантствѣ лицемъ отражается особенною торжественностію, стоящею, впрочемъ, въ прямой зависимости отъ вліянія, которымъ оно пользуется среди сектантовъ.

Новому лицу передается званіе кормчаго (если оно того заслуживаетъ), и съ этимъ званіемъ на него переносятся почетъ и благоговѣніе къ нему всего корабля. Ему предо-

ставляется право произносить поученія, сообщать свѣдѣнія о предметахъ, близкихъ къ вѣрѣ хлыстовъ, говорить „сказанія про дивныя чудеса, въ старые годы содѣянныя“, [1]) и т. п. Въ составѣ „радѣній“ послѣднія занимаютъ болѣе выдающееся положеніе, какъ по своему содержанію, такъ и по таинственному смыслу, поглощая много „радѣльнаго“ времени и требуя для себя особаго исполнителя — „сказателя“.

Сказанія у хлыстовъ есть разныя. Особеннымъ вниманіемъ пользуются сказанія про богатаго—богатину Данила Филиппыча, про великаго учителя людей праведныхъ, Ивана Тимоѳеича и нѣкоторыхъ другихъ сектантскихъ дѣятелей, почитаемыхъ у хлыстовъ „христами“. Какъ замѣчено выше, всѣ эти сказанія назначаются для людей „малаго вѣдѣнія“. Для нихъ это—то же, что молоко для дѣтей, не способныхъ питаться твердою пищей. Для хлыста же „большаго вѣдѣнія“ въ нихъ важно только „иносказаніе“ или „таинственный смыслъ“, который въ нихъ скрытъ.—И прямое содержаніе, и таинственный смыслъ этихъ сказаній имѣютъ ближайшимъ своимъ предметомъ учрежденіе хлыстовщины, радѣній и прочихъ принадлежностей секты и ея ученія. Возьмемъ, напримѣръ, одинъ изъ таковыхъ разсказовъ про Данила Филиппыча, какъ онъ (разсказъ) передавался на радѣніи.

„Въ стародавніе годы, на рѣкѣ Окѣ, въ стародубской сторонѣ, на горѣ Вородынѣ (Городинѣ) явился „верховный гость“, „богатый — богатина“ Данило Филиппычъ“. Живя потомъ въ деревнѣ Старовой (въ верховой Костромской

---

[1]) При этомъ, измѣняется или вѣрнѣе, увеличивается и составъ пѣсней Сверхъ обычныхъ, иногда хлыстами поются: „Царю небесный“, „канонъ пяти десятницы“ и др.—Изъ изображаемыхъ Мельниковымъ радѣній не видно, чтобъ на нихъ употреблялась наша молитва Господня. Она читается ими передъ обѣдомъ, и въ слѣдующемъ искаженномъ видѣ: „Отче нашъ, иже еси въ насъ, освяти насъ именемъ Твоимъ и приведи насъ въ царствіе Твое, волей нашей води насъ по землѣ и небесамъ. Хлѣбъ слова Твоего дай намъ днесь и прости наши прегрѣшенья, какъ и мы прощаемъ своей братіи. Сохрани насъ отъ искушеній врага, избавь отъ лукаваго“.—Въ такомъ видѣ „отче насъ“, почти отъ слова до слова походитъ на ту молитву, что употребляли въ сектѣ Адамитовъ—мокулашенцовъ, бывшихъ у чеховъ въ XV столѣтіи.

сторонѣ), онъ поучалъ „приходившихъ къ нему". „Такъ пришелъ онъ однажды на Волгу, а народу было тутъ многое — множество. И шли середь людей великіе споры о томъ, которыя книги лучше: старыя или новыя, Никономъ печатанныя. И спросили люди богатаго—богатину: „по какимъ книгамъ велишь молиться намъ? Старыя опорочены, новыя многимъ сумнительны". И собралъ Данило Филиппычъ и старыя книги и новыя, побросалъ всѣ въ Волгу рѣку и такія слова Божьимъ людямъ сказалъ: „ни старыхъ, ни новыхъ книгъ не пріемлите, да и грамота вся и ученье вамъ не надобны. Есть у насъ писаніе. Писано оно не на бумагѣ, не на хартіи, не на скрижаляхъ золотыхъ или каменныхъ, а на скрижаляхъ сердецъ вашихъ. Что на сердцахъ вашихъ напишется, то прорицайте на радѣніяхъ и, что ни скажете въ восторгѣ неизглаголанномъ, то и будь вамъ закономъ и заповѣдьми. Будучи въ восторгѣ самъ своихъ словъ не поймешь и не услышишь ихъ, за то другимъ они будутъ поученіемъ".—Смыслъ зъ этомъ яко бы иносказаніи тотъ, что „истина не въ книгахъ, а въ словѣ вдохновеннаго пророка, сказанномъ на радѣніи".—Въ другомъ разсказѣ передается, чтъ самъ Данило Филиппычъ, Господь Саваоѳъ, съ своимъ сыномъ возлюбленнымъ, „Иваномъ Тимоѳеичемъ (Сусловымъ)", не дни, не часы, а многія недѣли за однимъ столомъ [1]) бесѣду вели про спасеніе вѣрныхъ—праведныхъ. И каждую ночь бывали у нихъ радѣнія. На „святомъ кругу" радѣлъ богатый—богатина Данило Филиппычъ, „въ словѣ ходилъ Иванъ Тимоѳеевичъ".

Таковы — ученіе и радѣнія хлыстовъ. Отсюда ясно открывается сущность ихъ секты. Она не можетъ назваться даже христіанской ересью. „Она стоитъ внѣ христіанства, хоть и заимствуетъ изъ него самыя священныя имена. Ученіе хлыстовъ—смѣсь разныхъ ученій и древнихъ и новыхъ, противныхъ ученію и преданіямъ истинной вѣры. Подобно древнимъ персамъ и дреговичскому ученію.—

---

[1]) Этотъ столъ, взятый въ сороковыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія у Московскихъ хлыстовъ, близъ Сухаревой башни, находится въ собраніи раскольничьихъ вещей въ Министерствѣ Внутреннихъ Дѣлъ. На доскѣ его написаны по иконному портреты Данилы Филиппыча и Ивана Тимоѳеича.

Дреговичи, слав. народъ, содержали дуалистическое ученіе Богомиловъ), — они признаютъ два искони существующія безначальныя и конца не имѣющія существа, доброе и злое, ведущія между собою нескончаемую борьбу. Хлысты думаютъ, что оба эти существа равносильны. Подобно дреговичской отрасли богомиловъ, русскіе хлысты увѣряютъ, будто все видимое и осязаемое создано злымъ духомъ и потому тѣла наши, какъ темницы душъ, должны быть умерщвляемы трудами на радѣньяхъ, постомъ и созерцаньемъ. Подобно квіетистамъ, они думаютъ, что таинственный человѣкъ (т. е. таинственно умершій и таинственно воскресшій) въ самомъ своемъ существѣ уничтожается и преобразуется въ Бога. Такой человѣкъ не можетъ помрачить себя никакой нечистотой и никакими пороками, ежели только не нарушаетъ своего покоя. Покой, праздность, бездѣйствіе —вотъ высшее состояніе человѣка по хлыстовскимъ понятіямъ. Проповѣдуя чистоту и дѣвственность, они, подобно Вальденсамъ, иногда въ собраніяхъ своихъ предаются грубой чувственности". [1]) По сему то нашъ народъ и назвалъ хлыстовщину „вѣрой фармазонской", выражая въ этомъ прозваніи все свое отвращеніе къ ней, какъ къ вѣрѣ темнаго, нечистаго происхожденія. „Эта вѣра не отъ Бога", говоритъ онъ, „а отъ врага навожденье". „Волхвованія, пляска, верченіе и скаканіе — божеско ли дѣло?" Также представляется хлыстовщина и для нѣкоторыхъ изъ своихъ членовъ, завлеченныхъ въ нее обманомъ. Вникнувъ во внутреннюю жизнь секты, они находятъ въ ней не „правую вѣру", а только „насмѣшку надъ вѣрой, преданной Христомъ", чтимые въ ней христы для нихъ „лжехристы, лживые пророки, иже приходятъ въ одеждахъ овчихъ, внутрь же суть волцы хищницы"; они считаютъ для себя немыслимымъ, чтобы была правда тамъ, гдѣ „ее скрываютъ подъ спудомъ, охраняютъ клятвами, угрозами, страхомъ". [2]) Для

---

[1]) Рожденныхъ послѣ этого младенцевъ Вальденсы сожигали и, высыпавъ пепелъ въ вино, пріобщали имъ вновь поступающихъ въ секту. У насъ первое извѣстіе о подобномъ изувѣрствѣ явилось у св. Димитрія Ростовскаго и подтвердилось многими дѣлами, особенно въ XVIII вѣкѣ.

[2]) Послѣднее средство особенно часто примѣняютъ хлысты по отношенію къ суевѣрнымъ членамъ своей секты. Для запугиванія ихъ они употребляютъ цѣ-

русскаго человѣка, для его цѣльной, прямой натуры несомнѣнно одно,—что „свѣтильникъ истины вжигаютъ на свѣщницѣ, (а не скрываютъ), да свѣтитъ всѣмъ“, и, потому, онъ бѣжитъ хлыстовскихъ тайнъ, не смотря на всѣ застращиванія.

Въ родственной связи съ хлыстовщиной стоитъ секта Вѣденцевъ. Они утверждаютъ про себя, что вѣдаютъ Духа Святаго, и отсюда еще называются „духовными“. Вѣденцы совершаютъ такія же радѣнія, какъ и хлысты, и, потому, ихъ иначе зовутъ: „прыгунками“, „трясунами“.—Эта секта представляетъ собою сліяніе молоканства съ хлыстовщиной. Оно (это сліяніе) „возникло въ тридцатыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія“ и въ первый разъ обнаружилось въ за Кавказьи. Его виновникомъ былъ Лукьянъ Соколовъ [1]); преемникомъ Соколова былъ Максимъ Рудометкинъ или Комаръ. Изъ За-кавказья вѣденцы распространились и по Россіи, особенно—южной (Екатеринобургской, Таврической и другихъ губерніяхъ). Они стремились присоединить къ себѣ и Луповицкихъ хлыстовъ. Самъ Максимъ Комаръ писалъ къ

лый обрядъ, соединенный съ волхвованіемъ. Именно.—Послѣ „привода“ неофита, съ него пишутъ портретъ; если этого некому исполнить, то берутъ отъ него простое „рукописаніе“. Надъ тѣми или другимъ производится волхвованіе. Цѣль его объясняется тутъ же. Если неофитъ станетъ „некрѣпокъ въ формазонской вѣрѣ или тайность какому чужому откроетъ“, то таковая измѣна его сей часъ же обнаруживается — или на портретѣ, или на „рукописаніи“. На первомъ тускнѣетъ его изображеніе, на второмъ сглаживаются написанныя слова. Съ обнаруженіемъ измѣнника, хлысты стрѣляютъ въ его портретъ, или жгутъ его „рукописаніе“. „И отъ того человѣкъ тотчасъ (будто бы) умираетъ, хотя бы на другомъ концѣ свѣта былъ“.

[1]) Лукьянъ Петровъ Соколовъ, молоканинъ изъ села Саламатина, Камышинскаго уѣзда, Саратовской губерніи, еще до 1836 г., будучи на Молочныхъ Водахъ, началъ стремиться къ сліянію молоканства съ хлыстовщиной; но ни мистическое его ученіе, ни восторженные обряды, тамъ успѣха не имѣли. Соколовъ ушелъ неизвѣстно куда, говорили будто въ Молдавію. Въ 1836 году, когда ждали кончины міра, на Молочныхъ Водахъ явились его сообщники (кто—неизвѣстно), называя себя апокалипсическими Энохомъ и Иліею. Дерзость ихъ до того доходила, что они вторгались въ православные храмы, кричали во время богослуженія и дѣлали разныя безчинства. Вслѣдъ за ними явился судія живыхъ и мертвыхъ, христовъ и пророкъ, Лукьянъ Соколовъ. Не разъ назначалъ онъ день страшнаго суда, но архангельская труба не гремѣла, хоть комета Галлея дѣлалась съ каждой ночью свѣтлѣй и свѣтлѣй, и хоть Соколовъ и указывалъ на нее, какъ на предвозвѣстницу близкой кончины міра, привыкли и къ ко-

нимъ черезъ Егора Денисова призывное посланіе. Съ пророческою важностію увѣщеваетъ онъ ихъ переселиться на Кавказъ, къ райской рѣкѣ Евфрату. „Приведу васъ“, внушаетъ его посланіе“, отъ сѣвера изъ хладныхъ мразныхъ странъ въ мѣсто вѣчнаго покоя, всякой радости и всякой сладости. Съ плачемъ изыдите изъ мѣстъ вашихъ, съ веселіемъ пріидите сюда въ мѣста благодатныя. Черезъ многія воды проведу я васъ прямымъ путемъ и вы не заблудитесь. Пріидите же ко мнѣ избранные ото всѣхъ племенъ человѣческихъ—здѣсь, на горѣ Араратѣ, на райской рѣкѣ на Ефратѣ, обращу ваши нужды и печали на покой и отраду. Удержите же рыданія, удержите источники слезные—напою души жаждущія, напитаю души алчущія, на сердцахъ вашихъ напишу законъ правды“.—Но, ко времени полученія посланія, хлысты имѣютъ о вѣденцахъ самыя темныя понятія. Вскорѣ онѣ разъясняются, и тогда оказывается, что всѣ глухіе слухи о великихъ людяхъ, что дѣйствовали среди вѣденцевъ, суть такія же сказки, какъ и „сказанія“ про верховнаго гостя“, про стародубскаго христа Тимоѳеича, про мученицу Настасью Карповну“ и др., нужныя только для людей „малаго вѣдѣнія“. какъ средства, укрѣпляющія ихъ вѣру.—Для насъ эти сказанія важны въ томъ отношеніи, что знакомятъ съ происхожденіемъ, развитіемъ и отчасти сущностію секты вѣденцевъ, а потому мы ихъ постараемся привести въ возможно полномъ видѣ, въ какомъ они принимаются и хлыстами. Послѣдніе такъ разсказываютъ о вѣденцахъ.

метѣ; наконецъ, стала она удаляться, и тогда неизвѣстно куда дѣвались и Энохъ, и Илія, и самъ судія—Лукьянъ Соколовъ. Вскорѣ появился онъ въ Самарской губерніи и тамъ многихъ молоканъ и хлыстовъ увлекъ за Кавказъ. Не разъ водилъ онъ толпы увлеченныхъ имъ на Араратскія предгорья и возвращался въ заволжскія степи за новыми переселенцами, наконецъ, пропалъ безъ вѣсти. Слѣды его были обнаружены въ Бессарабіи. Бывалъ Соколовъ и въ Азіатсвой Турціи, и въ Персіи, и приходя оттуда въ Эриванскую губернію, соединялъ молоканство съ хлыстовщиной, и этимъ произвелъ особую ересь прыгунковъ или вѣденцевъ. Былъ онъ особенно близокъ съ Максимомъ Комаромъ или Рудометкинымъ, который, говорятъ, первый изъ молоканъ заплясалъ на хлыстовскихъ радѣніяхъ въ деревнѣ Никитиной. Конецъ похожденій Лукьяна Соколова неизвѣстенъ.

Максимъ Комаръ сначала былъ молоканиномъ. Въ молодыхъ еще годахъ его сослали за Кавказъ. Онъ поселился у подножья горы Араратской, въ деревнѣ Никитиной. „Вѣрно-праведные изъ разныхъ мѣстъ до него еще поселены были въ томъ краю—были тутъ и орловскіе, и тамбовскіе, съ Молочныхъ Водъ, изъ саратовскихъ степей, изъ самой даже Москвы. Видитъ Максимъ, что у тамошнихъ Божьихъ людей вѣра стала пестра—въ одномъ кораблѣ одинъ обрядъ, въ другомъ—другой. И было ему внушено всѣхъ соединить во едино стадо и чтобъ въ томъ стадѣ былъ одинъ пастырь. Предтечей ему былъ Семенушка [1]); по мірскому Семенъ Матвѣичъ Уклеинъ, тоже тамбовскій молоканинъ, сосланный съ семьюдесятью учениками за Кавказъ. А то было еще до пришествія въ страну обѣтованную Максима, Семенушка сталъ сближать молоканъ съ людьми Божьими [2]), а довѣршилъ это дѣло другой, преисполненный благодати Предтеча-Сидорушка [3]): онъ принялъ у людей Божіихъ радѣнія и вводилъ ихъ у молоканъ. Еще когда Сидорушка былъ въ Россіи, онъ говорилъ близкимъ и писалъ дальнимъ, что у горы Арарата, по близости райской рѣки Евфрата, есть земля, вѣрнымъ—праведнымъ обѣтованная, кипящая млекомъ и медомъ. Сидорушка разсказывалъ, что самъ былъ въ той сторонѣ, и всѣ были рады вѣстямъ его и веселились духомъ, а чтобъ больше еще увѣриться

---

[1]) Хлысты своихъ и тѣхъ изъ непосвященныхъ, что по общественному положенію ниже ихъ, всегда зовутъ ласкательными полуименами.

[2]) Это слухъ (по Мельникову) невѣрный. Его стали распускать прыгунки много времени спустя по смерти Уклеина. Напротивъ, Уклеинъ былъ чистый молоканинъ, безъ всякихъ примѣсей. И теперь закавказскіе молокане зовутъ себя Уклеиными или Семенушкиными, постоянно враждуя съ прыгунками. Семенъ Уклеинъ пользовался огромнымъ уваженіемъ за умъ, знаніе священнаго Писанія и строгую жизнь. Его иные молокане даже святымъ почитаютъ, не смотря на то, что молоканское ученіе отвергаетъ святыхъ. Этого-то всѣми уважаемаго человѣка прыгунки и вздумали послѣ его смерти пріобщить къ своей вѣрѣ.

[3]) Сначала молоканинъ и, кажется, уроженецъ тамбовской губерніи, Сидоръ Андреевъ. Онъ долго шатался по турецкимъ и персидскимъ предѣламъ и не разъ бывалъ на Молочныхъ Водахъ и у закавказскихъ вѣденцевъ. Онъ первый провозгласилъ о будущемъ блаженномъ Араратскомъ царствѣ. Біографія Сидора Андреева очень темна. Около 1842 г. былъ онъ сосланъ въ Сибирь и едва ли не бѣжалъ оттуда.

въ словахъ Сидора Андреича, посылали съ Молочныхъ Водъ къ Арарату учителя своего Никитушку. И тотъ былъ въ странѣ обѣтованной и возвратясь говорилъ ученикамъ своимъ: „съ востока приходили волхвы поклониться Христу въ день рождества Его, на востокѣ же и та земля, что Господомъ обѣщана праведнымъ послѣднихъ дней. На востокѣ былъ насажденъ земной рай, на востокѣ, на горѣ Араратѣ спасся Ной отъ потопныхъ водъ, на томъ же востокѣ Господу угодно насадить и второй земной рай, создать тамъ „благодатное“ Араратское царство, вѣчное жилище избранныхъ служителей Агнца. Въ томъ царствѣ земля нова и небо ново, а нынѣшняго неба и нынѣшней земли и моря нѣтъ, тамъ сшедшій съ небесъ святый градъ Іерусалимъ, въ немъ будутъ жить люди праведные. И не будетъ тамъ ни солнца, ни луны, ни звѣздъ, ни тьмы, ни ночи, ни грозъ, ни стужи, ни зноя—отъ лица Божія проліется свѣтъ неприступный, и дыханіе устъ Его согрѣетъ и напитаетъ праведныхъ“. Такъ говорилъ учитель Никитушка, и сонмъ Божьихъ людей увѣровалъ въ слова его... Ждали Божьи люди съ нетерпѣніемъ послѣдняго дня міра сего... Ждали дни и ночи, что вотъ загремитъ въ небесахъ труба архангельская, и со всѣхъ концовъ вселенной соберутся живые и мертвые люди. Не страшились и боязни не знали люди праведные, ибо мы не уснемъ, но только измѣнимся. По писанію, мертвые о Христѣ, то есть умершіе наши собраты вѣрны-праведные воскреснутъ первые, потомъ мы въ живыхъ оставшіеся вмѣстѣ съ ними будемъ восхищены на облакахъ. И вотъ въ тысяча восемьсотъ тридцать второмъ году Божьи люди и всѣ другіе разныхъ вѣръ ждали послѣдняго дня и пришествія Судіи небеснаго. Собрались къ Арарату сокровенную тайну познавшіе ко дню Пасхи, какъ заповѣдано пророкомъ Іереміей. Но тщетна была надежда ихъ—не гремѣла труба архангельская, не было небесныхъ знаменій. Черезъ четыре года, въ восемьсотъ тридцать шестомъ году снова стали ждать кончины міра, не одни праведные ждали ея, но и невѣрные [1]), было о томъ даже въ книгахъ печатано. Явилась

[1]) И молокане, и духоборцы, и хлысты, и раскольники, и даже вѣрные православной церкви ожидали страшнаго суда въ 1836 г.

звѣзда хвостатая, больше чѣмъ на половину неба раскинулся багряный хвостъ ея (комета Галлея). И думали, что эта та звѣзда, ей же данъ ключъ студенца бездны... Ждали—вотъ она упадетъ, и съ земли къ небесамъ поднимется дымъ студеничный, отъ него померкнетъ солнце и изыдутъ на землю пруги, подобные конямъ, на брань уготованнымъ, съ человѣческими лицами, съ золотыми вѣнцами на головахъ, со львиными зубами, съ хвостами скорпіоновыми... Ждали и пришествія царя тѣхъ чудовищъ адской бездны, царя Аполліона (Апокал. IX, 1—11,). Но время шло, не было ни дыма студеничнаго, ни солнечнаго помраченія, ни чудныхъ пруговъ, ни царя бездны Аполліона—одинъ умеръ, другой еще тогда не пришелъ [1]). И опять не явился Господь вѣрнымъ, опять не отверзъ вратъ въ блаженное Араратское царство. Еще четыре года прошло и наступилъ восемьсотъ сороковой. Голодъ тогда былъ по всей землѣ и всякая нужда человѣческая. Вѣрны-праведные видѣли въ томъ знаменіе близкаго Господня пришествія. И снова на день Пасхи пришли они съ сѣвера къ подножію горы Араратской, но и тогда не было ничего особеннаго. Не только на Пасху, но и на Вознесенье, и на Троицынъ день все еще ждали вѣрны-праведные исполненія обѣтованій, но и тутъ ничего не видали, ничего не слыхали. Но отъ горы не отошли, плакали, рыдали, руки къ небу воздѣвали, громогласно вопіяли, да откроется скорѣе блаженное царство. Вдругъ негаданно-нежданно въ темны тучи облачился Араратъ. Застонала земля стономъ, раздалися въ ея нѣдрахъ громовые перекаты и она затрепетала. Разрушились домы и много погибло людей. Не стерпѣлъ и Араратъ. Какъ тростинка надломился, оторвались отъ него каменныя скалы и вѣчные льды, что споконъ вѣка лежатъ на вершинѣ его. Видя такія чудеса небывалыя, ждутъ вѣрны-праведные послѣдняго часа грѣшному міру, ждутъ облаковъ для восхищенія ихъ въ горній Іерусалимъ. Но и тутъ напрасно ждали совершенія пророчествъ: не гремѣла труба архангела, не меркло

---

[1]) Русское простонародье всѣхъ вѣрованій къ апокалипсическому царю бездны Аполліону по созвучію примѣняетъ обоихъ французскихъ императоровъ Наполеоновъ. Началось это еще съ 1812 г.

солнце, не обращалась луна въ кровь, звѣзды съ неба не падали. Наконецъ, престали громы, молніи угасли, трясеніе земли кончилось и все утишилось. По прежнему на старомъ небѣ свѣтитъ старое солнце, по прежнему обычнымъ путемъ течетъ Ефратъ, ни въ чемъ нѣтъ измѣненья. А праведные все стоятъ передъ святой горой, стоятъ нерасходно, со слезами Богу молятся, покончилъ бы скорѣе мрачные, грѣховные дни вѣка сего. И три дня они молились ни пивши, ни ѣвши... И чрезъ три дня на четвертый, на самый Ивановъ день, опять земля затряслась, опять затрепеталъ Арарать, опять на всѣхъ людей напалъ ужасъ, опричь нашихъ праведныхъ... Но вскорѣ опять все утишилось, опять все пошло по старому. И вотъ видятъ Божьи люди, что съ разрушеннаго Арарата исходитъ святолѣпный, свѣтозарный, никому невѣдомый старецъ, брада бѣлая по локоть, ликъ же юный. Бѣлыя ризы блистаютъ на немъ, какъ снѣгъ на солнечномъ свѣтѣ; чуднымъ, разноцвѣтнымъ поясомъ онъ опоясанъ, а на поясѣ слова: „отъ вышняго Сіона“. И сказалъ Божьимъ людямъ невѣдомый: „по грѣхамъ вашимъ, по невѣрію вашему мольбы ваши не услышаны, и отсроченъ входъ въ Араратское царство. Сильный, Всемогущій хочетъ, дабы до кончины міра еще больше людей пришло въ покаяніе и стали бъ они достойны небесныхъ вѣнцовъ, отъ начала вѣковъ уготованныхъ“. Со страхомъ и трепетомъ стали у него Божьи люди спрашивать: „Кто еси и откуда твое пришествіе“?.. Онъ же отвѣчалъ: „Я іерусалимскій старецъ, пришелъ съ вышняго Сіона, изъ горняго Іерусалима“. И снялъ съ себя, и высоко поднялъ чудный поясъ. Ниць на сыру землю пали вѣрные, преклоняясь предъ поясомъ, исповѣдуя старцу свои прегрѣшенья. Старецъ же имъ грѣхи разрѣшалъ и каждому прощенному давалъ лоскутьи отъ бѣлыхъ своихъ ризъ. И научилъ араратскихъ Божьихъ людей говорить новыми языками, ввелъ въ закавказскіе корабли новые законы, разослалъ по разнымъ сторонамъ посланія, призывая всѣхъ къ покаянію [1]). Максимъ Комаръ

[1]) Въ началѣ сороковыхъ годовъ ходило по рукамъ и во множествѣ переписывалось, такъ называвшееся, „іерусалимское письмо“ отъ лица какого-то іерусалимскаго старца. Оно было распространено не только среди простонародья, но и по домамъ купеческимъ, у небогатыхъ помѣщиковъ, даже у нѣкоторыхъ

первый увѣровалъ, что іерусалимскій старецъ не просто человѣкъ, и за то старецъ во всемъ довѣрился ему и сказалъ, что много новаго надо ввести у араратскихъ, одно исправить, другое дополнить, третье отмѣнить. И объявилъ вѣрнымъ-праведнымъ, что даетъ имъ верховнаго пророка-сына своего духовно отъ него рожденнаго Максима Комара во христы, въ цари по сердцу и въ первосвященники. И тогда всѣ преклонились предъ нареченнымъ царемъ. По маломъ времени іерусалимскій старецъ и Максимъ цѣлую ночь радѣли на святомъ кругу, а когда Божьи люди спать разошлись, оба пошли на Араратъ къ Ноеву ковчегу. А тотъ ковчегъ до сихъ дней стоитъ на ледяной вершинѣ и нѣтъ къ нему ни ходу, ни ѣзду. Къ первому земному раю былъ приставленъ херувимъ пламенный; къ новому раю приставленъ херувимъ мразный. Хладнымъ дыханіемъ одѣлъ онъ въ снѣга и нетающіе льды верхи Арарата. Но старецъ съ Максимомъ по льдистымъ мѣстамъ прошли, какъ по прохладному саду среди цвѣтовъ и деревьевъ красоты неописанной. И тамъ старецъ повѣдалъ Максиму всѣ свои тайны. И передъ склонившимся до земли и колѣнопреклоненнымъ Максимомъ старецъ сталъ ходить въ словѣ, трубилъ въ золотую трубу живогласную, пророчествовалъ общую судьбу праведнымъ: „Боритесь съ исконнымъ врагомъ, его же окаянное имя да не взыдетъ никому на уста. Побѣдившему его дана будетъ власть надъ языками—будетъ горы преставлять, будетъ мертвыхъ воскрешать,—и все ему покорится. Ангелы будутъ ему слуги, послужатъ ему солнце, и луна, и звѣзды, и свѣтъ, и пламя, и нѣдра земныя, рѣки и моря, вѣтры и дождь, снѣгъ и морозъ, и всѣ человѣки и всѣ скоты, и всѣ звѣри и все живое по землѣ ходящее, въ воздухѣ летающее, въ водахъ плавающее. Имени его вострепещетъ сила преисподняя, и убѣжитъ лукавый врагъ въ самые тем-

---

изъ духовныхъ лицъ. Въ „іерусалимскомъ письмѣ“ не было ничего противнаго православной вѣрѣ, или церковности; въ немъ говорилось только о покаяніи. И тогда утверждали, что оно привезено съ Кавказа. Кто таковъ былъ іерусалимскій старецъ, осталось неизвѣстнымъ. Думаютъ, однако, что это былъ Сидоръ Андреевъ, предсказавшій прежде объ Араратскомъ царствѣ и въ 1840 г. пришедшій къ закавказскимъ вѣденцамъ изъ Персіи. Вѣденцы назыв. его Саваоѳомъ, а Максима—Христомъ.

ные вертепы геенскіе. И тогда данъ будетъ избраннымъ праведнымъ кровопійственный мечъ, и отдадутъ они его невѣрнымъ, и станутъ невѣрные тѣмъ мечомъ убивать другъ друга, многіе изъ нихъ погибнутъ на войнѣ и въ междоусобныхъ браняхъ. Тогда придетъ послѣднее наказаніе, горшее паче всѣхъ бывшихъ. Всѣ испразднятся, всѣ погибнутъ, останутся одни вѣрны-праведные. Сіи же избранные изо всѣхъ племенъ человѣческихъ будутъ введены въ блаженное царство Араратское. Тако да будетъ“ И на томъ словѣ замолкъ невѣдомый, восклонился Максимъ, — а того ужъ нѣтъ... И воцарился Максимъ надъ людьми Божьими, вѣнчался царскимъ вѣнцомъ и надѣлъ багряницу, и подъ открытымъ небомъ на улицѣ деревни Никитиной скакалъ и плясалъ по-Давыдовски, на струнахъ-органахъ возыгрывалъ и ставши христомъ пріялъ чинъ первосвященника и пророка надъ пророками“.

Изъ этихъ разсказовъ видно, какъ близки между собою секты вѣденцевъ и хлыстовъ. Въ добавленіе къ нимъ, (разсказамъ) какъ на особенности, отличающія первыхъ отъ послѣднихъ, остается только указать во 1-хъ, на „полное повиновеніе“ вѣденцевъ своему христу; оно состоитъ въ „совершенномъ уничтоженіи воли“ [1]), въ „открытіи ему даже самыхъ тайныхъ помышленій“; и во 2-хъ—на обрядъ тайной исповѣди, существующій у нихъ. Тайную исповѣдь вѣденцы допускаютъ вмѣсто хлыстовскихъ обличеній (на радѣніяхъ). Ее совершаетъ главный христосъ-пророкъ; въ знакъ разрѣшенья онъ, „подражая іерусалимскому старцу, раздаетъ лоскутья отъ бѣлыхъ своихъ ризъ и потомъ возлагаетъ грѣхи и неправды Божьихъ людей на быка“, котораго съ проклятіями изгоняютъ въ пустыню [2]).

Такимъ образомъ, вѣденцы, какъ и хлысты, имѣютъ свои „сказанія“ о жизни и дѣяніяхъ своихъ героевъ [3]). Всѣ онѣ,

---

[1]) Покорность вѣденцевъ своему христу доходитъ до того, что по его слову „смерть ему“, обращенному къ одному пророку на радѣніи, весь корабль ринулся на послѣдняго и растерзалъ бы его, еслибъ христосъ не остановилъ людей Божіихъ во время.

[2]) Моисею (кн. Лев. XVI гл.) повелѣно было возлагать грѣхи на козла отпущенія Вѣденцы козла замѣняютъ быкомъ и его прогоняютъ въ пустыню.

[3]) Сверхъ названныхъ выше—Даніилы Филипыча и Ивана Тимоѳеича—между христами хлыстовскими извѣстны еще; стрѣлецъ Лупкинъ, Андрей Юродивый

не смотря на очевидную нелѣпость своего содержанія, отталкивающую людей съ здравымъ и яснымъ смысломъ, пользуются полнымъ довѣріемъ со стороны невѣжественной массы сектантовъ, и въ подлежащихъ случаяхъ оказываютъ, какъ видѣли выше, свое на нихъ вліяніе.

Не мало подобнаго рода разсказовъ и сказаній распространено и между раскольниками. Главный источникъ ихъ здѣсь—изустный пересказъ и записныя тетради. Распространенію тѣхъ и другихъ не мало способствуютъ, такъ называемые, странствующіе или переходные монахи. Это—непремѣнно лѣнтяи, переходящіе отъ одного праздника къ другому, отъ одной кормежки къ другой; между ними не мало такихъ, которыхъ „на площади палачъ желѣзомъ въ лобъ цѣловалъ“,—много бѣглыхъ преступниковъ, которые увеличиваютъ число своихъ преступленій при каждомъ новомъ случаѣ. Одного съ ними поля „бѣгуны“. Но объ нихъ рѣчь впереди,—а теперь перейдемъ къ картинамъ, изображающимъ послѣднія судьбы хлыстовщины и скитовъ.

Вышеописанное печальное состояніе нравственности въ раскольничьихъ (поволжскихъ) скитахъ, безобразія и соблазны хлыстовъ и вѣденцевъ, стремленіе всѣхъ ихъ къ распространенію и пріобрѣтенію новыхъ послѣдователей—не могли не обратить на себя вниманія правительства. Различныя частныя явленія и событія въ раскольничьемъ и сектантскомъ мірахъ заставляютъ его прибѣгать къ мѣрамъ противъ нихъ, дѣлать соотвѣтствующія предписанія губернаторамъ и полицейскимъ властямъ. Отличительнымъ характеромъ всѣхъ этихъ мѣропріятій была—тайность, съ которою они велись. „Всѣ мѣры тайно предпринимаются, всѣ дѣла ведутся также. Каждая бумага про раскольниковъ, какая ни будь пустяшная, сверху—„секретно“ надписывается. Бабы на базарѣ толкуютъ, а ты, говоритъ про себя бывшій становой (Поярковъ), „секретно пиши“. Отсюда,—множество злоупотребленій, обезсиливавшихъ эти мѣры и сводившихъ всѣ ихъ результаты къ нулю.

(Юродивые и блаженные, по понятію хлыстовъ, самые истые слуги превышняго разума)—между богородицами: Акулина Стрѣльчиха, „другая Акулина, яко бы сошедшая съ трона царица“ и др.

Для губернскихъ властей расколъ былъ „золотымъ дномъ“, неизсякаемымъ источникомъ доходовъ. Получая щедрыя воздаянія за послабленія раскольникамъ, эти власти не только не стѣсняли ихъ, но еще предупредительно, въ случаѣ надобности, ограждали. Дѣла объ раскольничьихъ скитахъ, наприм., задерживаются въ губерніи на цѣлые шесть лѣтъ, въ теченіе которыхъ „имъ не было никакого безпокойства“. Въ послѣдній разъ, когда скитамъ грозило неизбѣжное разоренie; когда и „питерскіе покровители“,—„не смотря на то, что всѣмъ честили, кого слѣдуетъ, всѣмъ ублажали, однакожъ ни въ чемъ успѣть не могли“,—и въ этотъ разъ „нужный и осторожный правитель губернаторской канцеляріи“ нашелъ возможнымъ увѣдомить (черезъ третьи руки) скиты, что для осмотра Оленевскихъ обителей ѣдетъ изъ Петербурга особый чиновникъ, съ большими полномочіями.— Становые пристава положительно жили у скитовъ на оброкѣ, который получался по точному росписанію его различныхъ статей. Раскрытіе каждой изъ нихъ служитъ отдѣльнымъ эпизодомъ, характернымъ для цѣлой картины. Приведемъ ихъ со словъ одного становаго (Пояркова).

„Въ каждомъ скиту“, разсказываетъ онъ, „по десяти, да по двѣнадцати обителей; въ каждой обители настоятельница, старицъ и бѣлицъ штукъ пятьдесятъ и больше. Это „лицевыхъ“, значитъ такихъ, что съ пачпортами живутъ... Кромѣ того „скрывающихся“ много [1]) Каждая настоятельница за „лицевую“ въ годъ рубля по два платитъ, а за „скрывающуюся“ меньше тридцати взять нельзя.—А у богатыхъ раскольниковъ еще такое заведеніе есть, что ежели купеческой дочкѣ пошалить случится, и она тяжела станетъ, ее посылаютъ въ скиты, будто бы къ тетушкѣ тамъ какой нибудь погостить, въ своемъ бы городу огласки не было, женихи бы послѣ не обѣгали. Тутъ бывало, пожива хоро-

[1]) Прим. Въ объясненіе слова „скрывающійся“ приводимъ слѣдующее разсужденіе того же чиновника. „Такая ужь вѣра у нихъ: чтобъ чего нибудь супротивнаго закону не сдѣлать. Пачпортовъ по ихнему не надо, для того, что антихристову печать означаютъ. Отъ того безпачпортнымъ у нихъ пристанище, къ тому жъ безъ бѣглыхъ имъ совсѣмъ невозможно: попы ли, наставники ль, большаки ли ихніе, народъ все „скрывающійся“, по просту сказать, бѣглый. Это нашему брату на-руку.

шая: дѣвка-то пріѣдетъ съ деньгами, съ нее за то, чтобъ дѣвичьей тайны не огласить, а ребеночка принесетъ, слѣдствія бъ не производить! — Вотъ двѣ статьи полицейскаго оброка со скитовъ. А вотъ и другія. „Большой праздникъ подходитъ: изо всѣхъ обителей къ тебѣ (говоритъ про себя тотъ-же становой) съ подносами: — къ Пасхѣ — на куличи, къ Петрову дню — на барана, къ Успенью — на медъ, къ Покрову на брагу, къ Рождеству на свинину, на маслиницѣ — на рыбу, къ Великому посту — на рѣдьку да на капусту".

„А то еще за сборами по городамъ матери ѣздятъ. Поѣдутъ передъ зимнимъ Николой, воротятся къ Благовѣщеньеву дню... Ѣдучи въ путь, приходятъ пачпорты явить... Со сбору воротятся, опять являются — и чего тутъ бывало не натащатъ. Котора въ Саратовъ ѣздила — рыбы да икры, котора въ Казань — сафьяну на сапоги, котора изъ Екатеринбурга пріѣхала — нельмы рыбы да печатокъ изъ камней самоцвѣтныхъ, съ Дону — балыковъ, изъ Москвы — сукна и матерій разныхъ, всякаго, значитъ, фабричнаго дѣла. Самому не съѣсть, не износить, лишки нужнымъ людямъ въ губернію шлешь. Они довольны, и отъ того на счетъ непріятностей опасенія не предвидится". Кромѣ этихъ добровольно уплачиваемыхъ оброковъ, бываютъ еще статьи, по которымъ оброкъ взимается насильно: „случится, передастъ тотъ же чиновникъ, узнать — привезли панафидныя деньги, и будутъ дѣлить въ такой-то обители. Поѣдешь, бывало, но какъ ни пріѣдешь, — ничего не застанешь, а по всему видно, что вотъ сейчасъ изъ кельи вонъ разбѣжались. Когда и во время попадешь, да у нихъ въ скитахъ дома-то нарочно такіе построены: ходы въ нихъ да переходы, темные корридоры, чуланы да тайники, скрытные проходы межъ двойными стѣнами, подъ двойными полами, и подземные ходы изъ одной обители въ другую есть. Ишъ безъ того нельзя, — такая ужъ у нихъ вѣра, что вся на бѣглыхъ стоитъ, прячутъ ихъ въ тайникахъ-то въ случаѣ надобности". Но, какъ ни ухитряются матери производить свои дѣлежи тайно, иногда онѣ попадаются въ руки жадной полиціи. Вотъ картина такого захвата, представляющая безобразную сцену полицейской гнусной алчности. „Разъ, говоритъ становой, (Поярковъ) мнѣ удалось на дѣлежъ попасть. Узналъ, что изъ Сибири

большую сумму привезли и будутъ дѣлить... Собрались матери, прикащика привели, что деньги привезъ, помолились, письма прочитали, канонъ за умершаго пропѣли, кутьи поѣли и усѣлись,—деньги дѣлить. Самая полночь была. Только что деньги на столѣ онѣ разложили, я изъ тайника, да середь честной компаніи и сталъ.

Здорово ль, говорю, поживаете, преподобныя матери? Что жь меня-то въ долю не принимаете?

Заметались. А при мнѣ охотничій рогъ былъ. — Затрубилъ...

Сотскіе да разсыльные, а имъ напередъ велѣно было тайнымъ образомъ къ ночи вокругъ обители собраться, голосъ стали подавать.

Слышите ль, говорю, матери? Мои-то молодцы русака въ скиту учуяли? не ты ли русакъ — отъ, почтенный? говорю прикащику. Кажи паспортъ?

Паспорта нѣтъ; въ городѣ, на квартирѣ, говоритъ, покипулъ.

— Это мнѣ все равно. Ежели при тебѣ паспорта нѣтъ, милости просимъ въ кутузку.

— Да я, говоритъ, купеческій сынъ.

— А хотя ты и купеческій сынъ, да есть пословица: отъ тюрьмы да отъ сумы не отрекайся. Сидятъ въ тюрьмѣ и дворяне, не то, что ваша братья, купцы.

Такъ, да этакъ: смиловался я, отпустилъ прикащика. Три тысячи на ассигнаціи мнѣ досталось. Читали ль матери заказной Псалтырь, нѣтъ ли—того не знаю".

Въ концѣ концовъ взаимныя отношенія между раскольниками и полиціей сложились такъ чудовищно, что первые стали даже обижаться на тѣхъ изъ чиновниковъ, которые съ нихъ ничего не брали; такихъ они стали называть притѣснителями и „проносили имя ихъ, яко зло до самыхъ высокихъ степеней"; напротивъ, на тѣхъ, которые „брали", надѣялись.

Въ виду такого положенія дѣла, мѣстная полиція была вовсе не страшна для раскольниковъ. Въ отношеніяхъ къ ней они опасались не за свое существованіе, а только за свои деньги, изъ которыхъ полиція всегда получала львиную долю. Болѣе страшна для нихъ была духовная власть. Нѣ-

которые изъ епископовъ (Питиримъ Нижегородскій) раззоряютъ скитскія обители; другіе своими энергичными убѣжденіями обращаютъ цѣлые скиты къ единовѣрію (Іаковъ). Къ счастію, для заволжскаго раскола такихъ епископовъ было не много. При томъ, самые дѣятельные изъ нихъ рѣдко могли, въ борьбѣ съ нимъ, имѣть значительный успѣхъ безъ содѣйствія полицейской власти и низшаго духовенства.—Послѣднее стоитъ къ расколу ближе епископовъ, но оно не пользуется выгодами своего положенія, мало заботится объ его (т. е. раскола) уничтоженіи, рѣдко выступаетъ на борьбу съ нимъ. Сельскіе священники не могутъ пользоваться противъ раскола мѣрами „убѣжденія“,—вслѣдствіе недостаточности своего образованія; —матеріальная ихъ необезпеченность удерживаетъ ихъ отъ доносовъ: „отъ этихъ послѣднихъ было бы невыгодно ихъ же карману“. Если и допоситъ сельскій священникъ на раскольниковъ, то „всегда по повелѣнію свыше. Консисторскимъ да благочинному тоже пить-ѣсть надо, не ангелы во плоти, не манной небесной питаются... И посылаетъ онъ репорты“. Но, подражая ближайшему своему начальству, онъ не забываетъ иногда пользоваться этими „репортами“ и для себя, и обращаетъ ихъ въ собственную доходную статью. „Ежели хочешь въ покоѣ остаться“, говоритъ онъ богатому раскольнику, „пятью стами цѣлковыхъ снабди; не то завтра же репортъ на тебя отправлю“. Или: „купи моей матушкѣ попадьѣ гарнитуровый сарафанъ да парчевый холодникъ. Не купишь, такъ прижму, что вспокаешься“.—За деньги попъ соглашается не только молчать объ раскольникахъ, но и самъ совершаетъ ихъ обряды. Онъ обвѣнчаетъ раскольниковъ, обведетъ ихъ по солонь, позволитъ—и теплоту подать въ стеклянномъ стаканѣ, и косу послѣ вѣнца невѣстѣ расплести, и гребень въ медовой сытѣ обмочить и имъ расчесывать ей волоса, и повойникъ „вздѣть“ и проч. „безчинные“ обряды, церковными правилами не заповѣданные, лишь бы каждый изъ нихъ былъ хорошо оплаченъ.

Въ такихъ же отношеніяхъ стоятъ — полиція и сельское духовенство и къ сектантству. Хлысты безнаказанно, на виду полицейской власти, „снаряжяютъ парусами свои корабли и пускаютъ ихъ въ Сіонское море“. Съ открытіемъ ихъ,—

когда между ними наступила „переборка пребольшая“, на нихъ налагается самый легкій полицейскій надзоръ. Весь онъ состоитъ только „въ угощеніяхъ“. Ни исправники, ни становые пристава, ежедневно паѣзжавшіе въ мѣста хлыстовскихъ собраній (въ Луповицы), ни солдатъ, приставленный отъ полиціи для безвыѣзднаго жительства здѣсь, — никто никакого безпокойства хлыстамъ не дѣлаетъ.

Мѣстный священникъ всегда относится къ нимъ съ самою политичною осторожностію. Богатые доходы отъ хлыстовъ, ихъ сильныя связи, рѣдко развязывали ему языкъ. Онъ все знаетъ объ нихъ, но никогда не доноситъ. Даже предупредить запутанныхъ въ сектантскія сѣти невинныхъ жертвъ, или помочь имъ, онъ рѣшается не иначе, какъ убѣдившись, что его содѣйствіе не будетъ обнаружено и не повлечетъ за собой убытковъ въ матеріальномъ обезпеченіи.

Но, какъ ни оберегала губернская власть раскольниковъ и сектантовъ,—наступилъ ихъ конецъ. Сначала порѣшены были хлысты. Дѣло объ нихъ возникло въ Москвѣ. Слѣдствіе обнаружило существованіе и луповицкихъ и заволжскихъ хлыстовъ (фатьяновскихъ). Правительство узнало, что извѣстный коноводъ сектантовъ Егоръ Денисовъ будетъ (къ такому-то времени) въ Луповицахъ, и рѣшено было здѣсь взять его. Одновременно съ нимъ арестованъ былъ и кормчій корабля, старшій Луповицкій. Черезъ недѣлю аресты произошли и въ Заволжской Фатьянкѣ. Ему подверглись, какъ владѣтельница этой усадьбы, Алымова, такъ и крестьяне, переселенные ею изъ симбирскаго владѣнія. Въ теченіе нѣкотораго времени аресты не прекращались въ нѣсколькихъ губерніяхъ; имъ подверглись, какъ главные представители секты, такъ и ея простые члены; на ряду „съ благородными“ были арестованы два архимандрита, дьяконъ и простые крестьяне: „всякаго привлекали къ суду и законной отвѣтственности за малѣйшее сношеніе съ фармазонами“. Всѣ они разсылались по монастырямъ и заточеніямъ.

Болѣе снисходительна была судьба къ раскольничьимъ скитамъ. Разрушеніе ихъ совершилось безъ всѣхъ ужасовъ тайныхъ и неожиданныхъ арестовъ; оно не было и такъ быстро, какъ это случилось съ хлыстовскими кораблями.

щенныя примѣненія всѣхъ оныхъ святыхъ древнихъ дѣйствъ, и устыдятся креста Христова на себѣ носити"

—Развѣ не видимъ того? поджигающимъ голосомъ воскликнула Манеѳа.

Одна громче другой заголосили келейницы, перебивая другъ друга.

— Измѣнили времена!.. Не отъ Адама годамъ счетъ ведутъ!

— Начало индикта съ Семена—дня на Васильевъ поворотили. [1]) Временъ измѣненіе.

— Безблагодатные, новые законы пишутъ! „Безъ патріаршаго благословенья"!

— Отметаютъ градской законъ Устиньяна-царя [2]) и иныхъ царей благочестивыхъ!..

— За мѣсто креста и Евангелья идольское зерцало въ судахъ положили!

— А въ томъ зерцалѣ Петръ-богоборецъ писанъ!

— Господа кресты съ шей побросали!

— По купечеству даже крестоборство пошло!

— А все прелесть иноземная—еллинскія басни!

— Нѣмцы, все нѣмцы бѣдъ на Руси натворили... Люторы!.. Кальвины!.

— Житья христіанамъ отъ нѣмцевъ не стало.

Распылались изувѣрствомъ старицы. Злобой загорѣлись ихъ очи, затрепетали губы, задрожали голоса... Одна, какъ ледъ холодная, недвижно сидѣла Манеѳа.

Читай въ Кирилловой книгѣ, слово въ недѣлю мясопустную, сказала она Таифѣ.

— Стала чатать она:

„Такожде святый Ипполитъ папа римскій глаголетъ: Сія заповѣдахомъ вамъ, да разумѣете напослѣдокъ быти хотящая: болѣзнь и молву и всѣхъ человѣкъ еже другъ ко другу развращеніе, и церкви Божіи якоже простыя храмины бу-

---

[1]) Семена—день (Симеона Столпника)—1-го сентября; Васильевъ день (Василія Великаго)—1 го января. Рѣчь идетъ о введеніи январскаго года, вмѣсто сентябрскаго.

[2]) Нѣкоторые изъ законовъ Юстиніана Великаго помѣщены въ Кормчей книгѣ подъ названіемъ „градскаго" (т. е. гражданскаго) закона.

дутъ... И развращенія церковная всюду будутъ... Писанія небрегоми будутъ"...

— Ниже читай: „Басни до конца", прервала Таифу мать Манефа.

„Басни до конца во мнящихся христіанѣхъ будутъ, читала Таифа. —Тогда возстанутъ лжепророцы и ложные апостоли, человѣцы тлетворницы, злотворцы, лжуще другъ другу, прелюбодѣи, хищницы, лихоимцы, заклинатели, клеветницы, пастыріе якоже волцы будутъ, а священницы лжу возлюбятъ"...

— Софронъ съ Корягой! съ желчью вполголоса молвила Василью Барисычу Манеѳа.

Тотъ вздохнулъ и, пожимая плечами, тоже вполголоса молвилъ:

— Искушеніе!..

„Иноцы и черноризцы мірская вожделѣютъ", продолжала Таифа.

Якоже нѣцыи отъ здѣ сущихъ, прибавила Манеѳа, окидывая взорами предстоявшихъ.

Старицы поникли головами, бѣлицы переглянулись.

„О! горе, егда будетъ сіе, читала Таифа, — возплачутся тогда и церкви Божіи плачемъ веліемъ, зане не приношенія, ниже кадило совершится, ниже служба богоугодная; священныя бо церкви, яко овощныя хранилища будутъ, и честное тѣло и кровь Христова во днѣхъ онѣхъ не имать явитися, служба угаснетъ, чтеніе Писанія не услышится, но тьма будетъ на человѣцѣхъ".

— Прекрати, повелѣла Манеѳа.

Смолкла Таифа и низко склонила голову. Нѣсколько минутъ длилось общее молчанье, прерываемое глубокими вздохами старицъ.

Встала съ мѣста Манеѳа и, мрачно поглядѣвъ на келейницъ, сказала:

— И тому по маломъ времени подобаетъ быти.

— Подобаетъ, матушка... Вскорѣ подобаетъ, глубоко вздохнувъ, промолвилъ и Василій Борисычъ, вскинувъ однако изподтишка глазами на Устинью, у которой обильныя слезы выступили отъ Таифина чтенія и отъ рѣчей игуменьи...

— Что дѣлается?.. Какія дѣла совершаются?.. — Опираясь на посохъ, продолжала Манеѳа. — Огляни-

тесь... Иргиза нѣтъ, Лаврентьева нѣтъ, на Вяткѣ пусто, въ Стародубьѣ мало что не порушено... Оскудѣніе священнаго чина всюду настало; всюду душевный гладъ... Про Бѣлу-Криницу не поминай мнѣ, Василій Борисычъ сумнительно... Мы однѣ остаемся, у казаковъ еще покамѣсть держится вмалѣ древлее благочестіе... Но вѣдь казаки люди служилые—какъ имъ за вѣру стоять?..

— Стояли же за вѣру, матушка, и служилые, робко ввернула слово Аркадія, слывшая за великую начетчицу.

— Когда?.. — рѣзко спросила ее Манеѳа, окинувъ строгимъ взглядомъ.

— Стрѣльцы-то, матушка?.. Благочестивая рать нереемая!—смиренно промолвила уставщица, сложивъ у груди руки, задрожавшія отъ грознаго взгляда игуменьи.

— Пустого не мели, отрѣзала Манеѳа.—За вѣру стоять стрѣльцы и въ помышленьи не держали... Велѣлъ Якимъ патріархъ угостить ихъ на погребѣ, и пропили они древлее благочестіе... Что пустое городить?.. Служилымъ людямъ, хоть и казаковъ взять,—не до вѣры. Ихнее дѣло—царская служба, а вѣра дѣло духовное, особъ статья... Истинная вѣра монастырями да скитами держится, сирѣчь духовнымъ чиномъ... Оскудѣетъ священный чинъ, перестанетъ иноческое житіе—тогда и вѣрѣ конецъ... Нами стоитъ древлее благочестіе... А много ль насъ остается? Подумайте-ка объ этомъ!

— Зачѣмъ, матушка, попотомъ Бога гнѣвить? молвилъ Василій Борисычъ.—Живете вы, слава Богу, въ здѣшнихъ лѣсахъ тихо, безмятежно, никакого касательства до васъ нѣтъ...

— Не ропщу, Василій Борисычъ, сдержанно отвѣтила Манеѳа. — Къ тому говорю, что пророчества сбываются, скончаніе вѣковъ приближается... Блаженъ вдяй!.. Вотъ что... А что сказалъ про наше житіе, такъ повѣрь ты мнѣ, Василій Борисычъ, обителямъ нашимъ не долго стоять... Близится конецъ!.. Скоро не останется кивотовъ спасенія... Въ малое время не будетъ въ нашихъ лѣсахъ хранилищъ благочестія... И тогда не закоснитъ Господь положить конецъ временамъ и лѣтамъ...

Замолчала Манеѳа... Никто ни слова ей на отвѣтъ... Матери крестились и шептали молитвы".

Но ни повѣрья, что хранились въ скитахъ о послѣднемъ концѣ міра, долженствующемъ будто-бы наступить съ раззореніемъ ихъ, ни пророчества о страшныхъ событіяхъ, что нарушали суевѣрнымъ страхомъ спокойствіе скитницъ,—ничто не оправдалось. Мирно отошли въ вѣчность скитскія обители, въ теченіе своего двухъ-сотлѣтняго существованія игравшія столь видную роль въ исторіи поволжскаго раскола.

Послѣдній ударъ обрушился на нихъ не вдругъ. Грозовая туча, что такъ давно сгущалась надъ ними, не разразилась за разъ. Передъ ней пронесся надъ скитами, какъ это бываетъ и въ природѣ, первый порывъ стремительнаго вихря, послѣ котораго снова водворилось, на нѣкоторое время, затишье. За первымъ пріѣздомъ Петербургскаго чиновника, все снова погружается въ обычное теченіе скитской жизни. Первый чиновникъ только „страху задалъ". Онъ спрашивалъ у скитскихъ обитателей паспорты, описывалъ часовни, иконы въ нихъ находящіяся и всѣ обительскія строенія,—и только. Запрещеній никакихъ онъ не сдѣлалъ, за исключеніемъ одного, незначительнаго „не шляться со сборными книжками".—Такое положеніе весьма успокоило матерей. Многія изъ нихъ уже раскаявались въ своихъ преждевременныхъ опасеніяхъ; въ нихъ воскресла надежда на „пространное житіе".—Но не долго длилось это подозрительное затишье. Буря разразилась. Пріѣхалъ изъ Петербурга другой чиновникъ, и на этотъ разъ судьба рѣшена окончательно. Вотъ какъ это передаетъ (въ краткомъ видѣ) самъ же чиновникъ.

„Только что пріѣхалъ онъ въ Керженецъ, сейчасъ же отправился въ Оленевскій скитъ. Оттуда какія-то шатуньи, которыхъ въ скиту никто и не зналъ, пошли на Донъ за сборомъ подаяній. Ихъ взяла полиція и отправила сначала въ Петербургъ, а оттуда онѣ были препровождены въ ту губернію, гдѣ ложно сказались жительницами. Тамъ ихъ никто не зналъ, и онѣ до разъясненія дѣла посажены были въ тюремный замокъ. Разспросивъ ихъ и не добившись никакого отвѣта, петербургскій чиновникъ поѣхалъ въ Оленевскій скитъ. Тотъ скитъ нѣсколько лѣтъ передъ тѣмъ

весь выгорѣлъ до тла; а между тѣмъ дошли до Петербурга свѣдѣнія, что тамъ есть много обителей, а изъ нихъ самою главною и многолюдною считается обитель Аѳѳисина, построенная будто бы лѣтъ двѣсти тому назадъ инокиней Аѳѳисой, родственницей, какъ говорило преданіе, святаго митрополита Филиппа. Чтобы застать службу во всѣхъ часовняхъ и моленныхъ, чиновникъ выбралъ для ихъ осмотра вечеръ Успеньева дня. Осмотрѣвъ и запечатавъ всѣ до одной моленныя, чтобы скитницы чего нибудь не спрятали, петербургскій чиновникъ остановился въ Аѳѳисиной обители, осмотрѣлъ ее и составилъ подробную опись иконамъ и всему другому, тамъ бывшему. Игуменья обители, Маргарита, извѣстная больше подъ именемъ Кузьмовны, съ особеннымъ радушіемъ встрѣтила пріѣжаго и разговорилась съ нимъ объ всѣхъ дѣлахъ обительскихъ. Ея племянница, Анна Сергѣевна, прислуживала гостю, разливала чай и потомъ сама подавала, чѣмъ Богъ послалъ, поужинать. Петербургскій чиновникъ ночевалъ въ обители Аѳѳисиной и потомъ въ ней не разъ бывалъ. Изъ двадцати слишкомъ часовенъ и моленныхъ только три уцѣлѣло послѣ бывшаго пожара, прочія, какъ вновь построенныя, остались запечатанными и чрезъ нѣсколько времени земскою полиціею были сломаны.

Изъ Оленева петербургскій чиновникъ, сопровождаемый мѣстнымъ исправникомъ, отправился въ незадолго предъ тѣмъ обращенный къ единовѣрію Керженскій (Благовѣщенскій) скитъ, ужъ обставленный церквами; тамъ игуменъ Тарасій, послѣ того архимандритъ, встрѣтилъ гостя даже со слезами... Повелъ онъ гостя въ церковь, гдѣ отправлено было молебное пѣніе. Служилъ самъ отецъ Тарасій, иноки пѣли тихо и стройно единовѣрческимъ напѣвомъ. Пріѣзжій изъ Петербурга въ подробности осмотрѣлъ церковь, хвалилъ ея чистоту и убранство, особенно святыя иконы.

— Чудотворной-то нѣтъ у насъ никакой, тихо молвилъ отецъ Тарасій, наклоняясь къ пріѣзжему, чтобы не смущать напрасно братію, не уходившую изъ храма.

— Молитесь Богу, Онъ не оставитъ васъ, также тихо сказалъ ему петербургскій чиновникъ.

Петербургскій гость остался ночевать у Тарасія, такъ

какъ время было уже позднее... По утру, отстоявъ обѣдню, петербургскій чиновникъ распрощался съ отцомъ Тарасіемъ. Игуменъ даже расплакался на прощанье съ своимъ нежданнымъ гостемъ.

Изъ Керженскаго Благовѣщенскаго скита петербургскій пріѣзжій, пробывъ нѣсколько времени въ уѣздномъ городѣ, отправился въ Шарпанскій скитъ, гдѣ его вовсе не ждали. Онъ пріѣхалъ туда ночью, часу во второмъ, и прямо прошелъ въ моленную. Тамъ въ углу стояла икона Казанской Богородицы; она была заслонена другою большою иконой, но передъ ней горѣла лампада... Опытный въ дѣлахъ подобнаго рода, петербургскій чиновникъ, войдя въ Шарпанскую моленную, приказалъ затушить всѣ свѣчи. Когда приказаніе его было исполнено, свѣтъ лампады, стоявшей передъ образомъ Казанской Богородицы. обозначился. Взявъ его на руки, обратился онъ къ игуменьѣ и немногимъ, бывшимъ въ часовнѣ, старицамъ со словами:

— Молитесь святой иконѣ въ послѣдній разъ. И увезъ ее.

Какъ громомъ поразило жителей Керженца и Чернораменья, когда узнали они, что нѣтъ болѣе Соловецкой иконы въ Шарпанской обители [1]). Плачамъ и воплямъ конца не было, но это еще все, не тѣмъ дѣло кончилось.

Изъ Шарпана петербургскій чиновникъ немедленно поѣхалъ въ Комаровъ. Тамъ въ обители Глафириныхъ издавна находилась инока Николая Чудотворца, также почитаемая старообрядцами чудотворною. Онъ ее взялъ точно такъ же, какъ и Соловецкую изъ Шарпана. Страха и ужаса еще больше стало въ обителяхъ Керженскихъ и Чернораменскихъ; тамъ все считали для себя покончеппымъ. Петербургскій чиновникъ исполнилъ обѣщаніе, данное отцу Тарасію: Соловецкая икона перенесена въ Керженскій Благовѣщенскій монастырь, а икона Николая Чудотворца въ незадолго предъ тѣмъ обратившійся къ единовѣрію скитъ Осиновскій. Послѣ того, объѣхавъ всѣ скиты и обители, петербургскій чиновникъ воротился въ свое мѣсто.

---

[1]) Прим. Они твердо вѣровали, что какъ только Соловецкая икона выйдетъ изъ Шарпана и будетъ поставлена въ Никоніанской церкви, древлему благочестію насталъ неизбѣжный конецъ, и, потому, какъ только возможно, старались удержать ее на мѣстѣ.

Вскорѣ отъ высшаго начальства изъ Петербурга вышло такое рѣшеніе о скитахъ: имъ дозволено было оставаться по прежнему только на полгода, послѣ этого времени они всѣ непремѣнно должны быть совершенно порушены. Тѣмъ изъ скитскихъ матерей, что приписаны были къ обителямъ по послѣдней ревизіи, дозволено было оставаться на ихъ мѣстахъ, но съ значительнымъ уменьшеніемъ ихъ строеній. Тѣмъ изъ обительскихъ матерей, что приписаны были по ревизіи къ разнымъ городамъ и селеніямъ, велѣно было имѣть тамъ всегдашнее пребываніе безъ кратковременной даже отлучки въ скиты и другія мѣста.

Все это исполнить возложено было на мѣстную полицію, и самъ исправникъ нѣсколько разъ объѣзжалъ для того скиты. И пали одна за другой около двухъ сотъ лѣтъ стоявшія обители Керженскія и Черноременскія. Сосѣдніе мужики сначала хоть не рѣшались поднять руки на часовни и кельи, черезъ нѣсколько времени воспользовались таки дешевымъ лѣсомъ для своихъ построекъ; за безцѣнокъ скупили скитскія строенья. Вскорѣ ото всѣхъ скитовъ и слѣдовъ не осталось. Были оставлены на своихъ мѣстахъ только приписанныя къ нимъ по ревизіи, и каждой жительницѣ отведено было по просторной кельѣ, но такихъ приписанныхъ ко всѣмъ скитамъ осталось не больше восьмидесяти старыхъ старухъ, а прежде всѣхъ обительскихъ жителей было безъ малаго тысяча. Опустѣли и Керженецъ и Черноременье.

Чрезъ нѣсколько времени мѣстному губернатору, вмѣстѣ съ другимъ петербургскимъ чиновникомъ велѣно было осмотрѣть всѣ скиты. Они нашли всюду полное запустѣніе.

За то въ городѣ, гдѣ было много приписныхъ келейницъ, образовались многолюдныя обители съ потайными моленными. Изъ нихъ главною по прежнему стала обитель матери Манеѳы.

Эту умную игуменью скитскій разгромъ не засталъ въ расплохъ. Въ свое время она приняла противъ него свои мѣры. „Еще тогда, какъ на Иргизѣ зачали монастыри отбирать, рѣшила она про себя, что рано ли, поздно ли, а такой же участи не миновать и имъ“, и „загодя распорядилась кой чѣмъ“.—Обстоятельства разоренія „Иргиза“, „Слободъ“ и „Лаврентьева“ внушили ей мысль, какъ выйти

изъ затруднительнаго положенія съ сохраненіемъ своихъ интересовъ. Она приписалась къ городу со всѣми своими главными „матерями“,—себя записала въ купчихи, а остальныхъ—въ мѣщанки. Для каждой было куплено, или построено, по отдѣльному дому; всѣ эти дома расположены были около одного мѣста. Такимъ образомъ, обитель только переносится на другое мѣсто. Ея порядки сохранятся, хотя и умаляются въ своей широтѣ и терпятъ ущербъ въ открытости. На сколько возможно, она все-таки постаралась удержать за собой характеръ религіознаго учрежденія съ артельнымъ хозяйствомъ. Въ этихъ видахъ скитницы нарочно выбрали для своихъ жилищъ отдаленныя отъ другихъ жителей мѣста на окраинахъ города. „Тутъ имъ“, говорили церковники, „съ руки будетъ: потаеннаго ли кого провести, другое ли дѣльце спровадить по ихнему секту (вмѣсто-сектѣ), чего лучше, какъ на вспольѣ... И оврагъ рядомъ, и лѣсъ неподалеку, все какъ нарочно для нихъ приготовлено. Нашему, брату, церковнику, смотрѣть на нихъ, такъ съ души воротитъ“.—Не забыты были, безъ сомнѣнія, и архитектурныя приспособленія—(извѣстныя уже намъ) скитскихъ строекъ.

Но предусмотрительность мудрой игуменьи не ограничивалась однимъ этимъ. Всѣ дорогія для старообрядчества богослужебныя принадлежности она заблаговременно переправила изъ своего скита въ надежныя мѣста. Такъ, въ Москву она отправила „на сохраненіе четыре иконы высокихъ строгановскихъ писемъ, икону Одигитріи Богородицы царскихъ изографовъ, три креста съ мощами, книгъ харатейныхъ и старопечатныхъ десятка три либо четыре“.

Въ таковомъ своемъ поведеніи распорядительная Манеѳа не осталась безъ подражателей. Во многихъ обителяхъ, и въ Комаровскихъ, и въ Оленевскихъ, и въ Улангерскихъ,—сдѣлали такія же распоряженія о приписке къ городамъ, какъ и она. Также предусмотрительны онѣ были и по отношенію къ почитаемымъ святынямъ. Изъ часовенъ нѣко торыхъ обителей вывезены были древнія иконы Деисуса (съ замѣной ихъ „новыми“), всѣ почаевскіе переводы [1]) и проч., что считалось запретнымъ.—Не уда-

[1]) Переводомъ у старообрядцевъ называется новая перепечатка богослужебныхъ книгъ слово въ слово, буква въ букву со старопечатными московской

лось матерямъ спасти только наиболѣе чтимыя иконы Казанской Богородицы и Николая Чудотворца. „Эти безцѣнныя сокровища скитовъ, преизобильно вѣрующимъ подающія исцѣленія", какъ видѣли выше, были взяты петербургскимъ чиновникомъ и переданы единовѣрческимъ монастырямъ—Благовѣщенскому и Осиновскому.

До сихъ поръ мы разсматривали картины раскола и сектантства, изображавшія внутреннюю жизнь того и другаго—въ связи съ религіей, какъ основной стихіей ихъ быта, картины самой этой стихіи.—Въ параллель съ ними въ беллетристическихъ произведеніяхъ Мельникова рисуются картины другаго рода,—картины частнаго быта, домашняго—въ его особености. Обиліе и разнообразіе этихъ картинъ не позволяетъ исчерпать и представить ихъ всѣ. Мы выбираемъ только выдающіяся между ними по своимъ сюжетамъ и глубоко-художественному выполненію.—Общее впечатлѣніе, которое онѣ производятъ, характеризуется пріятнымъ тономъ, удовольствіемъ и симпатіями зрителя, выраженія которыхъ возбуждали удивленіе самаго художника. Вотъ что Мельниковъ писалъ по этому поводу своей женѣ въ письмѣ изъ Петербурга отъ 20 октября 1872 года:

„...Нынѣшняя поѣздка моя въ Петербургъ открыла мнѣ во многомъ глаза, и еслибы я былъ помоложе, то, можетъ быть, у меня закружилась бы голова. Меня честятъ, какъ лучшаго современнаго писателя, и, что всего удивительнѣй, разныя фрейлины восхищаются моими сиволапыми мужиками и раскольничьими монахинями, которыхъ, если бы они предстали живьемъ, конечно, и близко къ себѣ не подпустили бы [1])".—Подробное разсмотрѣніе данныхъ картинъ оправдываетъ питерскихъ фрейлинъ и говоритъ о развитіи ихъ эстетическаго вкуса. Онѣ, очевидно, нашли въ чисто бытовой (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова) сторонѣ заволжскаго

печати временъ первыхъ пяти патріарховъ. Въ концѣ XVIII столѣтія, за оскудѣніемъ старопечатныхъ книгъ, много переводовъ печаталось въ посадѣ Клинцахъ (Черниговской губ.) въ тайныхъ типографіяхъ. На этихъ переводахъ въ выходахъ означалось, будто они печатаны въ Почаевѣ, тогда еще не принадлежавшемъ Россіи.

[1]) Истор. вѣст. 1884 г. декабрь, этнографъ-беллетристъ.

населенія черты привлекательныя, нашли здѣсь хоть и не блестящую, но цѣльную и своеобразную жизнь народа, жизнь здоровую, какъ лѣсной или нагорный приволжскій воздухъ.—И, дѣйствительно, разсматриваемъ ли мы картины семейнаго положенія поволжанъ, или картины общаго ихъ праздника, или праздника, устраиваемаго кѣмъ либо по поводу личнаго событія (крестины, свадьбы), разсматриваемъ ли картины веселья молодежи (зимнія и лѣтнія игры) и промысловыхъ занятій взрослыхъ,—вездѣ видимъ: домовитость, порядокъ, здоровую простоту, смѣтливость, расторопность и т. п. черты сильнаго, цѣльнаго народнаго духа, присущія русскому характеру и привлекающія къ нему всѣ симпатіи. Вотъ передъ нами, среди живописныхъ деревенскихъ пейзажей, раскинулась Осиповка. Не успѣли мы вдоволь налюбоваться своеобразной архитектурой большаго новаго дома заволжскаго тысячника, какъ торопливая кисть художника успѣла уже набросать новую картину. Самъ тысячникъ (Потапъ Максимычъ Чапуринъ) является на ней съ своими семейными; всего два—три штриха мастерской кисти,—и всѣ семейныя отношенія его опредѣляются самымъ яснымъ образомъ. А художникъ быстро развертываетъ картину за картиной. За семействомъ тысячника слѣдуетъ рисунокъ яснаго морознаго вечера на крещенскій Сочельникъ съ „гурьбой парней и дѣвокъ“, — за нимъ — „Богоявленская служба“ въ домашней моленной, бытъ Паромовскаго удѣльнаго крестьянина (Трифона Лохматаго), деревенскія именины, и т. д. смѣняетъ одна картина другую, переплетаясь и расходясь между собою по волѣ художника, увлекая за собой читателя въ самое сердце бытоваго строя поволжскаго населенія.

Не лишены эти картины и темныхъ пятенъ. Но, при господствующемъ свѣтломъ фонѣ, эти пятна служатъ только къ сильнѣйшему его отображенію, свидѣтельствуя о томъ, что выродки—исключенія или уклоненія отъ нормальнаго порядка жизни возможны всегда и вездѣ. Сильной натурѣ свойственны сильныя увлеченія, доводящія ее до паденій; но и въ своей страстности, она сохраняетъ свою силу и способность къ реакціи. Стоитъ явиться толчку, и погрязшая сила вновь пробуждается, стряхиваетъ съ себя всѣ чуждыя

ея природѣ паслоенія и, вставъ разъ на прямой путь, остается ему вѣрна до конца. Поэтому, типъ „непутнаго", пьянаго Никифора,—возбудившаго противъ себя свою сердобольную сестру (Аксинью Захаровну, жену Чапурина) до того, что она стала желать ему смерти; но радикально измѣнившагося къ лучшему послѣ смерти любимой племянницы,—и этотъ, говоримъ, типъ навѣваетъ на читателя успокоительно—пріятное впечатлѣніе. Кто не выпесетъ его, при чтеніи напр. этихъ строкъ.

„Одинъ по одному разошлись съ погосту (похоронивъ Настю). Выпрягли и потомъ вновь запрягли коней и поѣхали въ деревню. Безъ этого обряда нельзя съ кладбища ѣхать — не то другую смерть въ домъ привезешь.

Опустѣла Настина могилка, всѣ ее покинули, одинъ не покинулъ. До поздняго вечера, обливаясь слезами, пролежалъ на ней Никифоръ. Хоть Аксинья Захаровна и говорила, что остался онъ на кладбищѣ, чтобъ удалиться отъ искушенія, что предстало бы ему на поминальной трапезѣ; но неправду про брата сказала она. Хоть виду не подавалъ, хоть ни единымъ словомъ никогда никому не высказывалъ, но съ ранняго дѣтства Насти горячо онъ любилъ ее преданной и беззавѣтной любовью. Нежданная смерть племянницы такъ поразила его, что онъ совсѣмъ переродился. Душа-то у него всегда была хороша, губила ее только чара зелена вина.

Дня потомъ не проходило, чтобы Никифоръ по нѣскольку часовъ не просиживалъ на дорогой могилкѣ. На девятый день пришли на кладбище покойницу помянуть и, какъ водится, дерномъ могилу окласть, а она ужъ обложена и крестъ поставленъ на ней. Пришли на поминки въ двѣнадцатый день, могилка вся въ цвѣтикахъ".

Подобнымъ образомъ смягчается непасытная и безжалостная погоня за наживой купца Смолокурова. Его страшная алчность къ прибыли, не разбирающая никакихъ средствъ, пренебрегающая собственными совѣстію и честью,—спокойствіемъ, счастіемъ, даже жизнію другихъ,—всегда значительно искупаетъ себя своимъ чистымъ источникомъ:—нѣжною, доходящею до обожанія любовью къ дочери и крайнею озабоченностію ея будущимъ положеніемъ. „Упусти-ка я

случай на счетъ ближняго погрѣться",—разсуждаетъ съ собой Марко Данилычъ, замышляя обмануть одного (и при томъ своего друга-пріятеля) и въ конецъ разорить другаго (честнаго, начинающаго купца),—„меня жь дуракомъ обзовутъ... А обдуй кого нибудь хорошенько, станутъ смѣяться надъ нимъ—учись молъ, плати за науку... Да что мнѣ до людей?.. Ну ихъ... Мнѣ бы только Дунюшкѣ, Дунюшкѣ моей голубкѣ побольше накопить... А то что мнѣ люди?.. Плевать!".

Даже сектанты (хлысты) въ своемъ частномъ быту представляли отрадное явленіе. У всѣхъ у нихъ (изъ простаго народа) хозяйство было хоть и не богатое, но достаточное. Къ церкви они всѣ усердны, и въ этомъ отношеніи, по словамъ православнаго священника, даже могли бы служить, при общемъ паденіи благочестія, назидательнымъ примѣромъ для другихъ: „каждый праздникъ въ церкви яблоку бывало негдѣ упасть". „Христіанскія обязанности они исполняютъ съ достодолжнымъ благоговѣніемъ и неопустительно. Каждый годъ не только во святую четыредесятницу, но и въ каждый изъ четырехъ церковію установленныхъ постовъ, святымъ божественнымъ тайнамъ пріобщаются. Господа, сверхъ того, „на дому молебны поютъ съ водосвятіемъ и акаѳистомъ каждое первое число".—„Воровства и пьянства между народомъ почти вовсе не было; убійствъ и дракъ никогда". И картина такой жизни становится еще разительнѣй, тогда рядомъ съ ней видишь другую, представляющую бытовое положеніе не сектантовъ. „Это совсѣмъ иной народъ,—народъ, избалованный до-нельзя", въ немъ „воровъ не оберешься, пьяницъ не перечтешь, лѣнь, нищета въ каждомъ домѣ".—Конечно, для насъ, которые видѣли картины радѣній и знакомы съ сущностію этой секты и подобныя картины не могутъ производить пріятнаго впечатлѣнія. Вся эта холодная нравственность хлыста имѣетъ въ своемъ источникѣ исканіе христіанства, и, какъ чуждая нашему общему народному духу, остается вовсе непримѣтною или даже подозрительною. Такою она представлялась и сосѣдямъ хлыстовъ. „Мудреные", „потаенные", „самые чудные люди"—вотъ аттестація объ нихъ деревенскаго жителя.

Мраченъ, безотраденъ и типъ Алексѣя Лохматаго. Коры-

столюбивый—онъ всѣ свои усилія употребляетъ на „стяжанія“. Одиноко вынашиваетъ онъ свою гнусную страсть и, добившись обманомъ, до ея удовлетворенія, на несчастіи безпомощной жены созидаетъ свою довольную, широкую жизнь, гремя захваченными деньгами на все Поволжье. Нѣтъ ему ни оправданія, ни снисхожденія, и только его „нечередная“ смерть, какъ справедливая кара преступной развязности, облегчаетъ измученную удручающими впечатлѣніями душу читателя.

Но мы не намѣрены входить въ подробный анализъ всѣхъ бытовыхъ типовъ Мельникова. Это вывело бы насъ за предѣлы нашей задачи. Для насъ достаточно будетъ коснуться этой стороны дѣла на столько, на сколько она включаетъ или содержитъ въ себѣ собственно раскольничьяго элемента. Проявленія раскола въ частномъ быту и будутъ предметомъ нашего дальнѣйшаго изложенія.

Въ своемъ частномъ быту раскольники очень религіозны. Это коренные люди, народностію которыхъ служитъ ихъ религія, ихъ расколъ. Въ своей практической дѣятельности они, рядомъ съ глубокою набожностію, нерѣдко представляютъ характерную для русскаго человѣка двойственность,—черту, которая можетъ показаться странною для человѣка, чуждаго русскаго духа. Раскольникъ молится Богу, наприм., даже при нечестномъ предпріятіи или планѣ; добрый и жалостливый по отношенію къ обѣднѣвшему своему сосѣду-мужику, онъ вдругъ дѣлается его притѣснителемъ, лишь обстоятельства его поправляются,—выживаетъ его вонъ изъ сосѣдства; почтительный къ вѣрѣ своихъ отцевъ, свято чтущій ея уставы, онъ иногда позволяетъ себѣ кощунственно смѣяться надъ ней и ея церковнымъ чиномъ; освятивъ начало дѣла молитвою, онъ вслѣдъ за ней идетъ въ кабакъ и т. д.

Но и, при этой двойственности, въ характерѣ раскольника перевѣсъ остается все-таки за его религіозною набожностію, которая есть его неотъемлемое положительное качество.—Каждый шагъ свой онъ освящаетъ молитвой, и на всякое болѣе или менѣе выдающееся обстоятельство своей жизни онъ смотритъ какъ на милость или посѣщеніе Божіе. Поэтому, въ своихъ несчастіяхъ онъ далекъ отъ ропота. „Зачѣмъ на Бога роптать? Богъ лучше знаетъ, чему надо быть?—утѣшается онъ, въ конецъ обездолѣнный „злодѣями“.

Въ своихъ отношеніяхъ къ расколу, какъ религіи собственной, имъ раскольникамъ принадлежащей по праву наслѣдства отъ отцевъ и дѣдовъ—всѣ они могутъ быть подведены подъ три главныя категоріи. Къ первой изъ нихъ мы причислимъ раскольничье большинство, деревенскую массу раскольниковъ; ко второй—сравнительное меньшинство,—богачей-купцовъ, отношеніе которыхъ къ расколу есть отношеніе покровительства и защиты,—и къ третьей—самое незначительное меньшинство,—людей просвѣщенныхъ, любознательныхъ, составляющихъ соль и свѣтъ раскола.—Разсмотримъ эти категоріи...

Весь расколъ для массы деревенскихъ своихъ послѣдователей—terra incognita. Въ немъ они мало что понимаютъ, кромѣ того, что его нужно держаться крѣпко, не измѣняя ничего и ни въ чемъ не отступая; „какъ отцы наши жили, такъ и намъ благословили“—вотъ весьма часто повторяемая ими въ оправданіе раскола фраза. Какъ такой, расколъ простаго народа весь исчерпывается внѣшнею обрядностію; въ выполненіи обрядовъ и въ выполненіи именно такомъ, а не иномъ—состоитъ вся его сущность. Не просвѣщенный народъ не различаетъ самой вѣры отъ ея внѣшнихъ формъ.

Поставленные въ такое невыгодное для себя положеніе раскольники не выражаютъ никакого желанія выйти изъ него. Они упрямо отвергаютъ предлагаемое имъ къ этому выходу средство. Такимъ средствомъ служитъ просвѣщеніе народа. Правительство озабочивается имъ,—отъ него выходитъ строгій престрогій указъ: отдавать съ каждой волости по столькуто человѣкъ въ „грамоту“; въ губернскомъ городѣ заводилось нарочно „удѣльное училище“. Но доброе распоряженіе это не вызываетъ въ народѣ сочувствія. „По селамъ бабы воютъ, по деревнямъ голосятъ; по всѣмъ по дворамъ ребятишки ревутъ, ровно во всякомъ дому по покойнику. Каждой матери боязно, не отняли бъ у нея сынишка любимаго въ ученье заглазное. „Къ чести народа нужно сказать, впрочемъ, что „не ученье“ представлялось ему страшнымъ, „страшна была чужедальня сторона непотачливая, житьебытье подъ казенной кровлей, кусокъ хлѣба не матерью печеный, щи не въ родительской печи сваренныя“. Но отъ этой чести состояніе раскола не улучшалось. Народъ все-

таки „сдаетъ въ училище“ мірскаго захребетника и этимъ только „отогрѣлъ змѣю за своей пазухой“.

Не просвѣщенный въ дѣлѣ своей религіи народъ допускаетъ въ нее множество элементовъ, совершенно ей чуждыхъ. Множество суевѣрій и предразсудковъ замѣняютъ ему истую религію, удовлетворяютъ его религіозное чувство. Онъ принимаетъ ихъ, не имѣя болѣе здороваго удовлетворенія потребностямъ своей религіозной души, и тѣмъ крѣпче ихъ держится, чѣмъ они нелѣпѣй; для него, какъ будто, только чудовищная нелѣпость, искажающая самые доступные для грамотнаго человѣка историческіе факты,—одна она и можетъ внушать къ себѣ довѣріе, и тѣмъ большее, чѣмъ чудовищнѣй искаженіе. Всѣ сказанія о невидимымъ градѣ Китижѣ (большомъ и маломъ), объ ангельски-блаженномъ житіи въ немъ, о Васильгородской церкви и т. п., подкрѣпляемыя свидѣтельствами „Лѣтописцевъ“, „грамотокъ“ изъ самаго Китижа и друг. народъ принимаетъ на слово и ни хочетъ, чтобы въ нихъ что нибудь было исправлено. Для него свято правило: „слушать святое писаніе въ молчаньѣ и страхѣ Божіемъ“. И слушаетъ онъ, какъ „брася благовѣрный князь Георгій съ нечестивымъ Батыемъ“; какъ, потерпѣвъ отъ Батыя пораженіе, бѣжалъ онъ въ малый Китижъ; какъ нечестивый Батый искалъ Великаго Китижа, который скрылся въ чудесно образовавшемся озерѣ; какъ „открыетъ Господь и градъ Китижъ и святыхъ въ немъ пребывающихъ, аще кто не раздвоеннымъ умомъ и несумнѣнною вѣрою обѣщается и пойдетъ къ невидимому тому граду, не повѣдавъ ни отцу съ матерью, ни сестрамъ съ братьями, ни всему своему роду племени“, и мн. т. п.—Такіе разсказы вызываютъ въ народѣ слезы и рыданія. Возможность посмотрѣть „на невидимый градъ“ собираетъ къ нему цѣлыя толпы. Многіе ходятъ отыскивать невидимый градъ. И ни неудачи такихъ попытокъ, ни ясная подозрительность лицъ, проповѣдующихъ такія сказанія—ничто неразубѣждаетъ суевѣрнаго народа. Каждый годъ собирается онъ къ чтимымъ мѣстамъ и каждый разъ ничего не уноситъ съ собой новаго.

Къ такого же рода суевѣріямъ должны быть отнесены и разсказы (Стуколова) про „Опоньское государство сокро-

венное" и про другія мѣста, „въ дальныхъ странахъ сокровенныя, гдѣ старая вѣра соблюдена въ цѣлости и чистотѣ, гдѣ она, непорочная невѣста Христова, среди бусурманъ, яко свѣтило сіяетъ".—Много между раскольниками и другихъ повѣрій, повѣрій языческихъ. „Рядомъ съ христіанскими вѣрованіями и строгими обрядами твердо держатся они обрядовъ стародавнихъ, заботно берегутъ обложки вѣрованій въ веселыхъ старорусскихъ боговъ".

Молодежь деревенская чтитъ ихъ цѣлымъ рядомъ праздниковъ—лѣтнихъ и зимнихъ. Цѣлыя ночи уходятъ на веселыя игры, древнія—какъ самъ славянскій народъ. Бѣсовскими игрищами ихъ зовутъ (въ скитахъ); на нихъ употребляютъ „нечестивыя скаканія, въ долони плесканія и всякія богомерзскія коди (волхвованія).—Благодаря тому же невѣжеству массы послѣдователей раскола, въ немъ держатся повѣрья—относительно цѣлебныхъ свойствъ „крещенскаго снѣжка", собраннаго молодыми дѣвками да бабами на деревенской околицѣ (отъ сорока боярзней);—относительно крестовъ, которые пожилыми бабами да старыми старухами „клались" мѣломъ надъ дверьми и надъ окнами („ради отгнанія нечистаго");—относительно того, что вся окаянная сила съ Никитина осенняго дня спитъ („на покой христіанскимъ душамъ") до самаго вешняго Никиты (съ 5 сентября до 3-го апрѣля), относительно чарусъ (болотныхъ трясинъ, покрытыхъ роскошною зеленью), на которыхъ „по ночамъ бѣсовы огни (блуждающіе) горятъ, ровно свѣчи теплются",—съ болотнищами и съ прочей нечистой силой;—относительно закармливанія домовыхъ на день св. Ефрема Сирина и друг. Наполняютъ такія повѣрья незанятый умъ невѣжественнаго раскольника, составляя его первобытное міровоззрѣніе, соединившееся съ христіанскимъ въ его своеобразномъ бытѣ.

Какъ ни крѣпка привязанность простаго народа къ расколу, но есть въ немъ болѣе сильная страсть. По отзывамъ людей, близкихъ къ расколу, для мужика вино дороже вѣры. „Іуда Христа за сребренники продалъ, а наши мужики, за ведро вина и Христа и вѣру продадутъ, а скиты на придачу дадутъ", съ горестью отзываются они о мужикѣ. Въ этой страсти народъ дѣлается безжалостно—не-

умолимымъ, безобразно—упрямымъ и крайне невѣжественнымъ. Міръ — народъ безсовѣстно „обдираетъ“ возвратившагося на родину Чубалова, взыскиваетъ переплаченныя обществомъ за него и за семейство его брата подати и повинности, а по взысканіи тѣхъ денегъ, рѣшаетъ пропить ихъ, „не откладывая,—въ первое же послѣ того взыска воскресенье“. Чубаловы, которые отказываются учавствовать въ его пьянствѣ, объявляются имъ „дураками“.

Болѣе сознательное отношеніе къ расколу представляютъ люди второй категоріи. Сюда относятся богачи раскольники: купцы заволжскіе и столичные. Условія жизни рѣзко различаютъ первыхъ отъ вторыхъ. При одинаковой преданности расколу они далеко расходятся въ своей жизни и отношеніяхъ къ обрядности.

Расколъ для нихъ самое дорогое сокровище. На его поддержаніе и распространеніе, на его нужды и нужды его приверженцевъ, они не щадятъ никакихъ трудовъ, никакихъ издержекъ. Они во время предупреждаютъ и отстраняютъ всѣ противораскольческія распоряженія правительства. Они состоятъ попечителями дозволенныхъ часовенъ и моленныхъ, заботятся о своемъ церковномъ чинѣ; по ихъ почину учреждаются бѣлокриницкая и русская епископіи. Во всемъ этомъ они ничуть не отстаютъ другъ отъ друга. Ихъ ревность къ вѣрѣ отцовъ почти не знаетъ предѣловъ.—Другое видимъ въ отношеніяхъ къ нѣкоторымъ частностямъ раскола, къ нѣкоторымъ изъ его обрядовъ.

Столичная жизнь, жизнь среди утонченно—цивилизованнаго общества, невольно кладетъ на городскихъ раскольниковъ свою печать, увлекая ихъ въ даль отъ отеческой простоты въ правахъ. Въ ея круговоротѣ невольно (а подъ часъ и необходимо) забывается и оставляется раскольничья преданность старинѣ; повшества одно за другимъ вкрадываются въ бытъ богатаго городскаго раскольника. То, чѣмъ возмущались, какъ ересью, старые раскольники,—нѣмецкою одеждою, табакуреніемъ, брадобритіемъ и т. п., теперь уже усвоено молодымъ раскольничьимъ поколѣніемъ. Молодые раскольники участвуютъ въ театральныхъ зрѣлищахъ, въ маскарадахъ, балахъ, разряженные въ новомоднаго покроя платья. Отъ нихъ не отстаютъ и старики.

Общенія съ церковниками ни тѣ, ни другіе не бѣгаютъ и не считаютъ его грѣховнымъ. Вообще, свой взглядъ на обрядность они выражаютъ такъ: „нашему брату купцу, особенно изъ молодыхъ, никакъ невозможно старыхъ обычаевъ во всемъ соблюсти. Что стапешь дѣлать?“.

Не таково богатое поволжское купечество. Оно еще держится старинной простоты въ своихъ нравахъ. Оно еще не снимало своихъ длиннополыхъ кафтановъ или поддѣвокъ и не мѣняло ихъ на фраки. Здѣсь любятъ добродушную веселость, часто впадаютъ въ нескромную шутливость, и „расходятся“ въ ней иногда до того, что „женскій полъ вонъда-вонъ“. Попадаетъ на шутки и церковный чинъ. Но здѣсь смѣются только надъ тѣмъ, что дѣйствительно смѣшно; надъ такимъ чиномъ, въ которомъ „каждый изъ вора кроенъ, изъ плута шитъ, мошенникомъ подбитъ,—позволительно не только смѣяться, но и „издѣваться“. За то здѣсь никогда бы не нашли смѣшными“ увѣщанія и проклятія уважаемаго Ивана Матвѣевича (рогожскаго), видѣвшаго въ новыхъ обычаяхъ конечную гибель старообрядчества“. Въ заволжьѣ еще до такой степени не обмірщились. Даже тѣ, которые въ глазахъ изувѣрныхъ раскольниковъ заслужили такого порицанія,—„обмірщились“,—и тѣ, на самомъ дѣлѣ, далеко отстали въ этомъ отношеніи отъ своихъ городскихъ единовѣрцевъ. Возьмемъ въ примѣръ Чапурина. Это излюбленный Мельниковымъ заволжскій „тысячникъ“. Онъ щедро надѣленъ всѣми симпатичными чертами цѣльной русской натуры. Въ своей семьѣ—онъ всему голова; но въ его самовластіи нѣтъ и тѣни суроваго, тупаго деспотическаго гнета. Любовь къ женѣ и дочерямъ—главное его семейное начало. Въ отношеніи къ ближнему онъ радушенъ, отзывчивъ и къ чужой радости и (особенно) горю. Онъ „по человѣческому“ стремится на встрѣчу всякой безпомощности, случись она съ неумѣлымъ купцомъ (Колышкинъ), съ малолѣтней сироткой (Груня), съ взрослой дѣвицей (Дуня Смолокурова) или, наконецъ, съ послѣднимъ изъ родственниковъ (Никифоръ). Здѣсь,—во всѣхъ этихъ случаяхъ,—онъ является такимъ же отцемъ, какъ и дома, въ кругу своего семейства. Онъ не мстителенъ своему кровному врагу, виновнику самой дорогой для родительскаго сердца ут-

раты, онъ не дѣлаетъ никакого зла. Онъ съ покорностію поднимаетъ тяжелый крестъ на свою уже сгибающуюся подъ бременемъ прожитыхъ (десятковъ) лѣтъ спину, и терпѣливо несетъ его, пока новая обида не напоминаетъ ему объ этой тяжести. Тотъ же обидчикъ (Алексѣй Лохматый) вновь искушаетъ добродушіе сильнаго тысячника, но, къ удовольствію читателя, въ послѣдній разъ. Онъ уже переполняетъ всякую мѣру въ своей беззатвѣтности; оскорбленная правда, забытыя благодѣянія, оказанныя въ замѣнъ заслуженнаго наказанія, взываютъ къ отмщенію. И проявляющаяся, по этому поводу, со стороны Чапурина справедливость, вмѣстѣ съ незлобіемъ, образуютъ въ его характерѣ превосходную гармонію.

Какъ раскольникъ, онъ никогда не былъ „закоснѣлымъ изувѣромъ". „Не держался правила: „съ бритоусомъ, съ табашникомъ, щепотникомъ, и со всякимъ скобленымъ рыломъ не молись, не водись, не дружись, не бранись". И раскольничалъ-то больше потому, что за Волгой издавна такой обычай велся, отъ людей отставать ему не приходилось. При томъ же у него расколомъ дружба и знакомство съ богатыми купцами держались, кредита отъ раскола больше было. Да кромѣ того, во время отлучекъ изъ дому, по чужимъ мѣстамъ жить въ раскольничьихъ домахъ бывало ему привольнѣй и спокойнѣй. На Низъ ли поѣдетъ, въ Верховы ли города, въ Москву ли, въ Питеръ ли, вездѣ и къ малознакомому раскольнику идетъ онъ какъ къ родному. Всячески его успокоятъ, все приберегутъ, все сохранятъ и всѣмъ угодятъ. И то льстило Потапу Максимычу, что послѣ родителя былъ онъ попечителемъ Городецкой часовни, да не такимъ, что только по книгамъ значатся, для видимости полиціи, а „истовымъ", кореннымъ. Отъ часовеннаго общества за то почетъ былъ ему великій. А почетъ Чапуринъ любилъ".

Любилъ Чапуринъ и чтеніе, и, преимущественно, „книгъ душеспасительныхъ". Любо было его родительскому сердцу перечитывать златоструи и друг. сборники, цвѣтники, патерики съ золотомъ и киноварью переписанныя руками дочерей—мастерицъ.

Другою не меньшею страстію его было церковное благо-

лѣпіе. Онъ остается „много доволенъ“ пѣніемъ своихъ дочерей за богоявленской службой (утреней и часами). Когда было можно, онъ на этотъ день, для того же благолѣпія и торжественности, привозилъ къ себѣ священника. Въ Красноярскомъ скиту „сердце его разомъ смягчилось“, когда онъ увидѣлъ тамъ необыкновенно чинную и благоговѣйную службу. „Забылъ онъ, что его чуть не битыхъ полчаса заставили простоять на морозѣ“. „Съ сіявшимъ на лицѣ довольствомъ разсматривалъ онъ Красноярскую часовню“, въ которой „Божье милосердіе, святыя иконы были просто заглядѣнье, а служба—первый сортъ“!

Въ отношеніи къ обрядамъ Чапурипъ держался тѣхъ же правилъ, какъ и въ отношеніи къ расколу вообще. И по отношенію къ нимъ онъ не былъ никогда изувѣромъ; „самъ частенько трунилъ надъ тѣми ревнителями стараго обряда, что покрой кафтана и число на немъ пуговицъ возводятъ на степень догмата вѣры. Не гнушался и табашниками, и хоть сроду самъ не куривалъ, а всегда говаривалъ, что табакъ зѣлье не проклятое, а такая же Божья трава, какъ и другія; въ иноземной одеждѣ, даже въ бритьѣ бороды—ереси не видалъ, говоря, что Богъ не на одежу смотритъ, а на душу“.—Но, при такихъ понятіяхъ, онъ весьма рѣзко отличается отъ старообрядцевъ столичныхъ. И тутъ заволжская простота сказывается прежде всего. То, съ чѣмъ помирились городскіе раскольники (полуобнажающія платья женщинъ), для него „поруганье“; балы съ танцами до заутрени, „когда люди уже Богу молятся“—для него возмутительная „срамота“. Верховая ѣзда женщинъ на лошадяхъ „бокомъ“, „съ хвостомъ“,—безстыдное скоморошество, шутовство.

Это различіе возростаетъ, когда вглядываемся глубже въ сущность отношеній Чапурина къ расколу. Онъ держится раскола неуклонно, ни отъ кого не скрываетъ, что онъ раскольникъ. Путемъ опыта, наблюдательности и долгихъ размышленій доходитъ онъ до убѣжденія въ превосходствѣ или, вѣрнѣе, въ безразличіи для спасенія раскола и православія; но это—дѣло его совѣсти, глубоко и бережливо хранимое имъ убѣжденіе. Онъ выдаетъ его только близкому человѣку и, при томъ, въ полной увѣренности, что его

поймутъ, и его задушевная тайна не будетъ поругана. Открывая ее, онъ только обнаруживаетъ свой свѣтлый умъ, ищущій правды, свое доброе сердце, чуждое религіозной нетерпимости. Для него свята всякая вѣра, но расколъ дороже всѣхъ. Поэтому, высказываясь за великороссійскую церковь, онъ ранитъ этимъ самого себя, касается своего больнаго мѣста. Вотъ почему сейчасъ же, въ слѣдъ за этимъ, рѣчь его обрывается и разговоръ больше не ладится. „Какъ ни старался Колышкинъ своротить бесѣду на другое, Чапуринъ отвѣтитъ двумя—тремя словами, да потомъ и смолкъ... И за ужиномъ все время молчалъ". Тѣмъ не менѣе, въ случаѣ надобности, Патапъ Максимычъ открыто становится на сторону раскола; онъ не боится быть его защитникомъ. Ничего похожаго на эту свѣтлую черту заволжскаго тысячника, даже тѣни ея, не имѣютъ городскіе раскольники богачи. Напротивъ, ихъ характеристика обнаруживаетъ далеко не лестныя для раскола явленія. Вотъ она, со словъ человѣка близкаго къ столичнымъ раскольникамъ.

„Когда мирно да тихо, когда отъ правительства ослаба—высоко тогда они мостятся, рукой не достать, глазомъ не вскинуть. „Мы-ста, да мы ста!.. Мы обчество!.. Первостатейные"!.. А чуть понахмурилось—совсѣмъ иные станутъ: подберутъ брызги, подожмутъ хвосты и глядятъ, что волкъ на псарнѣ. И тогда у нихъ только о самихъ себѣ забота—ихъ бы только чѣмъ не тронули, о другомъ и заботы нѣтъ; все тони, все гори—пальцемъ не двинутъ... „Петръ апостолъ трижды отъ Христа отрекся, а наши-то столпы", говоритъ московскій посолъ, „наши-то адаманты благочестія разъ по тридцати на дню отъ вѣры, на время невзгодъ, отрекаются. Да и не токмо во время невзгодъ, завсегда тоже дѣлаютъ... Знакомство съ господами имѣютъ, жизнь проводятъ по-ихнему. Спросятъ господа: „зачѣмъ-де вы, люди разумные, въ старой вѣрѣ пребываете"? „Отречься нельзя, всякъ знаетъ, чего держатся, чтожь они дѣлаютъ?.. Смѣются надъ древлимъ благочестіемъ, глупостію да бабьими враками его обзываютъ". „Мы-де потому старой вѣры держимся, что это нашимъ торговымъ дѣламъ полезно"... А другой и то молвитъ: „давно бы де оставилъ я эти глупости, да нельзя покамѣстъ, старики живы—дяди тамъ какіе, или тетки. Наслѣдства де

могутъ лишить". „Вотъ какъ они поговариваютъ". Даже въ учрежденіи Бѣлокриницкой іерархіи Московскій посолъ не находитъ ревности по вѣрѣ. „Большія деньги изводятъ", говоритъ онъ о московскихъ раскольникахъ, „много на себя хлопотъ принимаютъ изъ одного только славолюбія, изъ за одной суетной и тщетной славы... Не вѣра имъ дорога, а хвала и почести. Изъ-за нихъ только и служатъ... Мамо нѣ служатъ, златому тельцу покланяются". Въ этихъ словахъ звучитъ горькая правда. Московскій посолъ испыталъ ее на себѣ. По возвращеніи своемъ изъ Бѣлой Криницы, когда, по поводу ареста сборщика Геронтія, поднялись розыски, Московскіе раскольники опасались даже принять его; они не подпускали его даже къ своимъ домамъ, боясь навлечь на себя подозрѣніе.

Не слышно такихъ жалобъ со стороны заволжскихъ раскольниковъ на своего заступника Чапурина. Онъ близко принимаетъ къ сердцу всѣ текущія дѣла раскола. Онъ далеко неравнодушно встрѣчаетъ слухъ объ учрежденіи Бѣлокриницкой митрополіи. Свой взглядъ на это учрежденіе онъ основываетъ на практической пользѣ этого института, и съ этой точки зрѣнія послѣдній оказывается не заслуживающимъ ни одобренія, ни довѣрія. „Архіереевъ какихъ-то насвятили", высказывается Чапуринъ; „намъ бы хоть немудренаго попика, да бѣглаго и тѣмъ бы довольны остались... Блажь одна—съ жиру бѣсятся. Чего намъ съ архіереями-то дѣлать?.. святости что-ли прибудетъ отъ тѣхъ, грѣшить меньше станемъ что-ли?.. Какъ же!.. По нашимъ мѣстамъ московская затѣйка въ ходъ не пойдетъ... Съ бѣглымъ-то не въ примѣръ поваднѣе. Первое дѣло безъ просыпу пьянъ: хоть веревку вей изъ него, хошь щепу щепай... Другое дѣло—страху въ немъ больше, послушанія... А... всѣ эти австрійскіе—капли въ ротъ не берутъ, за то гордыбачить зачали... „У меня-де свой епископъ, не вы, говоритъ, мужики, онъ мнѣ указъ".

По всякому дѣлу, касающемуся раскола, Чапуринъ вступаетъ въ упрямыя сношенія съ губернской властью, и въ своихъ ходатайствахъ, всегда успѣшныхъ, служитъ надеж-

нымъ оплотомъ раскола въ своемъ краѣ [1]). Онъ сознаетъ свое значеніе, но никогда имъ не злоупотребляетъ. Только сильный гнѣвъ заставляетъ его произносить угрозы раскольничьимъ скитамъ.—Въ своемъ гнѣвѣ онъ грозенъ, въ своей веселости онъ неудержимо шутливъ и насмѣшливъ, въ своемъ спокойствіи онъ добродушно ровенъ и, въ довершеніи всего,—всегда безукоризненно честенъ. Однимъ словомъ, при полномъ ознакомленіи съ нимъ, невольно отзываешься: „какой онъ добрый, какой славный человѣкъ“!

Не таковъ другой герой Мельниковскихъ разсказовъ (Разумѣемъ: „въ Лѣсахъ“ и „на Горахъ“). Марко Данилычъ непривѣтливъ, не сообщителенъ, скупъ, корыстолюбивъ, безчестенъ; передъ господами онъ холопъ, передъ холопами—важный господинъ.—Какъ раскольникъ, онъ держится Спасова согласья, „но не гнушается и пріемлющихъ священство“. Къ церковникамъ онъ нетерпимъ. Дѣла раскола его нисколько не интересуютъ; всѣ его помыслы - направлены на торговые барыши, самую незначительную часть которыхъ онъ удѣляетъ на религіозныя потребности.

Также мало заняты расколомъ и прочіе купцы. Все ихъ отношеніе къ нему обнимается денежными пожертвованіями на скиты и монастыри, на бѣдныхъ и сиротъ, болѣе или менѣе крупными, смотря по способности выманиванія, какою обладаетъ сборщикъ или сборщица.

Въ прямой противоположности имъ стоятъ типы третьей категоріи. Какъ для тѣхъ расколъ ничего не значитъ, такъ для этихъ онъ, какъ религія, составляетъ все: въ немъ главное, основное начало всей ихъ практической дѣятельности; онъ составляетъ предметъ ихъ размышленій и живой источникъ подвиговъ. Къ числу такихъ типовъ должно отнести Нефедыча, Герасима Чубалова и знахарку—Егориху.

---

[1]) Мельниковъ въ своихъ разсказахъ не показываетъ тѣхъ средствъ, какими Чапуринъ достигаетъ цѣлей своихъ ходатайствъ. Онъ перечисляетъ ихъ въ одной изъ своихъ докладныхъ записокъ. Главными между этими средствами было—пониженіе цѣнъ на казенные подряды, частныя пособія нуждающимся, годичные оброки полиціи и др. Истор. Вѣст. 1884 г., ноябрь.

Любимымъ занятіемъ перваго были молитва и чтеніе книгъ. Нефедычъ былъ великій постникъ, смиренникъ, человѣкъ— „жизни доброй". Чтеніе книгъ образовало изъ него „большаго начетчика". За такого онъ сталъ извѣстенъ всѣмъ окольнымъ раскольникамъ. Легко, поэтому, онъ обратился для нихъ въ наставника и духовника. Онъ исправляетъ для раскольниковъ всѣ требы, за исключеніемъ крестинъ и свадебъ. Раскольники Спасова согласья, къ которому онъ принадлежалъ, эти таинства совершаютъ только въ великороссійской церкви. Лучшей характеристикой его служатъ отношенія между нимъ и юнымъ Чубаловымъ. Найдя въ послѣднемъ живое, какъ сама юность, стремленіе къ знанію, Нефедычъ весь отдается дѣлу его образованія. Чубаловъ-отецъ бранитъ учителя за то, что онъ „сбиваетъ парнишку съ пути, что грамотой его отъ всякой работы отвадилъ". Добродушный Нефедычъ на брань и покоры только кланяется. Чуть не земные поклоны клалъ онъ передъ старикомъ Чубаловымъ и тихимъ, смиреннымъ голосомъ одно только слово ему приговаривалъ: „прости Христа ради". Когда же отецъ грозно потребовалъ, чтобы онъ не портилъ больше ребенка, не давалъ бы ему книгъ, Нефедычъ отвѣчалъ: „нѣтъ, этого я сдѣлать не могу". Чубаловъ (старикъ) грозитъ перейти изъ старой вѣры въ великороссійскую; — но безъ-успѣшно; „свой разумъ имѣешь въ головѣ, какъ знаешь, такъ и поступай", отвѣтилъ ему Нефедычъ.

Между тѣмъ, ребенокъ - Чубаловъ пристрастился къ книгамъ. „На чердакѣ, зимнимъ временемъ, плотно прижавшись къ чуть теплой трубѣ, сидитъ онъ по нѣсколько часовъ надъ Прологами и Цвѣтниками", — а по воскресеньямъ и понедѣльникамъ уходитъ въ теплую (отъ субботней топки) баню. Лѣтомъ—на недѣлю, на двѣ убѣгаетъ онъ въ лѣса и тамъ, питаясь сухарями Нефедыча, читаетъ книги. Пустынное житье полюбилось ему, и подъ шумъ вѣтвистыхъ, густозеленыхъ дубовъ, читая сказанія о сирійскихъ и виѳандскихъ отшельникахъ, онъ ревновалъ ихъ житію и положилъ въ своемъ сердцѣ завѣтъ провести свои дни до окончанія живота въ подвигахъ, плоть изнуряющихъ, духъ же возвышающихъ". — На пятнадцатомъ году исполнилъ свое рѣшеніе: онъ скрылся.

„Чтеніе книгъ безъ разбора и разумнаго руководства развило въ немъ пытливость ума до болѣзненности. Думая, что вѣра только въ маломъ стадѣ, что она, по слову св. Ефрема Сирина, сокрылась въ вертепахъ и пропастяхъ, онъ предпринялъ найти ее. На это исканіе имъ было употреблено пятнадцать лѣтъ. За это время онъ перебывалъ въ десяти вѣрахъ. „Огромная начитанность, необычайная память, быстрое соображеніе, мастерское умѣнье вести споры и побѣждать сопротивника—давали ему первыя мѣста въ каждой сектѣ. Но нигдѣ не нашелъ онъ того, чего искалъ. „Въ душевномъ отчаяньи, въ злобѣ и ненависти покинулъ онъ страничество“, и возвратился на родину. Здѣсь, въ семьѣ крайне бѣдствующаго брата, онъ нашелъ предметъ своихъ долголѣтнихъ поисковъ, свою вѣру: „только поглядѣлъ на мальцовъ“, говоритъ онъ про себя, „да поболѣлъ объ нихъ душой, дадеся сила разумѣнія“.

Не уступаетъ Чубалову въ этой „силѣ разумѣнія“ и знахарка—Егориха. Въ скитахъ объ ней говорятъ всевозможныя небылицы,—будто она „обратила родителей своего полюбовника въ лошадей на три года съ тремя мѣсяцами“, будто она „мѣсяцъ съ неба красть умѣетъ, а солнышко круторогимъ мѣсяцемъ ставить“ и т. п.—„Не то про Егориху по селамъ и деревнямъ говорили. Тамъ добрая слава ходила про нее, тамъ ее любили и честили великимъ почетомъ. Отъ всякихъ болѣзней она пользовала травами и кореньями, снимала порчу заговорами, и все съ крестомъ да съ молитвой. Опять же за то любили ее, что была она не корыстиха,—за лечьбу ли, за другое ли что подарятъ ее, возьметъ съ благодарностью, а сама ни за что на свѣтѣ не попроситъ. Знали про нее и то, что много тайной милостыни раздаетъ она, много творитъ добра потаеннаго“. Ея глубокое въ своей простотѣ понятіе о природѣ, ея христіански-теплое отношеніе къ людямъ, терпѣніе и покорность судьбѣ—дѣлаютъ ее перломъ деревенскаго раскола, его свѣтильникомъ. Нижеслѣдующій отрывокъ изъ разговора ея съ Таней можетъ подтвердить это.

...„Именемъ Христовымъ да именемъ Богородицы тѣ травы собираются, сказала знахарка. Сорви травку безъ имени—не будетъ отъ нея пользы человѣкамъ. Ты не вѣрь тому,

красавица, что келейницы про созданье Господне разсказываютъ... По ихнему—и табакъ трава не Богомъ сотворенная, а діаволомъ, и дорогой травой (Smillax sarsaparilla) лечиться не слѣдуетъ, потому-де что когда Господь по землѣ ходилъ, всѣ травы передъ Нимъ поклонилися, не поклонилась одна дорогая трава... И гулепа (картофель) по ихнему содомское яблоко, и чай отъ Бога отчаеваетъ, и кофій строитъ ковъ на Христа. Много пустаго плетутъ ваши скитницы..."

Таня молчала, съ удивленіемъ слушая рѣчи знахарки.

„Надъ старыми книгами вѣкъ свой корпятъ, продолжала та, а не знаютъ, ни что творятъ, ни что говорятъ... Вѣрь мнѣ, красавица, нѣтъ на сырой землѣ ни единой былиночки, котора бы на пользу человѣкамъ не была создана.—Во всякой травкѣ, во всякомъ цвѣточкѣ—великая милость Господня положена... Исполнена земля дивности Его, а любови къ человѣкамъ у Него Свѣта мѣры нѣтъ... Мы-ль не грѣшимъ, мы-ли злобой да кривдой не живемъ?.. А Онъ милосердый все терпитъ, все любовію Своей покрываетъ."

Отлегло у Тани отъ сердца. Съ простодушной довѣрчивостью спросила она.

— Такъ взаправду ты, тетенька, съ крестомъ да съ молитвой все дѣло творишь?

— А то какъ же? отвѣтила знахарка.—Безъ креста, безъ молитвы ступить нельзя!.. Когда травы сбираешь, корни копаешь—отъ Господа дары принимаешь... Онъ Самъ тутъ невидимо стоитъ предъ тобой и ангеламъ велитъ помогать... Велика тайна въ томъ дѣлѣ, красавица!.. Тутъ не суетное и ложное, доброе и полезное творится—Богу во славу. Божьему народу во здравіе, отъ лютыхъ скорбей во спасеніе. .

— А какъ же я боялась тебя, тетушка! продолжала Таня.

— Еще-бъ не бояться!.. Въ скиту живешь, улыбнулась Егориха.—Поди тамъ про меня и не знай что въ уши тебѣ не напѣли. Съ бѣсами-де водится, съ демонами. Такъ что ли?

— Что говорить, тетенька!.. Всякаго было насказано, отвѣтила Таня, оправляя на головѣ косынку.

— Богъ съ ними! незлобно и тихо промолвила знахарка.—А ты вотъ что знай, вотъ что вѣдай, красавица: есть

тайны темныя. Добрыя отъ Бога, темныя отъ врага идутъ. Тайную Божію силу ничто отмѣнить не можетъ, а темную силу вражію Господней силой побороть можно. Есть знахари, что темной силой орудуютъ, и то человѣку на вредъ и погибель... А кого умудритъ Господь свою тайную силу познать или хоть самую малицу силы той, — тому человѣку отдѣлать (снять порчу) вредъ, лихимъ знахарствомъ напущенный... Темная сила отъ имени Божія трепещетъ, отъ силы его, какъ дымъ, исчезаетъ... и кого умудритъ Господь уразумѣть тайную силу Его, тотъ видитъ ее и въ зоряхъ алыхъ, и въ радугѣ семицвѣтной, и въ красномъ солнышкѣ, и въ ясномъ мѣсяцѣ, и въ каждомъ деревцѣ, въ каждой травкѣ, въ каждомъ камешкѣ... Вездѣ, во всемъ разлита тайная Божія сила...

— И тебя умудрилъ Господь, умильно спросила Таня, съ любовью глядя въ свѣтлыя очи знахарки.

— Умудрилъ, красавица, хоть на малость самую, а умудрилъ, съ благоговѣніемъ отвѣтила Егориха. — И за тотъ великій даръ денно и нощно благодарю я Создателя... Все-таки иной разъ доведется хворому, недужному пользу принесть, все-таки иной разъ за тебя Богу помолится... Однако, прибавимъ шагу, туманы вздымаются, роса умываетъ лицо матери-сырой-земли... Гляди, какія полотенца по небу несутся. Утираться ими матери-сырой-землѣ... Видишь? прибавила она, указывая на утреннія перистыя облака, что розовыми полосами съ золотистыми краями подернули небесную глубь".

Отчасти примыкаетъ къ этимъ послѣднимъ типамъ и Чапуринъ. Онъ не обладаетъ только такою кроткою серьезностію, какою дышутъ только что охарактеризованныя три лица. Онъ нерѣдко являетъ себя „великимъ суесловомъ", особенно въ своихъ затѣйныхъ разсказахъ про „матерей" (скитскихъ), про „бѣлицъ", про „лѣшихъ пустынниковъ", про „бродячихъ и сидячихъ старухъ"—и т. п. Но за то въ нѣкоторыхъ другихъ пунктахъ онъ представляетъ съ ними положительное сходство. Изъ этихъ общихъ точекъ нами не отмѣчена только одна—это общій взглядъ характеризуемыхъ лицъ (преимущественно Чапурина и Чубанова) на расколъ въ сравненіи съ велико-россійской вѣрой. Это срав-

неніе ихъ одинаково приводитъ къ общему выводу о превосходствѣ послѣдней надъ первымъ. Какъ бы съ грустью и нерѣшительностію они дѣлаютъ это безпристрастное признаніе.

„Ежели до Бога, такъ я такихъ мыслей держусь“, признается Патапъ Максимычъ своему другу Колышкину, „что по какой вѣрѣ Ему ни молись, услышитъ Онъ созданье рукъ Своихъ. На что жиды—плутъ на плутѣ, мошенникъ на мошенникѣ, и тѣхъ Господь небесной манной кормилъ. Безъ конца Онъ милосердъ... Вѣра Христова (и у раскольниковъ и въ великороссійской церкви) одна. Обѣ чисты, обѣ непорочны и обѣ спасительны. И „намъ, говоритъ онъ о себѣ, „грѣхъ наносить хулу на великороссійскую, и вамъ (т. е. православнымъ) не спасенье нашу хулить. А признаться, сдается мнѣ, что ваша-то маленько по праведнѣй будетъ“.—Эта (кака бы) уступка Чапурина дополняется положительнымъ признаніемъ Чубанова, что „истинная вѣра въ великороссійской церкви“. Но оба они согласно утверждаютъ, что разница между расколомъ и православною церковію только въ обрядѣ. „А обрядъ—не вѣра“. „Что человѣку одежа, то вѣрѣ—обрядъ. Кто къ какому обряду съ измальства обыкъ, того и держись“. „Человѣкъ въ чемъ родился, въ томъ и помри“. „Вѣру перемѣнить не рубаху смѣнить“. Переходъ, слѣдовательно, изъ одной вѣры въ другую не необходимъ, тѣмъ болѣе, что въ той и другой есть слабыя стороны. „Много у васъ, продолжаетъ Чапуринъ, по церковному дѣлу слабостей, не меньше ихъ и у насъ. У васъ люди слабоваты, у насъ покрѣпче... Ежели слѣдуетъ кто великороссійской, постъ ли нарушить, Богу ль не помолиться, возставъ отъ сна или на сонъ грядущимъ, въ праздникъ ли у службы не побывать—ему нипочемъ. А у насъ не такъ, есть пожалуй и въ нашемъ сословьѣ, что въ среду молока не хлебнутъ, а молочницу и въ великую пятницу не пропустятъ, а все-таки на счетъ устава крѣпки и они. Поповъ взять вашихъ не любятъ за то, что больно ужъ жадны и притязательны; за нашими этого меньше, потому что содержаніе отъ общества имъ большое, за то съ перваго до послѣдняго попы у насъ горькіе пьяницы. Ваши попы бракъ честно содержатъ, про безобразія ихъ по этой

части почти во все не слышно, а нашимъ безъ сударушекъ ровно и жить невозможно. Теперь вотъ у насъ архіереи завелись и съ первыхъ же годовъ пошла вражда между ними. Анаѳемами, отлученьями да изверженьями другъ на друга такъ и сыплютъ; у васъ архіереи тоже не съ неба сошли, такіе же человѣки, а этого не бываетъ. А отчего?... Въ томъ сила, что у васъ надо всѣми духовными есть законная власть. У васъ ежели чуть кто зашумаркалъ,—въ Соловки, либо въ Суздаль, а нашихъ кто и въ кое мѣсто сошлетъ? Безначаліе—вотъ гдѣ бѣда. До чего ни доведись, до духовнаго ль, до мірскаго ль, изъ безначалья да своевольства толку не будетъ никогда. Поставили бы надъ нами крѣпкую власть, и у насъ бы все пошло по хорошему. Одного только—законной власти намъ желательно. Безъ нея все стало ни на что не похоже: другъ дружку проклинаютъ, предаютъ анаѳемѣ, и каждый въ свою дуду дуетъ... На секты пошли отъ того дѣлиться, на толки да на согласы, и не стало въ старообрядствѣ ни любви, ни единенья... Всякъ умствуетъ по своему, и до какой чепухи ни дойдетъ, все-таки отыщетъ учениковъ себѣ, да такихъ, что на костеръ, либо на плаху пойдутъ за бредни своего учителя... И вотъ расползлись теперь старообрядцы, что слѣпые котята отъ матери, во всѣ стороны. До того дошло, что въ иной избѣ по двѣ да по три вѣры—отецъ одной, мать другой, дѣти третьей—у каждаго иконы свои, у каждаго своя посуда—ни въ пищѣ, ни въ питьѣ, ни въ молитвѣ не сообщаются, а ежель про вѣру разговорятся, тотчасъ проклинаютъ другъ дружку. А все отъ того, что власти нѣтъ".

Сумма всѣхъ типовъ, представленныхъ выше трехъ категорій, еще не исчерпываетъ собою всего разнообразія проявленій раскольничьей народной жизни. Она не мало выдвигаетъ еще иныхъ людей, близко соприкасающихся съ расколомъ, и ихъ появленіе въ разсказахъ Мельникова не мало уясняетъ его состояніе. Будучи сами по себѣ носителями общихъ идей, выразителями общихъ ходячихъ понятій, и, слѣдовательно, не представляя собою ничего выдающагося, они заслуживаютъ вниманія только въ своихъ взаимныхъ столкновеніяхъ. Эти столкновенія представляютъ самый

живой интересъ, характеризуя заурядное большинство раскольниковъ разныхъ толковъ и сектъ и ихъ партійныя отношенія. Съ такимъ сюжетомъ выдаются три картины Мельникова.

Передъ вами лавка антикварія Чубалова. Она биткомъ набита народомъ. Другія научныя и археологическія рѣдкости (какъ-то: старинныя книги, образа, предметы церковной и хоромной утвари и друг.), собранныя съ безпримѣрною настойчивостію, привлекаютъ сюда цѣлыя толпы старообрядцевъ. Для избранныхъ между ними въ ней есть отдѣльное мѣсто; это особая „палатка", вверху надъ лавкой. Въ ней (палаткѣ) вы застаете двухъ раскольниковъ разныхъ толковъ. Одинъ молодой былъ поповецъ, другой, пожилой, былъ по Спасову согласью и держался толка дрождниковъ, которые пекутъ хлѣбы на квасной гущѣ, почитая хмѣлевыя дрожди за грѣховную скверну. Случайная встрѣча возбуждаетъ въ каждомъ изъ нихъ желаніе обличить другаго идоказать правоту своего толка; и вотъ между ними разгорается споръ.

— „Да почему же не слѣдъ хлѣбы на дрождяхъ вкушать?—настойчиво спрашивалъ у дрождника поповецъ.

— Потому и не слѣдъ, что дрожди отъ діавола, отвѣчалъ дрожникъ.—На хмѣлю вѣдь онѣ?

— На хмѣлю

— А хмѣль-отъ кѣмъ сотворенъ?

— Творцомъ всяческихъ, Господомъ, отвѣчалъ молодой совопросникъ.

— Анъ нѣтъ, возразилъ дрожникъ.—Не Господомъ сотворенъ, а бѣсомъ вырощенъ на пагубу душамъ христіанскимъ и на вѣчную имъ муку. Также же и табакъ, также же и губина, сирѣчь картофель, и чай, и кофей—все это не Божье, а сатанино творенье, либо аггеловъ его. И дрожди хмѣлевыя отъ него же, отъ врага Божія, потому ядый хлѣбъ на дрождяхъ плоти антихристовой пріобщается, съ нимъ же и пребудетъ во вѣки. Такъ-то молодецъ!

— А покажи отъ Писанія! съ задоромъ отвѣчалъ ему на то молодой поповецъ.

— Изволь, промолвилъ дрожникъ, и, вынувъ изъ-за пазухи рукописную тетрадку, сталъ по ней громогласно читать... „Сатана же завистію распаляемъ, позавидѣ доброму

дѣлу Божію и нача со бѣсы своими бесѣдовати, како бы уловити родъ человѣческій во свою геенну пьянствомъ, наипаче же вѣрныхъ христіанъ. И выступи единъ бѣсъ изъ темнаго царства и треклятаго ихъ собора и тако возглагола сатанѣ: „Азъ вѣдаю, господине, изъ чего сотворити пьянство; знаю бо, идѣже остася тоя трава, юже ты насадилъ еси на горахъ Араратскихъ и прельсти до потопа жену Ноеву.... Пойду азъ и обрящу траву и прельщу человѣкъ». И возставъ сатана съ престола своего сквернаго и поклонися тому бѣсу, честь воздая ему, и посади его на престолѣ своемъ... и нарече ему имя піаный бѣсъ". И научи той піаный бѣсъ человѣка, како и брагу дѣлати... Тако умудри его бѣсъ на погибель христіаномъ (изъ сказанія «о хмѣльномъ питіи)".

— А какое жъ это писаніе? Кто его написалъ? Въ коихъ лѣтахъ и кѣмъ то писаніе свидѣтельствавано? Которымъ патріархомъ или соборомъ? настойчиво спрашивалъ у стараго дрождника молодой совопросникъ.

— Захотѣлъ ты въ наши послѣднія времена патріарховъ да соборовъ! съ укоризной и даже насмѣшливо отвѣтилъ ему дрождникъ. — Нешто не знаешь, что благодать со дней Никона взята на небо и разсыпася чинъ освященія, антихристъ поплѣни всю вселенную, и къ тому благочестіе на землѣ во вѣки не возсіяетъ.

— Не цвѣтникомъ, что самъ можетъ написалъ, а отъ писанія всеобдержнаго доказывай. Покажи ты мнѣ въ печатныхъ патріаршихъ книгахъ, что яденіе дрождей мерзость есть предъ Господемъ... Тѣмъ книгамъ только и можно въ эвтомъ разѣ повѣрить. — Такъ говорилъ, съ горячностію наступая на совопросника, молодой поповецъ. — Можетъ ли доказать отъ Святаго Писанія? съ жаромъ онъ приставалъ къ нему.

— Могу, спокойно отвѣчалъ дрождникъ. Проклятіе на дрожди въ десятой каѳизмѣ положено, во псалмѣДавыдовѣ: „Исповѣмся Тебѣ, Боже". Забылъ?.. „Дрождіе его не изгидошася испіютъ вси грѣшніи земли". Но-ка отвѣть, что сіи словеса означаютъ?

— Да гдѣ же тутъ проклятіе-то? спросилъ нѣсколько

озадаченный поповецъ.—На дрожди-то гдѣ проклятіе? Проклятіе на дрожди покажь ты намъ!

— Изгидошася! что означаетъ по твоему это самое слово? Какъ скажешь? спрашивалъ молодаго поповца сѣдоватый дрожднякъ и проговорилъ свои слова такъ властно и рѣшительно, будто спорный вопросъ о догматѣ на вселенскомъ соборѣ рѣшалъ.

— Изгидошася!... Ты говоришь: изгидошася... началъ было отвѣчать ему смущенный неожиданнымъ вопросомъ поповецъ. А ну-ка покажи мнѣ, что такое означаютъ тѣ святыя словеса Давыдовы?

— Изгидошася... рѣшительно сказалъ дрожднякъ, будто тѣмъ словомъ все писаніе истолковалъ.

— Да что жъ такое означаетъ то слово „изгидошася“? приставалъ рьяный въ словопреніяхъ молодой, но много начитанный поповецъ.

— То и означаетъ, что прокляты дрожди. Одно слово „изгидошася“... Понимаешь или нѣтъ? Толковалъ свое дрожднякъ. Изгидошася—проклято значитъ. Вотъ тебѣ и сказъ.

И доспорились до раздраженія, особливо молодой! глаза горятъ, лицо пылаетъ, кулаки сжаты, а что такое „изгидошася“, ни тотъ ни другой не разумѣютъ.

Таковы у раскольниковъ богословскія пренія. Только и толковъ, только и споровъ, что можно ли квашню на хмѣлевыхъ дрождяхъ поставить, съ кожаной аль съ холщевой лѣстовкой слѣдуетъ Богу молиться, нужно ли ради души спасенья гуменцо на макушкѣ выстригать. А чаще и больше всего споровъ ведется про Антихриста: народился онъ проклятый, или еще нѣтъ, и каковъ онъ собой: „чувственный“, то есть съ руками, съ ногами, съ плотію или кровью, или только „духовный“ — невидимый и неслышимый, значитъ духомъ противленія Христу и соблазнами рода человѣческаго токмо живущій.. .

Много такихъ споровъ, много и толковъ съиздавна идетъ по Руси среди простаго народа... А сколько иногда въ тѣхъ спорахъ бываетъ ума, начитанности, ловкости въ словопреніяхъ, сколько искусства!.. И весъ этотъ народный умъ дрождями да лѣстовками да Антихристомъ занятъ!“

Соблазнительны такіе споры для раскольника, стремящагося къ истинѣ, еще болѣе соблазнительны ожесточенная брань и поношенія, которыми хулятъ въ нихъ другъ друга спорщики. Ни одинъ толкъ, ни одна секта не можетъ терпѣть другаго толка, другой секты. „Поморцы хулятъ поповщину за поповъ, ѳедосѣевцы—поморцевъ за браки, филиповцы—ѳедосѣевцевъ за то, что не по уставу поклоны кладутъ, а бѣгуны—сопѣлковскіе всѣхъ проклинаютъ, кто въ своемъ домѣ живетъ". „И всѣ-то другъ друга обзываютъ ересиками, всѣ-то чужому толку наносятъ укоры, всѣ хвалятъ свою вѣру". Фанатически-религіозный раскольникъ не можетъ остановиться, слыша и зная все это, ни на одномъ изъ нихъ; и еще сильнѣе распаляется его изувѣрство, пока онъ, несчастнымъ случаемъ, не наталкивается на ловкаго обманщика. Такихъ обманщиковъ всего болѣе встрѣчается среди разныхъ старцевъ, отцевъ и монаховъ, во множествѣ посѣщающихъ частные дома раскольниковъ. Цѣлью ихъ посѣщеній бываютъ—сборъ подаяній, мошенничество, иногда просто бродяжничество. Одни изъ нихъ странствуютъ потому, что „града настоящаго не имѣютъ, грядущаго взыскуютъ; путь же душевный", мотивируютъ они свои переходы, „подобаетъ намъ, земнымъ, къ солнцу правды держати";—другіе потому, что скучаютъ жизнію въ скитахъ, гдѣ надо правиламъ подчиняться, настоятелю повиноваться"; иные—потому, что изгоняются изъ обителей за разнаго рода безчинства. У одного добраго человѣка поживутъ такіе старцы, у другаго", да этакъ бродя изъ деревни въ деревню, изъ города въ городъ, вѣкъ свой межь людей и проколотятся. И такіе есть между ними, что не только въ скитахъ не живали, а и не видывали ихъ. Надѣлъ изволомъ монатейку съ кафтыремъ, да и пошелъ странствовать да слыть за инока честного". Бесѣда съ такими странниками цѣнится въ частномъ раскольничьемъ быту очень высоко, еще выше—бесѣда такихъ старцевъ между собою. Ее называютъ духовной трапезой и униженно ея доискиваются, несмотря на всю ея пустоту и неназидательность. Не отрадную картину представляютъ эти бесѣды, особенно когда онѣ такъ дико оканчиваются, какъ слѣдующая.

... „Глянули старцы другъ другу въ очи и, нахлобучивъ

камилавки, опустивъ главы долу, повели благочестивую бесѣду.

— Рцы ми, брате, началъ Мардарій: кто умре, а не истлѣ?

Мало помедливъ, тихимъ гласомъ, истово, учительно отвѣчаетъ ему Варлаамъ.

— Лотова жена—та умре, но не истлѣ, понеже въ столпъ сланъ претворися—соль же не истлѣваетъ. И до днесь тотъ сланый столпъ стоитъ въ странѣ палестинской на святой на рѣцѣ Іорданѣ.

Вздыхаетъ Евпраксія Михайловна (хозяйка дома, гдѣ идетъ бесѣда), охаютъ и отираютъ слезы келейницы, а Гриша (работникъ, религіозный фанатикъ) дивится скорому и столь мудрому отвѣту честнаго отца Варлаама.

— Что есть, брате, продолжаетъ Мардарій:—ключъ древянъ, замокъ воденъ, заяцъ убѣже, ловецъ утопе?

— Ключъ древянъ—жезлъ Моусеевъ, замокъ воденъ—Чермное море, заяцъ убѣже—Моусей со израильтяны, ловецъ потопе—Фараонъ зломудрый, царь Египетскій.

Подумалъ малое время Мардарій, еще вопросъ предложилъ:

— Что есть, брате, стоитъ градъ на пути, а пути въ немъ нѣту; идетъ посолъ нѣмъ, несетъ грамоту неписанную?

— Градъ на пути,—то Ноевъ ковчегъ, понеже плаваше по непроходному пути, сирѣчь по потопнымъ водамъ; посолъ нѣмъ - то есть чистая голубица, а грамота неписана—то есть сучецъ масличный, его же принесе въ ковчегъ голубица къ Ною на увѣреніе познанія, что есть суша; и Ной праведный, зря той сучецъ, съ сынами и дщерями, со скотами и со птицы, и со всякимъ гадомъ, бывшимъ въ ковчегѣ, едиными усты и единымъ сердцемъ прославиша благодѣющаго Бога.

— А осмѣлюсь, отецъ Мардарій, васъ спросить, вмѣшалась хозяйка:—всякіе ли скоты были у Ноя въ ковчегѣ?

— Всякіе, матушка Евпраксія Михайловна, всякіе были; одной твари не было.

— Какой же это, батюшка?

— Рыбы! вовсе горло закричалъ Варлаамъ и, схвативъ

обѣими руками осетрій тавранчугъ, пошелъ уписывать его за обѣ щеки. Всѣ переглянулись. А отецъ Варлаамъ къ ерофеичу десницу простираетъ.

— Прорвало! сквозь зубы прошепталъ Мардарій, и еще ниже опустилъ главу свою... А отецъ Варлаамъ стаканчикъ на лобъ, да еще, да еще. И псальму запѣлъ:

„Прошу выслушать мой слогъ,
Что въ печали сложить могъ
Во темныихъ лѣсахъ...

— Подтягивай, Мардарій!

— Провидѣцъ, провидѣцъ! зашептали матушки келейницы: съ роду не видавалъ отца Мардарія, а узналъ ангельское имя его". (Гриша).

Такъ легковѣрно просты раскольники въ своемъ уваженіи къ старцамъ. Эти понимаютъ слабую сторону раскольниковъ и пользуются ею. Они злоупотребляютъ своимъ вліяніемъ на простяковъ, смущаютъ ихъ на преступленія, прикрывая послѣднія религіозными или подвижническими цѣлями и побужденіями, запугиваютъ лишеніемъ части „съ людьми блаженными", которые живутъ въ „чудныхъ пустыняхъ невидимыхъ". Поразительна картина подобнаго смущенія въ разсказѣ Гриши.

Возбудивъ въ фанатичномъ Гришѣ „послушаніе безъ разсужденія", инокъ Ардаліонъ испытываетъ его въ послѣдній разъ.

— „Имѣешь ли послушаніе?

— Имѣю, отче... Я сейчасъ... И взирая распаленными глазами на Ардаліона, подперъ руки въ боки, готовый пуститься въ плясъ. Запѣлъ было:

Какъ во городѣ было во Казани...

— Довольно... сказалъ Ардаліонъ. Больше не надо, благо твое послушаніе. Аще всегда будеши тако творити волю мою безъ разсужденія—узриши благая Іерусалима... Можешь ли теперь же творить брань со антихристомъ?

— Могу, отче... Гдѣ? Покажи треклятаго, да брань сотворю.

— Антихристъ, чадо, многоглавенъ, многоуменъ и многоязыченъ. Все, что не нашей вѣры - антихристъ. Вся эта пестрая поповщина, хромыя души, какъ бывшая хозяйка твоя со всѣмъ своимъ мерзкимъ отродьемъ—антихристъ!

— Иду—задушу и ее и всѣхъ!

— Щука умретъ—зубы останутся... Не тронь... Зубы вырви у ней.

— Какіе зубы?

— Зубы ада—его сила... Сила днешняго антихриста—деньги... Ими все творится пагубы ради человѣческой... Можешь ли вырвать зубы изъ мерзкихъ челюстей его окаяннаго?

— Могу, отче, знаю, гдѣ сундукъ. Въ моленной. Хожу туда по ночамъ лампадки поправлять. Могу, отче!.. Иду...

И пошелъ было къ двери.

— Постой, сказалъ Ардаліонъ. Время не у приспѣ... Часъ не пришелъ.. Хощеши ли креститься въ правую вѣру?

— Хочу, отче... Гдѣ же?

— Идемъ на рѣчку—время благопріятно.

— Пошли... И въ ночной тишинѣ перекрестилъ Ардаліонъ Гришу... Полная луна блѣднымъ свѣтомъ обливала обнаженное тѣло юнаго изувѣра, когда троекратно, подъ рукой Ардаліона, погружался онъ въ свѣжія струи рѣчки. Ночь благоухала, небесныя звѣзды тихо, безмолвно мерцали, въ лѣсу и въ прирѣчныхъ ракитахъ раздавалось громкое пѣніе соловьевъ.

И нарекъ Ардаліонъ имя ему—Геронтій.

— Благослови, отче, съ изступленнымъ жаромъ сказалъ Геронтій наставнику, когда воротились они въ келью.

— Благословенъ грядый во имя Господне!..

Безъ ума, со всѣхъ ногъ бросился Геронтій. Ардаліонъ сталъ поспѣшно сбирать въ пещуръ пожитки: чутко слушая, не зашумѣли ль. Печку потомъ затопилъ.

Принесъ Геронтій сундукъ. Насилу дотащилъ.

Сундукъ разбили. Деньги вынули, бумаги въ печь покидали.

— Въ пустыню! молвилъ Ардаліонъ.

И на скоро положивъ „семиполонный началъ вышли на всполье, рѣчку въ бродъ перешли и бѣгомъ пустились къ лѣсу“.—(Гриша).

Также безнравственны и обращающіеся среди частныхъ раскольниковъ ихъ попы. Насколько мрачны, безобразны

ихъ дѣйствія, можно судить уже потому, какъ они добываютъ себѣ свое званіе. Однимъ изъ главныхъ средствъ къ тому служитъ воровство. Нападетъ сильный мошенникъ (одинъ или вдвоемъ) на слабаго раскольничьяго попа, ограбитъ его, захватитъ съ собой „одиконъ, полотняную церковь, ставленную грамату", назовется именемъ въ ней прописаннымъ и „попитъ" среди невѣжественной массы, шарлатанитъ, да деньги наживаетъ (Кузька, въ Поярковѣ).

Подобныя картины сильно пятнаютъ обликъ частнаго быта раскольниковъ. Но онѣ ему чужды, онѣ врываются въ него, какъ нѣчто для него постороннее. Время и жизнь медленнымъ, но вѣрнымъ, шагомъ ведутъ бытъ раскольничій по пути развитія. Уже вступаетъ онъ въ новую фазу; уже народился и возросъ новый типъ; уже явилось на смѣну отживающему роду новое поколѣніе. Въ своихъ рукахъ оно держитъ дальнѣйшія судьбы раскола...

В. М.

Библіографія.

Христіанская Апологетика. Курсъ Основнаго Богословія, читанный студентамъ Спб. Дух. Академіи въ 188$^{1}/_{2}$ учебномъ году покойнымъ профессоромъ Николаемъ Павловичемъ Рождественскимъ. Спб. 1884 г. Т. I, 1—435. Т. II, 1—447—XXXVI.

Предлагаемый вниманію читателя трудъ есть посмертное изданіе Спб. Дух. Академіи. По характеру своему, этотъ трудъ, какъ показываетъ уже самое заглавіе, можетъ быть разсматриваемъ въ качествѣ учебника, обнимающаго всѣ тѣ существенные вопросы, которые составляютъ содержаніе науки, извѣстной въ нашей духовной школѣ подъ именемъ основнаго Богословія и новымъ академическимъ уставомъ переименованной во «Введеніе въ кругъ богословскихъ наукъ».

Въ обширномъ введеніи, которое авторъ предпослалъ своимъ чтеніямъ (1—128), онъ высказываетъ, какъ это водится, взглядъ на сущность своей науки. Задача Основнаго Богословія, по его пониманію, состоитъ въ обоснованіи коренныхъ истинъ вѣры, главнымъ образомъ, путемъ *уясненія ихъ*. «Главною задачею доказательства, говоритъ онъ, должно быть надлежащее уясненіе истины, чтобы свѣтлый образъ ея представлялся въ ея цѣлостномъ видѣ. При этомъ существенно важное значеніе имѣетъ уясненіе взаимной внутренней связи между отдѣльными религіозными истинами, такъ какъ въ этой связи заключается ихъ сила. Что касается противныхъ мнѣній, продолжаетъ авторъ, то преимущественное вниманіе при защитѣ основныхъ религіозныхъ истинъ должно обращать на такія мнѣнія, чрезъ которыя больше уясняется положительная истина и которыя, такимъ образомъ, способствуютъ отрицательнымъ путемъ утвержденію вѣры (ч. 1, стр. 9).» Далѣе авторъ предлагаетъ историческій очеркъ развитія своей науки. Начавъ уясненіемъ значенія

слова «богословіе» въ дохристіанскомъ мірѣ и указавъ причины отсутствія богословія, какъ науки, въ языческомъ мірѣ, авторъ переходитъ къ исторіи развитія науки на христіанской почвѣ; слѣдитъ за ея судьбою въ первые вѣка, въ періодъ борьбы церкви противъ магометанства, въ средніе вѣка и въ эпоху возрожденія наукъ на Западѣ; указываетъ развитіе ея на Западѣ въ борьбѣ съ деизмомъ, пантеизмомъ и другими ложными направленіями. Отдѣлъ этотъ, вообще говоря, весьма интересенъ и поучителенъ. Здѣсь собрано много свидѣтельствъ въ пользу христіанства такихъ авторитетовъ науки, какъ безсмертный Ньютонъ, Кеплеръ, Паскаль и др. Историческимъ путемъ авторъ приходитъ къ тому выводу, что формальная обработка научной апологетики въ существенныхъ чертахъ закончена, что и дало возможность обособить ее въ видѣ спеціальной богословской науки.

Все содержаніе науки раздѣлено на двѣ части, изъ которыхъ въ первой излагается ученіе о религіи вообще, во второй—ученіе о религіи откровенной, христіанской. Частнѣе—въ первой части трактуется о сущности религіи, объ ея отношеніи къ нравственности, наукѣ, искусству, о происхожденіи религіи, объ ея изначальности, всеобщности, о характерѣ первоначальной религіи, о происхожденіи и формахъ многобожія (первый отдѣлъ) и объ основныхъ истинахъ религіи—бытіи Божіемъ и безсмертіи души (отдѣлъ второй). Предметомъ второй части служитъ критико-сравнительный обзоръ естественныхъ религій (отд. 1-й), ученіе о христіанскомъ откровеніи (отд. 2-й) съ подраздѣленіями: о ветхозавѣтной религіи (гл. I) и новозавѣтной религіи или христіанствѣ (гл. II). Что касается только что указаннаго плана, то едва ли кто признаетъ его особенно удобнымъ, хотя бы въ виду того, что въ той части, заглавіе которой обѣщаетъ ученіе объ откровенной религіи, приходится встрѣчать трактатъ о религіи внѣхристіанской. Впрочемъ самъ покойный авторъ, какъ мы узнаемъ изъ примѣчанія редактора (стр. 17), повидимому, сознавалъ неудобство этого плана и, занявшись приготовленіемъ своихъ чтеній къ печати намѣревался измѣнить его и раздѣлить весь трудъ вмѣсто двухъ на четыре части, обнимающія 1) ученіе о религіи вообще, 2) ученіе объ откровеніи вообще, 3) ученіе объ естественныхъ религіяхъ и 4) ученіе о богооткровенной—ветхозавѣтной и христіанской религіи.

Переходимъ къ характеристикѣ общихъ пріемовъ автора. Эти пріемы, говоря вообще, весьма симпатичны. Прежде всего отмѣтимъ

тотъ фактъ, что авторъ является въ своемъ трудѣ хозяиномъ въ своей области. Онъ, очевидно, хорошо знакомъ съ литературою предмета. Вопросы ставитъ, по большей части, во всей широтѣ, не избѣгая и не ослабляя встрѣчающихся на пути затрудненій. Соотвѣтственно характеру вопросовъ, затрогиваемыхъ въ различныхъ отдѣлахъ труда, авторъ примѣняетъ къ ихъ рѣшенію и различные методы. Такъ, поставивъ своею задачею разсмотрѣть въ первомъ отдѣлѣ первой части религію преимущественно, съ ея субъективной стороны какъ психологическій фактъ, авторъ рѣшаетъ затронутые имъ вопросы преимущественно съ психологическо-антропологической точки зрѣнія. Слѣдуя этому методу при рѣшеніи входящихъ въ указанный отдѣлъ вопросовъ, каковы вопросы о сущности религіи, объ отношеніи ея къ нравственности, къ философіи, къ искуству, объ ея происхожденіи, и пр. авторъ руководствуется главнымъ образомъ данными психологіи, антропологіи, иногда сравнительной филологіи и сравнительной миѳологіи. Напротивъ, занимаясь во второмъ отдѣлѣ 1-й части обоснованіемъ мысли, объ объективной состоятельности коренныхъ истинъ, необходимо предполагаемыхъ религіею, каковы истины бытія Божія и безсмертія человѣческой души, авторъ, соотвѣтственно самому существу дѣла, пользуется преимущественно методомъ доказательнымъ, устранивъ предварительно ходячія предубѣжденія противъ этого метода. Тоже и въ другихъ отдѣлахъ. Надобно, впрочемъ, замѣтить, что пользуясь съ охотою психологическимъ, филологическимъ и др. методами, авторъ никогда не перестаетъ быть богословомъ. Онъ постоянно твердо держитъ предъ сознаніемъ читателя мысль о томъ, что вполнѣ компетентнымъ судьею въ рѣшеніи вопросовъ, входящихъ въ составъ его науки, можетъ быть только богословіе. Такъ, поставивъ вопросъ о происхожденіи религіи и указавъ на чрезвычайное разнообразіе мнѣній по этому вопросу, основанныхъ на данныхъ психологіи, философіи, лингвистики, археологіи, авторъ говоритъ: «въ виду такого разнообразія мнѣній по разсматриваемому вопросу требуется нѣчто болѣе положительное, на чемъ-бы твердо можно было опереться при рѣшеніи его, и что дало бы твердую точку опоры для обсужденія разнообразныхъ ученій; *требуется прежде всего уяснить библейское ученіе на данный вопросъ*, которое должно быть принято нами за основу для положительнаго рѣшенія этого, какъ и всѣхъ вообще вопросовъ, входящихъ въ область нашей науки (стр. 174—175 т. I)». Мало этого. Г. Рождественскій является въ своемъ трудѣ не только богословомъ, но и богословомъ

православнымъ Всего яснѣе это открывается тамъ, гдѣ онъ касается вопросовъ, о которыхъ инославныя исповѣданія учатъ несогласно съ православнымъ (напр. въ ученія о христіанскомъ откровеніи—т. II, стр. 111—179). Далѣе къ достоинствамъ разсматриваемаго труда слѣдуетъ отнести полноту, хотя не вездѣ одинаковую. Съ особенною обстоятельностію раскрыты: 1-й отдѣлъ 1-й части (о сущности и происхожденіи религіи) и 1-я глава 2-отдѣла 2-й части (ученіе ветхозавѣтной религіи о Богѣ; ученіе о твореніи; порядокъ мірозданія по Библіи; ученіе о человѣкѣ и его происхожденіи; о древности міра и человѣка и пр.). Здѣсь собрано множество любопытнѣйшихъ фактовъ изъ разныхъ областей знанія. Напротивъ, весьма кратки трактаты: о естественныхъ религіяхъ (отд. 1-й 2-й части) и о «новозавѣтной религіи или христіанствѣ» (2-я гл. 2-го отд. 2-й ч.), хотя этотъ послѣдній трактатъ долженъ бы быть разработанъ съ большею полнотою и обстоятельностію, чѣмъ даже другіе. Впрочемъ, въ извиненіе автора и въ утѣшеніе читателя замѣтимъ, что, вѣроятно, мотивомъ, по которому оставленъ безъ подробнаго обслѣдованія вопросъ о внѣоткровенныхъ религіяхъ было то, что въ русской литературѣ по этому вопросу есть прекрасная работа преосв. Хрисанѳа («Религіи древняго міра»)

Что касается содержанія труда, то здѣсь читатель по большей части найдетъ ясные и толковые, хорошо обоснованные, отвѣты на всѣ существенные вопросы, которые у него могутъ возникнуть въ виду тѣхъ или другихъ научныхъ положеній и теорій, соприкосновенныхъ съ областью религіи, а также найдетъ отвѣты и на тѣ возраженія, которыми такъ часто въ наши дни невѣріе хочетъ озадачить вѣрующихъ.

Справедливость, впрочемъ, требуетъ сказать, что разсматриваемый нами трудъ не безупреченъ. Первый хотя не существенный, но весьма замѣтный для человѣка, привыкшаго къ отчетливому и послѣдовательному мышленію, недостатокъ есть, такъ сказать неотдѣланность сочиненія: повтореніе, перетасовка мыслей, и тому подобные недостатки есть обычное явленіе на страницахъ «Апологетики». Особенно страдаетъ въ этомъ отношеніи 1-й отдѣлъ 1-й части. Въ одномъ мѣстѣ напр., именно тамъ, гдѣ разбираются теоріи объ особомъ психическомъ органѣ религіи, читатель долженъ перечитывать буквально почти одни и тѣ же разсужденія два раза—сначала по поводу извѣстной теоріи Шлейермахера, а потомъ вообще—при выясненіи значенія чувства въ области религіи (207—218). Самъ

по себѣ этотъ недостатокъ, конечно, не важенъ; но дѣло въ томъ, что спутанность изложенія, какъ извѣстно, часто бываетъ признакомъ спутанности мысли. И дѣйствительно, и этого послѣдняго недостатка не чуждъ разсматриваемый трудъ. Автору вообще не удаются разграниченія соприкосновенныхъ сферъ. Трактаты объ отношеніи религіи къ другимъ сторонамъ духовной жизни человѣка къ нравственности, знанію и искуству, по спутанности изложенія, и самой мысли, по шаткости аргументаціи, должны быть, по нашему мнѣнію, признаны одними изъ неудачнѣйшихъ. Свести высказанное въ этихъ трактатахъ къ нѣсколькимъ яснымъ и отчетливымъ положеніямъ намъ не удалось, не смотря на всѣ усилія. Далѣе, есть въ изслѣдованіи противорѣчія и при томъ довольно грубаго свойства, зависѣвшія, какъ кажется, отъ того, что авторъ писалъ подъ вліяніемъ различныхъ, самопротиворѣчивыхъ источниковъ и не замѣтилъ, куда они его завлекли. Укажемъ примѣръ. Выясняя причины зоолатріи, г. Рождественскій говоритъ: «въ основѣ этой формы богопочтенія въ обоихъ ея видахъ (т. е. зоотеизмѣ и зооморфизмѣ), лежитъ пантеистическое представленіе о божествѣ, какъ о жизненномъ началѣ природы, проявляющемся преимущественно въ одушевленныхъ формахъ бытія (ч. I, стр. 301—302)». А нѣсколько страницъ далѣе мы читаемъ уже вотъ—что: «иногда происхожденіе зоотеизма объясняется пантеистическимъ воззрѣніемъ на природу. Но тогда боготворилась бы вся природа, а не одни животныя (стр. 305)». Противорѣчіе явное. Встрѣчаются въ сочиненіи и другаго рода логическіе промахи. Такъ, иногда аргументація очевидно бьетъ мимо цѣли. Полемизируя противъ мнѣнія дарвинистовъ, будто животныя имѣютъ религію, г. Рождественскій говоритъ: «вѣрованія въ невидимыя явленія и вліянія духовъ, какъ признаетъ самъ Дарвинъ, распространены почти у всѣхъ менѣе цивилизованныхъ расъ; животныя же вовсе не имѣютъ понятія о невидимомъ духѣ. Слѣдовательно, не можетъ быть никакой рѣчи о существованіи у нихъ чего нибудь сходнаго съ религіею (ч. I, стр. 190)». Не знаемъ какъ для читателя, а для насъ затронутый авторомъ вопросъ не уясняется ни на волосъ послѣ приведенной аргументаціи. По нашему мнѣнію, авторъ впалъ въ извѣстную логическую ошибку доказыванія неизвѣстнаго неизвѣстнымъ. А вотъ промахъ иного характера. Авторъ оправдываетъ Моисеево сказаніе о существованіи трехъ дней—съ поименованіемъ у нихъ утра и вечера—прежде сотворенія солнца. Что до появленія солнца могъ быть день т. е. могло быть свѣтло,

разсуждаетъ г. Рождественскій, это понятно: свѣтъ (который, по новѣйшимъ теоріямъ, есть не что иное какъ тончайшая, эфирная жидкость), какъ извѣстно, уже существовалъ; ибо онъ былъ созданъ въ первый день. Требовалось только, что-бы эфирная свѣтоносная жидкость была приведена въ колебательное движеніе. Мы не знаемъ, чѣмъ она приводилась въ движеніе—непосредственно-ли Творцемъ или посредствующими какими нибудь причинами; «но мы не имѣемъ никакихъ основаній утверждать, что она ничѣмъ не могла приводиться въ движеніе». Итакъ, день могъ быть. «Что же касается до смѣны дня ночью, то эта смѣна обусловливается, какъ извѣстно, обращеніемъ земли вокругъ своей оси, которое должно было начаться съ самаго начала сотворенія земли (стр. 207—208, ч. II)». Совершенно вѣрно Но вѣдь тогда солнца не было. А обращеніе земли около оси является причиною смѣны дня и ночи лишь при солнцѣ. Или, быть можетъ, мы должны представлять себѣ тотъ неизвѣстный возбудитель движеній въ эфирѣ, который предположилъ авторъ выше, помѣщеннымъ въ одномъ пунктѣ міровой сферы, какъ и солнце? Но тогда нужно бы было договорить. А то читатель не доумѣваетъ.—Мы должны, однако, сказать, что указанные промахи относятся къ области исключеній. Въ большинствѣ случаевъ аргументація логически состоятельна и отчетлива. Еще одно замѣчаніе. Въ главѣ о религіи Китая авторъ приводитъ на концѣ газетныя сообщенія объ отношеніи китайскихъ властей къ религіи за послѣднее время. Свѣдѣнія эти, правда, не лишены нѣкотораго интереса; но съ задачами основнаго-то богословія они плохо вяжутся. Въ замѣнъ этихъ ненужныхъ свѣдѣній полезнѣе было-бы найти въ книгѣ болѣе обстоятельныя указанія на существо китайской религіи, на ея отношеніе къ другимъ сроднымъ и пр.

Считаемъ не лишнимъ здѣсь снова напомнить, что предлагаемое вниманію читателя сочиненіе есть посмертное изданіе. Очень можетъ быть, что если бы самъ авторъ издавалъ свой трудъ, въ немъ не оказалось бы тѣхъ недостатковъ, на которые отчасти указали мы. Но крайней мѣрѣ, тѣхъ повтореній, перетасовки мыслей и вообще формальныхъ недостатковъ, замѣчаемыхъ теперь въ трудѣ, несомнѣнно не было-бы. Изъ приложенныхъ въ концѣ втораго тома «краткихъ свѣдѣній объ авторѣ и его сочиненіи», мы узнаемъ, съ какими неудобствами было сопряжено изданіе Апологетики. Изъ десяти оставшихся по смерти автора (умершаго скоропостижно) тетрадей только первая была почти окончательно приготовлена къ печатанію. «Остальныя

же девять тетрадей, говоритъ редакторъ, съ внѣшней стороны оказались крайне неисправными и неупорядоченными: листки въ нихъ не пронумерованы, перебиты, испещрены поправками, вымарками, вносками, написанными на поляхъ или на особыхъ маленькихъ лоскуткахъ съ сокращеніями словъ, нерѣдко карандашомъ и крайне не разборчивою скорописью. Кромѣ этихъ десяти тетрадей въ день смерти почившаго на его рабочемъ столѣ найдена была сумка съ вставками и дополненіями въ разные отдѣлы курса, которыя авторъ не успѣлъ вставить въ надлежащія мѣста въ тетрадяхъ. Почеркъ покойнаго — разборчивый, когда онъ писалъ медленно, при скорописи переходилъ въ трудно разбираемые іероглифы (стр. XXXV)». Понятно, что при такихъ условіяхъ, многое могло быть поставлено не на мѣсто, перемѣшано, опущено, повторено и т. д. «Покойный авторъ, говоритъ, редакторъ далѣе: любилъ поправлять и исправлять свои статьи, и поправлялъ и исправлялъ по нѣскольку разъ однѣ и тѣже 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, если бы онъ самъ окончательно проредактировалъ 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. Но теперь... сироткой, хотя благодаря Академіи и не безпріютнымъ, пришлось явиться въ свѣтъ этому произведенію».

Надобно замѣтить, что и въ такомъ видѣ въ какомъ Апологетика издана, она заслуживаетъ полнаго вниманія со стороны публики, которая должна быть, во всякомъ случаѣ, благодарна достопочтеннымъ издателямъ ея. Въ трудѣ собрано множество матеріала, который можетъ дать богатую пищу для самостоятельныхъ размышленій; указана литература разбираемыхъ вопросовъ, такъ что любознательный читатель можетъ обратиться по этимъ указаніямъ и въ другія книги. Языкъ Апологетики общедоступенъ, не загроможденъ массою странныхъ словъ. Читается книга легко. Въ виду всего этого ей можно пожелать самаго широкаго распространенія. «Добрымъ привѣтомъ встрѣть ее, читатель, и не будь слишкомъ строгъ къ посмертному изданію. А за то добро, какое доставитъ тебѣ эта книга, помяни ея автора въ своихъ молитвахъ!» Этимъ пожеланіемъ редакціи заканчиваемъ свою библіографію и мы.

Еврейство и христіанскій вопросъ. Владиміра Соловьева. Москва. 1884 г. 1—65 стр.

Предлагаемая вниманію читателя брошюрка, какъ и все, выходящее изъ-подъ пера ея автора, запечатлѣна обычнымъ глубокомысліемъ, искренностію и одушевленіемъ. Брошюрка эта, какъ показываетъ и самое ея заглавіе, посвящена уясненію одного изъ тревожныхъ вопросовъ нашего времени—вопроса Еврейскаго. Какъ извѣстно, евреи не только никогда не пользовались симпатіями въ глазахъ христіанскаго міра, но много разъ дѣлались предметомъ особенныхъ гоненій. Гоня евреевъ, мы, христіане, поступаемъ не *по христіански*: мы не вѣрны своей религіи и это тѣмъ позорнѣе для насъ, что іудеи «всегда и вездѣ смотрѣли на христіанство и поступали относительно его согласно предписаніямъ своей *религіи*, по своей вѣрѣ и по своему закону». Если за послѣднее время и можно наблюдать факты терпимости къ евреямъ, то факты эти, къ стыду просвѣщенной Европы, объясняются не нравственными, не религіозными мотивами, а мотивами корыстными: евреи—капиталисты терпятся, потому что капиталъ, при современномъ строѣ цивилизаціи, есть сила. Если въ гоненіяхъ обнаруживается не христіанскій фанатизмъ, ревность не по разуму: то въ терпимости обнаруживается религіозный индеферентизмъ, дряхлость Европы, переставшей служить идеѣ и отдавшейся служенію корысти. Что бы выдти изъ этого постыднаго отношенія къ евреямъ, нужно разрѣшить Еврейскій вопросъ вполнѣ *по христіански* (чему уже и были примѣры, начиная въ XIII вѣка). Христіанское же рѣшеніе вопроса заставляетъ желать и ожидать предреченнаго Апостоломъ (Римл., гл. XI) соединенія дома Израилева съ православнымъ и каѳолическимъ христіанствомъ, возможнаго только на общей тому и другому *теократической* почвѣ. Къ уясненію этой возможности авторъ идетъ путемъ разрѣшенія трехъ частныхъ вопросовъ: 1) почему Христосъ былъ іудеемъ, 2) почему большая часть Израиля не признала Мессіи. 3) зачѣмъ, наконецъ, и ради чего наиболѣе крѣпкія въ религіозномъ отношеніи части Еврейства вдвинуты въ Россію и Польшу и такимъ образомъ поставлены на рубежѣ греко-славянскаго и латино-славянскаго міра?

1). Предназначеніе іудейскаго народа для рожденія изъ него Богочеловѣка-Мессіи соотвѣтствовало не только свойству Избравшаго Бога, но и качеству избраннаго народа. Дѣйствительно, въ историческомъ процессѣ своего развитія евреи ясно обнаружили три главныхъ свой-

ства своего національнаго характера: во первыхъ, глубокую религіозность, выражающуюся въ преданности Богу, доходящей до самопожертвованія; во вторыхъ, крайне развитое самочувствіе, самосознаніе и самодѣятельность, чувства, проявляющіяся въ сознаніи и утвержденіи евреями своего національнаго, семейнаго и личнаго *я*; въ третьихъ, крайній матеріализмъ—въ *міровоззрѣніи* и *практикѣ*. Крѣпко вѣруя въ Сущаго Бога, Израиль привлекъ къ себѣ богоявленія и откровенія. Вѣруя также и въ себя, Израиль могъ вступить въ *личное* отношеніе къ Іеговѣ, стать съ Нимъ лицомъ къ лицу, заключить съ Нимъ договоръ, служить Ему не какъ пассивное орудіе, а какъ дѣятельный союзникъ. Наконецъ, обращая величайшее вниманіе на матеріальную природу (матеріализмъ евреевъ), какъ «*на недостроенную обитель богочеловѣческаго духа*», и, вслѣдствіе этого, отдѣляя въ ней чистое отъ нечистаго, святое отъ порочнаго, очищая ее, евреи тѣмъ самымъ постоянно стремились къ полной реализаціи религіознаго начала и потому удостоились быть избранными для приготовленія среди себя чистой и святой обители воплотившагося Бога Слова. Такимъ образомъ, повидимому противоборствующія стихіи еврейской индивидуальности въ своемъ единствѣ представляли именно тѣ условія, которыя были необходимы для избранія іудеевъ Богомъ и которыхъ мы не находимъ у другихъ народовъ.

2). Но почему же Евреи, обладавшіе всѣми свойствами, потребными для вступленія въ завѣтъ съ Богомъ, за исключеніемъ сравнительно немногихъ лицъ, не приняли пришедшаго Мессіи? «Все хорошее въ человѣкѣ и человѣчествѣ только въ соединеніи съ божественнымъ предохраняется отъ искаженія и извращенія». Посему и тѣ три свойства еврейскаго характера, которыя составляли условія избранія евреевъ Богомъ, при нарушеніи должнаго отношенія между ними, сдѣлались источникомъ великихъ грѣховъ и бѣдствій. Лишь только естественныя особености еврейскаго характера беруть перевѣсъ надъ религіознымъ элементомъ и подчиняютъ его себѣ, — національное *самочувствіе* превращается въ національный *эгоизмъ*, а реализмъ еврейскаго духа превращается въ грязные, корыстные разсчеты. Такъ и случилось съ іудеями. Сохраняя *положительныя* черты своего характера, они должны были бы въ первое время христіанства занять такое же самое положеніе относительно враждебнаго имъ міра, какое заняла гонимая церковь христіанская: имъ слѣдовало бы выступить противъ языческой имперіи не бунтовщиками, а мучениками,— тогда они побѣдили бы ее и соединились бы съ христіанствомъ въ

общемъ торжествѣ. Но, исказивъ природныя черты, іудеи соблазнились Крестомъ Христовымъ и сами не захотѣли нести Креста, а между тѣмъ, царство Божіе не получается прямо извнѣ, а сначала усвоется извнутри, чтобы потомъ проявиться и внѣшнимъ образомъ. Не захотѣвъ принять Христа, евреи думали получить царствіе Божіе по договору, и притомъ получить только для себя (національный эгоизмъ). Искаженный реализмъ еврея говорилъ ему, что только народъ (еврейскій), есть, хотя и собирательное, но все же реальное существо, тогда какъ человѣчество есть нѣчто *отвлеченное*. Поэтому универсальная религія, проповѣдывавшая всечеловѣческое братство, казалась еврею чѣмъ-то слишкомъ широкимъ, отвлеченнымъ, нереальнымъ, неосуществимымъ и, слѣдовательно, ложнымъ. Доказать евреямъ, что они ошибаются, можно только *фактически*, настойчиво проводя христіанскую идею въ дѣйствительную жизнь. Чѣмъ полнѣе станетъ осуществляться идея христіанской, универсальной теократіи (сочетанія съ Богомъ—при посредствѣ Богочеловѣка—всего человѣческаго рода, а чрезъ него и всей твари), тѣмъ ближе полное обращеніе евреевъ. Слѣдовательно, *еврейскій вопросъ есть вопросъ христіанскій.*

3) Христіанство и еврейство имѣютъ общую теократическую задачу—созданіе праведнаго общества. Доколѣ это общество не создано вполнѣ, доколѣ Богъ не сталъ еще все во всѣхъ, до тѣхъ поръ Божественное управленіе обществомъ требуетъ особыхъ органовъ или проводниковъ своего дѣйствія въ человѣчествѣ, и при томъ не только въ собственно религіозной, но и въ политической и въ соціальной сферахъ жизни. Эти органы суть—*священникъ* (собственно *первосвященникъ*) въ области религіозной; *царь*—въ области политической; *пророкъ*—въ области соціальной. *Священникъ направляетъ*, *царь управляетъ*, *пророкъ исправляетъ*. Въ лицѣ перваго сосредоточенъ *авторитетъ*, основанный *на преданіи*; въ лицѣ втораго власть, утвержденная на преданіи, въ лицѣ послѣдняго—*свобода личнаго почина*. Эти три органа теократіи были и у іудеевъ, но у нихъ священническое и царское служеніе какъ бы заслонялись и затмѣвались служеніемъ пророческимъ. При всей великой благодати, которую еврейскій народъ получалъ отъ Бога чрезъ своихъ пророковъ, все-таки одно пророческое служеніе не могло возмѣстить собою недостатка единой и крѣпкой государственной власти съ одной стороны, авторитета и дѣятельнаго священства—съ другой: первый изъ этихъ недостатковъ оказался пагубнымъ для политическаго существованія еврейства, а другой нанесъ ущербъ религіозной жизни евреевъ. Подъ конецъ исторіи и вдохновенное пророчество обрати

тилось въ разсудочное и кропотливое учительство (раввинизмъ), занявшееся *возведеніемъ ограды вокругъ закона*. Въ христіанствѣ указанные органы теократіи получили прочное существованіе. Іерархія утверждается не человѣкомъ, какъ въ ветхомъ завѣтѣ (пророкомъ Моусеемъ), а Самимъ Богомъ (идетъ отъ Христа). Рядомъ съ іерархическимъ элементомъ, христіанство возвысило и царственный элементъ теократіи. Признавая во Христѣ особое царское достоинство, наша религія даетъ высшее освященіе государственной власти и дѣлаетъ христіанскаго царя вполнѣ самостоятельнымъ, дѣйствительно верховнымъ правителемъ. Идея христіанскаго царя нашла свое полное осуществленіе на востокѣ—въ Византіи, въ лицѣ Византійскихъ императоровъ. Но, къ сожалѣнію, здѣсь эта идея приняла одностороннее направленіе (византійскій цезаризмъ): императоры стали вторгаться во внутреннюю жизнь церкви и потому христіанство ушло изъ общественной жизни и скрылось въ монастырскомъ аскетизмѣ. На западѣ, напротивъ, вслѣдствіе слабости и раздробленности государственной власти, первосвященникъ сдѣлался мірскимъ владыкою, надѣвъ на себя «гнилую тяжесть латъ земныхъ». Папизмъ вызвалъ одностороннее раскрытіе третьяго начала теократіи—пророчества (въ протестантствѣ). Злоупотребленіе здѣсь состояло во первыхъ, въ томъ, что принципъ пророчества, т. е. свободы личнаго вдохновенія, признается не на третьемъ мѣстѣ, а на первомъ и, въ сущности, исключаетъ оба другія начала теократіи (священство и царскую власть). Во вторыхъ, пророчество признается не особымъ служеніемъ или обязанностію *нѣкоторыхъ*, призываемыхъ Богомъ, а естественнымъ *правомъ всѣхъ*. Въ позднѣйшей исторіи въ протестантствѣ, такъ-же какъ и въ іудействѣ, пророчество замѣнилось учительствомъ; и для этого учительства, опирающагося на Библію, Библія сдѣлалась не столько нормою жизни, сколько предметомъ тіоретическаго изученія, критики, а затѣмъ и отрицанія. Протестантизму теперь сказать міру *нечего* и вести своимъ послѣдователей *некуда*. Такимъ образомъ, идея теократіи на западѣ пала: тамъ повсюду (и въ латинствѣ и въ протестантствѣ) замѣчается отдѣленіе отъ религіи и церкви всѣхъ сферъ человѣческой дѣятельности—политика народнаго управленія, науки, школы, искусства и общественной жизни. Въ судьбахъ христіанства были-бы основанія отчаяваться, если-бы на востокѣ не было свѣжей силы славянства. Представители славянства—Россія и Польша—являются носителями своеобразныхъ теократическихъ идей — православія и католичества. Въ среду ихъ исторія

выдвинула третій религіозной народъ, также обладающій своеобразнымъ теократическимъ представленіемъ, народъ израильскій. Эти націи и національнымъ геніемъ и своими историческими судьбами призываются къ осуществленію истинной теократіи. Для осуществленія этой цѣли нужны: 1) *полная самостоятельность религіознаго начала* въ обществѣ, 2) *правильное разчлененіе общественнаго тѣла и твердый порядокъ* въ его управленіи, 3) наконецъ, *свободная и энергическая дѣятельность личныхъ силъ*. Обращаясь къ Россіи, авторъ не находитъ въ ней этихъ необходимыхъ для осуществленія теократіи условій. «Во-первыхъ», говоритъ онъ, «мы обладаемъ важнѣйшимъ даромъ Божіемъ—православною и святою церковію, но *церковь не обладаетъ нами*. Церковность, представляемая духовною властію, лишена у насъ практической самостоятельности и не можетъ свободно и направительно воздѣйствовать на общественную и народную жизнь. Во-вторыхъ, есть у насъ еще великое преимущество — священная и самодержавная царская власть; но... при гражданской несостоятельности нашего общества, при крайней дезорганизаціи общественныхъ силъ, при отсутствіи настоящаго правящаго класса, верховная власть лишена необходимыхъ орудій, чтобы ковать судьбу Россіи. Наконецъ, третье наше сокровище—народъ глубоко благочестивый.... безъ дружной работы самодѣятельныхъ личныхъ силъ въ соціально-экономической области, не только не въ состояніи пересоздать землю и сдѣлать ее покорнымъ орудіемъ человѣческаго духа, но неспособенъ обезпечить себѣ необходимыхъ средствъ къ существованію (стр. 56 — 57)». — Въ Польшѣ авторъ находитъ явленіе обратное: тамъ нѣтъ народа, но тамъ есть высшій, способный къ организованному дѣйствію классъ—шляхта. Потерявъ свою политическую самостоятельность, Польша живетъ своей національной идеей, которая носитъ особый теократическій характеръ. Католичество, представляющее *безусловную* самостоятельность церковной власти предъ государствомъ и обществомъ, составляетъ силу и значеніе Польши. Отсюда авторъ дѣлаетъ выводъ, что Россія должна восполнить свое теократическое начало (царскую власть) началомъ Польши. Такъ какъ,—говоритъ авторъ,—государственная власть Востока принадлежитъ Россіи въ ея царѣ, а духовная власть Запада принадлежитъ римскому первосвященнику, то не являются-ли естественными посредниками соединенія наши поляки, подданные русскаго царя и духовныя дѣти римскаго папы, поляки, славяне и близкіе русскимъ по крови, а по духу и культурѣ примыкающіе къ

романо-германскому западу?» (Стр. 60). Служеніе католичеству—вотъ назначеніе Польши. И первая и величайшая служба—возсоединеніе католичества съ православіемъ, примирительное посредничество между папой и царемъ. Когда совершится соединеніе Востока и Запада, тогда обратится и народъ Израилевъ: ибо вьявь увидитъ и познаетъ царство Мессіи въ силѣ и дѣлѣ. Надежда на это тѣмъ несомнѣннѣе, что по географическому своему положенію евреи главнымъ образомъ находятся именно въ западномъ краю, гдѣ соприкасаются элементы русскій и польскій». И когда евреи войдутъ въ христіанскую теократію, они принесутъ ей то, въ чемъ ихъ сила. Нѣкогда лучшія силы еврейства представлялись пророками, пророчество было первое проявленіе свободной и дѣятельной личности; потомъ пророки замѣнились *учителями закона*, пророчество перешло въ раввинизмъ—новое проявленіе тогоже личнаго и дѣятельнаго начала; нынѣ, наконецъ, главныя силы еврейства обращены преимущественно на дѣятельность экономическую—послѣднее крайнее проявленіе и матеріализація личнаго начала. Еврейская личность утверждала себя первоначально въ сферѣ божественной, потомъ въ сферѣ раціонально-человѣческой и, наконецъ, сосредоточивается въ сферѣ матеріальной человѣческой жизни. Здѣсь окончательное выраженіе еврейской силы и эта область останется и въ христіанской теократіи за евреями». «Какъ нѣкогда цвѣтъ еврейства послужилъ воспріимчивой средой для воплощенія Божества, такъ грядущій Израиль послужитъ дѣятельнымъ посредникомъ для очеловѣченія матеріальной жизни и природы, для созданія новой земли, идѣже правда живетъ» (Стр. 64—65).

Заключая изложеніе мыслей г. Соловьева, мы должны замѣтить, что онъ считаетъ ихъ «прямымъ дополненіемъ» мыслей превосвящ. Никанора, высказанныхъ имъ въ проповѣди въ апрѣлѣ 1884 года. (стр. 6),—Но любопытно было-бы знать, во всемъ-ли согласился—бы преосвященный съ философомъ?

Эпоха гоненій на христіанъ и утвержденіе христіанства въ Греко-римскомъ мірѣ при Константинѣ Великомъ. А. Лебедева. Москва 1885. Въ кругѣ богословскихъ наукъ едва ли какая другая наука находится у насъ въ болѣе счастливомъ положеніи, чѣмъ это можно сказать относительно церковной исторіи, на какую бы вѣтвь этой послѣдней мы ни обратили свое вниманіе,—на исторію-ли русской или на исторію Греко-восточной церкви. Та и другая, особенно съ недавняго прошлаго, быстро подвинулись впередъ трудами нашихъ

русскихъ ученыхъ, усердно разработывающихъ широкое поле многовѣковой исторіи церкви. И русская наука съ гордостію можетъ указать нѣсколько именъ, своими историческими трудами снискавшихъ себѣ заслуженную извѣстность. Къ числу такихъ именъ по всей справедливости должно отнести и имя почтеннаго профессора Московской духовной Академіи А. П. Лебедева, который несетъ на своихъ плечахъ довольно значительную долю того круга, которымъ создается прочное положеніе русской церковно-исторической науки. И это тѣмъ болѣе справедливо, что едва ли можно указать въ названной области другое имя, чаще повторяющееся на заглавныхъ страницахъ періодическихъ и не періодическихъ изданій, чѣмъ имя А. П. Лебедева. При томъ все выходящее изъ подъ пера нашего историка есть плодъ не поверхностнаго знакомства съ избраннымъ предметомъ, но тщательнаго и всесторонняго изслѣдованія его—по возможности—по первоточникамъ, основательнаго изученія литературы по преимуществу иностранной, касающейся даннаго вопроса, словомъ есть результатъ такого отношенія къ дѣлу, которое даетъ автору возможность составить безошибочный и независимый взглядъ на историческіе факты. Таковъ и послѣдній трудъ почтеннаго профессора, изданный имъ въ настоящемъ году подъ заглавіемъ, указаннымъ нами выше.

Все разсматриваемое сочиненіе по содержанію своему можетъ быть удобно раздѣлено на три части, которыя, хотя и трактуютъ о различныхъ предметахъ и потому носятъ особыя заглавія, но всѣ вмѣстѣ составляютъ стройное цѣлое. Содержаніемъ первой части служитъ въ собственномъ смыслѣ исторія гоненій; вторая часть занимается изслѣдованіемъ такъ называемыхъ толерантныхъ указовъ языческихъ императоровъ по отношенію къ христіанамъ, указовъ, принадлежащихъ той-же эпохѣ въ исторіи христіанства, въ которой появлялись и гоненія; третья часть посвящена изображенію личности Константина Великаго и его дѣятельности въ пользу христіанства. Глава о причинахъ гоненій на христіанъ, поставленная въ началѣ сочиненія, можетъ быть разсматриваема въ качествѣ введенія.

Причины гоненій на христіанъ, по словамъ г. Лебедева, были троякаго рода: государственныя, религіозныя и общественныя. Во-первыхъ, христіанство являлось несовмѣстимымъ съ господствующими языческими идеями о власти государственной: оно провозгласило свободу убѣжденія въ дѣлѣ религіи и совѣсти, между тѣмъ въ язычествѣ вѣками установился взглядъ, что государственная власть простирается на всѣ сферы человѣческой жизни и дѣятельности, слѣдовательно и на сферу религіозной жизни человѣка. Во-вторыхъ, хри-

стіанство безусловно отрицало всякую другую религію, между тѣмъ государственная власть языческаго Рима, считая своимъ неотъемлемымъ правомъ управленіе религіозною жизнію своихъ подданныхъ, тѣмъ самымъ тѣсно связывала религію со всѣмъ строемъ государственной жизни и потому необходимо должна была хранить древнюю религію во всей цѣлости и неприкосновенности; отсюда естественно проистекалъ тотъ взглядъ, что измѣна древней религіи есть вмѣстѣ и измѣна государству. Если же римская власть и допускала существованіе другихъ культовъ на ряду съ римскимъ, то съ одной стороны она такъ или иначе видоизмѣняла эти культы, а съ другой—дозволяла служеніе имъ для римскихъ гражданъ лишь подъ условіемъ строгаго сохраненія и обрядовъ римскаго культа. Христіанство же, очевидно, ни того, ни другаго допустить не могло. Въ третьихъ, наконецъ, христіанство, перестраивая жизнь на новыхъ началахъ и вообще относясь критически къ тому міровоззрѣнію, въ которомъ воспитывался, росъ и жилъ тогдашній языческій міръ, по тому самому ни въ какомъ случаѣ ни могло найти себѣ сочувствія среди общества, всегда склоннаго держаться преданія. Отсюда въ частности каждый классъ общества долженъ былъ смотрѣть и смотрѣлъ на христіанъ крайне враждебно. Императоры были недовольны христіанами за то, что они отказывались воздавать имъ божеское поклоненіе, ученые и философы—за презрѣніе къ ихъ наукѣ и вообще ко всей цивилизаціи древняго языческаго міра; административные классы—за отказъ отъ исполненія различныхъ повинностей, представлявшихся христіанамъ несовмѣстимыми съ требованіями христіанской нравственности, напр. отъ военной службы и т. п. Другіе классы общественные, основываясь на молвѣ, считали христіанъ людьми безбожными, въ высшей степени безнравственными и видѣли въ нихъ виновниковъ всякихъ бѣдственныхъ общественныхъ. При такихъ условіяхъ вовсе неудивительно, что христіане первыхъ вѣковъ подвергались гоненіямъ и иногда весьма жестокимъ.

Обращаясь къ числу гоненій, г. Лебедевъ находитъ, что принимаемая здѣсь многими цифра 10, съ одной стороны слишкомъ мала, такъ какъ гоненія не прекращались во все время II и III вѣка; ибо прекращаясь въ одномъ мѣстѣ, они въ тоже время начинались въ другомъ; даже въ самыя счастливыя времена для христіанъ встрѣчались мученики. Съ другой стороны указанная цифра велика, если за масштабъ при исчисленіи гоненій принять то, что въ данномъ случаѣ важнѣе всего, именно число языческихъ царствованій, въ ко-

торыя предпринимались юридико-административныя мѣры къ подавленію христіанства и издавались прямые указы противъ христіанъ. Такихъ царствованій г. Лебедевъ насчитываетъ не болѣе пяти: во II вѣкѣ. Траяна и Марка Аврелія, въ III Декія и Валеріана, въ началѣ IV вѣка.—Діоклитіана, сообразносъ этимъ и число гоненій выразится той-же цифрою.

Послѣ такого введенія, авторъ переходитъ къ самой исторіи гоненій. Передовать содержаніе этой исторіи по сочиненію г. Лебедева въ библіографической замѣткѣ, мы не считаемъ возможнымъ: если передавать его слишкомъ кратко, то необходимо придется опускать весьма много такого, что именно и придаетъ сочиненію г. Лебедева особенный интересъ, цѣнность и достоинство—историко-критическій и полемическій элементъ въ его трудѣ; если же не опускать ничего важнаго, всецѣло заслуживающаго вниманіе и вообще интереснаго,—а выборъ трудно сдѣлать,—то придется, пожалуй, цѣликомъ передавать здѣсь его изслѣдованіе, что, конечно, немыслимо. Въ виду этого, мы отсылаемъ любознательныхъ читателей къ самой книгѣ г. Лебедева, а здѣсь приведемъ только планъ, по которому онъ располагаетъ свои изслѣдованія въ каждой части труда, и нѣкоторые общіе выводы.

«Въ исторію гоненій», говоритъ г. Лебедевъ, «какъ она будетъ излагаться нами, войдетъ: болѣе или менѣе характеристическое изображеніе личности гонителя,—объясненіе частныхъ причинъ, по которымъ поднималось гоненіе на христіанъ тѣмъ или другимъ императоромъ,—разслѣдованіе о содержаніи указовъ, которыми предписывалось гоненіе, указаніе отличительныхъ чертъ одного гоненія въ сравненіи съ другими предъидущими,—изученіе дѣйствій гоненія на христіанъ: то есть было оно мужественно встрѣчено христіанами или наоборотъ, и въ какой мѣрѣ,—изслѣдованіе объ актахъ мученическихъ или современныхъ гоненію запискахъ, въ которыхъ описываются подвиги мучениковъ; если не обо всѣхъ актахъ будетъ рѣчь, то по крайней мѣрѣ о важнѣйшихъ».

„Болѣе жестокими, упорными, систематическими гонителями были тѣ именно римскіе императоры, которые отличались выдающимися умственными дарованіями, наибольшею разсудительностію, наибольшимъ пониманіемъ дѣлъ государственныхъ, которые лучше другихъ императоровъ понимали нужды времени, каковы: Траянъ, Маркъ Аврелій, Декій, Діоклитіанъ, между тѣмъ какъ злые и порочные государи, но мало входившіе въ сущность дѣлъ государственныхъ, какъ Неронъ, Каракалла, Коммодъ и многіе другіе, или вовсе не преслѣ-

довали христіанъ, или, если и преслѣдовали, то вовсе не видѣли въ этомъ какой нибудь государственной задачи, стоящей въ связи съ вѣрнымъ охраненіемъ правъ власти. Это зависѣло не отъ чего другаго, какъ именно отъ того, что болѣе проницательные государи понимали ту великость требованій, какія предъявлялись христіанствомъ правительству римскому, понимали, что христіанство требовало полнаго кореннаго измѣненія идей, легшихъ въ основу всемірной исторіи». Самымъ поразительнымъ доказательствомъ справедливости сказаннаго служитъ фактъ послѣдняго гоненія на христіанъ, воздвигнутаго Діоклитіаномъ. Этотъ послѣдній, какъ характеризуетъ его одинъ германскій ученый, «былъ мужъ чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій: искусный полководецъ, онъ является еще болѣе искуснымъ какъ мужъ міра. Онъ обладалъ рѣдкою государственною мудростію и силою воли, и эта сила воли подчинила его личныя наклонности и страсти цѣлямъ правителя Его административный талантъ и благоразуміе пріобрѣли ему имя отца золотаго вѣка, имя, съ которымъ его собственныя идеи объ обязанностяхъ государя согласуются вполнѣ. Благоразумная разсчетливость въ каждомъ шагѣ, мудрый страхъ, какъ бы въ какомъ случаѣ не зайти слишкомъ далеко, соединялись въ немъ съ желѣзною энергіею приводить къ концу однажды принятое рѣшеніе. Глубокое познаніе потребностей человѣчества, здравый взглядъ на отношенія государства и его современное положеніе, замѣняли въ немъ прозорливость генія». Нравственныя его качества, его гуманность, соотвѣтствовали его умственнымъ дарованіямъ; «когда онъ побѣдилъ своего соперника по престолу, то своею кротостію къ врагамъ истинно изумилъ міръ»,—говоритъ о немъ другой нѣмецкій историкъ. А третій вообще замѣчаетъ о Діоклитіанѣ, что «онъ остался бы для насъ однимъ изъ величайшихъ римскихъ императоровъ, спасителемъ цивилизаціи и государства, глубокомысленнѣйшимъ судіею потребностей своего времени, если бы умеръ въ 302 г., т. е. наканунѣ годины гоненій». Но онъ не умеръ и свое царствованіе ознаменовалъ самымъ жестокимъ гоненіемъ на христіанъ, какого еще не было до сихъ поръ. Этимъ онъ доказалъ, что и онъ, при всѣхъ своихъ способностяхъ, не былъ чуждъ заблужденія своихъ предшественниковъ, преслѣдовавшихъ христіанъ. Какъ Діоклитіанъ, такъ и лучшіе изъ его предшественниковъ заботились о томъ, чтобы утвердить и укрѣпить религіозное начало въ сердцахъ подданныхъ, но трудились понапрасну, потому что они вѣрили въ возможность ожив-

ленія и поддержанія языческихъ культовъ, не понимая того, что язычество отжило свой вѣкъ, стало мертвымъ трупомъ, который слѣдовало предать погребенію, а не гальванизировать его искусственно. Идея, которая одушевляла ихъ, конечно была правильна; они понимали, что религія составляетъ основаніе благоденствія государства, но въ средствахъ приведенія этой идеи къ осуществленію они жестоко ошибались: напрасно старались держаться и поддерживать ту религію, которая перестала удовлетворять народное сознаніе, и гнали ту религію, которая одна только могла вдохнуть новую жизнь въ разлагавшійся государственный организмъ.—Какъ однакожъ ни старались языческіе императоры поддержать и сохранить древній культъ, сколько ни усиливались они подавить христіанство, стереть послѣдователей его съ лица земли.—эта новая религія съ честію и славою выдержала бурю гоненій: христіане остались непоколебимыми въ своей вѣрѣ при всѣхъ преслѣдованіяхъ и показали удивленному языческому міру, какая великая жизненная сила заключена въ ихъ религіи: всегда они съ радостію и славя Бога шли на мученія и смерть и весьма многіе изъ нихъ запечатлѣли свою вѣру кровію въ надеждѣ получить въ награду мученическій вѣнецъ на небесахъ.—Правда, нельзя отрицать и того, что были и такіе христіане, которые во время гоненій отрекались отъ Христіанства, вынуждаемые къ тому страхомъ мученій и смерти. Такихъ особенно много было во время жестокаго гоненія Декія. Однакожъ стяжавшихъ себѣ мученическіе вѣнцы было еще болѣе; даже можно сказать—число падшихъ сравнительно съ числомъ устоявшихъ въ вѣрѣ при испытаніи было незначительно. Да и всего одинъ разъ страницы исторіи гоненій были омрачены извѣстіемъ о такомъ печальномъ явленіи—въ царствованіе Декія, продолжавшееся менѣе 2-хъ лѣтъ. Въ предшествующія же гоненія, равно какъ и въ послѣдующія случаевъ отпаденія христіанъ отъ вѣры не замѣчалось; по крайней мѣрѣ на страницы исторіи не занесено ни одного,—можетъ быть потому, что ихъ было очень не много, а можетъ быть и потому, что ихъ совсѣмъ не было.

Вторая часть сочиненія говоритъ, какъ мы уже указали выше, о такъ называемыхъ толерантныхъ указахъ языческихъ императоровъ по отношенію къ христіанамъ. Задачею автора въ этой части изслѣдованія было обозрѣніе обстоятельствъ, при которыхъ совершилось то важное измѣненіе въ положеніи церкви христіанской, вслѣдствіе котораго она стала изъ гонимой господствующею. Авторъ ставитъ вопросъ какъ смотрѣть на фактъ торжества христіанства

при Константинѣ Великомъ? Представляетъ-ли онъ явленіе совершенно неожиданное, шедшее въ разрѣзъ со всей политикой римскихъ императоровъ до времени Константина, историческій скачекъ? Для рѣшенія этого вопроса онъ считаетъ нужнымъ внимательно вглядѣться въ мирныя времена для христіанъ среди гоненій и потому возвращается къ положенію христіанъ во II, III, и въ началѣ IV вѣка.—«Какъ рядъ гоненій», читаемъ у г. Лебедева, «строго говоря былъ непрерывнымъ,—прерываясь въ одномъ мѣстѣ, они подчасъ начинались въ другомъ,—такъ и рядъ мирныхъ временъ для христіанъ былъ также непрерывнымъ. Нарушенный въ одномъ мѣстѣ, миръ водворялся въ другомъ; если одно царствованіе посягало на благосостояніе христіанъ, то другое не чуждо было благосклонности къ нимъ. Но было бы слишкомъ утомительно говорить о всѣхъ мирныхъ временахъ для христіанъ II, III, и начала IV вѣка. Чтобы остановиться на самомъ главномъ, опуская менѣе существенное, при обозрѣніи настоящаго вопроса за исходную точку мы возьмемъ тоже самое, что и при обозрѣніи исторіи гоненій. Мы обозримъ только тѣ царствованія римскихъ императоровъ, въ которыя появлялись болѣе или менѣе благопріятствующіе положенію христіанъ указы. Такія царствованія несомнѣнно были. И замѣчательно, какъ пять языческихъ царствованій, до Константина Великаго заявили себя противъ христіанства. Такъ точно не менѣе же пяти языческихъ императоровъ и издавали указы, благопріятствовавшіе христіанамъ». Обозрѣніе этихъ послѣднихъ царствованій у автора совершается въ томъ же порядкѣ, какъ и обозрѣніе первыхъ. Авторъ сначала даетъ характеристику личности того или другаго языческаго императора, относившагося благосклонно къ христіанамъ, указываетъ ближайшіе мотивы такихъ отношеній, если они (мотивы) имѣются; затѣмъ анализируетъ самые указы, изданные въ пользу христіанъ, опредѣляя ихъ смыслъ и значеніе, и наконецъ изображаетъ положеніе христіанъ въ царствованіе того или другаго изъ благосклонныхъ къ нимъ римскихъ императоровъ. Изъ «обозрѣнія исторіи мирныхъ временъ для христіанъ II, III и начала IV вѣка авторъ приходитъ съ одной стороны къ тому выводу, что «болѣе или менѣе толерантными въ отношеніи къ христіанамъ показали себя тѣ изъ римскихъ языческихъ императоровъ, которые не отличались фактическою привязанностію къ религіозному культу римскому, — тѣ, которые подъ вліяніемъ духа времени и обстоятельствъ ихъ происхожденія и вос-

питанія наравнѣ съ римскимъ культомъ или даже выше его ставили другіе культы; не имѣя твердой приверженности къ традиціонному римскому культу, они не ставили своею цѣлію охранять и защищать его интересы, а потому могли благосклонно или снисходительно относиться къ религіямъ не—римскимъ, а такою и было христіанство. Это самое важное, что побуждало нѣкоторыхъ императоровъ миролюбиво смотрѣть на христіанъ. Но были и другіе причины, ведшія къ той-же цѣли, напримѣръ особенная кротость и милосердіе нѣкоторыхъ изъ языческихъ императоровъ: не отличаясь строгостію и суровостію ко всѣмъ подданнымъ, они не лишали своего благоснисхожденія и христіанъ».—Съ другой стороны изъ обзора законодательныхъ мѣръ въ пользу христіанства, по мнѣнію автора, мы научаемся, чѣмъ подготовилось то измѣненіе въ положеніи христіанъ, какое связывается съ именемъ Константина. На факты миролюбиваго отношенія языческаго правительства къ христіанамъ г. Лебедевъ смотритъ какъ на пріуготовленіе къ знаменитой законодательной реформѣ Константина Великаго, всецѣло измѣнившей внѣшнее положеніе церкви. Нѣсколько языческихъ императоровъ общими усиліями подготовляли ту почву, на которой столь твердо сталъ первый христіанскій императоръ. Въ законодательствѣ языческихъ императоровъ, клонившемся къ пользѣ и благополучію христіанъ, много недомолвокъ, неопредѣленности, нерѣшительности, колебаній, случайностей; мало твердости, планосообразности, однообразія, сознательности въ стремленіи къ цѣли, невидно общей руководящей идеи; но все же такъ или иначе оно шло къ той же цѣли, къ какой позднѣе пришелъ Константинъ. Въ особенности должно быть велико значеніе указа Галерія, 311 г., давшаго полную свободу христіанскому исповѣданію. Константинъ сдѣлалъ шагъ еще далѣе: мало по малу, далеко не вдругъ, онъ призналъ христіанство даже господствующею религіею. Безъ сомнѣнія, этотъ шагъ былъ значительнымъ, дѣлающимъ эпоху въ исторіи; но онъ не былъ совсѣмъ неожиданнымъ. Римскіе императоры, ознаменовавшіе себя толерантностію къ христіанамъ до времени развитія законодательной дѣятельности Константина, хотя слабымъ и нерѣшительнымъ голосомъ, но заявляли уже о смерти язычества и торжествѣ христіанства; Константинъ же является человѣкомъ положившимъ послѣдній камень въ зданіи, которое начали строить многія руки до него, но руки не столь опытныя и рѣшительныя.

Третья часть сочиненія посвящена характеристикѣ личности Кон-

стантина Великаго со стороны умственной и нравственно-религіозной, обзору его религіозно-политической дѣятельности. Во всей своей государственно-политической дѣятельности Константинъ является человѣкомъ, одареннымъ исключительными талантами, личностію геніальною и пользуется заслуженною славою въ исторіи. Нравственный образъ его представляется историку въ самыхъ привлекательныхъ чертахъ. Кротость и человѣколюбіе Константина не знали границъ; счастіе и власть не сдѣлали его гордымъ и высокомѣрнымъ; никто даже изъ языческихъ историковъ не могъ указать или намекнуть хотя на какія-либо факты, которые дѣлали бы подозрительными нравственную чистоту и цѣломудренность чувствъ Константина; глубоко-религіозный характеръ его принадлежитъ къ достовѣрнѣйшимъ историческимъ фактамъ. Но въ особенности «образъ перваго христіанскаго императора производитъ сильное впечатлѣніе на изслѣдователя потому, что этотъ государь является натурою цѣльною, не допускающею ни передержекъ, ни колебаній. Съ самаго начала своей исторической дѣятельности и до конца жизни онъ одушевленъ однимъ и тѣмъ же стремленіемъ дать перевѣсъ христіанству надъ язычествомъ и употребляетъ одни и тѣ же средства для осуществленія цѣли. Въ этомъ отношеніи очень удачно характеризуетъ Константина Кеймъ, когда говоритъ: Константинъ 313 г., дружественно относящійся къ христіанскому клиру, открывающій для него государственную казну, дарующій ему права свободной дѣятельности, столь ревностно старающійся о единеніи церкви,—въ виду раздоровъ въ христіанскомъ обществѣ, жертвовавшій и своимъ временемъ и своимъ трудомъ, и матеріальными средствами казны, смотрѣвшій на задачу христіанства какъ на собственную свою задачу, этотъ Константинъ тожественъ съ тѣмъ, какимъ онъ былъ и въ позднѣйшее время (послѣ 323 г.). Различіе между Константиномъ первой эпохи и Константиномъ второй эпохи то лишь, что позднѣйшій уже вполнѣ созидаетъ, что тотъ еще начинаетъ, позднѣйшій уже ясно высказываетъ то, что тотъ говоритъ въ полголоса, позднѣйшій даетъ христіанству всѣ привиллегіи, между тѣмъ тотъ просто благопріятствуетъ ему, позднѣйшій во всеуслышаніе объявляетъ о своемъ желаніи видѣть всѣхъ соединенными единствомъ религіи, между тѣмъ какъ тому представляется это въ видѣ отдаленной цѣли. Вся дѣятельность Константина составляетъ какъ бы одинъ фактъ,—добавляетъ Кеймъ. Это — глубоко-справедливое замѣчаніе. Уже въ 313 г. знаменитымъ Миланскимъ едиктомъ онъ далъ христіанству большія преимущества, но выска-

залъ это осторожно. Язычество теряло уже свое значеніе, но оно не отвергнуто, ни попрано. Въ Миланскомъ едиктѣ нѣтъ ни одного выраженія, которое могло бы оскорбить язычниковъ. Но за то въ частныхъ указахъ императоръ вскорѣ послѣ изданія Миланскаго едикта позволяетъ себѣ назвать язычество «суевѣріемъ» и «устарѣлымъ злоупотребленіемъ». Послѣ побѣды надъ Ликиніемъ, Константинъ уже въ самыхъ важныхъ законодательныхъ актахъ — двухъ эдиктахъ «къ Востоку» позволяетъ себѣ наименовать язычество «нечестіемъ» и «сѣменемъ нечестивыхъ» и другими именами. Шагъ дѣлается впередъ. Его взглядъ на язычниковъ объявленъ вслухъ всѣмъ. Въ этомъ смыслѣ можно говорить, что свою реформу относительно религіознаго положенія государства онъ совершилъ не вдругъ, а постепенно. Но ни теперь, послѣ побѣды надъ Ликиніемъ, ни прежде того, Константинъ не хотѣлъ гнать и преслѣдовать язычниковъ. Онъ даровалъ христіанской церкви все, что она могла желать: она стала вліятельна, сильна, облечена правами государственной религіи. Поэтому она сама своимъ значеніемъ и мощію должна была побѣдить язычниковъ и языческій политеизмъ. Константинъ помогалъ ей быть и оставаться единою, крѣпкою своимъ единствомъ и для того объявилъ себя непримиримымъ врагомъ ересей и сектъ. Борьба съ еретиками, поэтому, входила въ его планы борьбы съ язычествомъ; побѣдительницей надъ главнѣйшимъ врагомъ своимъ — язычествомъ могла быть лишь церковь единодушная, проникнутая одними стремленіями, нераздѣляющаяся и не борющаяся сама съ собою,—христіанская церковь при Константинѣ Великомъ восторжествовала надъ язычествомъ, какъ государственнымъ институтомъ; она стала владычицею въ имперіи, она пріобрѣла власть и силу оффиціальную; но докончить торжество ея надъ умами, искоренить язычество сердца — это предоставлено было уже ея собственнымъ силамъ и средствамъ».

Таково содержаніе книги г. Лебедева. Но мы должны сказать, что если кто вздумаетъ составить себѣ окончательное сужденіе о достоинствахъ ея и характерѣ только на основаніи сказаннаго нами, то составитъ сужденіе слишкомъ поспѣшное, а потому—легко можетъ случиться – неправильное, и во всякомъ случаѣ онъ будетъ имѣть далеко не полное представленіе о разсматриваемомъ сочиненіи. Въ библіографической замѣткѣ нѣтъ возможности исчерпать все богатство его содержанія, передать послѣднее во всей полнотѣ, сохранивъ притомъ характеристическія черты сочиненія. И мы не столько имѣли

въ виду обстоятельно знакомить читателей съ содержаніемъ книги г. Лебедева, сколько обратить на нее особенное вниманіе интересующихся исторіей древней церкви. А книга дѣйствительно заслуживаетъ особеннаго вниманія и—по всей справедливости.

Іерархія Сѣверо-Африканской церкви. Соч. Николая Извѣкова. Вильно. 1884. Сѣверо-Африканская церковь, уступая церквамъ восточнымъ въ развитіи церковнаго вѣроученія, много способствовала развитію практической стороны церковной жизни—дисциплины, церковныхъ обычаевъ, особаго права и въ этомъ самостоятельномъ развитіи и рѣшеніи практическихъ вопросовъ можетъ послужить образцомъ, достойнымъ подражанія и для церквей нашего времени. Съ другой стороны, въ то время, какъ восточная церковь находилась въ большой зависимости отъ государственной власти по всѣмъ сферамъ своей жизни и дѣятельности, Сѣверо-Африканская церковь, признавая весьма полезнымъ иногда содѣйствіе государственной власти во внѣшнихъ дѣлахъ, всегда готова была дать отпоръ властолюбивымъ притязаніямъ Византійскихъ императоровъ на вмѣшательство во внутреннюю жизнь церкви. Наконецъ Сѣверо-Африканская церковь настойчиво защищала свою независимость и свободу внутренней жизни и противъ притязаній со стороны римскихъ епископовъ и въ этомъ случаѣ можетъ служить живымъ свидѣтелемъ неправды ученія римской церкви о главенствѣ папы. Съ этихъ точекъ зрѣнія — усерднаго и самостоятельнаго развитія практической стороны церковной жизни, независимо ни отъ государственной власти, ни отъ римскихъ епископовъ,— разсмотрѣніе состоянія іерархіи Сѣверо-Африканской церкви, ея жизни и дѣятельности, представляется г. Извѣкову дѣломъ полезнымъ и важнымъ, особенно въ виду почти полнаго отсутствія сочиненій по этому предмету, и служитъ содержаніемъ его труда.

По изслѣдованію автора оказывается, что іерархія въ Сѣверо-Африканской церкви существовала съ самаго основанія этой церкви, что и естественно и само по себѣ не нуждалось въ доказательствахъ, приведенныхъ въ 1-й гл. сочиненія, носящей не совсѣмъ складное заглавіе: «Существованіе церковной іерархіи въ Сѣверо-Африканской церкви съ самаго начала его существованія». Здѣсь эти доказательства направлены противъ мнѣній протестантскихъ богослововъ, проповѣдующихъ, будто взглядъ на церковную іерархію какъ на исключительную обладательницу правами священнодѣйствія, учительства церковнаго и управленія сложился въ церкви христіанской вообще и въ Сѣверо-Африканской въ частности гораздо позднѣе; первоначально

же эти права принадлежали и всѣмъ мірянамъ въ силу общаго священства. — Ученіе изъ церковной іерархіи, какъ особенномъ классѣ людей, надѣленномъ исключительными правами, высказанное въ Сѣверо-Африканской церкви ясно и опредѣлено Тертулліаномъ, развитое съ большею полнотою и опредѣленностію Кипріаномъ, достигаетъ высшей степени своего развитія у бл. Августина.—Сообразно съ высокимъ понятіемъ объ іерархіи, Сѣверо-Африканская церковь требовала отъ лицъ, вступающихъ въ клиръ, особыхъ нравственныхъ и умственныхъ качествъ, соотвѣтствующихъ высокому служенію и при поставленіи на ту или другую церковную должность поступала съ большою осмотрительностію, не допуская въ клиръ новообращенныхъ, бывшихъ еретиковъ и раскольниковъ, исключая донатистовъ, затѣмъ людей преданныхъ міру и вообще всѣхъ, на совѣсти которыхъ лежало тяжкое преступленіе. Но желаніе Сѣверо-Африканской церкви принимать въ клиръ людей болѣе или менѣе образованныхъ встрѣчало сильныя препятствія въ недостаткѣ таковыхъ и потому она должна была въ этомъ отношеніи ограничивать свои требованія, особенно въ III в., когда, какъ кажется г. Извѣкову, у ней еще не было своихъ школъ.—Каковы бы однакожь ни были нравственныя и умственныя качества лица, желающаго поступить въ клиръ, его не допускали сразу къ занятію высшихъ должностей, но заставляли, за рѣдкими исключеніями, постепенно проходить и всѣ низшія. Сѣверо-Африканская церковь установила для клира брачную жизнь, какъ было и во всей вселенной церкви; но за недостаткомъ кандидатовъ, допускала въ клиръ и монашествующихъ. — Вторая глава на пяти страницахъ разсматриваетъ положеніе церковнаго учительства, на которое (учительство) пастыри Сѣверо-Африканской церкви смотрѣли какъ на одну изъ существеннѣйшихъ своихъ обязанностей. Право учительства въ этой церкви сначала представлено было только епископу; но потомъ распространено было и на пресвитеровъ, хотя первый случай такого рода и былъ встрѣченъ Африканскими епископами не благосклонно. Третья—самая обширная глава говоритъ объ управленіи. Въ Сѣверо-Африканской церкви существовало три рода церковнаго управленія: 1) Епархіальное или епископское, совмѣстно съ клиромъ и народомъ. Изъ разсмотрѣнія епархіальнаго управленія авторъ приходитъ къ выводу, что это управленіе носитъ на себѣ печать свободы и самостоятельности епископа, который хотя и стоялъ въ зависимости отъ собора епископовъ, за то былъ вполнѣ свободенъ по отношенію къ каждому изъ епископовъ въ отдѣльности. Съ

другой стороны, хотя епископъ не рѣшаетъ и не предпринимаетъ ничего важнаго въ управленіи безъ совѣта клира и мірянъ, однако облеченъ правомъ принимать ихъ совѣты или не принимать, будучи обязанъ отдавать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ только собору. По характеру своему, именно въ силу тѣснаго общенія епископа съ народомъ, также участвовавшимъ въ завѣдываніи дѣлами церкви, епархіальное управленіе въ Сѣверо-Африканской церкви подходило къ управленію церкви Апостольской. 2) Митрополичье или областное. Въ отношеніи къ этому управленію авторъ не можетъ не признать правильныхъ взаимныхъ отношеній между епископами и примасами; въ силу этихъ отношеній съ одной стороны была ограничена возможность злоупотребленія властію епархіальныхъ архіереевъ, такъ какъ примасы имѣли право наблюдать за ихъ дѣятельностію; съ другой стороны и власть примасовъ по отношенію къ епископамъ была ограничена, такъ какъ выборъ и смѣна первыхъ стояли въ зависимости отъ послѣднихъ. Авторъ считаетъ лишь неудобнымъ обычай избирать въ примасы епископовъ по старшинству т. е. смотря по тому, кто раньше былъ посвященъ въ санъ епископа, такъ какъ отсюда, съ одной стороны, возникали частные споры между епископами о старшинствѣ, съ другой — избираемые такимъ образомъ по старческой немощи часто не могли отправлять своихъ обязанностей надлежащимъ образомъ 3) Соборное. Эта форма управленія получила въ Сѣверо-Африканской церкви большое развитіе, которое, по мнѣнію автора, во первыхъ свидѣтельствуетъ о заботливости пастырей Сѣверо-Африканской церкви о благоустройствѣ ея; во вторыхъ наглядно доказываетъ свободу и великій авторитетъ епископской власти въ этой церкви, такъ какъ именно на соборахъ, при той свободѣ мнѣній, какая допускалась здѣсь, могли проявиться свобода и авторитетъ пастырей Сѣверо-Африканской церкви. Общій же выводъ изъ разсмотрѣнія всѣхъ родовъ управленія этой церкви тотъ, что у епископовъ ея было больше свободы и привиллегій, чѣмъ у епископовъ другихъ странъ.—Въ четвертой главѣ авторъ разсматриваетъ отношенія Сѣверо-Африканской церкви къ другимъ церквамъ и особенно къ Римской и находитъ ихъ самыми нормальными. Сѣверо-Африканская церковь и въ ученіи своихъ пастырей и въ самой жизни своей поддерживали идею тѣснаго общенія со всѣми церквами; однако она была далека отъ мысли допустить нарушаніе своей свободы и независимости со стороны епископовъ другихъ церквей, особенно же Римской, и потому всегда съ большою твердостію от-

стаивала свои права касательно свободнаго постановленія опредѣленій, въ особенности же по вопросамъ церковной дисциплины и управленія.—Тѣмъ же духомъ свободы и независимости отличаются и отношенія пастырей Сѣверо-Африканской церкви къ государству, что авторъ доказываетъ въ пятой главѣ своего сочиненія. Церковь есть учрежденіе Божественное, имѣющее свою особую задачу, особое право и законы, а потому должна имѣть и свою особую администрацію; какъ такое учрежденіе, она не есть функція государственнаго организма, подчиненная высшему вѣдѣнію государственной власти; слѣдовательно вмѣшательство послѣдней въ дѣла церкви было бы насиліемъ и самоуправствомъ. Такъ дѣйствительно и смотрѣли пастыри Сѣверо-Африканской церкви на вмѣшательство въ ея дѣла свѣтской власти; поэтому они энергично давали отпоръ всякой попыткѣ свѣтской власти относиться къ церкви также, какъ и ко всѣмъ другимъ государственнымъ учрежденіямъ. Тѣмъ не менѣе они считали иногда необходимыми помощь и содѣйствіе государства и сами испрашивали его въ тѣхъ случаяхъ, когда оказывалась нужда, но ограничивали это содѣйствіе только защитой отъ насилія упорныхъ и дерзскихъ враговъ церкви, противъ которыхъ ея собственныя средства были недостаточны. Съ своей стороны они не считали себя въ правѣ вмѣшиваться въ область чисто свѣтскихъ дѣлъ, подлежащихъ вѣдѣнію одной государственной власти. Вообще же пастыри Сѣверо Африканской церкви старались жить въ мирѣ съ свѣтскою властію и воздавать Кесарево—Кесарю, а Божіе—Богу. Въ шестой главѣ идетъ рѣчь о содержаніи духовенства, источникахъ, откуда оно получалось, о раздѣленіи церковныхъ доходовъ между клириками, объ общежитіяхъ для клириковъ и наконецъ о постановленіяхъ соборовъ противъ любостяжанія духовенстеа. Седьмая и послѣдняя глава указываетъ внѣшнеее отличіе Сѣверо Африканскаго духовенства отъ мірянъ и его религіозно-нравственное состояніе. Относительно одѣяній клириковъ Сѣверо-Африканской церкви, говоритъ авторъ, скорѣе можно думать, что они ничѣмъ особеннымъ не различались отъ одежды мірянъ. Изъ лицъ, причисленныхъ къ клиру, отличались особыми одеждами только дѣвственницы и вдовицы. Въ религіозно-нравственномъ отношеніи Африканское духовенство стояло очень невысоко, какъ можно заключать изъ данныхъ, имѣющихся въ сочиненіи г. Извѣкова. Были конечно въ средѣ его и высоко-нравственные люди, но такихъ меньшинство; по крайней мѣрѣ такъ было въ V, VI, VII и VIII в. Авторъ въ концѣ своего сочиненія говоритъ: благодаря пе-

чальному религіозно-нравственному состоянію Сѣверо-Африканскаго духовенства въ V—VIII в., когда оно не могло образомъ своей жизни оказывать надлежащаго вліянія на міряпъ, и религіозно-нравственное состояніе послѣднихъ дошло до такой степени упадка, что самое христіанство было поглощено мусульманствомъ, которое и положило конецъ самому существованію нѣкогда знаменитой Сѣверо-Африканской церкви.

Автору предстояла широкая и благодарная задача—обрисовать живыми чертами исторію іерархіи Сѣверо-Африканской церкви за все время ея существованіи въ теченіе почти 8 вѣковъ. Для успѣшнаго выполненія этой задачи онъ располагалъ богатымъ матеріаломъ, собраннымъ въ многочисленныхъ пособіяхъ, бывшихъ у него подъ руками, какъ онъ самъ сообщаетъ въ своемъ введеніи къ сочиненію (см. 7 стр.). Не смотря однакожь на это, г Извѣкову заблагоразсудилось поступить иначе. Повидимому всѣ старанія свои онъ употребилъ на то, чтобы сдѣлать свое сочиненіе какъ можно болѣе скучнымъ и,—мы должны здѣсь отдать ему справедливость,—успѣлъ въ этомъ; книга его валится изъ рукъ недочитанною. Авторъ представляетъ намъ почти только голые историческіе факты, не связывая ихъ между собою и не освѣщая критическою мыслію. Непріятное впечатлѣніе, производимое характеромъ содержанія книги, еще болѣе увеличивается характеромъ изложенія. Авторъ положительно не умѣетъ владѣть фразой; неуклюжіе обороты, которые при томъ часто повторяются и кажутся заученными, неумѣстное многословіе и частое повтореніе одного и того же, какъ будто этимъ авторъ хочетъ вознаградить скудость содержанія и бѣдность мысли, и вообще тяжелый языкъ,- вотъ отличительныя черты сочиненія въ литературномъ отношеніи. При всемъ желаніи трудно сказать о немъ что нибудь хорошее. Цѣна 2 руб.

Журнальное обозрѣніе.

Творенія Св. Отцевъ.—Христіанское Чтеніе.—Труды Кіевской Духовной Академіи.—Православный Собесѣдникъ.—Вѣра и Разумъ.—Православное Обозрѣніе. — Душеполезное Чтеніе. Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія.

Статьи по Священному Писанію.

«*Когда пророчествовалъ Авдія?*» *И. Акимова* (*Христ. Чт. мартъ—апрѣль*). Въ рѣшеніи вопросовъ о времени произнесенія Авдіею пророческой рѣчи о погибели Эдома и о разцвѣтѣ на его развалинахъ царства Господня ученые изслѣдователи Библіи до сихъ поръ еще не пришли ни къ какому опредѣленному, положительному результату. Мнѣнія по этому предмету какъ западныхъ, такъ и русскихъ библейскихъ толкователей далеко расходятся другъ съ другомъ. Одни толкователи думаютъ, что Авдія произнесъ свою рѣчь при іудейскомъ царѣ Іорамѣ и былъ древнѣйшимъ изъ малыхъ пророковъ; другіе относятъ произнесеніе этой рѣчи къ первымъ годамъ Озіи: треть и, наконецъ, болѣе свободные толкователи полагаютъ, что рѣчь признесена была Авдіею послѣ разрушенія Іерусалима халдеями. Послѣднее мнѣніе можно назвать господствующимъ въ настоящее время и въ русской богословской литературѣ. Но господствующее мнѣніе, замѣчаетъ авторъ, не есть еще непремѣнно правильное мнѣніе. Дѣло въ томъ, что пророкъ, описывая «погибель или несчастіе Іудеи» вовсе не упоминаетъ о разрушеніи Іерусалима и храма. Это молчаніе въ виду того почтенія, съ которымъ относились іудеи къ своему храму, какъ знаменію благоволенія Божія къ нимъ, и къ Іерусалиму, какъ столицѣ и средоточію самостоятельнаго національнаго государства, въ данномъ случаѣ имѣетъ очень большое значеніе. Оно даетъ право подъ днемъ несчастія или погибели іудеевъ разумѣть и другое какое-либо нашествіе иноплеменниковъ, которымъ подвергался не однажды Іерусалимъ и раньше Навуходоносора. Если подъ «днемъ несчастія и погибели» іудеевъ, упоминаемыхъ у Авдіи, нельзя разумѣть раз-

рушенія Іерусалима халдеями и переселенія іудеевъ въ плѣнъ, то о какомъ бѣдствіи говоритъ пророкъ? Авторъ останавливается на одномъ такомъ бѣдствіи; онъ, на основаніи историческихъ и пророческихъ книгъ ветхаго завѣта подробно изображаетъ внѣшнее политическое состояніе Іудеи въ послѣднюю половину царствованія Амасіи царя, уясняетъ отношенія ея къ сосѣдямъ и къ идумеямъ въ особенности. Содержаніе книги пророка Авдіи подходитъ къ такому состоянію Іудеи. Пророкъ произнесъ свою рѣчь въ то время, когда Эдомъ могъ гордиться своимъ высокимъ международнымъ положеніемъ, когда онъ между окружающими его народами не видѣлъ никого, кто могъ бы поколебать и измѣнить его положеніе. А именно въ послѣднюю половину царствованія Амасіи и въ первые годы Озіи Эдомъ и занималъ такое положеніе. Тогда между всѣми сосѣдями Іудеи, которые готовы были причинить ей всевозможныя бѣдствія, первое мѣсто занимала Идумея, поддерживаемая Египтомъ и въ свою очередь подстрекавшая другихъ сосѣдей къ враждебнымъ дѣйствіямъ противъ Іудеи. Кромѣ того въ описаніи того новаго положенія, въ которомъ будетъ находиться Іуда послѣ погибели Эдома, Авдія употребляетъ тѣ же собственныя имена, которыя встрѣчаются и въ исторіи второй половины царствованія Амасіи. Заключительныя мысли пророчества Авдіи приближаются къ мыслямъ пророка Исаіи, выступившаго съ пророческими рѣчами нѣсколько позднѣе Авдіи.

«*Введеніе въ книгу пророка Іоиля*», (*Мнѣніе Креднера и его послѣдователей; наиболѣе слабыя стороны его*). *А. Некрасова.*— (*Христ. Чт. іюль — августъ*). Съ началомъ этой статьи мы уже познакомили читателей нашего журнала *). Въ настоящемъ отдѣлѣ г. Некрасовъ имѣетъ дѣло съ общераспространеннымъ и установившимся, какъ на западѣ, такъ и у насъ, мнѣніемъ, по вопросу о времени пророческой дѣятельности Іоиля. Сущность этого мнѣнія состоитъ въ слѣдующемъ. На основаніи встрѣчающихся въ книгѣ указаній на политическія событія въ Іудеѣ, Креднеръ и его послѣдователи для дѣятельности пророка Іоиля отмежевываютъ промежутокъ времени отъ 890 д. 840 г. Перечисляя враговъ Іудеи, пророкъ ничего не говоритъ объ ассиріянахъ и халдеяхъ; слѣдовательно, заключаютъ, онъ жилъ и пророчествовалъ въ до-ассирійскую эпоху, раньше того времени, съ котораго ассиріяне стали угрожать политическому существованію евреевъ, значитъ – до 790 г. Пророкъ не

*) См. Журнальное Обозрѣніе.

упоминаетъ также о сиріянахъ дамасскихъ, которые, какъ извѣстно, при іудеискомъ царѣ Іоасѣ подъ предводительствомъ Азаила сдѣлали нападеніе на Іудею и Іерусалимъ; поэтому книга пр. Іоиля написана раньше 840 г. до Р. Х. Данныя религіозно-нравственнаго характера позволяютъ Креднеру еще ближе опредѣлить время жизни прор. Іоиля. При Іоилѣ, какъ можно думать на основаніи содержанія его книги, процвѣтала религія Іеговы; народъ велъ себя настолько удовлетворительно, что пророкъ не имѣлъ нужды обличать его за идолослуженіе и другіе грѣхи. На основаніи этого изъ найденнаго періода 890—840 г. исключаютъ царствованія Охозіи, Гоѳоліи и послѣднюю половину царствія Іоаса. Далѣе пр. Іоиль въ своей книгѣ вовсе неупоминаетъ о царѣ; а это приводитъ ко времени малолѣтства Іоаса, когда управлялъ царствомъ благоразумный первосвященникъ Іоддай, когда іерархія стояла въ государствѣ на первомъ планѣ, когда народъ и царь охотно внимали голосу служителей Іеговы. Такимъ образомъ добытый результатъ Креднеръ и его послѣдователи стараются подтвердить сопоставленіемъ книги Іоиля съ книгами другихъ пророковъ: Амоса, Михея, Софоніи, Исаіи и др. Но это сопоставленіе ничего не прибавляетъ къ рѣшенію вопроса о времени дѣятельности Іоиля даже съ точки зрѣнія послѣдователей Креднера. По мнѣнію этого послѣдняго, пр. Іоиль былъ самымъ древнимъ изъ пророковъ, оставившихъ послѣ себя писанія. Но многіе нѣмецкіе ученые признаютъ болѣе древнимъ пророкомъ сравнительно съ Іоилемъ пророка Авдію.

Внимательно всмотрѣвшись въ доводы этого, наиболѣе распространеннаго нынѣ мнѣнія о времени дѣятельности пр. Іоиля, можно замѣтить въ немъ много слабыхъ сторонъ, даже грубыхъ ошибокъ. Гипотеза эта не рѣшаетъ труднаго вопроса, а только подкупаетъ, какъ выражается г. Некрасовъ, мнимо-удачнымъ и легкимъ разрѣшеніемъ представляющихся затрудненій. Креднеръ поставляетъ себѣ въ заслугу то, что ему первому удалось открыть точку соприкосновенія между политическими указаніями книги Іоиля и извѣстіями историческихъ книгъ. Но обращеніе его съ историческими данными слишкомъ произвольно и безцеремонно. Пр. Іоиль угрожаетъ судомъ Божіимъ финикіянамъ и филистимлянамъ за то, что они разграбили іерусалимскій храмъ и продали іудейскихъ плѣнниковъ въ рабство сынамъ Явана (III, 3—6). Креднеръ находитъ, что это свидѣтельство книги Іоиля одинаково съ свидѣтельствомъ 2 кн. Пар. XXI, 16—17, гдѣ разсказывается о взятіи Іерусалима другими врагами,

именно: филистимлянами и арабами. Ясно, что рѣчь идетъ въ томъ и другомъ случаѣ о разныхъ событіяхъ. По какому же праву Креднеръ сближаетъ и даже отожествляетъ ихъ? Очевидно, онъ и его послѣдователи пользуются видимо неподходящимъ извѣстіемъ 2 кн. Паралипоменонъ только за отсутствіемъ лучшаго, прямаго указанія. Эта неразборчивость соединяется у нихъ еще съ ошибочнымъ представленіемъ будто книги Царствъ и Паралипоменонъ содержатъ въ себѣ всѣ историческія данныя книгъ пророческихъ. Желаніе найти, во что бы то ни стало, указанія на упоминаемыя въ кн. Іоиля, политическія событія въ книгахъ историческихъ и заставляетъ представителей разсматриваемаго мнѣнія сближать свидѣтельства, не имѣющія между собою ничего общаго. Не менѣе недостатковъ имѣютъ, по мнѣнію г. Некрасова, и другіе доводы и заключенія, на которыхъ основывается эта счастливая, по своей судьбѣ, гипотеза Креднера. Г. Некрасовъ думаетъ, что наиболѣе естественное и вѣроятное рѣшеніе вопроса о времени дѣятельности пророка Іоиля представляетъ древнее отеческое мнѣніе, по которому пророкъ Іоиль считается современникомъ Амоса, пророчествовавшимъ, подобно этому, при іудейскомъ царѣ Озіи и израильскомъ Іероваамѣ II. Интересы науки будто бы заставляютъ этому мнѣнію отдать рѣшительное предпочтеніе предъ всѣми другими

«*Замѣтка относительно смысла ученія Священнаго Писанія о трехчастномъ составѣ человѣка*» (*историко-экзегетическій этюдъ*). *Ѳ. Стукова*. (*Прав. собес., мартъ*). Изъ сказанія Моисея объ образѣ творенія человѣка (Быт. 2, 7) видно, что послѣдній состоитъ изъ тѣла и души. Но на ряду съ этимъ ученіемъ свящ. Писанія о человѣческой природѣ встрѣчается въ немъ какъ будто другое—о трехчастномъ составѣ человѣка. Апостолъ Павелъ (Евр. 4, 12) различаетъ напр. въ духовной природѣ человѣка душу и духъ: ψυχή и πνεῦμα. Подобныя мѣста встрѣчаются и у другихъ новозавѣтныхъ писателей, такъ что, хотя у другихъ апостоловъ открыто и не выражается того ученія о составѣ человѣка, которое обыкновенно приписываютъ апостолу Павлу, однако мысль его о немъ присуща и ихъ писаніямъ. Что же нужно понимать подъ словами: душа и духъ? Суть ли это двѣ различныя субстанціи, или только два различныя названія одной субстанціи? По объясненію отцевъ и учителей церкви, душу и духъ нужно принимать, по смыслу ученія самого Апостола, не за особенныя и раздѣльныя начала духовной природы человѣка, но за два направленія, за два образа дѣйствія одной и той же не-

дѣлимой души. Духъ означаетъ силу высшую, отличающую человѣка отъ животнаго и ставящую перваго неизмѣримо выше послѣдняго; душа же означаетъ сравнительно низшую духовную силу, которая постоянно находится въ зависимости или отъ духа, или отъ чувственной природы человѣка. Это выражено достаточно ясно въ словахъ ап. Павла о томъ, что мы всегда носимъ въ себѣ два противные закона: законъ ума и законъ плоти (Рим. 7, 22—23).

Статьи по догматическому и нравственному богословію.

«*Чувство грѣховности и потребность въ искупленіи*» *Свящ. М. Воздвиженскаго.* (*Прав. Обозр.*, *январь*). Статья эта представляетъ пятое чтеніе изъ Вордсворта; четыре первыя чтенія были отпечатаны въ предшествующихъ книжкахъ того же журнала за минувшій годъ. Главный предметъ настоящаго чтенія составляетъ доказательство сознанія всѣми народами языческаго міра бытія истиннаго Бога и стремленіе ихъ къ царству Мессіи. Статья распадается на два главныхъ отдѣла, изъ которыхъ въ первомъ изображается всеобщее сознаніе язычниками своего отчужденія отъ Бога, а во второмъ—сознаніе ими потребности въ искупленіи и тѣ средства, какія употреблялись у нихъ для полученія надежды на успокоеніе сердца. Основою для всѣхъ почти языческихъ религіозныхъ системъ служатъ преданія о золотомъ вѣкѣ, когда боги и люди жили въ тѣсномъ общеніи между собою, когда на землѣ царствовали правда и счастье. Сказанія о золотомъ вѣкѣ у грековъ служатъ только отраженіемъ общихъ вѣрованій. Память объ этомъ вѣкѣ заставляла людей сознавать то печальное положеніе, въ которомъ они видѣли себя, и производила въ нихъ сознаніе или убѣжденіе во всецѣломъ отчужденіи отъ людей Божества. У всѣхъ лучшихъ писателей греческой націи, какъ основной тонъ, слышится тонъ грусти и скорби объ утраченномъ человѣкомъ блаженствѣ первыхъ временъ, о томъ, что человѣкъ теперь находится въ состояніи, весьма далекомъ отъ своего идеала. Но рядомъ съ чувствомъ скорби стоитъ всегда сильное убѣжденіе и во всеобщности грѣха. Хотя всего яснѣе идею грѣха изобразило христіанство, но чувство грѣховности развивалось у людей и независимо отъ христіанскаго ученія. «Невозможно найти человѣка безъ грѣха» говоритъ одинъ древній мыслитель (Кратесъ). У писателей языческихъ (Платона и др.) встрѣчаются даже изображенія борьбы между познаніемъ добра и стремленіемъ къ грѣху, борьбы, которая служитъ центральнымъ фактомъ христіанской психологіи, начертанной властною рукою св. ап. Павла. Чувство грѣховности человѣческой

особенно было сильно въ Римѣ въ послѣдній періодъ его исторіи, когда послѣдняя являлась прискорбною записью гнусныхъ пороковъ и преступленій. Чувство грѣховности вызвало за собою взглядъ на смерть, какъ наказаніе за грѣхъ, какъ на слѣдствіе отчужденія человѣка отъ Бога. Всѣ эти мысли авторъ подтверждаетъ выдержками изъ древнихъ языческихъ писателей. Въ изслѣдованіи о средствахъ, употреблявшихся у язычниковъ для очищенія отъ грѣха, авторъ останавливаетъ свое вниманіе только на двухъ изъ нихъ: исповѣданіи и жертвахъ. Исповѣданіе грѣха считалось существенною стороною всѣхъ очистительныхъ обрядовъ. Человѣкъ, приходившій къ Аполлону очиститься отъ грѣха убійства, приходилъ «in forma poenitentis». Греки и римляне имѣли сравнительно легкое понятіе о важности исповѣданія грѣховъ, но у ассиріянъ мы находимъ покаянныя молитвы, которыя, по глубинѣ и силѣ чувства, напоминаютъ нѣкоторыя мѣста изъ покаянныхъ псалмовъ. Великая сила также, какъ свидѣтельствуетъ Авеста, приписывалась покаянію у древнихъ персовъ. У многихъ народовъ существовала даже особенная формула на этотъ случай. Но усилія отягченной грѣхами совѣсти очистить себя покаяніемъ достигаютъ высшаго кульминаціоннаго пункта, безъ сомнѣнія, въ жертвоприношеніяхъ. Двѣ идеи лежатъ въ основѣ жертвоприношенія: 1) что самая дѣйствительная жертва есть въ тоже время и самая дорогая, и 2) что грѣхъ или вина переносится съ того, кто приноситъ, на то, что приносится. Эти двѣ идеи вполнѣ объясняютъ намъ обычное пролитіе крови при жертвоприношеніи очистительномъ. Кровь, съ одной стороны, символъ жизни, а съ другой—символъ грѣха, какъ сѣдалище страстей, вызывающихъ грѣхъ. Но стремленіе язычника найти искупленіе въ отданіи жизни за жизнь привело его къ крайнему суевѣрію—человѣческой жертвѣ. Человѣческая жертва, насильственное умерщвленіе, какъ учрежденіе обрядовое, всегда останется предъ судомъ здраваго смысла самымъ темнымъ пятномъ языческой нравственности, самымъ ужаснымъ, сатанинскимъ злодѣяніемъ. Къ счастію, лучшіе умы язычества скоро возстали противъ этого безобразнаго обряда, и человѣчество отреклось отъ него съ тѣмъ единодушіемъ, съ какимъ прежде ухватилось за него. Взамѣнъ его лучшіе умы старались найти лучшую, болѣе высшую форму искупленія, образъ котораго всегда носился предъ ними. Но напрасно человѣческія усилія искали успокоенія для совѣсти: она имѣла предъ собою всегда два факта, что Богъ святъ, а человѣкъ грѣшенъ. Человѣкъ видѣлъ свою грѣховность и въ тоже

время видѣлъ безполезность всего ритуала обычныхъ языческихъ очистительныхъ дѣйствій. Никакія мистеріи не помогали ему, ничто не давало ему святости, которой онъ такъ жаждалъ, святости, которую даетъ только единеніе вѣрою съ добровольною жертвою Сына Божія.

«*Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія*». *В. Велтистова* (*Твор. св. Отцевъ, кн. 2 и* 3). Продолжаемъ знакомить читателей съ содержаніемъ изслѣдованія о грѣхѣ г. Велтистова. Разобравъ и доказавъ въ первой главѣ несостоятельность всѣхъ воззрѣній мыслителей и философовъ на происхожденіе въ человѣческомъ родѣ грѣха, во второй главѣ авторъ излагаетъ библейское и вмѣстѣ съ тѣмъ православно-догматическое ученіе о происхожденіи и сущности грѣха. Изложивъ ученіе Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта о причинахъ, виновникѣ и образѣ паденія первыхъ людей, а также ученіе о возможности, мотивахъ, образѣ и свойствахъ паденія духовъ, подтвердивъ это ученіе голосомъ Св. Преданія, авторъ послѣ этого разбираетъ и опровергаетъ мнѣнія ученыхъ, не допускающихъ участія діавола въ грѣхопаденіи первыхъ людей. Нѣкоторые изъ ученыхъ не допускаютъ участія діавола въ искушеніи первыхъ людей потому, что Бытописатель не могъ приписать этого искушенія злому духу, такъ какъ евреи до вавилонскаго плѣна будто бы ничего не знали о зломъ сверхъестественномъ существѣ. По мнѣнію этихъ ученыхъ, идею о зломъ духѣ евреи заимствовали отъ персовъ во время плѣна вавилонскаго. Но слѣды знакомства евреевъ съ этою идеею мы находимъ гораздо ранѣе плѣна. Въ древнѣйшихъ писаніяхъ евреевъ идолослуженіе считается уже служеніемъ злымъ духамъ, а въ 32, 17 Втор. мы читаемъ: «*приносили* (т. е. израильтяне) *жертвы бѣсамъ, а не Богу*». Еврейское слово «бѣсамъ» означаетъ вообще злыхъ духовъ. На то же знакомство евреевъ съ идеею о зломъ духѣ до плѣна указываетъ обрядъ, описываемый въ 16 главѣ кн. Левитъ, и особенно книга Іова, написанная, по мнѣнію многихъ компетентныхъ ученыхъ, во времена Соломона. Въ прологѣ этой книги (1, 6—12 и 2, 1—7) злой духъ называется сатаною, представляется существомъ, старающимся вредить человѣку. Притомъ еврейское воззрѣніе на сатану совершенно отлично отъ персидскаго воззрѣнія на Аримана. Точно также не основательно говорятъ ученые, что участія діавола во искушеніи первыхъ людей нельзя допустить потому, что это противорѣчило бы благости и премудрости Божіей. Богъ допустилъ искушеніе человѣка діаволомъ не съ тою цѣлію, чтобы чело-

вѣкъ палъ, но для испытанія его, которое онъ могъ вынести, будучи надѣленъ отъ Бога высокими духовными силами. Затѣмъ, если Богъ предвидѣлъ грѣхопаденіе человѣка, то Онъ предвидѣлъ также и искупленіе его. Наконецъ, невозможность для насъ полнаго объясненія факта искушенія съ этой стороны, какъ и всѣ другія представляемыя учеными основанія, вовсе еще не заставляютъ отрицать историческій характеръ содержащагося въ 3 главѣ книги Бытія разсказа о грѣхопаденіи. Въ пользу такого характера говорятъ существующія у многихъ языческихъ народовъ сказанія о происхожденіи зла въ человѣкѣ, въ нѣкоторыхъ чертахъ сходныя съ библейскимъ разсказомъ о прельщеніи Евы. Это сходство можно объяснить не другимъ чѣмъ, какъ тѣмъ, что въ основаніи сказаній лежитъ одно общее съ библейскимъ разсказомъ преданіе, идущее изъ глубокой древности и вполнѣ вѣрно сохранившееся только въ библейскомъ разсказѣ. Итакъ первый грѣхъ произошелъ чрезъ искушеніе діавола. Но это была только внѣшняя причина паденія, главная же причина заключалась въ самомъ человѣкѣ, въ его свободѣ. Вслѣдствіе этой только свободы человѣкъ произвелъ грѣхъ, къ которому склонялъ его діаволъ. Подтвердивъ это мнѣніе о происхожденіи грѣха мѣстами изъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ Св. Пис., мѣстами изъ Свящ. Преданія, сравнивъ его съ мнѣніями ученыхъ о томъ же предметѣ, авторъ переходитъ къ разсмотрѣнію сущности грѣха первыхъ людей. Съ внѣшней, формальной стороны онъ составляетъ преступленіе нравственнаго закона, преслушаніе воли Божіей, съ внутренней же онъ есть самолюбіе, соединенное съ враждою къ Богу. Самолюбіе или ненормальная любовь къ себѣ составляетъ внутренній принципъ перваго грѣха и служитъ основаніемъ, корнемъ всего разнообразія послѣдовавшихъ грѣховъ. Это воззрѣніе на сущность грѣха основывается на многочисленныхъ и ясныхъ указаніяхъ Священнаго Писанія и устраняетъ всѣ недостатки разныхъ воззрѣній на сущность грѣха. Въ третьей и послѣдней главѣ своего изслѣдованія авторъ излагаетъ библейское, православно-догматическое ученіе о слѣдствіяхъ перваго грѣха. Перечисляя эти слѣдствія, отразившіяся на духовной и физической сторонѣ человѣка, онъ съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на первородномъ грѣхѣ. Доказавъ на основаніи Св. Писанія и Преданія дѣйствительность того, что всѣ люди рождаются съ грѣхомъ, авторъ излагаетъ и разбираетъ ученіе о сущности первороднаго грѣха, существующее въ латинской церкви и у лютеранъ. По господствующему въ латинской церкви ученію, высказанному

Ансельмомъ Кентерберійскимъ и Дунсомъ Скоттомъ и принятому Тридентскимъ соборомъ, сущность первороднаго грѣха состоитъ единственно «въ утратѣ первобытной праведности», т. е. въ утратѣ тѣхъ благодатныхъ дарованій, которыми украшена была первобытная природа человѣка. По другому ученію, существовавшему въ латинской церкви и раскрытому блаженнымъ Августиномъ, сущность первороднаго грѣха состоитъ «въ похоти», т. е. въ томъ разстройствѣ въ природѣ человѣка, которое произошло въ ней послѣ паденія первыхъ людей. По ученію лютеранскому, раскрытому въ Аусбургскомъ Исповѣданіи и его Апологіи, сущность первороднаго грѣха состоитъ «въ недостаткѣ первобытной праведности и въ похоти», т. е. въ недостаткѣ того совершенства, съ которымъ сотворена была природа перваго человѣка, главнымъ образомъ въ недостаткѣ совершенства высшихъ, духовныхъ способностей человѣка; въ состояніи того поврежденія, которое коснулось всѣхъ силъ падшаго человѣка, и которое замѣнило собою первобытную праведность. Но какъ ученія, высказанныя въ латинской церкви, такъ и ученіе лютеранское не опредѣляютъ собственно сущности первороднаго грѣха, т. е. того грѣха, съ которымъ является въ свѣтъ каждый человѣкъ. По всѣмъ этимъ ученіямъ вводятся въ опредѣленіе сущности первороднаго грѣха тѣ послѣдствія, которыя повлекъ за собою грѣхъ перваго человѣка, но не указывается самая сущность этого грѣха. Истиннымъ мнѣніемъ, по взгляду г. Велтистова, будетъ то, которое полагаетъ сущность первороднаго грѣха въ отступничествѣ отъ Бога и переходѣ или подчиненіи власти діавола. Это и составляетъ то, съ чѣмъ каждый человѣкъ рождается, и отъ чего онъ освобождается въ таинствѣ крещенія. Въ заключеніи своего сочиненія авторъ излагаетъ смыслъ, значеніе и образъ исполненія того приговора, который произнесъ Господь искусителю послѣ паденія нашихъ прародителей (Быт. 3, 14, 15).

Статьи по апологетикѣ.

«Геологическія изслѣдованія о человѣкѣ». Свящ. І. Петропавловскаго. (*Прав. Обоз. январь*). Чѣмъ болѣе положительная наука—естествознаніе успѣваетъ въ своихъ изысканіяхъ и открытіяхъ, тѣмъ ближе подходятъ результаты ея знанія къ Богооткровеннымъ истинамъ христіанской вѣры. Новѣйшая, напр., геологія представляетъ замѣчательные пункты совпаденія съ библейскимъ бытописаніемъ о происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго. Какъ по библейскому повѣствованію человѣкъ выступилъ въ міръ въ одинъ творческій періодъ съ высшими животными, такъ и по геологіи онъ

примыкаетъ къ концу третичнаго періода большихъ млекопитающихъ животныхъ безъ опредѣленнаго промежутка времени. Изъ Библіи извѣстно, что для человѣка Богъ заранѣе приготовилъ мѣсто на землѣ (Быт. II, 5—7); геологія показываетъ, что предъ появленіемъ человѣка на землѣ окончился ледяной періодъ, и вмѣстѣ съ нимъ исчезли изъ міра многія, быть можетъ, опасныя для человѣка формы анимальной жизни. Какъ по Библіи, такъ и по геологіи человѣкъ является выступившимъ въ самомъ концѣ послѣдовательнаго ряда животныхъ. Геологія согласна даже съ Откровеніемъ и въ томъ, что послѣ творенія человѣка никакого новаго вида животныхъ болѣе уже не появлялось. Найденные остатки древнѣйшихъ людей совершенно сродны съ нынѣшней распространенной расой и только своимъ необычайнымъ ростомъ и физической силой напоминаютъ «нефилимъ» или исполиновъ Библіи. Эти палеокосмиты представляютъ твердое доказательство тожества и общаго происхожденія всѣхъ людей; ихъ поразительно—грандіозное физическое развитіе, соединявшееся, вѣроятно, съ необыкновенною продолжительностію жизни заставляетъ насъ видѣть въ нихъ совершенно новый типъ творенія, но никакъ не постепенно образовавшійся посредствомъ продолжительной борьбы за существованіе отъ животныхъ. Нравы и обычаи палеокосмическихъ людей, насколько они доступны для науки, точно также подтверждаютъ библійское повѣствованіе о паденіи и разсѣяніи допотопнаго рода. Всѣ указанные пункты совпаденія библейскаго повѣствованія съ геологическими изслѣдованіями о первыхъ временахъ человѣческаго рода заставляютъ предполагать, что съ постепеннымъ развитіемъ знанія о до историческомъ времени и человѣкѣ, открытыя древнему Боговидцу общія черты первобытной исторіи нашего рода все болѣе и болѣе будутъ выступать въ свѣтѣ непререкаемой истины.

«*Христіанство въ его отношеніи къ философіи и наукѣ*». *А. Гусева.* (*Прав Обоз. январь, мартъ и апрѣль*). Статья эта представляетъ соединеніе публичныхъ чтеній, предпринятыхъ авторомъ въ минувшій великій постъ съ благотворительной цѣлью въ Казани. По своей занимательности, разнообразію мыслей и ясности доказательствъ статья исполнена глубокаго интереса. Прежде всего авторъ рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи между Богооткровеннымъ ученіемъ и человѣческимъ разумомъ На основаніи собственныхъ изреченій Спасителя онъ доказываетъ, что Іисусъ Христосъ стоялъ на сторонѣ истинной науки во всѣхъ возможныхъ ея отрасляхъ и въ частности

на сторонѣ истинной философіи. Идеально-христіанскимъ разумомъ, по ученію Іисуса Христа, является такой разумъ, который глубже и глубже входя въ смыслъ Богооткровеннаго ученія и стремясь обнять все сущее въ познаніи, непрестанно идетъ въ своемъ развитіи впередъ и такимъ образомъ постепенно приближается къ своему первообразу—всевѣдущему Разуму. Апост. Павелъ убѣждаетъ христіанъ, чтобы они не страдательно только относились къ христіанской истинѣ, но старались полнѣе постигать ее путемъ самодѣятельной работы мысли и вообще постоянно шли впередъ въ религіозномъ вѣдѣніи (Колос. 1, 9—10). Пользуясь подчасъ (Дѣян. 17, 28) своимъ знакомствомъ съ греческой наукой, поэзіей и философіей, Апостолъ собственнымъ примѣромъ показываетъ, въ какомъ отношеніи должно стоять сознаніе христіанина къ наукѣ, искусству и философіи. Всѣмъ этимъ совершенно узаконяются попытки человѣческаго разума къ научно-философскому объясненію и доказыванію истинъ вѣры. Точно также отцы и учители церкви жизнію и ученіемъ стояли за непрерывный прогрессъ богословскаго знанія въ смыслѣ выясненія Богооткровеннаго ученія. Они всегда защищали свободу и самостоятельную дѣятельность естественнаго разума по отношенію къ формальной сторонѣ христіанской догматики. Замѣчательнѣйшіе учители церкви весьма высоко цѣнили научное знаніе и само по себѣ; ихъ творенія вмѣстѣ съ ясностію пониманія и изложенія христіанскаго ученія, поражаютъ высокой и многообъемлющей научно-философской мыслью. Напрасно противники христіанства въ доказательство мнимой принципіальной вражды между вѣрою (т. е. Богооткровен. ученіемъ) и разумомъ ссылаются на Тертулліана и другихъ церковныхъ писателей: нельзя отожествлять мнѣнія отдѣльныхъ писателей церкви съ самымъ христіанскимъ ученіемъ. Но быть можетъ, раціоналисты правы, говоря, что христіанское ученіе вообще противорѣчитъ истинамъ философіи и философскому сознанію? Совершенно нѣтъ,—во-первыхъ уже потому, что до сихъ еще поръ разумъ человѣческій не выработалъ никакой системы, имѣющей право на титулъ своего рода истины, системы, пріобрѣвшей всеобщее признаніе, хотя бы только и въ кругу философскихъ умовъ. Во-вторыхъ, исторія философіи рядомъ съ системами, рѣзко противорѣчащими Богооткровенному ученію, предъявляетъ системы, болѣе или менѣе согласныя съ нимъ. Таковы теистическія системы Фихте младшаго, Ульрици, Зенглера и др. Нѣкоторые изъ философовъ ставили даже задачей своей философской системы оправданіе многихъ христіанскихъ

догматовъ. Таковъ напр. Лейбницъ. Положимъ, Лейбницъ не сумѣлъ выполнить должнымъ образомъ великаго дѣла, но недостаточная научная компетентность одного лица нисколько не доказываетъ несовмѣстности Богооткровеннаго ученія съ требованіями и стремленіями здраваго разума. Нѣтъ ничего удивительнаго, если философская система Гегеля и системы другихъ идеалистовъ, признававшихъ разумъ единственнымъ и верховнымъ источникомъ и критеріемъ истины, расходятся до противоположности съ христіанскимъ ученіемъ. Всѣ эти системы полны нелѣпостей въ ученіи о безконечномъ бытіи и его отношеніи къ конечному. Вообще во всѣхъ системахъ, стоящихъ въ противорѣчіи съ Богооткровеннымъ ученіемъ, бываетъ не трудно указать тѣ или другія погрѣшности противъ разума же, а то, что есть здраваго и вполнѣ отвѣчающаго дѣйствительности въ философскихъ системахъ, не стоитъ и не можетъ стоять въ противорѣчіи съ христіанскимъ вѣроученіемъ. Столь же, если не еще менѣе, представляется основаній утверждать, будто христіанское вѣроученіе стоитъ въ противорѣчіи съ истинами положительной науки, этой «святыни» людей настоящаго вѣка. Истины Откровенія и истины положительной науки, относясь къ совершенно различнымъ областямъ познанія, даже и не могутъ противорѣчить одинъ другимъ. Богооткровенное ученіе не предлагаетъ никакихъ естественно-научныхъ теорій, и потому представитель опытнаго знанія ни чѣмъ и нисколько не располагается становиться въ отрицательное или враждебное отношеніе къ ученію Откровенія. «Всѣ возможные случаи разногласія между Откровеніемъ и положительною наукою, по словамъ автора, вполнѣ объясняются, а) непониманіемъ перваго и противнымъ слову Божію вторженіемъ въ другую область знанія, б) или низкимъ состояніемъ второй, соединеннымъ съ ненаучной поспѣшностью и рѣшительностью сужденій ея представителей». Изъ массы случаевъ «столкновенія» несомнѣнныхъ научныхъ истинъ съ предвзятымъ пониманіемъ Библіи, авторъ разсматриваетъ самый важный и крупный, на который и донынѣ враги христіанства не перестаютъ указывать въ доказательство враждебности христіанства къ свободному развитію науки. Это случай съ Коперникомъ, впервые провозгласившимъ истину, что земля обращается вокругъ солнца. Изслѣдовавъ исторію этого факта, авторъ приходитъ къ выводу, что оппозиція противъ новой астрономической системы выходила главнымъ образомъ изъ среды ученыхъ же, и что лучшіе представители католическаго духовенства оказались тогда гораздо болѣе чуткими къ истинѣ, чѣмъ

представители науки и философіи. Если же католическая церковь въ этомъ отношеніи оказывается не столь виновною, какъ-то выставляютъ нѣкоторые ученые, то церковь православная, даже по сознанію ея враговъ, никогда не ставила себя во враждебное отношеніе къ научнымъ истинамъ, никогда не осуждала никакого научнаго открытія. Эти неоспоримыя, всегда добрыя отношенія церкви православной къ успѣхамъ знанія въ корнѣ подрываютъ ложную мысль о какомъ-то неизбѣжномъ якобы антагонизмѣ между Богооткровеннымъ ученіемъ и очевидными истинами науки. Далѣе авторъ переходитъ къ вопросу о библейскихъ чудесахъ, доказываетъ противъ враговъ ихъ возможность и дѣйствительность чудесъ. Самые выдающіеся представители естествознанія, весьма многіе натуралисты признавали дѣйствительность чудесъ, о которыхъ повѣствуетъ Библія. Самое свойство положительнаго знанія, какъ бы оно обширно ни было, не даетъ научнаго права во имя эмпирически добытыхъ истинъ отрицать библейскія чудеса. Всѣ добытыя опытнымъ путемъ истины отличаются только большею или меньшею лишь вѣроятностію. Чудеса, совершаемыя премудрымъ и всемогущимъ Существомъ также мало нарушаютъ извѣстные законы природы, какъ множество существующимъ исключеній изъ тѣхъ же законовъ, множество явленій природы, неподходящихъ подъ установленныя наукою формулы. Отрицаніе чудесъ покоится на недостаточномъ знакомствѣ съ природою. Паденіе изъ атмосферы манны, низверженіе изъ воздушныхъ пространствъ метеоритовъ, появленіе кроваваго пота на человѣкѣ и тому подобныя явленія, о которыхъ разсказывается въ Библіи, долгое время служили для натуралистовъ предметомъ глумленія, но въ настоящее время получили значеніе несомнѣнныхъ фактовъ и для людей съ отрицательнымъ взглядомъ на чудеса Точно также нѣтъ ничего неестественнаго и въ другихъ чудесахъ, разсказываемыхъ Библіею. На долю положительной, опытной науки выпадаетъ не опровергать передаваемое въ Откровеніи, но подтверждать идею бытія и дѣйствія въ мірѣ премудровсемогущей силы. Мысль, что наука, по своимъ основнымъ стремленіямъ и по самому смыслу своему, атеистична, не имѣетъ за себя никакихъ основаній. Такимъ образомъ, не серьезныя научныя соображенія заставляютъ нѣкоторыхъ ученыхъ отвергать библейскія чудеса, но одни философскія или какія-нибудь иныя предубѣжденія. Желая доказать этотъ источникъ невѣрія въ чудеса, авторъ останавливается на фактѣ воскресенія нашего Спасителя, разбираетъ главныя гипотезы, предлагавшіяся отрицателями

воскресенія для объясненія вѣры въ это воскресеніе. Доказавъ несостоятельность гипотезъ Реймаруса и Паулюса, г. Гусевъ обращается потомъ къ самой распространенной въ наше время гипотезѣ, объясняющей вѣру въ воскресеніе І. Христа призрачными видѣніями, какимъ будто бы подвергались апостолы и другія лица. Эта послѣдняя теорія имѣетъ многочисленныхъ защитниковъ: Эвальда, Шенкеля, Ренана, Штрауса и др. «Поразивъ противника, какъ выражается авторъ, его собственнымъ оружіемъ», т. е. на основаніи физіологіи, психологіи и психіатріи, выяснивъ характеръ, сущность и причины иллюзій и галлюцинацій, онъ длиннымъ рядомъ соображеній и фактовъ показываетъ, что въ ученикахъ Спасителя вовсе не было никакой внутренней причины, способной вызвать въ нихъ галлюцинацію явленія Христа. Послѣдователи І. Христа до Его смерти совсѣмъ не имѣли твердой и ясной увѣренности въ необходимости воскресенія ихъ Учителя. Смерть І. Христа скорѣе могла ослабить такую вѣру, чѣмъ усилить, что и подтверждается исторіей явленій ученикамъ Воскресшаго. Повѣствованіе о явленіяхъ Спасителя послѣ воскресенія превращаетъ въ прахъ всѣ ухищренія противниковъ христіанства представить вѣру апостоловъ и всей церкви въ воскресеніе І. Христа плодомъ предвзятой мысли и галлюцинацій. Напрасно эти противники заподозрѣваютъ авторитетность евангельскихъ свидѣтельствъ изъ нежеланія отказаться отъ своей излюбленной мысли объ искусственномъ происхожденіи вѣры въ воскресеніе. Изъ того же желанія спасти свою гипотезу отъ разрушенія враги христіанства заподозрѣваютъ дѣйствительность и видѣнія ап. Павломъ Воскресшаго, разсматривая его, какъ галлюцинацію. Но здѣсь они рѣшительно запутываются въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ. Столь же слаба, какъ и эта теорія, всѣ возраженія раціоналистовъ противъ дѣйствительности воскресенія Спасителя, основывающіяся на естествознаніи и сопоставленіи библейскихъ чудесъ съ чудесами, упоминаемыми другими религіями. Фактъ воскресенія І. Христа остается незыблемымъ и непоколебимо-вѣрнымъ. Изслѣдователи евангельской исторіи, поставляющіе своею цѣлію единственно научный интересъ, начинаютъ склоняться въ пользу достовѣрности евангельскихъ сказаній, начинаютъ переходить отъ надменнаго, неосновательнаго и ненаучнаго отрицанія къ христіанскому міровоззрѣнію. Можно думать, что со временемъ наука встанетъ въ наибольшее соотвѣтствіе и согласіе съ историческими данными и съ святѣйшими убѣжденіями христіанъ.

«*Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію*». *М. Остроумова.* (*Вѣра и Разумъ*, *№ 7*, *8*, *10*). Въ печати пока еще явилась только часть произведенія г. Остроумова, съ содержаніемъ котораго мы намѣрены познакомить читателей. Взявъ въ эпиграфъ своего ученаго изслѣдованія многовыразительныя слова ап. Павла изъ перваго посланія коринѳянамъ (XIII, 10—12), авторъ прежде всего выражаетъ свой взглядъ на условія историческаго развитія философіи и опредѣляетъ задачу своего труда. Въ послѣднемъ авторъ «намѣренъ представить посильное рѣшеніе вопроса лишь о принципахъ историческаго развитія философіи», при чемъ подъ именемъ принциповъ онъ разумѣетъ «вообще тѣ условія, которыя опредѣляли ходъ исторіи философіи въ цѣломъ и частяхъ». По взгляду автора, «только съ точки зрѣнія этихъ условій возможно уяснить себѣ то значеніе, какое историческій процессъ философіи имѣетъ въ общемъ ходѣ человѣческаго развитія и, слѣдовательно, только съ этой точки зрѣнія возможно судить о разумномъ назначеніи этого процесса; ибо только отсюда можно видѣть – куда, къ какой цѣли этотъ процессъ своими условіями направляется». Выяснивъ понятіе о философіи и объ исторіи философіи, какъ развитіи философіи, показавъ возможность этого развитія въ видѣ развитія самосознанія, авторъ опредѣляетъ затѣмъ понятіе объ историческомъ процессѣ философіи. Онъ есть «со стороны содержанія рядъ философскихъ системъ, со стороны формы развитіе единой философіи въ различныхъ системахъ, и со стороны сущности этого процесса – процессъ самосознанія, полагающаго въ себѣ и это содержаніе и эту форму. Но такъ какъ сама философія и философское самосознаніе, продолжаетъ авторъ, осуществляются только въ человѣческомъ духѣ посредствомъ присущей ему дѣятельности, то мы по справедливости можемъ опредѣлить исторію философіи, «какъ процессъ самосознанія познающаго духа, насколько его дѣятельность выражается въ философскомъ познаніи вещей». Обращаясь къ опредѣленію причинъ или условій, въ силу которыхъ развитіе философіи фактически принимало тотъ, а не иной видъ, проходило тѣ, а не другія ступени, авторъ раздѣляетъ эти условія на двѣ категоріи: внутреннія, общія условія сознанія, и внѣшнія, пространственно-временныя. Выясняя дѣйствіе условій перваго рода въ историческомъ процессѣ развитія философіи, авторъ даетъ какъ-бы обозрѣніе исторіи нашего сознанія, обозрѣніе, въ которомъ открываетъ главнѣйшіе моменты въ поступательномъ движеніи сознанія, которые, взятые вмѣстѣ, образуютъ циклъ или кругъ, своею конечною точкою

примыкающій или совпадающій съ исходною. Такою точкою, первымъ моментомъ знанія, въ которомъ лежатъ всѣ условія его дальнѣйшаго развитія служитъ откровеніе, или «непосрсдственная данность намъ вещи». Откровеніе, понимаемое въ обширномъ смыслѣ слова, какъ показываетъ исторія нашего сознанія, есть начало и конецъ этого сознанія. Сущность всякаго откровенія вообще состоитъ въ нѣкоторомъ непосредственномъ живомъ отношеніи предмета къ познающему субъекту, въ «непосредственномъ переживаніи открывающагося». «Всѣ главнѣйшія наши идеи возникаютъ изъ откровенія чрезъ непосредственное переживаніе, вслѣдствіе отношенія къ этому откровенію нашего сознанія или ума. Къ этому же источнику мы должны постоянно возвращаться и для провѣрки своихъ познаній, для ихъ сличенія съ фактическою извѣстностью сущаго. Конечно въ этомъ откровеніи намъ полнѣе всего открывается нашъ собственный духъ въ его непосредственномъ отношеніи къ тѣлу. Но и Божество, по мѣрѣ нашей пріемлемости и, по мѣрѣ своего благоволенія, можетъ открывать намъ себя въ большей и большей степени. Откровеніемъ оканчивается поступательное движеніе нашего сознанія. Съ признаніемъ откровенія сознаніе возвращается снова къ той точкѣ, изъ которой оно вышло первоначально. Всѣ моменты исторіи сознанія можно представить въ слѣдующемъ видѣ: первый моментъ составляетъ непосредственное знаніе, сопровождаемое критическимъ моментомъ, второй—представленіе, сопровождаемое подобнымъ же моментомъ, третій—логическое мышленіе и тотъ-же критическій моментъ, наконецъ, четвертый—спекулятивное мышленіе и критическій моментъ, отсылающій къ откровенію. Первая ступень есть религіозная, вторая—эмпирическая, третья—идеалистическая, четвертая—спекулятивная, за которою слѣдуетъ снова религіозная». Всю третью главу своего сочиненія авторъ наполняетъ объясненіемъ внѣшнихъ условій историческаго развитія философіи, какъ плода личнаго мышленія и личной иниціативы. Указавъ вліяніе различія степени развитія на философствованіе различныхъ, отдѣльныхъ лицъ, авторъ ведетъ рѣчь о прогрессѣ въ исторіи и вліяніи возвышенія и упадка національнаго духа на возвышеніе и упадокъ духовной производительности вообще и философіи въ частности. Если въ какой-нибудь періодъ жизни народа стремленія общественныхъ элементовъ бываютъ согласны одно съ другимъ, гармонируютъ между собою, взаимно пополняясь одно другимъ, то является возвышеніе энергіи и силъ духа во всѣхъ слояхъ общества. Напротивъ, если въ стремленіяхъ обнаруживается

противорѣчіе, возникаетъ борьба, въ которой одни начинанія парализуются другими, то въ обществѣ падаетъ энергія, возникаетъ общее недовольство, сомнѣніе и отрицаніе. Такъ перваго рода періода жизни бываютъ творческими, а втораго—критическими, скептическими. Общій характеръ философіи, какъ и всей вообще культуры, процвѣтаніе ея находится въ тѣсной связи съ господствомъ или упадкомъ національнаго духа, національныхъ идеаловъ и принциповъ дѣятельности. Главнымъ условіемъ и основаніемъ всѣхъ идей и принциповъ служитъ вообще идея Божества, какъ верховнаго источника бытія и жизни. Слѣдовательно, тотъ или иной характеръ и складъ національности, вліяющій на прогрессъ или регрессъ общества, въ своемъ послѣднемъ основаніи зависитъ отъ такого или иного представленія народа о Богѣ. Въ основаніи всякаго національнаго развитія лежитъ принципъ, стало быть, религіозный. Изъ исторіи можно видѣть, что періоды національнаго процвѣтанія, по большей части, совпадаютъ съ періодами процвѣтанія и господства положительныхъ религіозныхъ и философскихъ воззрѣній, а періоды національнаго упадка обыкновенно вмѣстѣ—и періоды отрицанія, практическаго и теоретическаго атеизма. Но если внутреннее содержаніе народнаго духа, опредѣляющее развитіе націи, зависитъ отъ такого или иного пониманія и усвоенія народомъ идеи Божества, а сама идея Божества можетъ возникнуть только чрезъ непосредственное отношеніе Божества къ нашему духу, чрезъ откровеніе; то ясно, что послѣднимъ условіемъ историческаго развитія народовъ служитъ откровеніе Божества, такъ или иначе усвояемое и понимаемое человѣческимъ духомъ. Итакъ послѣ анализа внѣшнихъ условій историческаго развитія философіи, авторъ пришелъ къ тому же результату, который получился у него и отъ анализа внутреннихъ условій этого развитія, а именно: верховнымъ основаніемъ и послѣднимъ условіемъ развитія философіи, какъ вообще историческаго развитія народа служитъ одинъ и тотъ же принципъ—откровеніе. «Только во внутреннихъ условіяхъ откровеніе является основаніемъ теоретической дѣятельности, а во внѣшнихъ оно служитъ основаніемъ практической дѣятельности, какъ она выражается во взаимодѣйствіи многихъ членовъ общества; въ первомъ случаѣ оно имѣетъ отношеніе къ уму, во второмъ—къ свободѣ».

Статьи по библейской исторіи.

«*Раздѣленіе еврейскаго царства на царство іудейское и израильское*». *Ѳ. Покровскаго* (*Тр. Кіев. Дух. Акад. май, іюнь, іюль*). Въ своемъ предисловіи авторъ выясняетъ важность факта раздѣленія

еврейскаго царства для дальнѣйшей исторіи Израильтянъ, какъ факта самого по себѣ, такъ особенно по его политическимъ и нравственно-религіознымъ слѣдствіямъ для избраннаго народа Божія. Указавъ на многосторонность изслѣдованія исторіи Израиля, необходимую для отчетливаго и полнаго объясненія раздѣленія царства, какъ на главный интересъ, побудившій его взяться за эту работу, авторъ выясняетъ затѣмъ трудность своей работы и планъ всего сочиненія. Выясняя причины и обстоятельства, вызвавшія крупный фактъ въ исторіи Израильтянъ—раздѣленіе царства, авторъ начинаетъ съ общихъ причинъ, постепенно переходя къ частнымъ, т. е. къ такимъ, которыя ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ вызывали фактъ, совершившійся только при Ровоамѣ. Признавая и раздѣляя мнѣніе, что между каждою страною и ея населеніемъ существуетъ тѣсная и глубокая связь, такая же, «какая существуетъ между тѣломъ и душею», будучи убѣжденъ, что изученіе Палестины, со стороны ея поверхности, совершенно необходимо для успѣшнѣйшаго рѣшенія его вопроса, г. Покровскій останавливается сначала на географическихъ свойствахъ Палестины, стараясь доказать, что самая территорія Палестины благопріятствовала раздѣленію или раздвоенію израильскаго народа, которое уже со всею ясностію обнаруживается по смерти Саула и особенно во вторую половину царствованія Давида. Послѣ довольно обширнаго и тщательнаго изслѣдованія мѣстоположенія Палестины, авторъ указываетъ одну географическую линію, которая отдѣляла среднюю Палестину отъ южной, служила естественной границей между среднимъ и южнымъ Ханааномъ и между образовавшимися позднѣе царствами израильскимъ и іудейскимъ. Эту границу составляли линія Іерихонъ—Веѳиль, по вади Кельтъ, Туваръ и Сувеинитъ и линія отъ Гаваона къ выходу изъ горъ къ морю по вади Солейманъ. Что эта линія дѣйствительно служила нѣкоторымъ раздѣленіемъ между страною къ югу и сѣверу отъ нея, можно доказать исторіей израильскаго народа (I. Нав. 7, 8. 8, 30—35 и дал. 1 Цар. 10, 11, 13, 14 гл. и др). Палестина, при самомъ поверхностномъ взглядѣ на нее, представляетъ удивительное разнообразіе поверхности, множество территорій, болѣе или менѣе замкнутыхъ и изолированныхъ другъ отъ друга. Это свойство поверхности Полестины съ самыхъ древнихъ поръ оказывало довольно сильное вліяніе на разъединеніе въ политической жизни ея населенія. Уже первобытные обитатели Палестины, рефаимы, насколько можно заключить объ томъ изъ свѣдѣній библейскихъ, данныхъ египтологіи и ассиріоло-

гіи, живутъ отдѣльно другъ отъ друга, по племенамъ, внѣ связи между собою. Рефаимы вытѣсняются изъ Ханаана хананеянами. И эти новыя поселенцы, подобно своимъ предшественникамъ, точно также раздѣляются на нѣсколько отдѣльныхъ и независимыхъ другъ отъ друга племенъ, точно опредѣлить число которыхъ довольно трудно. Итакъ населеніе Палестины, подобно самой странѣ, съ самыхъ древнихъ временъ было слишкомъ разнообразно и разъединенно и не только въ отдѣльныхъ племенахъ или народахъ, но даже и въ отдѣльныхъ частяхъ одного и того же народа. Въ этомъ, какъ кажется, можно находить нѣкоторую зависимость, дѣйствительную связь, но не простое только совпаденіе между раздробленностью ханаанской земли и разъединенностью ея древняго населенія. Кромѣ повсемѣстнаго дѣленія, зависящаго отъ слишкомъ измѣнчивой поверхности, можно указать еще болѣе крупныя, рѣзче обозначенныя дѣленія Палестины. Важнѣйшее дѣленіе—это дѣленіе ея Іорданомъ на восточную и западную половину. И это рѣзкое географическое дѣленіе страны имѣло довольно рѣшительное вліяніе на разъединеніе первобытныхъ обитателей ея рефаимовъ и позднѣйшихъ—хананеянъ. Тѣ и другіе живутъ безъ всякаго почти общенія между собою. Далѣе и восточно—и западно іорданская страна географически дѣлится въ свою очередь каждая на три части. И слѣды этого дѣленія можно указать въ исторіи страны еще до завоеванія ея израильтянами. Такъ авторъ устанавливаетъ въ своемъ изслѣдованіи прежде всего фактъ соотвѣтствія и даже причинной связи между географическимъ положеніемъ Палестины и образомъ жизни ея древнѣйшихъ обитателей—рефаимовъ и хананеянъ.—Тоже соотвѣтствіе можно наблюдать въ Палестинѣ и во времена позднѣйшія, когда ею овладѣли израильтяне. Но сознавая, что естественныя преграды къ сплоченному образу жизни, представляемыя природою Палестины, далеко не непреодолимы и могутъ имѣть свое полное значеніе только тогда, когда найдутъ удобную почву для дѣленія въ самомъ населеніи, авторъ останавливается на характеристикѣ израильскаго народа и взаимныхъ отношеніяхъ его колѣнъ до поселенія въ Ханаанѣ. Такъ во второй главѣ своего изслѣдованія онъ прежде всего старается рѣшить вопросъ: «способны ли были евреи противиться разъединяющему вліянію страны?» На основаніи изслѣдованій другихъ ученыхъ, авторъ выводитъ, что семитъ вообще и еврей въ частности, по самой природѣ своей, въ силу своего характера, склоненъ болѣе къ жизни, не урегулированной и разъединенной. Въ семитическомъ мірѣ особенно

выдается рѣзкая обособленность личности. Объединяющаго вліянія на евреевъ не производила и царская власть; она имѣла у нихъ свой особенный характеръ: отъ нея болѣе требовалось, чѣмъ давалось ей правъ. Даже въ самые цвѣтущіе свои періоды она не въ состояніи была уничтожить колѣннаго устройства и стремленія къ разъединенію. Прежде выясненія дѣйствія на жизнь израильтянъ почвы Палестины и ихъ стремленія къ децентрализаціи, авторъ разбираетъ мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ (Дума, Вельгаузена и Бунзена), по которому одною изъ главныхъ причинъ разъединенія между Іудою и остальнымъ Израилемъ и потомъ раздѣленія еврейскаго царства было національное различіе между іудеями и другими израильтянами. Оказывается, что такого различія на самомъ дѣлѣ не было. Чтобы яснѣе показать вліяніе на политическую жизнь евреевъ ихъ народнаго характера, авторъ слѣдитъ за жизнію израильтянъ внѣ Полестины. Съ самаго начала своего политическаго существованія еврейскаго народа каждое колѣно въ немъ жило совершенно уединенно, мало заботясь о своемъ единеніи съ другими и объ общихъ интересахъ. Моисей нисколько не измѣнилъ колѣннаго устройства; его значеніе было духовное, нравственное. Каждое колѣно зорко слѣдитъ и въ это время, какъ бы не лишиться чего въ пользу другого колѣна (Числ. 36), каждое старается встать въ совершенный уровень съ другими. Но не смотря на стремленіе каждаго колѣна не уступать ни въ чемъ другому, между израильтянами уже до завоеванія Ханаана образуется нѣсколько группъ, болѣе или менѣе сплоченныхъ; и уже въ то время выдающаяся дѣятельность, а чрезъ то и болѣе значительное положеніе двухъ колѣнъ—Іудина и Ефремова предуказываютъ еще большее значеніе ихъ въ будущемъ. Это выдающееся значеніе двухъ колѣнъ и привело впослѣдствіи къ раздѣленію всего израильскаго народа на двѣ части. Итакъ уже до поселенія въ Ханаанѣ израильтяне жили довольно разъединенно. Естественно ожидать, что гражданская жизнь евреевъ будетъ имѣть тотъ же характеръ и послѣ поселенія ихъ въ Палестинѣ.

Статьи по общей церковной исторіи.

«Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности». В. Плотникова. (*Прав. Собес., февраль-май*). Въ февральской книжкѣ этого журнала помѣщено начало исторіи христіанскаго просвѣщенія, кончая третьимъ вѣкомъ. Сказавъ нѣсколько о вліяніи языческой философіи на воз-

никновеніе въ христіанской церкви ересей (гностицизма), г. Плотниковъ ведетъ далѣе рѣчь о двухъ направленіяхъ, съ самыхъ раннихъ поръ образовавшихся въ христіанскомъ обществѣ въ отношеніяхъ къ греко-римской образованности. Приведши въ буквальномъ видѣ взгляды на языческую философію и литературу представителей обоихъ направленій, обѣихъ частей христіанскаго общества, «прослѣдивъ» «до IV вѣка борьбу двухъ противоположныхъ направленій въ отношеніяхъ христіанскаго общества къ греко-римской образованности», авторъ послѣ этого уже излагаетъ исторію школьнаго образованія христіанскаго юношества, исторію возникновенія первыхъ христіанскихъ училищъ. Но прежде этого еще авторъ выясняетъ трудность положенія христіанскаго общества первыхъ вѣковъ, заключавшуюся, съ одной стороны, въ необходимости полученія свѣтскаго образованія, а съ другой стороны, въ несовмѣстности преподаванія языческой литературы съ христіанскими убѣжденіями. Прослѣдивъ затѣмъ фактическую сторону исторіи образованія христіанскаго юношества въ первые три вѣка, г. Плотниковъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: «Образованіе христіанъ состояло изъ двухъ элементовъ: свѣтскаго и религіознаго. Свѣтское образованіе основывалось на изученіи литературы и философіи. Литературное образованіе дѣти христіанъ получали въ школахъ языческихъ грамматиковъ и риторовъ. Изъ этихъ школъ они переходили въ школы философовъ, гдѣ и заканчивалось ихъ образованіе. У христіанъ въ разныхъ мѣстахъ были свои философскія школы. Многіе языческіе философы или люди съ философскимъ образованіемъ принимали христіанство, но и по обращеніи не оставляли своихъ занятій. Нѣкоторые изъ нихъ открывали школы, въ которыхъ они публично преподавали христіанскую философію (св. Іустинъ Философъ, апологетъ Аристидъ, Аѳинагоръ, Аммоній Саккасъ и др.). Но будучи обязаны своимъ происхожденіемъ почти всегда иниціативѣ частныхъ лицъ, христіанскія школы имѣли существованіе очень непродолжительное». Но и эти немногія школы имѣли очень важное значеніе въ исторіи христіанскаго просвѣщенія, какъ по стремленію обратить греко-римскую языческую культуру на служеніе христіанской наукѣ, такъ еще болѣе по опытамъ научнаго изложенія и систематизаціи собственно христіанскаго вѣроученія. Говоря о началѣ богословской науки въ церкви христіанской, авторъ различаетъ въ ней (наукѣ) два направленія: «положительное, строго-церковное, по преимуществу практическое» и «философствующее, по-преимуществу созерцательное, теоретическое». Первое направленіе

господствовало въ школахъ мало-азійскихъ и сѣверо-африканскихъ, а второе въ школѣ александрійской. Указавъ представителей перваго направленія, авторъ съ большою подробностію останавливается на представителяхъ направленія идеалистическаго, на трудахъ и заслугахъ учителей александрійской школы. Особенно подробно онъ говоритъ о Климентѣ и Оригенѣ, даетъ общую характеристику перваго, какъ ученаго, излагаетъ его ученіе о взаимномъ отношеніи вѣры и знанія, доказываетъ вліяніе на это ученіе греческой философіи, слѣды того же вліянія на догматическое и нравственное ученіе Климента. Далѣе дѣлаетъ такую же характеристику Оригена съ научной и нравственной стороны, разбираетъ сочиненіе его «о началахъ», указываетъ заблужденія Оригена, выставляя причину ихъ въ особенномъ уваженіи автора къ греческой философіи. Оригеномъ и заканчиваетъ авторъ свою исторію христіанскаго просвѣщенія. Дѣлая затѣмъ общій обзоръ хода христіанскаго просвѣщенія въ первый ея періодъ, г. Плотниковъ, между прочимъ, говоритъ: «учено-литературная дѣятельность великихъ александрійскихъ учителей представляетъ послѣднюю стадію почти трехвѣковой борьбы культурной между христіанствомъ и язычествомъ, закончившейся торжествомъ христіанства при Константинѣ Великомъ. Вслѣдствіе этой борьбы, весь первый періодъ исторіи христіанскаго просвѣщенія носитъ характеръ преимущественно полемико-апологетическій. Даже въ такихъ произведеніяхъ этого періода, которыя представляютъ собою попытки систематизаціи христіанскихъ доктринъ, апологетическая тенденція очень ясно обнаруживается. Въ концѣ этого періода христіанское ученіе является въ видѣ стройной системы, снабженной философскими и другаго рода учеными доказательствами».

«*Вліяніе язычества и христіанства на питомцевъ греческихъ и латинскихъ школъ II, III и IV вѣковъ*». (*Историческія параллели*). *А. Лебедева*. (*Душеп. Чтен., январь — февраль*). Въ своемъ очеркѣ авторъ хочетъ объяснить, какимъ образомъ христіане первыхъ трехъ вѣковъ, получая образованіе въ языческихъ школахъ, избѣгали вреднаго вліянія этихъ школъ, выносили изъ нихъ только полезное, отстраняясь отъ всего вреднаго. Вмѣстѣ съ этимъ онъ проводитъ параллель между вліяніями, какое оказывало на питомцевъ школъ язычество и какое напротивъ на тѣхъ же питомцевъ христіанство, показываетъ, съ какими предосторожностями поступали христіанскіе юноши въ школы языческія, объясняетъ общую цѣль, къ которой стремились христіане при изученіи наукъ въ этихъ школахъ,

рисуетъ печальную картину нравовъ языческихъ школьниковъ и противоположную картину нравовъ школьниковъ христіанскихъ. Говоря о плодахъ школьнаго образованія христіанскихъ юношей, авторъ указываетъ на ихъ высокое умственное развитіе, твердость въ убѣжденіяхъ, пріобрѣтеніе силы воли и строгость жизни. Такимъ образомъ, послѣдствія воспитанія молодыхъ людей изъ христіанъ въ языческихъ школахъ не были вредны и опасны для нихъ, напротивъ полезны и благотворны. Въ этомъ случаѣ на христіанскихъ юношахъ вполнѣ исполнялось обѣтованіе, данное Іисусомъ Христомъ ученикамъ: «аще и что смертно испіютъ, не вредитъ ихъ» (Марк. 16, 18). «Христіанскіе юноши, такъ заключаетъ авторъ свой очеркъ, утоляли свою духовную жажду изъ ядовитыхъ источниковъ, и однакожъ смертоносные источники не вредили имъ. Даже «душепагубныя Аѳины» превращались для нихъ въ «душеполезныя Аѳины».

«*Изслѣдованія современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ по части исторіографіи древней церкви*». *А. Л.* (*Тв. св. От., кн. III*). Въ этой статьѣ авторъ передаетъ результаты, къ какимъ пришли двое нѣмецкихъ ученыхъ—Іеспъ и Гарнакъ въ трудахъ, изданныхъ ими въ прошедшемъ году. Въ своихъ историческихъ трудахъ названные ученые сообщаютъ свѣдѣнія о древнихъ церковныхъ историкахъ, начиная съ Филосторгія, древнѣйшаго между другими историками, изслѣдованными этими западными учеными. Передавая содержаніе изслѣдованій упомянутыхъ ученыхъ, авторъ, гдѣ считаетъ нужнымъ, дѣлаетъ и свои собственныя замѣчанія, оттѣняющія общій характеръ того и другаго изслѣдованія. Изложивъ напр. взглядъ Іеспа на Сократа-историка, авторъ прибавляетъ: Іеспъ «обращаетъ вниманіе преимущественно на факты изъ гражданской исторіи, съ какими знакомитъ читателя трудъ Сократа, но не цѣнитъ другой стороны того же труда—церковно-исторической. Въ церковно-историческомъ отношеніи трудъ Сократа остается очень важнымъ для науки. Страннымъ представляется желаніе Іеспа, какъ можно болѣе оттѣнить свой взглядъ на зависимость Сократа отъ Савина. Ему, очевидно, хочется доказать, что православные греческіе церковные историки и шагу не умѣли сдѣлать безъ руководства аріанскихъ историковъ Филосторгія и Савина. Нужно сказать, что заключенія Іеспа въ этомъ случаѣ лишены твердости и убѣдительности. Что исторія Филосторгія была подъ руками православныхъ историковъ Сократа, Созомена и Ѳеодорита, это пусть остается фактомъ несомнѣннымъ, но этотъ фактъ ни о чемъ предосудительномъ не можетъ свидѣтельствовать относительно чести наз-

ванныхъ историковъ; они пользуются Филосторгіемъ съ большею разборчивостію. Намъ представляется, что у Іеспа замѣтна какая-то непонятная манія унизить православныхъ греческихъ историковъ на счетъ аріанскихъ». Замѣчая о Гарнакѣ, въ томъ же мѣстѣ авторъ говоритъ слѣдующее: «болѣе правильныя сужденія о Сократѣ составляетъ Гарнакъ. Однако и этотъ изслѣдователь не во всемъ правъ въ отношеніи къ Сократу. Едва-ли можно согласиться съ тѣмъ, что онъ говоритъ о церковно-историческихъ воззрѣніяхъ Сократа (а онъ говоритъ о широкой толерантности ихъ) и ихъ происхожденіи изъ того обстоятельства, что Сократъ былъ мірянинъ и потому на многое смотрѣлъ не такъ, какъ смотрѣли въ его время лица, принадлежащія къ клиру. Едва-ли Гарнакъ правъ, когда полагаетъ, что догматическій кругозоръ Сократа былъ настолько узокъ, что всѣ, вѣровавшіе въ св. Троицу по православному ему казались православными, хотя бы они въ другихъ пунктахъ церковнаго ученія и отступали отъ вселенской истины». Подобными замѣчаніями авторъ сопровождаетъ свое изложеніе трактатовъ западныхъ ученыхъ и о другихъ древнихъ церковныхъ историкахъ.

«*Къ характеристикѣ польскихъ іезуитовъ*». *Т. Стоянова* (*Вѣра и Разумъ* № 10). «Возможна ли перемѣна въ нравственномъ отношеніи для іезуитовъ? Могутъ ли іезуиты перемѣнить свои стремленія, задачи, цѣли жизни, свои симпатіи и антипатіи? Возможенъ-ли нравственный прогрессъ для этихъ католическихъ монаховъ?» Такими вопросами задается г. Стояновъ въ своей статьѣ. Кажется для всѣхъ истина, что іезуиты вездѣ и всегда остаются вѣрными себѣ, тожественными и неизмѣнимыми и только съ теченіемъ времени становятся болѣе и болѣе находчивыми. Впрочемъ, авторъ собственно интересуется вопросомъ: перемѣнились-ли польскіе іезуиты по сравненію съ своими средневѣковыми братьями? «Успѣхи цивилизаціи, просвѣщенія, всеобщаго прогресса имѣли-ли, спрашиваетъ онъ, какое-либо вліяніе на перемѣну нравственнаго строя жизни этого удивительнаго общества, этихъ интригановъ, этихъ презрителей и нарушителей божескихъ и человѣческихъ законовъ?» Само собою и на эти вопросы долженъ получиться одинъ и тотъ же печальный, отрицательный отвѣтъ. Мѣняются времена, измѣняются и нравы, но, должно быть, не по отношенію къ іезуитамъ. Въ доказательство тожества характера, задачъ и цѣлей жизни, современныхъ польскихъ іезуитовъ сравнительно съ древними ихъ собратьями авторъ дѣлаетъ «сопоставленіе двухъ историческихъ фактовъ», раздѣленныхъ другъ отъ друга нѣсколькими

столѣтіями, но по существу и источнику своему совершенно сходныхъ между собою. За три вѣка тому назадъ польскіе іезуиты достаточно показали себя и свою тактику, когда въ малороссіи старались окатоличить цѣлый искони православный народъ. Свою адскую злобу, искуство въ интригахъ они въ особенности обнаружили тогда, между прочимъ, по отношенію къ семейству сильнаго покровителя и защитника православія, русскаго патріота, князя Острожскаго, Константина. Іезуиты поразили его въ нѣдрахъ его собственной семьи, въ его собственномъ домѣ они сумѣли создать для него истинный адъ. Прошло съ того времени почти три вѣка. Часть южной окраины Россіи, принадлежавшая тогда Польшѣ, вошла въ составъ Россіи. Здѣсь едва ли іезуиты могутъ когда-нибудь найти для себя возможность плести свои сложныя, гнусныя сѣти. За то несчастная Галиція не избавилась отъ іезуитовъ. Галичане въ послѣднее время замѣтно стали оживляться идеею православія. Іезуиты рѣшились убить этотъ всеславянскій духъ галичанъ; мало того: они рѣшились вытравить галицкую народность, ополячить ихъ, превратить изъ уніатовъ въ католиковъ. Прекрасно зная и понимаи, что главная опора и сила галицкой народности коренится въ галицкомъ духовенствѣ, іезуиты прежде всего обратили свои ухищренія, козни и интриги противъ этого духовенства. «Змартвыхвстанцы», подъ которыми извѣстна въ настоящее время отрасль польскихъ іезуитовъ, рѣшились олатинить и ополячить самый разсадникъ галицкаго духовенства, уніатскую семинарію, существующую при Добромильскомъ монастырѣ. Имъ нужно было завладѣть монастыремъ, его имуществомъ и духовнымъ училищемъ. Великія затрудненія и препятствія нужно было преодолѣть іезуитамъ прежде, чѣмъ достигнуть этой цѣли. Надобно было достигнуть власти надъ монашескимъ базильянскимъ орденомъ въ Галиціи, признаннымъ папами равноправнымъ со всѣми латинскими монашескими орденами, надобно было заручиться каноническими и юридическими правами на беззаконное отнятіе Добромильскаго монастыря у базиліанскихъ монаховъ, сумѣть выжить изъ монастыря прежнихъ законныхъ владѣтелей и распорядителей. Хитрость, неразборчивость на средства и іезуитское искусство и здѣсь сослужили свое дѣло. Въ 1882 году буллою папы Добромильскій монастырь былъ переданъ на неопредѣленное время въ руки іезуитовъ. Съ этихъ поръ Добромильская семинарія перешла въ руки іезуитовъ; ректоромъ ея былъ тогда же назначенъ полякъ. Такъ совершился польскими іезуитами этотъ возмутительный «каноническій и юридическій

грабежъ несчастныхъ галицкихъ уніатовъ въ современной намъ цивилизованной Австрійской имперіи».

Заканчиваемъ въ настоящій разъ обозрѣніе статьей Г. П. Ровинскаго: «*Отношенія между Россіей и Черногоріей при владыкахъ*», напечатанной въ іюньской книжкѣ «*Жур. Мин. Нар. Просв.*» Авторъ обозрѣваетъ отношенія Россіи къ Черногоріи въ періодъ времени 1711—1830 г. при владыкахъ: Даніилѣ, Саввѣ, Василіѣ и Петрѣ I. Несомнѣнно, что самою главною основою тѣсной связи Россіи съ Черногоріей, взаимныхъ ихъ сношеній служитъ единство вѣры и племени. Но, пословамъ Г. Ровинскаго, «даже самый поверхностный взглядъ на исторію и характеръ этихъ сношеній обнаруживаетъ, что важную роль въ нихъ играетъ политическій интересъ. Всматриваясь глубже, мы замѣчаемъ, что Черногорія, сохранившая до XVII столѣтія свою народность и вѣру, боролась уже не изъ-за нихъ, а изъ-за политической самостоятельности, которой угрожали не столько Турція, сколько Венеція, а потомъ Австрія. Поэтому въ ихъ владыкахъ вы прежде всего видите политиковъ, а не духовныхъ сановниковъ. Покровительство Россіи имъ нужно было не столько для поддержанія вѣры и народности, сколько для защиты ихъ политической самостоятельности. Помощь же Черногоріи со стороны Россіи оказывалась также главнымъ образомъ изъ разсчетовъ политическихъ: Петръ Великій нашелъ въ ней средство дѣлать диверсію силамъ Турціи, на случай войны съ нею. Однажды Россія воспользовалась черногорцами и противъ французовъ. А какъ скоро мы достигали своей цѣли, мы тотчасъ же забывали о нихъ (?). Со стороны Черногоріи такихъ колебаній, продолжаетъ авторъ въ томъ же тонѣ, не было: она обращалась къ помощи другой державы только тогда, когда Россія отворачивалась отъ нея; она надѣялась всегда получить помощь безъ всякихъ съ своей стороны уступокъ въ пользу ея, кромѣ готовности служить ей съ оружіемъ въ рукахъ противъ общаго непріятеля, и Россіи конечно ничего больше и не нужно было. Въ то время, какъ прежде Венеція, а послѣ Австрія считали своимъ интересомъ обрѣзать Черногорію, ослабить ее во всѣхъ отношеніяхъ, интересъ Россіи былъ напротивъ въ томъ, чтобъ она была обширнѣе и сильнѣе». Таковъ взглядъ Г. Ровинскаго на характеръ сношеній Россіи съ Черногоріей, на побужденія и цѣли, управлявшія этими сношеніями Привязанность Черногоріи къ Россіи по взгляду этому, основывается не на единовѣріи и единоплеменности жителей этихъ государствъ,

но на простой обоюдности политическихъ интересовъ и на этой послѣдней всего болѣе. Авторъ увѣренъ, что пока будетъ существовать эта обоюдность интересовъ, до тѣхъ поръ не можетъ прерваться связь Черногоріи съ Россіей Но, вѣдь, интересы религіозно-народные не всегда могутъ совпадать съ интересами политическими!...

Лекціи философіи

Профессора Московской Духовной Академіи протоіерея Θ. А. Голубинскаго.

Умозрительное Богословіе.

ОТДѢЛЕНІЕ ПЕРВОЕ.

О БЫТІИ БОЖІЕМЪ *).

Какъ въ порядкѣ существъ нѣтъ ни одного выше Безконечнаго, такъ и въ ряду знаній человѣческихъ не можетъ быть выше этого начала, что „Богъ есть". Это есть такая первая и главная истина, на которой весь рядъ другихъ истинъ основывается. Поелику Богъ есть начало всякаго бытія и всякой существенности, то и познаніе о бытіи Его есть первое и основное знаніе, изъ коего всѣ прочія заимствуютъ свою силу. Потому, при выводѣ доказательствъ бытія Божія, мы не беремъ на себя доказать сію истину *изъ* какого нибудь *высшаго* начала. Непосредственная неизгладимо присущая разумнымъ существамъ увѣренность въ бытіи Бога, заключающаяся въ идеѣ о Безконечномъ, есть principium indemonstrabile (начало которое нельзя доказывать), axioma conscientiae (аксіома сознанія); идея о Божествѣ есть глубочайшее основаніе высшей разумно-нравственной жизни нашей. Есть разные пути къ тому, чтобы дойти до этой идеи развить ее въ своемъ сознаніи. Въ комъ ея нѣтъ, тому ни какія доказательства не замѣнять и не дадутъ увѣренности въ бытіи Божіемъ. Въ человѣческомъ духѣ идея есть нѣчто сро-

*) Этотъ трактатъ воспроизводится въ редакціи протоіерея В. Г. Назаревскаго съ дополненіями изъ двухъ другихъ рукописей лекцій философіи Θ. А. Голубинскаго, именно А. И. Смирнова и воспитанника XIV курса М. Д. Академіи протоіерея В. Н. Троицкаго.

дное со своимъ предметомъ — Существомъ Безконечнымъ, органъ къ принятію Его откровеній и самыхъ воздѣйствій Его на нашъ духъ. Если-бы не было въ умѣ человѣка идеи, то самое даже присутствіе Безконечнаго существа не было-бы познаваемо нами, и откровеніе о Немъ, на какомъ-бы ни было пути естественномъ, или вышеестественномъ, не могло-бы быть принято и усвоено человѣкомъ. Такъ какъ выше, первѣе идеи Безконечнаго въ духѣ человѣческомъ нѣтъ начала, то и сознаніе самихъ себя не можетъ быть названо высшимъ ъначаломъ, изъ котораго можно было-бы выводить истину бытія Божія. Какъ разумѣть самосознаніе? Если разумѣть его, какъ сознаніе только себя, а не вмѣстѣ, какъ сознаніе своего Виновника и Первообраза, то это будетъ конечное, отъ котораго нѣтъ перехода къ Безконечному. Другое дѣло, если такъ разумѣть самосознаніе, чтобы оно было непосредственнымъ созерцаніемъ не только своего бытія, но и Виновника его, всѣхъ Его дѣйствій въ поддержаніи и устроеніи нашей духовной жизни, то конечно, это былъ-бы первый, ближайшій и вѣрный путь къ увѣренію въ истинѣ бытія Божія. Это значило-бы тоже, что войдти въ глубину самосознанія и въ немъ открыть непререкаемое свидѣтельство о предметѣ идеи ума. Такъ нельзя-ли изъ самосознанія увѣриться въ бытіи Божіемъ, не принимая въ пособіе другихъ посредствующихъ, частныхъ доказательствъ сей истины? Нельзя. Если-бы всѣ люди находились въ непрерывномъ самосознательномъ общеніи съ Виновникомъ своего бытія, непосредственно созерцали Бога, какъ того требуетъ предназначеніе ихъ, то, конечно, не было-бы нужды въ посредствующихъ доводахъ бытія Его; непосредственное созерцаніе предмета идеи Безконечнаго замѣняло-бы ихъ. Но къ сему созерцанію мы должны только стремиться и не можемъ похвалиться, чтобы оно открылось въ каждомъ изъ насъ въ естественномъ нашемъ состояніи. Необходимымъ условіемъ къ раскрытію непосредственнаго созерцанія Бога служитъ цѣльная непрерывная жизнь въ общеніи съ Нимъ. Но ея не находимъ въ родѣ человѣческомъ, какъ въ прошедшія, такъ и въ настоящія времена; какъ въ самихъ себѣ, такъ и въ другихъ, если мы разсматриваемъ себя и другихъ въ естественномъ состояніи. Если даже перешедшіе въ высшее, благодатное состояніе только надѣются и ожидаютъ блаженнаго лицезрѣнія

Высочайшаго, то тѣмъ болѣе далекъ отъ него человѣкъ въ естественномъ своемъ состояніи.

Необходимость доводовъ истины бытія Божія.

Если же человѣкъ въ настоящемъ своемъ состояніи не созерцаетъ Бога лицемъ къ лицу, то для него необходимы пособія естественныя къ проясненію и раскрытію идеи о Безконечномъ, которая служитъ органомъ къ общенію съ Нимъ. Какъ эта первоначальная идея, такъ и основывающіяся на ней идеи истиннаго, добраго и прекраснаго, не преставляются вдругъ нашему сознанію во всей очевидности и полнотѣ, а сначала даютъ знать о себѣ нѣкоторыми частными дѣйствіями, возбужденіемъ нѣкоторыхъ частныхъ потребностей, которыя не удовлетворяются ничѣмъ конечнымъ, и побуждаютъ насъ доискиваться внутри самихъ себя, что̀ такое Безконечное, которое должно удовлетворять всѣмъ стремленіямъ, что́ такое идея о Немъ въ полномъ своемъ содержаніи. Такъ въ раскрытіи идеи о Безконечномъ, въ приближеніи къ сознанію нашему совершенствъ Его, нужно намъ принимать въ пособіе разсмотрѣніе нѣкоторыхъ частныхъ дѣйствій и потребностей духа нашего, чтобы чрезъ разсмотрѣніе ихъ восходить къ коренному ихъ началу, то-есть къ идеѣ, на которой они основываются. Тѣмъ необходимѣе такое разсмотрѣніе при увѣреніи другихъ въ истинѣ бытія Божія, или при защищеніи противъ сомнѣвающихся или отвергающихъ ее. При увѣреніи другихъ, было-бы недостаточно говорить это одно: „бытіе Божіе непосредственно извѣстно, мы въ самихъ себѣ непосредственно ощущаемъ увѣренность въ сей истинѣ; войди въ себя, и ты узнаешь“. Противъ этого могутъ сказать: „твое ощущеніе — только субъективное, частное, я не сознаю его въ себѣ: ты можешь обманываться, когда говоришь, что сознаешь въ себѣ“, Многіе говорятъ о субъективныхъ своихъ ощущеніяхъ, которыя впрочемъ въ послѣдствіи оказываются самообольщеніемъ. Когда хочешь доказывать истину для всѣхъ, покажи согласіе субъективныхъ ощущеній съ предметомъ, который порождаетъ ихъ. Такимъ образомъ, нельзя обойдтись безъ посредствующихъ доводовъ той истины, которая лежитъ первою въ глубинѣ духа нашего. Ученіе о Богѣ, бытіи и свой-

ствахъ Его нельзя основывать и на одномъ чувствѣ, по принятому нѣкоторыми мнѣнію, что религія есть предметъ только сердца. Нѣтъ, ученіе о Богѣ, какъ и вообще религія, есть необходимая потребность для всего духа человѣческаго, какъ для чувства и свободной дѣятельности, такъ и для знанія. А въ знаніи нельзя основываться на субъективныхъ ощущеніяхъ, надобно показать предметную ихъ силу.

Но какъ ни необходимы посредствующіе доводы бытія Божія, они имѣютъ значеніе, не какъ первыя основанія сей истины и не могутъ быть названы въ точномъ значеніи слова доказательствами (demonstrationes), гдѣ отъ высшаго начала нисходимъ къ зависящимъ отъ него слѣдствіямъ, а имѣютъ обратную силу (vim regressivam). Мы выводимъ истину бытія Божія изъ глубины духа нашего, надобно обратно войдти во внутреннѣйшее основаніе его. Но при этомъ нужны пособія, посредствующія къ раскрытію истины, подкрѣпленію, представленію въ чистотѣ, къ огражденію отъ превратнаго пониманія и къ утвержденію ея противъ опроверженій. Приводимъ тѣ же общія положенія относительно истины бытія Божія и ея доводовъ и въ краткой редакціи:

Первый предметъ, обращающій вниманіе въ Богословіи Умственномъ, есть доказательства бытія Божія. Говоря собственно, истина бытія Божія доказана быть не можетъ. Есть доказательства двоякаго рода: *восходящія* и *нисходящія*. Первыми изъ низшаго доказывается высшее, изъ полнаго цѣлаго свойства частей. Въ послѣднихъ чрезъ сознаніе о *низшемъ* доходимъ до познанія о *первомъ основномъ*, нисшее условливающемъ. Сей только послѣдній родъ доказательствъ имѣетъ мѣсто относительно истины бытія Божія. Это есть такая первая и главная истина, на коей весь рядъ другихъ истинъ основываться долженъ. Поелику Богъ есть начало всякаго бытія, всякой существенности, то и познаніе о бытіи Его есть первое основное знаніе, изъ коего всѣ прочіе заимствуютъ свою прочность. Слѣдовательно если что знаемъ мы ближе о сей истинѣ, то оно должно вести насъ только къ объясненію и подтвержденію опой, а самою высшею основною истинною быть не можетъ. Итакъ доводы бытія Божія служатъ не къ доказательству, но къ объясненію и подтвержденію сей истины, которая должна быть первоначально всѣмъ извѣстна, и смотря на дѣйствительный опытъ, нельзя сказать, чтобы сія истина открывалась здѣсь въ настоящемъ первомъ своемъ видѣ. Это есть идея въ глубинѣ души лежащая прежде всякаго опыта, которая можетъ только постоянно уясняться и раскрываться, но вполнѣ никогда не изчерпывается. И не разумъ прежде всего свидѣтельствуетъ объ оной, но чувство, не объемлющее оной, а только ее прилагающее ко внѣшнему, что имѣетъ съ нею нѣкоторую сообразность. Оно приходитъ прежде нежели разумъ. Оно то съ самаго начала дѣйствовало и увѣряло, что есть Богъ, еще въ первыхъ возрастахъ человѣка. Богъ еще не извѣстенъ духу, но извѣстна потребность и необ-

ходимость Существа, предъ коимъ бы поклонялися и благоговѣли. Такъ было еще въ первые времена человѣческаго рода: ни одинъ народъ не былъ лишенъ сего чувства. И это чувство хотя нетвердое и блуждающее служитъ доказательствомъ неоспоримымъ, что вѣра въ Бога есть одна изъ главныхъ потребностей духа человѣческаго. Но также сіе не должно препятствовать философскимъ размышленіямъ о истинѣ бытія Божія. Если онѣ не основываютъ сію истину, то подтверждаютъ оную, объясняютъ и предохраняютъ отъ превратныхъ изъясненій.

Болѣе общіе доводы бытія Божія, порядокъ и названіе ихъ въ наукѣ.

Безчисленно много дѣлъ Божіихъ; посему можетъ быть весьма много тѣхъ точекъ, съ которыхъ духъ человѣческій можетъ доходить до увѣренности въ бытіи Божіемъ. Впрочемъ, наука сокращаетъ многообразное чрезъ возведеніе частнаго къ болѣе общему. При обобщеніи частнаго, при указаніи наиболѣе общихъ дѣйствій или проявленій Высочайшаго Существа, въ бытіи коихъ всѣ были бы убѣждены, открываются намъ немногіе, но твердые пути къ подтвержденію истины бытія Божія. Первый главный путь, или доводъ наиболѣе общій, есть путь отъ идеи къ Виновнику ея. Доводы, заимствуемые изъ опыта, имѣютъ твердость и силу чрезъ свое прикрѣпленіе къ идеѣ; потому что ни одинъ изъ нихъ не доводитъ до полнаго понятія о Богѣ, изъ котораго раскрылись бы всѣ свойства и совершенства Его, а приводитъ къ частнымъ только представленіямъ тѣхъ или другихъ изъ нихъ. Полное же *), совокупное понятіе о свойствахъ и совершенствахъ Божіихъ, можно вывести только изъ идеи о Богѣ. Она заключаетъ въ себѣ это убѣжденіе, что все совершеннѣйшее, вѣдомое и недовѣдомое намъ, должно быть въ Существѣ Высочайшемъ. Если частныя понятія разсудка далеко не обнимаютъ предмета идеи: все же не раздѣльна съ нею увѣренность, что нѣтъ ни одного совершенства, котораго начало, первообразъ и цѣль не были бы въ Богѣ. Такъ самое общее, главное свидѣтельство о Богѣ заключается въ идеѣ ума нашего о Существѣ Безконечномъ. Посему доводъ бытія Божія, выводимый изъ нея, долженъ занимать первое мѣсто въ ряду другихъ. За нимъ должны

*) Полное разумѣемъ не въ строгомъ значеніи; *полное для насъ*, хотя мы не можемъ сказать, чтобы сообщенная намъ идея о Богѣ, даже при правильномъ и тщательномъ ея раскрытіи, могла вполнѣ показать все, что есть въ Безконечномъ

слѣдовать частные доводы: ихъ можно раздѣлить на два разряда: одни заимствуются изъ разсмотрѣнія внѣшняго міра, другіе изъ разсмотрѣнія прирожденныхъ намъ стремленій къ Безконечному, законовъ высшихъ нашихъ силъ, которые побуждаютъ человѣка искать Безконечнаго Существа. При разсмотрѣніи міра вообще, доводы истины бытія Божія заимствуются путемъ отрицательнымъ, изъ разсмотрѣнія случайнаго бытія конечныхъ существъ, и путемъ положительнымъ, изъ разсмотрѣнія порядка и цѣлесообразнаго устройства въ мірѣ. По первому пути доходимъ до убѣжденія въ бытіи Существа безусловно необходимаго, самобытнаго, безъ котораго ничто случайное не могло бы получить и продолжать бытія, по второму до увѣренности въ бытіи Существа высочайше мудраго и благаго, безъ котораго нельзя объяснить повсемѣстнаго порядка въ мірѣ. Доводы другаго рода заимствуются изъ разсмотрѣнія врожденныхъ человѣку потребностей истины, блаженства и святости. Наиболѣе общій доводъ изъ разсмотрѣнія идеи Существа Высочайшаго называется въ наукѣ *онтологическимъ* (argumentum ontologicum). За нимъ слѣдуетъ поставить доводъ, заимствуемый изъ разсмотрѣнія случайности бытія конечныхъ существъ, называемый argumentum cosmologicum, иначе—a contingentia mundi, потомъ—изъ разсмотрѣнія порядка въ мірѣ, называемый physico—theologicum. Остальные можно было бы назвать антропологическими, въ числѣ которыхъ заключается и доводъ, раскрытый, хотя и не вновь открытый Кантомъ и названный ethico—theologicum, гдѣ разсматриваются въ нераздѣльности потребность нравственнаго совершенства и потребность полнаго, истиннаго счастія.

Изложеніе онтологическаго довода различными мыслителями.

У мыслителей древнихъ, среднихъ и новыхъ временъ находимъ различныя изложенія онтологическаго довода, выводимаго изъ идеи о Богѣ, какъ Существѣ Безконечномъ по бытію и совершенствамъ. Въ болѣе полномъ изложеніи находимъ его у Анзельма, архіепископа Кентерберійскаго. Этотъ достопочтенный искатель истины, XI столѣтія, особенно заботился о томъ, чтобы вывести истину бытія Божія не изъ Священнаго только Писанія: „прежде должно вѣрить, говорилъ онъ, потомъ принимаемое вѣрою приводить въ

яснѣйшее сознаніе; было бы признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis) не желать знать то, чему вѣримъ". При такомъ направленіи, всего болѣе занимала его мысль — объяснить истину бытія Божія согласно съ разумомъ. Обозрѣвъ довольно доказательствъ сей истины, составленныхъ прежними мыслителями, и замѣтивъ недостатки у многихъ изъ нихъ, Анзельмъ предположилъ, что должно же быть сильнѣйшее и полное доказательство, которое служило бы основаніемъ и для прочихъ. По собственному признанію его, онъ такъ былъ озабоченъ этимъ, что не имѣлъ покоя, гдѣ бы ни находился, въ кельѣ ли, или въ церкви; эта забота прерывала сонъ его даже ночью. Однажды онъ почувствовалъ какъ будто внезапное внутреннее озареніе, которое и раскрыло для сознанія его рядъ мыслей, утверждающихъ вѣру въ бытіе Божіе. Этотъ рядъ мыслей (argumentum existentiae Dei ontologicum) сначала образовался въ умѣ его въ такой формѣ: „Всѣ вещи, у которыхъ есть общіе признаки, обладаютъ ими на основаніи самаго общаго; все доброе добро чрезъ самое добро, все прекрасное прекрасно чрезъ самое прекрасное, все великое велико чрезъ самое высочайшее, все существующее существуетъ чрезъ бытіе Отрѣшенное, которое уже само чрезъ себя, и это Отрѣшенное Анзельмъ назвалъ Maximum — величайшимъ и высшимъ всего *) Такимъ образомъ необходимо должно быть Высочайшее бытіе, и оно должно быть прекраснѣйшее (maximum—optimum)". Другое изложеніе сего довода, которое послѣ раскрыто и признано Анзельмомъ за самое твердое, состоитъ въ слѣдующемъ: „Существо всесовершенное потому есть всесовершенное, что оно не только въ мысляхъ представляется совершеннѣйшимъ, но и въ самомъ дѣлѣ таково. Изъ сего слѣдуетъ, что Существо совершеннѣйшее необходимо существуетъ. Всякій, даже и тотъ безумный, который сказалъ: „нѣтъ Бога", признаетъ, что въ умѣ нашемъ есть представленіе о такомъ благѣ, выше котораго нѣтъ и представить ничего нельзя. Но когда въ умѣ есть всеобщее представленіе о такомъ благѣ, то необходимо должно существовать и на самомъ дѣлѣ благо, выше котораго нѣтъ; потому что, если бы оно заключалось въ одномъ умѣ только, оно не было бы высочайшимъ. Выше его было

*) Въ этомъ философствованіи мы видимъ развитіе мыслей Платона.

бы то благо, которое не только въ одномъ умѣ, но и на самомъ дѣлѣ существуетъ; и умъ устремился бы къ этому благу, сознавая, что благо, представляемое только въ умѣ, но не существующее реально, не есть высшее. До тѣхъ поръ умъ будетъ находить неудовлетворенною потребность— искать наилучшаго, совершеннѣйшаго, пока не остановится на такомъ всесовершенномъ, которому принадлежитъ и дѣйствительное бытіе". Въ другомъ мѣстѣ Анзельмъ выражаетъ эти мысли нѣсколько яснѣе: „Если можемъ представить въ мысляхъ такое существо, которое нельзя и мыслить несуществующимъ, то оно, безъ сомнѣнія, больше или выше того, которое можемъ представить еще несуществующимъ на самомъ дѣлѣ. Если бы мы представили высшее, впрочемъ, несуществующее реально: то это было бы не то, выше чего не могло бы быть другое. Въ такомъ представленіи заключалось бы противорѣчіе. Изъ сего слѣдуетъ, что Существо, выше котораго нельзя представить, необходимо должно быть представляемо существующимъ реально, и не можетъ быть мыслимо несуществующимъ. А такое существо есть Господь Богъ нашъ".

Дѣйствительно, скажемъ мы, если бы умъ нашъ могъ представить что-либо выше Бога, въ такомъ случаѣ твореніе стало бы выше своего Творца. Потому что если бы Высочайшее Существо заключалось только въ представленіи нашего ума, но не имѣло дѣйствительнаго бытія внѣ его: оно было бы порожденіемъ нашего ума, обнималось, вмѣщалось бы въ немъ. А это значитъ, что твореніе было бы выше Творца.

Онтологическій доводъ повторяли мыслители въ различныхъ выраженіяхъ. Александръ изъ Галеса (Alexander Halensis † 1245) такъ выражалъ его: „Наилучшее есть наилучшее, слѣдовательно оно существуетъ; потому что въ понятіи наилучшаго содержится бытіе. Наилучшее есть то, выше и лучше котораго нѣтъ ничего. Но дѣйствительное, безъ сомнѣнія, выше и лучше, нежели только возможное".

Другой средневѣковой мыслитель (?) такъ объяснялъ это: Наилучшее (optimum), которое бы не существовало, посему самому не было бы наилучшимъ. Недостатокъ дѣйствительнаго бытія разрушаетъ понятіе наилучшаго, потому что это есть недостатокъ истиннаго совершенства; ибо таково дѣй-

ствительное бытіе, оно есть благо, небытіе есть зло. Но понятіе наилучшаго существуетъ въ насъ необходимо. Слѣдовательно наилучшему, совершеннѣйшему Существу необходимо принадлежитъ бытіе дѣйствительное.

Въ послѣдующія времена этотъ доводъ и опровергали и подкрѣпляли. Еще въ концѣ XI столѣтія Ганелонъ (Gaunilo), схоластическій мыслитель, возставалъ противъ него, поставляя силу возраженія въ томъ, что здѣсь выводится заключеніе отъ представленія мысленнаго къ бытію дѣйствительному,—а такое заключеніе не имѣетъ силы.

Другіе защищали этотъ доводъ, напр. Декартъ, Лейбницъ и его послѣдователь—Мендельсонъ. „Какъ необходимо, говорилъ Декартъ, при представленіи треугольника мыслимъ мы, что три угла, взятые вмѣстѣ, равны двумъ прямымъ, или, какъ въ понятіи круга заключается представленіе о равномъ отстояніи всѣхъ точекъ окружности отъ центра: такъ душа необходимо ясно видитъ, что въ понятіи совершеннѣйшаго (perfectissimum) Существа необходимо заключается понятіе бытія". Въ другомъ мѣстѣ (de principiis Philos.) Декартъ выражается: „Когда душа моя размышляетъ, что въ числѣ различныхъ идей, содержащихся въ ней, есть идея о Существѣ могущественнѣйшемъ, совершеннѣйшемъ, высочайшемъ, и что она превосходнѣе всѣхъ другихъ идей: то вмѣстѣ съ тѣмъ душа познаетъ, что въ семъ Существѣ необходимо и бытіе, не возможное, не случайное только, какое принадлежитъ другимъ предметамъ другихъ идей, являющихся въ нашемъ сознаніи, но бытіе необходимое и вѣчное". Обращая вниманіе на происхожденіе высшей предъ прочими идеи о Существѣ совершеннѣйшемъ, и разсматривая свою душу, Декартъ находилъ, что она сама не могла породить сію идею; потому что она есть существо несовершенное, только стремящееся къ совершеннѣйшему, но имѣющее въ себѣ и недостатки. Слѣдовательно Виновникомъ сей идеи должно быть такое Существо, въ которомъ не было бы несовершенствъ; отъ Него должна происходить идея. Такъ Декартъ считалъ необходимымъ дополнить Анзельмовъ доводъ бытія Божія разсужденіемъ о происхожденіи идеи въ душѣ нашей.

Лейбницъ поддерживалъ также онтологическій доводъ. „Анзельмовъ доводъ, говорилъ онъ, можно короче выразить

такъ: то существо, изъ сущности котораго необходимо слѣдуетъ бытіе, непремѣнно должно существовать, если только оно возможно, если въ сущности его не заключается противорѣчія Но всѣ совершенства (realitates) таковы, что не разрушаютъ другъ друга, совмѣстны одни съ другими (compossibiles sunt). Итакъ, нѣтъ никакого противорѣчія въ понятіи о Существѣ совершеннѣйшемъ". Объяснивъ это, Лейбницъ находилъ твердымъ все прочее, что̀ прежде доказалъ Ансельмъ.

Возраженія Канта противъ онтологическаго довода.

Кантъ возсталъ противъ онтологическаго довода (онъ и вообще возсталъ противъ доводовъ бытія Божія, составленныхъ теоретическимъ разумомъ; находя всѣ ихъ недостаточными, замѣнилъ ихъ однимъ доводомъ, выведеннымъ изъ требованій практическаго разума). Кантъ указывалъ на два недостатка въ доводѣ изъ идеи ума о Безконечномъ: а) въ самомъ опредѣленіи признавалъ неправильнымъ то, что къ совершенствамъ сего существа причисляется бытіе. Но бытіе никогда не надобно смѣшивать съ совершенствами. Онъ такъ излагалъ онтологическій доводъ: „Существо Высочайшее, по самому понятію своему, обладаетъ всѣми совершенствами. Но бытіе есть совершенство *). Слѣдовательно совершеннѣйшее Существо необходимо имѣетъ дѣйствительное бытіе. Первый недостатокъ въ этомъ доводѣ, по мнѣнію Канта, заключается въ меньшей посылкѣ, въ которой утверждается, что бытіе есть совершенство: бытіе не есть какое нибудь качество, оно не прибавляетъ ничего новаго къ совершенствамъ. Такъ, напримѣръ, въ понятіи монеты цѣною въ сто таллеровъ не прибавляется ничего, если скажу, что я дѣйствительно владѣю ею; отъ того она не будетъ въ 101 таллеръ; она одинаково будетъ монетою въ 100 таллеровъ, стану ли я представлять оную только какъ возможную въ счисленіи мысленномъ, или на самомъ дѣлѣ буду владѣть ею. Этимъ примѣромъ Кантъ хотѣлъ пояснить ту мысль, что бытіе не должно включать въ сумму качествъ. Это, по мнѣнію Канта, первая неправиль-

*) Мы и видѣли, что одинъ средневѣковой мыслитель называлъ бытіе совершенствомъ, когда говорилъ: бытіе есть благо, совершенство; небытіе есть зло.

ность онтологическаго довода. б) Вторая неправильность въ томъ, что дѣлается заключеніе отъ мысленнаго представленія къ бытію реальному. А такъ заключать нельзя, потому что есть и субъективныя представленія, которымъ не соотвѣтствуетъ бытіе дѣйствительныхъ предметовъ; есть и такія мысли, гдѣ необходимо связывается субъектъ съ предикатомъ, такъ что, гдѣ субъектъ положенъ, тамъ необходимо положить и предикатъ. Такъ именно въ математическихъ опредѣленіяхъ, когда полагается треугольникъ, то необходимо, чтобы три угла его были равны двумъ прямымъ. Но можетъ быть, что и субъектъ не будетъ существовать: тогда не будетъ и предикатовъ".

Опроверженіе возраженій.

Опроверженіе довода, представленное Кантомъ, что отъ представленія мысленнаго дѣлается заключеніе къ бытію реальному, довольно подробно разбиралъ еще Декартъ. Онъ различалъ истины разнаго рода. „Въ умѣ нашемъ, говорилъ онъ, точно есть такія представленія, которыя не заключаютъ въ себѣ никакой необходимости. Таковы представленія химерическія Изъ нихъ не должно дѣлать заключенія къ бытію. Потомъ есть представленія, которымъ, впрочемъ, принадлежитъ необходимость условная (necessitas hypothetica). Выше всѣхъ ихъ въ умѣ нашемъ есть такое представленіе, которому принадлежитъ необходимость безусловная (necessitas absoluta). Такъ заключеніе необходимое, впрочемъ условное: когда есть субъектъ, необходимо предикатъ, или, если выразить это предложеніе въ примѣрѣ: когда есть гора, то и долина есть; но можетъ быть, что нѣтъ горы, нѣтъ и долины. Съ этими понятіями, которымъ принадлежитъ условная необходимость, не должно смѣшивать идеи о совершеннѣйшемъ; потому что въ ней есть необходимость безусловная. Здѣсь представляется невозможнымъ, чтобы субъектъ—Существо совершеннѣйшее—не существовалъ; иначе, вмѣстѣ съ симъ разрушилась бы сущность ума, и мы ни въ чемъ не нашли бы бытія, если бы не было Высочайшаго, перваго бытія, служащаго основаніемъ для всякаго другаго. Тутъ идеѣ о Существѣ совершеннѣйшемъ принадлежитъ необходимость безусловная; а таково въ умѣ нашемъ представленіе и Существѣ совершеннѣйшемъ".

Подобныя сужденія о семъ доводѣ находимъ у Гегеля, который говорилъ: „Упрекаютъ Анзельма въ томъ, что онъ изъ подлежательнаго мышленія выводилъ заключеніе о предлежательномъ бытіи; а такъ заключать нельзя; потому что въ подлежательномъ мышленіи встрѣчается и ложное. Но упрекавшіе Анзельма въ непослѣдовательномъ выводѣ заключенія совсѣмъ не поняли его. Онъ говоритъ не о подлежательномъ какомъ либо предметѣ, а о вѣчномъ, непреходящемъ созерцаніи ума, которое по сему самому имѣетъ предлежательность. Дѣйствительно, въ этомъ одномъ случаѣ совершенно справедливъ переходъ отъ мышленія къ бытію.

Въ самомъ дѣлѣ, если не усвоить мышленію человѣческому понятія о Существѣ необходимомъ, то не будетъ основанія для увѣренія въ какомъ бы ни было бытіи. Всякое бытіе, случайное или условно необходимое, не можетъ быть безъ основанія. А основаніе это можетъ быть только въ бытіи необходимомъ, какъ въ такомъ, котораго нельзя не мыслить. Идея о Существѣ, въ которомъ все совершеннѣйшее соединено съ дѣйствительнымъ бытіемъ, въ духѣ нашемъ есть идея безусловно необходимая, которую не властенъ я изгладить: не я породилъ или составилъ изъ какихъ нибудь умозаключеній; потому что я не имѣлъ бы ни силы, ни права, ни основанія выводить понятіе о чемъ-то совершеннѣйшемъ, противоположномъ случайному, ограниченному. Если бы въ духѣ человѣческомъ, вмѣстѣ съ устройствомъ его, не была насаждена идея о совершенно необходимомъ, Безконечномъ: то невозможенъ былъ бы переходъ въ мысли отъ случайнаго къ необходимому, отъ конечнаго къ безконечному; потому что это прямо противоположныя понятія. Такъ если идея о совершенно необходимомъ необходимо существуетъ въ нашемъ духѣ, то предметъ ея имѣетъ реальное бытіе. Въ этомъ исключительно одномъ случаѣ заключеніе отъ мышленія къ бытію совершенно вѣрно.

Что касается до другаго Кантова опроверженія, то оно не крѣпко и не заслуживаетъ вниманія, какъ привязка только къ слово-выраженію. Анзельмъ не называлъ бытія качествомъ; онъ только выражалъ, что въ понятіи наилучшаго Существа неразрывно соединены—и полнота совершенствъ, и реальное бытіе. Если не приписать бытія Существу, совмѣщающему въ себѣ полноту совершенствъ, Оно не будетъ совер-

шеннѣйшимъ; совершеннѣе, выше Его будетъ то существо, которое имѣетъ дѣйствительное бытіе. Нѣтъ спора, что бытіе не есть качество; оно, какъ субстратъ, относится ко всѣмъ частнымъ качествамъ, или совершенствамъ Божіимъ, оно объемлетъ ихъ; такъ и возможное бытіе не будетъ особеннымъ качествомъ, а, такъ сказать, состояніемъ, относящимся къ каждому изъ качествъ. Хотя вѣрная эта мысль Канта, но въ силѣ довода, представленнаго Анзельмомъ, она и неключается, а выражается только та мысль, что въ идеѣ о Существѣ совершеннѣйшемъ, Высочайшемъ (optimum, maximum) содержатся два элемента — и полнота совершенствъ (Ens realissimum, perfectissimum, optimum), и бытіе дѣйствительное. Поэтому поясненія Анзельма нельзя не признать вѣрными. Онъ говоритъ, что если бы мы довольствовались только идеаломъ совершенствъ, не имѣющимъ дѣйствительнаго бытія, умъ нашъ не удовлетворился бы этимъ. Имѣя представленіе о дѣйствительно сущемъ, совершеннѣйшемъ Существѣ, онъ призналъ бы соотвѣтствующему сему представленію только то существо, которое, при всѣхъ совершенствахъ, имѣетъ реальное бытіе внѣ мысленныхъ представленій. Потому что какъ бы прекраснымъ ни представляли мы воображаемый идеалъ совершествъ, но если онъ заключается только въ мысляхъ, онъ есть нѣчто конечное, произведеніе ограниченнаго нашего ума, и имъ вполнѣ обнимается, (fundamentum ejus et saedes est in intellectu entis finiti). Итакъ, изъ того, что въ духѣ человѣческомъ необходимо существуетъ идея о Существѣ, которое съ полнотою совершенствъ соединяетъ и реальное бытіе,—необходимо слѣдуетъ заключеніе, что сіе Существо должно существовать не въ умѣ только, но и на самомъ дѣлѣ.

Значеніе онтологическаго довода.

Доводъ истины бытія Божія, выводимый изъ идеи о Существѣ безконечно-совершенномъ, превосходнѣе, полнѣе другихъ. Онъ ведетъ къ раскрытію не частныхъ только представленій о тѣхъ или другихъ свойствахъ, но полнаго понятія о Богѣ, какъ Существѣ Безконечномъ по бытію и совершенствамъ. Впрочемъ нельзя назвать его въ строгомъ смыслѣ слова доказательствомъ (demonstratio); потому что въ немъ дѣлается заключеніе не отъ начала къ послѣдствію

но отъ дѣйствія къ причинѣ (ab efectu ad causam). Существующая въ духѣ человѣческомъ идея Божества есть произведеніе (effectus) Божества. Сила сего довода состоитъ въ томъ, что онъ съ твердостію доводитъ до сознанія въ себѣ представленія о Существѣ безконечно совершенномъ, и показываетъ, что если это сознаніе раскрылось въ комъ, тотъ не можетъ сомнѣваться въ дѣйствительномъ бытіи предмета, соотвѣтствующаго идеѣ. Если же сія идея заглушена будетъ въ комъ нибудь превратными умствованіями или безнравственною жизнію, такъ что нельзя было бы внушить ему о томъ, что́ другіе сознаютъ въ глубинѣ своего духа: то и этотъ доводъ не будетъ убѣдителенъ для такого человѣка. Если же кто согласится, что есть во всѣхъ людяхъ необходимая, неизгладимая идея о Безконечномъ, какъ такомъ существѣ, въ которомъ съ полнотою совершенствъ неразрывно соединено необходимое бытіе; тотъ не можетъ не признать твердости заключенія о самой истинѣ бытія Божія. Но можетъ найдтись много такихъ людей, которые, увлекаясь или превратными умствованіями, или безнравственною жизнію, не проникаютъ сознаніемъ въ глубочайшее основаніе своего духа: такіе люди не согласятся признавать въ насъ бытіе идеи о Существѣ Безконечномъ. Впрочемъ, подобное несогласіе не есть еще опроверженіе того, безъ чего человѣкъ не былъ бы человѣкомъ. Если отвергать въ себѣ эту идею, то надобно будетъ вмѣстѣ съ симъ отказываться отъ правильнаго объясненія происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ, то-есть, надобно будетъ съ матеріалистами производить ее изъ обмана жрецовъ и народоправителей; за симъ отвергнуть всѣ частныя, прирожденныя духу человѣческому, вытекающія изъ идеи о Безконечномъ, потребности, стремленія къ отрѣшенной истинѣ, высочайшему благу и полному блаженству. Но безъ этихъ высшихъ стремленій чѣмъ останется человѣкъ? Надобно будетъ признать его стоящимъ на одной съ животными степени бытія, какимъ признаютъ его матеріалисты. Но это значитъ прямо противорѣчить сознанію наибольшей, лучшей части человѣческаго рода, то есть, не только тѣхъ, которые съ яснымъ самосознаніемъ проникаютъ въ глубочайшее основаніе своей природы, но и тѣхъ, которые, руководясь чувствомъ, при здравомъ смыслѣ, легко удостовѣряются въ необходимости

всѣхъ прирожденныхъ стремленій духа человѣческаго къ превышечувственному, и, наконецъ, въ потребности и необходимости религіи. Впрочемъ, въ самыхъ умствованіяхъ матеріалистовъ можно замѣчать, что они не останавливаются на одномъ представляющемся чувствамъ, но возвышаются разумомъ за предѣлы чувственнаго, конечнаго. Многіе изъ нихъ находили нужнымъ предполагать силу матеріальную, безсознательную, но всемогущую, могущество которой было бы достаточно для поддержанія всей вселенной. Это показываетъ, что и въ умствованіяхъ матеріалистовъ одною частію уже отражается дѣйствіе идеи Безконечнаго. Такимъ образомъ, какъ скоро, при правильномъ разсмотрѣніи онтологическаго довода, уяснено въ сознаніи, что идея Высочайшаго, совершеннѣйшаго Существа необходима, неизгладима и даетъ свидѣтельство о Существѣ Безконечномъ, не только по совершенствамъ, но и по бытію, и что она не можетъ быть произведена ничѣмъ конечнымъ,—ни природою внѣ насъ, ни нами самими, ни другими: то изъ сего съ твердостію слѣдуетъ заключеніе о бытіи Бога, какъ виновника и первообраза идеи.

Когда утвержденъ доводъ истины бытія Божія, выводимый изъ идеи о Безконечномъ, то и прочіе частные доводы, прикрѣпляясь къ нему, имѣютъ свою силу. Частные сіи доводы, какъ мы прежде сказали, заимствуются изъ разсмотрѣнія міра и различныхъ потребностей и законовъ высшихъ силъ человѣческаго духа. Разсмотрѣніе міра представляетъ намъ два новые пути восхожденія къ истинѣ бытія Божія: а) чрезъ разсмотрѣніе бытія міра вообще, б) чрезъ разсмотрѣніе его устройства.

Космологическій доводъ бытія Божія.

По первому пути образуется доводъ, такъ называемый, космологическій, который прежде извѣстенъ былъ подъ именемъ довода отъ случайности міра (argumentum a contingentia mundi). Вотъ полное изложеніе его: Все, существующее въ мірѣ, должно имѣть достаточную причину, почему оно лучше существуетъ, нежели не существуетъ. Мы не найдемъ достаточной причины существованія міра, если, наконецъ, не остановимся на такомъ Существѣ, которое имѣетъ достаточную причину бытія своего не въ другомъ, но въ самомъ

себѣ, въ своей сущности, и посему есть Существо независящее, необходимое, Но существуетъ міръ какъ видимый, такъ и не видимый. Существуетъ міръ невидимый, потому что существуютъ души; непосредственное сознаніе наше есть неопровержимое ручательство существованія душъ. Бытіе видимаго міра доказывается дѣйствованіемъ его на нашу душу. Не допуская дѣйствительнаго бытія внѣшняго міра, никакъ не можемъ объяснить, почему душа наша изъ пустаго, однообразнаго, ненаполненнаго состоянія познающей своей силы переходитъ въ одинаковое состояніе, наполненное многообразными представленіями предметовъ чувственныхъ. Изъ свойствъ души нельзя вывести основанія, почему въ ней по времени начали раждаться и размножаться различныя чувственныя представленія, которыхъ прежде не было въ ней. Причина сего заключается въ дѣйствіи на насъ предметовъ внѣшняго міра, бытія котораго поэтому нельзя оспоривать, какъ дѣлаютъ это идеалисты. Итакъ, если несомнѣнно бытіе міра, то должна быть достаточная причина сего бытія, Надобно искать сей причины или въ самомъ мірѣ, или внѣ его. Но въ мірѣ нельзя найдти ея; потому что во всемъ мірѣ нѣтъ такого существа независящаго, отъ котораго происходило бы бытіе всѣхъ прочихъ существъ. Что̀ само зависитъ, само опредѣляется, ограничивается дѣйствіемъ другихъ тѣлъ или силъ, то́ не можетъ быть достаточною причиною міра. Оно есть вмѣстѣ и причина, и зависитъ отъ другихъ причинъ, принимаетъ на себя дѣйствіе ихъ и чрезъ то ограничивается, посему не можетъ быть достаточною причиною всѣхъ прочихъ существъ. Такимъ образомъ ни предположеніе физиковъ іонійскихъ, ни предположеніе атомистовъ не могутъ удовлетворительно объяснять происхожденіе міра. Первые признавали одну какую нибудь стихію причиною бытія всѣхъ прочихъ вещей, а послѣдніе (атомисты), придумавъ безчисленное множество малѣйшихъ, неудободѣлимыхъ тѣлъ (атомовъ), объясняли изъ нихъ происхожденіе всѣхъ сложныхъ тѣлъ и всего міра. Предположить ли одну какую либо стихію или безчисленное множество атомовъ: все они зависимы, ограничиваютя прочими, и потому не могутъ быть полною, достаточною причиною существующаго. И въ мірѣ невидимомъ не можетъ быть необходимаго и независящаго существа. О неразумныхъ субстанціяхъ природы нечего и говорить: онѣ ниже нашихъ

душъ, болѣе ихъ связываются окружающими субстанціями; душа наша, по крайней мѣрѣ, силою своей свободы возвышается надъ физическимъ сцѣпленіемъ вещей, а неразумныя субстанціи не могутъ стать выше сего сцѣпленія. Обратимся ли къ высшимъ существамъ міра, къ духамъ совершеннымъ, — но и между ними не найдется существа независящаго. Если это члены міра, положимъ, невидимаго, если это существа частныя, то, составляя часть цѣлаго, этимъ самымъ ограничиваются, потому невозможно представлять ихъ независящими. Предположимъ ли общую душу міра, изъ которой, по мнѣнію неоплатониковъ и новѣйшихъ мыслителей, раждаются всѣ субстанціи, и которая управляетъ всѣми движеніями міра? но и она, по предположенію этихъ же мыслителей, привязана къ бытію міра, дѣйствованіе ея ограничивается необходимыми законами механизма, которымъ подчинена природа, потому душа міра не будетъ существомъ независящимъ. Такимъ образомъ, во всемъ мірѣ, какое бы ни предполагали, частное существо, — матеріальное ли, духовное ли, положимъ, могущественнѣйшее существо, какимъ представляли душу міра, — будетъ принадлежностію такихъ существъ ограниченность, зависимость отъ механизма природы, посему ни одно изъ нихъ не будетъ тѣмъ Существомъ, котораго необходимо ищетъ умъ, какъ причины всего міра. Даже если бы, на основаніи опытныхъ наблюденій, нельзя было утвердить свойства зависимости за всѣми существами, находящимися въ мірѣ: то и тогда бытіе нѣкоторыхъ случайныхъ существъ представляло бы достаточное основаніе къ заключенію о бытіи Существа безусловно необходимаго. Противъ всеобщности этого положенія, — что всякое существо въ мірѣ имѣетъ бытіе зависящее, ограниченное, — могутъ еще спорить на томъ основаніи, что мы, по опытнымъ наблюденіямъ, не знаемъ всѣхъ существъ міра. Уступить нѣтъ еще причины, хотя и справедливо, что опытъ нашъ не далеко простирается въ обозрѣніи міра. По опытнымъ показаніямъ мы говоримъ о томъ, что̀ познаемъ чувствами внѣшними и внутреннимъ, при пособіи умозаключенія, также объ ограниченности нашей души; а высшій духовный міръ въ своемъ объемѣ и обиліи силъ мало извѣстенъ намъ. Но пусть мы не знаемъ еще, какое бытіе имѣетъ существо, не подле-

жащее опытному нашему наблюденію; но если оно включается въ составъ міра, а не внѣ его,—этого одного предположенія, (на что и противники соглашаются) достаточно, чтобы признать такое существо зависящимъ, ограниченнымъ. Ибо что включается въ составъ міра и составляетъ часть его, то по сему самому есть существо зависящее; чтобы быть независящимъ, надобно быть превыше міра. Такъ довольно будетъ для насъ знать нѣсколько существъ, имѣющихъ случайное бытіе; такое ихъ бытіе необходимо предполагаетъ бытіе Существа отрѣшенно-необходимаго. Свойство случайнаго существа, даже одного, таково, что оно можетъ быть и не быть. Посмотримъ ли на начало, на будуще ли состояніе его бытія,—случайное и по началу своего бытія нѣкогда не было, и потомъ получило бытіе, какъ это мы знаемъ о самихъ себѣ; потомъ, по продолженію бытія, случайное находится въ зависимости отъ другихъ существъ и въ будущемъ можетъ быть и не быть. Такъ это одно,—чтобы быть приведеннымъ изъ небытія въ бытіе,—есть такое дѣйствіе, достаточная причина котораго можетъ заключаться только въ безусловно-необходимомъ Существѣ, и никакое зависящее существо, бытіе котораго случайно, какъ въ настоящемъ, такъ и въ будущемъ, не можетъ быть такою причиною. Привести изъ небытія въ бытіе, превратить, такъ сказать, небытіе въ бытіе, можетъ только всемогущее, отрѣшенно-независящее Существо, которое ни отъ кого въ мірѣ незаимствуетъ бытія своего. въ самомъ дѣлѣ, если посмотримъ на ближайшія причины, производящія что либо, увидимъ, что все, что онѣ ни производятъ, производятъ уже изъ готоваго. Такъ родители раждаютъ дѣтей; но нельзя сказать, чтобы они изъ небытія въ бытіе приводили дѣтей: въ рожденіи они передаютъ только заимствованное самими; свободныя существа хотя и раждаютъ намѣренія и производятъ свободные поступки: но и здѣсь не видимъ приведенія изъ небытія въ бытіе, не видимъ творенія въ точномъ значеніи слова, а производится все изъ данныхъ силъ—начинать рядъ дѣйствій и прерывать его по произволу,—изъ сообщенной нравственнымъ существамъ свободы. Приведеніе даже одного только существа изъ небытія въ бытіе—есть дѣйствіе Безконечнаго, Всемогущаго. Такимъ образомъ, если изъ опытнаго наблюденія извѣстно намъ случайное, зависящее,

ограниченное бытіе и немногихъ существъ, мы можемъ съ основательностію говорить о каждомъ существѣ въ мірѣ, что оно не неограниченное, не независящее, если только согласятся, что оно включено въ составъ міра. Потому что, принадлежа къ составу міра, какъ часть его, оно посему самому зависитъ отъ общаго механизма его. Такъ изъ разсмотрѣнія случайности существъ міра слѣдуетъ, что достаточная причина бытія его—внѣ міра, въ Существѣ премірномъ, отрѣшено-независящемъ и необходимомъ, которое имѣетъ жизнь свою отъ себя, чрезъ себя и для себя, которое ни небыть, ни инымъ образомъ быть не можетъ, и посему есть Существо вѣчное, неизмѣняемое, безъ начала, безъ конца.

Изложеніе космологическаго довода у философовъ.

У философовъ, преимущественно христіанскихъ, было много изложеній космологическаго довода. Обозримъ лучшія. У Ричарда († 1300 г.) онъ такъ представленъ: „необходимо, чтобы существовало что нибудь само отъ себя, отъ вѣчности; иначе было бы время, когда не было бы ничего; а тогда не могло бы ничего произойдти, что́ является въ послѣдствіи, потому что не было бы ничего, что́ дало бы начало бытія“.

Другой тѣхъ же временъ (среднихъ вѣковъ) мыслитель (?) такъ излагалъ космологическій доводъ: „Все измѣняющееся таково, что оно нѣкогда не существовало; поелику ни одна вещь въ настоящее время не является постоянною, измѣняется; этимъ самымъ свидѣтельствуетъ, что нѣкогда не было ея. Такъ природа проповѣдуетъ о своемъ Виновникѣ, о томъ, что она приведена Имъ въ бытіе“.

Нельзя не признать вѣрности заключенія отъ измѣняемости вещей къ тому, что нѣкогда не было ихъ. Когда въ настоящемъ бытіи вещь измѣняется, то въ ней нѣтъ полноты бытія, является нѣчто возможное для вещи, потомъ другое, за симъ еще другое, что́ содержится въ понятіи возможности вещи. Такимъ образомъ видимъ рядъ начинающихся новыхъ состояній, новыхъ измѣненій существа. Возможно ли такому существу быть отъ вѣчности? Въ каждомъ проявленіи сущности его смѣшивается бытіе съ небытіемъ, слѣдовательно въ первоначальномъ происхожденіи существа должно быть это: приведеніе изъ небытія въ бытіе. Это

можно опровергнуть только предположеніемъ, что рядъ причинъ конечныхъ можетъ простираться въ безконечность (regressus causarum in infinitum decurrens); а это предположеніе, какъ увидимъ, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе.

Лучшій изъ богослововъ среднихъ вѣковъ, Ѳома Аквинатъ, такъ разсуждалъ: „Что можетъ быть и не быть, того не было въ какое нибудь время. Но какъ все конечное можетъ не быть: то нѣкогда не было ничего конечнаго, что́ входитъ въ составъ міра. Если же это такъ, то и теперь не было-бы ничего, если не предположимъ такого Существа, которое не можетъ не быть. Что́ не было, то̀ не могло и начаться безъ Существа отрѣшенно-необходимаго. А какъ теперь существующее могло не быть, иначе сказать, случайно: то изъ этого очевидно, что должно быть необходимое Существо".

Реймаръ (род. 1694 г. ум. 1765 г.) въ истинахъ естественной религіи разсуждаетъ: „если бы не было Вѣчнаго, то было бы такое время, когда не существовало ничего дѣйствительнаго· и потому все теперь существующее произошло бы *чрезъ ничто*. Если бы не существовало безусловно-необходимое: то и все прочее, что́ существуетъ въ мірѣ, по внутреннему свойству своему, не пришло бы въ бытіе, ибо внутреннее его свойство таково, что оно можетъ быть и не быть. Оно не могло бы придти само собою въ бытіе, потому что не содержитъ въ себѣ причины бытія; оно можетъ быть и не быть, въ немъ есть бытіе и небытіе. Внѣ себя также оно не имѣло бы причины, когда отвергаютъ бытіе необходимаго Существа. Отсюда слѣдуетъ, что оно явилось бы чрезъ ничто, если бы не было самостоятельнаго. И такъ все существующее должно имѣть причину бытія внѣ себя".

Рядъ причинъ конечныхъ не можетъ простираться въ безконечность.

Въ этихъ изложеніяхъ космологическаго довода предполагается немыслимымъ безначальный рядъ причинъ или вещей (regressus causarum in infinitum decurrens). У здравомыслящимъ философовъ находимъ объясненія, почему не возможенъ безконечный, или вѣрнѣе, безначальный рядъ причинъ начинающихся, конечныхъ. Ѳома Аквинатъ разсуждаетъ;

„Въ ряду всѣхъ дѣйствующихъ причинъ, первый членъ есть причина средняго, средній—дальнѣйшаго, дальнѣшій—другаго дальнѣйшаго и, наконецъ, послѣдняго. Но если будемъ продолжать рядъ дѣйствующихъ причинъ въ безначальность, то не будетъ первой причины; слѣдовательно и всѣ прочія будутъ держаться ни на чемъ, уничтожатъ сами себя. Итакъ надобно предположить первую дѣйствующую причину, которая есть Богъ".

Реймаръ объяснялъ въ болѣе частномъ видѣ положеніе, по которому невозможно простирать рядъ причинъ конечныхъ въ безконечность, не имѣющую начала. „Посмотримъ, говоритъ онъ, на людей современныхъ намъ и жившихъ до насъ, всѣ они имѣли конецъ жизни, умерли. Уже посему должно заключить, что надлежало имъ нѣкогда имѣть начало своей жизни, произойти, что̀ подтверждается и опытомъ. Но если люди жившіе до насъ и современники наши имѣли начало жизни, произошли; то внѣ ихъ надобно быть первой дѣйствующей причинѣ, по внутреннему своему свойству отличающейся отъ всѣхъ людей, отъ которой произошелъ міръ. Ибо безъ дѣйствующей причины нельзя представить происхожденія существующаго. А дѣйствующая причина должна отличаться отъ своего произведенія тѣмъ, что она должна быть прежде его. Если бы кто вздумалъ для всѣхъ жившихъ когда либо людей предполагать другой родъ людей: то въ семъ предположеніи заключалось бы явное противорѣчіе. Какъ можно сказать, что люди, жившіе до насъ, всѣ безъ исключенія имѣли начало, и вмѣстѣ съ тѣмъ предполагать, что прежде ихъ были другіе люди, и такъ безконечно? Когда должна быть одна дѣйствующая причина: то необходимо допустить такое время, когда не было ни одного человѣка, когда первые прародители получили бытіе непосредственно отъ Высочайшей Причины, стоящей не въ ряду человѣческаго рода. Для посредствующихъ членовъ необходимъ первый, какъ причина, за которою они слѣдуютъ".

Въ этихъ разсужденіяхъ остается вѣрнымъ то, что если проводить рядъ причинъ въ прошедшія времена безъ конца; то весь рядъ держался бы ни на чемъ. Соглашаются говорить о каждомъ членѣ сего ряда, что онъ не можетъ держаться самъ собою, нѣтъ въ немъ полноты бытія, а бытіе у него заимствованное, измѣняющееся, уступающее мѣсто

другому, прекращающееся; потомъ въ другомъ ряду также нѣтъ полноты бытія, онъ зависитъ не отъ себя, а отъ другаго, и такъ далѣе, и ни въ одномъ изъ членовъ нѣтъ достаточной причины бытія: несмотря на то цѣпь такихъ членовъ простираютъ въ безконечность. Но на чемъ бы она держалась? Если ни одинъ изъ членовъ не имѣетъ полнаго бытія, въ которомъ бы содержалось достаточное основаніе: то и въ цѣлой цѣпи не можетъ быть такого бытія. Какъ изъ безчисленнаго множества нулей не можетъ составиться единица: такъ изъ безчисленнаго множества звеньевъ случайнаго, зависящаго не можетъ составиться цѣлое, въ которомъ, неизвѣстно откуда, берется противоположное бытіе, необходимое, независящее. Простирать рядъ конечныхъ причинъ въ безконечность безъ начала, значитъ, при безпрестанномъ представленіи новыхъ и новыхъ рядовъ членовъ, отвергать требованіе разума, основывающееся на коренномъ его законѣ—искать достаточной причины, значитъ не указывать ея ни въ одномъ членѣ, или что то же, вовсе не давать ея.

Противъ этого могутъ возразить, что возможенъ нескончаемый рядъ частныхъ состояній конечныхъ, простирающійся, если не къ началу, то къ продолженію бытія въ безконечность. Такъ безъ конца, во всю вѣчность можетъ продолжаться бытіе нравственныхъ существъ; а оно, очевидно, будетъ наполнено различными конечными состояніями. Поэтому нельзя ли предположить, что непрерывный рядъ конечныхъ состояній можетъ быть и безъ начала? Въ томъ и другомъ случаѣ совсѣмъ иныя причинныя отношенія. Жизнь существъ нравственныхъ конечныхъ можетъ продолжаться нескончаемо, потому что дано начало ей Существомъ самосущимъ, которое, какъ имѣющее бытіе вѣчное, будетъ нескончаемо поддерживать бытіе, сообщенное имъ нравственнымъ существамъ; здѣсь есть основаніе, на которомъ держится нескончаемое бытіе конечныхъ существъ и ихъ состояній. А когда нескончаемый рядъ причинъ условныхъ относится къ прошедшему времени, то вовсе нѣтъ основанія, на чемъ бы онъ держался. Такимъ образомъ безначальный рядъ причинъ или существъ случайныхъ, условныхъ, конечныхъ представляется немыслимымъ, противорѣчущимъ коренному закону разума—искать достаточной причины. Слѣдовательно въ ряду су-

ществъ и причинъ конечныхъ должно быть первое звено; за существами начавшимися, зависящими, какъ ихъ основаніе, должно быть бытіе отъ вѣка существующее,—Существо безначальное, имѣющее само въ себѣ полное бытіе. Иначе весь этотъ рядъ причинъ и существъ висѣлъ бы ни на чемъ.

Есть и другой видъ неправильнаго умствованія о безконечномъ рядѣ условныхъ причинъ. Мы находимъ его въ системѣ пантеизма, которая, признавая бытіе необходимаго Существа, въ то же время допускаетъ рядъ причинъ конечныхъ, простирающійся въ безконечность, такъ что, по ученію этой системы, есть и причина—это абсолютная субстанція, есть и произведеніе ея—природа, но произведеніе сіе отъ вѣчности существуетъ вмѣстѣ съ своею причиною. Но это предположеніе не совмѣстно съ понятіемъ Вѣчнаго. Спрашивается: конечныя существа отдѣльное ли имѣютъ бытіе, или существуютъ внутри вѣчнаго своего начала, какъ мысли существуютъ внутри своего начала (субстанціи), и потому хотя частны по нашему разумѣнію, но, не отдѣляясь отъ своего начала, также безначальны, какъ оно?—Пантеизмъ не можетъ доказать, чтобы конечныя существа имѣли бытіе внутри своего начала, какъ мысли, силы, совершенства и тому подобное. Отдѣльность бытія ихъ видна изъ того, что они въ продолженіе своего существованія подчинены закону времени, представляютъ рядъ перемѣнъ. А это не можетъ быть отнесено внутрь Существа Безконечнаго, которое должно быть неизмѣняемо. Слѣдовательно бытіе ихъ отдѣльно. Нѣтъ нужды, что они объемлются Вездѣсущимъ, посему въ строгомъ смыслѣ нельзя представлять ихъ существующими внѣ Его, отдѣльно отъ Него: не смотря на то они имѣютъ бытіе отдѣльное, что̀ доказывается ихъ измѣняемостію. Когда же они имѣютъ отдѣльное бытіе, – то изъ нихъ не можетъ составиться безначальный рядъ причинъ; надобно будетъ остановиться на томъ пунктѣ времени, когда произошла отдѣльность бытія, когда первое изъ условныхъ существъ стало существомъ отдѣльнымъ отъ своего абсолютнаго начала. Когда бытіе ихъ въ своемъ продолженіи соединено съ перемѣнами, то необходимо быть первому времени, съ котораго начались перемѣны. Равновѣчно въ соединеніи съ абсолютнымъ Началомъ могутъ существовать только неотдѣлимыя, внутри его пребывающія, мысли, силы и совершенства. А когда есть

отдѣльныя бытія: то необходимо предположить время, когда началась ихъ отдѣльность. Иначе вышелъ бы дуализмъ, котораго впрочемъ не допускаетъ пантеистическая система; т. е. отъ вѣка было бы два рода бытія – бытіе абсолютное (τὸ esse), другое бытіе измѣняемое (τὸ fieri). Чтобы быть незмѣняемымъ, надобно не начинаться; а когда началось, то зависитъ отъ τὸ esse. Впрочемъ, мы замѣтили, что это уже другой родъ неправильнаго умствованія о восхожденіи ряда конечныхъ причинъ въ безконечность, которое допускаютъ пантеисты, не возстающіе противъ космологическаго довода. Первый же видъ умствованія de regressu causarum in infinitum, допуская безначальный рядъ причинъ начинающихся, отвергаетъ необходимое Существо, еще болѣе не согласенъ съ разумомъ; въ немъ именно заключается это противорѣчіе: безконечный рядъ причинъ держится ни на чемъ.

Сила космологическаго довода.

Сила космологическаго довода состоитъ въ томъ, что онъ прямо вытекаетъ изъ закона достаточной причины, по которому все существующее должно имѣть достаточную причину того, почему оно существуетъ. Этой достаточной причины мы не найдемъ въ ряду существъ случайныхъ, могущихъ быть и не быть, и такъ или иначе быть. Сколько ни видимъ существъ случайныхъ, —замѣчаемъ, что они не имѣютъ полноты бытія, начинаются, измѣняются, многія изъ нихъ прекращаются. Откуда такое бытіе ихъ? Сами въ себѣ они не имѣютъ причины бытія, заимствуютъ оное отъ другихъ случайныхъ существъ. Но какъ скоро и эти существа могутъ быть и не быть, могутъ быть такъ или иначе: то разумъ не можетъ остановиться на нихъ и будетъ далѣе и далѣе восходить отъ однихъ причинъ къ другимъ. Если же въ нихъ нѣтъ достаточной причины, то надобно когда нибудь дойти до первыхъ случайныхъ существъ, для которыхъ основаніе бытія—не въ случайномъ, а необходимомъ Существѣ, которое не можетъ не быть, и имѣетъ бытіе отъ себя. Какъ иначе представить себѣ исканіе достаточной причины бытія? Развѣ предположить рядъ причинъ случайныхъ, простирающійся въ безконечность? Но это значитъ—отвергать силу закона разума, по которому требуется достаточная причина и никогда не отыскивается. Какъ бы огромно ни было цѣлое

изъ конечныхъ частей,—все оно конечно: изъ конечнаго не выйдетъ безконечное, изъ причинъ случайныхъ не выйдетъ необходимое. Также останется неудовлетвореннымъ требованіе разума достаточной причины и при самомъ дальнѣйшемъ распространеніи этого ряда членовъ, всѣ они не будутъ держаться на чемъ нибудь. Чтобы держаться имъ на чемъ, нужно, чтобы держащее ихъ само было твердое, самостоятельное, обладающее полнотою бытія, могущественное въ такой безконечной степени, чтобы могло произвести и держать весь этотъ чрезвычайно великій рядъ существъ. Такое самостоятельное Существо можетъ быть не иное, какъ необходимое, притомъ самобытное, иначе сказать, независящее. Когда обратимся къ опыту и станемъ искать, гдѣ такое Существо безусловно необходимое и независящее: то увидимъ, что во всемъ мірѣ не можемъ найти его; потому что ни какое существо, входящее въ составъ міра, не можетъ назваться независящимъ, первымъ, необходимымъ. Слѣдовательно намъ надобно выйдти изъ ряда случайныхъ и зависящихъ существъ, признать выше ихъ области Существо независящее, которое ни чѣмъ не ограничивается, не стѣсняется, отъ котораго все зависитъ. Такимъ образомъ отъ разсмотрѣнія случайности и зависимости существъ, находящихся въ мірѣ, мы приближаемся къ идеѣ Существа Безконечнаго; и въ признаніи бытія Существа, соотвѣтствующаго ей, находимъ полное удовлетвореніе требованію разума, ищущаго достаточнаго основанія бытія существъ случайныхъ.

О силѣ космологическаго довода нужно замѣтить: 1) что изъ него еще нельзя выводить идеи о Богѣ, но онъ самъ основывается на сей идеѣ. Если бы въ насъ не было идеи о Существѣ Безконечномъ, которое имѣетъ полноту бытія и не можетъ не быть: то не было бы основанія, почему бы намъ не успокоиться на бытіи случайномъ и неполномъ. Самое требованіе разума—искать достаточнаго основанія—имѣетъ для себя опору въ идеѣ Безконечнаго. Въ самомъ дѣлѣ, чувство неудовлетворенія бытіемъ начинающимся, измѣняющимся и прекращающимся зависитъ въ насъ отъ того, что присуща уму нашему идея Неизмѣняемаго. Въ неразумныхъ животныхъ нѣтъ этой идеи, потому они, видя произведенія, не ищутъ причинъ; въ нихъ нѣтъ чувства не-

удовлетворенія, для нихъ, что есть, то и хорошо. А предполагать за явленіями невидимое, отличное отъ нихъ по своей самобытности и неизмѣняемости, свойственно только человѣку; потому что въ идеѣ ума его есть непосредственное свидѣтельство о Существѣ Безконечномъ, которое самобытно и неизмѣняемо. 2) Поелику космологическій доводъ основывается на идеѣ Безконечнаго и есть частное раскрытіе ея; а идея сія самимъ Безконечнымъ Существомъ насаждена въ духѣ нашемъ: то въ этомъ состоитъ твердость довода и сила заключенія. Идея Безконечнаго побуждаетъ разумъ нашъ переходить отъ случайнаго бытія къ бытію отрѣшенно необходимому, самобытному, самостоятельному, вѣчному, неизмѣняемому;—ко всѣмъ этимъ понятіямъ ведетъ доводъ космологическій. Но 3), для представленія другихъ совершенствъ въ Существѣ Безконечномъ нужно болѣе, нежели только разсмотрѣніе бытія случайнаго. Бытіе случайное есть общая принадлежность какъ разумныхъ, такъ неразумныхъ и неодушевленныхъ существъ. Пока останавливаемся на случайности только бытія, то и заключеніе можемъ дѣлать только о свойствахъ, относящихся къ бытію, а не о духовныхъ совершенствахъ. Чтобы вывести заключеніе о сихъ совершенствахъ Безконечнаго, для сего нужно разсмотрѣніе дѣлъ Божіихъ, проявляющихъ на своемъ устройствѣ совершенства своего Виновника; далѣе, нужно сознаніе въ себѣ тѣхъ способностей и потребностей, изъ которыхъ раждаются духовныя совершенства.

Физико-теологическій доводъ бытія Божія.

Доводъ бытія Божія физико-теологическій, выводимый изъ разсмотрѣнія устройства міра, состоитъ въ слѣдующемъ: гдѣ усматриваемъ порядокъ, цѣлесообразность, или направленіе средствъ къ благимъ цѣлямъ, красоту или гармоническое соединеніе многообразнаго въ единство: тамъ необходимо предположить такого Виновника такого устройства, премудраго, дѣйствующаго по разумному плану и поддерживающаго порядокъ. Если не предположить такого виновника, то надобно будетъ допустить, что самый порядокъ произошелъ или отъ случая, или отъ какой нибудь неразумной физической силы. Но тогда въ произведеніи будетъ болѣе, чѣмъ сколько заключается въ причинѣ. Нельзя приз-

навать случай причиною устройства міра; потому что случай, понимаемый въ смыслѣ причины, есть пустое, безсодержательное слово, это только отрицаніе причины. Если признавать причиною устройства міра какую нибудь физическую силу, очень могущественную, обладающую даже всемогуществомъ, но неразумную: тогда опять будетъ нарушеніе того кореннаго закона разума, по которому для всего должна быть *достаточная* причина, и въ произведеніи не должно быть болѣе, чѣмъ сколько заключается въ причинѣ, или, какъ древніе говорили, nemo dat, quod non habet. А при предположеніи слѣпой судьбы, или неразумной какой-то физической силы, породившей все по необходимости, допускается именно та несообразность, что въ произведеніи есть то, чего нѣтъ въ причинѣ. Въ произведеніи слѣды разума, проявляющіеся въ разумномъ расположеніи и соединеніи многообразнаго въ единство, въ цѣлесообразности, а въ причинѣ нѣтъ основанія для этихъ разумныхъ слѣдствій. Предполагать, что порядокъ міра могъ произойти отъ случая или неразумной какой-либо силы, все равно было бы, говоритъ Цицеронъ, какъ предполагать, что изъ множества брошенныхъ на землю буквъ, золотыхъ ли, или какихъ нибудь другихъ, могла составится лѣтопись Еннія; отъ слѣпаго случая едва ли и одинъ какой нибудь стихъ могъ составиться *). Сколько тысячелѣтій люди ни наблюдали теченіе міра, постоянно усматривали одинаковый составъ его. Съ улучшеніемъ пособій зрѣнія, правильность и постоянство сего состава обнаруживается для ума болѣе и болѣе; въ теченіи многихъ тысячелѣтній въ немъ ничто не разсыпается, все удерживаетъ свое мѣсто. Движенія многосложны и многочислены, но въ нихъ нѣтъ запутанности, все также стройно связано, какъ и въ первыя времена міра Главнѣйшія силы тяготѣнія и отталкиванія, дѣйствуя по своимъ законамъ, держатъ въ постоянной, вѣковой связи обширнѣйшее мірозданіе. Нельзя не видѣть многообъемлющей, продолжительной связи безмѣрно многихъ тѣлъ небесныхъ и земныхъ.

*) Вотъ слова Цицерона (De natura deorum l. II): Hoc qui existimat fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum, vel aureae, vel quaelibet aliae aliquo conjiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici: quod nescio, an ne in uno quidem versu possit tamen valere fortuna.

Во всемъ видимъ величайшую правильность, нѣтъ прерыва (hiatus), нѣтъ ничего безъ закона; одинаковыя взаимныя смѣны временъ года происходятъ въ продолженіе столь многихъ вѣковъ. Сверхъ сего, въ природѣ очень достаточно средствъ для достиженія благодѣтельныхъ цѣлей. Мѣстопребываніе соотвѣтствуетъ нуждамъ жителей; свойство воздуха, свѣта, пищи, приспособлено къ устройству органическихъ тѣлъ животныхъ. Повсюду низшее служить высшему, существа неорганическія служатъ органическимъ; въ органическихъ каждый членъ поддерживается одинъ другимъ, а всѣ вмѣстѣ служатъ къ поддержанію органической жизни. Во всей природѣ, равно какъ въ каждомъ изъ ея существъ, открывается чудное зрѣлище: борьба жизни и смерти, разрушенія и возстановленія! Физическія существа, кажется, въ каждую минуту готовы уничтожиться, и недѣлимыя изчезаютъ, но роды и виды существъ непрестанно сохраняютъ свое бытіе, такъ что и разрушеніе не уничтожаетъ и самая смерть есть прикрытая жизнь, или переходъ къ новымъ формамъ бытія. И вотъ великая цѣль стройнаго дѣйствованія существъ—сохраненіе жизни тварей, по крайней мѣрѣ, въ цѣломъ—постоянно въ продолженіе многихъ тысячелѣтій выполняется! Все въ природѣ до самомалѣйшей части устроено къ тому, чтобы цѣлое не пришло въ хаосъ, чтобы жизнь, прекращающаяся въ недѣлимыхъ, не была поглощена смертію въ цѣломъ, но все возраждалось ко всеобщему радованію и наслажденію тварей жизнію. Разумъ необходимо побуждается искать причины такого устроенія вселенной. Но въ самыхъ существахъ физическихъ, принадлежащихъ къ составу ея, не можетъ быть сей причины. Здѣсь необходимо предвѣдѣніе, предначертаніе, устроеніе по мыслямъ; но въ существахъ физическихъ нѣтъ сего. Причиною порядка и цѣлесообразнаго устройства міра можетъ быть не иная сила, какъ разумная. Но разсматривая разумныя силы, находящіяся въ мірѣ, часто видимъ въ нихъ высокую степень проницанія и мудрости; впрочемъ никакое проницаніе ограниченнаго по бытію существа не достаточно для того, чтобы обнять всю совокупность существъ міра. Разумная сила должна обнять всѣ части міра, устроить между ними согласіе; но каждое изъ представляющихся намъ разумныхъ существъ обнимаетъ только нѣкоторую, большую

или меньшую, часть вселенной и не можетъ простирать своихъ дѣйствій на все. Итакъ, ни въ существахъ физическихъ, ни въ духовныхъ, наполняющихъ міръ, нѣтъ такой силы, которая могла бы установить и поддерживать порядокъ въ необъятно-обширномъ твореніи. Для сего нужны и существованіе прежде міра, и всевѣдѣніе, и благость всеобъемлющая, открывающаяся въ предустроеніи благодѣтельныхъ цѣлей и средствъ, достаточныхъ для достиженія ихъ; сверхъ сего, нужно и всемогущество для сохраненія и поддержанія порядка во всемъ однажды установленнаго; всѣ эти свойства необходимо предположить въ Виновникѣ устройства міра. Такимъ образомъ разумъ, хотя непосредственно, но уже на основаніи идеи ума о Безконечномъ, долженъ признать бытіе премудраго Художника міра, который устроилъ все числомъ, мѣрою и вѣсомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ есть Промыслитель, непрестанно бодрствующій надъ сохраненіемъ устроеннаго порядка.

Изложеніе физико-теологическаго довода у философовъ.

Доводъ бытія Божія, заимствуемый изъ разсмотрѣнія устройства міра, былъ любимымъ у здравомыслящихъ философовъ. Изъ греческихъ философовъ особенно обращались къ разсмотрѣнію порядка міра Сократъ и ученикъ его Платонъ. Въ разговорахъ Сократа находимъ, что онъ, убѣждая Аристодема въ бытіи Божіемъ, указывалъ на мудрое устройство тѣла человѣческаго, по которому въ органахъ его все соотвѣтствуетъ цѣлямъ каждаго. Платонъ, обращая вниманіе на порядокъ и мудрое устройство міра, на небесныя свѣтила—солнце, луну и звѣзды, на постоянно правильное обращеніе этой громады, доказывалъ, что все сіе держитъ умъ. Въ 10-й книгѣ о законахъ Платонъ раскрываетъ ту мысль, что самое правильное кругообращеніе свѣтилъ небесныхъ есть символъ дѣятельности ума. „Кругообращающіяся тѣла небесныя, говоритъ онъ здѣсь, не отбѣгаютъ отъ своего центра, но постоянно вращаясь вокругъ него возвращаются на свои мѣста, которыя они занимали въ первый періодъ своего обращенія, и такимъ образомъ сохраняютъ единообразность, постоянство и правильность въ своемъ движеніи. Дѣйствовать такъ—сродно уму; прихоть измѣнчива, разсѣянна; уму свойственно имѣть всегда постоянную цѣль и дѣйствовать

однообразно, правильно, что́ самое и замѣчается во вселенной. Посему она необходимо предполагаетъ для себя причиною великій Умъ".

Подобныя размышленія встрѣчаются у Аристотеля, Стоиковъ, какъ-то, Хризиппа, Антонина, Цицерона, у средневѣковыхъ мыслителей и особенно въ половинѣ прошедшаго столѣтія. Въ сіе время познанія объ устройствѣ природы значительно расширились, и явились благонамѣренные писатели, которые занялись подробнымъ, частнымъ разсмотрѣніями во всѣхъ царствахъ природы цѣлей и средствъ и ихъ соотвѣтствія. Такъ физико-теологическое доказательство находимъ у Дергама (въ его естественномъ Богословіи), Вольфа (въ его разумныхъ мысляхъ о Богѣ), Реймара (въ истинахъ естественной религіи), Фенелона (въ тракт. о бытіи Божіемъ) и у другихъ.

Англичанинъ Палей, † 1805 г., въ своей натуральной теологіи собралъ почти все, открытое естественными науками въ прежнія времена, и заимствовалъ многое изъ новыхъ результатовъ этихъ наукъ. Онъ разсматриваетъ сначала о́рганы тѣла человѣческаго, потомъ—цѣлесообразное устройство организма животныхъ, по отношенію къ ихъ мѣстопребыванію и роду жизни, далѣе—инстинктъ животныхъ, за тѣмъ—мудрое устройство организма растеній и наконецъ—цѣлесообразность стихій. Изъ всего этого составлено болѣе 80-ти частныхъ наблюденій, направленныхъ къ объясненію того, какъ мудро измышлены въ разныхъ организмахъ средства для сохраненія рода животныхъ и растеній и для размноженія ихъ, Для примѣра возмемъ немногое изъ его наблюденій надъ инстинктомъ. Въ царствѣ животномъ, замѣчаетъ Палей, а) новорожденныя по инстинкту ищутъ сосцовъ матери и въ нихъ находятъ приготовленную къ сему времени пищу, которой нѣтъ въ другое время. б) Птицы, соотвѣтственно своему роду жизни, строятъ себѣ гнѣзда. в) Насѣкомыя кладутъ свои яица въ такихъ мѣстахъ, гдѣ червячокъ находитъ себѣ пищу, нужную для него. г) Многія изъ птицъ и рыбъ имѣютъ опредѣленныя, постоянныя странствованія отъ Сѣвера къ Югу и отъ Юга къ Сѣверу. Частныя подтвержденія этихъ наблюденій Палей заимствуетъ изъ разсмотрѣнія животныхъ различнаго рода и вида. До наступленія морозовъ, птицы, которыя не могутъ зимовать въ

сѣверныхъ странахъ, перелетаютъ къ Югу; кто сказалъ имъ объ этомъ? ни одна не научается отъ другой, общій всѣмъ имъ инстинктъ въ опредѣленное время гонитъ ихъ. Такимъ образомъ онѣ перелетаютъ тысячеверстныя пространства и, при наступленіи весны, возвращаются къ тому именно мѣсту, съ котораго отлетѣли прежде, не ошибаясь въ пути, пристаютъ къ тѣмъ-же гнѣздамъ, которыя прежде устроены были ими, и здѣсь живутъ и размножаются. Но извѣстно, что средства по бытію своему предшествуютъ цѣлямъ, которыя достигаются уже въ послѣдствіи времени. Такъ это бываетъ въ хорошемъ, благоустроенномъ домохозяйствѣ. И въ мірѣ эти нужныя для сохраненія жизни средства—благораствореніе воздуха, температура его, въ которой бы организмы животныхъ и птицъ не разрушались, далѣе—пища,—все это заблаговременно предустроено, чтобы жизнь не разрушалась, а сохранялась. Итакъ, если и въ небольшомъ домохозяйствѣ приготовленіе цѣлей и средствъ есть дѣло предусматривающаго и распоряжающагося разума, то какъ въ великомъ этомъ домѣ—въ цѣломъ мірѣ—могло ли бы быть все предусмотрѣно и приготовлено для безчисленнаго множества существъ, если бы не предусмотрѣно и не приготовлено было высочайшимъ Разумомъ?

На выше приведенное нами замѣчаніе Цицерона о происхожденіи Энніевой лѣтописи даетъ подробное объясненіе Реймаръ. „Извѣстно, говоритъ онъ, что въ животномъ тѣлѣ сотни тысячъ разнородныхъ частицъ приведены въ одинъ стройный составъ, безмѣрно превышающій всякую человѣческую смышленость, остроуміе и мудрость. Что крайне нелѣпо было бы стройное сочетаніе безчисленнаго множества частицъ въ организмахъ животныхъ производить отъ случая, это можемъ мы объяснить себѣ, взявъ для примѣра Энеиду. Число стиховъ и буквъ въ Виргиліевой Энеидѣ очень незначительно въ сравненіи съ многочисленностію частичекъ какого нибудь животнаго организма. Не смотря на то не было ли бы въ высшей степени странно, если бы кто нибудь на вопросъ: какъ произошли стихи Виргилія?—отвѣчалъ: невзначай, наудачу брошены буквы и изъ нихъ составилась Энеида. Исчислено, что 24 буквы (въ лат. языкѣ) могутъ имѣть чрезвычайное множество переложеній, именно болѣе 628 трилліоновъ; а въ Энеидѣ содержится около 363 тысячъ

буквъ. Если всѣ возможныя переложенія 24 буквъ простираются до 628 трилліоновъ: то что же будетъ изъ 363 тысячь буквъ? Теперь, по нелѣпому предположенію слѣпаго случая, оставалось бы, для повѣрки дѣла, положить всѣ эти буквы въ ящикъ или мѣшокъ, перетрясти, потомъ высыпать, и вотъ вышла бы изъ этого Энеида; это одинъ вѣроятный случай изъ множества децеммилліонныхъ случаевъ. Что же значатъ 363 тысячи буквъ въ сравненіи съ неисчислимымъ множествомъ частицъ тѣлъ въ цѣломъ мірѣ? Здѣсь сколько можетъ быть переложеній? и однако изъ всего этого, необъятно великаго, множества переложеній случай даетъ одинъ только порядокъ такой стройный, какой видимъ на самомъ дѣлѣ". Въ сравненіи, приведенномъ Реймаромъ, дѣлается еще много уступки, когда говорится о готовыхъ бувахъ; но и приготовить буквы—дѣло разума. Первоначальныя частицы тѣлъ весьма просты, не имѣютъ еще такого устройства, какое имѣютъ металлическія или деревянныя какія нибудь частички. Какъ же изъ нихъ могли бы составиться буквы въ такомъ большомъ количествѣ, и потомъ изъ этихъ буквъ цѣлая Энеида? Совершенно нелѣпо предполагать это.

Разрѣшеніе возраженій противъ физико-теологическаго довода.

Есть и возраженія противъ физико-теологическаго довода. Послѣдователи Канта говорятъ, что мы знаемъ очень малую часть міра и притомъ одну только поверхность ея; слѣдовательно заключеніе о высочайшей мудрости Художника міра не сильно. Надобно уступить, что заключеніе о безконечно—премудромъ Художникѣ міра не могло бы образоваться безъ пособія идеи ума о Безконечномъ Существѣ. Но можно вывести многое и изъ опыта. Если при посредствѣ опыта осмотрѣны уже сотни тысячъ органическихъ существъ какъ въ царствѣ животныхъ, такъ и растеній; если въ нихъ открывается правильное устройство средствъ, нужныхъ для поддержанія жизни: то и этихъ данныхъ чрезвычайно много для составленія основательныхъ выводовъ, хотя и вѣрно, что наблюденія наши ограничиваются одною землею и находящимся на ея поверхности. Требовать же, съ послѣдователями Канта, чтобы весь міръ былъ осмотрѣнъ во всѣхъ

частяхъ и, потомъ, чтобы сдѣлано было заключеніе о безконечно—премудромъ Устроителѣ его, значило бы требовать невозможнаго. Если гдѣ, то особенно здѣсь, имѣютъ силу правдоподобныя заключенія по наведенію (per inductionem) отъ множества частей, отъ сотенъ тысячъ ихъ къ цѣлому. Такія заключенія оправдываются тѣмъ, что расширяющійся кругъ наблюденій подтверждаетъ вѣрность ихъ. Чѣмъ болѣе усовершаются орудія наблюденій (микроскопы и телескопы), тѣмъ въ чрезвычайно обширнѣйшихъ сферахъ міра открывается мудрое устройство и стройное теченіе отдаленнѣйшихъ частей міра. Съ открытіемъ новыхъ тѣлъ небесныхъ, съ измѣреніемъ ихъ разстоянія и путей, замѣчаютъ ту же правильность и точность возвращенія, взаимостоянія, какую замѣчали во вселенной прежде, когда для невооруженнаго глаза извѣстно было менѣе тѣлъ небесныхъ. Конечно, и при позднѣйшемъ лучшемъ устройствѣ орудій, все доступное для наблюденій составляетъ только малѣйшую часть мірозданія: но когда уже постоянно оправдывается одна истина при тѣхъ наблюденіяхъ, кои во сто разъ расширились, то имѣемъ основаніе заключить, что, и при дальнѣйшемъ усовершенствованіи орудій міронаблюденія, она будетъ подтверждаться. Много данныхъ для заключеній доставляютъ намъ наблюденія въ настоящемъ ихъ объемѣ. Правильное теченіе тѣлъ небесныхъ не разстроивается и цѣлое зданіе вселенной не разрушается даже при неправильныхъ, повидимому, движеніяхъ нѣкоторыхъ частей ея, каковы напр. движенія кометъ. Опытъ еще не показалъ, чтобы какая нибудь комета сбила съ пути какое нибудь небесное тѣло, имѣющее постоянное теченіе; напротивъ дознано, что и теченія кометъ правильны, что и для этихъ теченій есть свои періоды; мнимыя пертурбаціи, или движенія кометъ, могущія, по видимому, произвести возмущенія въ нашей солнечной системѣ, не разстроиваютъ порядка природы. На какомъ же основаніи предполагать, будто за предѣлами частей міра, подлежащихъ нашимъ наблюденіямъ, въ тѣхъ необъятно-многихъ свѣтилахъ, которыя еще не доступны нашему усмотрѣнію, нѣтъ никакого порядка? Если бы въ обширнѣйшей части мірозданія былъ безпорядокъ, то онъ не могъ бы не отразиться разрушительно на части мірозданія, которыя мы можемъ видѣть.

Итакъ нѣтъ нужды дожидаться такого всеобнимающаго міронаблюденія, при коемъ бы вся вселенная была осмотрѣна и въ цѣломъ и въ мельчайшихъ частяхъ, и только тогда принять смѣлость заключить, что Художникъ міра премудръ. Пожалуй, скептикъ скажетъ еще: какъ ни мудръ Художникъ, но, если все мірозданіе конечно, почему называть Его безконечно мудрымъ? Итакъ нѣтъ нужды отказываться отъ драгоцѣнной для насъ увѣренности въ бытіи высочайше мудраго Устроителя міра, потому только, что наблюденія надъ природою еще не закончены. Мы имѣемъ уже сотни тысячъ, даже милліоны наблюденій надъ извѣстными родами и видами существъ и въ нихъ видимъ благоустроенный порядокъ; и такъ возраженіе, что мы знаемъ только часть міра, не можетъ подрывать увѣренность въ бытіи высочайше премудраго Строителя міра, потому особенно, что вѣра въ безкопечную Его премудрость основывается не на одномъ наблюденіи, какъ бы обширно оно ни было, но на прирожденной намъ идеѣ. Частей міра много; неужели же намъ принять то предположеніе древнихъ, по которому одинъ устроилъ ту часть міра, другой—другую? По ученію древняго греческаго политеизма одинъ изъ подчиненныхъ боговъ устроилъ землю, другіе—небо, одинъ—тотъ родъ существъ, другой—другой. Такое предположеніе не согласно съ идеею о единомъ безконечномъ по совершенствамъ Существѣ, слѣдовательно совершенномъ и по премудрости. Оно не будетъ безконечно-премудрымъ Виновникомъ міра, если части міра образованы не Имъ, а подчиненными существами. Такимъ образомъ основанное на весьма обширномъ опытѣ умозаключеніе о премудромъ Строителѣ міра (сколько міръ намъ извѣстенъ) сливается съ прежде—опытною идеею о Существѣ безконечномъ по бытію и совершенствамъ.

Другое возраженіе противъ физико-теологическаго довода состоитъ въ томъ, что знаніе природы ослабляется телеологическими изслѣдованіями. (Огюстъ Контъ и позитивисты). Важно для знанія изыскивать причины дѣйствующія, раждающія, (causae efficientes), а доискиваться конечныхъ причинъ или цѣлей (causae finales) есть такое дѣло, которое не ведетъ къ дальнѣйшимъ открытіямъ, останавливается на частностяхъ, много зависитъ отъ произвола, не заключаетъ въ себѣ такой точности, связи и непрерыв-

ности, какая можетъ быть въ изслѣдованіяхъ причинъ дѣйствующихъ. Еще Бэконъ, считавшій безплоднымъ телеологическое разсмотрѣніе природы, говорилъ: causae finales — это, цѣломудренныя дѣвы — весталки, которыя не раждаютъ ничего. Но изслѣдованіе цѣлей въ природѣ нисколько не противорѣчитъ разсмотрѣнію дѣйствующихъ причинъ и не мѣшаетъ открытію ихъ. Необходимые законы природы чрезъ разсмотрѣніе ея цѣлей не превращается въ случайность. Законы природы, постоянно повторяющіеся во всѣхъ родахъ существъ, такъ премудро устроены, что достигаются ими физическія цѣли—поддержаніе и размноженіе жизни въ физическихъ существахъ. Въ томъ-то и видна высочайшая премудрость Строителя міра, что Онъ, давши законы, соединилъ необходимость съ видимою случайностію, и что вторичныя причины, постоянно удерживая форму бытія своего, въ то же время направлены къ цѣлямъ, установленнымъ высочайшею мудростію. Такъ истинный философъ, разсматривая дѣйствующія причины, никогда не будетъ пренебрегать изслѣдованіемъ цѣлей, онъ съ равнымъ вниманіемъ разсмотритъ и динамическую и телеологическую связь. Несправедливо и то, что разсмотрѣніе цѣлей безплодно и не ведетъ ни къ чему. Оно ведетъ къ весьма важнымъ общимъ истинамъ, къ той напр., что есть разностепенность въ природѣ, по которой одни совершенства выше другихъ, одинъ родъ существъ превосходнѣе другаго, почему низшій служитъ высшему. Изъ этого выводится та истина, что премудрость Божія открывается въ подчиненіи однихъ существъ другимъ, однихъ цѣлей – другимъ высшимъ, устатривается, хотя по частямъ, планъ Божественный, осуществляемый въ жизни существъ той части міросданія, которая извѣстна намъ. Это одно усмотрѣніе есть важное пріобрѣтеніе, по которому нельзя называть телеологическое изслѣдованіе безплоднымъ (неродотворнымъ).

Значеніе физико-теологическаго довода.

Физико-теологическій доводъ, отдѣльно взятый, ведетъ къ мысли о высочайше мудромъ Строителѣ міра. Но чтобы назвать Его Творцомъ, приведшимъ міръ изъ небытія въ бытіе, для сего нуженъ другой путь. Ближайшее разсмотрѣніе мудраго устрой-

ства, связи, цѣлесообразности и красоты міра ведетъ къ понятію о высочайше-мудромъ Художникѣ міра, но чтобы назвать Его безконечно-мудрымъ, это нужно вывести изъ идеи о Безконечномъ. Кто въ глубинѣ своего духа не постигаетъ высочайшаго Источника мудрости и Первообраза, тотъ не можетъ открыть проявленій совершенствъ Его и во внѣшней природѣ. Посему нужно раскрыть въ себѣ идею Безконечнаго и утвердить на ней представленія о частныхъ свойствахъ Божіихъ. Иначе при телеологическомъ разсмотрѣніи природы могутъ представиться многія сомнѣнія, которыя на одномъ этомъ пути не могутъ быть разрѣшены. Пусть это сомнѣнія частныя, зависящія отъ наблюденія частныхъ разрушительныхъ дѣйствій въ природѣ; пусть, какъ опытъ показываетъ, такія дѣйствія не разстроиваютъ порядка въ цѣломъ, который всегда держится и возстановляется: откуда же и частныя разрушенія, рѣшенія, на это нельзя искать въ одномъ изслѣдованіи физической природы, безъ разсмотрѣнія отношенія ея къ существамъ нравственнымъ.

Доводъ бытія отъ согласія всѣхъ народовъ въ признаніи сей истины.

Къ доводамъ истины бытія Божія относятъ наблюденіе всеобщаго согласія всѣхъ народовъ въ признаніи сей истины. Вотъ изложеніе этого довода: въ весьма многихъ странахъ найдемъ законы торжественнаго отправленія празднествъ въ честь Божества и храмы, или, покрайней мѣрѣ, капища, найдемъ людей, посвященныхъ въ таинства, жрецовъ, Въ другихъ же странахъ хотя нѣтъ никакихъ храмовъ, но народъ безъ всякихъ изображеній чтитъ Божество. Еще Плутархъ замѣчалъ, что путешественникамъ приходилось встрѣчать много народовъ, у которыхъ не было ни укрѣпленій, ни наукъ, ни законодательства; но нигдѣ нѣтъ города, у котораго не было бы никакого Божества. Согласіе народовъ, весьма часто расходящееся съ человѣческими страстями, выражающееся въ безчисленныхъ символахъ, аллегоріяхъ, эмблеммахъ, частію хорошо, частію худо объясняющихъ предметъ религіознаго понятія, доселѣ остается неопровергнутымъ. Здравый разумъ, не увлекающійся предразсудками, можетъ открыть часть истины и подъ оболочкою религіозныхъ языческихъ миѳовъ. Кто

же не убѣдится въ бытіи Божіемъ чрезъ это всеобщее свидѣтельство, которое даетъ сама природа человѣческая?

Конечно, противъ этого довода, взятаго отдѣльно въ собственной его силѣ, есть возраженія, стоющія разсмотрѣнія. Возраженіе, представленное Локкомъ и послѣ не разъ повторенное другими, состоитъ въ томъ, что подлежитъ сомнѣнію всеобщность религіи, изъ чего составлена первая посылка довода. Указываютъ на нѣкоторыя слишкомъ дикія племена въ сѣверной Америкѣ, у которыхъ будто не видно никакихъ слѣдовъ религіи; такъ говорятъ объ Эскимосахъ, жителяхъ Гренландіи, о первыхъ жителяхъ Бразиліи и Канады. Но сомнѣнія въ существованіи религіи у нѣкоторыхъ племенъ происходили иногда отъ предубѣжденія путешественниковъ, у которыхъ самихъ было черство религіозное чувство, почему, отправляясь къ отдаленнымъ народамъ, они сами не были религіозны; не примѣтивъ же видимыхъ знаковъ богопочтенія у дикихъ народовъ, заключали изъ того, что у нихъ совсѣмъ нѣтъ чувства Божества; такое заключеніе зависѣло и отъ незнанія языка тѣхъ племенъ, а болѣе отъ поспѣшности въ сужденіи. Случалось, что показанія такихъ наблюдателей путешественниковъ въ послѣдствіи опровергались другими. Такъ напр. о жителяхъ сѣверо-западной Америки писали, что у нихъ нѣтъ никакихъ слѣдовъ богопочтенія. Но мы имѣемъ свидѣтельство очевидца, архипастыря и наставника этихъ дикихъ племенъ, обращенныхъ частію въ христіанство, епископа Алеутскаго Иннокентія. (Скончался митрополитомъ Московскимъ). Онъ говорилъ о язычникахъ сосѣднихъ съ обширною его епархіею, что нѣтъ у нихъ храмовъ, нѣтъ никакихъ изваяній (по крайне мѣрѣ у большей части изъ нихъ): однако вѣрованіе въ невидимаго Духа было у обращенныхъ имъ въ христіанство. У сосѣднихъ же народовъ есть даже вѣрованіе въ единаго верховнаго Правителя — Бога; признаютъ они много духовъ, впрочемъ не называютъ ихъ богами, но высшимъ надъ всѣми признаютъ одного Правителя, Высочайшаго Бога. Религія ихъ весьма скудна обрядами; посредниками между ними и богами служатъ шаманы, которые возносятъ молитвы къ Высочайшему Богу, а чаще къ подчиненнымъ духамъ. Хотя нѣтъ у нихъ ни храмовъ, ни изваяній, впрочемъ въ извѣстныя времена, въ болѣзняхъ напр., они приносятъ въ жертву

домашнихъ животныхъ, поручая это шаманамъ. По словамъ этого Владыки, есть у тамошнихъ язычниковъ и чаяніе безмертія, которое они выражаютъ по своему; они полагаютъ, что добрые люди будутъ собраны у большаго огня, гдѣ будетъ имъ покойно и тепло, такъ какъ самое чувствительное для нихъ зло состоитъ въ стужѣ, а злые люди будутъ удалены отъ огня и будутъ сидѣть въ холодѣ и мракѣ. Такъ и о грубыхъ язычникахъ, о которыхъ прежде писали, что у нихъ нѣтъ религіи, самовидцы говорятъ другое.

Какъ бы то ни было, этотъ доводъ всегда будетъ указывать только на самую наибольшую часть людей, а исключенія будутъ всегда. Какъ въ новорожденномъ младенцѣ, не пришедшемъ еще въ самосознаніе, въ первые годы его жизни, нѣтъ признаковъ богопочтенія: такъ можетъ быть и во взрослыхъ этихъ дѣтяхъ - дикихъ огрубѣлость можетъ простираться до того, что вся жизнь ихъ будетъ проходить въ удовлетвореніи чувственныхъ нуждъ, или въ жестокостяхъ войны, мести. Но изъ этого нельзя выводить заключенія, что въ ихъ сердцѣ не насаждено сѣмя религіи, также какъ и вообще нельзя заключать, чтобы законы разумности не были насаждены въ ихъ душѣ, потому, что они еще и не успѣли раскрыться. А вотъ что важно: если самые одичалые люди могутъ быть доведены до сознанія потребности чтить Божество, это доказываетъ, что внутри ихъ есть сѣмя религіи. Потому что если бы не было сего сѣмени, то нельзя было бы пріучить ихъ съ богопочтенію. Какое ни возмемъ животное, даже болѣе другихъ смышленное въ различеніи чувственныхъ впечатлѣній полезнаго и вреднаго, пріятнаго и непріятнаго, его никакъ не научишь ничему, похожему на религію. Между тѣмъ были примѣры, не надъ цѣлыми, впрочемъ, племенами, обратившимися въ христіанство, но надъ частными людьми одичавшими и дошедшими до звѣрскаго состоянія, что мало-по-малу успѣвали пріучить ихъ сперва къ жизни домашней, потомъ и къ познанію Бога *) Это

*) Такъ въ началѣ прошедшаго столѣтія былъ примѣръ, о которомъ разсказываетъ Расинъ. Въ Польшѣ, говоритъ онъ, въ дикомъ лѣсу, охотники увидѣли двухъ какъ бы людей, только съ навыками совершенно звѣрскими: прыгали они по деревьямъ быстрѣе векшей, терзали попавшуюся птицу или зайца, пили кровь, питались сырымъ растерзаннымъ мясомъ, въ движеніяхъ ихъ была быстрота необычайная, какое-то особенное бѣганье,мало похожее на человѣческое.

одно служитъ сильнымъ доказательствомъ, что, при крайней степени дикости, въ духѣ человѣческомъ есть сѣмя религіи, которое, хотя съ трудомъ, въ продолженіе времени можетъ дать ростокъ, развиться. Такъ если бы нашли какое либо дикое племя, у котораго не было бы ни шамановъ, ни обрядовъ (хотя это еще недоказано), изъ этого не слѣдуетъ заключить, чтобы не было у него и сѣмени религіи. Такое заключеніе слѣдовало бы сдѣлать въ томъ случаѣ, если бы, при всѣхъ усиліяхъ привести къ созпанію себя и развить сѣмя религіи, не успѣли въ томъ. Но опытъ показываетъ множество примѣровъ противнаго, а именно — примѣровъ обращенія въ христіанство самыхъ дикихъ племенъ.

Другое возраженіе направлено противъ вывода заключенія. Говорятъ, что, если и замѣчаютъ во многихъ дикихъ народахъ нѣкоторые признаки религіи—храмы, жертвы, изображенія боговъ, шамановъ, проявляющееся въ чемъ либо во внѣ чувство зависимости отъ Высочайшаго Существа, то изъ сего нельзя выводить заключеніе о томъ, чтобы у нихъ сѣмя религіи было истинное. Если у нихъ религія извращенная, ложная, то на какомъ основаніи утверждать, что въ нихъ есть истинное расположеніе къ богопочтенію? Въ человѣчествѣ можно замѣчать всеобщія недобрыя черты, напр. склонность къ чувственнымъ удовольствіямъ, стремленіе присвоивать себѣ все пріятное и полезное, съ нарушеніемъ правъ другаго; всеобщность поврежденія усматривается не только въ дикихъ, но и въ образованныхъ людяхъ. Кантъ въ своей религіи подтвердивъ, что весь міръ во злѣ лежитъ, что зло прирождено всѣмъ, продолжаетъ: что

Охотники, окруживъ лѣсъ, рѣшились поймать ихъ; пригнавъ къ рѣкѣ, гдѣ одинъ изъ нихъ утонулъ, привели другаго въ замокъ польскаго магната, стали пріучать его къ людскому быту. Одѣваться, ѣсть вареное что нибудь, было мукою для пойманнаго, онъ все хотѣлъ вырваться и убѣжать въ лѣсъ; по истеченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, принужденіе, употребленное надъ нимъ для пріученія его къ людской жизни, имѣло слѣдствіемъ болѣзнь дикаря, послѣ чего онъ сталъ менѣе дикъ и суровъ. Въ продолженіе слишкомъ года пріучили его жить почеловѣчески, выучили говорить, такъ что онъ началъ выражать словами свои понятія и ощущенія: чрезъ два года внушили ему понятія о Богѣ, объ обязанностяхъ къ Нему и крестили. Какъ бы успѣли въ этомъ дѣлѣ, еслибы въ сердцѣ одичавшаго не хранилось сѣмя религіи? Никакое животное, хотя бы оно было кроткое, болѣе другихъ имѣло смышленности, не можетъ быть выучено ни говорить, ни помнить что нибудь духовное, ни принимать религію.

изъ сего заключить? развѣ необузданныя склонности къ чувственнымъ удовольствіямъ признать насажденными Богомъ! Это было бы недостойно понятія о Немъ. Такъ и другія всеобщія склонности, напр., расположеніе къ религіи, говорятъ, еще не даютъ права заключать, что онѣ насаждены Богомъ, точно также, какъ расположеніе къ злу не даетъ права утверждать, чтобы оно было отъ Бога. Но двухъ этихъ видовъ всеобщности нельзя ставить наряду, смѣшивать одинъ съ другимъ, потому именно, какъ замѣчаетъ Цицеронъ, что хотя и всѣ, какъ грубые, такъ и образованные люди, расположены къ злу, къ излишествамъ самости и безпорядочному самоугожденію: но, по мѣрѣ раскрытія самосознанія, скоро доходятъ до того, что не могутъ оправдывать сихъ расположеній, сознавая въ себѣ противорѣчащій имъ голосъ совѣсти, котораго не могутъ отвергать. Хотя люди иногда превратно толкуютъ внушенія совѣсти, впрочемъ, признаютъ нѣкоторыя истинныя начала, противоположныя этому безмѣрному, безпорядочному самолюбію и не смѣютъ ихъ отвергнуть. Если сами не живутъ добродѣтельно, по крайней мѣрѣ, невольно уважаютъ другихъ, живущихъ такъ, стараются скрыть свою порочность подъ личиною добродѣтели, потому что чувствуютъ достоинство ея; такимъ образомъ невольно даютъ свидѣтельство истинѣ. Пусть найдутся и такіе изъ философовъ, которые поставляютъ главнымъ началомъ жизни чувственность, но и къ нимъ доходятъ нѣкоторыя изъ внушеній совѣсти, и они предписываютъ ограниченія чувственности, требуя наслажденія умѣреннаго, соединеннаго съ благоразуміемъ, безъ обиды другихъ. Такъ всеобщее предрасположеніе къ злу не имѣетъ той силы, чтобы оно могло имѣть защитниковъ въ людяхъ, приходящихъ въ самосознаніе; между тѣмъ противоположныя требованія: стремленія ума, велѣнія совѣсти, по мѣрѣ раскрытія самознанія, по мѣрѣ истиннаго образованія, болѣе и болѣе уясняются для нихъ, представляются во всей силѣ, такъ что порочные не смѣютъ ихъ отвергуть. Итакъ существенная разность между предрасположеніями къ злу и стремленіями къ добру открывается и въ опытѣ изъ того, что первыя признаются недостойными человѣка, а послѣднія — достойными его природы. А сіе ведетъ къ тому заключенію, что хотя и всеобщія, но оказывающіяся ложными, недостойными человѣка, направленія не могутъ имѣть Виновникомъ

своимъ Существо Высочайшее по своимъ совершенствамъ, а надобно искать другой причины всеобщаго повреждения въ людяхъ, и влеченія къ злу нельзя смѣшивать съ тѣми всеобщими побужденіями и законами, которые съ теченіемъ времени не сокрушаются, а еще болѣе отъ всѣхъ сознаются твердыми. Но во множествѣ религій языческихъ, гдѣ къ немногимъ истинамъ примѣшивается безчисленное множество заблужденій и извращеній, здравый разумъ всегда отличитъ чистое отъ нечистаго, прирожденное отъ наноснаго, примѣшавшагося, можетъ видѣть источники, откуда происходятъ эти примѣси; источники сіи не такъ глубоки, какъ глубоко чувство божественнаго или умъ. Во множествѣ этихъ ложныхъ религій иное остается общимъ для всѣхъ; таково сознаніе зависимости отъ Высочайшаго Существа, потребность умилостивлять Его, благоговѣть предъ Нимъ,— это одна тема для всѣхъ варіяцій, и это чистое насаждено Богомъ. А миѳы о множествѣ боговъ, теогоніи и представленія о разныхъ битвахъ, областяхъ боговъ поклоненіе, выражающееся въ суевѣрныхъ жестокихъ обрядахъ, не имѣютъ характера всеобщности; у одного народа свои басни, у другаго иныя. Такъ не надобно смѣшивать всеобщее, всѣмъ прирожденное, съ наростымъ, которое является такимъ по своей разновидности и по своимъ нелѣпостямъ опровергается разумомъ. Притомъ же и въ самомъ политеизмѣ, если не во всѣхъ, то во многихъ его видахъ, хранится чувство почитанія Высочайшаго Бога, къ которому прочіе измышленные боги относятся, какъ порожденія, или какъ сотворенныя существа, какъ слуги. Такимъ образомъ истина единства Божія удерживается у многихъ философовъ, она есть и у дикихъ языческихъ народовъ.

Впрочемъ, доводъ изъ всеобщаго согласія народовъ въ признаніи и почитаніи Божества имѣетъ силу относительную; имъ подкрѣпляется увѣренность во всеобщности идеи о Богѣ.

Доводъ бытія Божія изъ разсмотрѣнія высшихъ потребностей души человѣческой.

Ближе ведетъ насъ къ увѣренности въ бытіи Божіемъ разсмотрѣніе высшихъ потребностей духа нашего, которыя основываются на идеѣ о Безконечномъ Существѣ, то есть,

потребностей познанія совершенной истины, стяжанія святости и достиженія истиннаго счастія.

Высочайшее, что̀ можетъ видѣть око ума въ идеѣ Бога, есть а) самостоятельная истина, открывающая только истину, б) самостоятельная святость, требующая чистѣйшей святости и в) самостоятельное блаженство, которое, сообщая себя, одно только можетъ облаженствовать человѣка. Для чистаго ока ума Богъ есть первоначальная истина безъ всякой примѣси лжи, первоначальная святость безъ всякой нечистоты, существо безъ всякаго недостатка и потому первоначально прекрасное, первоначальное блаженство; ибо тамъ и блаженство, гдѣ наслажденіе истиною и красотою. Какимъ же находитъ себя человѣкъ по отношенію къ этимъ тремъ благамъ, или высочайшимъ идеаламъ, къ которымъ онъ необходимо стремится по устройству своихъ способностей? Онъ сознаетъ себя нуждающимся въ истинѣ, святости и блаженствѣ, чувствуетъ въ себѣ тройственную сію потребность, по крайней мѣрѣ, можетъ чувствовать ее. Итакъ высшія потребности человѣка суть: 1) потребность истиннаго познанія: человѣкъ жаждетъ познаній, пріобрѣтаетъ и расширяетъ ихъ, какъ скоро началось развитіе разума, и всякое познаніе неточное, ложное непосредственно находитъ недостойнымъ себя; 2) потребность святости, по которой человѣкъ, существо свободное въ дѣятельности своей, чувствуетъ, или, по крайней мѣрѣ, можетъ чувствовать нужду быть добрымъ, чувствуетъ въ себѣ пріемлемость къ добру; 3) потребность блаженства, которое вполнѣ удовлетворяетъ всѣмъ вообще существеннымъ требованіямъ человѣка, потребности стройнаго теченія жизни и согласія ея съ предназначеніемъ. Но самъ человѣкъ не можетъ удовлетворить всѣмъ симъ потребностямъ. Откуда онъ можетъ получить вѣрное и полное знаніе? Отъ внѣшней природы не можетъ собрать его, потому что она раскрываетъ предъ нимъ только внѣшнія явленія, но не внутреннюю сущность; не можетъ пріобрѣсть его и упражненіемъ оставленнаго самому себѣ разума, ни чрезъ взаимный обмѣнъ понятій; ибо всѣ, какъ люди, впадаютъ въ заблужденія, это ясно доказываетъ всегдашнее несогласіе и борьба мнѣній и системъ. Итакъ полное откровеніе истины можно получить только отъ того Существа, которое всевѣдуще, которое слѣд. созерцаетъ

всѣ вещи, какъ онѣ сами въ себѣ суть, которое есть Высочайше благое и могущественное, желающее и могущее доставить полное удовлетвореніе нашей потребности истины. А такое Существо есть Богъ.

Сознавая въ себѣ необходимый и всеобщій законъ, обязующій насъ путемъ добродѣтели достигать святости, откуда мы можемъ получать полную силу освящающую нашу волю и укрѣпляющую ее въ святости? Нельзя получить ее ни отъ чувственной природы, потому что она ниже меня, не можетъ сообщить не только силу къ пріобрѣтенію святости, но и сама не имѣетъ силы свободы; ни отъ самихъ себя, по нашей слабости и безсилію въ нравственности; потому что хотя искренно мы сознаемъ въ себѣ потребность святости, но воля наша не можетъ достигнуть ея, ослабляясь и увлекаясь сторонними примѣрами своеволія, обольщеніями чувственности и особенно преобладаніемъ самолюбія; ни отъ другихъ людей, которые, послѣ усилій,—вести постоянно добродѣтельную жизнь,—если только откровенны, должны признаться, что они не обладаютъ полнотою нравственнаго совершенства, но только ищутъ его, стремятся къ нему. Итакъ, побуждаясь самою нравственною природою искать святости и не получая освященія отъ тварей, мы должны обратиться къ премірному Существу, которое, какъ само святое и благое Существо, можетъ возстановить въ насъ образъ совершенной святости, и вмѣстѣ, какъ высочайше могущественное, сильно возстановить его въ насъ. А такое существо есть Богъ.

Далѣе потребность истиннаго счастія, или блаженства не можетъ быть удовлетворена ничѣмъ конечнымъ. Потому что истинное счастіе не состоитъ въ низшихъ, такъ называемыхъ, благахъ, къ которыхъ влечетъ чувственность; они не только скороприходящи, но даже весьма часто подавляютъ истинныя, чистыя удовольствія души. Нельзя найти счастія въ обширномъ пріобрѣтеніи познаній, потому что всякое человѣческое познаніе слишкомъ бѣдно; нельзя достигнуть счастія въ нравственной жизни чрезъ упражненіе въ добродѣтели, потому что добродѣтель человѣческая слишкомъ слаба и несовершенна; она не сильна утвердить въ насъ гармонію силъ, привести въ полное согласіе наши дѣйствія съ намѣреніями, физическое теченіе природы съ нашими же-

ланіями. Нельзя, наконецъ, ожидать полнаго счастія отъ благорасположенія, дружества и вспомоществованія другихъ людей. Кто не въ состояніи устроить собственное счастіе, тотъ не можетъ доставить его и другимъ. Изъ сего очевидно, что для насъ или нигдѣ нѣтъ истиннаго и совершеннаго счастія, или надобно ожидать его отъ такого Существа, которое само не только свято въ высочайшей степени, но и совершенно блаженно,—которое по благости своей хочетъ и по могуществу своему можетъ облаженствовать людей истиннымъ и полнымъ счастіемъ. А такое Существо, источникъ всякаго блага, есть Богъ.

Разсматривая потребность освященія, человѣкъ находитъ въ себѣ законъ, требующій отъ него нравственнаго совершенства,—это голосъ совѣсти. Совѣсть до конца жизни проповѣдуетъ человѣку божественное правило добродѣтели и святости; повелѣваетъ и запрещаетъ, одобряетъ и осуждаетъ, награждаетъ и наказываетъ за дѣянія. Такой силы и дѣйствій совѣсти нельзя объяснить, если производить начало ея или отъ самаго человѣка, или отъ наставленія другихъ. Древніе философы называли совѣсть Богомъ внутри насъ. Сенека имѣлъ вѣрное и высокое понятіе о важности совѣсти въ человѣкѣ и ея происхожденіи, когда въ письмѣ своемъ къ Люцилію писалъ: „Богъ близъ тебя, съ тобою, въ тебѣ. Такъ говорю, Люцилій, священный духъ пребываетъ (sedet) внутри насъ, наблюдаетъ и надзираетъ за тѣмъ, что есть худаго и добраго въ насъ; какъ мы обращаемся съ нимъ, такъ и онъ съ нами. Ни одинъ человѣкъ не дѣлается добрымъ безъ Бога. Можетъ ли кто либо возвысится надъ судьбою (supra fortunam) безъ Его помощи? Онъ даетъ возвышенные совѣты. Въ каждомъ изъ добродѣтельныхъ людей обитаетъ Богъ“. Уважая такое внутреннее убѣжденіе возвышеннаго мыслители, мы безошибочно можемъ признать совѣсть за голосъ Божій внутри насъ и посему за несомнѣнное свидѣтельство бытія того Высочайшаго Существа, которое есть законодатель, судія и мздовоздаятель нравственныхъ существъ,

Итакъ изъ потребности познанія истины должна раскрыться въ человѣкѣ вѣра въ Бога, какъ существо, знающее вполнѣ истину и открывающее истину чистую безъ всякой примѣси, вѣра въ первоначальную самостоятельную (absoluta) истину;

изъ потребности освященія должна раскрыться въ человѣкѣ любовь къ Богу, какъ самостоятельной святости, какъ къ существу, которое само есть свято и предписываетъ нравственнымъ существамъ чистѣйшую святость; изъ потребности блаженства, согласнаго съ разумомъ и стремленіемъ къ добру, должна раскрыться падежда на Бога, какъ существо, въ которомъ есть безграничная полнота блаженства, которое само есть любовь и желаетъ облаженствовать всѣ существа, способныя къ тому. Итакъ, только соединеніе человѣка съ Богомъ можетъ удовлетворить кореннымъ и существеннымъ потребностямъ человѣка.

Приводимъ изложеніе довода бытія Божія изъ разсмотрѣнія силъ нашего духа и въ краткой редакціи.

Обращая вниманіе на міръ духовный—на силы и законы дѣйствованія собственнаго духа и другихъ подобныхъ намъ существъ, когда разсматриваемъ въ нихъ высокія совершенства, то спрашиваемъ: откуда онѣ? и это доводитъ до Виновника и первообраза силъ и совершенствъ духовныхъ: и во 1-хъ) взирая на силы разумныя, мы находимъ, что онѣ не связаны конечностію, такъ чтобы, что онѣ видятъ въ пространствѣ и времени, тѣмъ только и ограничены были; но за видимымъ и пробѣгающимъ ищутъ невидимаго, постояннаго, вѣчнаго. Искать вѣчныхъ внутреннѣйшихъ законовъ, какъ внѣ, такъ и въ самомъ себѣ, восходить къ единому Виновнику всѣхъ силъ и законовъ, чего и не показываетъ чувство ни внѣшнее, ни внутреннее,—это есть высокое преимущество ума человѣческаго. Откуда сей умъ? Откуда сіе не удовлетвореніе духа однимъ являющимся? сія потребность истины неизмѣняемой и высочайшей? Отвнѣ—отъ существъ конечныхъ чрезъ внѣшній опытъ она придти не можетъ. Внѣшній опытъ всегда бы содержалъ духъ въ оковахъ чувственныхъ,—въ предѣлахъ пространства и времени. Сами исторгнуться изъ предѣловъ чувственности и разширять оныя мы не можемъ; посему нашимъ собственнымъ стяжаніемъ быть не можетъ; ибо тогда была бы она въ полномъ совершенствѣ. Но сія недостаточность—смѣшеніе и выхожденіе изъ онаго увѣряетъ насъ, что она есть образъ превосходнѣйшаго Ума, который отъ вѣка видитъ истину въ своей полнотѣ, или лучше, есть самая истина, и что уму человѣческому только дано болѣе и болѣе приближаться къ Первообразу. Такимъ образомъ усмотрѣніе въ насъ силы ума ведетъ насъ къ понятію о Высочайшемъ, совершенно обнимающемъ истину, Умѣ, о Существѣ Божіемъ, Безконечномъ.

Далѣе разсматривая силы нравственныя, находимъ главнымъ ихъ закономъ направленіе къ святости, способомъ къ достиженію сей цѣли—силу свободы, такую силу, которая сама собою начинаетъ и прерываетъ рядъ дѣйствій нравственныхъ, которая высшими побужденіями совѣсти не привлекается безъ сознанія и согласія, ни низшими побужденіями чувственности и самолюбія не увлекается слѣпо и механически, но стоитъ по срединѣ и избираетъ сама собою: ибо мы дѣйствительно по природѣ свободны и если порабощаемъ себя, то уже въ послѣдствіи; но даже изъ глубины уничиженія и порабощенія нравственнаго все еще стараемся исторгнуться, покрайнѣй мѣрѣ, все еще сіе остается возмож-

нымъ. Вотъ уже это такая сила, которая далека отъ конечности! Конечнымъ силамъ свойственно дѣйствовать такъ, какъ онѣ заведены, но это уже свойство силы вырывающейся изъ конечности, чтобы самой начинать новыя дѣйствія и состоянія; и это принадлежитъ свободѣ. Итакъ откуда сія новая сила высвобождающаяся изъ конечности? Тотъ только, кто въ себѣ имѣетъ свою силу, можетъ сообщить и другимъ—имѣть въ себѣ собственную силу, независѣть отъ посторонніхъ силъ, напротивъ имѣть право пользоваться ими и подчинять ихъ себѣ; тотъ только, кто имѣетъ начало движенія въ самомъ себѣ, можетъ сообщить и другимъ—имѣть основаніе движенія въ самомъ себѣ. И это есть понятіе о Существѣ ничѣмъ внѣшнимъ неограниченномъ.

Но къ высшему понятію возводитъ усмотрѣніе нравственнаго закона и цѣли имъ предположенной. а) Законодательство и судъ совѣсти есть высочайшее доказательство бытія Божія. Сіе законодательство не зависитъ ни отъ міра внѣшняго, ни отъ воли нашей. Ежели бы было первое,— не было бы у насъ борьбы со страстями и чувствами. Въ послѣднемъ случаѣ сей законодатель охотно бы согласился съ любимыми нашими склонностями. Но совѣсть въ законодательствѣ и судѣ своемъ ничѣмъ не подкупна: она всегда твердо стоитъ за право закона нравственнаго и постоянно охуждаетъ противозаконныя дѣла наши. Наконецъ необходимо должно дойти до того заключенія, что Существо Высочайшее, изъ котораго истекли всѣ духовныя силы наши, есть начало и сего закона совѣсти,— что совѣсть есть гласъ Божій въ сердцѣ нашемъ. Она носитъ въ себѣ свидѣтельство о существѣ нравственномъ, котораго волю представляетъ намъ въ образецъ нашей воли и дѣяній.

b) Цѣль дѣйствованія по сему закону есть чистѣйшая святость и любовь, или совершенство нравственное,—состоящее не только въ безпримѣсной чистотѣ, въ постоянномъ удаленіи отъ зла, какъ бы сосредоточивающееся въ собственной святости человѣка, но разливающее свое дѣйствіе и на все вокругъ человѣка, распространяющее благо и на другихъ людей, по подобію любви всеобъемлющей, и чрезъ то стремящееся къ сей любви высочайшей, какъ средоточію. Но такое нравственное совершенство—святость и любовь чистѣйшая, безпримѣстная и всегда одинаковая и въ постоянной дѣятельности обнаруживающаяся—есть только идеалъ для человѣка, къ коему онъ долженъ приближаться и достигать, а не наслѣдіе, коимъ онъ обладалъ при рожденіи; между тѣмъ никто не можетъ отречься, что это есть его назначеніе, чтобы жизнь его была непрерывнымъ теченіемъ любви, котораго бы не возмущало никакое побужденіе самолюбія. И чѣмъ болѣе мы усовершаемся въ нравственности, тѣмъ яснѣе представляется намъ оный идеалъ. Это не мечта. Человѣкъ сознаетъ, что есть полнота нравственнаго совершенства, и что ему надлежитъ только приближаться къ оной. Откуда же въ насъ потребность стремиться къ сему идеалу? Гдѣ его осуществленіе? Нигдѣ какъ въ такомъ существѣ, которое есть первообразъ святости, въ которомъ сія святость есть вѣчное и совершенное объятіе добра—безконечная любовь. Этотъ идеалъ непрестанно долженъ существовать; ибо на стремленіи къ оному основывается вся нравственная дѣятельность духа нашего. И это неиной кто можетъ быть, если не Виновникъ жизни, святѣйшій и любообильнѣйшій. Сей путь изъ разсматриванія нравственнаго закона и цѣли, также усмотрѣніе того, какъ обр. духъ очищается до уподобленія Богу,—есть одинъ изъ превосходнѣйшихъ путей къ познанію Бытія Божія и совершенства Его.

Кромѣ побужденій нравственныхъ есть еще въ насъ влеченіе къ истинному и

полному блаженству. Отъ воли или способности выполнять законъ нравственный отдѣляется способность чувствованій, посредствомъ коей мы предметъ прилагаемъ къ сердцу, сочетаваемъ съ жизнію нашею, и смотря потому, какъ онъ дѣйствуетъ на цѣлый организмъ нашей жизни, приводитъ-ли силы наши въ стройность или разстройство, мы ощущаемъ удовольствіе или неудовольствіе. Ближайшій органъ, пріемлющій идеи ума есть сила, построевающая цѣлую жизнь нашу: но сердце есть средоточіе жизни. Каково чувствованіе, таково и цѣлое расположеніе духа;—сей способности чувствовать удовольствіе или неудовольствіе свойственно влеченіе къ блаженству и веселію чистому, вѣчному, невозмущаемому. Разсматривая сіе побужденіе и то, что мы наблюдаемъ какъ надъ самими собою, такъ и надъ другими, сознаемъ искренно, что желаемое счастіе и радость должны быть наградою соотвѣтственной степени чистоты и добродѣтели. Это есть также законъ положенный въ природѣ человѣка, чтобы одно съ другимъ было неразлучно и въ соразмѣрности. Отъ чего сіе повсемѣственное желаніе блаженства? Есть ли оно токмо прихоть самолюбія? Но тогда неимѣлъ бы мѣста сей законъ, что мѣрою блаженства должна быть мѣра нравственности. Притомъ мы можемъ повѣрять силу сего побужденія нашими чувствованіями касательно другихъ; ибо мы ищемъ и желаемъ добра по сему закону не себѣ только, но и другимъ. И такъ сіе побужденіе желать благополучія, соразмѣрнаго нравственному достоинству, не есть произрестеніе эгоизма, но законъ природы Для чего-же оно? Къ тому-ли, чтобы быть желаніемъ неисполненнымъ? Оно было бы таковымъ тогда, когда бы было только прихотью, желаніемъ суетнымъ, безпорядочнымъ. Но если оно законно и чисто, то непремѣнно должно быть и исполнено; иначе законы природы были бы пустою игрою—безъ всякой цѣли, служили-бы только къ тому, чтобы тревожить и мучить духъ человѣческій желаніями, никогда неудовлетворяемыми. Но исполненіе сего желанія не зависитъ ни отъ насъ, ни отъ подобныхъ намъ людей, сколько бы они ни были могущественны, какъ то опытъ доказываетъ. Исполненіе сего великаго всеобъемлющаго желанія можетъ принадлежать только такому существу, которое бы имѣло столь обильное любовію сердце, чтобы о всѣхъ радѣть, и столь всеобъемлющую мудрость, чтобы всѣ сокровеннѣйшія движенія внутреннія, мысли и желанія цѣнить справедливо, и наконецъ столь великое могущество, чтобы все многообразное сплетеніе случаевъ, теченіе причинъ и дѣйствій во вселенной могло бы направлять по своей волѣ къ тому, дабы мѣра благополучія повсюду была наградою соразмѣрною достоинства нравственныхъ существъ разумныхъ. Только всемогущій, всевидящій и можетъ быть исполнителемъ сего закона, сочетавающаго добродѣтель съ блаженствомъ.

Этико-теологическій доводъ бытія Божія, по изложенію Канта.

Кантъ, критически разсматривая доводы бытія Божія: онтологическій, космологическій и физикотеологическій, находилъ всѣ ихъ недостаточными и думалъ замѣнить всѣ оные однимъ—этико-теологическимъ. Это согласно было съ главнымъ направленіемъ всей его системы, по которому разумъ теоретическій можетъ знать вещи только въ явленіи, сообразно

съ данными ему формами пространства и времени, а сущности вещей не можемъ знать. Но чего Кантъ не приписываетъ разуму теоретическому, то усвояетъ разуму практическому, выводя изъ него чувство нравственной увѣренности (fiducia moralis) въ бытіи Божіемъ.

Мы сознаемъ въ себѣ, говоритъ онъ нравственный законъ, требующій отъ насъ исполненія долга безъ всякаго исканія корысти, пользы или удовольствія; вмѣстѣ съ тѣмъ сознаемъ въ себѣ потребность — достигать высочайшаго блага. По силѣ сего закона, хотя въ своихъ нравственныхъ поступкахъ мы не должны руководиться своекорыстными представленіями награды; но это уже существенное требованіе духа нашего, — чтобы добродѣтели принадлежала достойная награда, пороку — достойное наказаніе, въ этомъ выражается законъ правды. Есть въ насъ эта существенная потребность, чтобы добродѣтель награждена была соотвѣтственною ей мѣрою счастія. Соединеніе чистѣйшей нравственности съ совершеннымъ счастіемъ или блаженствомъ и составляетъ высочайшее благо, къ которому духъ человѣческій стремится по своей природѣ. Но соединеніе счастія съ добродѣтелію въ достойной, равной мѣрѣ не зависитъ отъ насъ. Отъ нашей свободы зависитъ устроеніе нашей нравственности, а счастіе условливается теченіемъ вещей физическихъ, которое не зависитъ отъ нашей власти. Посему и опытъ показываетъ, что во временной жизни добродѣтель большею частію не вознаграждается заслуженнымъ счастіемъ. Между тѣмъ практическій разумъ требуетъ, чтобы добродѣтель, какъ достойная счастія, не разлучна была съ нимъ, и изъ этого союза добродѣтели съ счастіемъ происходило бы верховное благо. Когда не во власти человѣка установить союзъ между добродѣтелію и счастіемъ: то должно быть другое Существо, которое и *хочетъ* и *можетъ* сдѣлать это — наградить добродѣтель достойнымъ ея счастіемъ. Такое существо и есть только Богъ. Далѣе, Кантъ выводитъ совершенства Божіи изъ двухъ этихъ понятій: *хочетъ* и *можетъ*; — то есть, Богъ, какъ *хотящій* блага высочайшаго, долженъ быть самъ благомъ высочайшимъ, исполненнымъ святости; какъ *могущій* установить теченіе вещей физическихъ такъ, чтобы добродѣтель получила награду, долженъ быть всемогущимъ, всевѣдущимъ, премудрымъ и т. д. Вотъ содержаніе этико-теоло-

гическаго довода, изложеннаго Кантомъ! Онъ выражаетъ этотъ доводъ такимъ еще образомъ: „чистое практическое употребленіе разума состоитъ въ предписаніи практическихъ законовъ, а всѣ они ведутъ въ идеѣ высочайшаго блага, сколько оно можетъ быть осуществлено силою свободы. Но одна свобода нравственныхъ существъ не можетъ вполнѣ осуществить высочайшее благо; она можетъ осуществить одну только сторону его—нравственность; а другая сторона, высочайшее благополучіе соразмѣрное съ нравственностію, относится не къ свободѣ человѣка, а къ природѣ. Для достиженія сего благополучія разумъ имѣетъ нужду признать высочайшее и не отъ кого независящее благо. Благо сіе необходимо требуется не для того, чтобы выводить важность нравственнаго закона изъ побужденій мздовоздаянія, а только для того, чтобы понятіе о высочайшемъ благѣ получило предлежательную существенность (realitatem), чтобы оно не оставалось однимъ только идеаломъ". Въ другомъ мѣстѣ Кантъ такъ объясняетъ это: „счастіе есть такое состояніе разумныхъ существъ, въ которомъ бы въ полномъ объемѣ бытія міра все происходило по ихъ хотѣнію и желанію; или: счастіе есть сумма удовлетвореній всѣмъ желаніямъ человѣка, согласнымъ съ его достоинствомъ. Итакъ для достиженія счастія нужно привести въ согласіе природу съ волею человѣка. Нравственный законъ, какъ законъ свободы, опредѣляетъ нравственное дѣйствованіе наше, не руководсвуясь побужденіями, которыя зависѣли бы отъ природы. Желаніе добра самостоятельно, не зависитъ отъ какихъ нибудь сторонніхъ побужденій. Но разумъ не можетъ не требовать, чтобы въ царствѣ нравственномъ было равновѣсіе между добродѣтелію и счастіемъ. Между тѣмъ разумъ существъ, дѣйствующихъ въ мірѣ, не есть причина міра; потому въ самомъ нравственномъ законѣ нѣтъ основанія для необходимой связи между добродѣтелію и соразмѣрнымъ съ нею счастіемъ, которое относится къ теченію вещей въ мірѣ, какъ часть его судебъ. Существо, по физической своей природѣ, зависящее отъ теченія вещей въ мірѣ, составляя часть его, не можетъ само, своею волею, быть виновникомъ природы. Что касается до собственнаго его счастія, такое существо не можетъ, утвердивъ свои практическія

начала, установить собственными силами полное согласіе между нравственнымъ достоинствомъ и счастіемъ. А въ практической проблеммѣ чистаго разума заключается необходимое требованіе блага высочайшаго, по которому была бы полная связь между добродѣтелію и счастіемъ. Мы должны искать блага высочайшаго, не имѣя силы основать его сами собою. Это побуждаетъ насъ признать бытіе такой Причины, которая отлична отъ природы, не зависитъ отъ нея, которая потому можетъ основать союзъ между счастіемъ и нравственностію. Эта высочайшая Причина должна содержать основаніе сего союза не только въ одной волѣ своей, но и въ могуществѣ и въ умѣ своемъ. Итакъ высочайшая Причина природы, или лучше, Виновникъ ея, который одинъ только можетъ осуществить высочайшее благо, долженъ быть такимъ существомъ, которое и по волѣ и по уму и по силѣ своей выше природы. А такое существо есть только Богъ: Онъ и хочетъ и можетъ утвердить союзъ между нравственностію и счастіемъ".

Еще до Канта подобныя мысли были въ Богословіи Раймунда. „Поелику человѣкъ имѣетъ свободную волю, по которой онъ совершаетъ поступки, подлежащіе вмѣненію, заслуживающіе награду или наказаніе: то необходимо, чтобы существовало такое Существо, которое и награждало и наказывало бы, Существо могущественное, премудрый и праведный Судія. Сего требуютъ нравственныя дѣла, которыя предназначены человѣку, потому что они подлежатъ вмѣненію, т. е., заслуживаютъ или награду или наказаніе".

Другой мыслитель среднихъ вѣковъ Воссіусъ такъ разсуждаетъ: „совѣсть, по совершеніи нравственныхъ поступковъ неправедныхъ, хотя бы они неизвѣстны были другимъ людямъ, не перестаетъ обвинять, безпокоить человѣка; напротивъ, по совершеніи дѣлъ, согласныхъ съ закономъ, она, вопреки всѣмъ клеветамъ и обвиненіямъ другихъ, оправдываетъ человѣка и проливаетъ радость въ сердце его. Совѣсть не могла бы дѣлать сего, если бы она не признавала такого Существа, которое за неправедныя дѣла наказываетъ, а за праведныя награждаетъ. Такой Высочайшій Судія есть Богъ".

Значеніе этико теологическаго довода.

Конечно, этико-теологическій доводъ бытія Божія, какъ частный, имѣетъ свою важность и силу, также какъ и всякій другой частный доводъ сей истины; но единственнымъ и полнымъ, какимъ признавалъ его Кантъ, нельзя назвать его. Несправедливо было бы обвинять Канта въ томъ, что онъ, при раскрытіи этико-теологическаго довода, учитъ своекорыстію, внушаетъ людямъ искать награды. Онъ самъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій ясно учитъ, что надобно исполнять долгъ для долга, имѣть уваженіе къ закону для самого закона; самое общее, главное начало нравственности онъ выражаетъ такъ: „поступай такъ, чтобы въ тоже время ты могъ желать, дабы правило поступковъ твоихъ было закономъ для всѣхъ нравственныхъ существъ“; главное вниманіе здѣсь обращено на идею закона и долга. Такъ, Кантъ не внушалъ, чтобы человѣкъ при своихъ нравственныхъ поступкахъ всегда имѣлъ въ виду воздаяніе награды, руководился тою мыслію, что нѣкогда Богъ съ добродѣтелію соединитъ счастіе, заслуженное человѣкомъ; но раскрывалъ ту всеобщую истину, что въ царствѣ нравственномъ необходимо должно быть мздовоздаяніе; благо высочайшее должно быть достигнуто нравственными существами въ будущей жизни, которая выше земной: благо это состоитъ въ соединеніи съ нравственнымъ достоинствомъ соразмѣрнаго ему счастія, или полнаго блаженства. Такимъ образомъ, по ученію Канта, потребность высочайшаго блага не унижается своекорыстіемъ; онъ береть въ разсчетъ не мздовоздаяніе лично мнѣ, но общее всѣмъ, достойное всѣхъ вообще истинно-добродѣтельныхъ людей. Несмотря на то, доводъ сей 1) не перестаетъ быть частнымъ; онъ имѣетъ въ виду человѣка, а не общее бытіе всѣхъ существъ и въ человѣкѣ касается двухъ только, хотя и существенныхъ, потребностей: чистѣйшей нравственности и соразмѣрнаго съ нею счастія. Но опредѣленіе высочайшаго блага въ этомъ видѣ не полно. Высочайшее благо должно удовлетворять всѣмъ, а не двумъ только главнымъ потребностямъ духа нашего. А Кантъ опускаетъ изъ вниманія одну, весьма важную, потребность—истиннаго просвѣщенія, умудренія ума. Богоподобіе, соединеніе съ Богомъ, въ которомъ состоитъ истинное блаженство,

удовлетворяетъ всѣмъ существеннымъ потребностямъ нравственныхъ существъ, т. е., вмѣстѣ съ другими и потребности познанія истины. Но объ этой потребности Кантъ здѣсь умалчиваетъ.

Далѣе 2) при оцѣнкѣ силы этого довода, нужно сдѣлать вопросъ: въ чемъ должна состоять сила его? въ разсмотрѣніи ли всеобщей, прирожденной потребности верховнаго блага, или вмѣстѣ съ тѣмъ и въ опытѣ? Если подкрѣплять опытомъ силу прирожденной потребности блага, или счастія высочайшаго, которымъ должна быть награждена добродѣтель, то опытъ окажетъ слабую услугу. Будемъ ли мы смотрѣть на сторону нравственнаго совершенства, которому должно принадлежать, какъ достойная награда, совершенное счастіе: мы не найдемъ сего совершенства въ дѣйствіяхъ человѣческихъ. Потому что опытъ не представляетъ ни одного человѣка, который непрерывно велъ бы вполнѣ совершенную нравственную жизнь; и въ исторіи человѣчества мы не найдемъ опытовъ совершенной нравственной жизни. Слѣдовательно опытъ не представлятъ основаній требованія полной награды для добродѣтели, или что то же, соединенія полнаго счастія съ совершенною добродѣтелію. Укажутъ ли на жизнь мужей, освященныхъ силою Божіею: но и изъ нихъ никто не хвалился и не похвалится совершенною, чистотою жизни; величайшіе изъ нихъ сами сознаются въ своей грѣховности. Если же они предъ концемъ настоящей жизни достигаютъ такой чистоты, что всѣ нравственныя пятна вполнѣ изглаждаются въ душѣ ихъ силою Божіею: то и такое нравственное ихъ состояніе не уничтожаетъ виновности прежней жизни. Какъ бы чиста ни была нравственная жизнь въ какомъ либо періодѣ жизни, напр., передъ самымъ переходомъ въ жизнь загробную, она отвѣчаетъ сама за себя; потому что она есть должная дань Творцу и не покрываетъ собою прежнихъ невѣрностей нравственному закону; покрыть ихъ можетъ одно только прощеніе, зависящее отъ милосердія Божія. Вотъ почему мужи чистѣйшей нравственности, укрѣпившіеся въ ней Божественною силою, никогда не рѣшатся говорить: „я чистъ и совершенъ, я достоинъ награды“. Шиллеръ въ своей трогательной одѣ Resignation, въ которой изображаетъ свою борьбу, отреченіе отъ своихъ благъ, говоритъ: „ich fordre meinen Lohn—я требую себѣ награды“. Нѣтъ,

ни одинъ изъ совершенныхъ по нравственности мужей не осмѣлится такъ говорить предъ правосудіемъ Божіимъ, напротивъ, будетъ сознавать грѣхопаденія прежней своей жизни, и, при окончательномъ очищеніи ея отъ нравственныхъ пятенъ, будетъ сознавать, что въ этомъ малая доля нравственнаго его дѣйствованія, а наибольшая доля подкрѣпленія силы Божіей. Посмотримъ ли на другую сторону высочайшаго блага, изображеннаго Кантомъ,—на сторону счастія: и съ сей стороны опытъ мало дастъ подкрѣпленія прирожденному стремленію къ счастію. Опытъ свидѣтельствуетъ только о томъ, что въ настоящей жизни добродѣтель не получаетъ награды, что добродѣтельные чаще, нежели порочные, бываютъ окружены бѣдствіями, терпятъ гоненія. Но сами же добродѣтельные мужи сознаютъ свое недостоинство и съ радостію принимаютъ скорби и гоненія, какъ заслуженныя, сознаются, что достойны большаго наказанія, нежели какое терпятъ въ настоящей жизни. Сверхъ того, бѣдствія, переносимыя ими, только внѣшнія. Но чѣмъ выше человѣкъ въ нравственности, тѣмъ болѣе они теряютъ надъ нимъ силу свою; тяжелы они для чувственнаго человѣка, но для возвышающагося надъ чувственнымъ награжденія совѣсти, состоящія въ ощущеніи внутренняго мира, много перевѣшиваютъ внѣшнія бѣдствія, такъ что истинные герои добродѣтели радуются среди страданій. Они не скажутъ: „мнѣ мало въ награду внутреннихъ утѣшеній; такъ какъ страдаетъ мое тѣло, то нужно, чтобы въ другой жизни уплачено было мнѣ за эти страданія“, нѣтъ! они не позволятъ себѣ говорить такъ. А что счастіе, какъ говоритъ Кантъ на основаніи опытныхъ наблюденій, не зависитъ отъ свободы человѣка, такъ какъ оно условливается теченіемъ вещей природы, надъ которою человѣкъ не имѣетъ власти,—съ одной стороны имѣетъ свою справедливость. Дѣйствительно, счастіе не зависитъ отъ человѣка; но что касается до другой внутренней стороны счастія, именно утѣшеній совѣсти, они уже сами собою возбуждаются въ сердцѣ добродѣтельнаго, что́ ни происходило бы въ природѣ вокругъ него. Конечно, правда и благость Божія къ тварямъ не допустятъ, чтобы и внѣшняя сторона счастія была оставлена и отвергнута. Богъ, по благости и правосудія своему, устроитъ, чтобы и орудіе духа—тѣло и вліяніе на него окружающихъ предметовъ гармонировали съ

счастіемъ добродѣтельнаго человѣка. Изъ этого нашего разсужденія видно, что главная сила этико-теологическаго довода заключается не въ опытѣ, а въ разсмотрѣніи прирожденныхъ человѣку стремленій къ высочайшему благу, то есть, къ совершенному освященію, къ чистому, непрерывному блаженству, и, надобно присовокупить, къ просвѣщенію и умудренію ума, возможному для человѣка. Изъ этого можно и должно уже заключать о бытіи Существа Высочайшаго, какъ Виновника, Начальника и Совершителя этихъ стремленій, такъ какъ и во всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами стремленіяхъ духа нашего, идущихъ въ безконечность, заключается къ бытію Высочайшаго Существа съ этихъ двухъ сторонъ: а) кто вложилъ эти стремленія? кто, какъ не само Безконечное Существо—Богъ? потомъ б) кто можетъ совершенно осуществить идеалы, къ которымъ стремится духъ нашъ? никто другой, какъ тотъ, кто Самъ есть высочайшее благо, Кто и свѣтъ для ума, и святость для воли, и блаженство для сердца?

Доводъ бытія Божія, заимствуемы изъ сознанія въ себѣ дѣйствія Божія.

Изъ опытныхъ доказательствъ бытія Божія самое сильное есть сознаніе въ себѣ дѣйствія Божія, когда человѣкъ ведетъ богоподобную жизнь. Это доказательство по дѣйствительности своей не есть всеобщее, но по тому предназначенію, чтобы всѣ люди вели богоподобную жизнь, оно есть всеобщее. Назначеніе всѣхъ—выражать въ себѣ совершенства Высочайшаго Существа, одушевляться силою Его, непрестанно съ полною свободною готовностію исполнять Его волю,—такое предназначеніе всеобще. Но въ дѣйствительности этотъ доводъ можно заимствовать отъ примѣра только немногихъ избранныхъ. А онъ то сильнѣе другихъ увѣряетъ въ бытіи Божіемъ. Кто сознаетъ въ себѣ дѣйствія Божіи, въ томъ никакія сомнѣнія не поколеблютъ увѣренности, что Богъ есть. Когда человѣкъ, по влеченію духа, стремящагося къ истинному, доброму и прекрасному, обрѣлъ своего Бога: то онъ посредствомъ божественной жизни получаетъ высшую увѣренность въ бытіи Бога, иначе сказать, пріобрѣтаетъ потребность вѣры въ такое Существо, которое есть высочайшая истина, святость и красота, или блаженство. Боже-

ственная жизнь, раскрывшаяся въ человѣкѣ, дѣлаетъ для него необходимостію—вѣрить въ Бога, и тогда возводитъ человѣка на степень святой высшей увѣренности, тогда онъ крѣпко рѣшается и твердо хочетъ такъ мыслить, желать и дѣйствовать, какъ бы непрестанно око Вѣчнаго было свидѣтелемъ всѣхъ его мыслей, желаній и поступковъ; и тогда человѣкъ дѣйствительно пріобрѣтаетъ Божественныя силы къ совершенію добра, которыхъ онъ не находитъ въ себѣ. Непрестанно такъ мыслить, желать и дѣйствовать значитъ жить въ Богѣ, ходить предъ Богомъ. Такая жизнь для духа человѣческаго есть optima demonstratio Dei (наилучшее доказательство бытія Божія). Потому, кто такъ живетъ, тотъ чрезъ общеніе своего ума, сердца и воли съ высочайшею истиною, святостію и высочайшимъ благомъ духа своего непрестанно становится ближе, знакомѣе, такъ сказать, съ нимъ. А это сближеніе, это опытное взаимодѣйствіе, съ одной стороны привлеченіе силы Божіей, съ другой—подаяніе ея, съ одной стороны вопросъ, съ другой—отвѣтъ, съ одной—исканіе, съ другой удовлетвореніе, это сближеніе съ Богомъ сдѣлаетъ рѣшительно невозможнымъ всякое сомнѣніе въ бытіи Его. Какъ чувственный человѣкъ не можетъ сомнѣваться въ бытіи воздуха, который онъ безпрестанно вдыхаетъ и выдыхаетъ: такъ и духовный человѣкъ не можетъ усумниться въ бытіи Бога, когда изъ Него почерпаетъ высшую жизнь свою. Чрезъ непрестанное возвышеніе къ Богу и оживленіе Имъ, человѣкъ получаетъ столько свѣта, жизни, твердости во всѣхъ своихъ поступкахъ, столько господства надъ собою, что онъ осязательно чувствуетъ бытіе Подателя сихъ благъ. Мое собственное бытіе уничтожится, если отнять у меня вѣру въ Бога. Далѣе, кто непрестанно съ возрастающею ясностію и вѣрнѣе слѣдуетъ святому закону, тотъ часъ отъ часу становится въ духѣ своемъ прямѣе, чистосердечнѣе, сильнѣе въ противодѣйствіи всѣмъ обольщеніямъ зла, и такимъ образомъ чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе преображается въ живой, горящій образъ Божества; такой образъ, по указанію самосознанія, часъ отъ часу яснѣе, удобнѣе и вѣрнѣе будетъ представлять Первообразъ, которому онъ подобенъ. Когда въ человѣкѣ руководящемся въ жизни этимъ высочайшимъ началомъ, со дня на день прекраснѣе отражается Божественное: какъ онъ усомнится

въ томъ, что выше его существуетъ то, что̀ отражается въ немъ, что̀ онъ созерцаетъ въ себѣ. Непрестанно вознося духъ свой выше всего тлѣннаго къ непреходящему, онъ со дня на день болѣе и болѣе пріучается ощущать покой и миръ въ непреходящемъ—Богѣ, то есть, часъ отъ часу не только дѣлается лучше въ нравственныхъ своихъ дѣйствіяхъ, но и открытѣе блаженству; онъ еще на землѣ предвкушаетъ вѣчную жизнь. Какъ же усомниться ему, что есть вѣчная жизнь и Владыка сей жизни? Вѣчная жизнь имѣетъ свое основаніе только въ Богѣ. Итакъ кто во временной жизни раскрываетъ въ себѣ начатки жизни вѣчной, тотъ имѣетъ въ нихъ залогъ внутренняго увѣренія въ бытіи Совершителя вѣчной жизни. Кто такъ живетъ, тотъ получаетъ со дня на день новыя сообщенія съ силами Божіими и, укрѣпляясь ими въ вѣрномъ употребленіи принятыхъ даровъ, становясь болѣе и болѣе богоподобнымъ, видитъ, отъ кого приходятъ къ нему эти сообщенія. Не относитъ ихъ ни къ самому себѣ, ни къ другимъ какимъ нибудь условнымъ и конечнымъ причинамъ, а удостовѣряется, что Богъ есть summum bonum sui ipsius communicativum, высочайшее благо, любящее сообщать себя. Для него открывается Богъ необходимо, несомнѣнно существующимъ благомъ, какъ Виновникъ истины, и Податель истиннаго познанія, какъ высочайшая святость и правда, Податель святости и правды и Мздовоздаятель святости и, наконецъ, какъ высочайшее блаженство и въ себѣ, самомъ и для всѣхъ сотворенныхъ существъ. Итакъ наилучшій путь къ увѣренности въ бытіи Божіемъ можетъ заключаться въ этихъ немногихъ словахъ: живи такъ, какъ бы ты жилъ предъ очами Божіими и ты не усомнишься, что есть Богъ; содѣлай себя образомъ Божества,—и ты будешь видѣть въ образѣ Первообразъ.

Зайлеръ приводитъ исполненныя воодушевленія слова изъ размышленія одного современнаго ему философа — Якоби, относящіяся впрочемъ къ высшей природѣ человѣческаго ума, а не къ жизни богоподобной. Вотъ нѣкоторыя мысли изъ этого размышленія: „Какъ вѣрно то, что есть во мнѣ умъ: такъ вѣрно и то, что я съ своимъ умомъ человѣческимъ не владѣю полнотою истины, не нахожу ея въ себѣ; какъ вѣрно я знаю, что не владѣю полнотою, истины, такъ вѣрно знаюи то, что есть Существо Высочайшее, и что я въ Немъ

имѣю свое начало. Завѣтное слово ума моего не это: *я*, но болѣе, нежели *я*, лучше, выше, другое Высшее надо мною. Я не существовалъ бы и не могу существовать, если нѣтъ Его, я не могу быть для себя Существомъ Высочайшимъ. Итакъ умъ мой какъ бы инстиктивно учитъ меня, что есть Богъ, съ непреодолимою силою понуждаетъ меня вѣрить въ Того, который выше меня, надо мною, побуждаетъ вѣрить въ бытіе непостижимаго, который выше меня. Человѣкъ находитъ Бога, посему можетъ находить и себя самого только въ Богѣ; онъ самъ для себя былъ бы непостижимою загадкою, если бы не имѣлъ основанія для себя въ Богѣ. Если бы мысль о Богѣ была мыслію, происходящею отъ конечнаго, произведеніемъ воображенія, а не удостовѣряла бы о высочайшемъ, единомъ, самосущемъ Существѣ: то нельзя было бы объяснить происхожденіе сей мысли. Человѣкъ потеряетъ самого себя, если будетъ противиться тому, чтобы найдти себя въ Богѣ, какъ своемъ Виновникѣ; все тогда разрѣшилось бы у него въ ничто. Одно изъ двухъ остается человѣку выбрать: или ничто, или Бога. Принимая первое, онъ усиливаетъ самого себя, представляя себя Богомъ. Но безъ Бога человѣкъ былъ бы только призракомъ. Если я не нахожу Бога самосущаго внѣ меня, выше меня, предо мною: то могу ли я силою своего воображенія поставить для себя первою заповѣдію: да не будетъ тебѣ бози иніи развѣ Мене? (Якоби писалъ это къ Фихте, который представлялъ Бога идеаломъ нравственнаго порядка). Что же послѣ этого остается? не себя ли назвать Богомъ? Но это значитъ поставить идолъ вмѣсто Бога, призракъ вмѣсто Сущаго, наругаться надъ всякимъ высшимъ позбужденіемъ, изгнать изъ сердца всякое благоговѣніе и поклоненіе". Въ другомъ сочиненіи о предсказаніяхъ Лихтенберга Якоби выражаетъ подобныя мысли. „Когда человѣкъ потеряетъ Творца, то безъ Творца исчезаетъ и все твореніе; судьба послѣдняго зависитъ отъ Перваго. Если въ духѣ человѣка представится Божество чѣмъ-то несущимъ, призракомъ, то исчезнетъ и его природа. По инстинкту духъ человѣка усматриваетъ и находитъ Бога въ природѣ, предощущаетъ Его въ ней и внимаетъ Ему въ груди своей,— этотъ инстинктъ есть его умъ. Тамъ нѣтъ ума, гдѣ нѣтъ такого откровенія. Вотъ преимущество человѣка, говоритъ

Стагирскій мудрецъ (Аристотель), что онъ можетъ познавать нѣчто высшее и лучшее себя самого, находитъ самого себя зависящимъ во всемъ, происшедшимъ существомъ, загадочнымъ для самого себя. Но его оживляетъ другое побужденіе—отыскивать свое первоначальное происхожденіе и узнавать себя въ своемъ Первообразѣ и чрезъ Него и отъ Него такимъ образомъ узнавать истину,—это побужденіе есть умъ, Ниодно конечное существо не имѣетъ жизни въ самомъ себѣ, также не имѣетъ отъ себя свѣта и силы для своего сердца. Всѣ призываются къ жизни и приводятся въ бытіе тѣмъ, что внѣ ихъ, и это живое бытіе ихъ ни на одно мгновеніе не стоитъ въ собственной ихъ власти. Нужно, чтобы высшая сила продолжала бытіе ихъ, такъ какъ она и дала его. Всѣ существа въ совокупности въ общемъ смыслѣ называются дышущими, то есть, тварь имѣетъ нужду въ безпрестанномъ приліяніи силы отвнѣ и безпрестанномъ поддержаніи. Какъ на лицѣ человѣка видимо выражается сокровенная, невидимая душа его, проторгается, такъ сказать, сквозь свою оболочку, сообщаетъ себя непостижимымъ образомъ и въ этомъ таинственномъ сообщеніи порождаетъ рѣчь и пониманіе рѣчи: такъ и на лицѣ природы непосредственно выражаетъ себя Богъ, непостижимымъ образомъ сообщаетъ себя человѣку, который обращается къ Нему съ благоговѣніемъ, и научаетъ его въ духѣ возлюбить несозданное, сознавать радостные звуки о истинѣ, добрѣ и красотѣ, изучать полное и высокое слово жизни: имя Божіе. Кто не видитъ Бога, для того природа не имѣетъ лица, для того она безсердечна, чужда, ничто, мрачный призракъ, безсущное, множество пробѣгающихъ образовъ, подобій, для которыхъ нѣтъ первообраза, страна, отъ вѣка до вѣка порождающая только призраки, тѣни, тьма, или, по выраженію древнихъ, ночь, порождающая и вмѣстѣ разрушающая, гдѣ рожденіе всегда оканчивается разрушеніемъ. Вѣра въ Бога—инстинктъ человѣка. Она также прирождена человѣку, какъ прямое положеніе его тѣла. Не имѣть этой вѣры было бы противоестественно. Человѣкъ можетъ подавить ее, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ исказитъ и разрушитъ свою познавательную силу. Отдѣльные люди не могутъ измыслить религіи, какъ не могутъ выдумать зрѣніе, слухъ, языкъ и проч. Человѣкъ учится и языку и учится ходить; такъ и учится религіи. Но онъ

не могъ бы выучиться ей, если бы не имѣлъ ея въ самомъ себѣ. Въ самомъ человѣкѣ нѣтъ силы, нѣтъ власти: альфа и омега, начало и конецъ,—это выше его. Ты существуешь, Единое, Самосущее, а не я, который ни въ себѣ, ни внѣ себя никакъ не могу положить ни начала, ни конца, ни первой мѣры, ни перваго вѣса, ни перваго числа. Положимъ сіе было дѣломъ другаго, дѣломъ того таинственнаго Слова, которое есть начало всѣхъ существъ, которое отъ вѣка было у Бога и само есть Богъ. Сущность свободно излившихся размышленій Якоби можно заключить въ слѣдующихъ коротких положеніяхъ: а) какъ у живыхъ существъ есть необходимый инстинктъ—искать пищи, такъ и для ума человѣческаго необходимый инстинктъ—находить Бога. б) Если бы этотъ инстинктъ ума былъ только самообольщеніемъ человѣка, то и познаніе его было бы ничто, и вся природа и все человѣчество было бы призракомъ; этою нелѣпостью самая сущность ума разрушилась бы. Съ самимъ исканіемъ истины, какъ цѣли для ума, неразрывно соединено сознаніе, что существуетъ Богъ—высочайшая истина. в) Хотя сіе сознаніе Божества есть главная увѣренность, несомнѣнная для духа человѣческаго, но увѣренность въ вѣчномъ бытіи Бога еще не заключаетъ въ себѣ прозрѣнія въ сущность Божества, оно не дано съ самою природою, остается искомымъ для человѣка, къ нему онъ долженъ восходить. г) Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ разсвѣтаетъ въ человѣкѣ сознаніе о Богѣ, открывается ему и истинное существованіе его, какъ человѣка.

Отношеніе свв. Кирилла и Меѳодія къ западной церкви *).

Отношеніе Кирилла и Меѳодія къ западной церковной іерархіи по учрежденіи самостоятельной Мораво-Паннонской каѳедры.

Дѣятельность Меѳодія въ Паннонiи по учрежденіи Мораво-Паннонской каѳедры и судъ надъ нимъ нѣмецкаго духовенства. — Какъ представляютъ этотъ судъ документальные источники.—Зальцбургскій меморандумъ. — Причины, по которымъ папы нѣкоторое время не вступаются за Меѳодія.—Политическое состояніе Моравіи въ это время.—Вмѣшательство Іоанна III въ борьбу между Меѳодіемъ и нѣмецкимъ духовенствомъ и переписка его по этому поводу съ свѣтскими властями Германіи. — Взгляды католическихъ ученыхъ на участіе папъ въ борьбѣ Меѳодія съ нѣмецкимъ духовенствомъ.—Первое запрещеніе славянскаго богослуженія.—Опредѣленіе времени этого событія.—Какъ отнесся къ нему Меѳодій.—Разборъ мнѣній католическихъ писателей.—Причины ослушанія Меѳодія папѣ и допущенія этого послѣднимъ.—Перемѣна въ политикѣ нѣмецкаго духовенства по отношенію къ Меѳодію.—Новое запрещеніе славянскаго богослуженія и вызовъ Меѳодія въ Римъ.—Судъ надъ Меѳодіемъ и оправданіе его.—Посвященіе Вихинга во епископа г. Нитры и значеніе этого событія.—Интриги Вихинга.—Жалоба Меѳодія папѣ.—Поставленіе Меѳодіемъ себѣ въ преемники Горазда.—Булла Стефана VI и окончательное уничтоженіе въ Моравіи славянскаго богослуженія. — Дальнѣйшія отношенія папъ къ славянскому богослуженію въ Далмаціи и Чехіи.

Тотчасъ по прибытіи въ Паннонію въ санѣ архіепископа, Меѳодій началъ вводить тамъ славянское богослуженіе, что естественно отвлекло народъ отъ латинскихъ миссъ и онъ бросился въ тѣ церкви, гдѣ слышались родные звуки. До чего рѣзко теперь славяне обнаружили свою антипатію къ чужой для нихъ нѣмецкой народности, это видно изъ слѣдующихъ словъ зальцбургскаго меморандума: „Меѳодій .. въ своей высокомѣрной мудрости, вытѣснивъ латинскій языкъ... сдѣлалъ ненавистными (vilescere fecit) одной части населенія той страны

*) Продолженіе. См. Чтенія въ Общ. Люб. Дух. Просв. октябрь 1885 г.

обѣдни, евангеліе и церковныя службы тѣхъ, которые служили по-латыни“ [1]). Этого полнѣйшаго пораженія и попранія принциповъ латинскаго духовенства не могъ вынести архипресвитеръ Рихбальдъ, поставленный зальцбургскимъ архіепископомъ для Панноніи, и удалился въ Зальцбургъ [2]). Такимъ образомъ, церковное владычество нѣмцевъ въ Паннонiи выскользаетъ изъ ихъ рукъ и переходитъ къ Мееодію не только юридически, по распоряженію папы, но и фактически, вслѣдствіе любви къ Мееодію славянскаго народа. Это вызываетъ со стороны нѣмцевъ страшную ненависть противъ Мееодія и они рѣшаются расправиться съ нимъ своимъ судомъ. Вотъ что разсказываетъ объ этомъ паннонское житіе Мееодія. „По семъ же старыи врагъ, завидливыи добрю и противникъ истинѣ, вздвиже сердце врагу моравьскаго короля на насъ, съ всѣми епископы: яко въ нашей области учиши. онъ же отвѣща: и азъ аще быхъ вѣдѣлъ, яко ваша есть, кромѣ быхъ ходилъ но св. Петра есть... о томъ же словеси спрѣвше ся разидоша, а онаго заславше въ Свабы, држаша полъ третіа лѣта [3]). Итакъ, вотъ на что рѣшились нѣмецкіе епископы! По мимо папскаго суда, который въ данномъ случаѣ представляется необходимымъ уже по одному тому, что Мееодій лично тутъ ни въ чемъ не былъ виноватъ, такъ какъ его назначилъ сюда самъ папа, нѣмцы рѣшаются на самосудъ! Дѣло совершенно незаконное и почти невѣроятное, служащее для характеристики отношеній между папами и нѣмецкимъ духовенствомъ, — нѣмцы въ данномъ случаѣ рѣшительно не хотятъ знать правъ папы, какъ верховнаго судіи въ западномъ патріархатѣ. Неудивительно, поэтому, что пока не были извѣстны, открытые недавно въ

---

[1]) Бильбасовъ. Monum diplomat., стр. 124—125, ч. I.

[2]) Quod ille ferre non valens sedem repetivit Juvavensem. Бильбасовъ, ч. I, стр. 125.

[3]) Т. е. два съ половиной года (Житіе Мео. гл. IX). По инструкціи Іоанна VIII Павлу Анконскому—три года. Незначительная разница въ показаніяхъ паннонскаго житія и инструкція объясняется, можетъ быть тѣмъ, что житіе говоритъ собственно о заключеніи, а инструкція считаетъ время отъ начала процесса и до окончанія его (Вороновъ. Труды К. Д. А. 1881 г. стр. 407, пр. I). Во всякомъ случаѣ разница эта слишкомъ незначительна для того, чтобы возбуждать какія либо сомнѣнія.

Британскомъ музеѣ, новые документы, относящіеся къ описанному событію, очень многіе ученые отрицали достовѣрность разсказа паннонскаго житія. Понятно, что Гинцель находится въ числѣ этихъ ученыхъ и представляетъ дѣло такъ, что будто Меѳодій въ означенное время спокойно исполнялъ свои святительскія обязанности. „Оффиціальныя свидѣтельства, говоритъ онъ, показываютъ, что Меѳодій предъ 873 годомъ довольно долго трудился въ южной Панноніи, поэтому нельзя къ этой эпохѣ относить преслѣдованія, жертвою которыхъ онъ былъ по показанію пространнаго житія его“ [1]). Но если нѣмецкій ученый отвергаетъ этотъ фактъ изъ предзанятой мысли поддержать репутацію своихъ земляковъ, то, по другимъ побужденіямъ, конечно, нѣкоторые и православные писатели не хотятъ признать его. Такъ, Бильбасовъ, считая рѣшительно невозможнымъ, чтобы нѣмцы рѣшились расправиться своимъ собственнымъ судомъ съ неподсуднымъ имъ человѣкомъ и по нѣкоторымъ другимъ соображеніямъ, рѣшительно заявляетъ, что „въ настоящее время невозможно уже пренебрегать законами исторической критики настолько, чтобы признать въ разсказанномъ легендой историческій фактъ“ [2]). Но невозможный, съ точки зрѣнія законности, фактъ становится дѣйствительнымъ въ рукахъ такихъ распорядителей закона, какими были зальцбургскій архіепископъ и его суффраганы. Это неопровержимо доказываютъ открытые въ Британскомъ музеѣ документы: отрывки инструкціи Іоанна VIII Павлу, епископу Анконскому и письма его къ Адальвину Зальцбургскому, Германриху Пассавскому и Ганнону Фрейзингенскому,—всѣ отъ 873 г. [3]).

Эти документы значительно дополняютъ разсказъ паннонскаго житія Меѳодія, подробно говоря о тѣхъ мученіяхъ, которыя послѣдній вынесъ отъ нѣмцевъ во время суда надъ нимъ. Приведемъ мѣста изъ этихъ документовъ, касающіяся этихъ подробностей. „Вы вопреки опредѣленію каноновъ,— говоритъ инструкція, обращаясь къ нѣмецкимъ епископамъ,— осудили епископа, посланнаго престоломъ апостольскимъ, предали его тюремному заключенію, истязали тѣлесными

[1]) Ginzel, Gischichte, s. 55, bem. 6.

[2]) Бильбасовъ, ч. II, стр. 94—98 и 203.

[3]) Вороновъ. Научное движеніе. Тр. Кіев. Дух. Ак. 1881 г., авг. стр. 402—406

наказаніями, устранили отъ священнослуженія и согнали съ каѳедры, на что онъ, въ продолженіе трехъ лѣтъ, аппелировалъ къ апостольскому престолу чрезъ весьма многихъ пословъ и многими письмами“ [1]). Главными виновниками и зачинщиками этого дѣла были самъ Адальвинъ и суффраганъ его Ганнонъ [2]). Каковы были тѣ истязанія, о которыхъ упоминаетъ инструкція, объ этомъ можно судить по письму папы къ Германриху Пассавскому. По этому письму жестокости, которыя совершались надъ ненавистнымъ нѣмцамъ архіепископомъ, были выше всякаго описанія. Папа упрекаетъ Германриха, что онъ поступалъ съ Мееодіемъ съ жестокостію, превышающею свирѣпость тиранна и дикихъ звѣрей; что по долгу держалъ его подъ открытымъ небомъ, на холодѣ и подъ непогодою, не говоря уже о мученіяхъ въ тюрмѣ, что онъ простеръ свое неистовство до того, что насильно тащилъ его на соборъ и при этомъ билъ копскою плетью, не обращая вниманія на то, что Мееодій имѣетъ епископскій санъ, ни на то, что онъ былъ посланъ самимъ папой [3]). Въ письмѣ къ Ганнону папа также дѣлаетъ упреки ему за жестокое обращеніе съ Мееодіемъ и кромѣ того обвиняетъ Ганнона въ томъ, что онъ не допустилъ Мееодія принести въ Римъ аппелляцію, не смотря на неоднократныя заявленія послѣднимъ желанія лично отправиться въ Римъ для суда [4]). Итакъ, вотъ какія страданія и мученія долженъ былъ вынести отъ нѣмцевъ св. Мееодій, хотя онъ лично и не былъ виноватъ въ завладѣніи Мораво-Паннонской каѳед-

---

[1]) Труды Кіев. Дух. Ак. 1881 г., авг. стр. 402—403.

[2]) Папа пишетъ Адельвину: tu, dui, fuisti auctor delectionis. Тоже пишетъ онъ и къ Ганнону: cunctarum afflictionum sibi (Methodio) a vestratibus illotom ipse incentor, ipse insigator, immo ipsefueris auctor. Труды ibid, стр. 404 и 406.

[3]) Ad deflendam pravitatem tuam nonnisi fontem lacrimarum ut propheta Jeremias sufficere credimus cujus enim ut nom dicamus episcopi, secularis cujus quin immo tyranni sevitiom temeritas tua non excessit, vel bestialem feritatem non transcendit, fratrem et eo episcopum nostrum Methodium carceribus poenis afficiens et sub divo diutius acerrima hiemis et nimborum immanitate castigans atque ab ecclessiae sibi commissa regimine substragens et adeo in insaniam veniens, ut in episcoporum concilium tractum aequlno flagello percuteres, nisi perhiberis ab aliis.

[4]) Petenti illo, sacris cananibus edocentibus ipsius sanctae Romanae sellis udicium conced minime permisisti.

рой, а получилъ ее отъ папы, съ которымъ единственно нѣмцамъ и слѣдовало бы считаться.

Хорошо зная, что поступокъ ихъ не утаится отъ папы и имъ рано или поздно придется имѣть дѣло съ послѣднимъ, нѣмецкіе епископы стараются оградить себя съ этой стороны. Съ этою цѣлью къ 873 году неизвѣстнымъ авторомъ, вѣроятно кѣмъ либо изъ мѣстныхъ епископовъ, составленъ обширный трактатъ, въ которомъ, на основаніи историческихъ данныхъ и римскаго права давности, авторъ отстаиваетъ права Зальцбурга на Мораво-Паннонскую каѳедру. Съ этимъ документомъ нѣмцы отправляютъ въ Римъ посольство для ходатайства о возвращеніи отнятыхъ папою правъ [1]). Въ этомъ трактатѣ указаны въ хронологическомъ порядкѣ отношенія Зальцбургскаго престола къ западнымъ славянскимъ землямъ, начиная съ конца VIII в. и до прибытія архіепископа Меѳодія. По нему эти земли, начиная съ императора Карла до прибытія Меѳодія, составляли неотъемлемую собственность Зальцбурга и въ нихъ соблюдались всѣ распоряженія тамошняго архіепископа, „пока не явился какой-то грекъ, именемъ Меѳодій“ [2]). Въ заключеніе авторъ вычисляетъ число лѣтъ, въ продолженіи которыхъ Зальцбургскій архіепископъ пользовался ненарушимо своими правами и такимъ образомъ опирается на римское право давности: „съ того времени, какъ по даренію и опредѣленію государя императора Карла, жители восточной Панноніи стали управляться Зальцбургскими первосвященниками до настоящаго времени протекло 75 лѣтъ, въ теченіе которыхъ ни одинъ епископъ, откуда бы онъ ни пришелъ, не имѣлъ духовной власти въ той пограничной землѣ, кромѣ Зальцбургскаго первосвященника, и ни одинъ пресвитеръ, пришедшій изъ чужой земли, не дерзалъ болѣе трехъ мѣсяцевъ исполнять тамъ свои требы, не представивъ предварительно епископу своего отпуска изъ другого діоцеза. Такъ это тамъ соблюда-

---

1) Предполагать особое посольство нѣмцевъ въ Римъ позволяетъ письмо Іоанна VIII къ Ганнону, въ которомъ папа упрекаетъ послѣдняго, что онъ, будучи въ Римѣ, когда его спрашивали о Меѳодіи, говорилъ, что онъ даже и незнакомъ съ нимъ. Очень вѣроятно, что Ганнонъ именно и возилъ Зальцбургскую жалобу.

2) Бильбасовъ, ч. I, Monum diplom. стр. 124.

лось, пока не появилось новое ученіе Меѳодія философа“ [1]). Ожесточеніе нѣмцевъ такъ сильно, что они даже не хотятъ знать архіепископскаго сана послѣдняго.

Какъ отнесся папа къ этой жалобѣ и къ гоненіямъ нѣмцевъ на Меѳодія? Вотъ что говоритъ объ этомъ паннонское житіе его: „увѣдѣвъ (апостоликъ о ссылкѣ Меѳодія) посла клятву на ня, да не поютъ мша, рекше службы, вси королеви епископи, дондеже и держатъ и тако и пустиша“ [2]). Свидѣтельство совершенно вѣрное, какъ сейчасъ увидимъ. Дѣйствительно, чрезъ своего легата, Павла Анконскаго папа Іоаннъ VIII посылаетъ запрещеніе на Адальвина Зальцбургскаго и его суффрагановъ. Но это событіе произошло уже почти послѣ трехлѣтняго заключенія Меѳодія. Что же раньше ни Адріанъ II, ни Іоаннъ VIII (взошелъ на престолъ 872 г.) ничего не предпринимали по этому поводу? Нельзя думать, что они ничего не знали о происходящемъ въ Панноніи, хотя въ письмѣ къ Ганнону Іоаннъ VIII и старается намекнуть на это, упрекая его въ молчаніи о Меѳодіи, когда онъ его о немъ разспрашивалъ. Но этому папскому намеку нельзя довѣрять, и тѣже письма Іоанна къ нѣмецкимъ епископамъ уличаютъ его во лжи. Въ нихъ папа съ такими подробностями описываетъ все, что допускали нѣмцы по отношенію къ Меѳодію, что несомнѣнно доказываетъ свое знаніе дѣла до мельчайшихъ подробностей. Итакъ, папы цѣлыхъ три года отдаютъ Меѳодія на произволъ нѣмцамъ не по невѣдѣнію, а по какимъ то личнымъ соображеніямъ, которыя мѣшали имъ вступиться за Меѳодія. Нельзя также предполагать, что папы раньше не желали принять сторону Меѳодія. Какъ мы видѣли и еще увидимъ, въ этомъ былъ ихъ прямой интересъ. Итакъ, для трехлѣтняго невмѣшательства папъ въ Паннонскія дѣла нужно искать какихъ либо иныхъ препятствій. Эти препятствія дѣйствительно были и заключались въ политическомъ состояніи Моравіи въ это время.

Самый бѣглый взглядъ на политическое положеніе Моравіи въ разсматриваемый моментъ времени дастъ намъ пол-

---

[1]) Бильбасовъ, ч. I, Monum diplom. стр. 126.

[2]) Житіе Меѳ. гл. X.

ную увѣренность въ томъ, что папамъ пока было не удобно вступать въ открытую ссору съ нѣмцами. Время отъ начала 869-го до 873 г., когда папы, такъ сказать, сохраняли нейтралитетъ, было весьма тяжелое для Моравіи время, въ ней происходили такія неурядицы, которыя грозили окончательнымъ паденіемъ только что мало мальски окрѣпшему государству. Племянникъ Ростислава, вассальный князь Святополкъ, измѣнилъ своему дядѣ и завелъ тайные переговоры съ нѣмцами, измѣнически захватилъ его въ свои руки и, съ цѣлью выслужиться у нѣмцевъ и такимъ образомъ занять Моравскій престолъ, выдалъ Ростислава нѣмцамъ. Ростиславъ былъ преданъ суду и приговоренъ къ смерти, но, по волѣ короля, это наказаніе было замѣнено ослѣпленіемъ и ссылкою въ одинъ изъ нѣмецкихъ монастырей. Святополкъ достигъ своей цѣли: онъ занялъ мѣсто своего дяди. Но этотъ его поступокъ отразился на Моравіи чрезвычайно тяжелыми послѣдствіями. Результатомъ его было то, что правитель восточной Марки, Карломанъ, безъ малѣйшаго отпора со стороны Моравовъ, вступилъ въ княжество, захватилъ въ свои руки замки и укрѣпленія и, устроивши управленіе на нѣмецкій ладъ, возвратился въ свою землю, поручивъ главное управленіе страною двумъ нѣмецкимъ графамъ [1]). Все это произошло въ теченіи 870 г., а въ концѣ этого года, въ періодъ господства нѣмцевъ въ Моравіи, Меѳодій и былъ отправленъ въ ссылку послѣ описанныхъ нами жестокихъ мученій [2]). Понятно теперь молчаніе папы Адріана II — онъ ждетъ болѣе благопріятныхъ для Моравіи обстоятельствъ, но это ожиданіе должно было продолжиться еще два года, въ продолженіе которыхъ Адріанъ (въ 872 г.) умеръ.

Святополкъ, хотѣвшій выслужиться у нѣмцевъ, однако на первыхъ порахъ не пользовался особымъ довѣріемъ своихъ новыхъ друзей. Нѣмецкія власти обвинили его въ замышленіи измѣны и король приказалъ бросить его въ тюрьму. Между тѣмъ Моравы не могли равнодушно выносить нѣмец-

---

1) Бильбасова, ч. I, стр. 72.

2) Меѳодій освобожденъ въ концѣ 873 г. Время его заключенія продолжалось около трехъ лѣтъ, значитъ начало суда надъ нимъ относится приблизительно къ концу 870 года.

каго владычества и возстали подъ предводительствомъ священника Славоміра. Снова нужно было нѣмцамъ усмирять Моравію. Не надѣясь сдѣлать это только своими собственными силами, Карломанъ вступаетъ въ договоръ съ плѣннымъ Святополкомъ, по которому ему дается свобода, поручается часть войска для усмиренія Славоміра и обѣщается, какъ награда, тронъ дяди. Святополкъ отправился съ войскомъ противъ родной страны, но едва только вступилъ въ предѣлы ея, какъ измѣнилъ нѣмцамъ. Вмѣсто того, что бы сражаться со Славоміромъ, онъ неожиданно для нѣмцевъ переходитъ на его сторону и вмѣстѣ съ нимъ разбиваетъ, какъ ввѣренное ему Карломаномъ, такъ и стоявшее въ Моравіи, нѣмецкое войско. Половина нѣмцевъ была избита, а другая взята въ плѣнъ. Предвидя новое нападеніе со стороны своихъ враговъ, Святополкъ вступилъ въ союзъ съ Чехами и съ ихъ помощію не только снова отразилъ нападеніе Баварцевъ, но даже вошелъ въ ихъ предѣлы. Война еще тянулась нѣкоторое время и наконецъ окончилась въ 873 году выгоднымъ для Святополка миромъ [1]). Съ этого времени могущество Святополка начинаетъ возрастать все болѣе и болѣе.

Въ изложенныхъ нами обстоятельствахъ нужно искать причинъ, по которымъ папы Адріанъ и Іоаннъ, несомнѣнно зная о бѣдствіяхъ Меѳодія и имѣя даже интересъ помочь ему, три года не дѣлаютъ никакихъ попытокъ къ его освобожденію. Не зная чѣмъ окончится борьба между той и другой стороной, они не рѣшаются открыто стать ни на ту ни на другую и ждутъ пока выяснятся обстоятельства, чтобы стать на сторону побѣдителей. Конечно, какъ Адріану II, такъ и Іоанну VIII, было болѣе желательно, чтобы побѣда оказалась на сторонѣ славянъ, а не нѣмцевъ, но съ увѣренностью можно сказать, что проиграй теперь славяне дѣло, всѣ добытые раньше трудами Кирилла и Меѳодія, результаты, погибли бы невозвратно. Но, какъ мы видѣли, дѣло въ концѣ концовъ получило для славянства благопріятный оборотъ, и папа Іоаннъ VIII тотчасъ же сталъ на его сторону, хотя, впрочемъ, какъ увидимъ ниже, разсчитывая

[1]) Бильбасовъ ч. I. стр. 73.

на всякую перемѣну обстоятельствъ, дѣлаетъ въ это же время нѣкоторыя уступки и нѣмцамъ.

Выяснивъ, такимъ образомъ причины, по которымъ папы до 873 г. считаютъ нужнымъ стоять въ сторонѣ отъ Моравскихъ волненій и принимаютъ сторону Меѳодія, когда дѣло получаетъ благопріятный оборотъ для славянъ, возвратимся къ продолженію изложенія папскихъ дѣйствій по отношенію къ борьбѣ Меѳодія съ нѣмцами послѣ жалобы послѣднихъ на незаконный будто бы захватъ первымъ принадлежащихъ имъ правъ.

Для разбора дѣла Іоаннъ VIII посылаетъ въ Моравію спеціальнаго легата Павла, епископа Анконскаго, который, съ одной стороны, долженъ былъ опровергнуть претензіи Зальцбурга на Мораво-Паннонскую епархію, а съ другой — отстоять свободу и права Меѳодія. Какъ мы выше замѣтили, отстаивая Меѳодія, папа, собственно говоря, имѣлъ въ виду только свои собственные интересы; поэтому-то онъ теперь съ особенною силою старается опровергнуть доводы нѣмецкихъ епископовъ, касательно ихъ правъ на Мораво-Паннонскій діоцезъ. Нѣмцы главнымъ образомъ основывали свои права на римскомъ законѣ о давности. Этотъ-то аргументъ и старается опровергнуть папа, что видно, во первыхъ, изъ инструкціи его Павлу Анконскому. Въ первой части ея, содержащей наставленія—какъ и что Павелъ долженъ говорить предъ Людовикомъ,—который, значитъ, держалъ сторону своего духовенства,—заключается это оригинальное опроверженіе. „Кто, говоритъ инструкція, ссылается на число протекшихъ годовъ, тотъ долженъ знать, что для такихъ случаевъ установленъ христіанами извѣстный срокъ давности. Но гдѣ къ подобному вопросу присоединяется ярость язычниковъ и невѣрныхъ, тамъ никакое число лѣтъ не уничтожаетъ правъ церкви, такъ какъ церковь не знаетъ земнаго оружія и терпѣливо ожидаетъ отъ Господа, когда ему будетъ угодно помиловать его церковь. Дѣйствительно, если въ подобныхъ случаяхъ обиліе годовъ имѣетъ значеніе, то самъ Господь подлежитъ порицанію за то, что освободилъ сыновъ Израиля отъ тягости рабства фараоновъ послѣ 430 лѣтъ. И самъ Спаситель вѣдь освободилъ же человѣческій родъ отъ власти ада по прошествіи столькихъ тысяче-

лѣтій“ [1]). Кромѣ того, съ тѣмъ же Павломъ папа шлетъ Людовику и письмо, тоже съ опроверженіемъ историческихъ правъ Зальцбурга на Мораво-Паннонскій діоцезъ. Тонъ письма категориченъ и даже сухъ, такъ какъ свѣтская власть въ это время уже начинала чувствовать силу папъ и бояться ихъ. Вотъ что пишитъ папа Людовику: „Многія разнообразныя и очевидныя указанія могли бы заставить твою мудрость признать, что паннонскій діоцезъ искони находится въ распоряженіи апостольскаго престола, если только тебѣ не чужда божеская справедливость. На это указываютъ синодальные акты; это же подтверждается историческими документами. Только военныя смуты помѣшали нѣкоторое время апостольскому престолу посылать туда первосвященниковъ,—въ справедливости этого могутъ сомнѣваться одни неучи... Права святой римской церкви, которой мы Божіимъ соизволеніемъ служимъ, неотчуждаемы; ихъ не уничтожаетъ никакое время; никакое раздѣленіе государствъ не можетъ нанести ущерба тѣмъ правамъ. Наконецъ и досточтимое римское право опредѣляетъ давность лишь сотнею лѣтъ“ [2]).

Отвергнувъ, такимъ образомъ, примѣненіе въ данномъ случаѣ права давности, папа переходитъ ко второму пункту, порученнаго имъ Павлу дѣла,—къ возстановленію Меѳодія въ его санѣ, при чемъ больше обращаетъ вниманія на то, что епископы нарушили его права, нежели на тѣ страданія, которыя вынесъ Меѳодій и вообще на его личность. „Я посланъ къ вамъ,—долженъ былъ сказать Павелъ Анконскій нѣмецкимъ епископамъ,—не для того, чтобы разсуждать о діоцезѣ, а для того, чтобы возстановить на каѳедрѣ того, кто вами насильно былъ отстраненъ отъ нея въ теченіи трехъ лѣтъ. Ибо каноническими постановленіями требуется сначала возстановленіе его въ служеніи епископскомъ и потомъ уже привлекать къ суду, т. е. чтобы для рѣшенія по своему дѣлу онъ явился возстановленнымъ въ своихъ правахъ, которыми онъ пользовался въ продолженіи полуторыхъ лѣтъ“ [3]). Далѣе инструкція содержитъ наставленія о томъ, что долженъ былъ сказать Павелъ Анконскій нѣмецкимъ еписко-

[1]) Бильбасовъ, ч. I, Monum diplom. стр. 127.
[2]) Бильбасовъ, ч. I, Monum dipl. стр. 127—128.
[3]) Научное движеніе. Труды Кіев. Дух. Ак. 1881 г. Авг. стр. 402.

намъ, если послѣдніе захотятъ судиться съ Меѳодіемъ. „Во преки опредѣленіямъ каноновъ вы осудили епископа... вы не были въ правѣ произнести сообща этотъ судъ, который вы всегда хитро старались скрыть совершенно, а теперь еще задумали судить его безъ престола апостольскаго. Знайте же, что я посланъ для того, чтобы отлучить васъ отъ священнослуженія на столько времени, на сколько вы принудили устраниться (cessare) отъ священнослуженія достопочтеннаго мужа и онъ долженъ безпрекословно съ вашей стороны и безъ всякой жалобы пользоваться ввѣреннымъ ему епископствомъ, столько времени, сколько, какъ извѣстно, вы лишали его епископскихъ правъ“ [1]). Затѣмъ папа обращается къ выясненію того, что поступокъ нѣмецкихъ епископовъ именно потому незаконенъ, что сдѣланъ безъ его—папы—вѣдома и опредѣляетъ, какъ должна вести себя та и другая сторона въ случаѣ новыхъ столкновеній. „И затѣмъ, если вы будете имѣть что либо между собою, то явитесь вмѣстѣ и предъ престоломъ апостольскимъ будетъ выслушана та и другая сторона. Это преимущественно требуется, когда судебное дѣло идетъ между архіепископами; въ такомъ случаѣ не подобаетъ, чтобы дѣло кто либо судилъ между ними, кромѣ патріарха. Ибо въ дѣлахъ лицъ низшаго сана священные каноны требуютъ, чтобы стороны обращались къ высшему авторитету“ [2]).

Мы уже отчасти познакомились съ письмами Іоанна VIII къ самимъ нѣмецкимъ епископамъ, которыя главнымъ образомъ служили намъ для уясненія того, что долженъ былъ вынести отъ нихъ Меѳодій. Эти же письма дополняютъ тѣ свѣдѣнія, которыя даетъ инструкція для выясненія отношенія папы къ виновникамъ бѣдствій Меѳодія. Изъ письма къ Адальвину у Воронова [3]) приведемъ только небольшой отрывокъ, относящійся къ этому предмету. Папа выставляетъ Адальвина главнымъ виновникомъ гоненій на Меѳодія и требуетъ, чтобы онъ лично возстановилъ его въ архіепископскомъ достоинствѣ. „Не удивляйся, пишетъ папа, что мы сказали, что твоимъ дѣйствіемъ должна быть снова принята

[1]) Научное движеніе, Труды Кіев. Дух. Ак. 1881 г. Авг. стр. 402—403.
[2]) Научное движеніе. Труды Кіев. Дух. Ак. 1881 г. кн. 8. стр. 403.
[3]) Ibid. стр. 404.

каѳедра братомъ нашимъ Меѳодіемъ, такъ какъ ты, какъ главный виновникъ его низложенія, долженъ быть и виновникомъ возвращенія ввѣреннаго ему служенія". Болѣе суровый тонъ имѣютъ письма къ суффраганамъ Адальвина — Германриху и Ганнону, такъ какъ съ ними, какъ лицами не высокаго положенія, папа не считалъ нужнымъ церемониться. Осыпавъ Германриха упреками за звѣрскую жестокость обращенія съ Меѳодіемъ, папа пишетъ, что онъ не хочетъ теперь подробно разбирать его вину, чтобы не придавать дѣлу ненужной гласности и затѣмъ вызываетъ его въ Римъ для суда. „Авторитетомъ всемогущаго Бога, блаженныхъ князей апостоловъ Петра и Павла и нашей мѣрности (mediocritatis) отлучаемъ тебя отъ общенія съ Христовыми таинствами и твоими сослужителями, и если ты, услышавъ это, не явишься въ Римъ съ этимъ достопочтеннымъ епископомъ Павломъ, или съ самимъ святѣйшимъ братомъ нашимъ Меѳодіемъ, то не будетъ отсутствовать справедливое осужденіе наше тамъ, гдѣ обнаружена столь великая надменность и сила апостольской власти не напрасно проявится тамъ, гдѣ одобряется столько коварства" [1]). Въ письмѣ къ Ганнону, кромѣ извѣстныхъ уже упрековъ въ тиранскомъ обращеніи съ Меѳодіемъ, папа уличаетъ его въ похищеніи принадлежащей римскому престолу власти. „Смѣлость и дерзость твоя, пишетъ онъ, превышаетъ не только облака, но и самыя небеса. Ибо ты похитилъ обязанность апостольской каѳедры и какъ патріархъ присвоилъ себѣ право суда надъ архіепископомъ, и притомъ, что важнѣе, привлекши твоего брата Меѳодія архіепископа, дѣйствовавшаго у язычниковъ (gentes) по посольству апостольской каѳедры, ты осудилъ невиннаго (dignum) скорѣе тирански, нежели канонически, — безъ согласія находившихся у тебя пресвитеровъ,—что ты совершилъ въ оскорбленіе апостольской каѳедры" [2]). Въ заключеніе письма папа требуетъ, чтобы и Ганнонъ безотлагательно явился въ Римъ для суда, грозя въ противномъ случаѣ отлучить его отъ церкви.

Такъ, по видимому, энергично папа отстаиваетъ своего архіепископа. Но если немного присмотримся къ послѣдо-

[1]) Научное движеніе. Тр. Кіев. Дух. Ак. 1881 г., кн. 8, стр. 405, прим. I.
[2]) Научное движеніе. Труды Кіев. Дух. Ак. 1881 г. Авг., стр. 406.

вавшимъ за этимъ обстоятельствамъ, то увидимъ, что эта энергія не идетъ далѣе папскихъ цѣлей. Нѣмцы, какъ мы уже сказали, были поддерживаемы свѣтскими властями Германіи и поэтому сдались не сразу. Папа хотя и сурово пишетъ къ нимъ, но въ тоже время, какъ скоро увидимъ, дѣлаетъ имъ и уступку, запрещая Меѳодію чрезъ того же Павла Анконскаго славянское богослуженіе, главное достояніе Меѳодія. Да и самый вызовъ епископовъ въ Римъ для суда едвали и былъ со стороны папы одной простой уловкой. По крайней мѣрѣ, исторія не даетъ намъ видѣть, чтобы папскія угрозы отлучить враговъ Меѳодія отъ церкви были приведены въ исполненіе. Напротивъ, по хронологическимъ указаніямъ, онѣ представляются исполняющими свои должности до самой смерти [1]). При томъ и паннонское житіе Меѳодія даетъ, по видимому, намекъ, что нѣмецкіе епископы, осудившіе Меѳодія, остались безъ должнаго имъ земнаго наказанія; они, по житію, не избѣгли только „святаго Петрова суда, четыре бо изъ нихъ епископи умроша“ [2]). Дѣйствительно, исторія отмѣчаетъ скоро затѣмъ послѣдовавшую смерть трехъ главныхъ виновниковъ страданій Меѳодія. Именно, Адальвинъ Зальцбургскій умеръ въ 875 г., Ганнонъ Фрейзингенскій — въ томъ же году и, наконецъ, Германрихъ Пассавскій—въ 874 г. [3]).

Дальнѣйшая переписка Іоанна VIII по этому предмету съ свѣтскими властями Германіи показываетъ, что посольствомъ Павла Анконскаго дѣло Меѳодія съ нѣмецкими епископами еще не окончилось. Положимъ, Меѳодій былъ освобожденъ изъ заточенія и перешелъ теперь въ Моравію подъ охрану независимаго Святополка [4]), но вѣдь пашѣ этого было мало,—ему, главное, нужно было добиться, чтобы Меѳодій былъ признанъ самостоятельнымъ архіепископомъ, какъ пѣ-

---

1) Вороновъ. Научное движ. Тр. Кіев. Дух. Ак. 1881 г., стр. 409.

2) Житіе Меѳодія гл. X.

3) Горскій. Кирилло-Мео. сбор. стр. 34, пр. 32.

4) Инструкція повелѣваетъ Павлу Анконскому немедленно по освобожденіи Меѳодія переселиться съ нимъ въ Моравію—къ Святополку, не обращая никакого вниманія на то, если нѣмецкіе епископы будутъ указывать на неудобства путешествія по случаю военныхъ дѣйствій. См. Научное движеніе. Труд. Кіев. Дух. Ак. 1881 г. Авг. стр. 404, пр. I.

мецкимъ духовенствомъ, такъ и свѣтскимъ правительствомъ Германіи и чтобы, такимъ образомъ, утвердить свой поколебленный на время авторитетъ. Несмотря на категоричность и даже рѣзкость письма Іоанна къ Людовику, свѣтская власть Германіи, какъ видно, не скоро еще покорилась папѣ и переговоры или переписка съ ней (до насъ несохранившаяся) по этому предмету тянется еще нѣсколько времени и уже въ 875 г. побѣда окончательно перешла на сторону папы и онъ извѣщаетъ Карломана, правителя Баваріи о возстановленіи Меѳодія и требуетъ предоставленія ему всѣхъ архіепископскихъ правъ. Тонъ письма еще болѣе рѣшителенъ, нежели письмо къ Людовику; все письмо заключаетъ въ себѣ только нѣсколько строкъ. „Іоаннъ епископъ преславному мужу Карломану, сыну возлюбленнаго сына нашего короля Людовика. Такъ какъ епископство Паннонское снова возвращено и нами возстановлено, то братъ нашъ Меѳодій, поставленный апостольскимъ престоломъ въ архіепископы той провинціи, да исполняетъ свободно по древнему обычаю всѣ епископскія обязанности“ [1]). Благодаря такой побѣдѣ папы Меѳодій могъ теперь свободно заняться своей пастырской дѣятельностью и житіе его свидѣтельствуетъ, что со времени его переселенія къ Святополку, „вельми начать расти ученіе Божее и стрижници (духовенство) множитися во всѣхъ градѣхъ и погани вѣровати въ истинныи Богъ“ [2]).

Въ такомъ видѣ представляется источниками борьба Меѳодія съ нѣмецкимъ духовенствомъ за Мораво-Паннонскую каѳедру. Мы разсмотрѣли ее подробно сначала до конца и убѣдились, что участіе, которое принимали въ ней папы, обусловливалось единственно только связью ихъ интересовъ съ интересами Меѳодія и проявлялось только тогда, когда этому не препятствовали политическія обстоятельства, да и выразилось это участіе больше въ отстаиваніи собственныхъ правъ, нежели личности и правъ Меѳодія. Словомъ, Меѳодій служилъ для папы только, такъ сказать, средствомъ для смиренія непокорнаго ему нѣмецкаго духовенства.

---

[1]) Бильбасовъ, ч. I, Monum. diplom. стр. 120.

[2]) Житіе Меѳ. гл. X.

Но не въ такомъ видѣ хотятъ представить дѣло католическіе писатели. Одинъ изъ нихъ — Гинцель, по недовѣрію къ паннонскимъ житіямъ, вовсе отрицаетъ фактъ борьбы Меѳодія съ нѣмцами. По его мнѣнію Меѳодій во весь промежутокъ времени отъ постановленія его въ епископскій санъ и по 873 г. спокойно исполнялъ свои іерархическія обязанности. Но другіе католическіе писатели всѣ признаютъ несомнѣнность этого факта, но только до крайности извращаютъ показанія источниковъ относительно его. Такъ, Штульцъ вовсе не хочетъ знать никакихъ документовъ и замѣняетъ свидѣтельства ихъ своими собственными и при томъ ни на чемъ не основанными соображеніями. Онъ представляетъ дѣло такъ, что споры Меѳодія съ нѣмцами, возникшіе при Адріанѣ, не были оставлены послѣднимъ безъ вниманія, но имъ же прекращены въ пользу Меѳодія. „Узнавъ, что дѣлается съ Меѳодіемъ у нѣмцевъ, Адріанъ, по увѣренію Штульца, не замедлилъ съ выговоромъ писать его противникамъ, грозя имъ клятвою, если бы они вздумали держать долѣе въ заключеніи Меѳодія; упорно стоять противъ папы было не благоразумно, — Меѳодій отпущенъ на свободу... что особенно трепожило противниковъ Меѳодія, это то, что они видѣли, какъ достойно, рѣзко и могущественно вступается за преслѣдуемаго ими новаго епископа Моравскаго папа Адріанъ“ [1]). Откуда взялъ такія свѣдѣнія г. Штульцъ, это не только намъ, но и ему самому, вѣроятно, неизвѣстно. Читателю, конечно, безъ всякихъ комментарій этихъ словъ съ нашей стороны, очевидно на сколько измышленія Штульца согласны съ дѣйствительной исторіей дѣла и поэтому мы ихъ оставимъ говорить самихъ за себя, тѣмъ болѣе, что они положительно разбиваются словами другаго католическаго писателя, не менѣе Штульца благоговѣющаго предъ папствомъ, но болѣе его добросовѣстнаго, именно Рачкаго. Этотъ прямо говоритъ, что „памятники ничего не говорятъ намъ, какъ велъ себя относительно этой распри Адріанъ“ [2]). Но обошедши такимъ образомъ одинъ

1) См. у Лавровскаго, стр. 360.

2) Rački, Viek. S. 219. Другой католическій писатель Лежерь (chap. VII, pag. 123) думаетъ, что Адріанъ ничего не зналъ объ этомъ событіи и значитъ тоже опровергаетъ Штульца.

щекотливый для католика вопросъ, Рачки встрѣчается съ другимъ,—а что же дѣлалъ папа Іоаннъ VIII по вступленіи на престолъ? Рачки говоритъ, что первымъ его дѣйствіемъ послѣ этого было освобожденіе Меѳодія изъ ссылки. Но тотъ же Рачки относитъ вступленіе Іоанна VIII на папскій престолъ къ 872 году,—что дѣйствительно правда, — а освобожденіе Меѳодія къ 873 г. [1]). Итакъ, цѣлый годъ Рачки ставитъ какъ бы ни во что и утверждаетъ, что Іоаннъ VIII поспѣшилъ на защиту Меѳодія. Докторъ Билый, желая отвлечь вниманіе читателя отъ папскихъ дѣйствій по отношенію къ Меѳодію въ его распрѣ съ нѣмецкимъ духовенствомъ, положительно отдѣляетъ два, тѣсно связанныя другъ съ другомъ, обстоятельства, именно, заключеніе Меѳодія и борьбу папы съ нѣмецкимъ духовенствомъ и свѣтскимъ правительствомъ за независимость отъ перваго Мораво-Паннонской каѳедры [2]). Новѣйшіе католическіе писатели Мартыновъ и Штроссмайеръ приходятъ въ умиленіе отъ энергической защиты, оказанной Меѳодію Іоанномъ VIII [3]); но три года страданій, безполезныхъ аппеляцій и жалобъ со стороны Меѳодія они оставляютъ въ сторонѣ какъ будто энергическая защита раньше 873 г. не могла быть пригоднѣе и нужнѣе для Меѳодія. Нѣтъ, три года беззащитныхъ страданій должны привести безпристрастнаго человѣка не въ умиленіе предъ папскими доблестями, а скорѣе въ удивленіе предъ той неискренностію и лицемѣрностію папской политики, которую въ этомъ случаѣ обнаружили Адріанъ II и Іоаннъ VIII.

Но самымъ лучшимъ доказательствомъ того, что папская политика по отношенію къ Меѳодію основывалась не на привязанности къ его личности и не на сочувствіи къ его цѣлямъ и стремленіямъ, а на личныхъ разсчетахъ, служитъ то обстоятельство, что въ то самое время, когда Іоаннъ VIII столь энергично вступился за права Меѳодія, какъ архіепископа Мораво-Паннонской епархіи,—въ тоже самое время онъ пожертвовалъ нѣмецкому духовенству главнымъ прин-

---

[1]) Racki, Viek. S. 219. Тоже и Лежеръ Cyrille u Methode, ch. VIII, p. 123.

[2]) См. у Лавровскаго, стр. 363.

[3]) Научное движеніе. Труды Кіев. Дух. Ак. стр. 407.

цикомъ дѣятельности свв. братьевъ—славянскимъ богослуженіемъ.

Указаніе на первое запрещеніе Іоанномъ VIII славянскаго богослуженія находимъ въ памятникѣ отъ 879 г., именно въ посланіи этого папы къ Меѳодію, въ которомъ онъ между прочимъ пишетъ: „Письмомъ нашимъ, отосланнымъ къ тебѣ чрезъ Павла, епископа Анконскаго, мы запрещали уже тебѣ совершать службы на славянскомъ языкѣ и дозволяли то на латинскомъ, или на греческомъ“ [1]). Письмо, на которое здѣсь указываетъ папа, не сохранилось и поэтому невозможно съ несомнѣнной точностію опредѣлить, когда послѣдовало со стороны папы это первое запрещеніе славянскаго богослуженія. Только при помощи соображенія побочныхъ обстоятельствъ можно съ вѣроятностію опредѣлить годъ его.

Какъ и всегда въ подобнаго рода вопросахъ, и въ данномъ случаѣ мнѣнія ученыхъ расходятся. Однако, всѣ согласны, что временемъ перваго запрещенія славянскаго богослуженія могло быть только два года: 878-й, когда Павелъ Анконскій ѣздилъ посломъ въ Константинополь, а также имѣлъ порученія и къ епископамъ Далмаціи и Кроаціи и ко двору Болгарскому; или 873 г., когда онъ былъ отправленъ папой въ Паннонію для разбора притязаній Зальцбурга на Мораво-Паннонскую каѳедру. Между этими двумя сроками и дѣлятся ученые. Меньшинство, къ которому принадлежатъ Дюммлеръ съ Бильбасовымъ, относятъ это запрещеніе къ 878 г. потому, что, какъ говоритъ Бильбасовъ, въ 873 г. Павелъ ѣздилъ въ Германію по поводу зальцбургскихъ притязаній, которыя главнѣйшимъ образомъ основывались на давности владѣнія, о славянскомъ же богослуженіи въ зальцбургскомъ меморандумѣ упомянуто лишь одинъ разъ, кстати, вскользь, въ инструкціи же, данной при этомъ Павлу, не упомянуто о славянскомъ богослуженіи, хотя, правда, до насъ дошли лишь отрывки изъ нея“ [2]). (Къ этимъ словамъ мы прибавимъ, что и въ открытыхъ недавно въ Британскомъ музеѣ отрывкахъ этой инструкціи, также не упомянуто о славянскомъ богослуженіи). Поэтому Биль-

[1]) Бильбасовъ, ч. I, Monum. dipl. стр. 131.
[2]) Бильбасовъ, ч. I, стр. 19.

басовъ считаетъ болѣе вѣроятнымъ отнести первое запрещеніе славянскаго богослуженіи не къ 873, а къ 878 г. Другіе ученые, составляя большинство [1]), относятъ это событіе къ 873 г. и съ ними нужно согласиться. Дѣйствительно принятіе въ данномъ случаѣ 878 г. не позволяетъ уже то обстоятельство, что въ этомъ году Павелъ Анконскій ѣздилъ легатомъ не одинъ, а вмѣстѣ съ Евгеніемъ Остійскимъ и поэтому всѣ посланія папы, порученныя этимъ двумъ епископамъ, отмѣчены: missa per Paulum et Eugenium episcopos [2]). Слѣдовательно, если бы наше посланіе относилось къ 878 г., то папа упомянулъ бы имена обоихъ легатовъ, между тѣмъ какъ въ посланіи его отъ 879 г. стоитъ только имя Павла Анконскаго. Поэтому гораздо лучше принять съ большинствомъ православныхъ и католическихъ ученыхъ 873 г., какъ время перваго запрещенія славянскаго богослуженія. При этомъ, то обстоятельство, что въ инструкціи, данной Іоанномъ VIII Павлу Анконскому, ничего не говорится о славянскомъ богослуженіи, объясняется очень легко. Мы знаемъ, что славянское богослуженіе было торжественно одобрено предшественникомъ Іоанна VIII Адріаномъ II, по зрѣломъ обсужденіи. Поэтому, легко допустить, что Іоаннъ VIII вовсе не давалъ Павлу Анконскому никакихъ письменныхъ инструкцій по этому предмету. Очень можетъ быть, что по этому щекотливому дѣлу папой были даны своему легату только устныя наставленія, въ которыхъ, вѣроятно, предписывалось дѣйствовать по вопросу о славянскомъ богослуженіи по своему усмотрѣнію, т. е. если нѣмцы окажутся очень настойчивыми въ своихъ требованіяхъ, то передать письмо Меѳодію, если же они будутъ уступчивѣе, то обойти вопросъ о славянскомъ богослуженіи молчаніемъ. Во всякомъ случаѣ, вопреки мнѣнію Воронова, который думаетъ, что письмо Іоанна VIII съ запрещеніемъ славянскаго богослуженія могло быть и не передано Павломъ Анконскимъ Меѳодію, [3]) нужно признать, что оно непремѣнно было полу-

---

[1]) Ginzel, Geschichte, s. 61—62, bem. 2. Racki, Viek стр. 292 Heger, Cyrille et Methode, chap. VIII. p. 125. Лавровскій, сер. 378 и слѣд. Вороновъ, главнѣйш. источн. стр. 286. Антиэнциклика, стр. 19 и другіе.

[2]) Вороновъ главнѣйш. источн. стр. 286.

[3]) Вороновъ, главнѣйш. источн. стр. 288.

чено послѣднимъ. Если бы Меѳодій не получилъ отъ папы этого письма, то послѣдній конечно не могъ бы съ такой рѣшительностію въ 879 г.: «письмомъ нашимъ, посланнымъ тебѣ чрезъ Павла, епископа Анконскаго, мы запрещали уже о тебѣ и проч.“

Отнеся, такимъ образомъ, съ большою степенью вѣроятности, почти съ несомнѣнностію, запрещеніе Іоанномъ VIII славянскаго богослуженія къ 873 г., мы должны объяснить причины этого папскаго дѣйствія. Это сдѣлать, по видимому тѣмъ труднѣе, что какъ разъ въ это же время, т. е. въ томъ же 873 г. и чрезъ того же Павла Анконскаго папа возстановлялъ права Меѳодія на Мораво-Паннонскую каѳедру и такимъ образомъ, запрещая возстановленному архіепископу славянское богослуженіе, какъ бы „разрушаетъ одною рукою то, что созидаетъ другою“ [1]). Кромѣ того, этотъ поступокъ папы, по видимому, несогласенъ съ общей папской политикой по отношенію къ Мораво-Паннонской церкви, а также и съ политикой самого Іоанна и его предшественника Адріана II. „Іоаннъ, говоритъ Вороновъ, при Адріанѣ II былъ архидіакономъ римской церкви, онъ не могъ не знать привиллегіи, данной своимъ предшественникомъ въ пользу славянскаго богослуженія, и конечно могъ отмѣнить ее, слѣдуя только рѣшительно противоположной политикѣ по отношенію къ Моравской церкви“. [2]) Наконецъ, уклоненіе Меѳодія отъ исполненія папскаго предписанія и еще болѣе молчаніе папы и враговъ Меѳодія въ продолженіи шести лѣтъ послѣ этого запрещенія, дѣлаютъ его еще болѣе сомнительнымъ. [3]) Но всѣ эти и подобныя затрудненія при объясненіи перваго и послѣдующаго довольно скоро за нимъ новаго запрещенія славянскаго богослуженія могли бы имѣть силу только въ томъ случаѣ, если бы мы имѣли дѣло съ какимъ либо инымъ папой, а не съ Іанномъ III. Если же мы вспомнимъ характеръ этого папы и сообразимъ обстоятельства дѣла, о которомъ теперь у насъ идетъ рѣчь, то ничего страннаго и непонятнаго въ немъ не найдемъ. Не въ характерѣ этого

---

[1]) Это затрудненіе представляетъ Вороновъ. Главнѣйшіе источники, стран. 287.

[2]) Вороновъ. Главнѣйш. источн. стр. 287.

[3]). Ibid стр. 287—288.

гибкаго въ умственномъ и нравственномъ отношеніи папы было обращать вниманіе на то, что законно и что незаконно, а тѣмъ болѣе стѣсняться постановленіями и распоряженіями своихъ предшественниковъ. Какъ увидимъ ниже и свои собственныя распоряженія онъ перемѣняетъ, какъ франтъ перчатки. Все у него зависѣло отъ требованія обстоятельствъ и собственныхъ интересовъ. Обстоятельства же интересы его въ данномъ случаѣ были таковы, что человѣку съ гибкою нравственностью можно было, поступившись маловажнымъ, выиграть существенное. Горячо и сильно отстаивая свои права на „столъ св. Андроника", папа считать необходимымъ и незатруднительнымъ поступить въ угоду нѣмцамъ чѣмъ либо такимъ, что для него было бы не особенно дорого. Этою уступкою нѣмецкой партіи въ данномъ случаѣ и было славянское богослуженіе, при чемъ папа, конечно, надѣется, что при перемѣнѣ обстоятельствъ можно будетъ опять дозволить его. Эта уступка въ глазахъ папы имѣла сравнительно маловажное значеніе, потому что дѣло шло единственно объ интересахъ славянства и не его собственныхъ; но для нѣмецкаго духовенства это былъ первый шагъ къ побѣдѣ надъ ненавистнымъ Меѳодіемъ и вообще къ подавленію славянской народности. Понятно, поэтому, что, принимая эту уступку, они и сами должны были дѣлаться уступчивѣе по отношенію къ другимъ требованіямъ папы.

Теперь является вопросъ—какъ же отнесся къ этому запрещенію тотъ, кого ближе всего касались дѣло,—св. Меѳодій? Несомнѣнно-то, съ чѣмъ соглашаются и католическіе писатели,—что Меѳодій, не обращая вниманія на папское запрещеніе, продолжалъ совершать богослуженіе на славянскомъ языкѣ. Объ этомъ ясно говоритъ повтореніе запрещенія въ 879 г. уже съ требованіемъ явиться для оправданія своего ослушанія въ Римъ. Такимъ образомъ, Меѳодій является ослушникомъ папскаго предписанія, хотя можетъ быть и нежелательнаго самому папѣ, тѣмъ не менѣе рѣшительнаго и опредѣленнаго. Чѣмъ руководствовался въ данномъ случаѣ Меѳодій, рѣшаясь на поступокъ, по видимому вовершенно несогласный съ его всегдашнимъ послушаніемъ законнымъ своимъ властямъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, совершенно простой и ясный для прово-

славнаго, ставитъ рѣшительно въ затруднительнѣйшее положеніе писателей—католиковъ и заставляетъ ихъ прибѣгать къ самыхъ хитроумнымъ и совершенно ни съ чѣмъ несообразнымъ объясненіямъ, такъ какъ имъ, съ одной стороны, и папу не хочется уличить въ двоедушіи, а съ другой и Меѳодія нельзя выставить явнымъ ослушникомъ папской воли... Всѣ ухищренія католиковъ въ настоящемъ затрудненіи и обстоятельный разборъ можно найти въ извѣстномъ сочиненіи Лавровскаго [1]), отсылая къ которому читателя, мы постараемся изложить ихъ покороче.

Объясняя причины запрещенія Іоанномъ VIII славянскаго богослуженія, Штульцъ [2]) видитъ ихъ въ томъ, что враги Меѳодія, пользуясь опасеніемъ папы—какъ бы онъ не затѣялъ раскола въ средѣ самой западной церкви, по примѣру своихъ соотечественниковъ-грековъ,—постарались выставить предъ папой всѣ поступки его въ такомъ свѣтѣ, будто бы онъ, прикрываясь славянскою службою, разсѣеваетъ гибельныя заблужденія. Замѣтимъ еще, что Штульцъ относитъ это запрещеніе къ 878 г. Но въ такомъ случаѣ непонятно—почему именно тогда, когда сношенія востока и запада, сравнительно съ предшествовавшимъ временемъ, были въ довольно мирномъ положеніи, появилось запрещеніе, а не раньше, когда эти сношенія были гораздо натянутѣе? Почему напримѣръ это запрещеніе не послѣдовало въ 870 г., когда въ спорахъ за Болгарію папа Адріанъ II дошелъ до того, что грозилъ проклятіемъ престарѣлому Игнатію, а послѣдовало уже тогда, когда Іоаннъ VIII снова вступилъ въ сношенія съ Константинополемъ и сношенія довольно дружескія? Всѣ подобные вопросы, при объясненіи Штульца, ставящаго запрещеніе славянскаго богослуженія въ связь съ отношеніями Константинополя къ Риму и относящаго его къ 878 г., останутся безъ всякаго отвѣта. О причинахъ же ослушанія Меѳодія Штульцъ не рѣшается даже и заговорить.

Другой католическій писатель Гинцель послѣдователенъ не болѣе Штульца. Не признавая достовѣрности паннон-

---

1) Лавровскій, стр. 380—392.

2) Лавровскій стр. 380—381.

скихъ житій, онъ даже и начало славянскаго богослуженія считаетъ произволомъ Меѳодія, хотя и относитъ его ко времени Адріана II, при чемъ извиняетъ самоволіе Меѳодія надеждой его на снисходительность папы. „Хотя, говоритъ Гинцель, и не въ состояніи былъ скрыть архіепископъ, что, введеніемъ народнаго языка въ литургію, онъ вноситъ доселѣ неслыханную новизну, но надѣясь, что апостольскій престолъ, изъ уваженія къ пользѣ для христіанскаго успѣха среди славянъ, не осудитъ этого отступленія отъ всеобщаго церковнаго порядка“. [1]) Намъ извѣстно уже, что со времени вступленія Моравіи въ церковную зависимость отъ Рима, Меѳодій совершалъ славянское богослуженіе съ дозволенія папы. Но допустимъ, что правъ Гинцель, согласимся, что, не получивъ ни дозволенія, ни запрещенія со стороны Адріана II, Меѳодій могъ еще разсчитывать на снисходительность папы. Но вотъ въ 873 г. всѣ его надежды разбиты въ прахъ и ему, по видимому, только и остается подчиниться силѣ обстоятельствъ и волѣ папы. Но Меѳодій не дѣлаетъ этого и продолжаетъ свое дѣло около 5-ти слишкомъ лѣтъ, пока не повторяетъ запрещенія съ вызовомъ ослушника на судъ. Признавая все это, Гинцель тѣмъ не менѣе, въ видахъ пропаганды, старается оправдать Меѳодія и чуть не буквально повторяетъ свои прежнія слова. „При всемъ благоговѣніи, говоритъ онъ, къ папскому престолу, Меѳодій позволялъ себѣ извинять то, что дѣлалъ онъ ради успѣха славянъ въ христіанскомъ просвѣщеніи и ради поддержки ихъ въ общеніи съ апостольскимъ престоломъ“. [2]) Другаго оправданія Гинцель не находитъ для Меѳодія, а этого, съ его точки зрѣнія, очень мало. Не говоря уже о томъ, что оно основано на голомъ предположеніи, способномъ только въ глазахъ читателя усилить виновность Меѳодія, оно дѣлаетъ его поступокъ положительно несообразнымъ съ тѣмъ глубокимъ уваженіемъ къ папѣ, которое ему приписываетъ Гинцель. Въ самомъ дѣлѣ, уже одна рѣшимость на неслыханную въ римской церкви новизну безъ папскаго дозволенія была бы уже въ глазахъ папы страшнымъ преступленіемъ. Это преступленіе еще

[1]) Ginzel, Geschichte, 5. 56—57.
[2]) Ginzel, Geschichte, 5. 62.

больше усиливалось ослушаніемъ прямому запрещенію и при „благоговѣніи къ опредѣленію папскому“ едвали бы Меѳодій продолжилъ свою надежду на новую папскую снисходительность еще на цѣлыхъ пять лѣтъ. Но видя, что ставить дѣло такъ, значитъ умалить достоинство папы, пять лѣтъ не прекословившаго непослушанію Меѳодія, Гинцель дѣлаетъ новое предположеніе, будто Меѳодій оправдывался предъ легатомъ папы Павломъ Анконскимъ. [1]) Гинцель не видитъ, что и это не въ похвалу, а въ порицаніе папы. Если Меѳодій заявилъ свое несогласіе легату съ папой, или просилъ ходатайства за себя, то почему же папа не счелъ нужнымъ ни отвергнуть доводовъ Меѳодія, ни открыто одобрить ихъ, а молчалъ цѣлыхъ пять лѣтъ. Кромѣ того, подобное предположеніе несогласно съ источниками: въ посланіи отъ 879 г. папа ни однимъ словомъ не намекаетъ объ оправданіи св. Меѳодія предъ папскимъ легатомъ Павломъ Анконскимъ.

Такую же голословность въ данномъ случаѣ находимъ и у болѣе добросовѣстнаго изъ католическихъ писателей-Рачкаго. Вотъ что говоритъ онъ въ оправданіе Меѳодія: „Неужели изъ непокорности и упорства пренебрегъ онъ приказаніемъ верховнаго пастыря? Никогда; значеніе Меѳодія не позволяетъ допускать чего либо подобнаго. Безъ сомнѣнія онъ имѣлъ опору въ чемъ нибудь другомъ—и это другое составляла привиллегія, данная славянскому языку Адріаномъ II; что Іоаннъ, конечно знакомый съ нею, дѣйствуетъ теперь противъ нея, это Меѳодій имѣлъ достаточное основаніе приписывать упорнымъ своимъ сосѣдямъ; могъ также и надѣяться, что и Іоаннъ не приминетъ одинаково судить объ этомъ предметѣ съ своимъ предшественникомъ, какъ только получитъ точнѣйшія свѣдѣнія, которыя сообщать не упускалъ онъ случаевъ, хотя и не существуетъ относящихся до этого памятниковъ. Вотъ почему раздавались славянскіе звуки въ Моравіи; а что не видя много лѣтъ препятствія со стороны папы,—причина заключается въ разныхъ событіяхъ, приковывавшихъ всю его дѣятельность“ [2]). Мы уже имѣли случай замѣтить, что никакъ нельзя, или

[1]) Ginzel, Geschichte s. 62. Тоже и Лежеръ, chap. VII, p. 128.

[2]) Racki, Viek, стр. 299—300.

по крайней мѣрѣ очень трудно, предположить, чтобы Іоаннъ не упомянулъ въ своемъ посланіи отъ 879 г. объ оправданіяхъ Меѳодія, если бы они дѣйствительно были. Вѣдь считаетъ же нужнымъ Іоаннъ упомянуть о своемъ запрещеніи, бывшемъ больше пяти лѣтъ назадъ, кстати бы, кажется, прибавить и то, что тогдашнія оправданія Меѳодія не имѣютъ значенія. Поэтому, если нѣтъ касательно этого документовъ, то совершенно неосновательно предполагать, что они только не сохранились до насъ. Далѣе, какія это „разныя событія", которыя отвлекали Іоанна VIII отъ Моравскихъ дѣлъ? Самымъ, по видимому, важнымъ изъ этихъ событій, если не единственнымъ, была война съ Сарацинами въ Южной Италіи [1]). Но вѣдь не мѣшала же эта война Іоанну VIII принимать дѣятельное участіе въ спорѣ между Людовикомъ Нѣмецкимъ и Карломъ Лысымъ за императорскую корону. Не мѣшала также эта война и послѣ—въ 880 г. заниматься разборомъ обвиненій, взведенныхъ на Меѳодія нѣмецкими епископами. Но оставимъ препирательство съ Рачкимъ, потому что до очевидности ясна вся произвольность его предположеній.

Итакъ, мы должны оставить всякія попытки объяснить ослушаніе Меѳодія надеждой его на папскую снисходительность; пустою, ни на чемъ не основанною надеждою не могъ онъ руководиться; сказать это значитъ назвать его человѣкомъ пустымъ и маломысленнымъ, а этого, конечно, никакъ нельзя допустить относительно Меѳодія. Значитъ, были другія причины ослушанія его папскому распоряженію и эти причины для непредубѣжденнаго человѣка очевидны съ перваго взгляда на дѣло. Безъ всякаго сомнѣнія, если Меѳодій ослушался папы, котораго, во всякомъ случаѣ, онъ считалъ своимъ начальникомъ и въ которомъ онъ безъ сомнѣнія уважалъ санъ западнаго патріарха, то, значитъ, онъ считалъ себя вполнѣ правымъ. Въ самомъ дѣлѣ, Меѳодій получилъ дозволеніе совершать славянское богослуженіе формальнымъ образомъ, послѣ тщательнаго обсужденія дѣла на соборѣ; дѣло тогда было обставлено торжественно и оффиціально. Могъ ли Меѳодій послѣ такого рода разрѣшенія, придавать значеніе запрещенію Іоанна VIII, носящему ско-

[1]) Лавровскій, стр. 391.

рѣе частный характеръ, такъ какъ оно было передано Меѳодію безъ всякихъ справокъ и суда, безъ вызова для оправданія въ Римъ? Меѳодій могъ тѣмъ болѣе не придавать значенія этому запрещенію, что онъ видѣлъ всю казуистичность папства въ употребленіи мѣстъ священнаго писанія для подтвержденія своихъ распоряженій. Такъ, въ своемъ посланіи отъ 879 г. (а значитъ и въ утраченномъ отъ 873 г.) Іоаннъ, въ подтвержденіе своего запрещенія славянскаго богослуженія и дозволенія только проповѣди на славянскомъ языкѣ, приводитъ тѣже мѣста изъ псалтири и апостола Павла, какія Адріанъ приводитъ въ доказательство равноправности славянскаго языка въ богослуженіи, а именно: „яко восхвалятъ Господа вси языцы“ и „всякъ языкъ исповѣсть, яко Іисусъ Христосъ во славу Бога Отца“. Видя такое, такъ сказать, двоедушіе папства, могъ ли Меѳодій считать себя обязаннымъ отвергнуть прежнее оффиціальное дозволеніе и принять неоффиціальное и при томъ неосновательное? Отвѣтъ ясенъ. Но не однимъ этимъ руководствовался Меѳодій въ своемъ ослушаніи. Имъ, кромѣ того и главнымъ образомъ, руководило сознаніе важности и величія предпринятаго имъ дѣла. Мы видѣли, что послѣ смерти брата Меѳодій неохотно принимался за него и уступилъ только предсмертному увѣщанію его не покидать разъ начатаго дѣла [1]). Если такимъ образомъ, Меѳодій согласился продолжать дѣло, иниціатива котораго принадлежала его брату, то, конечно, не съ тѣмъ, чтобы отступить предъ первымъ же препятствіемъ. Онъ безъ сомнѣнія ясно сознавалъ, что рѣшиться на проведеніе въ жизни новой идеи, значитъ обречь себя на борьбу съ рутиной, съ отживающими уже, но еще довольно крѣпко державшимися прежними взглядами. Безъ борьбы, безъ преодолѣнія многочисленныхъ препятствій Меѳодій, при своемъ благоразуміи, не могъ надѣяться на успѣхъ. Итакъ, несомнѣнно, что онъ и раньше уже предвидѣлъ, что идея римскаго абсолютизма поставитъ ему препятствія и твердо рѣшился выдержать всѣ ея натиски. На теперешнее запрещеніе онъ не могъ взглянуть иными глазами, какъ на одно изъ предвидѣнныхъ имъ препятствій; уступить теперь, для него значило потерять

1) Житіе Меѳ. гл. VII.

надежду на успѣхъ дѣла навсегда. Но тѣнь любимаго брата и сознаніе важности дѣла не позволяли ему,— особенно въ виду неискренности папы, — уступить и мы видимъ совершеніе славянскаго богослуженія въ Моравіи послѣ запрещенія папы.

Если Меѳодій не слушался папы, то и послѣдній, съ своей стороны, не препятствовалъ ему совершать славянское богослуженіе до самаго 879 г. Это какъ нельзя лучше объясняетъ характеръ самаго запрещенія 873 г. Оно, такимъ образомъ, является только временной уступкой нѣмцамъ и не имѣетъ рѣшительнаго характера, такъ какъ не входило въ папскіе разсчеты. Настаивать на исполненіи запрещенія для Іоанна VIII значило рисковать отпаденіемъ Моравіи и онъ не рѣшился на это, а удовольствовался только внѣшнимъ удовлетвореніемъ нѣмцевъ. И политическое состояніе Моравіи, только что выбившейся изъ подъ зависимости отъ нѣмцевъ (873—879 г.), благопріятствовало такой папской политикѣ.

Такимъ образомъ, положеніе Меѳодія послѣ 873 г. и послѣ побѣды папы въ борьбѣ за самостоятельность Моравo-Паннонской каѳедры было, по видимому, на столько твердо, что дальнѣйшія попытки нѣмецкаго духовенства опять завладѣть Моравіей, казалось, были совершенно невозможны. Но нѣмецкіе епископы не теряютъ энергіи въ своей борьбѣ съ Меѳодіемъ, а только мѣняютъ политику. Потерявъ надежду возвратить себѣ Мораво-Паннонскую каѳедру и примирившись на время съ ея независимостью, они направляютъ теперь свою дѣятельность въ другую сторону. Они стремятся теперь во чтобы то ни стало выжить изъ Моравіи личность Меѳодія, парализовавшаго ихъ дѣятельность, и замѣнить его на самостоятельной Мораво-Паннонской каѳедрѣ своимъ человѣкомъ. Тогда имъ уже не трудно было бы достигнуть своихъ цѣлей: уничтожить все то, что стремился утвердить въ Моравіи Меѳодій и главнымъ образомъ славянское богослуженіе. Но достигнуть этого они могли только при помощи самого же папства, которое пока стояло на сторонѣ Меѳодія. Нѣмцы уже убѣдились, что они безсильны вести открытую борьбу съ могущественнымъ папствомъ и должны были отказаться отъ нея. Оставался другой путь— привлечь на свою сторону Святополка, вооружить его про-

тивъ Меѳодія и славянскаго богослуженія и чрезъ него дѣйсвовать на папу. Нѣмцы хорошо знали, на сколько Іоаннъ VIII соображался во всѣхъ своихъ поступкахъ съ требованіями политики. Привлекши на свою сторону Святополка, они съ его помощію могли разсчитывать на болѣе сильное вліяніе на папу, державшагося покровительственной политики по отношенію къ славянскому богослуженію только тогда, когда моравскіе князья держались національныхъ принциповъ. Нѣмецкіе епископы могли вполнѣ разсчитывать на успѣхъ своихъ замысловъ. Святополкъ по своему характеру былъ вовсе непохожъ на своего предшественника и дядю Ростислава. Послѣдній, борясь съ нѣмцами, имѣлъ въ виду великую идею независимости своей родины отъ всякаго иноземнаго вліянія, а Святополкъ стремился только къ увеличенію своей собственной власти. [1] При такомъ различіи въ стремленіяхъ обоихъ князей и средства ихъ въ достиженіи своихъ цѣлей были различны. И если мы видимъ, что при Ростиславѣ нѣмецкій элементъ при моравскомъ дворѣ подавляется, то о Святополкѣ нужно сказать нѣчто другое. Несомнѣно, что, желая увеличить свое значеніе, какъ самостоятельнаго государя, Святополкъ былъ непрочь и отъ сближенія съ нѣмцами и при немъ нѣмецкая придворная партія мало по малу очень усилилась и пріобрѣла весьма значительное вліяніе на князя. [2] Эта-то партія, видя, что Меѳодій не покаряется запрещенію папы относительно совершенія славянскаго богослуженія и что папа нисколько не препятствуетъ ему въ этомъ, оставила прежнія надежды на поддержку свѣтскаго германскаго правительства и старается впутать въ дѣло самого моравскаго князя и воспользоваться его могуществомъ для своихъ цѣлей. Она старается внушить Святополку, что Меѳодій дѣйствуетъ незаконно, ослушаясь папскаго распоряженія и кромѣ того допускаетъ неправильность въ самомъ ученіи. Результатомъ этихъ инсинуацій является посольство Святополкомъ въ Римъ нѣкоего пресвитера Іоанна, съ просьбою рѣшить его сомнѣнія—кого ему слушаться—нѣмцевъ, или Меѳодія. Съ своей стороны не

---

[1] См. прекрасную характеристику личностей Ростислава и Святополка Палацкаго у Бильбасова, ч. II стр. 201.

[2] Бильбасовъ, ч. I, стр. 93.

дремлетъ, конечно, и нѣмецкая партія: доносы за доносами сыплются на Меѳодія въ Римъ и въ началѣ 879 г. завершаются доносомъ самаго серьезнаго свойства, обвиненіемъ Меѳодія въ лжеученіи и ослушаніи папѣ. Нужно думать, что нѣмцы теперь были особенно настойчивы и папа по этому ставитъ дѣло оффиціально и шлетъ въ Моравію два письма: одно на имя Святополка, а другое на имя самого Меѳодія съ вызовомъ его въ Римъ для суда.

Въ обоихъ своихъ письмахъ папа главнымъ образомъ распространяется относительно обвиненія Меѳодія въ лжеученіи. Это показываетъ, что именно на этотъ пунктъ главнымъ образомъ и напирали враги Меѳодія. Касательно же славянскаго богослуженія папа упоминаетъ только въ посланіи къ Меѳодію, совершенно обходя его въ письмѣ къ Святополку и при томъ ограничивается указаніемъ на свое запрещеніе отъ 873 г. и вызовомъ Меѳодія въ Римъ для оправданія въ своемъ ослушаніи.

По призыву папы, Меѳодій въ 880 г. ѣдетъ въ Римъ. Мы видили уже, какъ хитро Іоаннъ VIII обставляетъ дѣло, что бы избѣжать вліянія нѣмецкой партіи на исходъ его: онъ не собираетъ собора и ограничивается только интимнымъ кружкомъ преданныхъ ему епископовъ и оправдываетъ Меѳодія, какъ относительно вѣроученія, такъ и относительно славянскаго богослуженія. Обвинить Меѳодія въ ереси и подтвердить запрещеніе славянскаго богослуженія папа теперь не могъ уже по одному тому, что онъ еще такъ недавно выставлялъ себя предъ нѣмцами горячимъ защитникомъ Меѳодія. Уступить въ этихъ пунктахъ, значило для папы дать рѣшительное торжество нѣмецкой партіи, и это, какъ мы знаемъ, не могло входить въ его разсчеты. Вотъ причина, по которой Меѳодій оправдывается, какъ по первому, такъ и по второму пункту обвиненія. Интересно взглянуть на рѣшеніе Іоанномъ вопроса о славянскомъ богослуженіи и это рѣшеніе интересно именно потому, что оно какъ разъ противоположно взгляду на этотъ предметъ, который (взглядъ) проводилъ папа въ предшествовавшемъ году. Тогда Іоаннъ VIII писалъ: „Также слышали мы, что ты поешь литургіи на варварскомъ, т. е. на славянскомъ языкѣ. Поэтому мы... запрещали совершать божественныя службы на этомъ языкѣ, но или на латинскомъ или на греческомъ,

какъ поетъ церковь Божія, раздѣленная по всему земному шару и распространенная у всѣхъ народовъ“ [1]), и далѣе папа дозволяетъ только проповѣдь на славянскомъ языкѣ, ссылаясь на священное писаніе. Въ посланіи же 880 г. Іоаннъ VIII пишетъ уже нѣчто совершенно другое: „ Не на трехъ только, но на всѣхъ языкахъ побуждаемся мы священною властію славословить Бога... И для истинной вѣры и ученія нисколько не служитъ препятствіемъ, поются ли литургіи на славянскомъ языкѣ, читаются ли евангеліе и божественныя чтенія Ветхаго и Новаго завѣта, и поются ли всѣ другіе часы, хорошо переведенные и истолкованные, на этомъ именно языкѣ: ибо тотъ, кто сотворилъ три главныхъ языка, именно еврейскій, греческій и латинскій, тотъ создалъ и всѣ другіе на хвалу и славу Себѣ“. [1]) Вотъ разительный образчикъ того, какъ относился къ одному и томуже вопросу, имѣя одни и тѣже основанія, но различныя обстоятельства, хитрый и по истинѣ двоедушный Іоаннъ VIII и могъ ли Меѳодій съ уваженіемъ и послушаніемъ относиться къ его распоряженіямъ и постановленіямъ? Утверждать это значило бы ставить его на одну доску съ личностью безчестною.

Обвинивъ Меѳодія передъ папой въ лжеученіи и ослушаніи и добившись того, что онъ въ 879 г. былъ вызванъ въ Римъ для суда, нѣмцы до того были увѣрены въ благопріятномъ для нихъ исходѣ дѣла что вмѣстѣ съ тѣмъ, съ согласія Святополка, посылаютъ въ Римъ и своего кандидата на предстоящую вакантную каѳедру нѣкоего Шваба, по имени Вихинга, конечно въ надеждѣ, что въ случаѣ осужденія Меѳодія, папа посвятитъ его на мѣсто послѣдняго. Но папа сверхъ ожиданія нѣмцевъ оправдалъ Меѳодія и снова подтвердилъ его архіепископскія права и такимъ образомъ разрушилъ намѣренія ихъ. Однако, зная силу нѣмецкой партіи при дворѣ Святополка и опасаясь окончательно поссориться съ ней, папа находитъ неудобнымъ для себя не сдѣлать въ ихъ пользу какой либо уступки. Онъ находитъ возможность и собственные интересы соблюсти и избѣжать ссоры въ нѣмцами и прибѣгаетъ къ такого же рода тактикѣ, какую мы видѣли у него въ 873 г. Какъ тогда, такъ и теперь, ревниво оберегая свои интересы, Іоаннъ рѣшается сдѣлать нѣмцамъ несущественную, съ своей точки

1) Бильбасовъ, ч I, mon diplom. стр. 131
2) Бильбасовъ, ч. I, Monum· diplom. стр. 134.

зрѣнія, уступку. Поэтому то, отказавъ нѣмцамъ въ просьбѣ поставить Вихинга на мѣсто Меѳодія, рукополагаетъ перваго во епископа, хотя и на второстепенную Нитранскую каѳедру. „Пресвитера, — читаемъ въ папскомъ посланіи къ Святополку отъ 880 г., [1]) именемъ Вихинга, котораго ты прислалъ къ намъ, избравъ во епископа святой Нитранской церкви, мы рукоположили". Но исполнивъ, такимъ образомъ, отчасти желаніе нѣмецкой партіи, Іоаннъ VIII старается устроить дѣло такъ, чтобы это потворство нѣмцамъ имѣло сколько возможно меньше значенія. Поэтому вслѣдъ за увѣдомленіемъ Святополка о посвященіи Вихинга, папа тотчасъ же прибавляетъ: „мы повелѣваемъ, чтобы онъ былъ во всѣмъ послушенъ своему архіепископу". [2]) Вполнѣ сознавая все значеніе, которое имѣло посвященіе Вихинга викарнымъ епископомъ для Меѳодія и вообще всего славянства, которому Вихингъ былъ не только чуждъ по своей національности, но даже и враждебенъ, и, предвидя всѣ дурныя послѣдствія этого своего поступка, Іоаннъ VIII старается по возможности оградить Меѳодія отъ могущихъ ему быть со стороны нѣмцевъ непріятностей дарованіемъ ему новыхъ правъ и привиллегій. „Мы постановляемъ, пишетъ папа Святополку, чтобы пресвитеры, діаконы и клирики всякихъ чиновъ славянскаго и другаго какого либо племени живущіе въ предѣлахъ твоей области, подчинялись и во всѣмъ повиновались собрату нашему Меѳодію, вашему архіепископу, такъ что они ничего не должны дѣлать безъ его вѣдома; упрямые же и непослушные... въ силу тѣхъ статей, которыя мы Меѳодію передали и вамъ послали, должны быть изгнаны изъ церкви и изъ предѣловъ вашихъ". [3]) Къ сожалѣнію статутъ, данный Меѳодію, о которомъ здѣсь упоминаетъ папа, до нашего времени не сохранился, но о содержаніи и цѣли его можно судить по приведенному сейчасъ нами отрывку папскаго письма. Судя по нему, папа хотѣлъ оградить Меѳодія отъ ожидаемыхъ нападокъ со стороны нѣмцевъ, заручившихся теперь противъ Меѳодія новымъ и усерднымъ пособникомъ своимъ цѣлямъ.

Фактъ поставленія Вихинга Нитранскимъ епископомъ опять даетъ намъ возможность оцѣнить характеръ отношеній папъ

1) Бильбасовъ, ч I, Monum. dipl. стр. 133.
2) Бильбасовъ, ч. I, Monum. dipl стр. 134.
3) Бильбасовъ. ч. I, Mon. dipl. стр. 133—134.

къ Меѳодію. Конечно, въ ней нельзя усматривать дѣйствія, желательнаго самому папѣ, какъ это хотятъ доказать Лавровскій [1]) и Платоновъ, [2]) представляя дѣло такъ, будто бы папа хотѣлъ въ лицѣ Вихинга приставить къ Меѳодію соглядатая и противовѣсъ славянскому дѣлу. Мы знаемъ, что это не было согласно съ интересами папы, недавно еще выдержавшаго съ нѣмцами жестокую борьбу. Кромѣ того, ставя дѣло такъ, трудно будетъ объяснить то, почему папа, если онъ теперь уже сочувствовалъ нѣмцамъ, не исполнилъ вполнѣ ихъ желаній, не обвинилъ Меѳодія въ лжеученіи и не поставилъ взамѣнъ его на Мораво-Паннонскую каѳедру Вихинга,—все это папѣ ничего бы не стоило сдѣлать въ виду двоенія запада относительно Filioque, а Святополкъ, опутанный нѣмцами, едвали бы сталъ ему въ этомъ препятствовать. Но не соглашаясь съ Лавровскимъ и Платоновымъ, относительно побужденій, по которымъ теперь дѣйствуетъ папа, мы тѣмъ не менѣе не думаемъ оправдывать послѣдняго. Мы думаемъ, что причиной посвященія Вихинга было нежеланіе папы Іоанна VIII ссориться съ нѣмецкимъ духовенствомъ, но не поставимъ этого, подобно Рачкому, [3]) въ извиненіе папѣ. Что за личность былъ этотъ Вихингъ, котораго папа поставилъ суффраганомъ Меѳодію? Это былъ нѣмецъ Швабъ, креатура Арнульфа, герцога Каринтіи. [4]) Уже это одно обстоятельство могло бы удержать папу отъ поставленія его въ подчиненные Меѳодію епископы, если бы онъ былъ искренно расположенъ къ послѣднему и заботился о церковномъ мірѣ. При томъ и какъ личность Вихингъ былъ человѣкъ мятежный, интриганъ, ненавистный и самимъ Баварцамъ и еще въ санѣ священника сдѣлавшійся извѣстнымъ своею враждою къ дѣлу славянства. [5]) Папа, конечно, зналъ какъ національность, такъ и личныя качества Вихинга,—за это говоритъ его заботливое стараніе по возможности оградить Меѳодія отъ предполагаемыхъ интригъ, —и все таки рукоположилъ его во епископа, поставивъ Меѳодія въ необходимость вынести новыя непріятности. Очевидно, личность Меѳодія для папы оставалась въ сторонѣ,

---

[1]) Лавровскій, стр. 435—436.

[2]) Антиэнциклика, стр. 50.

[3]) Rački, viek, s. 334.

[4]) Бильбасовъ, ч. I, стр. 93.

[5]) Лавровскій, стр. 434. Антиэнциклика, стр. 48.

важенъ для него тутъ былъ не самъ Мееодій, а его должность, какъ представителя папы при независимой отъ нѣмцевъ Мораво-Паннонской епархіи. Папѣ нужно было только сохранить свои права на эту епархію, а что будетъ съ Мееодіемъ, котораго онъ поставилъ на защиту своихъ правъ, папѣ было до этого мало дѣла. Конечно, такое поведеніе папы по отношенію къ Мееодію не можетъ назваться искреннимъ потому, что онъ въ данномъ случаѣ жертвуетъ личностію Мееодія въ видахъ сохраненія своихъ собственныхъ интересовъ, т. е. въ видахъ чисто эгоистическихъ.

Тотчасъ же по прибытіи въ Моравію Вихингъ начинаетъ, при участіи, конечно, и всей нѣмецкой партіи, свои интриги. О характерѣ этихъ интригъ можно судить по разсказу паннонскаго житія Мееодія: „Сихъ же всѣхъ не терпя, старый врагъ воздвиже нѣкая нань.... глаголюще: намъ есть папежъ власть далъ, а сего велитъ вонъ изгнати“... [1]). Положеніе Мееодія скоро сдѣлалось до того невыносимымъ, что онъ долженъ былъ обратиться къ папѣ съ жалобой на интригана. Посланіе Мееодія съ этою жалобою не сохранилось до настоящаго времени, но о немъ можно судить по отвѣтному папскому посланію отъ 881 г. Какъ видно изъ этого посланія, Вихингъ постарался разувѣрить Святополка, мало принимавшаго участія въ церковныхъ дѣлахъ, въ томъ, что папа стоитъ на сторонѣ Мееодія. При этомъ онъ представилъ Святополку подложное письмо отъ имени папы на его Святополка имя, въ которомъ Вихингу предоставлялись какія то тайныя права и говорилось, будто бы онъ далъ папѣ клятву исполнить эти предписанія. Папа опровергаетъ въ письмѣ къ Мееодію и то и другое. „Никакое другое посланіе отъ насъ къ нему (Святополку) не было писано, и мы ни открыто, ни тайно не предписывали тому епископу (Вихингу) дѣлать что либо иное, чѣмъ ты дѣлаешь. Еще менѣе заслуживаетъ вѣроятія то, будто мы взяли съ того епископа клятву, такъ какъ мы даже и въ разговорѣ ничего не говорили ему объ этомъ дѣлѣ“. [2]) Изъ этого отрывка видно, что Мееодій спрашивалъ у папы дѣйствительно ли онъ далъ Вихингу тѣ инструкціи, которыя тотъ представилъ Святополку и значитъ допускалъ возмож-

---

[1]) Житіе Мее. гл. XII.

[2]) Бильбасовъ, Monum. diplom. стр. 135.

ность со стороны папы такого нечестнаго поступка; [1]) Въ отвѣтъ на посланіе Меѳодія папа ограничивается только ничего назначущимися соболѣзнованіями, но рѣшительно ничего не предпринимаетъ для обузданія враговъ его, по крайней мѣрѣ, объ этомъ ничего не говорятъ источники. Напротивъ, по нимъ мы видимъ, что Вихингъ остается еще пока въ Моравіи и продолжаетъ интриговать противъ Меѳодія. [2]) Эти интриги наконецъ доводятъ Меѳодія до того, что, какъ видно изъ посланія Стефана VI [3]) онъ предалъ Вихинга проклятію о чемъ упоминаетъ и одинъ изъ неоффиціальныхъ источниковъ—пространное житіе Св. Климента. [4]) Ни посланіе Стефана VI, ни житіе Св. Климента ничего не говорятъ о времени, когда это произошло. Но судя по тому, что объ этомъ не упоминаетъ посланіе Іоанна VIII отъ 881 года и по характеру самого Меѳодія, который, конечно, могъ употребить отлученіе только, какъ послѣднее средство противъ коварнаго интригана, можно думать, что оно было произведено Меѳодіемъ не за долго до своей смерти. [5]).

Посланіемъ Іоанна VIII отъ 881 г. ограничиваются всѣ оффиціальные источники, написанные еще при жизни Меѳодія. Но мы не можемъ обойти молчаніемъ одного факта, заимствуемаго изъ инструкціи папы Стефана VI и паннонскаго житія Меѳодія,—чрезвычайно интереснаго для уясненія вопроса объ отношеніи папства къ Мораво-Паннонской каѳедрѣ и вообще къ принципамъ св. Меѳодія. Мы разумѣемъ поставленіе Меѳодіемъ себѣ въ преемники Морава Горазда и отношеніе къ этому поступку папы Стефана VI. „Кого чюеши, отче и учителю истинный, въ ученицѣхъ своихъ,—спрашивали Меѳодія ученики его, когда онъ дѣлалъ имъ свои предсмертныя наставленія,—дабы отъ твоего ученія тебѣ настольникъ былъ“. Показа же имъ единаго отъ извѣстныхъ ученикъ своихъ, нарицаемаго Гаразломъ, глаголя: сеи есть вашея земли свободь мужъ, наученъ же добрѣ въ латинскыя книгы, правовѣренъ, то буди Божія воля и

1) Бильбасовъ въ этомъ хочетъ видить со стороны Меѳодія одну только наивность. Ч. I, стр. 96.

2) Лавровскій, стр. 441. Антиэнциклика, стр. 80—51.

3) Anathema vero и проч. Бильб. ч. I. Mon. dip. стр. 144

4) Житіе Клим. гл. VII.

5) Бильбасовъ, ч. I, стр. 98.

ваша любы, якоже и моя". [1]) Интересны для насъ мотивы, которые побудили Меѳодія остановить свой выборъ, помимо другихъ, „извѣстныхъ" учениковъ своихъ, именно на Горазде. Меѳодій на первомъ мѣстѣ ставитъ тотъ мотивъ, что Горазде принадлежитъ къ Моравскому народу; значитъ, народность онъ считаетъ главнымъ залогомъ благоденствія страны. Безъ сомнѣнія между учениками Меѳодія были и другіе способные къ епископской должности лица, но они не могли, конечно, по различію національности, такъ глубоко понимать и сочувствовать нуждамъ Моравовъ, какъ ихъ соотечественникъ Горазде. Другіе мотивы, укаванные Меѳодіемъ, имѣютъ въ данномъ случаѣ менѣе важное значеніе. Нѣтъ сомнѣнія, что изъ числа учениковъ Меѳодія не одинъ только Горазде зналъ латинскій языкъ, необходимый для Моравскаго епископа, какъ находящагося въ западной церкви; вѣроятно и всѣ другіе ученики знали этотъ языкъ. Далѣе мотивомъ избранія Горазда Меѳодій ставитъ его правовѣріе, но, конечно, этимъ онъ не хочетъ уличить остальныхъ учениковъ въ неправовѣріи. Итакъ, мы заключаемъ, что главнымъ мотивомъ при избраніи себѣ въ преемники Горазда Меѳодій считалъ его національность—другія же качества, знаніе латинскаго языка и правовѣріе—были для него только необходимыми условіями, требуемыми отъ каждаго епископа западной половины церкви. Итакъ, въ фактѣ постановленія Меѳодіемъ себѣ въ преемники Горазда нужно усматривать стремленіе его оградить свою церковь отъ угнетенія чуждой національностью и протестъ противъ практики римской церкви, постоянно посылающей въ подчиненныя ей церкви чуждыхъ имъ по національности людей. Мы сейчасъ увидимъ, что скоро по смерти Меѳодія его поступокъ, противный духу римской церкви, былъ поставленъ ему въ вину Стефаномъ VI.

Меѳодій, какъ извѣстно, умеръ въ 885 году 6-го апрѣля. Смерть его была тяжелымъ ударомъ не только для его учениковъ, но и для всего славянства и въ частности въ богослуженіи Моравіи. 885-й годъ былъ для славянскаго богослуженія роковымъ годомъ. Тотчасъ по смерти Меѳодія трудами и заботами котораго только и держалось славянское богослуженіе, оно подвергается гоненію и безусловному запре-

[1]) Житіе Меѳ. гл. XVII.

щенію. И ктоже является виновникомъ этого? Папство, въ лицѣ Стефана VI,—то самое папство, которое въ настоящее время, устами Льва XIII, провозглашаетъ себя защитникомъ и добрымъ пастыремъ славянства! Политика предшественниковъ Стефана VI, по отношенію къ Мораво-Паннонской епархіи съ ея главою Меѳодіемъ, вообще можетъ быть названа благопріятною. Хотя это благопріятное отношеніе Адріана II и Іоанна VIII проистекало и не изъ какихъ либо высокихъ побужденій, а изъ своекорыстныхъ разсчетовъ папской политики; хотя иногда предшественники Стефана VI, въ виду своихъ интересовъ, и находили нужнымъ, въ ущербъ интересамъ славянства, дѣлать нѣкоторыя уступки нѣмецкому духовенству; но все это прикрывалось, по крайней мѣрѣ, внѣшнимъ видомъ расположенія и симпатіи къ Меѳодію и его славянской епархіи. Стефанъ VI уже не считаетъ нужнымъ для себя продолжать политику своихъ предшественниковъ и круто поворачиваетъ свое расположеніе на сторону враговъ Меѳодія и всего славянства, нѣмцевъ. Чтобы понять эту кажущуюся непослѣдовательность папской политики, нужно только обратить вниманіе на обстоятельства дѣла и на личность Стефана VI и тогда она окажется вовсе не такою удивительной, какою кажется на первый взглядъ. Что связывало папство съ славянствомъ въ продолженіе дѣятельности Меѳодія въ Моравіи? Конечно не стремленіе Меѳодія упрочить въ Моравіи славянское богослуженіе. Если папство и допустило и даже иногда поддерживало его, то только какъ неизбѣжное зло, какъ вѣрное средство подорвать кредитъ у Моравскаго народа нѣмецкаго духовенства, которое папамъ хотѣлось нѣсколько смирить и сдѣлать покорнымъ своей волѣ. Покровительство папъ Меѳодію обусловливалось единственно тѣмъ, что при помощи послѣдняго, они надѣялись прибрать къ своимъ рукамъ значительную часть нѣмецкихъ церковныхъ владѣній. Далѣе этого не простиралась заботливость папъ. Но для удовлетворенія этихъ стремленій папа могъ вовсе и не нуждаться въ личности Меѳодія и въ принципахъ его дѣятельности, когда увидѣлъ, что свѣтскій представитель Моравіи тянетъ на сторону нѣмцевъ. Кромѣ того, вся дѣятельность Меѳодія въ Моравіи, особенно путешествіе его предъ своею смертію въ Константинополь и дружественный пріемъ, оказанный ему тамъ, долженъ былъ показать папству, что Ме-

ѳодій и не думаетъ содѣйствовать ему въ его стремленіи привязать славянъ къ престолу св. Петра, а напротивъ, ведетъ его по пути, по которому онъ и самъ шелъ, т. е. по пути восточнаго православія. Всѣ подобныя соображенія должны были говорить Стефану въ пользу той политики по отношенію къ Мораво-Паннонской каѳедрѣ, которую онъ обнаружилъ въ своемъ посланіи отъ 885 г. на имя Святополка. Но коль скоро Стефанъ VI долженъ былъ придти къ такому рѣшенію, то не въ его характерѣ было хитрить и притворяться другомъ славянства, какъ это дѣлалъ Іоаннъ VIII. О характерѣ Стефана VI достаточно говоритъ его отзывъ о своемъ предшественникѣ Стефанѣ V, или Маринѣ, самымъ главнымъ достоинтсвомъ котораго онъ считаетъ то, что „онъ чувствовалъ и мыслилъ одинаково съ Николаемъ". [1]) Значитъ и самъ Стефанъ VI ставилъ политику Николая I на высшую степень уваженія. Такимъ образомъ, этотъ папа не могъ задуматься надъ тѣмъ, какъ ему поступить въ томъ или другомъ затруднительномъ случаѣ: онъ прямо разсѣкалъ узелъ. Рѣшительность и даже дерзость его въ политикѣ стоитъ выше всякаго сомнѣнія. Поэтому, когда онъ взвѣсилъ обстоятельства славянскаго дѣла съ обыкновенной точки зрѣнія папъ—со стороны выгоды или невыгоды покровительствовать ему,—и нашелъ, что, въ виду перевѣса при дворѣ Святополка нѣмецкой партіи [1]), ему нѣтъ никакого разсчета поддерживать принципы Меѳодія, то онъ круто оборвалъ прежнія, хотя и своекорыстныя, но все-таки, по внѣшности, дружественныя отношенія своихъ предшественниковъ къ славянству и открыто перешелъ на сторону его враговъ.

Результатомъ этой новой политики папства являются два документа: Инструкція Стефана VI, данная имъ своимъ легатамъ, посылаемымъ ко дворцу Святополка и замѣчательное по своей наглости и лживости посланіе на имя самого князя. Содержаніе и тонъ этихъ документовъ почти одинаковы, поэтому мы ограничимся изложеніемъ только одного изъ нихъ, именно посланія. Первымъ дѣломъ по отношенію къ Мораво-Паннонской епархіи было для Стефана то, что онъ передалъ ее изъ рукъ преемника, поставленнаго себѣ самимъ Меѳодіемъ, въ вѣдѣніе нѣмца Вихинга. Въ своей инструкціи

[1]) Цитатъ см. у Лавровскаго, стр. 179.
[2]) Бильбасовъ, ч, I, стр. 99.

папа налагаетъ запрещеніе на Горазда, будто бы незаконно посвященнаго Меѳодіемъ во епископскій санъ, пока онъ не явится въ Римъ и лично не исповѣдуетъ своей „вины“ предъ папой [1]). Въ замѣнъ его въ своемъ посланіи папа рекомендуетъ Вихинга, какъ человѣка вполнѣ православнаго съ точки зрѣнія Рима. Похваливъ Святополка за его ревность по вѣрѣ, Стефанъ VI въ началѣ своего посланія пространно развиваетъ ученіе о главенствѣ папъ и ученіе Римской церкви о Св. Троицѣ, причемъ подробно распространяется объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, ссылаясь на священное писаніе. Вслѣдъ за этимъ папа переходитъ къ рекомендаціи Вихинга. „Въ этой (вѣрѣ, содержимой Римской церковію), пишетъ папа, мы нашли наставленнымъ отъ церковнаго ученія и Вихинга, достопочтеннаго епископа и любезнѣйшаго нашего собрата, и потому обратно послали его къ вамъ для управленія ввѣренной ему отъ Бога церковію, тѣмъ болѣе, что мы признали его за наиболѣе вѣрнаго тебѣ и довольно заботящагося о тебѣ человѣка. Примите его, держите и жалуйте отъ чистаго сердца, какъ отца духовнаго и настоящаго пастыря, съ достойною честію и подобающимъ уваженіемъ, потому что, оказывая ему честь, вы воздаете честь Христу. Поэтому пускай онъ имѣетъ попеченіе о всѣхъ церковныхъ должностяхъ и, имѣя предъ очами страхъ Божій, располагаетъ ими, потому что и за нихъ и за души ввѣреннаго ему народа онъ долженъ будетъ отдать отчетъ праведному судіи“ [2]). Затѣмъ, подробно изложилъ римское ученіе о постахъ; при чемъ въ числѣ ихъ считается необходимымъ и постъ въ субботу; и предавъ проклятію уже умершаго Меѳодія за то, что „онъ стремился къ лжеученію, а не къ назиданію, ко враждѣ, а не къ миру“ [3]), папа рѣшительно и окончательно запрещаетъ совершеніе славянскаго богослуженія, подъ страхомъ „узъ проклятія“ для непокорныхъ его предписанію, „Меѳодій осмѣлился, пишетъ папа, совершать литургію, св. таинства и божественныя службы на славянскомъ языкѣ,

---

[1]) Successorem, quem Methodius sibi met contra omnium sanctorum patrum statuta constituere presumpsit ne ministret nostra apostolica auctoritate intervicite, donec suam nobis presentiam exhibeat et causam suam viva voce exponat. Труды Кіев. Дух. Ак. 1881 кн. 8, стр. 413.

[2]) Бильбасовъ, ч. I, Monum diplom. стр. 140.

[3]) Ibidem, стр. 142.

хотя онъ клятвенно обѣщалъ на св. мощахъ св. Петра впредь никогда того не дѣлать (?!); пусть же всѣ отвратятся отъ его клятвопреступленія и никто никоимъ образомъ не дерзаетъ впередъ на что либо подобное. Властію Бога и нашею апостольскою властію мы запрещаемъ славянское богослуженіе подъ страхомъ узъ проклятія". [1]) Задавшись цѣлію совершенно уничтожить плоды, достигнутые долголѣтними трудами Кирилла и Меѳодія на поприщѣ служенія славянскому дѣлу, папа не затрудняется даже нагло клеветать на Меѳодія и выставлять его въ глазахъ простодушныхъ и незнакомыхъ съ характеромъ сношеній свв. братьевъ съ папами Моравовъ клятвопреступникомъ. Вотъ куда завели папъ ихъ хитрые разсчеты. Долголѣтнее лицемѣріе ихъ наконецъ должно было обнаружится и обнаруживается въ такой непривлекательной формѣ,—къ стыду папства. Неудивительно поэтому, что католическіе писатели всѣми силами старались доказать подложность позорнаго для папства посланія Стефана VI и доказывали бы это, конечно, и теперь, если бы открытые въ Британскомъ музеѣ документы не уничтожили всякую возможность этого. — Въ заключительныхъ словахъ посланія Стефанъ VI предлагаетъ Святополку изгнать учениковъ Меѳодія изъ предѣловъ Моравскаго государства, „какъ разсадниковъ плевеловъ" [2]).

Какъ было принято въ Моравіи это посланіе и какіе оно имѣло практическіе результаты? На основаніи словъ Стефана VI „мы обратно послали его (Вихинга) къ вамъ" можно думать, что разсматриваемое нами посланіе есть отвѣтъ папы на какое то посольство Святополка въ Римъ съ просьбой поставить Вихинга на мѣсто Меѳодія. Такимъ образомъ, мы имѣемъ основаніе думать, что предписанія и совѣты Стефана VI были выполнены въ точности. Впрочемъ, оффиціальные источники не говорятъ объ этомъ ничего; паннонское житіе Меѳодія также оканчивается разсказомъ о смерти Меѳодія. Приходится въ этомъ случаѣ ограничиться показаніями болѣе поздняго источника, который въ данномъ случаѣ, впрочемъ, заслуживаетъ полнаго довѣрія, такъ какъ показанія его вполнѣ согласны съ приведенной папской

[1]) Бильбасовъ, ч. I, Monum. diplom. стр. 142.
[2]) Бильбасовъ, ч. I, Monum. diplom. стр. 142—143.

буллой. Мы говоримъ о пространномъ житіи св. Климента, въ которомъ подробно разсказывается о низведеніи Горазда съ архіепископской каѳедры и объ изгнаніи учениковъ св. Меѳодія изъ Моравіи. Тотчасъ по смерти Меѳодія „ересь подымаетъ главу свою". [1]) Нѣмцы „лишаютъ епископства Горазда (по предписанію какъ мы видѣли, папы), а нѣкоего Вихинга, упоеннаго неистовою ересію и способнаго опоить другихъ, почему онъ и былъ преданъ Меѳодіемъ съ проклятіемъ сатанѣ... возводятъ они на епископскій престолъ", [2]) Такимъ образомъ, нужно думать, что Вихингъ безпрепятственно со стороны Святополка занялъ архіепископскую каѳедру Моравіи и совершенно искоренилъ все, что прежде его насадилъ здѣсь Меѳодій. Дѣло, которому столько времени служилъ всей душей Меѳодій, должно было окончательно погибнуть отъ руки того же папства, которое такъ долго покровительствовало ему, хотя изъ личныхъ разсчетовъ. Понятно, что при такомъ положеніи дѣла ученикамъ Меѳодія, вѣрнымъ его ученію и духу, было уже не мѣсто въ Моравіи: они только препятствовали бы нѣмцамъ, и вотъ, послѣ продолжительной борьбы, подробно описанной пространнымъ житіемъ св. Климента, [3]) они изгоняются изъ предѣловъ Моравіи и переселяются въ православную Болгарію.

Направленіе, положенное Стефаномъ VI въ политикѣ по отношенію къ дѣлу славянства, уже не измѣнилось. Послѣдующіе за нимъ папы стараются искоренить все, что было насаждено Кирилломъ и Меѳодіемъ въ различныхъ славянскихъ земляхъ.

Въ Моравіи, главномъ и коренномъ мѣстѣ дѣятельности братьевъ, забвеніе памяти ихъ, по стараніямъ папства, произошло очень скоро. Здѣсь, впрочемъ, роль папъ въ этомъ дѣлѣ нельзя назвать активной, а скорѣе пассивной. Папы только не препятствовали нѣмцамъ искоренять плоды трудовъ Меѳодія. А эти послѣдніе, безъ сомнѣнія, всѣми силами старались подавить развитіе національныхъ началъ въ Моравіи и подчинить ее опять своему владычеству, какъ въ

---

1) Простр. жит. св. Климента, гл. VII.

2) Ibidem.

3) Простр. жит. св. Климента, гл. VIII—XVI.

политическомъ, такъ, естественно, и въ церковномъ отношеніи. Дѣйствительно, когда Моравія лишилась, такими трудами и пожертвованіями пріобрѣтенной, самостоятельности, погибло и все то, что здѣсь насадили свв. братья Кириллъ Меѳодій. Съ 882 г. Святополкъ сталъ было по отношенію къ нѣмцамъ, съ которыми до сихъ поръ онъ старался ладить, въ непріязненныя отношенія и возникшая изъ этого борьба тянулась до 886 г. Но въ этомъ году онъ опять мирится съ Арнульфомъ, слѣдствіемъ чего и является изгнаніе изъ Моравіи учениковъ Меѳодія. Эти дружественныя отношенія Святополка къ Арнульфу снова прекращаются въ 892 г., когда Арнульфъ сдѣлался императоромъ Германіи. Борьба успѣшно для Моравовъ тянется до смерти Святополка въ 894 г., вслѣдъ за которой нѣмцы берутъ верхъ. Но успѣхи ихъ останавливаются смертію самого Арнульфа. На престолъ Моравіи взошелъ старшій сынъ Святополка Моймиръ. Но онъ уже не могъ долго держаться противъ враговъ, терзавшихъ Моравію со всѣхъ сторонъ. Моравія подвергалась опустошенію со стороны Венгровъ, Нѣмцевъ, Поляковъ и въ самомъ началѣ X вѣка (приблизительно около 907 г.) окончательно лишилась самостоятельности... [1]) Гибнетъ и то, что такъ долго прививали здѣсь свв. братья. Для характеристики того, какъ усердно хлопотали объ этомъ нѣмцы и какъ къ этому относился папа, мы приведемъ только тотъ фактъ, что Баварскіе епископы въ посланіи къ Іоанну IX [2]) уже совершенно игнорируютъ пребываніе Меѳодія въ Моравіи и требуютъ, чтобы папа не препятсвовалъ ихъ стремленію подчинить Моравскую епархію своему вѣдѣнію. Ихъ исканія были поддержаны и сильнымъ германскимъ архіепископомъ Гаттономъ Кельнскимъ. [3]) Въ отвѣтъ на эти, удивительныя по своей дерзости, письма, папа не отзывается ни однимъ звукомъ, изъ чего съ увѣренностію можно заключать, что онъ вовсе не былъ намѣренъ препятсвовать Баварскимъ епископамъ въ дѣлѣ, которое еще раньше было одобрено однимъ изъ его предшественниковъ Стефаномъ VI [4]).

Предоставляя искорененіе дѣла свв. братьевъ въ Моравіи

---

[1]) Лавровск ., стр. 478—481. Бильбасовъ, ч. I, стр. 98—103.

[2]) См. у Бильбасова, ч. I, Monum. diplom. стр. 143—149.

[3]) Бильбасовъ, ч. I, Monum. diplom. стр. 149—156.

[4]) Лавровскій, стр. 481 и слѣд.

нѣмцамъ и только не препятствуя имъ въ этомъ, папство нѣсколько иначе ведетъ себя въ другихъ странахъ, куда была занесена проповѣдь Кирилла и Меѳодія. Такъ, въ Далмаціи, гдѣ жители стойко отстаивали славянское богослуженіе, папа Іоаннъ X самъ посланіями старался искоренить его и замѣнить латинскимъ. Именно, въ своемъ посланіи отъ 924—925 г. [1]) онъ пишетъ епископамъ мѣстной спалатрской церкви: „До насъ дошелъ слухъ, что въ предѣлахъ вашей провинціи распространено ученіе, не встрѣчающееся въ священномъ писаніи и что вы своимъ молчаніемъ даете на то свое согласіе, о чемъ мы искренно скорбимъ. Недостойно вѣрныхъ, покланяющихся Христу и надѣющихся своими дѣлами заслужить царство небесное, пренебрегать ученіемъ евангельскимъ и слѣдовать ученію Меѳодія, имя котораго мы не встрѣчаемъ въ числѣ св. отцовъ. Мы увѣщеваемъ васъ совершать божественныя службы въ славянской землѣ по обряду Римской церкви, т. е. на латинскомъ языкѣ, а не на какомъ либо иномъ". Изъ этихъ словъ ясно, что въ Далмаціи было распространено богослуженіе на славянскомъ языкѣ, а также и то, что папство было очень недовольно этимъ и заботливо старалось искоренить отсюда самое воспоминаніе о Меѳодіи и его „ложномъ" ученіи. Одновременно съ этимъ посланіемъ папа писалъ и къ свѣтскому правителю Далмаціи Томиславу, [2]) увѣщевая и его стоять за латинское богослуженіе. Замѣчательны слѣдующія льстивыя строки этого посланія: „Какой же столь любезный сынъ святой римской церкви, какъ вы, согласится совершать божественныя службы на варварскомъ, т. е. на славянскомъ, языкѣ". Эти два посланія возымѣли свою силу и, на спалатрскомъ соборѣ 925 г., на которомъ предсѣдательствовали папскіе легаты, было постановлено, между прочимъ, такое правило: „Никакой епископъ не можетъ посвящать въ какой либо церковный санъ кого либо, знающаго только славянскій языкъ; тѣ которые уже посвящены, могутъ быть лишь клериками, или монахами; знающій только славянскій языкъ не долженъ быть допускаемъ къ совершенію божественныхъ службъ, развѣ только при недостаткѣ священни-

1) Бильбасовъ, ч. I, Monum. diplom. стр. 152—153.

2) См. у Бильбасова, ч. I, Monum. diplom. стр. 153—154.

ковъ и то не иначе, какъ испросивъ предварительно согласіе папы [1]).

Такое же отношеніе папства къ славянскому богослуженію по смерти Меѳодія видимъ и въ Чехіи, гдѣ Кириллъ и Меѳодій издавна считались патронами страны и гдѣ свято чтилась ихъ память. [2]) Когда въ 972 г. чешскій герцогъ Болеславъ II пожелалъ учредить въ своихъ владѣніяхъ особый епископскій престолъ и съ этою цѣлью послалъ въ Римъ хлопотать свою сестру Младу, [3]) то папа разрѣшилъ ему это, но съ слѣдующимъ ограниченіемъ: „Богослуженіе должно быть совершаемо не по обряду или сектѣ народовъ болгарскаго, или русскаго [4]) и не на славянскомъ языкѣ, но учреждаемое епископство должно во всемъ слѣдовать учрежденіямъ и постановленіямъ апостольскаго престола и ради удовольствія всей римской церкви, избирать духовныхъ изъ лицъ, особенно свѣдущихъ въ латинскомъ языкѣ". [5]) Это распоряженіе папы не могло нравиться Чехамъ, искренно привязаннымъ къ памяти Кирилла и Меѳодія, и въ 1080 г. король чешскій Вратиславъ обратился къ папѣ Григорію VII съ просьбою дозволить совершеніе въ Чехіи богослуженія на славянскомъ языкѣ, мотивируя свою просьбу, какъ видно изъ отвѣтнаго папскаго посланія,—желаніемъ простаго народа, къ которому духовные мужи должны относиться съ уваженіемъ". Въ отвѣтъ но это отъ того же 1080 г., между прочимъ, папа пишетъ: „что же касается твоей просьбы о дозволеніи совершенія богослуженія на славянскомъ языкѣ, то знай, что мы никоимъ образомъ не можемъ быть снисходительны къ подобной просьбѣ". [6])

---

1) Бильбасовъ, ч. I, Monum. dipl. стр. 155.

2) Замѣчательно, что и въ Чехіи въ древнее время Кириллъ и Меѳодій представлялись принадлежащими къ восточной, а не къ западной церкви. Такъ, „Чешская хроника" Далемилы—XIV в., разсказывая о крещеніи князя Борживоя Меѳодіемъ, говоритъ о послѣднемъ слѣдующее: „Ten archibiscup rusin biese, mu swu slovansku sluzise". Принимая во вниманіе значеніе слова „Русинъ", въ которомъ оно употреблялось въ это время, нѣтъ сомнѣнія, что здѣсь разумѣется не народность Меѳодія, которая, конечно, была извѣстна Далемилѣ, а его вѣроисповѣданіе, согласное съ восточнымъ. Лавровскій, стр. 540.

3) Бильбасовъ, ч. I, стр. 40—41.

4) Т. е. не по восточному обряду. См. объясненіе этого мѣста у Бильбасова, ч. I, стр. 42.

5) Бильбасовъ, ч. I, monum. diplom. стр. 155.

6) Ibidem. стр. 157.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Такъ во время жизни свв. братьевъ и по смерти ихъ относились папы къ ихъ личностямъ и стремленіямъ. Какой же теперь выводъ можно сдѣлать изъ всего вышесказаннаго по этому предмету о взаимныхъ отношеніяхъ папъ и свв. Кирилла и Меѳодія? Достаточно только бѣгло прослѣдить исторію сношеній братьевъ съ папами, чтобы убѣдиться что послѣдніе не дали имъ ничего способствовавшаго привязать къ себѣ человѣка. Притворная дружба папъ къ Кириллу и Меѳодію, обусловливаемая единственно временнымъ совпаденіемъ интересовъ папства съ славянствомъ, въ концѣ концовъ перешла, какъ и слѣдовало ожидать, въ открытую вражду къ славянскому дѣлу, когда эти интересы разошлись. И какъ послѣ этого не удивиться наглости католиковъ, утверждающихъ, что папы всегда блюли и охраняли интересы свв. братьевъ! Это не стыдясь, какъ мы видѣли, выставляетъ и папа Левъ XIII въ своей энцикликѣ, причисляя себя къ ряду папъ, всегда заботившихся о благѣ славянъ. Сохрани Богъ западное славянство, предъ которымъ въ данномъ случаѣ заискиваетъ Левъ XIII, отъ такого доброхота, который считаетъ друзьями славянъ самыхъ злѣйшихъ ихъ враговъ и себя зачисляетъ въ ихъ ряды.

Выставляя папъ ревностнѣйшими защитниками и благодѣтелями Кирилла и Меѳодія, католическіе писатели, какъ мы уже выше замѣтили, имѣютъ въ виду одну цѣль—успѣшность пропаганды между современными западными славянами идеи главенства папы,—желаніе привлечь славянство подъ сѣнь папской тіары. Преслѣдуя эту цѣль, они утверждаютъ не только то, что папы были покровителями Кирилла и Меѳодія, но и дѣлаютъ отсюда тотъ выводъ, что эти послѣдніе въ свою очередь платили папамъ взаимнымъ чувствомъ благодарности и даже благоговѣнія; что вся цѣль ихъ жизни только и состояла въ томъ, что бы самимъ всегда пребывать въ единеніи съ папой и содѣйствовать неразрывному союзу всего славянства съ папскимъ престоломъ. Для примѣра мы приведемъ только два отрывка изъ сочиненій католическихъ писателей, по нашему мнѣнію, очень характерныхъ и вполнѣ обнаруживающихъ пріемы, къ которымъ они прибѣгаютъ, чтобы вывести свои заключенія объ отноше-

ніи Кирилла и Меѳодія къ папамъ. Вотъ что говоритъ Штульцъ: „Конечно Сербы, Болгары, Русскіе забыли, что гробъ св. Кирилла находится въ Римѣ; они забываютъ, что папа назначилъ и посвятилъ св. Меѳодія во епископы; забываютъ, что папы были главными охранителями и покровителями св. нашихъ апостоловъ; забываютъ съ какимъ довѣріемъ св. братья эти прибѣгали и льнули къ престолу св. Петра—къ папѣ". [1]) Не менѣе интересны и еще болѣе характеристичны и слѣдующія слова новѣйшаго католическаго писателя, епископа Штроссмайера по поводу энциклики папы Льва XIII. „Мы, пишетъ онъ, всѣ обрадовались всѣмъ сердцемъ, когда услышали, что мудрость и благость папы Льва XIII возвела нашихъ апостоловъ на высшую ступень въ церкви Божіей. А если дѣло обстоитъ такъ, то возможно ли и намъ не признать, что наши апостолы были постоянно вѣрнѣйшими приверженцами папскаго престола, что они у него (престола) всегда и во всѣхъ опасностяхъ находили прибѣжище и защиту, что они, въ продолженіе всей своей жизни и апостольской дѣятельности, преслѣдовали только одну цѣль—удержать и сохранить всѣхъ славянъ въ святомъ и неразрывномъ союзѣ съ римскою церковію и ея главою". [2]) Эти слова какъ нельзя болѣе характеристичны и типичны по отношенію католическихъ писателей къ нашему вопросу. Католическіе писатели не считаютъ даже нужнымъ подкрѣплять свои выводы какими либо основаніями, и ограничиваются единственно голословными восклицаніями, вовсе ничего не доказывающими. Штроссмайеръ до того проникнутъ благоговѣніемъ къ папамъ, что одно заявленіе Льва XIII считаетъ достаточнымъ для устраненія всякаго сомнѣнія относительно привязанности свв. братьевъ къ Риму и папамъ. Но слѣпая вѣра въ папскую непогрѣшимость пусть остается при католикахъ и пусть, если имъ это угодно, она доводитъ ихъ до ослѣпленія; мы же осмѣлимся не раздѣлять съ г. Штроссмайеромъ его слѣпой вѣры въ папу и довѣримся только тому, что даютъ намъ документы. Въ нихъ же мы не находимъ ни одного указанія на то, чтобы признать католическихъ писателей правыми.

---

[1]) Кирилло—Мео. сборн. стр. 200.

[2]) Антиэнцикликa, стр. 108, прим.

Свв. братья, конечно, не могли обманываться въ тѣхъ побужденіяхъ, подъ вліяніемъ которыхъ дѣйствовали папы. Они, особенно св. Меѳодій, конечно, отлично понимали тѣ мотивы, которые заставляли папъ иногда дѣлать распоряженія въ ихъ пользу; они хорошо видѣли, что не расположеніе къ ихъ дѣлу и личностямъ движетъ папами, а собственная польза и могли только скорбѣть о томъ, что ихъ святое дѣло—само по себѣ не встрѣчаетъ сочувствія со стороны папъ, которые въ то время еще пользовались большимъ уваженіемъ не только на западѣ, но и на востокѣ и считались еще защитниками православія, которое они твердо заявили и крѣпко отстаивали во время недавнихъ иконоборческихъ смутъ. Какъ жестоко должны были разочароваться въ папствѣ свв. первоучители, увидѣвъ, что современныхъ имъ папъ руководитъ въ дѣйствіяхъ уже не любовь къ православію, а жажда свѣтскаго и духовнаго владычества надъ всѣмъ христіанскимъ міромъ. Ясно увидѣли свв. Кириллъ и Меѳодій,что прежняя твердость папъ въ православіи теперь уже уступила мѣсто или полнѣйшему индефферентизму въ дѣлахъ вѣры—въ лицѣ Іоанна VIII, или еще хуже -даже и склонности къ укоренившемуся на западѣ заблужденію въ ученіи объ исхожденіи Св. Духа. Такая разность въ стремленіяхъ и убѣжденіяхъ,—со стороны Кирилла и Меѳодія чистыхъ и святыхъ, а со стороны папства разсчетливыхъ и своекорыстныхъ,—а также шаткость папства въ православномъ ученіи не могли не вліять на свв. братьевъ по отношенію къ послѣднему. И если бы не любовь Кирилла и Меѳодія къ своей миссіи, то конечно они никогда не остались бы на западѣ, а поспѣшили бы скорѣе удалиться на востокъ, какъ только бы къ этому представилась возможность.

Но обратимся отъ общихъ разсужденій къ фактамъ. Чтобы опредѣлить отношенія св. Кирилла къ папству, достаточно только вспомнить обстоятельства его смерти. Что значитъ его увѣщаніе Меѳодію не оставлять начатаго ими дѣла? Оно ясно даетъ понять, что Кириллъ уже теперь увидѣлъ всѣ тѣ трудности, которыя потомъ на дѣлѣ пришлось преодолѣть его брату при проведеніи идеи равноправности славянскаго языка въ богослуженіи въ жизнь западной половины церкви, не терпящей такой новизны; онъ зналъ, что

Меѳодій встрѣтитъ на своемъ пути одни только препятствія и затрудненія и очень мало поддержки со стороны запада; онъ уже убѣдился, что въ папѣ,—въ которомъ онъ, можетъ быть, разсчитывалъ найти себѣ, если не поддержку, то, во всякомъ случаѣ, не противодѣйствіе,—онъ встрѣчаетъ лицо, не желающее понять великости и святости его идеи, а взвѣшивающее только выгоды или невыгоды покровительства славянству. Безъ сомнѣнія, такое отношеніе папства къ той идеѣ, осуществленіемъ которой только и жилъ св. Кириллъ со времени перехода своего на западъ, не могло болѣзненно не отозваться въ его сердце и не разочаровать его во взглядѣ на папство. И въ этомъ мы только и видимъ причину того, почему въ торжественныя минуты смерти, когда человѣку болѣе всего свойственно вспоминать то, къ чему онъ особенно привязанъ, св. Кириллъ ни однимъ звукомъ не упоминаетъ о западѣ и папѣ, а вспоминаетъ только свою родину.

По смерти св. Кирилла св. Меѳодія приглашаютъ на служеніе въ Паннонію; цѣль вызова—учрежденіе славянскаго богослуженія, т. е. именно то дѣло, которое всю жизнь занимало свв. братьевъ. Къ большой своей радости Меѳодій скоро получаетъ самостоятельную славянскую каѳедру. Но вотъ онъ схваченъ нѣмецкими епископами и брошенъ сначала въ тюрьму, а потомъ отправленъ въ ссылку. Напрасно онъ аппеллируетъ къ папѣ, отъ котораго могъ бы и былъ въ правѣ ожидать себѣ энергической защиты, такъ какъ по его распоряженію сдѣлался самостоятельнымъ архіепископомъ. Папы Адріанъ II и Іоаннъ VIII три года остаются безмолвными зрителями страданій Меѳодія. Что могъ св. Меѳодій подумать въ это время о папахъ и какія чувства по отношенію къ послѣднимъ могли волновать его? Смѣемъ думать, что не благоговѣніе, а, напротивъ, чувство скорби и сожалѣнія о томъ, что тѣ, на кого онъ разсчитывалъ въ ожиданіи помощи и на кого онъ до сихъ поръ смотрѣлъ, какъ на представителей справедливости и законности, думаютъ не о нихъ, а только объ одномъ томъ, чтобы какъ нибудь не потерять своихъ выгодъ—не поссориться съ нѣмецкимъ духовенствомъ. Меѳодій теперь уже не могъ видѣть въ папахъ представителей справедливости. Онъ видѣлъ въ нихъ только хитрыхъ политиковъ, способныхъ на всякіе изворотъ. И вотъ фактъ, который самымъ очевиднымъ

образомъ свидѣтельствуетъ объ этомъ. Мы говоримъ объ ослушаніи Меѳодія папскому распоряженію, когда послѣдній особымъ письмомъ запретилъ ему совершать, еще недавно оффиціально дозволенное, славянское богослуженіе. Въ своемъ мѣстѣ мы показали причины этого ослушанія, а теперь только замѣтимъ, что этотъ фактъ свидѣтельствуетъ, во всякомъ случаѣ, не о благоговѣніи Меѳодія къ папѣ. Меѳодій, очевидно, ясно теперь понялъ Іоанна VIII, какъ человѣка, способнаго одной рукой уничтожать то, что сдѣлала другая. Св. Меѳодій увидѣлъ также двуличность папы, хитрившаго и съ нѣмцами и съ нимъ самимъ. Свойства папы Іоанна VIII, которыя онъ обнаружилъ въ этой исторіи, повторяемъ, не могли вызвать въ Меѳодіи ничего другаго, кромѣ антипатіи къ себѣ. Затѣмъ, таже двуличность Іоанна VIII была видна св. Меѳодію и въ дѣйствіяхъ этого папы по отношенію къ нему въ 880 г. Что могъ подумать Меѳодій объ Іоаннѣ VIII, по видимому дающемъ ему самыя обширныя права и привиллегіи и въ тоже время ставящемъ преграду за преградой? Своимъ вопросомъ—не далъ ли папа Вихингу какихъ либо тайныхъ предписаній относительно его—св. Меѳодій ясно выразилъ, что онъ ждетъ отъ папы всего и не придаетъ большаго значенія даже оффиціальному документу послѣдняго, которымъ ему предоставлялось право самостоятельно дѣйствовать въ Мораво-Паннонской епархіи. Онъ ничуть не сомнѣвался теперь, что этотъ же самый папа, который нѣсколько разъ то позволялъ, то снова запрещалъ славянское богослуженіе, могъ также легко измѣнить своему слову и въ данномъ случаѣ. Поэтому, мы совершенно согласны съ мнѣніемъ Лавровскаго, который утверждаетъ, что фактъ поѣздки Меѳодія, незадолго до своей смерти, въ Константинополь, служа неопровержимымъ доказательствомъ сохраненія Меѳодіемъ симпатій къ востоку до конца его жизни, кромѣ того и тѣмъ самымъ не менѣе краснорѣчиво свидѣтельствуетъ, что эти симпатіи онъ не дѣлилъ между Константинополемъ и Римомъ [1]). Да и могъ ли, въ самомъ дѣлѣ, св. Меѳодій, послѣ того, что онъ перенесъ отъ нѣмецкой партіи, по назначеніи на нитранскую каѳедру Вихинга, чувствовать расположеніе къ тому, кто,

[1]) Лавровскій, стр. 443—446.

собственно говоря, былъ виновникомъ всѣхъ, проистекшихъ изъ этого, непріятностей. А не считать самого папу виновникомъ этого Мееодій, конечно, не могъ, потому что, безъ сомнѣнія, ему было извѣстно, что за личность былъ Вихингъ и по какимъ побужденіямъ онъ былъ назначенъ папой епископомъ на нитранскую каѳедру. Итакъ, если и было у Мееодія когда либо расположеніе къ папѣ Іоанну VIII, то вся его жизнь на западѣ сложилась такъ, чтобы это чувство совершенно уничтожилось и замѣнилось противоположнымъ, что отчасти отразилось въ обстоятельствахъ его смерти. Молчаніе св. Мееодія передъ своею смертію о папѣ, какъ и молчаніе Кирилла, столь же мало говоритъ въ пользу его благоговѣнія къ Риму. Неужели же столь сильное чувство, какъ благоговѣніе, не выразилось бы чѣмъ либо, если бы оно дѣйствительно было. Это трудно предположить, тѣмъ болѣе, что Мееодій не забываетъ заочно благословить византійскаго императора, въ расположеніи его къ которому не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Итакъ, мы рѣшительно говоримъ, что ни папская политика по отношенію къ Кириллу и Мееодію и ихъ дѣлу, ни ихъ собственные поступки, ничего не говорятъ въ подтвержденіе мнѣнія католическихъ писателей, а напротивъ и то и другое даетъ полное право заключать о противоположномъ.

Но говоря, что свв. Кириллъ и Мееодій не могли имѣть расположенія къ папамъ, мы не хотимъ и не можемъ утверждать того, что они вовсе не признавали законности ихъ распоряженій. Мы видѣли, что Мееодій всегда слушался папъ, если только требованія ихъ были законны. Но другаго отношенія къ папамъ и ожидать нельзя, при ихъ всегдашнемъ уваженіи къ правамъ другихъ лицъ. При всей антипатіи *къ личностямъ* папъ, Кириллъ, и Мееодій все-таки видѣли и уважали въ нихъ ихъ высокій *санъ патріарха* и поэтому то, когда Моравія, послѣ кратковременнаго союза съ Константинополемъ, снова перешла въ вѣдѣніе западнаго патріарха, свв. братья строго исполняютъ всѣ законныя требованія и распоряженія своего высшаго начальника. И въ такомъ отношеніи свв. Кирилла и Мееодія къ папству нѣтъ ничего страннаго съ точки зрѣнія привязанности ихъ къ Византіи и отношеній послѣдней къ Риму. Какъ мы знаемъ эти отношенія въ періодъ жизни свв. Кирилла и Ме-

ѳодія еще не на столько обострились, чтобы препятствовать лицамъ одной половины церкви вступать въ сношенія съ представителями другой. Раскола между церквами еще не было и его даже еще не могъ предвидѣть, по выраженію Рачкаго, самый проницательный умъ. Не слушаться папскихъ распоряженій, находясь въ предѣлахъ его патріархата, для Кирилла и Меѳодія значило самимъ создавать расколъ въ церкви, еще задолго до его появленія. Кириллъ и Меѳодій могли не симпатизировать папству, какъ ряду недостойныхъ личностей; могли не исполнять его требованій, если они были несогласны съ вселенскимъ церковнымъ ученіемъ; но законныя права и преимущества папъ для нихъ, конечно, были всегда священны.

Итакъ, изъ исторіи Кирилла и Меѳодія съ папами мы имѣемъ полное право вывести то заключеніе, что они видѣли въ нихъ своихъ законныхъ патріарховъ, высшихъ распорядителей судьбами западнаго патріархата и поэтому подчинялись, совершенно согласно своему духу законности, всѣмъ законнымъ папскимъ распоряженіямъ. Но познакомившись съ папами, съ ихъ стремленіями и принципами дѣятельности, они не могли не почувствовать къ нимъ личной антипатіи, и чѣмъ дольше продолжались сношенія съ ними одного изъ свв. братьевъ—Меѳодія, тѣмъ все болѣе и болѣе онъ убѣждался, что имѣетъ дѣло съ людьми, ставящими свои собственные интересы выше интересовъ церкви, способными тѣснить и противодѣйствовать, а тѣмъ болѣе жертвовать самыми возвышенными идеями, если онѣ идутъ въ разрѣзъ, или расходятся съ ихъ выгодами.

Заключимъ свое изслѣдованіе совѣтомъ гг. католическимъ писателямъ проникаться сколько угодно благоговѣніемъ къ папѣ, но не приписывать этого благоговѣнія такимъ лицамъ, которыя вовсе не были имъ проникнуты, которые имѣли въ виду не снискать расположеніе, не „льнуть“ къ нему, какъ выражается Штульцъ, а только успѣшнѣе выполнить посланную имъ Богомъ миссію. И какъ ни старайся католики, во главѣ съ папой, скрыть истину отъ глазъ западныхъ славянъ, она когда либо, рано или поздно, но восторжествуетъ.

Н. Серебренниковъ.

Внутреннее обозрѣніе.

Объ изданіяхъ для народа.

Въ нашей литературѣ едва-ли есть еще такой темный, неразработанный и малопонятный вопросъ, какъ вопросъ о «народныхъ» изданіяхъ. Это объясняется тѣмъ, что только въ послѣднее время, такъ называемая, «народная литература» стала обращать на себя вниманіе нашего образованнаго общества. Въ теченіе же десяти-пятнадцати лѣтъ это дѣло почти никого у насъ со всѣмъ не интересовало, и потому вопросъ объ изданіяхъ для народнаго чтенія имѣетъ еще и теперь характеръ новизны. Многіе даже не имѣютъ правильнаго понятія объ этомъ предметѣ и съ терминомъ «народная литература» соединяютъ совсѣмъ неправильное представленіе,—представленіе не о литературѣ, назначаемой для чтенія народу, а о литературѣ, имѣющей свой источникъ въ народѣ. Впрочемъ, существуетъ довольно большая путаница въ воззрѣніяхъ на это дѣло и среди лицъ, хорошо повидимому понимающихъ сущность его, среди считающихъ себя компетентными выбирать и издавать народныя книжки. Здѣсь всякій дѣйствуетъ сообразно съ своимъ личнымъ вкусомъ, убѣжденіями, субъективными взглядами и симпатіями.

Не такъ давно въ нашей повременной печати было высказано довольно оригинальное мнѣніе,—мнѣніе, въ самомъ корнѣ отрицающее законность существованія народной литературы. Авторъ этого мнѣнія, г. А. Скабичевскій (Русск. Вѣд. 1885 г. № 202) въ существованіи литературы, назначаемой исключительно для простаго народа, видитъ не что иное, какъ результатъ существовавшихъ у насъ нѣкогда ненормальныхъ соціальныхъ отношеній, остатокъ «крѣпостныхъ традицій». Народная литература существуетъ у насъ наряду съ интеллигентной, «подобно тому, какъ въ старыхъ барскихъ усадьбахъ существовалъ людской столъ рядомъ съ барскимъ». Это старый предразсудокъ, отразившійся въ литературной сферѣ. Чего яснѣе, чего проще и логичнѣе, говоритъ г. Скабичевскій, дать народу тѣ

самыя книги, которыя вы считаете лучшимъ достояніемъ человѣческаго ума, и которымъ сами наиболѣе обязаны своимъ развитіемъ. Такъ смотритъ на изданіе народныхъ книгъ лицо, довольно извѣстное въ нашей періодической свѣтской печати. Мы однако не можемъ признать взглядъ этотъ правильнымъ. Дѣло въ томъ, что въ нашей изящной литературѣ найдется очень мало книгъ, по своему содержанію и формальной обработкѣ, доступныхъ народному пониманію. Большая часть произведеній нашихъ писателей направлена къ удовлетворенію утонченнаго, развитаго изящнаго вкуса, какого не имѣютъ люди, берущіеся въ первый разъ за чтеніе. Тѣмъ менѣе доступны народу сочиненія съ научно-развивающимъ характеромъ; чтеніе ихъ требуетъ отъ человѣка усиленной мозговой работы, заранѣе подготовленныхъ элементарныхъ свѣдѣній и привычки къ умственному напряженію. Зачѣмъ-же издавать и распространять въ народѣ такія книги, которыя не могутъ быть поняты народнымъ умомъ? Безъ сомнѣнія, цѣль изданія всякихъ книгъ состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы содержаніе ихъ было прочно усвоено читателями. Въ силу этого отъ издателей книгъ требуется, чтобы они соображались въ своемъ дѣлѣ съ міровоззрѣніемъ и характеромъ своихъ читателей. Характеръ же нашего простаго народа имѣетъ свои особенности, далеко разъединяющія его въ иныхъ случаяхъ съ интеллигентными классами. Здѣсь въ особенности долженъ имѣть мѣсто и приложеніе законъ постепенности, въ силу котораго всегда нужно начинать съ болѣе легкаго и переходить къ болѣе трудному. Кромѣ того между беллетристическими произведеніями нашей литературы есть не мало такихъ, которыя отличаются направленіемъ, вовсе нежелательнымъ для цѣлей религіозно-нравственнаго развитія народа. А между тѣмъ книги, назначаемыя для народнаго чтенія, по нашему мнѣнію, должны прежде всего отличаться нравственнымъ характеромъ. Народу нужны не пустыя и вредныя, назначенныя для забавы и развлеченія книги, не повѣсти и разсказы о разныхъ любовныхъ похожденіяхъ фиктивныхъ героевъ. Нашъ народъ смотритъ на книги очень серьезно. Книги для него—источникъ знанія, науки и образованія, отъ книгъ простой человѣкъ прежде всего требуетъ, чтобы онѣ учили его чему-нибудь полезному. Книгу, неудовлетворяющую этому условію, онъ не будетъ и читать; про нее онъ отзовется: «это бездѣлье, пустяки», или какъ нибудь иначе въ томъ же родѣ. Ясно, что народныя изданія по необходимости должны имѣть свой особенный характеръ, по своему содержанію быть приспособленными къ духу и потребностямъ простолюдина. Это во первыхъ. Вторымъ непремѣн-

нымъ требованіемъ отъ книги, назначаемой для распространенія въ народѣ, служитъ то, чтобы она имѣла и соотвѣтствующую своему содержанію обработку, была написана простымъ, легкимъ и общедоступнымъ языкомъ. Это требуется успѣхомъ и существенными цѣлями самого дѣла, на основаніи чего народная литература находитъ въ нашихъ глазахъ полное оправданіе своего существованія.

Необходимость особыхъ зданій, назначенныхъ спеціально для народнаго чтенія, давно уже сознана; книжки для народа у насъ стали выходить еще съ шестидесятыхъ годовъ. До этого времени ихъ замѣняли, такъ называемыя, «лубочныя» изданія, еще и теперь для многихъ памятныя, пользовавшіяся нѣкогда народными симпатіями и потому въ старину довольно распространенныя, а теперь оставшіяся кое-гдѣ въ деревенской избѣ, какъ осязательное воспоминаніе о старомъ—прошломъ. Съ пятидесятыхъ годовъ, вслѣдствіе болѣе строгаго отношенія къ ней цензуры, лубочная книжка начала вымирать, а къ семидесятымъ годамъ она уже почти совсѣмъ исчезла изъ книжныхъ лавокъ. Мѣсто ея теперь заняла «поддѣлка» подъ нее, которую взяли на себя петербургскіе и московскіе издатели - книгопродавцы. Книгопродавцы эти, конечно, никакихъ другихъ цѣлей и не преслѣдовали, кромѣ личной наживы, пополненія собственнаго кармана. Въ настоящее время трудно себѣ представить, что продовалось мало-и безграмотному читателю подъ видомъ книжки изъ печатныхъ словъ и строкъ. Содержаніемъ такихъ «книжекъ» служилъ всякій вздоръ, едва вообразимая чепуха. Въ поддѣльныхъ изданіяхъ съ соблазнительною цѣлію рисовались картины разврата, написаны и напечатаны всѣ они были въ высшей степени безграмотно, а продавались по слишкомъ дорогой цѣнѣ. Съ «поддѣльными» изданіями за все время ихъ существованія, съ самаго начала семидесятыхъ годовъ конкуррировало одно общество распространенія полезныхъ книгъ. Но это послѣднее продавало книги только въ городахъ и потому никакъ не могло вытѣснить изъ народа эксплуататорскихъ изданій, во множествѣ разносимыхъ по деревнямъ коробейниками. Но съ тѣхъ поръ, какъ за изданіе народныхъ книгъ взялось нѣсколько обществъ и частныхъ лицъ, безграмотная народная книжка должна была прекратить свое существованіе и замѣниться книжкой новой формаціи, написанной болѣе грамотно и толково. Но въ этой сравнительно большей грамотности и толковости и состоитъ все превосходство настоящихъ изданій книгопродавцевъ-эксплуататоровъ предъ книжками старой формаціи Что же касается внутрен-

нихъ достоинствъ новыхъ книжекъ, то они остались тѣже самыя. Въ нихъ царитъ таже пустота содержанія, безнравственность, всякій хламъ, всевозможныя заблужденія и вредныя нелѣпости. Въ своемъ большинствѣ всѣ эксплуататорскія изданія суть романы, забавныя сцены съ нарочно придуманнымъ, возбуждающимъ любопытство покупателя простолюдина, заглавіемъ, какъ на прим.: «Не жениться горе, а жениться вдвое», «Отъ любви до висѣлицы». Есть и еще болѣе вычурныя названія книжонокъ фабрикаціи разныхъ книгопромышленниковъ, какъ-то «Что нравится женщинамъ въ пожиломъ и некрасивомъ мужчинѣ», «Практическія наставленія вступающимъ въ бракъ», «Игрокъ на всѣ руки». «Атака женскаго сердца».... Нѣтъ нужды говорить и много распространяться о содержаніи всѣхъ подобныхъ изданій: всю пошлость ихъ выдаютъ уже самыя заглавія. Даже въ лучшихъ изъ нихъ непремѣнно въ сентиментальномъ родѣ разсказывается про животную любовь, про какое нибудь безобразіе, отъ котораго авторъ приходитъ въ злорадство, видимо поощряя и одобряя виновника. Дѣйствующими лицами въ нихъ, по большей части, фигурируютъ фабричные, мастеровые, сапожники и прочій людъ съ соотвѣтствующей ему женской половиной. И вотъ всю эту пошлую, безсодержательную и безнравственную дребедень, весь этотъ печатный хламъ и до сихъ поръ предлагаютъ любознательному грамотному человѣку изъ простаго народа. Здѣсь уже не можетъ быть и рѣчи о какомъ-нибудь благотворномъ дѣйствіи печатнаго слова на читающихъ: нравственный ядъ всего этого для всѣхъ очевиденъ. Такія и подобныя изданія безъ сомнѣнія приносятъ гораздо болѣе вреда, чѣмъ пользы Народу нужно чтеніе, которое бы удовлетворяло его хорошимъ идеаламъ, чувствамъ и стремленіямъ, лежащимъ въ глубинѣ его сознанія. А вся эта промышленная эксплуататорская литература, не удовлетворяя этому требованію, только болѣзненно разстраиваетъ воображеніе, разжигаетъ чувство и фантазію читателя. Возьмемъ для примѣра одно еще не изъ самыхъ худшихъ народныхъ изданій Сытина и К°: «Волшебный замокъ или забытый рыцарь Родригъ», С. Извольскаго. Книжка эта, какъ и всѣ другія купеческаго изданія, имѣетъ ярко красную обертку, украшенную на верхнемъ листѣ картинкою. По своему литературному типу, книжка названа рыцарскою повѣстью. Сказавъ предварительно нѣсколько словъ о рыцаряхъ вообще, ихъ обычаяхъ и образѣ жизни, авторъ съ самыхъ же первыхъ строкъ переноситъ читателя въ Британію, замокъ Каридоль—страну, едва-ли извѣстную простому читателю. Далѣе во всей книжкѣ (36 стр.) разсказывается, какъ одинъ за другимъ рыцари (Артуръ, Ро-

ландъ и Родригъ) покоряли постепенно сердца дамъ своего сердца. Здѣсь, конечно, не обошлось безъ помощи смѣлой фантазіи, давшей возможность автору ввести въ содержаніе повѣсти разсказы о разныхъ загадочныхъ путешествіяхъ, заставившихъ на нѣкоторое время разлучиться мужа (Роланда) отъ жены (Оріориты), отца отъ сына (Родрига), сына отъ матери. Все кончается тѣмъ, что отецъ, сынъ и мать, нѣсколько лѣтъ разлученные между собою, а первые два даже не знавшіе другъ друга, свидѣлись на «торжественной и пышной» свадьбѣ своего сына, ловкостью и успѣшнымъ ратоборствомъ сумѣвшаго составить себѣ завидную партію въ лицѣ прекрасной владѣльницы одного богатаго британскаго замка, Лары. Спрашивается: что останется въ головѣ читателя изъ этой книжки? Здѣсь все, начиная съ собственныхъ именъ вовсе не понятно простому человѣку. Что можетъ вывести простой читатель изъ того факта, что когда-то и гдѣ-то «благородные» рыцари проводили все время въ пирахъ, забавахъ и поединкахъ, на которыхъ изъ желанія понравиться своей избранницѣ не стыдились и не опасались увѣчить и калѣчить другъ друга? Можетъ быть, вслѣдствіе этого чтенія кулачное право, и безъ того нерѣдко проявляющее въ средѣ простаго народа свои убѣдительныя дѣйствія, получитъ въ его глазахъ новую прелесть и оправданіе? Можетъ выйти и это; во всякомъ случаѣ, ничего лучшаго. Къ такому содержанію нужно присоединить еще не совсѣмъ грамотный языкъ. Впрочемъ, теперь выступили съ издательско-просвѣтительными цѣлями нѣсколько такихъ обществъ и лицъ, которыя внушаютъ къ себѣ довѣріе. Въ Петербургѣ распространеніе въ народѣ книгъ принялъ на себя комитетъ грамотности. Его изданія распространяются по деревнямъ чрезъ школу. Не такъ давно за тоже дѣло принялась въ Москвѣ «Народная библіотека». Цѣль дѣятельности этой библіотеки, по словамъ ея издателей, состоитъ въ томъ, чтобы «распространять въ народѣ чрезъ посредство школъ, арміи и коробейниковъ дѣйствительно хорошія книги, дать народу здоровую и разумную пищу, противодѣйствовать книжной спекуляціи и лубочнымъ безграмотнымъ изданіямъ». Нужно, конечно, сочувствовать благороднымъ цѣлямъ издателей, поставившихъ для себя задачею не узкіе, личные, позорно-эгоистическіе интересы, а желаніе принести дѣйствительную пользу многомилліонной массѣ простаго русскаго народа. До сихъ поръ «Народная библіотека» успѣла выпустить еще не много изданій. Нѣкоторыя изъ вышедшихъ книжекъ можно назвать совершенно хорошими, по своему содержанію и изложенію, вполнѣ подходящими къ пониманію деревенскаго грамотѣя. Въ нѣкоторыя изданія вложена, дѣй-

ствительно, хорошая, гуманная идея, что такъ рѣдко встрѣчается въ изданіяхъ частныхъ лицъ-книгопродавцевъ. Можно думать, что такія изданія рано или поздно вытѣснятъ собою изъ народа тѣ изданія Никольской улицы и Апраксина двора, которыя въ сотняхъ тысячъ экземпляровъ расходятся въ народѣ, ничего другаго не давая и не принося ему, кромѣ лжи, всякихъ нелѣпостей, всевозможныхъ заблужденій и пустой забавы. Но, къ сожалѣнію, книжекъ, дѣлающихъ честь издателямъ «Народной библіотеки», можно насчитать не много. Пересматривая каталогъ этихъ изданій, замѣчаешь, что и «Народная библіотека» предлагаетъ для чтенія только то, что у нея случается. На ряду съ вполнѣ хорошими книжками можно встрѣтить ея изданія и такія, которыя нельзя рекомендовать для чтенія народу безъ серьезныхъ опасеній. Здѣсь можно встрѣтить и русскія сказки—болѣе или менѣе удачныя варіаціи древне-русскихъ сказокъ, и арабскія сказки, и индійскія повѣсти, и разсказы, или вѣрнѣе, легенды Густава Флобера: «Юліанъ Милостивый» и «Иродіада», и «Смерть пьяницы» Диккенса и проч. Многія изъ изданій этой категоріи страдаютъ и другимъ недостаткомъ, касающимся содержанія. Во многихъ книжкахъ, особенно переводныхъ съ иностранныхъ языковъ, преобладающимъ элементомъ являются описанія рыцарскаго быта средневѣковой Западной Европы со всѣми отличительными его особенностями: турнирами, охотой и проч. Описанія эти въ такихъ случаяхъ ни къ чему не идутъ, ничего не говорятъ народному уму и нисколько не интересны для народа, такъ какъ мало или вовсе не доступны его пониманію. Въ другихъ книжкахъ описывается жизнь и природа Америки. Едвали что-нибудь могутъ принести для просвѣщенія народа такія книжки. При чтеніи ихъ нужно переноситься въ чужую обстановку, представлять чужіе нравы—дѣло, совсѣмъ непривычное и непосильное для простаго читателя. Извѣстно, что простой народъ не имѣетъ для чтенія много свободнаго времени: книги читаетъ онъ въ часы и дни отдыха. Къ чему же вмѣсто пріятнаго отдыха предлагать ему тяжелое дѣло, въ замѣнъ физической работы и усталости возлагать на него новый умственный трудъ, быть можетъ, еще болѣе тяжелый для него, чѣмъ тотъ, который постоянно онъ несетъ? Съ этимъ недостаткомъ во многихъ книжкахъ «народной библіотеки» встрѣчается и другой существенный. Многія книжки въ отдѣльныхъ своихъ частяхъ имѣютъ языкъ, непонятный для читателя, слогъ, слишкомъ трудный и тяжелый для его пониманія. Въ нихъ въ изобиліи встрѣчаются иностранныя слова, совсѣмъ неслыханныя въ народѣ обороты, мало подходящіе къ обыкновенному разговорному языку.

Но все это—изданія для общихъ цѣлей грамотности. Среди книжекъ, предлагаемыхъ разными издателями народу, встрѣчается очень мало такихъ, которыя бы служили главнымъ цѣлямъ всякаго просвѣщенія — развитію и подъему религіозно-нравственнаго состоянія, утвержденію въ народѣ чувства правды, чести и справедливости, уясненію для него догматовъ вѣры, выработкѣ въ общественномъ сознаніи идеаловъ вѣры, благочестія, христіанской любви и подобныхъ добродѣтелей, украшающихъ собою христіанина. Самая существенная и сильная потребность духовной жизни народа — книги религіознаго содержанія у большей части издателей остаются въ забытьи. А между тѣмъ удовлетвореніе этой потребности прежде всего должно-бы служить цѣлію для составителей и издателей «народныхъ» книжекъ. Все другое менѣе нужно и придетъ впослѣдствіи. Чтеніе, какъ мы уже замѣчали, должно имѣть для народа не цѣли развлеченія и забавы. Такимъ чтеніемъ онъ мало интересуется и всегда предпочитаетъ ему чтеніе серьезное, которое-бы его учило чему-нибудь, преимущественно и главнымъ образомъ божественному. Нашъ народъ—православно-христіанскій, и писать для него нужно въ этомъ же духѣ, т. е. писать прежде всего о предметахъ священныхъ, или какъ говоритъ самъ народъ, о «божественномъ», полезномъ для жизни нравственной, а затѣмъ уже о дѣловомъ, бытовомъ, полезномъ для жизни обиходной. Необразованный народъ смотритъ вообще на книгу строго, онъ еще не отрѣшился отъ взгляда, существовавшаго въ древности на Руси, когда подъ книгой разумѣли преимущественно и, пожалуй, исключительно церковную книгу. Простой народъ еще и теперь смотритъ на книгу съ точки зрѣнія потребности, для которой назначалась первоначально книга въ Россіи, когда все образованіе характеризовалось у насъ словомъ «книжность». Въ глазахъ простолюдиновъ хорошая книга необходимо должна имѣть религіозное содержаніе, или по крайней мѣрѣ, нравственную идею. Предубѣжденіе нашей интеллигенціи, избалованной легкимъ чтеніемъ, противъ всякой духовной книги пока не успѣло прокрасться въ народную массу и овладѣть народнымъ умомъ. Деревенскій поселянинъ и теперь смотритъ на духовную книгу съ подобающимъ ей уваженіемъ и теперь интересуется ею не менѣе, чѣмъ прежде. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вслушаться въ бесѣду крестьянъ — грамотниковъ. Они прежде всего говорятъ и разсуждаютъ о священныхъ предметахъ, и всѣ вообще мѣру образованія лица поставляютъ въ степени знакомства его съ буквою Св. Писанія. Трудящемуся на пользу народнаго просвѣщенія нужно хорошо помнить эту народную

особенность и отнюдь не стараться заглушать и уничтожать ее. Религіозно-нравственное чтеніе никогда и ни въ какомъ случаѣ не принесетъ за собою дурныхъ результатовъ, всегда крѣпче западаетъ въ простую душу, чѣмъ всякое чтеніе. Въ силу всего этого, повторяемъ мы, издавать для народа нужно прежде всего книги съ религіозно-нравственнымъ содержаніемъ. По поводу этого рѣшительно нечѣмъ «возмущаться до глубины души»; въ этомъ, по нашему мнѣнію, вовсе нѣтъ никакой нелѣпости, ничего «глубоко оскорбительнаго для народа», что находятъ въ изданіи такихъ книгъ нѣкоторые радѣтели народнаго просвѣщенія (Русск. Вѣд. 1885 года № 202).

Трудящемуся въ указанномъ направленіи представляется довольно широкое поприще для его христіанско-просвѣтительной дѣятельности, обильный матеріалъ для его литературнаго труда. Прежде всего, по нашему убѣжденію, необходимо стараться распространить въ народѣ въ возможно большемъ количествѣ переводъ Св. Писанія, какъ главнаго и перваго источника всякой истины и здравомыслія. Нынѣ пожертвованіями разныхъ благотворителей сравнительно съ прошедшимъ временемъ довольно облегчено уже народу пріобрѣтеніе Св. Писанія Новаго Завѣта въ русскомъ переводѣ. Остается пожелать еще болѣе удешевленныхъ изданій его. Далѣе рука объ руку съ этимъ дѣломъ должно идти и распространеніе въ народѣ правильнаго толкованія на Св. Писаніе. Произвольное толкованіе, какъ показываетъ опытъ и исторія, часто увлекало простецовъ въ ереси, расколъ и сектанство, не рѣдко бывало причиною зарожденія разныхъ религіозныхъ заблужденій. Къ величайшему сожалѣнію, въ истолковательныхъ трудахъ по Св. Писанію у насъ ощущается положительный недостатокъ. Существующее у насъ, почти единственное толкованіе на Евангеліе преосвященнаго Михаила, по цѣнѣ своей, совершенно недоступно простому народу. Прекрасно удовлетворяя другимъ цѣлямъ, оно по обширности своей мало соотвѣтствуетъ народнымъ нуждамъ въ этомъ отношеніи. Этотъ, живо чувствуемый всѣми, недостатокъ въ настоящее время принялъ на себя трудъ восполнить С. Уваровъ. Теперь уже вышли двѣ книжки его толкованія на первыя четыре главы Евангелія отъ Матѳея [1]). По тону,

---

[1]) „Общедоступное истолкованіе (I и II главъ) Евангелія отъ Матѳея". Сост. С. Уваровъ. Москва 1885. Цѣна 15 к. съ пересыл. „Общедоступное истолкованіе (III и IV главъ) Евангелія отъ Матѳея". Сост. С. Уваровъ. Москва. 1885 г. Цѣна 15 к. съ перес.

общему характеру, простотѣ изложенія и общедоступности языка, истолкованіе это заслуживаетъ вниманія и какъ нельзя болѣе пригодно для распространенія въ народѣ. Изданіе истолкованія въ отдѣльныхъ книжкахъ при довольно умѣренной цѣнѣ всего болѣе удобно издавать для народа. Вслѣдъ за Св. Писаніемъ полезно распространять въ народѣ и отдѣльные разсказы о библейскихъ событіяхъ лишь бы эти разсказы были толково и просто составлены, переданы безъ извращенія смысла боговдухновеннаго писанія. Нѣкоторыя библейскія повѣствованія впрочемъ можно прямо издавать безъ всякой переработки.

Полезно также издавать разсказы и изъ исторіи христіанской церкви, вообще церковно-повѣствовательныя сочиненія, напр. житія святыхъ, прологи, патерики и др. Нѣтъ надобности распространяться о достоинствахъ и важныхъ преимуществахъ такого чтенія. Въ характеристику этого чтенія мы приведемъ здѣсь слова человѣка, совершенно компетентнаго въ этомъ случаѣ, покойнаго профессора Кіевской Духовной Академіи. Я. Амфитеатрова. Въ рѣчи объ этихъ церковныхъ книгахъ онъ, между прочимъ, замѣчаетъ: въ нихъ церковь «указуетъ на высокіе образцы духовнаго совершенства, стараясь пробудить въ насъ духъ святаго подражанія святымъ людямъ; выводитъ предъ очи наши примѣры строжайшаго покаянія и самоотверженія, дабы съ одной стороны предохранить насъ отъ ежедневныхъ грѣхопаденій, съ другой—опытно вразумить, какъ возставать намъ отъ грѣхопаденій». Священныя сказанія всегда просты, «въ нѣкоторыхъ мѣстахъ удивительно, какъ простодушны, потому что люди, въ нихъ изображенные, были дѣти не свѣта, а царствія Божія, упростившіе природу свою до невинной природы младенческой; повсюду назидательны и для благочестиваго человѣка пріятны, не смотря на простоту формы. Свѣтскій вкусъ, конечно, не найдетъ въ нихъ того огня, той живости и занимательности, какія любитъ находить въ повѣствованіяхъ мірскихъ; но за то они не учатъ тому тонкому нечестію и благовидному разврату, которыми часто дышетъ плотская и страстная повѣсть свѣта» [1]). Эта церковная литература издавна служила для простаго человѣка любимымъ чтеніемъ. Въ эпоху древней Руси, когда направленіе умственной и нравственной жизни исходило отъ духовенства, преимущественно изъ монастырей, когда монастыри были для всѣхъ воспитательною школою и средо-

[1]) Чтенія о церковной словесности или гомилетики орд. проф. Кіев. Дух. Акад. Я. Амфитеатрова (ч. I стр. 263.).

точіемъ образованности, патерики и другіе церковные сборники были любимымъ чтеніемъ нашихъ предковъ отъ XI и даже до XVII вв. включительно. Эти сборники пользовались у насъ тогда большою популярностью, читались и перечитывались, заучивались по частямъ наизустъ и, незамѣтно входя въ воззрѣнія и убѣжденія русскихъ православныхъ людей, отражались въ практической ихъ дѣятельности. Переиздавая ихъ или въ цѣломъ видѣ, или съ нѣкоторыми измѣненіями, и теперь можно надѣяться на успѣхъ и быстрое распространеніе среди народа. Пусть они написаны славянскимъ языкомъ, якобы совсѣмъ непонятнымъ для народа;—грамотные изъ него всегда съ удовольствіемъ и пользой будутъ читать ихъ для назиданія себя и другихъ. Тоже самое нужно сказать и о свято-отеческихъ твореніяхъ. Всѣмъ извѣстны «Троицкіе листки». Въ большей части своего содержанія или объема они состоятъ изъ твореній древнихъ вселенскихъ и нашихъ отечественныхъ пастырей и учителей церкви, а между тѣмъ народъ читаетъ и не начитается ими.

Богослуженіе православной церкви также можетъ дать достаточно матеріала для народныхъ изданій. По своему смыслу, значенію и внутреннему содержанію, оно вполнѣ заслуживаетъ вниманія, а по трудности пониманія, необходимо нуждается въ объясненіи. Отдѣльный чинъ или отдѣльная часть какой-либо службы совершенно легко могутъ составить предметъ содержанія отдѣльной книжки или брошюрки. Нужно только, чтобы такія книжки писались не сухимъ языкомъ учебника, а въ формѣ живой и легкой бесѣды. Такого рода изданія положительно необходимы, такъ какъ нашъ простой народъ мало вообще знакомъ съ внутреннямъ смысломъ и значеніемъ богослужебныхъ дѣйствій и церковныхъ обрядовъ.

Впрочемъ, мы вовсе не утверждаемъ и не настаиваемъ на той мысли, чтобы всѣ книжки, издаваемыя для народа, должны непремѣнно почерпать предметы своего содержанія изъ области религіозной, или изъ жизни церковной. Мы хотимъ только отвести этой области заслуживаемое ею мѣсто въ изданіяхъ для народа, указать главную цѣль и направленіе, котораго нужно держаться при распространеніи книгъ и грамотности въ народѣ. И только. Что препятствуетъ напримѣръ составителю брошюры для народнаго чтенія брать иногда матеріалъ изъ всеобщей, или русской гражданской исторіи? Въ отдѣльныхъ эпизодахъ исторіи можно довольно много встрѣтить примѣровъ патріотизма, истиннаго героизма и т. под. естественныхъ добродѣтелей, отличавшихъ даже нѣкоторыхъ изъ язычниковъ. Конечно, образцовыми фактами и лицами, достойными подражанія по-

томковъ, болѣе богата исторія христіанской эры и христіанскихъ народовъ, но нельзя совсѣмъ лишить этого и исторіи языческой древности. И она можетъ выставить не мало свѣтлыхъ образовъ, благородныхъ характеровъ, заслуживающихъ вообще доброй памяти, часто удивленія и подчасъ полнаго подражанія. Наша отечественная исторія особенно можетъ служить обильнымъ и благодарнымъ матеріаломъ для народной книжки. Разсказы о многихъ давнихъ событіяхъ нашего отечества, вѣроятно, хорошо привьются къ душѣ простаго читателя, такъ какъ найдутъ для себя подготовительную почву въ преданіи и легендахъ, и до сихъ поръ переходящихъ изъ устъ въ уста, отъ поколѣнія къ поколѣнію, смутно хранящихся въ народной памяти. Въ повѣствованіяхъ о главныхъ, болѣе крупныхъ событіяхъ нашей исторіи легко можно влагать высокія идеи промысла Божія, такъ часто и спасительно проявлявшаго свои очевидныя дѣйствія въ критическіе моменты нашего историческаго существованія. Знакомство съ исторіей своего отечества вообще благотворно дѣйствуетъ на міровоззрѣніе всякаго человѣка, осмысливая для него многія обязанности, налагаемыя государствомъ на каждаго отдѣльнаго члена.

Естественныя науки, занимающіяся изученіемъ видимой природы съ ея многоразличными явленіями, могутъ доставить также прекрасный и обильный матеріалъ для издателя народныхъ книжекъ. Природа,—дѣло Премудрости и Благости Божіей, въ свей жизни и проявленіяхъ полна тайнъ, разъясненіе которыхъ полезно и занимательно для людей, постоянно живущихъ въ ея лонѣ. «Добродушный поселянинъ, говоритъ ученый, на котораго мы выше указывали, своею долею обреченный на тѣсную связь съ землею и ея произведеніями, рѣдко имѣетъ досугъ посѣщать свою деревенскую церковь. Въ лѣтнее время онъ почти безвыходно въ полѣ; тамъ день и ночь онъ въ постоянномъ трудѣ и содружествѣ съ преметами естественными. Поле и небо на ту пору есть его храмъ: почему этотъ храмъ не сдѣлать для него училищемъ такъ, какъ обыкновенные храмы содѣлываются училищемъ благочестія? Почему не усовершать религіозное чувство земледѣльца простыми и краткими наставленіями о предметахъ, близкихъ къ нему? [1]). Въ настоящее время существуетъ довольно много книжекъ, посвященныхъ объясненію естественныхъ явленій; нужно только содержаніе ихъ связать съ идеями Премудрости, Благости и Всемогущества Божія.

---

[1]) Ibid. стр. 93.

Можно также и въ нашей свѣтской беллетристической литературѣ найти кое-что, годное для народнаго чтенія. Нѣкоторыя изъ произведеній нашихъ писателей удовлетворяютъ требованіямъ церковной критики и правиламъ нравственности. Попадаются между ними и такія, которыя написаны простымъ, легкимъ и увлекательнымъ языкомъ. Таковы нѣкоторыя произведенія Достоевскаго, Тургенева, Погосскаго и другихъ нашихъ извѣстныхъ литераторовъ. Таковъ напр. разсказъ «*Живыя мощи*» Тургенева. Составитель книгъ для народнаго чтенія, пересмотрѣвъ и ознакомившись со всѣми произведеніями нашихъ лучшихъ писателей, несомнѣнно, найдетъ между ними не мало подходящихъ, по своимъ внутреннимъ и внѣшнимъ качествамъ, къ цѣли и требованіямъ отъ народныхъ изданій. Въ нынѣшнемъ году довольно хорошее изданіе разсказовъ Тургенева изъ «*Записокъ Охотника*» съ портретомъ автора сдѣлалъ уже извѣстный книгопродавецъ Глазуновъ. Галицко-русскіе народные разсказы о. Наумовича «*Четыре волшебства*», по своему слогу, направленію, серьезности и интересу могутъ служить образцомъ для всѣхъ вообще разсказовъ для народа.

Что касается формы изложенія или языка, то онъ долженъ быть во всѣхъ народныхъ книжкахъ возможно простъ, живъ, нагляденъ и образенъ. Всего менѣе идутъ къ такимъ изданіямъ какія-либо отвлеченныя, научныя разсужденія или умствованія, длинныя и запутанныя описанія. Читатель изъ простолюдиновъ не въ состояніи въ болѣе или менѣе значительный промежутокъ времени напрягать свои мыслительныя способности, вообще скоро утомляется отъ всякаго чтенія и ничего не выноситъ изъ книги, написанной такимъ языкомъ. Самою удобною формою рѣчи для такихъ изданій должны быть признаны разсказъ и бесѣда, рѣчь повѣствовательная, діалогическая, языкъ разговорный. Впрочемъ, относительно языка замѣтимъ, что здѣсь не нужно вдаваться и въ другую крайность: употреблять грамматически и логически неправильныя выраженія, прибѣгать часто къ вульгаризмамъ и даже неприличію въ словѣ. Такіе промахи въ языкѣ и выраженіяхъ, не говоря уже о другихъ, встрѣчаются даже у такихъ авторовъ народныхъ книжекъ, какъ гр. Л. Н. Толстой. Совершенно нѣтъ никакой надобности прибѣгать и въ этихъ случаяхъ къ неправильнымъ оборотамъ. Пусть народъ чрезъ книжки учится правильной рѣчи, а не образованный человѣкъ разучивается для составленія народныхъ книжекъ. Далѣе нужно стараться избѣгать употребленія иностранныхъ словъ, въ большинствѣ случаевъ совершенно непонятныхъ для народа. Даже слова, общепринятыя и получившія въ нашей литературѣ право гражданства, лучше всего

замѣнять словами или выраженіями русскими, хотя менѣе употребительными въ интеллигентной средѣ, но за то болѣе понятными для народа.

Кажется, это такъ и просто и понятно само собою, а между тѣмъ въ народныхъ изданіяхъ часто приходится встрѣчать пышныя, дѣланныя фразы и обороты, непривычные для народнаго уха, но глубоко укоренившіеся въ рѣчи образованнаго общества. Это объясняется, безъ сомнѣнія, недостаткомъ вниманія и осторожности составителей и издателей народныхъ книжекъ. У насъ смотрятъ на это дѣло, обыкновенно, очень легко, какъ говорится, сквозь пальцы. Справедливость требуетъ однако замѣтить, что изданіе народныхъ книгъ въ существѣ своемъ и въ результатахъ есть одна изъ важнѣйшихъ и серьезныхъ работъ печатнаго станка. Если справедливы вообще слова одного изъ нашихъ архипастырей (а въ справедливости ихъ едва-ли кто усумнится), что «печать есть могущественное орудіе для возбужденія и направленія умственной и нравственной жизни человѣчества, но вмѣстѣ и орудіе страшное», то, конечно, всего болѣе справедливы они въ приложеніи къ изданію книгъ для народа. На дѣвственной почвѣ простыхъ умовъ одинаково возможно возрастить какъ пшеницу, такъ и плевела, какъ истину, такъ и заблужденія. Извѣстна довѣрчивость простолюдина къ книгѣ, довѣрчивость, употреблять во зло которую будетъ дѣломъ болѣе, чѣмъ неодобрительнымъ и предосудительнымъ. Отъ издателя книгъ для чтенія народа прежде и болѣе всего, чѣмъ отъ всякаго другаго издателя, требуется постоянная осмотрительность, осторожность и благонамѣренность въ дѣлѣ.

Иностранное обозрѣніе.

Новый епископъ Смирны и братство православія.—Стремленія константинопольскаго патріарха и „еллинская“ партія въ борьбѣ съ славянскими и русскими монахами.—Съѣздъ католиковъ въ г. Мюнстерѣ.—Наиболѣе замѣчательные рефераты на протестантскихъ конференціяхъ.—Разныя извѣстія.

Какъ извѣстно нашимъ читателямъ, греческое населеніе города Смирны еще въ январѣ 1884 года лишилось своего архіепископа Мелетія. Только къ пасхѣ текущаго года на его мѣсто былъ переведенъ митрополитъ Авхіалоса, Василій, родомъ изъ Македоніи, закончившій свое образованіе въ халкійской семинаріи. Митрополичью каѳедру въ Авхіалосѣ (на Черномъ морѣ) Василій занималъ уже съ 1864 года. Въ Смирнѣ очень довольны новымъ митрополитомъ, потому что онъ не только владѣетъ богословскими познаніями, но въ то же время заявляетъ себя человѣкомъ, получившимъ научное европейское образованіе. Повидимому, онъ имѣетъ вполнѣ сложившіяся убѣжденія, относительно того, какъ ему дѣйствовать на новомъ нелегкомъ поприщѣ, ибо уже при первомъ визитѣ, сдѣланномъ ему мѣстнымъ римско-католическимъ архіепископомъ, онъ далъ очень опредѣленный и рѣшительный отвѣтъ на тѣ намеки, какіе сдѣлалъ ему прелатъ по поводу желаемой Римомъ уніи съ греческой церковью: если можно мыслить о соединеніи обѣихъ церквей, сказалъ митрополитъ, то это уже дѣло римской церкви соединиться съ греческою, а не наоборотъ. Въ отношеніи къ низшему духовенству новый владыка строго соблюдаетъ требованія церковной дисциплины, но въ тоже время заботится объ улучшеніи его матеріальнаго положенія. Что касается политическихъ убѣжденій Василія, то въ этомъ случаѣ мнѣнія о немъ раздѣляются. Одни говорятъ, что онъ любитъ русскихъ и самое избраніе его приписываютъ русскому вліянію; по мнѣнію другихъ, онъ не имѣетъ достаточнаго уваженія къ греческому идолу—свободѣ, о чемъ будто бы говоритъ тотъ фактъ, что митрополитъ на послѣднихъ экзаменахъ въ греческой женской школѣ позволилъ спѣть только

турецкій національный гимнъ. Но что особенно выдвигаетъ новаго митрополита и обѣщаетъ ему мѣсто въ исторіи греческой церкви,— такъ это основаніе «смирнскаго братства православія», каковой фактъ совпадаетъ съ его вступленіемъ на каѳедру и даже главнымъ образомъ ему обязанъ своимъ существованіемъ. Въ объясненіе этой новости нужно сказать, что въ Смирнѣ уже около шести лѣтъ дѣйствуетъ какъ проповѣдникъ протестантизма перешедшій изъ православія въ англійскую протестантскую церковь грекъ Константинъ; получая пособія отъ смирнскихъ богатыхъ англичанъ и отъ американскаго миссіонерскаго общества онъ нанялъ прекрасную залу и совершаетъ тамъ въ каждый воскресный день богослуженіе на греческомъ языкѣ, сдѣлавъ при томъ доступъ сюда безпрепятственнымъ. Кромѣ того въ его залѣ проповѣдывалъ прошедшей зимой докторъ богословія Соммервиль (изъ Эдинбурга), убѣждая грековъ «придти ко Христу», т. е. по просту обратиться къ англиканской церкви. Грекамъ гордымъ своимъ православіемъ, показалось все это очень обиднымъ и, если прежде они ничего не предпринимали противъ затѣй Константина, то въ послѣднее время съ ихъ стороны обнаружилась реакція стремленіямъ бриттовъ. Весною, съ утвержденія преосв. Василія, изданы были статуты вышеупомянутаго братства, цѣлью котораго, какъ сообщаетъ первый изъ 38 статутовъ, поставлено усиленіе христіанскаго сознанія въ православныхъ Смирнской епархіи и ихъ религіозно-нравственное развитіе. Во второмъ статутѣ указываются слѣдующія средства для достиженія этой цѣли: 1) назначеніе проповѣдниковъ и вспоможенія имъ, 2) учрежденіе вечернихъ школъ для народа, 3) изданіе и безплатная раздача назидательныхъ книгъ. Проповѣдниками могутъ быть только лица, закончившія свое богословское образованіе въ извѣстныхъ школахъ; обязанность ихъ состоитъ въ томъ, чтобы по воскреснымъ днямъ проповѣдывать въ городскихъ церквахъ и изъяснять свящ. Писаніе въ другихъ соотвѣтствующихъ мѣстахъ, даже простираться за городскіе предѣлы. Проповѣдникъ обязанъ употреблять все свое время на это дѣло и безъ особеннаго разрѣшенія епископа и общества не можетъ занимать другой церковной или школьной должности. Въ вечернихъ школахъ должно идти безплатное обученіе религіи и «греческимъ наукамъ». Назидательныя книги, оригинальныя и переводныя, непремѣнно должны быть издаваемы на греческомъ языкѣ. Свой годичный праздникъ общество празднуетъ въ недѣлю Православія торжественнымъ архіерейскимъ служеніемъ и панихидою по умершимъ членамъ. Издержки

общества падаютъ на его членовъ, изъ коихъ каждый обязанъ вносить ежегодно по 18 марокъ. Если же кто заразъ вноситъ не менѣе 10 турецкихъ фунтовъ, тотъ называется Δωρητής, кто даритъ 50 фунтовъ — Εὐεργέτης, а кто сто или болѣе — Μέγας Εὐεργέτης.

Между тѣмъ какъ въ Смирнѣ основывается общество въ защиту православія, въ Константинополѣ, на оборотъ, представители церкви, по слухамъ, не очень дорожатъ этимъ дѣломъ и помышляютъ о наиболѣе выгодномъ соединеніи съ какою либо изъ западныхъ церквей. Такъ корреспондентъ «Новаго Времени» сообщаетъ, что отъ имени константинопольскаго патріарха Іоакима IV былъ сдѣланъ его викаріемъ визитъ англійскому чрезвычайному посланнику сэру Генриху Друммонду Вольфу. «Какое было дѣло, говоритъ корреспондентъ у вселенскаго константинопольскаго патріарха къ лицу, которое въ интересахъ православной церкви на Востокѣ-греческой ли, или какой другой національности значитъ нуль? Неужели константинопольскій вселенскій патріархъ усмотрѣлъ въ этомъ лицѣ защитника своихъ правъ на духовное обладаніе цѣлымъ Балканскимъ полуостровомъ и потому рѣшился снизойти съ высоты своего величія и сдѣлать этотъ визитъ, хотя самъ сэръ Друмондъ Вольфъ и не изъявлялъ первый желанія къ тому. Изъ довольно достовѣрнаго источника я слышалъ, что константинопольскій вселенскій патріархъ, побуждаемый греческой партіей, подумываетъ о сближеніи съ римско-католическою церковью, но не прочь также отъ сближенія съ церковью англиканскою».

Правду или нѣтъ сообщаетъ корреспондентъ относительно стремленій патріарха къ уніи съ римскою церковію—это покажетъ время; но примирительныя стремленія патріарха въ отношеніи къ Болгарской церкви другая корреспонденція Новаго Времени ставитъ внѣ сомнѣнія. Патріархъ наиболѣе приблизилъ къ себѣ такихъ лицъ, которыя стоятъ на пути примиренія съ нажитыми до сего времени врагами. Главную роль играетъ митрополитъ Кизикъ, лицо очень близкое къ патріарху, извѣстный своимъ гуманнымъ и христіанскимъ отношеніемъ къ спору русскихъ монаховъ аѳонскаго св. Пантелеймонова монастыря съ греческими монахами того же монастыря. Благодаря примирительному направленію Іоакима IV-го, начали появляться заявленія о примиреніи. Вышедшая съ благословенія патріарха новая книга объ Аѳонѣ, «Аѳонъ», греческаго учителя Гедеона показала завзятымъ фанаріотамъ, что они не правы въ своихъ домогательствахъ на исключительное владѣніе

св. горою Аѳонскою, такъ какъ по обнародованнымъ въ этой книгѣ документамъ выясняется, что многіе аѳонскіе монастыри какъ св. Павла, Ксенофъ, Филофея и др., находящіеся теперь въ рукахъ греческихъ монаховъ, были во власти монаховъ славянскихъ, не говоря уже объ Иверскомъ монастырѣ, который до половины текущаго столѣтія былъ достояніемъ грузинъ.

Такое направленіе патріарха Іоакима IV волнуетъ грековъ противной партіи, «непримиримыхъ», къ которой принадлежитъ и ех-патріархъ Іоакимъ III, девизомъ коего было: «никогда въ Македоніи не будетъ славянскаго богослуженія». Этотъ ех-патріархъ состоитъ членомъ Эллинскаго комитета, который, какъ извѣстно, сильно работаетъ въ противодѣйствіе распространенію славянскаго языка въ Македоніи. Членомъ этого комитета состоитъ и іерусалимскій патріархъ Никодимъ, теперь преслѣдующій русскихъ въ Іерусалимѣ. Въ числѣ членовъ этого комитета, кромѣ духовныхъ лицъ, находятся греческіе консулы и другіе государственные люди и богатые греческіе купцы. Въ началѣ сентября было засѣданіе комитета, въ коемъ было рѣшено назначить субсидію на распространеніе греческихъ школъ въ Македоніи и Битольскомъ округѣ по преимуществу. Эта панэллинская партія протежируетъ ех-патріарха Іоакима III-го въ преемника нынѣшнему патріарху Іоакиму IV, который въ послѣднее время сталъ очень сильно болѣть и совсѣмъ почти пересталъ присутствовать на засѣданіяхъ синода. Впрочемъ можно надѣяться, что этотъ врагъ сближенія съ славянами не займетъ снова патріаршаго престола, на который имѣются болѣе достойные кандидаты напр. митрополитъ Кизикъ, никомидійскій митрополитъ Филофей и никейскій митрополитъ Діонисій. Если же на патріаршую каѳедру какимъ нибудь образомъ вступитъ ех-патріархъ и такимъ образомъ вмѣстѣ съ нимъ возъимѣетъ рѣшающій голосъ въ дѣлахъ партія «непримиримыхъ» грековъ, то плохо придется не только славянамъ, живущимъ въ греческихъ провинціяхъ, но и многочисленнымъ русскимъ выходцамъ, которыхъ судьба привела жить вмѣстѣ съ греками. Уже и теперь есть признаки, по которымъ можно замѣтить, что, разсчитывая на какія-то политическія выгоды, греки желаютъ отдѣлиться отъ русской церкви; русскихъ монаховъ на Аѳонѣ они притѣсняютъ всѣми способами; сначала, какъ извѣстно, аѳонскіе греческіе монахи, руководимые аѳинскими и константинопольскими панэллинистами, задумали было вытѣснить русскихъ монаховъ изъ

русскаго (Руссика) монастыря св. Пантелеймона, но потерпѣли полнѣйшую неудачу, такъ какъ теперь въ этомъ монастырѣ, на оборотъ, постановлено не принимать больше въ число братіи молодыхъ грековъ-иноковъ. Въ данную минуту (4 сент.) подобный же фактъ панэллинской греческой дѣятельности видимъ въ процессѣ мало-русскаго св. Ильинскаго скита съ греческимъ монастыремъ Пантократоромъ. Монахамъ св. Ильинскаго скита, находящагося подъ властью монастыря Пантократора, греческіе монахи не дозволяютъ строить храмъ подъ тѣмъ предлогомъ, что скитъ можетъ сдѣлаться лучше и благолѣпнѣе монастыря!.. Благодаря настойчивости игумена Даніила, означенному скиту было совершенно воспрещено строить храмъ, если онъ не согласится покупать на вѣсъ золота камень для постройки изъ прилежащей къ оградѣ скита каменной горы, какъ будто скитъ не имѣетъ права пользованія камнемъ. Два года слишкомъ тянется это дѣло: сначала оно велось въ г. Солуни, а теперь въ Константинополѣ, и все не видно его рѣшенія. Есть однако надежда, что недавняя смерть Даніила ускоритъ развязку этого дѣла, которое стоило не мало денегъ обѣимъ тяжущимся сторонамъ и довольно сильно уронило достоинство константинопольской патріархіи.

Отъ 31-го Августа до 3-го Сентября въ древнемъ католическомъ городѣ Вестфаліи, Мюнстерѣ, произошли событія, которыя заслуживаютъ вниманія со стороны всякаго, кому интересно современное состояніе католической церкви. Тутъ состоялось торжественное собраніе 5000 католиковъ, проникнутыхъ однимъ и тѣмъ же духомъ, — собраніе, которое показало, что культурная борьба вовсе не была причиною пробужденія католическаго духа, а только сигналомъ къ большему сосредоточенію католическихъ силъ. Римская церковь—говоритъ Ev.-luth. Kirchenzeitung—всегда имѣетъ пунктъ, на который она обращаетъ все свое вниманіе и который въ свою очередь способствуетъ ея новому возвышенію. Въ началѣ среднихъ вѣковъ она была возвеличена миссіею; вторая эпоха среднихъ вѣковъ являетъ ее (церковь) въ союзѣ съ монашескими идеалами, третья—съ политическимъ могуществомъ. Когда же она и со всѣмъ этимъ разорвала связь, соревнованіе по отношенію къ протестанству направляетъ ее въ область всемірной политики и гуманистическихъ занятій. Но когда въ 18-мъ вѣкѣ политика и наука обратились противъ нея же, она нѣкоторое время не знала что съ собою дѣлать. «Великій часъ» для германскаго католицизма ударилъ впервые тогда, когда Кеттлеръ вошелъ на майнскую ар-

хіепископскую каѳедру и началъ заботиться о томъ, чтобы связать съ католическою церковью соціальныя стремленія, высказавши свою программу въ сочиненіи «рабочій вопросъ и христіанство» (1864 г.). Настоящее собраніе показало, что труды Кеттлера не остались безъ результата. Общій основный тонъ всѣхъ произнесенныхъ здѣсь рѣчей составляетъ неограниченное уваженіе къ авторитету епископовъ, какъ это можно видѣть уже изъ привѣтственной рѣчи Шорлемера, въ которой съ восторгомъ указывалось, на то, что міряне вмѣстѣ съ клиромъ и епископами твердо стоятъ на римской скалѣ. Другой ораторъ утверждалъ, что цѣлію враговъ церкви было разъединить элементы католической церкви, мірянъ поссорить со священниками, а этихъ послѣднихъ съ епископами, епископовъ съ папой. Теперь же представители епископата провозглашаютъ, что всѣ католики имѣютъ твердую опору подъ ногами въ лицѣ римскаго первосвященника. Даже знаменитый Виндгорстъ, признавая, что настоящія обстоятельства требуютъ иногда вмѣшательства мірянъ въ дѣла церкви, указывалъ при этомъ мірянамъ на необходимость всегда помнить свое подчиненное положеніе въ отношеніи къ церковнымъ авторитетамъ и ихъ сужденіями провѣрять свои собственныя мнѣнія. «Когда я говорилъ въ рейхстагѣ или ландтагѣ, то я обыкновенно иду къ одному изъ господъ епископовъ, чтобы спросить, не сказалъ ли я чего нибудь еретическаго». Замѣчательно, что такъ говорилъ человѣкъ, который въ 1869-мъ году съ такою горечью говорилъ о непогрѣшимости и іезуитахъ. Впрочемъ тутъ же обнаружилось, что католицизмъ нѣмецкій сталъ несравненно холоднѣе къ вопросамъ спеціально-католическаго благочестія и только уже на четвертый день графъ Галенъ сказалъ ученую рѣчь о молитвѣ по розарію. Умы собравшихся преимущественно были обращены на практическія задачи. При этомъ, какъ и слѣдовало ожидать, снова поднята была рѣчь объ отмѣнѣ майскихъ законовъ и это, разумѣется, нисколько не удивительно. Странно только было слышать, какъ послѣ того Шорлемеръ потребовалъ возвращенія іезуитскаго ордена, странно потому, что этого нѣтъ надобности дѣлать даже съ католической точки зрѣнія, ибо духъ іезуитизма давно уже проникъ въ католическую церковь и преимущественно въ семинаріи, гдѣ получаютъ образованіе будущіе священнослужители. Всѣ протесты главнымъ образомъ клонились къ тому, чтобы доказать, что церковь должна имѣть свои собственныя учебныя заведенія. На второй день Мослеръ сталъ жаловаться на быстрый упадокъ заня-

тія богословіемъ и обращался къ католической семьѣ, преимущественно же къ матерямъ, чтобы они помогли церкви въ этой бѣдѣ, какъ будто бы ему показалось мало тѣхъ овацій, съ какими были приняты студентами Мюнстера Виндгорстъ и Шорлемеръ и которыя ясно показали, что ультрамонтанскій духъ можетъ вкореняться также хорошо въ государственныхъ университетахъ какъ и въ семинаріяхъ. Въ своей съ восторгомъ принятой собраніемъ рѣчи объ антихристіанскихъ идеяхъ въ наукѣ, искуствѣ и литературѣ, Гафнеръ на четвертый день собранія выразился такъ: «съ фонаремъ въ рукѣ я не могу найти двухъ дюжинъ похристіански мыслящихъ профессоровъ университета». Марксъ и Лассаль представляются ему учениками Гегеля, «великаго софиста», и Шеллинга, блуждающей звѣзды, и какъ Руссо и Вольтеръ вызвали революцію 18-го вѣка, такъ и въ 19-мъ столѣтіи мы видимъ упадокъ всѣхъ порядковъ подъ вліяніемъ этого философскаго духа. Ораторъ при этомъ въ особенности настаивалъ на томъ, что католическая церковь хочетъ сдѣлать христіанскими искуство, науку, литературу и школу, но всѣ его увѣренія, какъ кажется, недостаточно убѣдительны за отсутствіемъ данныхъобъ успѣхахъ римской церкви въ этомъ дѣлѣ. Гораздо убѣдительнѣе говорилъ затѣмъ Шорлемеръ объ успѣхахъ католической церкви въ дѣлѣ улучшенія соціальнаго положенія рабочихъ. Тутъ есть на что сослаться оратору и прежде всего Шорлемеръ указалъ на то, что задача основанія небольшихъ рабочихъ корпорацій счастливо выполняется. По мнѣнію оратора, не достаточно издавать законы въ защиту рабочихъ въ случаѣ болѣзни и несчастія,—нужны прежде всего правила положительныя, какъ напр. ограниченіе работы женщинъ и дѣтей, упорядоченіе рабочаго времени, ремесленные третейскіе суды, а прежде всего упорядоченіе работы по воскресеньямъ. Но не должно въ этомъ случаѣ требовать отъ государства слишкомъ многаго, ибо этимъ оно ставится слишкомъ высоко: нужно помнить, что въ настоящихъ затруднительныхъ соціальныхъ обстоятельствахъ есть только одинъ спасительный ковчегъ — католическая церковь!

Нѣсколько ранѣе этого съѣзда, въ Лигницѣ имѣла мѣсто пасторская конференція, главнымъ рефератомъ которой было чтеніе пастора Фрейера: «ученіе о тысячелѣтнемъ царствѣ въ его библейскомъ основаніи»,—тема, которая имѣетъ значеніе не только въ виду распространяющагося въ Шлезіи Ирвингизма, но и вообще интереса для каждаго богослова. Фрейеръ далъ сперва историко-догматиче-

скій очеркъ хиліазма, потомъ занялся изъясненіемъ Апок. 20, 1—6 и вообще высказался противъ этого ученія. Но съ разныхъ сторонъ ему было указано на то, что Апок. въ 20 гл. слишкомъ опредѣленно говоритъ о 1000-тнемъ царствованіи І. Христа и самымъ рѣшительнымъ образомъ противится аллегорическому толкованію, что о двоякомъ пришествіи Господа, и духовномъ и видимомъ говоритъ св. Писаніе, что цвѣтущее время церкви на землѣ въ извѣстномъ смыслѣ составляетъ естественную необходимость, что съ отрицаніемъ 1000-лѣтняго царства христіанство теряетъ источникъ, изъ котораго оно черпало утѣшеніе въ годины бѣдствій и гоненій, и что наконецъ 1 кор. 15 гл. и многія рѣчи Господа, а прежде всего ветхозавѣтные пророки ясно указываютъ на побѣду церкви, которая будетъ имѣть мѣсто еще здѣсь, на землѣ.—На конференціи въ Ганноверѣ состоялись весьма оживленныя пренія по поводу реферата, въ коемъ разсматривались задачи, предстоящія евангелической церкви въ виду происходящей въ настоящее время соціальной и попреимуществу экономической борьбы. Признавая безрелигіозность существеннымъ признакомъ современнаго соціализма, референтъ утверждалъ, что отъ этого зла можно избавиться только чрезъ возвышеніе семейной жизни, ибо для людей, проводящихъ хорошую жизнь въ семьѣ, соціализмъ не имѣетъ никакой привлекательности. При этомъ ораторомъ было указано также и на то, что необходимо и школу вмѣстѣ съ армейскою службой преобразовать такимъ образомъ, чтобы они помогали семьѣ въ дѣлѣ удержанія ея членовъ отъ увлеченія соціализмомъ. Служители церкви должны въ этомъ случаѣ оказывать содѣйствіе государству, но нельзя на каждаго изъ нихъ возлагать обязанность быть самому хозяиномъ и вообще участникомъ во всѣхъ тяготахъ гражданъ. Тутъ ихъ дѣло какъ пасторовъ прежде всего состоитъ въ томъ, чтобы изъяснять всѣ мѣста свящ. Писанія, имѣющія отношеніе къ соціальнымъ вопросамъ, именно изъ посл. Ап. Іакова, Дѣяній Апостоловъ и изъ посл. къ Коринѳянамъ, а также притчи о богатомъ и Лазарѣ, о работникахъ въ виноградникѣ и др. под. Въ различныхъ случаяхъ своей пасторской практики онъ долженъ стараться мирить между собою различныя состоянія, разубѣждать «демократовъ» въ ихъ заблужденіяхъ. Послѣ этого реферата начались пренія, но они имѣли характеръ изъясненій и дополненій къ тому, что было сказано референтомъ. Въ особенности хорошо говорилъ тутъ извѣстный Ульгорнъ. Онъ, исходя изъ св. Писанія, доказывалъ, что въ отношеніи къ соціальному вопросу церковь должна оставаться нейтральною, какою именно пер-

вествующая церковь была въ отношеніи къ рабству. Соціальный вопросъ есть вопросъ экономическій, но во всемъ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного экономическаго правила. Церковь не должна рѣшать соціальный вопросъ; Римъ могъ это дѣлать, потому что онъ самъ-государство, но горе протестантамъ, если они въ этомъ станутъ подражать ему: весь міръ тогда обратится въ монастырь. Церковь должна только смягчать бѣдствія угнетенныхъ и нравственною и матеріальною поддержкою. На Гиссенской конференціи 4 го августа былъ читанъ интерестный рефератъ о томъ, какъ пасторъ долженъ вести себя въ отношеніи къ заболѣвшимъ прихожанамъ. Изъ тезисовъ этого реферата видно, что ораторъ, оберъ-пасторъ Дифенбахъ, считаетъ попеченіе о больныхъ одною изъ несомнѣнныхъ обязанностей пасторскаго служенія. По его мнѣнію, это дѣло—пробный камень для пастора, ибо тутъ по преимуществу показываетъ онъ себя достойнымъ своего званія. Такъ какъ, далѣе, попеченіе о больныхъ составляетъ нѣчто обязательное для пастора, то онъ по правилу можетъ ходить къ нимъ безъ особаго зова, за исключеніемъ только нѣкоторыхъ случаевъ. Придя къ больному, пасторъ, конечно, прежде всего долженъ укрѣпить его словомъ Божіимъ и краткою молитвою за больнаго. Въ тоже время должна быть совершена и общественная молитва отъ лица всѣхъ прихожанъ за ихъ собрата. Можно и даже должно оказывать при духовной помощи и матеріальную, но это лучше дѣлать не самому пастору, при отправленіи своей обязанности,—иначе, пожалуй, его будутъ приглашать только изъ матеріальныхъ разсчетовъ. Если извѣстный пасторъ можетъ доставить больному какое нибудь тѣлесное облегченіе, то долженъ дѣлать это только въ крайнихъ случаяхъ, ибо, часто допуская обращаться къ себѣ какъ врачу, онъ повредитъ этимъ своему пастырскому вліянію,

— Извѣстная нашимъ читателямъ, предсѣдательница общества теософистовъ, госпожа Блаватская (Радда-бай), снова было пріѣзжала въ Индію вмѣстѣ съ обратившимся въ буддизмъ англійскимъ священникомъ, но вслѣдствіе разоблаченія всѣхъ ея фокусовъ должна была постыдно бѣжать оттуда. Всѣ ея приверженцы увидѣли въ ней простую обманщицу и теософическое общество, кажется, навсегда покончило свое существованіе.

— Въ Австро-Венгріи не малое количество евреевъ ежегодно мѣняетъ свою вѣру на христіанскую. Но какъ видно изъ газетныхъ извѣстій, тамъ еще болѣе такихъ, которые изъ христіанства снова обращаются въ еврейство, преимущественно изъ за матеріальныхъ

выгодъ. Въ Австріи есть много богатыхъ евреевъ-фанатиковъ, которые, напр. давая за своими дочерьми громадное приданое, требуютъ, чтобы ихъ будущій зять-еврей, если онъ унаслѣдовалъ христіанское вѣроисповѣданіе отъ своего отца-ренегата, снова вступилъ чрезъ обрѣзаніе въ лоно еврейства, и очень часто достигаютъ своей цѣли.

— Британское библейское общество въ прошедшемъ году опять распространило во всѣхъ странахъ болѣе 4-хъ милліоновъ экз. Св. писанія и употребило на это сумму, превысившую даже доходъ за цѣлый протекшій годъ, а доходу этого было получено до 5 милліоновъ марокъ ($2^1/_2$ милл. рублей по настоящему курсу). Слишкомъ много изданій общества было послано въ Африку, Азію и Австралію, только что пришлось ограничить обычный расходъ на Германію.

— Недавно архіепископъ греко-восточной церкви въ Буковинѣ Сильвестръ опубликовалъ отъ имени мѣстной греческой консисторіи полемическую брошюру подъ заглавіемъ: «апологія греко-восточной церкви въ Буковинѣ», которая имѣетъ цѣлію обнаружить передъ всѣми и преимущественно предъ правительствомъ польско іезуитскую пропаганду, которая стремится присоединить Буковину къ Галиціи. Въ особенности авторъ протестуетъ противъ наименованія греко-восточной церкви, къ коей принадлежитъ $^4/_5$ жителей Буковины, схизматическою, противъ пребыванія въ Буковинѣ іезуитскихъ миссіонеровъ, въ особенности противъ пребыванія высланнаго изъ Россіи римско-католическаго епископа Фелинскаго, а также противъ намѣренія учредить римско-католическую епископскую каѳедру въ Черновцѣ.

Библіографія.

Краткое ученіе о богослуженіи православной церкви. Составилъ примѣнительно къ потребностямъ преподаванія предмета въ среднихъ свѣтскихъ и низшихъ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ преп. М. Д. Семинаріи П. Лебедевъ. Москва. 1883 г.

Четыре года тому назадъ г. Лебедевъ, теперь умершій, издалъ въ свѣтъ книгу: «наука о богослуженіи православной церкви», составленную примѣнительно къ программѣ курса духовныхъ семинарій и удостоенную преміи Высокопреосвященнѣйшаго Макарія, митрополита Московскаго. Въ бѣглой библіографической замѣткѣ, помѣщенной тогда на страницахъ «Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостей», указывалось главнымъ образомъ на ея педагогическую приспособленность къ степени пониманія и усвоенія учащихся, какъ въ выборѣ матеріала книги, такъ и въ его изложеніи и по этому поводу высказано было желанія чтобы г. Лебедевъ взялъ на себя трудъ составить сокращенный учебникъ по наукѣ о христіанскомъ богослуженіи для низшихъ духовныхъ училищъ.

Черезъ два года, въ 1883 году г. Лебедевъ составилъ учебникъ по богослуженію примѣнительно къ потребностямъ преподаванія предмета въ среднихъ свѣтскихъ и низшихъ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ, какъ и высказано было четыре года тому назадъ желаніе рецензентомъ «Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостей». На эту-то книжку мы и хотѣли бы обратить вниманіе читателей и особенно изъ оо. законоучителей.

Всѣ они по опыту знаютъ, какъ много учебныхъ руководствъ и пособій по вопросу о богослуженіи; но вмѣстѣ съ тѣмъ они лучше, чѣмъ другіе, знаютъ и то, что въ этомъ многомъ очень мало вполнѣ хорошаго, практичнаго и вполнѣ примѣнимаго къ дѣлу. Всѣ они знаютъ, что большинство учебниковъ по этому предмету страдаетъ односторонностями и крайностями. Такъ, въ однихъ учебникахъ изла-

гается преимущественно внѣшняя сторона богослуженія и притомъ съ такою пунктуальною точностію и дробностію, какъ въ церковныхъ уставахъ; на внутреннее значеніе богослуженія и въ цѣломъ и въ частяхъ мало обращается вниманія; при выясненіи ея пускаются или въ археологическія или въ практическія соображенія. Въ другихъ учебникахъ—наоборотъ очень мало отводится мѣста изложенію внѣшней стороны дѣла, такъ мало, что на основаніи этихъ книжекъ нельзя съ точностію опредѣлить и разграничить особенности нѣкоторыхъ службъ; ибо существенныя ихъ отличія (по внѣшности-то) оставлены безъ вниманія; за то все, не рѣдко многоглаголивое, содержаніе этихъ книжекъ наполнено объясненіями внутренняго смысла и значенія богослуженія, при чемъ главное мѣсто занимаетъ объясненіе символическое, нерѣдко глубокое до очевидныхъ натяжекъ. Очевидно, и тѣ и другія книги представляютъ въ своемъ содержаніи въ высшей степени не желательныя крайности. Неудовлетворительность доселѣ въ обиліи практикующихся учебниковъ по предмету литургики замѣтна и въ изложеніи ихъ. Конечно очень хорошее дѣло совмѣстное обученіе и въ законѣ Божіемъ, какъ и въ другихъ наукахъ; хорошо при разсказахъ о томъ или другомъ праздникѣ говорить и о богослуженіи его и т. д., но едвали можно проводить этотъ методъ вполнѣ: да и такъ-то, при неполномъ его проведеніи, остается неустраненныхъ одинъ существенный недостатокъ, именно отсутствіе единства, цѣлостности предмета. А это едвали хорошо можетъ вліять на логическое развитіе дѣтей, которое нужно имѣть въ виду въ каждой наукѣ. Большинство же тѣхъ учебниковъ по Закону Божію, въ которыхъ ученіе о богослуженіи составляетъ собою особый самостоятельный предметъ, въ своемъ изложеніи страдаетъ или излишней сухостію и такъ сказать конспективностію, много вредящею ясности рѣчи, или же неточностію и многорѣчивостію. То и другое конечно не желательно и особенно въ учебникахъ, какъ книгахъ, назначенныхъ для неразвившихся еще учениковъ.

Вотъ почему, еще четыре года тому назадъ рецензентомъ «Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостей» и высказано было желаніе, чтобы г. Лебедевъ потрудился надъ составленіемъ учебника по наукѣ о богослуженіи для низшихъ духовныхъ и среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній. Вотъ почему и теперь мы желали бы обратить вниманіе оо. законоучителей на озаглавленную выше книжку.

Ужъ одно то, что она принадлежитъ перу того же г. Лебедева, который издалъ премированный полный учебникъ по этому предмету, много говоритъ о достоинствахъ указываемой книги, какъ учебника.

Книга эта есть сокращеніе вышедшей назадъ тому четыре года. Въ ней опущены всѣ тѣ частности и подробности, которыя не имѣютъ въ своемъ содержаніи существеннаго значенія, или представляютъ собою интересъ лишь въ научномъ отношеніи, все спорное, гипотетическое по своему значенію, археологическое по своему содержанію. При всемъ томъ въ своемъ содержаніи указываемая книга отличается полнотой сравнительно съ другими однородными ей книгами: здѣсь ясно, точно и подробно указана въ своихъ существенныхъ чертахъ вся внѣшняя сторона христіанскаго богослуженія и въ цѣломъ и въ частяхъ его. Здѣсь говорится и о составныхъ частяхъ богослуженія и о внѣшнихъ символическихъ дѣйствіяхъ, сопровождающихъ богослуженіе и о принадлежностяхъ богослуженія и о лицахъ совершающихъ его (1-я часть) и о богослуженіяхъ воскресныхъ, праздничныхъ и постовыхъ, и о вседневныхъ службахъ—о всенощномъ бдѣніи и литургіи и о частныхъ богослуженіяхъ. Здѣсь есть и объ обрядовой сторонѣ таинствъ и о чинѣ коронованія, и о чинѣ освященія храма, и объ обрядѣ постриженія въ монашество; о чемъ въ большинствѣ учебниковъ опускается вовсе. Между тѣмъ при изложеніи внѣшней стороны каждаго изъ этихъ и другихъ богослуженій нѣтъ той мелочной дробности, которая превращала бы книгу въ церковный уставъ: всюду указано лишь главное, существенное, что составляетъ особенность извѣстнаго богослуженія и чѣмъ оно отличается отъ другихъ. Неоставлено безъ вниманія въ книгѣ и выясненіе внутренняго смысла богослуженія, но это выясненіе чуждо крайностей какъ археологистовъ (т. е. значеніе каждой части богослуженія объясняющихъ лишь исторически-практически), такъ и символиковъ, придающихъ каждой мелочи символическое значеніе. Авторъ не оставляетъ и символики, но не доводитъ ее до крайности, до натяжекъ, довольствуясь въ подобныхъ случаяхъ указаніемъ практическаго значенія той или иной вещи или дѣйствія. Говоря, напр., о лжицѣ, онъ не указываетъ на то, что это клещи, которыми ангелъ прикладывалъ горящія уголья къ устамъ пророка и т. п.

Не менѣе удовлетворительно въ педагогическомъ отношеніи разсматриваемая книга и въ своемъ изложеніи. Правда, выходя изъ правила, что въ изложеніи учебнаго предмета должно идти отъ извѣстнаго къ неизвѣственому, но при этомъ соблюдать по возможности единство системы, мы думали бы, что порядокъ изложенія даннаго предмета въ нѣкоторыхъ случаяхъ долженъ быть иной, чѣмъ тотъ, который предложенъ въ книгѣ г. Лебедева: такъ, мы думали бы напр., что о составныхъ частяхъ богослуженія слѣдовало бы говорить послѣ

рѣчи о символическихъ дѣйствіяхъ и храмѣ въ которомъ совершаются указанныя службы, и о богослуженіи праздничномъ и постовомъ вмѣстѣ и послѣ изложенія литургіи и т. п. Но это вовсе не такія ошибки, изъ за которыхъ можно быть недовольнымъ книжкой г. Лебедева. Написана книга систематично, точно, и обстоятельно какъ и слѣдуетъ быть написаннымъ учебнику. Желали бы мы видѣть въ данной книгѣ по больше живости, а по мѣстамъ и ясности, чѣмъ сколько есть того и другаго (особенно перваго) въ книгѣ; но въ этомъ случаѣ мы имѣемъ въ виду книгу г. Лебедева, больше, какъ книгу для чтенія, (ибо и таковой она можетъ быть), чѣмъ, какъ учебникъ. Учебникъ, который долженъ быть выученъ, не можетъ имѣть претензіи на живость изложенія. Отсутствіе же въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ясности объясняется отвлеченностію самого предмета и краткостію изложенія. Тотъ и другой недостатокъ легко устранимы будутъ при классныхъ объясненіяхъ наставника.

При всемъ этомъ книга г. Лебедева отрадное явленіе и не только не лишняя въ цѣломъ рядѣ книгъ подобнаго рода, а напротивъ необходимая: компактностію и обстоятельностію своего содержанія она восполняетъ всѣ другія подобнаго рода книжки и смѣло можетъ быть рекомендуема оо. законоучителямъ.

Практическое руководство для священнослужителей при совершеніи Св. Таинствъ. Проф. историко-филологическаго института кн. Безбородко, магистра богословія, протоіерея А. О. Хойнацкаго.

Книга о. прот. Хойнацкаго продается въ лучшихъ книжныхъ магазинахъ Москвы, Петербурга и др. и стоитъ 3 р. Такой цѣнѣ книги вполнѣ соотвѣтствуетъ и объемъ ея и ея внѣшній видъ; книга эта напечатана на хорошей бумагѣ, чистымъ, отчетливымъ шрифтомъ— съ бордюромъ, въ большую (in quarto) долю листа и заключаетъ въ себѣ 151 страницу. Сообразно съ такимъ объемомъ книги и содержаніе ея нельзя назвать вполнѣ бѣднымъ; оно очень разнообразно. Одинъ подробный алфавитный указатель статей, помѣщенныхъ въ книгѣ занимаетъ въ ней 31 страницу. Правда, такой указатель составляетъ уже роскошь, совсѣмъ пожалуй ненужную въ виду того, что книга раздѣлена на главы, надъ каждой изъ которыхъ есть заголовокъ, въ каждой главѣ есть отдѣлы, имѣющіе подробные указатели всѣхъ матерій заключающихся въ отдѣлѣ, да и самая книга назначена не для тѣхъ, которымъ всѣ эти матеріи — лѣсъ темный, въ родѣ того, какъ напр., для неспеціалистовъ книги свода граждан-

скихъ законовъ,—назначена для совершающихъ то, о совершеніи чего трактуетъ она, — для священнослужителей. Но лучше пересолить, чѣмъ не досолить, думалъ, должно быть о. протоіерей, и потому собралъ въ свою книгу все, что только относится къ данному предмету.

По своему содержанію книга о. протоіерея распается на двѣ части. Въ первой части излагаются церковно-гражданскія постановленія, которыми священникъ долженъ руководиться при совершеніи таинствъ, и совѣты относительно того, какъ долженъ поступать священникъ въ тѣхъ или другихъ недоумѣнныхъ случаяхъ. Между послѣдними есть нѣкоторые такіе, которыхъ мы не находили въ другихъ извѣстныхъ книгахъ подобнаго рода, каковы книжки Маврицкаго, св. Сильченкова и др., впрочемъ мало: другіе же и большинство тѣже самые, только болѣе пространно изложенные. Компилятивный характеръ книги въ этой части ея, отличающейся сравнительно съ другими книжками того же рода только болѣе пространнымъ, но не болѣе яснымъ и тѣмъ менѣе точнымъ изложеніемъ, несомнѣненъ. Знакомое каждому изъ молодыхъ (не болѣе 15 лѣтъ священствующихъ) священниковъ, на которыхъ очевидно и разсчитывалъ о. Хойнацкій, «практическое изложеніе церковно-гражданскихъ постановленій въ руководство священнику на случай совершенія важнѣйшихъ церковныхъ требъ», пр. Парвова читатель все почти встрѣтитъ въ разсматриваемой нами книгѣ. Но и это: *почти* не въ похвалу составителю; ибо правда конечно, что погребеніе напр. не таинство, но правда и то, что оно составляетъ собою такую же частую требу, какъ и крещеніе, и недоумѣній относительно совершенія его можетъ возникать не только не меньше, но больше чѣмъ относительно другихъ таинствъ. Съ другой стороны въ книгу введено многое такое, что странно даже встрѣтить въ книгѣ, указанное назначеніе имѣющей; здѣсь говорится напр. о томъ, кѣмъ должна быть совершаема литургія, въ какихъ облаченіяхъ священникъ долженъ совершать ее и т. п. Въ книгѣ находится много и такого содержанія, которое по меньшей мѣрѣ можно назвать не практичнымъ, и которымъ руководствоваться приходскому и особенно сельскому священнику не приходится. Таковы по нашему мнѣнію тѣ поученія, каковыя въ готовомъ видѣ предлагаетъ о. протоіерей для произношенія ихъ во время говѣнія. Впрочемъ, это уже во второй части, названной авторомъ дополнительною.

Въ этой второй части, кромѣ указанныхъ 11 поученій находятся: канонъ къ причащеію священникомъ, собраніе нѣкоторыхъ благопотребныхъ прошеній для употребленія сообразно разнымъ нуждамъ и

потребностямъ вѣрующихъ, порядокъ совершенія литургіи въ случаѣ отправленія ея тремя священниками безъ діакона, отпусты богослуженій и алфавитный указатель вопросовъ, изложенныхъ въ книгѣ. О послѣднемъ мы уже говорили. Что касается канона, сознаемся, что не разъ прочитали мы его и не нашли въ немъ глубины, полноты мыслей и теплоты чувствъ, какими отличаются обычные каноны «правильника», и которыя особенно нужно бы возогрѣвать въ себѣ іерею предъ совершеніемъ литургіи. Да и вещь эта, такъ сказать, неканонизованная. Отпусты богослуженій есть въ служебникѣ и относительно ихъ достаточно было бы вполнѣ замѣтить, когда и какой употреблять должно.

И такъ что жа въ заключеніе? Книга конечно не безполезная, но едвали можно оправдать ея появленіе на свѣтъ послѣ того, что мы уже имѣемъ; ибо она новаго ничего почти не привноситъ въ указанную область. Пріобрѣтая эту книгу, какъ практическое руководство въ разныхъ недоумѣнныхъ случаяхъ пастырской практики, нелишнее запасаться и другими прежде изданными. Цѣна же ея при сравненіи этой книги съ другими, такими же по содержанію, не въ ея пользу; развѣ только, что она издана чище, но за то форматъ ея не такъ удобенъ.

Права и обязанности пресвитеровъ по основнымъ законамъ христіанской церкви и церковно-гражданскимъ постановленіямъ русской церкви. Часть 1-я. Служебныя права и обязанности пресвитеровъ по каноническимъ постановленіямъ христіанской церкви и церковно-гражданскимъ постановленіямъ русской церкви. Составилъ П. П. Забѣлинъ, преподаватель Кіевской дух. семинаріи. Кіевъ 1884 г. Практическое руководство для священнослужителей, или систематическое изложеніе полнаго круга ихъ обязанностей и правъ. Составилъ инспекторъ С.-Петербургской дух. семинаріи Петръ Нечаевъ. СПБ. 1884.

Уже по выписаннымъ нами заглавіямъ разсматриваемыхъ нами книгъ читатель видитъ, что обѣ онѣ касаются одного и того же предмета, имѣютъ одинаковое происхожденіе и преслѣдуютъ одни и тѣже цѣли. Оба автора—преподаватели духовныхъ семинарій, занимающіеся преподаваніемъ «практическаго руководства для пастырей», оба въ своихъ трудахъ предлагаютъ обществу плоды своихъ занятій, и оба своими книгами имѣютъ въ виду принести посильную пользу какъ воспитанникамъ семинарій, такъ и священникамъ. Впрочемъ у

г. Нечаева для семинаристовъ эта книга издана особо безъ нѣкоторыхъ прибавленій, находящихся въ настоящемъ изданіи и имѣющихъ важное значеніе именно для священнослужителей. Стало быть всѣ резоны есть къ тому, чтобы въ библіографической замѣткѣ, преслѣдующей практическую цѣль, дать незнающимъ этихъ книгъ и нуждающимся въ нихъ посильное указаніе относительно выбора между этими книгами. Та и другая книга разсматривались вмѣстѣ. Простое сличеніе ихъ между собою въ объемѣ и качествѣ содержанія, въ логической и литературной обработкѣ этого содержанія должно дать самый наглядный и вѣрный отвѣтъ на поставленный вопросъ о сравнительномъ достоинствѣ и пригодности той и другой.

Прежде всего объ ихъ внѣшности и объемѣ. Обѣ книги, равныя по цѣнѣ (1 р. 75 к. безъ пересылки), равны почти и по объему: книга г. Забѣлина заключаетъ въ себѣ 458 стр., помимо оглавленія и предисловія; книга г. Нечаева 326+96=422. Лишнія 36 стр. въ книгѣ Забѣлина противъ книги г. Нечаева однако говорятъ не о томъ, что первая больше послѣдней, а лишь о томъ, что печать первой книги гораздо разгонистѣе и крупнѣе, чѣмъ во второй. Мало того. Въ книгѣ г. Нечаева на каждую страницу среднимъ числомъ приходится 39 строкъ, а у Забѣлина—32; помноживши же то и другое число на количество страницъ каждой книги, мы получаемъ въ итогѣ, что въ книгѣ г. Нечаева на 1802 строки или 46 страницъ больше, чѣмъ въ книгѣ Забѣлина, если бы и та и другая имѣли одинакое число строкъ на каждой страницѣ. Словомъ книга г. Нечаева по виду меньше книги Забѣлина, на самомъ же дѣлѣ больше ея по своему объему. Если же прибавить къ этому, что послѣдняя не можетъ даже идти въ сравненіе съ книгою г. Нечаева въ отношеніи чистоты печати, бумаги и брошюровки; то выводъ относительно сравнительной цѣнности (т. е. лавочной цѣны) той и другой книги будетъ ясенъ самъ собою...

Мы намѣренно остановились на внѣшности той и другой книги: эта внѣшность прекрасная иллюстрація для характеристики и внутренняго достоинства этихъ книгъ. Какъ по внѣшности книга г. Нечаева повидимому меньше, а на самомъ дѣлѣ больше по объему книги г. Забѣлина, а послѣдняя на оборотъ (больше повидимому, меньше на самомъ дѣлѣ); такъ и по внутреннему содержанію. Чтобы убѣдиться въ этомъ, предлагаемъ краткое изложеніе содержанія той и другой. Книга г. Забѣлина представляетъ собою лишь первую честь всего предположеннаго имъ изданія: она говоритъ о служебныхъ правахъ и обязанностяхъ пресвитеровъ, которыя касаются: учительства, воспитанія

или духовнаго руководствованія, священнодѣйствія, наблюденія за сохраненіемъ принадлежностей храма и вообще завѣдыванія церковною собственностію и церковнаго письмоводства. Но въ ней слишкомъ кратко (на 2 стран.) говорится о тѣхъ церковныхъ канонахъ и постановленіяхъ, которыми опредѣляются разсматриваемыя въ ней «права и обязанности пресвитеровъ», ничего не говорится о тѣхъ умственныхъ и нравственныхъ качествахъ, требуемыхъ отъ вступающаго въ клиръ, и разныхъ церковно-юридическихъ условіяхъ необходимыхъ для этого вступленія, ничего не говорится о служебныхъ преимуществахъ и привиллегіяхъ духовенства, о церковномъ судѣ, о церковномъ управленіи. Между тѣмъ все это—и заключающееся въ книгѣ г. Забѣлина и не заключающееся, а лишь имѣющееся вѣроятно заключаться въ обѣщанныхъ имъ въ введеніи слѣдующихъ частяхъ книги—есть въ книгѣ г. Нечаева. Содержаніе этой послѣдней въ общемъ таково. Во введеніи (1—39 стр.) говорится о церковныхъ канонахъ (о происхожденіи, содержаніи и сравнительномъ достоинствѣ правилъ и постановленій апостольскихъ, о правилахъ соборныхъ и отеческихъ, о номоканонахъ—схоластика, Фотія, и др. объ уставѣ Владиміра, Ярослава 1-го, Кормчей книгѣ, греч. Пидаліонѣ) и объ органахъ церковной власти въ Россіи (о Св. Синодѣ съ его вспомогательными учрежденіями, и епархіальномъ управленіи: консисторіяхъ, попечительствахъ, благочинныхъ и депутатахъ). Первый отдѣлъ самаго сочиненія посвященъ вопросу объ условіяхъ, требуемыхъ отъ кандидата священства въ умственномъ, нравственномъ, физическомъ, общественномъ и семейномъ отношеніяхъ, объ образѣ избранія и обрядахъ рукоположенія. Второй самый большой по объему отдѣлъ сочиненія говоритъ объ обязанностяхъ священническаго служенія: объ учительствѣ (59—81 стр.) и священнодѣйствіяхъ (80—238), о церковномъ хозяйствѣ и письмоводствѣ (239—281). Въ третьемъ отдѣлѣ идетъ рѣчь объ имущественныхъ, административно-служебныхъ и другихъ правахъ и преимуществахъ священнослужителей и ихъ семействъ. Въ четвертомъ и послѣднемъ—о церковномъ судѣ. Въ концѣ книги въ качествѣ особаго изложенія даны: изложеніе и изъясненіе «правилъ апостольскихъ, положенія о церковныхъ попечительствахъ», братствахъ, о мѣстныхъ средствахъ содержанія приходскаго духовенства и раздѣлѣ этихъ средствъ между членами причта, правила о пенсіяхъ духовенству, о составленіи описи церковнаго имущества, о производствѣ слѣдствій надъ духовными лицами, о духовныхъ завѣщаніяхъ, руководительные вопросы при исповѣди и указанія относительно постановки обученія въ церковно-приходскихъ школахъ (1—96 стр.)

Изъ одного этого общаго очерка содержанія той и другой книги ясно, насколько книга г. Нечаева полнѣе книги Забѣлина: первая обнимаетъ собою всѣ стороны пастырства—не только его практику, а и теорію—юрисдикцію, начиная съ идеи пастырства и кончая разъясненіями практической дѣятельности священника, какъ пастыря и даже частной его жизни и отношеній Купивъ книгу г. Нечаева, священникъ не будетъ имѣть нужды пріобрѣтать въ дополненіе къ ней другихъ, какъ то нужно было доселѣ, когда нужно было и Мавринкаго изданія купить и свящ. Чижова и др. тому подобныя, или какъ нужно это и теперь при покупкѣ книги г. Забѣлина. Конечно можно подождать обѣщанныхъ авторомъ второй и третьей части его книги; но если тѣ части будутъ стоить въ продажѣ по стольку же, сколько стоитъ книга г. Забѣлина, то вѣдь это выйдетъ 5 р. 25 к. а это для священника и главнымъ образомъ сельскаго уже не малость. Конечно сообразно съ увеличеніемъ цѣны, увеличится и объемъ книги, а стало быть и ея содержаніе и тогда то книга 1-я Забѣлина, говорящая о всемъ томъ, о чемъ говоритъ и книга Нечаева, будетъ содержательнѣе послѣдней. Но это 1) еще *дорогое будущее*. 2) Для того, чтобы судить о сравнительномъ достоинствѣ содержанія двухъ книгъ, мало обращать вниманіе на одно только его количество, нужно имѣть въ виду и качество его.

Г. Забѣлинъ несомнѣнно много сообщаетъ свѣденій по предмету своей книги: знаетъ онъ литтературу этого предмета не только церковно-каноническую и государственно-юридическую—словомъ такъ сказать оффиціальную, а и частную—книжную и періодическую-журнальную; въ его книгѣ масса подстрочныхъ примѣчаній и ссылокъ на статьи по вопросамъ пастырской практики въ разныхъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ и на частныя постановленія и распоряженія тѣхъ или иныхъ епархіальныхъ архіереевъ. И то и другое, очевидно не имѣющее канонискаго достоинства, какъ исходящее не отъ верховной церковной власти и имѣющее мѣстное, а не обще обязательное значеніе, можетъ быть принимаемо лишь къ свѣдѣнію, какъ указаніе, совѣтъ, но не какъ законъ, обязательный для исполненія всѣхъ священнослужителей. Между тѣмъ г. Забѣлинъ все это, равно какъ и постановленія разныхъ гражданскихъ правительственныхъ инстанцій ставитъ на одну доску въ рядъ и съ правилами соборовъ и съ св. писаніемъ и съ указами Синода, какъ основанія для того или иного его положенія. Это по меньшей мѣрѣ не удобно; ибо далеко не одно и тоже правило вселенскаго собора и указъ даже напр. Святѣйшаго Синода. Въ нѣкоторыхъ же случаяхъ эта неразборчивость въ ссыл-

кахъ на основанія того или инаго положенія заставляетъ автора дѣлать такія положенія, съ которыми и согласиться нельзя (мы имѣемъ въ виду тѣ напр. случаи, гдѣ авторъ ссылается на постановленія уже отмѣненныя (см. на стр. 377 и ср. Указъ Св. Синода 1876 г. 24 декабря о процентномъ сборѣ съ церквей въ пользу приказовъ общественнаго призрѣнія, и др.). Эта неразборчивость и спутанность встрѣчается и въ самомъ текстѣ книги г. Забѣлина. Авторъ напр. на одну доску ставитъ и учительство, и священнодѣйствіе и церковное письмоводство. Книга заключаетъ въ себѣ не мало повтореній, общихъ мѣстъ, неясныхъ выраженій, которыя нерѣдко ведутъ къ противорѣчивымъ выводамъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ указать на одинъ изъ самыхъ путаныхъ напр. и вообще-то вопросовъ пастырской практики—о степеняхъ родства между брачущимися, который въ книгѣ г. Забѣлина рѣшенъ хотя и многословно, но не ясно и даже противорѣчиво. Да и вообще касательно литературной обработки авторомъ своего сочиненія остается желать многаго. Не то представляетъ собою въ качественномъ отношеніи книга г. Нечаева. Правда въ ней нѣтъ такого обилія ссылокъ, такихъ подробныхъ разъясненій, какъ у Забѣлина; но за то у него нѣтъ и неразборчивости послѣдняго, нѣтъ и того, что понятно и безъ разъясненій. «Оно отличается, какъ значится объ этомъ сочиненіи въ отзывѣ учебнаго комитета при Св. Синодѣ, обстоятельностію въ обозрѣніи предмета, равно какъ и основательностію сужденій, наставленій и совѣтовъ». Краткость и точность изложенія дѣлаютъ его яснымъ и понятнымъ; умѣнье же строго различать сравнительное достоинство данныхъ своей науки даютъ книгѣ силу убидительности и авторитетности. Преподавая, говоритъ авторъ въ предисловіи къ своему труду, и составляя «практическое руководство для пастырей» я имѣлъ двѣ цѣли: 1) обстоятельно выяснить духовнымъ воспитанникамъ нравственно-юридическія обязанности русскаго православнаго священника, чтобы помочь имъ въ жизни разумно, а не слѣпо относиться къ пастырскому дѣлу, и 2) внѣдрить въ ихъ сознаніе мысль, что каждый шагъ пастырской дѣятельности долженъ выражать собою нравственныя христіанскія начала, лежащія въ основѣ всѣхъ формальныхъ законовъ, которыми священникъ долженъ руководиться въ своей практической жизни... При такомъ взглядѣ на дѣло, я нашелъ не удобнымъ дѣлить систему «Практическаго Руководства» на двѣ части, изъ которыхъ въ одной излагались бы преимущественно нравственныя обязанности, а въ другой—только правовыя его отношенія. Нрав-

ственный и канонической элементы, составляющіе содержаніе «практическаго руководства должны сочетаваться въ немъ органически, а не механически». Вотъ точка зрѣнія автора, стоя на которой онъ и группируетъ и разграничиваетъ и оцѣниваетъ предметъ своего сочиненія. Это-то осмысленное отношеніе къ даннымъ своей науки и освободило автора отъ такой путаницы въ расположеніи и даже пониманіи содержанія своего сочиненія, какая встрѣчается въ сочиненіи. Вездѣ, гдѣ только можно, авторъ въ основѣ своихъ практическихъ совѣтовъ и наставленій, равно какъ и во главѣ этихъ или иныхъ церковно-каноническихъ постановленій, ставитъ библейское воззрѣніе—ту нравственную идею, которая лежитъ въ основѣ формальнаго требованія закона.

Конечно не все одно только нехорошее находится въ книгѣ Забѣлина: весьма много есть въ ней практически-полезныхъ и умныхъ совѣтовъ и указаній; точно также и въ книгѣ г. Нечаева встрѣчаются недосмотры и неполнота. Но мы, дѣлая свою замѣтку, не имѣли въ виду дѣлать полнаго отзыва о каждой изъ нихъ, мы хотѣли указать то главное, по которому сельскій пастырь долженъ сдѣлать выборъ между двумя этими книгами, назначенными для него, появившимися одновременно и по виду своему внѣшнему и по цѣнѣ одинаковыхъ. Думается, что сельскій пастырь справедливо и практично поступитъ, если, на основаніи данныхъ нами указаній, отдастъ предпочтеніе книгѣ г. Нечаева предъ книгою Забѣлина. Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что и покупатель книги Забѣлина поступитъ практичнѣе того, кто вмѣсто той или другой изъ этихъ книгъ станетъ покупать не такъ давно вышедшія изданія Маврицкаго, Хойнацкаго, касающіяся этого же предмета; ибо несомнѣнно, что книга Забѣлина преимуществуетъ предъ послѣдними по полнотѣ и обстоятельности содержанія.

С—въ.

Журнальное обозрѣніе.

Статьи по Русской церковной исторіи.

«*Анатолій Мартыновскій, архіепископъ могилевскій, и его литературные труды*». *М. Едлинскаго*. (*Тр. Кіев. Дух. Ак., апрѣль, іюнь м.*). Этотъ русскій іерархъ былъ однимъ изъ выдающихся архипастырей пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годовъ текущаго столѣтія. Анатолій и до сихъ поръ памятенъ по своимъ разнообразнымъ обильнымъ литературнымъ трудамъ. Какъ историкъ, онъ извѣстенъ сочиненіемъ: «объ отношеніяхъ римской церкви къ другимъ христіанскимъ церквамъ и ко всему человѣческому роду»; какъ богословъ, онъ прославился сочиненіемъ, выдержавшимъ пять изданій: «Вѣра, надежда и любовь»; какъ проповѣдникъ—оставшимся отъ него обширнымъ сборникомъ высокопоучительныхъ проповѣдей. Наконецъ, онъ замѣчателенъ и какъ пастырь-публицистъ: въ свою жизнь онъ помѣстилъ въ нѣсколькихъ періодическихъ изданіяхъ не мало серьезныхъ статей. На ряду съ умственными дарованіями преосв. Анатолій отличался и рѣдкими качествами сердца, сдѣлавшими его незабвеннымъ для множества облагодѣтельствованныхъ имъ лицъ. Не менѣе замѣчателенъ этотъ архипастырь и по своей плодовито-благотворной для церкви дѣятельности. Это былъ образецъ неутомимаго борца за православіе съ врагами его, преимущественно съ латинянами. Въ продолженіе тридцатилѣтней своей архипастырской дѣятельности въ западномъ краѣ онъ всѣми силами и возможными средствами старался поразить этихъ опасныхъ для церкви враговъ, дать торжество православію надъ иновѣріемъ. Много трудовъ, непріятностей и огорченій пришлось встрѣтить ему въ достиженіи своей задачи, но ничто не останавливало его на пути къ разъ намѣченной имъ цѣли. Съ особенною полнотою и обстоятельностію біографъ представляетъ жизнь и дѣятельность Анатолія въ юго-западномъ краѣ со времени назначенія его въ викаріи волынской эпархіи съ званіемъ епископа Острожскаго. «Юго-западный край, въ которомъ

онъ родился и воспитался, особенности и нужды котораго онъ хорошо зналъ, давно привлекалъ его». Непрочное и довольно неопредѣленное религіозное положеніе юго-западнаго края въ то время требовало отъ православнаго пастыря большой опытности и благоразумія. Русскому епископу приходилось сталкиваться, съ одной стороны, съ поляками-помѣщиками, а съ другой—съ поляками-ксендзами. «Преосв. Анатолій отлично понялъ и надлежаще оцѣнилъ современное ему положеніе юго-западнаго края. Сознавая всю серьезность этого положенія, онъ въ тоже время видѣлъ и всю трудность борьбы съ нимъ». Разными мѣрами онъ старался поднять религіозное просвѣщеніе подвѣдомственнаго ему духовенства и утвердить въ православіи народъ. Выступая на защиту православія противъ латинянъ, Анатолій сознавалъ, что для успѣха въ борьбѣ необходимо дѣйствовать одинаковымъ оружіемъ. Въ противовѣсъ во множествѣ распространяемымъ тогда на юго-западѣ книжкамъ въ католическо-папистическомъ духѣ, Анатолій сталъ печатать свои брошюрки для народнаго чтенія въ строго-православномъ духѣ. Не довольствуясь единичными силами въ изданіи этихъ брошюръ, онъ по примѣру католиковъ, старался организовать для этого цѣлыя общества литературныя. Собственныя признанія Анатолія показываютъ, что энергическая и дѣятельная натура его не могла мириться со многими явленіями окружавшей его дѣйствительности. Впрочемъ, онъ сознавалъ всю безполезность личнаго протеста и потому предпочиталъ переносить съ терпѣніемъ нежелательный для него порядокъ вещей.

«*Записки Василія Лужинскаго, архіепископа полоцкаго*» (*Прав. Собес.*, *январь*, *февраль*, *мартъ*, *іюнь*, *августъ*). Эта погодная запись начинается съ 1835 года и касается одного изъ важныхъ, интересныхъ и не совсѣмъ еще разработанныхъ періодовъ нашей гражданско-церковной исторіи, времени присоединенія уніатовъ къ господствующей, государственной православной церкви. Василій Лужинскій былъ очень виднымъ дѣятелемъ этого событія, или какъ самъ онъ выражается, главнымъ и даже единственнымъ дѣятелемъ и совершителемъ возсоединенія столь многочисленнаго духовенства и народа, населеннаго въ семи губерніяхъ, не щадившимъ для этого ни трудовъ, ни усилій. «Сколько душевной скорби, сколько печали отъ злобы и клеветы людской, восклицаетъ самъ онъ, во все время подвиговъ своихъ я перенесъ!» Это подробное описаніе всего хода дѣла возсоединенія греко-уніатской церкви съ православною восточно-каѳолическою церковію очевидца и дѣятеля его даетъ возможность имѣть объ этомъ болѣе ясное представленіе. Записки показываютъ,

какія мѣры и какія средства предпринимали тогдашніе іерархи православные для обращенія уніатовъ въ православіе и для утвержденія въ вѣрѣ новообращенныхъ. По этому предмету Василій Лужинскій, между прочимъ, слѣдующее говоритъ въ одномъ мѣстѣ своего мемуара: «зная, какое сильное имѣютъ вліяніе на народъ торжественныя архіерейскія богослуженія и освященія архіерейскимъ священнодѣйствіемъ, заключающимъ въ себѣ глубокій смыслъ, и архипастырское слово при семъ случаѣ къ народу, я отъ всей души своей желалъ имѣть часто такой случай для себя, гдѣ бы то ни было въ епархіи». Каждое лѣто, дѣйствительно, онъ обозрѣвалъ свою епархію, часто отправляя службу въ деревенскихъ церквахъ, лично убѣждая священниковъ-уніатовъ къ обращенію православной церкви и отбирая отъ обратившихся собственноручныя ихъ «подписки». Подписки эти этотъ архіепископъ всегда возилъ съ собою, чтобы показывать ихъ духовенству, какъ самъ онъ выражается, «для большей вѣроятности успѣха въ томъ убѣжденіи, что major pars trahit minorem». Разсказывая о разныхъ своихъ личныхъ поступкахъ и административныхъ дѣйствіяхъ, архіепископъ даетъ по частямъ довольно полное описаніе вообще положенія въ то время западнаго края. Вотъ что говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ своихъ записокъ. «Когда церковь святая православная восточно-каѳолическая торжествовала побѣду надъ инославіемъ въ семъ краю, храмы приходскіе въ селахъ и помѣщичьихъ и казенныхъ одинъ за другимъ приходили къ разрушенію, не смотря на Высочайшее Государя Императора повелѣніе, которымъ строго обязывались починять церкви ветхія и строить новыя помѣщики въ своихъ имѣніяхъ, а управляющіе палатою государственныхъ имуществъ въ имѣніяхъ казенныхъ; первое дѣло починокъ ветхихъ или построекъ новыхъ церквей для православныхъ крестьянъ своихъ считали въ своей совѣсти не только не обязательнымъ для себя, но и преступнымъ по исповѣдуемой ими латинской или лютеранской вѣрѣ, а это они и заявляли во всеуслышаніе всѣмъ чиновнымъ лицамъ и властямъ въ губерніи, и тѣхъ благонамѣренныхъ помѣщиковъ, которые въ своихъ имѣніяхъ исправляли или вновь построили православныя церкви, укоряли, а послѣдніе, окруженные чиновниками латино-польскими, по своимъ видамъ не обращали на это важное дѣло должнаго вниманія, представляя въ оправданіе себя то неурожайные годы, то болѣзни ежечасныя крестьянъ, то падежи рогатаго скота». Такія и подобныя этой замѣтки объ общемъ состояніи края разсѣяны довольно въ значительномъ количествѣ по разнымъ мѣстамъ «записокъ.»

«*Чтенія изъ исторіи русской церкви за время царствованія Императора Александра I*». *П. Знаменскаго* (*Прав. Собес.*, *январь*, *мартъ*, *іюнь*, *іюль*). Чтенія эти стали печататься по частямъ съ самаго начала текущаго года. Имѣя предметомъ своимъ время или періодъ, еще не совсѣмъ изслѣдованный, чтенія отчасти носятъ на себѣ характеръ привлекательной новизны. Авторъ, какъ видно изъ напечатаннаго уже, задался цѣлію возможно полно и обстоятельно представить весь ходъ церковной жизни нашего отечества за время довольно продолжительнаго царствованія Императора Александра Благословеннаго. Описывая разныя событія церковнаго характера, церковную администрацію, преобразованія по духовному вѣдомству, возникновеніе и дѣятельность религіозныхъ и церковныхъ учрежденій и обществъ и т. п., авторъ обращаетъ, естественно, не мало своего вниманія и на частныя лица, такъ или иначе вліявшіе на ходъ и направленіе этихъ событій. При этомъ онъ даетъ иногда довольно полную характеристику нѣкоторыхъ личностей, стоявшихъ во главѣ государственнаго управленія вообще и церковнаго въ частности. Само собою понятно, что въ ряду такихъ личностей первое мѣсто нужно отвести самому Императору Александру I. Говоря о характерѣ этого государя, г. Знаменскій между прочимъ замѣчаетъ, что императоръ не получилъ хорошаго религіознаго воспитанія въ православномъ духѣ. «Воспитатель его Лагарпъ, полуфилософъ, полумасонъ, могъ сообщить ему развѣ только смутныя представленія о Богѣ, какъ о нѣкоей невѣдомой, таинственной силѣ». А законоучитель молодаго цесаревича протоіерей А. Самборскій и самъ, не чуждый нѣкотораго увлеченія духомъ того времени, заботился только объ аккуратномъ выполненіи своимъ высокимъ ученикомъ обрядовой стороны православія. «Вслѣдствіе этого» подобно многимъ своимъ современникамъ, которые были тоже лишены религіознаго воспитанія, а между тѣмъ по своему характеру и по обстоятельствамъ чувствовали въ себѣ непреодолимую потребность религіи, онъ, т. е. Александръ I, выработалъ себѣ своеобразную собственную религію безъ опредѣленныхъ догматическихъ убѣжденій, универсальную религію сердца, одинаково мирившуюся со всѣми вѣроисповѣданіями и ни къ одному изъ нихъ непринадлежавшую, близкую болѣе къ протестантскому мистицизму, чѣмъ къ православію. Въ церковныхъ дѣлахъ онъ не имѣлъ никакихъ свѣдѣній, поэтому на первыхъ порахъ своего царствованія долго не обнаруживалъ къ нимъ надлежащаго вниманія, всецѣло предавшись выполненію однихъ своихъ завѣтныхъ юношескихъ мечтаній о новомъ устройствѣ государства, о водвореніи во всемъ его

строѣ принциповъ законности и свободы и о просвѣщеніи своего народа чрезъ умноженіе всякаго рода школъ». Отечественная война, раздѣлившая царствованіе Александра на двѣ половины, далеко несогласныя по своему направленію, произвела замѣтную перемѣну и въ самомъ государѣ. «Съ этого времени, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ г. Знаменскій, развилось въ немъ отличавшее его послѣ религіозное направленіе мистическаго характера. «Пожаръ Москвы, говорилъ онъ въ 1818 г. прусскому епископу Эйлерту, освѣтилъ мою душу и судъ Божій на ледяныхъ поляхъ наполнилъ мое сердце теплотою вѣры, какой я до тѣхъ поръ не ощущалъ. Тогда я познался Бога, какъ Его описываетъ св. Писаніе. Съ тѣхъ только поръ я понялъ Его волю и Его законъ и во мнѣ созрѣла твердая рѣшимость посвятить себя и свое царствованіе Его имени и славѣ». Всѣ эти великія событія, въ которыхъ онъ былъ участникомъ, страшное бѣдствіе непріятельскаго нашествія, не менѣе страшное паденію врага, затѣмъ изумительное общеевропейское значеніе Россіи, участіе въ спасеніи цѣлой Европы — подавляли впечатлительную душу Александра; главный дѣятель самъ поникъ предъ величіемъ этихъ событій и смиренно сознался себя лишь орудіемъ высшей воли. Чувства смиреннаго уничиженія себя предъ путями промысла сдѣлались господствующими въ душѣ Александра. Онъ сталъ каждый день читать Библію и находилъ въ ней и утѣшеніе и рѣшеніе всѣхъ недоумѣній. Въ то время, какъ министры и дипломаты смотрѣли на событія съ человѣческой точки зрѣнія и старались все устроивать человѣческими силами, императоръ переносился религіозною мыслію въ тотъ высшій міръ, гдѣ видѣлъ средоточіе таинственныхъ судебъ, движущихъ и народами, и частными людьми, и гдѣ находилъ ключъ ко всѣмъ тайнамъ жизни. Долговременное пребываніе Александра за границей только способствовало къ развитію его въ этомъ направленіи. Въ Пруссіи Александръ соединился въ религіозныхъ мечтаніяхъ съ королемъ прусскимъ Фридрихомъ Вильгельмомъ III, однимъ изъ представителей тогдашней религіозно-мистической сентиментальности». Отраженіемъ отвлеченно-мистическаго христіанства, господствовавшаго тогда во всей Европѣ и увлекшаго собою Александра, служитъ актъ священнаго союза трехъ государей 1815 г., актъ, смыслъ и содержаніе котораго съ политической стороны также неуловимо, какъ и та универсальная евангельская религія, которая была положена въ его основу. Союзъ этотъ имѣлъ огромное значеніе въ политикѣ всей Европы; не менѣе сильное вліяніе религіозная сторона реакціонной политики св. союза имѣла и на внутреннюю жизнь Россіи. Главнымъ

органомъ или орудіемъ для проведенія въ русскую жизнь принциповъ св. союза сдѣлалось россійское Библейское общество и открытое въ 1817 г. новое министерство духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія. Первое, т. е. Библейское общество было подражаніемъ Библейскому обществу британскому, основанному тамъ квакерами и друг. мистиками съ цѣлію распространенія св. Писанія на разныхъ языкахъ среди народовъ всѣхъ вѣроисповѣданій. Ту же цѣль почти преслѣдовало и наше общество. Въ то время членами этого общества были переведены на русскій языкъ Евангелія, книга Дѣяній, а затѣмъ и весь Новый Завѣтъ; а московская и кіевская академіи переводили Ветхій Завѣтъ. Но на ряду съ несомнѣнными и важными заслугами Библейское общество имѣло и свои темныя стороны, вооружившія противъ общества многихъ лучшихъ людей того времени. Общество это было въ Россіи, какъ выражается г. Знаменскій, «не продуктомъ общественной жизни, а искусственнымъ произведеніемъ разныхъ представителей административной власти съ ихъ современными предубѣжденіями, стремленіями и даже страстями»... Благородное по своей цѣли дѣло Библейскаго общества въ своемъ выполненіи изъ общественно-религіознаго превращалось въ служебное и казенное. Въ движеніи, которое произвело въ Россіи это общество, было вообще не мало лицемѣрія, ханжества и невольныхъ обмановъ.

Но этого мало: Библейское общество имѣло и еще очень важный недостатокъ, касавшійся прямо интересовъ православной церкви. Конечно, ревнители православія ничего не имѣли противъ распространенія Слова Божія и его перевода на русскій языкъ, но они возмущались тѣмъ обстоятельствомъ, что отъ этого важнаго церковнаго дѣла былъ отстраненъ совершенно Святѣйшій Синодъ. Люди, дорожившіе интересами господствующей церкви, могли не мало имѣть подозрѣній и относительно надежности лицъ, главнымъ образомъ завѣдывавшихъ дѣлами общества. Дѣйствительно, общество мало того, что стояло на религіозно-космополитической точкѣ зрѣнія, но даже подъ вліяніемъ своихъ англійскихъ учителей прямо склонялось въ сторону мистическаго протестантизма, такъ что, англійскіе методисты на своихъ библейскихъ собраніяхъ въ Англіи выражали твердую надежду на то, что, благодаря дѣятельности русскаго Библейскаго общества, Россія скоро будетъ наслаждаться благами общества». Общество сдѣлалось у насъ средоточіемъ всякихъ сектъ, въ обиліи появлявшихся тогда и находившихъ себѣ весьма удобный пріютъ въ немъ для своего развитія. Христіанско-просвѣтительная дѣятельность библейцевъ, выражавшаяся въ первое время въ распространеніи и

переводѣ Свящ. Писанія, впослѣдствіи превратилась въ явную пропаганду мистическихъ ученій. Русская литература, благодаря членамъ Библейскаго общества, наполнилась мистическими сочиненіями во множествѣ распространявшимися и разсылавшимися даже часто административнымъ порядкомъ. Въ добавокъ ко всему этому общество старалось отстранить отъ себя всякій надзоръ церковной власти, такъ что печатало свои сочиненія безъ разрѣшенія духовной цензуры. Такимъ же вѣрнымъ отголоскомъ св. союза было и учрежденное въ 1817 г. двойное министерство духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія. «По своей задачѣ оно должно было служить къ осуществленію самой завѣтной мысли благочистиваго императора устроить все народное просвѣщеніе на началахъ христіанскихъ. Цѣль эта была высокая и благая; но люди практическіе, имѣвшіе въ виду характеры и таланты современныхъ дѣятелей, которые должны были встать во главѣ новаго учрежденія, тогда же предсказывали полное извращеніе ея на практикѣ. Новое министерство должно было дѣйствовать совершенно въ томъ же направленіи, какъ и Библейское общество, только еще съ большею властію, и потому ничего не обѣщало впереди добраго ни для просвѣщенія, ни для церкви». Министерство это старалось истребить въ русскомъ просвѣщеніи антирелигіозныя начала, устранить изъ наукъ всякія мысли, которыя, какъ казалось тогда нѣкоторымъ, шли въ разрѣзъ съ Священнымъ Писаніемъ. Не обращая никакого вниманія на законы цензуры въ своихъ собственныхъ изданіяхъ, члены и дѣятели новаго министерства съ фанатизмомъ преслѣдовали въ литературѣ всякія мысли, противныя убѣжденіямъ ихъ лагеря. Никакая полемика вслѣдствіе этого противъ мистическихъ писателей была въ то время невозможна. Учрежденіе министерства духовныхъ дѣлъ въ глазахъ приверженцевъ и ревнителей православія было вообще униженіемъ православной церкви, забвеніемъ ея исконныхъ правъ на господствующее положеніе въ государствѣ среди всѣхъ другихъ религіозныхъ обществъ. Святѣйшій Синодъ состоялъ тогда въ вѣдомствѣ департамента на томъ же положеніи какъ евангелическая консисторія, римско-католическая коллегія и др. духовныя учрежденія. Возбудивъ неудовольствіе въ довольно многочисленномъ кругу духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, эти учрежденія едва пережили своихъ основателей. Закрытіе Библейскаго общества произошло, по кончинѣ Александра, въ 1826 г.—Предметомъ пятаго чтенія г. Знаменскаго служитъ епархіальная администрація, устройство грузинской церкви и различныя распоряженія по духовному вѣдомству. Относительно характера внутренняго управле-

нія епархій въ царствованіе Александра I издавались указы, гласившіе по большей части, чтобы духовныя власти обращались съ духовенствомъ «съ благоразумною кротостію и умѣренно, сообразно духовному чину и нравственному ихъ состоянію». Въ это же время старались уничтожить вездѣ въ епархіальной администраціи выборное начало. Изъ другихъ распоряженій достойно упомянуть указъ 1805 г., которымъ предписывалось допускать расторженіе браковъ только «въ нестерпимыхъ и ясно доказанныхъ случаяхъ» съ тѣмъ однако, чтобы консисторскія рѣшенія не приводить въ исполненіе на мѣстѣ, а вносить на разсмотрѣніе въ Святѣйшій Синодъ и дѣйствовать только съ его утвержденія. Въ это же время стали выводиться изъ практики бракоразводныхъ дѣлъ случаи расторженія брачныхъ узъ, по болѣзненному состоянію одного изъ нихъ или неспособности къ брачному сожитію, обнаружившимся послѣ вступленія въ бракъ. «Въ 1819 г., ревнуя о сохраненіи твердости брачныхъ союзовъ, государственный совѣтъ запретилъ всѣмъ мѣстамъ и лицамъ гражданскаго управленія утверждать какіе бы то ни было акты и обязательства, относящіяся къ отстраненію супруговъ отъ совмѣстнаго жительства и напоминающія собою запрещенныя законами распустныя книги, такъ какъ допущеніе подобныхъ между супругами актовъ со стороны гражданскаго правительства не къ чему иному послужило бы, какъ токмо къ облегченію своевольныхъ разлученій супруговъ, которые въ случаѣ малѣйшаго несходства нравовъ, не имѣя достаточныхъ причинъ къ формальному разводу, въ первомъ пылу случившагося между ними раздора, не упустили бы прибѣгать къ сему способу, весьма предосудительному чистотѣ нравовъ и вредному въ своихъ послѣдствіяхъ». Религіозный характеръ этого царствованія выразился также въ разсылкѣ по епархіямъ нѣсколькихъ правительственныхъ распоряженій, касавшихся отправленія церковныхъ службъ, церковнаго благочинія, пѣнія и проч. Разсматривая состояніе духовенства въ царствованіе Александра I, прежде всего встрѣчаешься съ фактомъ наслѣдственности духовнаго служенія, въ силу котораго бѣлое духовенство образовало изъ себя особое сословіе, замкнутую касту. Выборы членовъ приходскаго клира прихожанами еще въ предыдущее царствованіе были отмѣнены, а теперь должны были получить свой конецъ и приходскія одобренія кандидатовъ на церковную службу, практиковавшіяся до того времени. «Новыя распоряженія администраціи прямо гласили, что воспитанники семинарій при опредѣленіи на церковныя мѣста могутъ обходиться и безъ приходскихъ одобреній и что школьныя аттестаціи должны считаться важнѣйшими документами

при ставленническомъ дѣлопроизводствѣ, обязательными для самихъ архіереевъ. Коммиссія духовныхъ училищъ и академическія правленія уполномочивались наблюдать надъ послѣдними, чтобы при замѣщеніи церковныхъ вакансій они не нарушили тѣхъ правъ, какіе посвящаемые ими кандидаты пріобрѣли своими успѣхами и поведеніемъ въ школахъ, не ставили на лучшія мѣста худшихъ воспитанниковъ духовныхъ школъ помимо лучшихъ». Духовная школа съ этого времени стала единственнымъ разсадникомъ и источникомъ кандидатовъ на церковныя должности. Такъ какъ учились въ ней дѣти одного духовенства, то церковное служеніе стало недоступнымъ для лицъ всякаго другаго, не духовнаго происхожденія. Нѣкоторые изъ высшихъ іерарховъ того времени требовали даже того, чтобы духовныя лица не вступали въ бракъ съ лицами изъ иного сословія и въ своихъ резолюціяхъ на прошеніяхъ кандидатовъ на открывавшіяся мѣста писали, чтобы они вступали въ бракъ непремѣнно съ дѣвицами духовнаго званія. Что касается монашествующаго духовенства, то императоръ Александръ относился къ нему съ большимъ уваженіемъ. Онъ зналъ лично многихъ иноковъ—современниковъ, отличавшихся подвижническую жизнію, любилъ даже бесѣдовать съ ними. Это благоволеніе самого императора къ монашествующимъ повело за собою возрастаніе числа желавшихъ постриженія и увеличеніе штатовъ монастырскихъ. При Александрѣ Благословенномъ было обращено также вниманіе правительства и на распространеніе христіанства среди инородцевъ, проживающихъ въ Россійской имперіи. Дѣло христіанской миссіи къ концу XVIII в. пришло у насъ въ совершенный упадокъ. Теперь цѣлыми массами отпадали отъ христіанства и тѣ изъ инородцевъ, которыхъ удалось обратить въ христіанскую вѣру раньше. Съ цѣлію расширить дѣйствія миссіи и предотвратить отпаденія въ 1802 г. вышелъ именной указъ, которымъ предписывалось перевесть на татарскій языкъ символъ вѣры, заповѣди и нѣкоторыя молитвы, ввести въ семинаріяхъ обученіе татарскому языку для кандидатовъ на священническія мѣста въ татарскихъ приходахъ. Въ тоже время вышло распоряженіе, запрещающее пропаганду муллъ и предписывающее переводить новокрещенныхъ татаръ въ коренныя русскія селенія. Отдѣленія Библейскаго общества, открывшіяся въ разныхъ городахъ поволжья и сосѣднихъ мѣстностей, дѣятельно распространяли также, по крайней мѣрѣ, между самимъ духовенствомъ инородческихъ приходовъ библейскіе переводы и благочестивыя переводныя брошюры. Въ это царствованіе христіанская миссія обнимала всѣ окраины государства: Кавказъ, Сибирь и запад-

ныя губерніи, гдѣ послѣ польскихъ раздѣловъ при Екатеринѣ II и присоединенія къ имперіи Волыни и Литвы особенно увеличилось число евреевъ. Для привлеченія ихъ въ христіанство, крещенымъ изъ нихъ предоставлялись различныя права, преимущества и льготы. Впрочемъ, для православной церкви гораздо плодотворнѣе были движенія, открывшіяся въ это время въ средѣ западно-русскихъ уніатовъ. Правительство Александра съ самаго же начала стало исправлять ошибки прежняго царствованія, слишкомъ милостиваго къ Риму и іезуитамъ и возвратилось къ болѣе полезнымъ для церкви и государства принципамъ царствованія Екатерины

«*Арсеній Мацѣевичъ и его дѣло*». *И. Морошкина.* (*Стран. 1885 г., январь, февраль, мартъ, сентябрь*). Довольно полное и обстоятельное изслѣдованіе о личности и дѣлѣ Арсенія Мацѣевича, сдѣланное И.-Я. Морошкинымъ, имѣетъ немалый интересъ, такъ какъ самое дѣло Мацѣевича наглядно представляетъ типическія черты своего времени. Черты эти показываютъ намъ, какъ въ XVIII в. государство старалось опредѣлить свою «полномочную» роль въ дѣлахъ и вопросахъ церкви, и какъ эта послѣдняя истощалась въ своихъ попыткахъ уяснить свое положеніе въ «новомъ» государствѣ, найти мѣсто въ общихъ судьбахъ государства. Описываемая исторія дѣла еще разъ подтверждаетъ, что церковь и государство не могутъ безнаказанно посягать на права другъ друга. То была борьба исключительностей: за частнымъ поводомъ объ имуществахъ для Арсенія стоялъ общій вопросъ о правахъ іерархіи и о самой церкви, ея полномочномъ положеніи въ государствѣ, причемъ опредѣляющимъ типомъ желательныхъ отношеній были для него отношенія до-петровскаго времени. Факты показываютъ, что Арсеній былъ вообще архіерей-администраторъ, преобладающею чертою котораго является крайнее самообольщеніе властью, не признававшею рядомъ съ собою никакихъ другихъ правъ и мнѣній. Въ бывшей Ростовской епархіи, по словамъ г. Морошкина, не смотря даже на послѣдующую печальную участь Арсенія, о немъ сохранились очень невыгодныя преданія. Преданіе гласитъ, что Арсеній Мацѣевичъ былъ человѣкъ упрямый, гордый, строптивый, но вмѣстѣ съ тѣмъ и справедливый. Состоя Ростовскимъ митрополитомъ, онъ неоднократно препирался то съ коллегіею экономіи, которой посылалъ грозныя промеморіи, то съ Сенатомъ, то съ Синодомъ; изъ Ростова велъ онъ переписку съ императрицею Елисаветою Петровной. Родился Арсеній Мацѣевичъ въ польскомъ государствѣ, въ городѣ Владимірѣ на Волыни въ 1697 г. Переселившись въ Россію и получивъ здѣсь нѣкоторое богословское образованіе, онъ, благодаря покрови-

тельству М. Амвросія Юшкевича, послѣдовательно получилъ здѣсь каѳедры: Тобольскую, Ростовскую и Ярославскую. Въ мартѣ 1763 г. Арсеній былъ вызванъ изъ своей епархіи въ Москву, преданъ здѣсь суду и въ апрѣлѣ сосланъ въ Николаевскій Корельскій монастырь Архангельской губерніи. Черезъ четыре года послѣ этого въ 1767 г. возникаетъ по поводу его новое слѣдственное дѣло, по окончаніи котораго его увозятъ изъ Архангельска чрезъ Вологду въ Ревель и заключаютъ въ Ревельскую крѣпость, гдѣ онъ на 75 году своей жизни и умираетъ въ 1772 году. Арсеній замѣчателенъ, какъ борецъ съ раскольниками. Отъ него остались два сочиненія обличительнаго характера противъ раскольниковъ: 1) Увѣщаніе и 2) Дополненіе къ обличенію неправды раскольнической преосв. Феофилакта Лопатинскаго. Отличительный характеръ противораскольнической полемики Арсенія составляетъ то, что онъ, не оставляя безъ вниманія обвиненіе за обряды, обращаетъ преимущественное вниманіе на сущность раскола, старается объяснить сущность вѣры и церкви и показать дѣйствительное значеніе обрядовъ, изъ-за которыхъ раскольники отдѣляются отъ церкви и вслѣдствіе этого остаются безъ священства, таинствъ и другихъ необходимыхъ для спасенія средствъ. Далѣе отличительный пріемъ его полемики, преимущественно и почти только ему свойственный, составляетъ сравненіе и примѣръ. У Арсенія этотъ пріемъ весьма удаченъ и большею частію бываетъ силенъ. Полемика его носитъ на себѣ вообще характеръ его времени и лица. Онъ отличается находчивостію, остроуміемъ, но не всегда разборчивъ въ выраженіяхъ и эпитетахъ, какіе обращаетъ къ раскольникамъ: нѣкоторыя сравненія его жестки и звучатъ насмѣшкой. Арсеній былъ сторонникъ крутыхъ и строгихъ мѣръ противъ раскольниковъ. Для доказательства справедливости ихъ онъ обращается къ современнымъ законодательствамъ и здравому смыслу, старается обосновать ихъ на сущности раскола, на отношеніи его къ церкви и правительству. «Во всѣхъ государствахъ, говоритъ онъ, вездѣ—твердое узаконеніе и обычай своимъ природнымъ жителямъ отъ своей природной государственной хотя худѣйшей вѣры отступать не допускать, и отступлшихъ смертію казнить. Васъ же раскольщиковъ, истиныя нашея вѣры отступниковъ и развратителей почему бы нашему государству щадить и почему-бы волю давать, отнюдь не вмѣстимо и не токмо Богу, но и здравому уму противно и премерзко. Разсуждая бо здравымъ умомъ, что есть вамъ давать волю на расколъ? Ужасно вспоминать и толковать: сирѣчь, давать вамъ волю отвергатися Церкви и крещенія своего, хулить всѣ таинства христо-

вы, людей—не татаръ, но нашихъ природныхъ государственныхъ правовѣрныхъ не токмо отъ вѣры отвергать, но и грабить, и сожигать, и совсѣмъ погублять, и иныя пакости и скаредства, во всемъ свѣтѣ неслыханныя, дѣлать»?!.

«*О народномъ образованіи въ древней Руси*». *Протоіерея Вл. Маркова*. (*Стран. май*). Авторъ приглашаетъ читателя «перенестись мыслію въ ту отдаленную отъ насъ цѣлымъ рядомъ вѣковъ эпоху, когда предки наши, оставивъ язычество, еще только начинали усвоять себѣ начала новой, принятой ими христіанской вѣры», чтобы доказать, что въ древности народнымъ образованіемъ заправляли монастыри и духовенство вообще. Несомнѣнно, что монастыри и духовенство оказали тогда на нашъ народъ великое религіозно-нравственное, просвѣтительное вліяніе. Вліяніе это такъ замѣтно отразилось въ жизни Руси, такъ крѣпко привязало нашихъ предковъ къ вѣрѣ и церкви, что «для позднѣйшихъ ученыхъ нашихъ, особенно прошедшаго столѣтія, показалось чрезмѣрнымъ, вреднымъ для народнаго развитія. Церковность и религіозный элементъ, по ихъ мнѣнію, убили нашу народную поэзію и литературу, сообщили ту исключительность во взглядѣ предковъ нашихъ на образованность, по которой наука и искусство не нашли для себя мѣста въ народномъ сочувствіи и не привились на воздѣланной духовенствомъ почвѣ народнаго развитія». Такія обвиненія менѣе, чѣмъ не справедливы, такъ какъ никто не докажетъ, что русское духовенство, будучи руководителемъ въ дѣлѣ народнаго образованія и сообщая этому образованію религіозный колоритъ, въ тоже время противодѣйствовало общему развитію мысли предковъ. Низкій уровень образованія древней Руси происходилъ, по убѣжденію автора, не вслѣдствіе монополіи духовенства, поставившаго вѣру важнѣйшимъ нравственнымъ двигателемъ народной жизни, но вслѣдствіе тяжолыхъ историческихъ условій, въ какихъ находился нашъ народъ первые вѣка своего историческаго существованія. Борьба съ азіятскими варварами занимала все вниманіе русскихъ, поглощала всѣ силы и энергію ихъ. Навязывать нашему духовенству нѣчто такое, чѣмъ отличалось католическое духовенство, укорять первое въ «удушливой для развитія дѣятельности» значитъ не знать исторіи. Указавъ программу и способъ обученія въ древнее время, авторъ затѣмъ указываетъ нѣкоторыя причины, задерживавшія прогрессъ въ научномъ развитіи нашего народа. Между тѣмъ какъ западныя племена могли усвоять богатые запасы исторической жизни и цивилизаціи древняго міра, славяне цѣлые вѣка должны были трудиться надъ развитіемъ національности, только своими средствами

постепенно достигать улучшенія въ нравственномъ и матеріальномъ бытѣ. Плоды древней науки и цивилизаціи достались не намъ—славянамъ, но племенамъ Запада.

«*Очеркъ преобразовательной дѣятельности Петра Великаго въ области церковной въ связи съ государственными его реформами до времени учрежденія Синода*». *Н. Кедрова*. (*Прав. Обоз. май—іюнь*). Между всѣми другими реформами Петра Великаго довольно видное мѣсто занимаютъ преобразованія, произведенныя имъ въ жизни и положеніи отечественной церкви. Реформы церковныя, какъ и гражданскія производимы были не по заранѣе составленному и обдуманному плану, но вызывались дѣйствіемъ и необходимостью минуты. Только въ цѣломъ своемъ видѣ всѣ распоряженія Петра относительно церкви могутъ уяснить намъ общую цѣль преобразователя; разсматриваемыя же порознь, они кажутся довольно неопредѣленными, непослѣдовательными и непонятными. Въ церковной жизни Петръ руководился тѣмъ же практическимъ и техническимъ взглядомъ, какой онъ имѣлъ и на всѣ другія стороны жизни. Впрочемъ преобразователь здѣсь дѣйствуетъ болѣе осторожно, чѣмъ при введеніи другихъ реформъ. Обстоятельства церковной жизни Россіи сложились тогда такъ, что дали преобразователю довольно большой и безопастный просторъ для выполненія его реформаціонныхъ намѣреній. Лицо, стоявшее тогда во главѣ Русской церкви, патріархъ Адріанъ, по недостатку мужества и энергіи, никакъ не могъ оказать Петру болѣе или менѣе значительнаго сопротивленія при выполненіи разныхъ преобразовательныхъ его мѣропріятій. Къ тому же въ 1700 г. не стало болѣе и такого патріарха. Тотчасъ же послѣ смерти Адріана, Петръ и приступаетъ къ фактическому осуществленію своихъ реформаціонныхъ намѣреній въ области церковной жизни. Цѣли, которыя онъ преслѣдовалъ въ гражданской администраціи (это: порядокъ и легкость управленія) должны были остаться для Петра желательными и въ вѣдомствѣ церковнаго управленія. Поручивъ завѣдываніе всѣми церковными дѣлами на время митрополиту Рязанскому Стефану Яворскому, даровитому южно-русскому монаху и проповѣднику, Петръ тогда же обратилъ вниманіе на патріаршій приказъ, это обширное, по числу дѣлъ, входившихъ въ него, церковно-административное учрежденіе. Въ томъ же 1700 г. патріаршій приказъ былъ уничтоженъ. Но государственныя нужды, тяжелое финансовое положеніе, усиливаемое постоянными войнами, для которыхъ, по выраженію царя «деньги были артеріею», наталкивало Петра особенно на доходы, получаемые съ церковныхъ имуществъ. Онъ тогда же рѣшился на

уничтоженіе вотчинныхъ правъ духовенства и возстановилъ монастырскій приказъ, одно воспоминаніе о которомъ приводило наше духовенство въ сильное негодованіе. Послѣ этого долгое время мы не видимъ никакихъ новыхъ распоряженій преобразователя по дѣламъ церковной администраціи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Хотя вѣдѣніе духовныхъ дѣлъ, какъ высшему іерарху, было поручено патріаршему мѣстоблюстителю Стефану, однако на практикѣ мѣстоблюститель съ организованнымъ при немъ соборомъ епископовъ и тогда уже не былъ полновластнымъ распорядителемъ въ дѣлахъ чисто духовныхъ. Мусинъ-Пушкинъ, которому поручено было завѣдываніе монастырскимъ приказомъ, во время междупатріаршества всюду выдвигался правительствомъ, какъ какой-то помощникъ, товарищъ мѣстоблюстителя въ дѣлахъ церковныхъ. Онъ принималъ дѣятельное участіе въ выборѣ и назначеніи кандидатовъ на епископскія каѳедры. Еще болѣе стала ограниченною и суженною власть мѣстоблюстителя съ 1711 г., со времени учрежденія правительствующаго сената; теперь уже мѣстоблюститель безъ сената положительно не могъ поставить архіерея на епархію. Вмѣшательство свѣтской жизни въ чуждую для нея область вызывало горячее недовольство духовенства новыми распоряженіями преобразователя. Недовольство это, разумѣется, раздѣлялъ и Стефанъ, стараясь въ своимъ проповѣдяхъ и сочиненіяхъ показать незаконность вторженія свѣтской власти въ дѣла церкви. «Воспитанный на католической доктринѣ о главенствѣ церкви», не чуждый «клерикальныхъ воззрѣній и папежскаго духа, Яворскій не могъ помириться съ мыслію и о безглавности церковнаго управленія на Руси». Все это впослѣдствіи далеко разъединило Петра съ мѣстоблюстителемъ патріаршаго престола. Когда Петръ уже рѣшился ввести въ сферу церковнаго управленія коллегіальное устройство, преобладавшее тогда въ гражданской администраціи, мы видимъ при немъ, въ качествѣ дѣятельнаго помощника и вѣрнаго исполнителя всѣхъ намѣреній царя, псковскаго епископа, Ѳеофана Прокоповича. Ѳеофана правильнѣе нужно считать не сторонникомъ преобразователя, не помощникомъ его, но почти равносильнымъ ему преобразователемъ. По порученію царя, для духовной коллегіи Ѳеофанъ Прокоповичъ писалъ подробный уставъ или регламентъ. Къ регламенту подписались всѣ важныя духовныя лица; только мѣстоблюститель патріаршества «весьма противился и чрезъ долгое время подписать духовный регламентъ отрицался, отговариваясь немощми, иногда же яко неяснымъ нѣкоторыхъ пунктовъ толкованіемъ». Тѣмъ не менѣе въ январѣ 25 числа изданъ былъ цар-

скій манифестъ объ учрежденіи духовной коллегіи. Черезъ два года восточные патріархи Іеремія Константинопольскій и Аѳанасій Антіохійскій (въ Константинополѣ тогда не было патріарха въ живыхъ) прислали свое утвержденіе. Въ концѣ своего очерка авторъ разсматриваетъ Духовный регламентъ, какъ литературное произведеніе и какъ актъ русскаго церковно-государственнаго законодательства.

«*Церковно-административныя реформы Петра Великаго—центральныя и областныя со времени учрежденія Синода*». *Н. Кедрова* (*Прав. Обоз.*, *іюль*).—Церковно-административныя реформы Петра Великаго стоятъ вообще въ самой тѣсной связи съ реформами его въ государственномъ управленіи; начала, проводившіяся преобразователемъ въ томъ и другомъ управленіи, были одни и тѣже. Петръ своими реформами въ церковной жизни не произвелъ особенной, коренной перемѣны въ устройствѣ и положеніи нашей церкви. Для доказательства этого авторъ сначала излагаетъ дѣйствовавшій въ древней Руси порядокъ церковнаго управленія и имѣвшія мѣсто тогда, отношенія между государственнымъ и церковнымъ управленіемъ. Кругъ церковнаго вѣдомства имѣлъ въ древней Руси весьма широкія границы; въ компетенцію этого вѣдомства входилъ цѣлый рядъ дѣлъ нецерковнаго, чисто гражданскаго характера. Что касается порядка, дѣйствовавшаго въ сферѣ высшаго церковнаго управленія въ досинодальный періодъ исторіи нашей церкви, то, какъ выражается авторъ, по принципу всегда строго уважался порядокъ коллегіальнаго или соборнаго управленія. Впрочемъ, приложеніе этого порядка практиковалось только въ особенно важныхъ случаяхъ, обыкновенный же всегдашній порядокъ церковнаго управленія былъ сосредоточенъ въ рукахъ сначала митрополитовъ, а потомъ всероссійскихъ патріарховъ. Стремясь къ централизаціи, къ систематизаціи всего управленія, къ утвержденію болѣе легкаго контроля за управленіемъ, Петръ и въ церковную сферу ввелъ тоже коллегіальное начало, приложеніе котораго онъ уже испыталъ ранѣе времени учрежденія духовной коллегіи въ гражданской администраціи. Первоначальное устройство Синода во всемъ опредѣлялось параллельно устройству гражданскихъ административныхъ коллегій. Даже по отношенію къ личному персоналу состава духовной коллегіи въ регламентѣ проводится тоже самое начало, которое Петръ старался провести въ организацію свѣтскихъ государственныхъ учрежденій. По примѣру вселенскихъ и помѣстныхъ греческихъ и русскихъ соборовъ, на которыхъ присутствовалъ всегда или самъ царь или лицо уполномоченное отъ него, и въ Синодѣ, также какъ и Се-

натѣ, положено было присутствовать оберъ-прокурору, который въ данной ему инструкціи называется «окомъ государевымъ и стряпчимъ въ дѣлахъ государственныхъ». «Внѣшнія черты устройства духовной коллегіи по регламенту ея и дополнявшему его законодательству показываютъ намъ, какъ говоритъ авторъ, сходство формъ устроеннаго Петромъ центральнаго, государственнаго и церковнаго управленія. Эти формы, заимствованныя отъ гражданскаго порядка тѣмъ не менѣе не нарушали самобытнаго начала церкви, не низводили ее на степень гражданскаго учрежденія, государственной коллегіи по дѣламъ церковнымъ, потому что съ признаніемъ этихъ формъ духовной регламентъ совершенно чуждъ мысли о нарушеніи церковной автономіи. Напротивъ эта автономія повсюду, гдѣ нужно, подтверждается и регламентомъ и въ еще большей мѣрѣ сопровождавшимъ его законодательствомъ». То однакожъ правда, что вѣдомство дѣлъ высшаго церковнаго учрежденія, по своему объему, стало гораздо менѣе того, какое было сосредоточено въ рукахъ высшей церковной власти въ предшествующее учрежденію Синода время. Только въ дѣлахъ спеціально духовныхъ Синоду дана была вся полнота власти, какая находилась въ рукахъ высшей церковной власти и прежде, и какая должна принадлежать этой власти по каноническимъ церковнымъ правиламъ и постановленіямъ. Указавъ мотивы какими вызвано было переустройство высшаго церковнаго управленія при Петрѣ, выяснивъ, почему это переустройство выразилось въ той, а не другой какой-либо формѣ, авторъ переходитъ къ разсмотрѣнію областнаго или епархіальнаго управленія, получившаго при Петрѣ больше прежняго порядка и опредѣленности. Законодательство Петра старалось только, по словамъ автора, урегулировать власть епархіальной администраціи и взаимныя отношенія епархіальныхъ архіереевъ, не касаясь сущности этихъ предметовъ. Регламентъ поставляетъ власть епископа въ опредѣленныя отношенія къ св. Синоду, старается урегулировать и точнѣе опредѣлить власть епископа надъ паствою. Епископъ, стоя въ непосредственной зависимости отъ высшаго церковно-административнаго учрежденія—Синода, въ пособіе себѣ при управленіи епархіею долженъ сталъ организовать совѣтъ изъ лучшихъ духовныхъ лицъ епархіи. Этотъ епископскій совѣтъ служитъ нѣкоторою копіею «ландратскаго сотѣта», учрежденнаго при губернаторахъ. Какъ гражданскіе ландраты управляли всѣми гражданскими дѣлами губерніи, такъ равно и члены епископскаго совѣта завѣдуютъ, по порученію своего епископа, всѣми епархіальными дѣлами въ отсутствіе епархі-

альнаго преосвященнаго. Въ своихъ отношеніяхъ къ высшей центральной административной церковной власти—къ духовной коллегіи этотъ послѣдній имѣетъ много характерныхъ чертъ, напоминающихъ собою отношеніе гражданскаго губернатора къ центральной гражданской администраціи. Во ввѣренной ему части церковнаго управленія епархіи, епископъ пользуется нѣкоторыми средствами надзора, тѣми же, какія находятся въ распоряженіи гражданскаго начальника губерніи».

«*Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза*». *Проф. Импер. Харьков. университета В. Надлера.* (*Вѣра и Разумъ* 1884 г. №№ 9, 10, 11, 13, 14, 20, 21; 1885 г. №№ 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11).—Прошло уже цѣлыхъ полтора года съ тѣхъ поръ, какъ началась печататься въ указанномъ нами журналѣ эта статья г. Надлера. Напечатаннаго мы считаемъ совершенно достаточнымъ для того, чтобы познакомить нашихъ читателей съ содержаніемъ этой многообъемлющей статьи. Въ нашей исторической литературѣ посвященныхъ царствованію Императора Александра I и его личности имѣется уже много и мелкихъ и крупныхъ журнальныхъ статей, и отдѣльныхъ трактатовъ и цѣлыхъ сочиненій. Впрочемъ, г. Надлеръ задается болѣе спеціальною цѣлію:—представить ходъ религіознаго и нравственнаго развитія самого императора въ связи съ тѣми обще-политическими и гражданскими обстоятельствами, какія имѣли вліяніе на ходъ и направленіе этого развитія; наглядно изобразить «поучительную» исторію нравственнаго переворота Александра I, случившагося въ немъ въ достопамятную эпоху отечественной войны 1812 г. Вмѣстѣ съ этимъ статья, по словамъ редакціи жур. «Вѣра и Разумъ» «изображаетъ поворотный пунктъ въ нашемъ общественномъ самосознаніи отъ увлеченія французскими идеями XVIII вѣка къ религіознымъ воззрѣніямъ русскаго народа». Авторъ, какъ видно, пользовался многими напечатанными и ненапечатанными, русскими и иностранными источниками; и оттого изслѣдованіе его отличается полнотою и обстоятельностію. Обширный запасъ фактическихъ свѣдѣній, какимъ овладѣлъ авторъ, дозволяетъ ему достаточно обосновывать и теоретическіе свои взгляды и сужденія. Особенною подробностію, какъ это и требуется цѣлію изслѣдованія, отличается описаніе главнаго историческаго момента царствованія Александра, изложенія войны 1812 г., которая такъ сильно повліяла на образованіе нравственнаго характера Александра I, на радикальное измѣненіе его глубочайшихъ ре-

лигіозныхъ воззрѣній и всего склада убѣжденій, что произвела въ немъ внутренній переворотъ, возродила и создала изъ Александра новаго внутренняго человѣка. Этому предмету отводится въ статьѣ очень большое мѣсто Авторъ шагъ за шагомъ слѣдитъ за ходомъ стратегическихъ событій военной исторіи 1812 г., за малѣйшимъ, такъ сказать, физическимъ и духовнымъ движеніемъ самого Императора Александра во все время этой всемірно-исторической эпохи. Помимо главнаго предмета своего, статья эта, затрогивая любопытные историческіе вопросы того времени, имѣетъ и другой, чисто научный интересъ. Авторъ, между прочимъ, рѣшаетъ вопросъ: кому принадлежитъ честь появленія мысли о систематическомъ отступленіи во время отечественной войны нашего войска вглубь Россіи, объ удобномъ приложеніи къ этой войнѣ парѳянской системы и проч. Устраняя всѣ другія мнѣнія по этому вопросу, нашъ авторъ видитъ въ этомъ провидѣніе, взявшее подъ свою защиту жизнь Россіи. «Не чудно ли въ самомъ дѣлѣ, спрашиваетъ нашъ авторъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія, что не только ошибки нашихъ вождей, но и ихъ вражда и интриги вели къ одной и той же спасительной цѣли, устраняли все далѣе и далѣе кровавое рѣшеніе и тѣмъ самымъ приводили все въ большее и большее соотвѣтствіе наши силы съ силами противника». Самые замѣчательные, геніальные полководцы того времени были, по взгляду автора, «орудіемъ промысла въ страшной борьбѣ съ великимъ геніемъ Наполеона». Самому Кутузову «повелѣніе государя стать во главѣ арміи казалось званіемъ Божіемъ».

Свою статью г. Надлеръ начинаетъ издалека, съ общихъ истинъ, что человѣчество во весь длинный рядъ вѣковъ христіанскихъ не воплотило еще въ себѣ и своей жизни божественныхъ истинъ христіанства, что общество людей не достигло той нравственной высоты, какую указалъ ему Основатель христіанской религіи, что начала христіанства, его высокое нравственное ученіе сдѣлались только повидимому достояніемъ всѣхъ и каждаго, что даже въ той широкой и возвышенной сферѣ, откуда направляется политическая жизнь народовъ, опредѣляются взаимныя отношенія правительствъ и народовъ, мы встрѣчаемъ полное отреченіе отъ всѣхъ основныхъ идей христіанской нравственности, царство грубаго насилія и лжи. Впрочемъ, въ прошедшемъ однажды, дѣйствительно, сознательно и искренно была предпринята серьезная попытка организовать международныя отношенія на чистыхъ началахъ христіанской нравственности; то былъ Священный союзъ между европейскими державами, возникшій

по иниціативѣ императора Александра Благословеннаго. Разсмотрѣть, какимъ образомъ могла зародиться въ умѣ Александра I идея Священнаго союза, насколько соотвѣтствовала эта идея настроенію и духу времени, при посредствѣ какихъ личностей вступила она въ жизнь, какія причины задержали и извратили ея правильное, естественное развитіе, авторъ и обѣщаетъ въ своемъ вступленіи. Изложивъ и охарактеризовавъ воспитаніе Александра I, авторъ характеризуетъ самого императора за первое время его царствованія. Извѣстное воспитаніе императора имѣло, между прочимъ, своимъ послѣдствіемъ то, что Александръ въ первую половину своего царствованія относился къ жизни религіозной вообще довольно холодно. «Намѣреваясь освободить и просвѣтить народъ русскій, онъ мало обращаетъ вниманія на ту громадную нравственную и образовательную силу, которая заключается въ русской церкви, въ русскомъ духовенствѣ. Онъ затрачиваетъ громадныя средства на основаніе новыхъ высшихъ и среднихъ учебныхъ заведеній, но онъ оставляетъ почти безъ вниманія ту школу, которая одна давала въ то время дѣйствительно солидное научное образованіе, школу духовную. Онъ ищетъ повсюду учителей и наставниковъ для своего народа, онъ открываетъ даже широкое поле для педагогической дѣятельности іезуитовъ, но не пользуется для тѣхъ же образовательныхъ цѣлей тѣми богатыми силами которыя могла бы дать ему церковная школа». Александръ относился вообще въ началѣ своего царствованія къ русской православной церкви индиферентно, не зналъ ея значенія для жизни русскаго народа, не заботился ни объ устройствѣ этой церкви, ни объ ея нуждахъ. Далѣе авторъ излагаетъ современное Александру I состояніе отечественной церкви, состояніе ея высшаго управленія, довольно подробно излагаетъ судьбу іезуитскаго ордена въ Россіи въ первые двѣнадцать лѣтъ правленія Александра I. Въ исторіи іезуитской пропаганды и іезуитскаго ордена за время пребыванія воиновъ Лойолы, какъ нельзя болѣе ярко выразилась та національная и религіозная расшатанность, которая, какъ зараза, охватила тогда высшіе слои нашего общества, жертвой которой былъ нѣкоторое время и тотъ благородный монархъ, котораго нѣсколько позднѣе Провидѣніе избрало въ сво орудіе для спасенія Европы и человѣчества отъ невыносимаго ига, положеннаго на нихъ побѣдоноснымъ преемникомъ революціи. Но тяжолые удары судьбы скоро заставили Александра I войти въ себя и отказаться отъ увлеченій юности. Въ величайшій и важнѣйшій моментъ всей

русской исторіи императоръ Александръ оказался на высотѣ своего призванія, явился истиннымъ вождемъ и вѣрнымъ выразителемъ сокровенныхъ и глубочайшихъ стремленій и чувствованій народа русскаго. Тяжелая борьба предстояла ему, но онъ вышелъ изъ нея полнымъ побѣдителемъ. Нашествіе Наполеона на Россію, а особенно пожаръ Москвы совершенно преобразили Александра, сдѣлали изъ него, — человѣка добраго и мягкаго непобѣдимаго поборника Провидѣнія и Спасителя Европы. Въ годину испытаній русскій императоръ обнаружилъ такую твердость характера, такую покорность Провидѣнію, такую безграничную вѣру въ силу Всевышняго, что изумилъ собою всѣхъ, хорошо знавшихъ его. Нѣтъ сомнѣнія, что Александръ почерпнулъ духовныя силы изъ того же неизсякаемаго источника, какой открытъ и для каждаго вѣрующаго въ божественной нашей религіи, и какой оставался скрытымъ для него во всю первую половину его царствованія. Вѣсть о сдачѣ Москвы не уничтожила, такъ сказать, Александра: онъ твердо рѣшился бороться съ врагомъ до послѣдней возможности, отстаивать до конца свою свободу, вѣру и имущество, что публично и выразилъ въ манифестѣ 8 сентября. «Непоколебимая рѣшимость императора находилась въ такомъ полномъ противорѣчіи со всѣмъ его прежнимъ образомъ дѣйствій и со всею его натурою, что даже люди, хорошо знавшіе русскаго государя и искренно ему преданные, сомнѣвались по временамъ, чтобы это настроеніе удержалось до конца, опасаясь, чтобы и оно не оказалось впослѣдствіи однимъ изъ тѣхъ скоро преходящихъ порывовъ, которыми было такъ богато прошлое Александра. Опасались, чтобы вліяніе окружающихъ лицъ не склонило императора къ внезапной перемѣнѣ системы; трепетали, чтобы самый ходъ военныхъ дѣйствій, не предвѣщавшій и послѣ паденія Москвы ничего добраго для русскаго оружія, по крайней мѣрѣ для поверхностнаго наблюдателя, не сломилъ его мужества; боялись, наконецъ, чтобы Наполеону не удалось во второй разъ обмануть Александра и повторить комедію, разыгранную уже съ такимъ успѣхомъ въ Тильзитѣ». Дѣйствительно, всѣ эти сомнѣнія имѣли не мало для себя основанія въ самомъ характерѣ Александра, тѣмъ болѣе, что и среда, окружавшая Александра, внушала не менѣе тревожныя опасенія. Въ этой средѣ, какъ отзывался одинъ современникъ, не было, «ни одного сильнаго и умнаго человѣка», способнаго на возвышенныя мысли и благородныя чувства. А между тѣмъ испытанія для Александра продолжались прогрессивно, онъ очутился въ глубокомъ и непроницае-

момъ мракѣ. Со всѣхъ сторонъ грозили только бѣды и опасности и ничто впереди не предвѣщало спасенія Россіи отъ конечной гибели и позора. Въ это критическое время Александру приходилось черпать для себя силы только въ своемъ собственномъ духѣ, но онъ, повидимому, не отличался особою силою. Но Александръ нашолъ для себя помощь тамъ, гдѣ находилъ ее весь его народъ, у Бога. Въ это время «абстрактный богъ французскихъ философовъ представился императору во всей своей призрачности». Императоръ, къ сожалѣнію, началъ свое духовное возрожденіе не подъ руководствомъ великаго пастыря церкви, сіявшаго уже въ то время вблизи его въ Петербургѣ, знаменитаго Филарета, впослѣдствіи митрополита, но подъ руководствомъ человѣка, болѣе темнаго въ дѣлахъ вѣры, князя А. Н. Голицына, однакожъ побудившаго императора къ знакомству съ Библіей. Чтеніе Слова Божія возбудило въ Александрѣ живую вѣру, а сила вѣры преобразила его. «Вмѣстѣ съ пробужденіемъ вѣры въ душѣ Александра окончилась самая тяжкая для него борьба, борьба съ сомнѣніями, со страхомъ человѣческимъ, съ неувѣренностью въ собственной силѣ и въ силѣ своего народа. Отнынѣ это герой, и герой, движимый не корыстными, не мірскими побужденіями, а призваніемъ, вдохновляющимъ его свыше. Онъ поборникъ Божественной воли Провидѣнія, онъ земной представитель свѣтлыхъ небесныхъ силъ въ ихъ борьбѣ съ силами ада, съ демонами невѣрія, зла, разрушенія, растлѣнія, рабства. Онъ долженъ побороть эти темныя, адскія силы, онъ долженъ возвратить миръ и свободу попранному человѣчеству, онъ долженъ возстановить чистоту святыни, онъ долженъ показать всему міру, что живъ и всесиленъ Господь въ вѣрующихъ въ него и уповающихъ на его заступничество». Такъ измѣнилось внутреннее настроеніе императора Александра Благословеннаго наканунѣ роковой развязки кровавой европейской драмы 1812 года.

Статьи по Гомилетикѣ и Патристикѣ.

«*Живое слово*». *Статья преосвященнаго Амвросія* («*Вѣра и Разумъ*» 1884 г. № 6, 7, 8; 1885 г. № 12, 15). Начало этой статьи было напечатано еще въ мартовской книжкѣ прошедшаго года, дальнѣйшее же продолженіе ея появилось лишь въ іюньской книжкѣ журн. «Вѣра и Разумъ» настоящаго года. Причинами столь значительнаго замедленія, какъ объясняетъ ихъ самъ преосвященный авторъ, были съ одной стороны, «недосуги, а главное — выжиданіе,

не скажетъ ли кто-нибудь изъ трудящихся на этомъ поприщѣ, въ печати, съ своей стороны, на наши мысли какого-нибудь указанія, замѣчанія, пополненія». Статья затрогиваетъ довольно важную и вдобавокъ почти совсѣмъ новую отрасль ораторскаго искусства, импровизацію въ церковномъ проповѣдничествѣ. Авторъ, желая оказать содѣйствіе къ развитію склонности и навыка къ импровизаціямъ въ церковныхъ служителяхъ, подвинуть впередъ этотъ родъ слова, обѣщающій церкви довольно много, излагаетъ нѣсколько руководственныхъ правилъ, къ какимъ онъ пришелъ изъ своей тридцатилѣтней проповѣднической практики, сообщаетъ нѣсколько «личныхъ» опытовъ и наблюденій въ этомъ дѣлѣ. Указавъ въ своемъ вступленіи на важность и значеніе живаго слова, авторъ далѣе ближе и яснѣе опредѣляетъ и выясняетъ понятіе о «живомъ словѣ», указываетъ отличіе слова устнаго отъ письменнаго и важныя преимущества перваго предъ вторымъ. Понятіе о «живомъ словѣ», несомнѣнно, принадлежитъ христіанскому міру; «по буквальному смыслу оно есть слово, дающее, возбуждающее и направляющее жизнь». Зиждительная, благодатная сила, дающая жизнь призываемымъ къ спасенію душамъ человѣческимъ, особенно присуща откровенному Слову Божію. Но болѣе частнымъ понятіемъ «живаго слова» будетъ то, которое мы обыкновенно соединяемъ со словомъ устнымъ, произносимымъ подъ вліяніемъ, или по требованію обстоятельствъ въ данную минуту. Примѣрами высшаго проявленія силы и торжества живаго устнаго слова особенно богата первая эпоха христіанской проповѣди. Чрезъ устную проповѣдь Спасителя въ три съ половиной года совершилась въ умахъ и сердцахъ лучшей части іудейскаго народа такая перемѣна, какой никогда не можетъ произвести слово письменное, книжное. Но сила и значеніе живаго слова не потеряли своего величія и въ настоящіе дни. Живое слово убѣжденія и любви пастыря церкви можетъ оказать громадное просвѣтительное вліяніе на народъ. Импровизаціи, по своему дѣйствію на слушателей, имѣютъ большое преимущество предъ самыми даже лучшими, заранѣе составленными и обработанными рѣчами. «При произнесеніи рѣчей, заранѣе составленныхъ, и при тщательномъ развитіи въ нихъ и искусномъ изложеніи предмета встрѣчаются неудобства, какихъ легко избѣгаетъ привычный къ своему дѣлу импровизаторъ. Опытный импровизаторъ владѣетъ мыслями, чувствованіями и всѣми движеніями жизни въ своихъ слушателяхъ, и потому именно его слово, при своего рода недостаткахъ, производитъ

болѣе сильное впечатлѣніе. Его рѣчь можетъ быть не такъ глубока, не такъ стройна и изящна, какъ писанная въ кабинетѣ, но она близко подошла къ жизни, она говорила понятнымъ ей языкомъ, она съ нею слилась и тѣмъ направила ее, куда нужно. Такія рѣчи по преимуществу владѣютъ народными массами. Сильное впечатлѣніе, производимое ими, поддерживаемое молвою, быстро усиливаетъ значеніе ораторовъ въ народѣ, покоряетъ имъ умы, дѣлая ихъ любимыми, такъ что они становятся, какъ говорится, «властителями сердецъ». Хорошая и сильная импровизація положительно увлекаетъ слушателей. Да это и понятно: эти послѣдніе невольно заинтересовываются живымъ словомъ, начинаютъ жить жизнію оратора, проникаются его мыслями и чувствами. Но если живая проповѣдь имѣетъ весьма важныя достоинства, то она вмѣстѣ съ этимъ представляетъ для проповѣдника и немаловажныя затрудненія и требованія отъ него. Для импровизатора необходима довольно значительная степень развитія мышленія, обширность свѣдѣній изъ разныхъ отраслей знанія. Не менѣе нужна для него живость воображенія. Для импровизатора не достаточно одной памяти, помогающей хранить въ порядкѣ задуманную имъ рѣчь. Ему часто уже на каѳедрѣ приходится перестраивать задуманный имъ планъ, при развитіи своихъ мыслей приводить опыты и картины дѣйствительной жизни и т. п., а это дѣло воображенія. Само собою понятно, что для импровизатора необходимо то, что называется даромъ слова. Чрезвычайно важно также для импровизатора состояніе его здоровья и нервной системы. Чувствительная и впечатлительная натура не выноситъ множества устремленныхъ на нее глазъ, и потому совершенно теряется. Затѣмъ авторъ разсуждаетъ о затрудненіяхъ при первыхъ опытахъ импровизаціи, предлагаетъ нѣкоторыя средства узнать въ себѣ способность къ импровизаціи, разбираетъ нѣкоторыя мнѣнія о пріобрѣтеніи навыка къ импровизаціи, говоритъ о первыхъ пріемахъ устной проповѣди, необходимости упражненія, рѣшаетъ нѣкоторые вопросы, имѣющіе отношеніе къ импровизаціи и проч.

«*Объ условіяхъ существованія современнаго русскаго проповѣдничества.*» *В. Кипарисова* (*Твор. Св. От. кн. II*). Авторъ указываетъ въ своей статьѣ нѣкоторыя общественныя, служебныя и матеріальныя условія быта русскаго духовенства, препятствующія ему вполнѣ исправно выполнять обязанность учительства. Среди этихъ условій онъ упоминаетъ о цензурѣ, нерѣдко, по крайней мѣрѣ съ формальной стороны, дѣлающей нѣкоторое преткновеніе ревностнымъ

вященникамъ къ проповѣди. Внѣшнее благосостояніе клира точно такж е не совсѣмъ благопріятствуетъ развитію учительности среди этого клира. Нужно согласиться съ мыслію американскихъ проповѣдниковъ Слова Божія, что только увѣренность, что проповѣдникъ и его семья не пойдутъ собирать милостыню, когда измѣнятъ его силы, что только такая увѣренность даетъ надлежащую бодрость для проповѣдника или церковнаго учителя. Матеріальныя же условія нашего духовенства исторически сложились такъ, что невольно выдвигаютъ на самое видное мѣсто для него заботу о злобѣ дня, заботу, отвлекающую его отъ сосредоточенности на исполненіи своихъ пастырскихъ обязанностей. Знаменитый виновникъ южно-русской штунды—реформаторскій пасторъ Бонекемперъ думаетъ, что напрасно обвиняютъ русское православное духовенство за неучительность. По его мнѣнію, этому послѣднему нѣтъ даже возможности, какъ слѣдуетъ, учить своихъ прихожанъ. «Я избавленъ, говоритъ нѣмецкій пасторъ, отъ всякихъ заботъ по хозяйству и обезпеченъ въ необходимыхъ средствахъ. Поэтому я вполнѣ располагаю своимъ временемъ и могу свободно продолжать свое богословское образованіе, почерпая въ твореніяхъ великихъ духовныхъ писателей драгоцѣнные матеріалы для моихъ поученій и домашнихъ бесѣдъ съ прихожанами». Хозяйственныя дѣла и заботы о своихъ средствахъ къ существованію, нѣтъ сомнѣнія, отвлекаютъ много и ревностныхъ къ своему дѣлу священниковъ отъ добросовѣстнаго и успѣшнаго выполненія этого дѣла. Пасторъ добросовѣстно сознается, что «если бы православное духовенство было поставлено въ благопріятныя условія для своей дѣятельности духовной, то не допустило бы своихъ прихожанъ искать наставленіе въ вѣрѣ и нравственности» у другихъ наставниковъ. Успѣшность русскаго церковнаго учительства необходимо требуетъ устраненія этихъ неблагопріятныхъ условій общественнаго и служебнаго быта пастырей. Далѣе авторъ указываетъ другаго рода условія, необходимыя для развитія или подъема церковной проповѣди, условія, касающіяся приготовленія будущихъ проповѣдниковъ, излагаетъ краткую исторію «гомилетическихъ воззрѣній» и исторію преподаванія въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ гомилетики, какъ науки приготовительной къ проповѣдничеству. Исторія эта позволяетъ автору сдѣлать выводъ, что теоретическія занятія проповѣдью у насъ въ старой духовной школѣ не имѣли должнаго направленія, а вступленіе на пастырскую дѣятельность не имѣло средствъ восполнить на практикѣ недостатки теоретической подготовки. Отъ хорошаго про-

повѣдника требуется, какъ извѣстно, знакомство съ первоисточниками и пособіями, а ихъ не оказывалось у большинства пастырей. Притомъ прежде понимали проповѣдь, не какъ простое, обычное слово, вытекающее изъ простаго долга, но какъ нѣчто церемоніальное, торжественное. Проповѣдничество разсматривалось, какъ родъ краснорѣчія, параллельный другимъ родамъ, а проповѣдники въ своемъ подражаніи тяготѣли болѣе къ западнымъ витіямъ, чѣмъ къ древнимъ учителямъ Слова Божія. Авторъ, впрочемъ, указываетъ въ своей статьѣ и условія, благопріятствующія дѣлу проповѣди въ нашей церкви. Такое условіе состоитъ между прочимъ въ томъ, что нашъ народъ, какъ утверждаетъ авторъ, любитъ поученіе церковное и доказываетъ иногда свою любовь на опытѣ, «чтобы тамъ ни говорили о его нерасположеніи къ проповѣди и главные, и второстепенные дѣятели современной литературы»- Въ заключеніе г. Кипарисовъ формулируетъ тѣ положенія, которыя составляютъ для русскаго проповѣдничества желательное будущее, устанавливая «абсолютную важность проповѣди», какъ пастырской важнѣйшей обязанности. Но эти положенія довольно извѣстны, притомъ нѣкоторыя изъ нихъ составляютъ лишь обратную сторону тѣхъ неблагопріятныхъ для церковной учительности условій, на которыя мы уже указывали. Говоря о современной подготовкѣ къ церковной проповѣди, г. Кипарисовъ находитъ, что мѣсто, отведенное нынѣ проповѣднической наукѣ въ системѣ другихъ наукъ для будущихъ пастырей, всетаки еще слишкомъ мало. «Отношеніе проповѣднической науки ко всему богословскому образованію, говоритъ авторъ, собственно должно быть такое же, какое существуетъ въ школахъ для учителей между методикой обученія и всѣмъ вообще учительскимъ образованіемъ. И доколѣ этого не будетъ, подготовка будущихъ проповѣдниковъ къ своему дѣлу не будетъ соотвѣтствовать важности самаго дѣла».

«*Святый Ипполитъ, епископъ римскій, и дошедшіе до насъ памятники его проповѣдничества*». *В. Пѣвницкаго* (*Тр. Кіев. Дух. Ак. 1885 г. январь и февраль*). Святый Ипполитъ замѣчателенъ, какъ первый представитель церковной проповѣди въ Римѣ за первыя четыре столѣтія. Онъ—единственный отецъ, оставившій послѣ себя въ своихъ письменныхъ произведеніяхъ довольно замѣтный слѣдъ въ исторіи проповѣдничества. Извѣстно, что мѣсто епископскаго служенія Ипполита долгое время служило предметомъ разногласія для церковныхъ историковъ; впрочемъ, и въ наши дни ученые изслѣдователи не пришли по этому вопросу къ полному единству.

Авторъ примыкаетъ къ мнѣнію Деллингера, по которому Ипполитъ епископствовалъ въ Римѣ, мнѣнію, получившему въ настоящее время въ ученой литературѣ преобладающее значеніе. Желая освѣтить темную и запутанную исторію этого замѣчательнаго историческаго дѣятеля христіанской древности, нашъ авторъ дѣлаетъ въ началѣ своей статьи обзоръ ученыхъ трудовъ, вызванныхъ на свѣтъ именемъ Ипполита, передаетъ сущность наиболѣе важныхъ изслѣдованій, посвященныхъ имени св. Ипполита, раскрываетъ наиболѣе извѣстныя мнѣнія, какія въ разное время высказывались объ этомъ отцѣ и мѣстѣ его іерархическаго служенія. Сочиненія, сохранившіяся до насъ съ именемъ св. Ипполита, обнаруживаютъ въ своемъ авторѣ основательное знакомство съ Св. Писаніемъ и греческой образованностію, «такъ что не знаешь, чему нужно больше удивляться въ нихъ,—свѣтской ли образованности, или знанію Писанія». Ипполитъ также, какъ Оригенъ и другіе александрійцы, въ раскрытіи и уясненіи догматовъ вѣры охотно пользовался услугами философіи и отвлеченнаго мышленія. Въ толкованіи Писанія онъ нерѣдко прибѣгаетъ къ аллегоріи, какая характеризуетъ экзегетическіе труды и Оригена. Какъ догматистъ, Ипполитъ также сходенъ съ Оригеномъ. Что касается нравственнаго или нравственно-дисциплинарнаго направленія, то здѣсь св. Ипполитъ является представителемъ строгаго, ригористическаго направленія, не мирившагося съ послабленіями, какія допускались въ церковной дисциплинѣ въ то время. Строгими нравственными требованіями онъ напоминаетъ собою суроваго нравоучителя запада—Тертулліана. Чистый идеалъ высокой нравственной жизни онъ выставлялъ, какъ для всѣхъ обязательное правило, не допуская и ничѣмъ не извиняя никакого уклоненія отъ него. Извѣстно, что такой характеръ образа воззрѣній Ипполита послужилъ причиною разрыва между нимъ и римскимъ епископомъ, Каллистомъ. Литературныя произведенія Ипполита могутъ раздѣляться на полемическія, догматическія, экзегетическія, историческія, гомилетическія и философскія. Есть даже между ними и математическія (пасхальныя таблицы). Авторъ разбираетъ только проповѣдническія творенія св. Ипполита. Дошедшія до насъ гомилетическія произведенія, кромѣ краснорѣчія и искусства въ словѣ, обнаруживаютъ въ св. Ипполитѣ «мысль ясную и доказательную, изложеніе легкое и текучее. Многіе находятъ у него въ изложеніи черты пріятной простоты первыхъ вѣковъ христіанства». Но Ипполитъ не пренебрегалъ въ своихъ проповѣдяхъ и искусственными пріемами грекой риторики. Въ исторіи

церковной проповѣди онъ стоитъ на границѣ между представителями простой безыскусственной рѣчи проповѣдниковъ II и III в. и знаменитыми проповѣдниками IV в., превзошедшими въ изяществѣ рѣчи и внѣшнемъ краснорѣчіи замѣчательныхъ языческихъ риторовъ. Ипполитъ замѣчателенъ, между прочимъ, и тѣмъ, что былъ изъ числа самыхъ первыхъ отцовъ, пересадившихъ изъ языческой риторики на церковную проповѣдь панегирикъ. По своему языку, внутреннему складу и содержанію, проповѣди Ипполита отражаютъ на себѣ черты греческаго духа. Въ содержаніи ихъ, какъ и другихъ произведеніяхъ Ипполита, преобладаетъ догматика, теоретическая сторона христіанства, а не практическая, нравственно-дисциплинарная. Памятниками проповѣдничества св. Ипполита служатъ: его сочиненіе противъ ереси Ноэта, бесѣда на Богоявленіе и нѣсколько сохранившихся отрывковъ изъ другихъ его бесѣдъ. Хотя первыя двѣ бесѣды у Евсевія и Іеронима не приписываются Ипполиту, но, не смотря на это, онѣ съ давнихъ поръ признаются подлинными произведеніями этого отца. Внутренніе признаки, предметъ содержанія этихъ произведеній съ несомнѣнностью утверждаютъ насъ въ происхожденіи ихъ отъ Ипполита. Бесѣда противъ ереси Ноэта заслуживаетъ, по взгляду автора, особеннаго вниманія. «При высокомъ гомилетическомъ достоинствѣ, дѣлающемъ ее образцовымъ произведеніемъ въ своемъ родѣ, она представляетъ важный интересъ историческій,—по отношенію къ освѣщенію личности самого Ипполита, и по отношенію къ уясненію церковныхъ явленій его времени, и вмѣстѣ съ тѣмъ высокій интересъ догматическій». Она довольно полно, дѣйствительно, знакомитъ насъ съ ересью Ноэта, волновавшею христіанскую церковь въ III вѣкѣ. Господствующимъ родомъ поученій у св. Ипполита была изъяснительная бесѣда; Ипполитъ съ церковной каѳедры предлагалъ народу большею частію толкованія разныхъ мѣстъ Писанія. Имя св. Ипполита напрасно носитъ довольно распространенное въ литературѣ — особенно въ старинныхъ русскихъ сборникахъ слово: «о скончаніи міра и о антихристѣ и о второмъ пришествіи Господа нашего Іисуса Христа». Слово это, «наполненное странными и ложными представленіями, и искажающее истинное ученіе отцовъ, служитъ для нашихъ раскольниковъ святынею и писаніемъ высокаго авторитета, и имъ они пользуются, чтобы возводить хулу на церковь, отъ которой отторглись по темному невѣдѣнію и своеволію».

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

Отъ редакціи „Твореній Св. Отцевъ“.

Указомъ Св. Синода отъ 18—31 іюля 1884 года подписка на духовный журналъ «Творенія Св. Отцевъ» съ прибавленіями духовнаго содержанія сдѣлана обязательною для академій, семинарій и для имѣющихъ достаточныя средства монастырей, соборныхъ и приходскихъ церквей Россійской Имперіи.

Изданіе Твореній Св. Отцевъ съ прибавленіями духовнаго содержанія будетъ продолжаться и въ 1886 г. и будетъ состоять изъ четырехъ книжекъ въ годъ, изъ которыхъ въ каждой будетъ не менѣе 30 листовъ текста. Въ переводной части будетъ продолжаемо печатаніе твореній Св. Кирилла Александрійскаго. Въ прибавленіяхъ будутъ помѣщаемы статьи, касающіяся ученія вѣры, христіанской нравственности и исторіи церкви и сверхъ того статьи критико-библіографическія.

Въ концѣ каждой книжки будутъ печатаемы журналы собраній Совѣта Московской Духовной Академіи.

Цѣна годоваго изданія пять рублей съ пересылкою

Редакція проситъ гг. иногородныхъ подписчиковъ адресоваться въ Сергіевъ посадъ, Москов. губ., въ редакцію Твореній Св. Отцевъ.

Творенія Св. Отцевъ съ прибавленіями духовнаго содержанія за 1846 и 1847, съ 1851 по 1864 годъ включительно и за 1871, 1872, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 годы могутъ быть пріобрѣтаемы съ платою за каждый годъ изданія по 5 р. съ пересылкою. Прибавленія же отдѣльно отъ Твореній Св. Отцевъ (съ 1884 по 1846 включительно и за 1871, 1872, 1880, 1881 (два тома), 1882 (два тома), 1883 и 1884 (по два тома) годы за каждый томъ по 1 р. 50 коп. съ пересылкой.

Предсказаніе пророка Исаіи о Дѣвѣ и Еммануилѣ. *)

(Исаіи 7, 14—16).

Рѣшеніе возраженій противъ представленнаго нами мессіанскаго объясненія Исаіи 7, 14—16 и опроверженіе тѣхъ объясненій этого мѣста, которыя существенно несогласны съ нашимъ.

Въ представленномъ нами комментаріи на мѣсто Исаіи 7, 14—16 мы старались, главнымъ образомъ, съ положительной стороны показать правильность и даже необходимость строго-мессіанскаго объясненія для этого мѣста. Вотъ вкратцѣ тѣ положительныя и уже разсмотрѣнныя нами основанія, которыя доказываютъ необходимость строго-мессіанскаго объясненія для нашего пророчества. Что въ этомъ пророчествѣ рѣчь идетъ о Мессіи, что пророкъ предсказалъ въ немъ именно о зачатіи и рожденіи нашего Спасителя отъ Дѣвы, это слѣдуетъ прежде всего изъ тѣхъ основаній, которыя доказываютъ, что подъ именемъ almah у Исаіи 7, 14 должно разумѣть непорочную Дѣву, которая зачала чудеснымъ образомъ, безъ содѣйствія мужчины и которая, поэтому, осталась истинною дѣвою или дѣвственницею и послѣ зачатія и рожденія ею Сына. А такъ какъ кромѣ Матери нашего Спасителя не было другой такой дѣвы, которая зачала-бы безъ содѣйствія мужчины и съ сохраненіемъ своего дѣвства, то слѣдуетъ, что пророкъ, говоря въ нашемъ мѣстѣ о зачатіи и рожденіи дѣвою, предсказалъ о зачатіи и рожденіи нашего Спасителя отъ Дѣвы. Кромѣ того, самое имя Сына Дѣвы указываетъ на то, что

*) Окончаніе См. Мартъ—Апрѣль книжку „Чтенія“ въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщенія.

этотъ Сынъ будетъ не простымъ человѣкомъ, а Богочеловѣкомъ, Мессіею. Что имя Еммануилъ имѣетъ такое значеніе, это, какъ показано нами, ясно изъ параллельныхъ нашему пророчеству мѣстъ книги прор. Исаіи и въ особенности изъ 8-го стиха 8-й гл. и изъ 6 ст. 9 й гл. Въ этихъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, ранѣе указанныхъ нами, мѣстахъ рѣчь идетъ несомнѣнно о томъ-же Лицѣ, о которомъ и у Исаіи 7, 14; въ 8-мъ ст. 8-й гл. это Лице даже и именемъ названо тѣмъ же самымъ, какимъ и у Исаіи 7, 14, т. е. именемъ Еммануилъ, а между тѣмъ въ нихъ этому Лицу съ очевидною ясностію приписываются не только человѣческія, но вмѣстѣ и Божескія свойства, и вообще въ нихъ это Лице изображается такими чертами, которыя могутъ быть приложимы только къ одному Мессіи. Что Исаія въ 7, 14 предсказалъ о Мессіи, это подтверждается еще и мѣстами у Мих. 5, 2 - 3 и Мѳ. 1, 22—23. Особенное значеніе по своей ясности и убѣдительности имѣетъ мѣсто Мѳ. 1, 22—23, гдѣ Евангелистъ приводитъ буквально 14-й ст. 7-й гл, Исаіи, относя его въ буквальномъ же смыслѣ къ Пренепорочной Дѣвѣ Маріи и ея Сыну—Іисусу Христу, Спасителю міра. Ко всѣмъ этимъ основаніямъ присоединяется еще и свидѣтельство христіанскаго преданія. Начиная съ самой глубокой христіанской древности и до половины предшествовавшаго столѣтія мессіанское объясненіе нашего мѣста въ христіанской церкви было, можно сказать, не только господствующимъ, но и единственнымъ. Древніе отцы и учители церкви всѣ безъ исключенія объясняли наше мѣсто въ строго - мессіанскомъ смыслѣ [1]). Имъ слѣдовали и почти всѣ прочіе толкователи до половины прошлаго столѣтія. Не смотря на то, что столь многія внутреннія и внѣшнія основанія говорятъ за правильность и даже необходимость мессіанскаго объясненія для нашего мѣста, однако въ новѣйшее время многіе христіанскіе толкователи, по примѣру іудеевъ, не принимаютъ этого объясненія. При-

---

[1]) Что всѣ отцы и учители церкви объясняли наше мѣсто въ строго—мессіанскомъ смыслѣ, это можно видѣть уже изъ тѣхъ отрывковъ изъ ихъ сочиненій, которые въ разныхъ мѣстахъ приведены нами ранѣе въ комментаріи на наше мѣсто. Приводить здѣсь для подтвержденія указанной мысли еще отрывки изъ отеческихъ твореній мы считаемъ излишнимъ

чина, почему эти толкователи не соглашаются съ мессіанскимъ объясненіемъ нашего мѣста, лежитъ отчасти въ любви нѣкоторыхъ изъ нихъ къ спорамъ и отрицанію вообще, а главнымъ образомъ въ томъ, что большинство изъ этихъ толкователей не могли удовлетворительно разрѣшить тѣхъ трудностей, которыя дѣйствительно представляются при мессіанскомъ объясненіи нашего мѣста. Потому-то многіе новѣйшіе христіанскіе ученые вмѣстѣ съ древними и новыми іудеями дѣлаютъ противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста разнаго рода возраженія и, не соглашаясь съ этимъ объясненіемъ всецѣло или только отчасти, представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ того или другаго рода свое объясненіе этого мѣста. Указаніе возраженій, дѣлаемыхъ противъ представленнаго нами объясненія мѣста Исаіи 7, 14—16. и ихъ рѣшеніе, равно какъ указаніе тѣхъ объясненій означеннаго мѣста, которыя существенно разнятся отъ нашего, и ихъ опроверженіе,— вотъ что будетъ служить теперь предметомъ нашего разсужденія.

Прежде чѣмъ перейти къ рѣшенію тѣхъ возраженій, которыя направлены противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста вообще, мы считаемъ не лишнимъ остановиться нѣсколько на возраженіяхъ Изенбиля, направленныхъ противъ толкованій нашего мѣста отцами и учителями церкви. Изенбиль не оспариваетъ того, что всѣ безъ исключенія отцы и учители церкви объясняли наше мѣсто въ мессіанскомъ смыслѣ; онъ старается доказать только, что это обстоятельство нисколько не обязываетъ другихъ толкователей мѣста Исаіи 7, 14—16 слѣдовать непремѣнно отеческому и вообще мессіанскому объясненію; отеческое объясненіе нашего мѣста, по его мнѣнію, можетъ быть оставлено каждымъ даже и истиннымъ христіаниномъ и дѣйствительнымъ членомъ церкви. Это утвержденіе Изенбиль развиваетъ и обосновываетъ такимъ образомъ. [1]) „Единогласное объясненіе отцевъ церкви

2) Свои соображенія, направленныя противъ отеческаго объясненія нашего мѣста Изенбиль излагаетъ въ 7-й главѣ своего сочиненія „Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel", именно въ §§ 54 (von dem Zeugnisse der Kirchenväter—s. 122—132). 55 (von der Lehre der Kirchenväter—s. 132—141) и 56 (von dem Gründen der Kirchenväter s. 141—144). Мы въ своемъ изложеніи упомянутыхъ соображеній Изенбиля ограничились передачею сущности ихъ, причемъ мы старались не только о томъ, чтобы изложить эти соображенія

должно быть признаваемо непогрѣшимо истиннымъ и, слѣдовательно, обязательнымъ для каждаго истиннаго христіанина и дѣйствительнаго члена церкви только тогда, когда они выдаютъ это объясненіе не за свое личное, а за общецерковное, за догматъ вѣры. А такъ какъ ни одинъ изъ отцевъ церкви не высказываетъ, что предлагаемое имъ объясненіе мѣста Исаіи 7, 14 — 16 есть обще-церковное или апостольское объясненіе, такъ какъ ни одинъ изъ отцевъ церкви не выдавалъ своего объясненія этого мѣста даже и за вѣрованіе частной церкви, то понятно, что и вообще отеческое объясненіе нашего мѣста ни для кого не обязательно, что его можно оставить и предложить вмѣсто него совершенно иное объясненіе. Еще съ большимъ правомъ мы можетъ поступить такъ потому, что сами отцы и учители церкви не всегда съ увѣренностію предлагали свое объясненіе мѣста Исаіи 7, 14—16 и опровергали тѣ объясненія этого мѣста, которыя были несогласны съ ихъ собственнымъ объясненіемъ. Такъ, Оригенъ, напр. пишетъ по поводу нашего мѣста:—„если мы то, что предсказано, не понимаемъ, то не должно объ этомъ сожалѣть, но, поспѣшно обратившись къ болѣе легкимъ предметамъ, ждать до тѣхъ поръ, пока благодать Божія не просвѣтитъ насъ свѣтомъ познанія и разумѣнія, или пока не научитъ кого-либо другаго, избраннаго на это, такъ ясно, что мы болѣе не будемъ спрашивать, но весь вопросъ будетъ разрѣшенъ вполнѣ“. Оригенъ такъ не писалъ бы, продолжаетъ Изенбиль, если бы въ его время ясно и несомнѣнно было для церкви, что здѣсь предсказывается о Христѣ. Подобнымъ образомъ и бл. Іеронимъ, упоминая о двухъ объясненіяхъ нашего мѣста, несогласныхъ съ его собственнымъ объясненіемъ, опровергаетъ ихъ, но не говоритъ того, что эти объясненія противорѣчатъ общецерковному пониманію означеннаго мѣста и что они, такимъ образомъ, еретическія. Только объ одномъ изъ этихъ объясненій, аллегорическомъ, онъ отзывается съ насмѣшкою, называетъ его нелѣпымъ и говоритъ, что оно приноситъ

вѣрно и точно, но также и о томъ, чтобы сравнительно въ немногихъ словахъ сказать въ существѣ дѣла все, о чемъ у Изенбиля рѣчь идетъ на 23 страницахъ.

ущербъ тайнѣ нашей вѣры. Другое же объясненіе, по которому наше пророчество не въ буквальномъ смыслѣ, а только типически относится ко Христу, Іеронимъ оставляетъ безъ всякаго опроверженія и строгаго отзыва, и вообще безъ всякой критической оцѣнки. Защитникъ этого объясненія (нѣкій іудействующій—quidam judizans,—принадлежащій къ христіанскому обществу) упоминается Іеронимомъ даже съ хорошей стороны и удостоивается почетнаго имени каѳолическаго учителя (?!), ибо онъ начинаетъ говорить о немъ, обыкновенно, такъ: „нѣкто изъ нашихъ", или: „нѣкто изъ нашей церкви". Кромѣ того, сами отцы и учители церкви, продолжаетъ Изенбиль, въ своихъ объясненіяхъ нашего мѣста весьма во многомъ несогласны между собой и противорѣчатъ одинъ другому Такъ, по мнѣнію Іустина, Амвросія, Іеронима, Августина, Кирилла Александрійскаго и Тертулліана, знаменіе ст. 14-го тоже самое, какое дается въ слѣдующей главѣ (т. е въ 8-й), тогда какъ Іоаннъ Златоустъ и Василій Великій первое знаменіе понимали о Христѣ, а другое, въ 8-й гл., о сынѣ пророка; по мнѣнію Иринея, Златоуста и Тертулліана имя Еммануилъ дается Сыну съ тѣмъ, чтобы указать на Его Божество, тогда какъ Кириллъ Александрійскій не соглашается (?) съ этимъ и отрицаетъ притомъ мнѣніе Іеронима, который утверждаетъ, что Младенецъ получилъ такое имя для указанія на божественную помощь; слова 15-го стиха: „масло и медъ будетъ ѣсть" содержатъ, по мнѣнію Иринея, Василія Великаго, Іеронима и Кирилла Александрійскаго, доказательство человѣческой природы Мессіи—Еммануила, тогда какъ Оригенъ „масло и медъ" понимаетъ о добрыхъ дѣлахъ, а Амвросій разумѣетъ подъ этимъ св. Духа; одни разсматривали и объясняли эти слова въ собственномъ смыслѣ, другіе—метафорически; много и другихъ разностей и противорѣчій встрѣчается въ отеческихъ толкованіяхъ нашего мѣста. При такомъ положеніи дѣла слѣдовать этимъ толкованіямъ нѣтъ никакой возможности. Никто не обязанъ, при объясненіи нашего пророчества, слѣдовать отеческимъ толкованіямъ его даже и въ главномъ и объяснять это пророчество о Мессіи Такое подраздѣленіе мыслей пророчества на главныя и второстепенныя притомъ-же и само по себѣ неправильно. Въ нашемъ пророчествѣ (7, 14—16), равно какъ и во всякомъ

другомъ, всѣ составныя части неотдѣлимы другъ отъ друга и всякое отдѣльное предложеніе есть существенная, составная часть пророчества, такъ что отдѣлить какое либо предложеніе, не разрушая цѣлаго, нельзя; поэтому отцы и учители церкви, противорѣча другъ другу въ объясненіи отдѣльныхъ частныхъ мыслей нашего пророчества, несогласны, очевидно, и въ главномъ (?!). Къ тому же и самыя основанія, которыя отцы и учители церкви приводили въ доказательство необходимости мессіанскаго объясненія для нашего мѣста, далеко нельзя считать прочными и достаточными. Эти основанія именно слѣдующія: 1) никто кромѣ Іисуса Христа не былъ рожденъ отъ дѣвы; 2) рожденіе Еммануила должно быть чудомъ; обыкновенному рожденію оно не могло быть подобнымъ; 3) ни откуда не видно, чтобы въ царствованіе Ахаза родился отрокъ, который былъ бы названъ Еммануиломъ; 4) простой человѣкъ не могъ быть названъ именемъ „Еммануилъ—съ нами Богъ“; 5) Еммануилъ уже въ своемъ дѣтствѣ имѣлъ совершенное познаніе о добрѣ и злѣ; 6) Евангелистъ Матѳей или отъ себя, или со словъ ангела, благовѣствовавшаго Дѣвѣ Маріи о зачатіи ею Мессіи, объясняетъ разсматриваемое пророчество Исаіи объ Іисусѣ. Всѣ эти основанія такого рода, что противъ нихъ можно сдѣлать очень много важныхъ возраженій, которыя рѣшительно не позволяютъ согласиться ни съ однимъ изъ указанныхъ основаній. Если, наконецъ, кромѣ всего вышеизложеннаго, принять во вниманіе и то обстоятельство, что церковь запрещаетъ уклоняться отъ согласнаго отеческаго объясненія только въ ученіи вѣры и нравственности, а наше предсказаніе не содержитъ никакого нравственнаго ученія и не можетъ быть признано правиломъ вѣры, т. е. не можетъ быть признано такимъ, на которомъ одномъ основывалось бы ученіе церкви о приснодѣвствѣ Маріи,—то каждый христіанинъ можетъ и не соглашаться съ отеческимъ и вообще мессіанскимъ объясненіемъ нашего мѣста, не переставая вмѣстѣ съ тѣмъ быть истиннымъ христіаниномъ и дѣйствительнымъ членомъ церкви“.

Таковы соображенія Изенбиля, направленныя противъ отеческаго объясненія нашего мѣста. Не трудно, однако, убѣдиться, что эти соображенія далеко не такъ вѣски, какъ думалъ самъ Изенбиль, и что согласиться съ ними во вся-

комъ случаѣ нельзя. И прежде всего, если никто изъ отцевъ церкви, объясняя наше мѣсто въ мессіанскомъ смыслѣ, и не говоритъ ясно, что это объясненіе обще-церковное, или,—что оно основывается на апостольскомъ преданіи, то отсюда еще нельзя, конечно, заключать, что мессіанское объясненіе нашего мѣста не было тогда обще-церковнымъ; вѣдь отцы и при толкованіи многихъ другихъ мѣстъ, которыми доказывается то или другое правило вѣры или нравственности, не говорили ясно, что они даютъ такое или иное объясненіе для этихъ мѣстъ потому, что такъ объясняетъ ихъ вся церковь и что такое объясненіе основывается на апостольскомъ авторитетѣ. Такъ какъ отцы и учители церкви всѣ безъ исключенія подъ almah въ нашемъ мѣстѣ разумѣютъ Дѣву Марію, а подъ Еммануиломъ—ея Сына, Богочеловѣка Іисуса Христа, то уже отсюда, изъ этого согласія въ признаніи необходимости мессіанскаго объясненія для нашего мѣста, можно съ несомнѣнностью заключить, что это объясненіе имѣетъ для себя основаніе въ апостольскомъ преданіи и вообще въ согласномъ пониманіи всей древне-христіанской церкви. Притомъ же, изъ того образа выраженія и вообще изъ того тона и характера нѣкоторыхъ отеческихъ объясненій на наше мѣсто, съ которыми нѣкоторые отцы и учители церкви отстаивали въ этихъ объясненіяхъ правильность и даже необходимость мессіанскаго пониманія нашего мѣста, со всѣмъ правомъ можно заключить, что эти отцы и учители церкви отстаивали мессіанское пониманіе и объясненіе нашего мѣста не потому только, что сами лично находили его единственно пригоднымъ, но также и потому, что это объясненіе раздѣлялось всею тогдашнею церковію и основывалось на апостольскомъ авторитетѣ. Укажемъ въ примѣръ на св. Іустина мученика. Онъ не разъ упоминаетъ о нашемъ мѣстѣ въ своей „Первой Апологіи“ и въ особенности въ „Разговорѣ съ Трифономъ іудеяниномъ“, объясняя вездѣ съ особенною настойчивостію это мѣсто въ мессіанскомъ смыслѣ. Такъ какъ „Первая Апологія“ была предназначена для римскаго императора и для всего римскаго сената, такъ какъ она вообще имѣла оффиціальный характеръ, то едвали можно допустить, чтобы Іустинъ, объясняя въ ней мѣсто Исаіи 7, 14, о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Спасителя, высказывалъ только свое личное и вообще частное мнѣніе;

личный и вообще частный взглядъ въ такомъ оффиціальномъ, написанномъ, притомъ же, отъ лица всѣхъ и за всѣхъ христіанъ, документѣ былъ бы совершенно неумѣстенъ. Поэтому совершенно естественно и съ полнымъ правомъ можно предположить, что Іустинъ въ объясненіи мѣста Исаіи 7, 14 о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Спасителя передавалъ не свое личное мнѣніе только, а общецерковное вѣрованіе. Еще съ большимъ правомъ можно вывести тоже самое заключеніе изъ тона и характера объясненія Іустиномъ нашего мѣста въ „Разговорѣ съ Трифономъ іудеяниномъ". Родъ и образъ, какими Іустинъ старается опровергнуть Трифона, а равнымъ образомъ та настойчивость, съ которою Іустинъ указываетъ нѣсколько разъ во многихъ мѣстахъ своего сочиненія на наше мѣсто, какъ на такое, въ которомъ содержится предсказаніе о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Мессіи и которое сбылось только на Іисусѣ Христѣ, — все это не позволяетъ сомнѣваться, что Іустинъ въ пониманіи мѣста Исаіи 7, 14 высказываетъ не свое личное мнѣніе только, а общее вѣрованіе церкви. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы его объясненіе мѣста Исаіи 7, 14 было только его частнымъ мнѣніемъ, то едва ли онъ такъ часто сталъ бы возвращаться къ этому мѣсту и съ такою настойчивостію объяснять его о Христѣ, почти постоянно при этомъ замѣчая, что іудеи „осмѣливаются здѣсь искажать переводъ, сдѣланный іудейскими же старцами при Птоломеѣ, царѣ египетскомъ, и утверждаютъ, что въ Писаніи сказано не такъ, какъ они перевели, т. е. „вотъ Дѣва зачнетъ во чревѣ", но такъ: „вотъ молодая женщина зачнетъ во чревѣ и родитъ сына" [1]). Подобнымъ образомъ Ириней въ III и IV книгахъ своего сочиненія „Противъ ересей", доказывая противъ іудеевъ и евіонитовъ, что Іисусъ Христосъ родился отъ Дѣвы, въ подтвержденіе этого изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ приводитъ, главнымъ образомъ, наше мѣсто, указывая на него, какъ на главное доказательство дѣвственнаго зачатія и рожденія Мессіи. Отсюда вполнѣ естественно предположить, что мессіанское объясненіе нашего мѣста не было

---

[1]) Памятн. древней христіанской письменности въ рус. переводѣ. Томъ I. Прилож. къ Прав. Обозр. Москва, 1860 года. См. Разг. съ Триф. іуд. § 43, стр. 213; § 68, стр. 261—262; § 71, стр. 266; § 84, стр. 287.

частнымъ мнѣніемъ Иринея, но было общецерковнымъ вѣрованіемъ, и что Ириней приводитъ это объясненіе, какъ хорошо извѣстное и раздѣляемое всѣми, за исключеніемъ развѣ только нѣкоторыхъ іудеевъ и еретиковъ. Наконецъ, нельзя не обратить вниманія и на тотъ фактъ, что и вообще всѣ отцы и учители церкви вполнѣ твердо, безъ всякихъ сомнѣній и нерѣшимости понимаютъ наше мѣсто о Христѣ и Его дѣвственной Матери. Это обстоятельство невольно заставляетъ предполагать, что мессіанское объясненіе нашего мѣста въ ихъ времена было общепризнаннымъ, общецерковнымъ объясненіемъ, основаннымъ на апостольскомъ преданіи и потому недопускавшимъ никакихъ сомнѣній и никакой нерѣшимости. Что касается приведенныхъ Изенбилемъ словъ Оригена, то они нисколько не доказываютъ того, будто Оригенъ не былъ увѣренъ въ истинности и пригодности мессіанскаго объясненія для нашего мѣста и будто вообще приведенныя слова Оригена были бы невозможны, еслибы для церкви въ то время было ясно и несомнѣнно, что въ нашемъ мѣстѣ предсказывается о Христѣ. Оригенъ, какъ и всѣ другіе отцы и учители церкви, безъ всякой нерѣшимости объяснялъ наше мѣсто въ мессіанскомъ смыслѣ [1]). Указанныя же слова его, съ одной стороны, могли быть направлены противъ іудеевъ, искажавшихъ наше мѣсто и его смыслъ, а съ другой—они могли относиться и къ христіанамъ и въ такомъ случаѣ заключать въ себѣ тотъ смыслъ, что хотя въ общемъ наше пророчество несомнѣнно говоритъ о Христѣ и Его дѣвственной Матери, однако, при болѣе подробномъ объясненіи его, при объясненіи различныхъ частныхъ мыслей пророчества, могутъ встрѣтиться разнаго рода трудности и недоумѣнія, при рѣшеніи которыхъ нужно полагаться на благодать Божію, а не должно быть самонадѣяннымъ, чтобы не впасть въ заблужденіе. Точно также и указаніе Изенбиля на Іеронима ничего не говоритъ въ пользу мнѣнія Изенбиля. Вѣдь самъ Іеронимъ вездѣ держится строго-мессіанскаго объясненія нашего мѣста. Изенбиль утверждаетъ, что Іеронимъ, приведя два объясненія на наше мѣсто, несогласныя съ своимъ собственнымъ, не говоритъ, что эти

1 Reinke, S. 248—250.

объясненія противорѣчатъ обще-церковному пониманію нашего мѣста и что они, поэтому, еретическія. Но здѣсь Изенбиль требуетъ невозможнаго, а именно, чтобы Іеронимъ осудилъ два означенныя объясненія такъ и даже тѣми самыми словами, какъ и какими желалъ бы самъ Изенбиль. Вѣдь Іеронимъ въ дѣйствительности не оставляетъ же этихъ объясненій безъ осужденія. Одно изъ нихъ, аллегорическое, онъ прямо называетъ „нелѣпымъ и приносящимъ ущербъ тайнѣ нашей вѣры". Что касается другаго объясненія, признающаго въ нашемъ мѣстѣ двоякій смыслъ, то оно, правда, не сопровождается со стороны Іеронима такимъ же строгимъ отзывомъ; объ этомъ объясненіи онъ упоминаетъ только какъ бы вскользь, но это, безъ сомнѣнія, отчасти потому, что ложность его казалась Іерониму очевидною, а отчасти потому, что это объясненіе еще совсѣмъ не было распространено въ его время; оно нерѣшительно высказано было пока только однимъ какимъ-то іудействующимъ христіаниномъ и сочувствія себѣ, очевидно, ни въ комъ еще не нашло. Изенбиль утверждаетъ, что о защитникѣ этого объясненія Іеронимъ отзывается съ почетомъ, удостоивая его почетнаго имени каѳолическаго учителя. Единственнымъ основаніемъ къ такому утвержденію были для Изенбиля слѣдующія слова Іеронима: „нѣкто *изъ нашихъ*, іудействуя, стремится доказать (quidam de nostris judizans, contendit)" [1])... Какъ изъ этихъ словъ Изенбиль могъ вывести указанное заключеніе, — это и понять трудно. Выраженіе „quidam de nostris — нѣкто изъ нашихъ", очевидно, указываетъ *только* на то, что защитникъ двойнаго смысла для нашего мѣста былъ ни іудей, ни язычникъ, но христіанинъ. Іеронимъ не только не называетъ его каѳолическимъ учителемъ, но словомъ „judizans" скорѣе до нѣкоторой степени осуждаетъ и его самого, а въ особенности представленное имъ объясненіе мѣста Исаіи 7, 14 16. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ Іеронимъ говоритъ, что этотъ „quidam de nostris" объясняетъ наше мѣсто „judizans", т. е. іудействуя, поступая по примѣру іудеевъ, а іуден, по сознанію самого Іеронима же [2]),

[1]) Isenbiehl's: Neuer Versuch über die Weiss. vom Emman. S. 130—131

[2]) Hieronimi Strid. Цитов. соч. стр. 28—29.

объясняли наше мѣсто совершенно ложно, то понятно, что въ словѣ „judizans" заключается прямое осужденіе того объясненія, которое представляетъ упоминаемый Іеронимомъ, но не названный имъ по имени нѣкоторый христіанинъ.

Нельзя признать основательнымъ и то утвержденіе Изенбиля, будто отеческое объясненіе нашего мѣста теряетъ всякое значеніе вслѣдствіе того, что отцы и учители церкви, при объясненіи этого мѣста, во многомъ разногласятъ и даже противорѣчатъ другъ другу. Правда, отцы и учители церкви, при объясненіи нашего мѣста, иногда и расходятся между собой, но въ чемъ?—только въ объясненіи второстепенныхъ мыслей, въ подробномъ раскрытіи нѣкоторыхъ отдѣльныхъ понятій, входящихъ въ составъ этого мѣста; въ главномъ же они весьма согласны. Противъ этого Изенбиль, какъ мы видѣли, строитъ такое заключеніе: „такъ какъ въ нашемъ пророчествѣ, какъ и во всякомъ другомъ, нельзя раздѣлять предложеній, не разрушая цѣлаго, то ясно, что отцы, противорѣча другъ другу въ объясненіи отдѣльныхъ предложеній и частныхъ мыслей пророчества, несогласны и въ главномъ". Но не очевидно ли, что это заключеніе построено Изенбилемъ a priori, а ничуть не на основаніи нашего мѣста и его объясненій отцами и учителями церкви? Откуда, въ самомъ дѣлѣ, Изенбиль взялъ, что отцы, при объясненіи нашего пророчества, несогласны въ главномъ и, что онъ разумѣетъ подъ главнымъ? Изъ его разсужденій выходитъ, что въ нашемъ пророчествѣ, какъ и во всякомъ другомъ, нѣтъ ничего второстепеннаго, что въ немъ все главное. Но вѣдь это полнѣйшая и очевиднѣйшая неправда Въ нашемъ пророчествѣ, какъ и въ другихъ, очевидно, есть главныя мысли и естъ второстепенныя; существенная мысль нашего пророчества, это, конечно, мысль о чудесномъ зачатіи и рожденіи Мессіи отъ Дѣвы изъ дома Давидова. Въ признаніи этого отцы и учители церкви всѣ безъ исключенія согласны, чего не можетъ отрицать и самъ Изенбиль; они именно всѣ единогласно признаютъ, что подъ Дѣвою у Исаіи 7, 14 должно разумѣть Дѣву Марію, Мать нашего Спасителя, и только ее одну, а подъ Еммануиломъ и Отрокомъ въ ст. 14—16 — самого Спасителя и только Его одного. Указываетъ ли имя Еммануилъ на божественную по-

мощь, которую принесетъ Мессія и которой Онъ служитъ виновникомъ вообще, какъ думали одни отцы церкви, или оно указываетъ на божественную или богочеловѣческую природу Мессіи, какъ думали другіе, — въ этомъ, очевидно, нѣтъ ничего существеннаго и разногласіе въ этомъ ни сколько не подрываетъ значенія отеческихъ толкованій, тѣмъ болѣе, что взгляды отцевъ церкви на значеніе имени Еммануилъ не исключаютъ другъ друга, а скорѣе взаимно дополняютъ себя, и что всѣ они, какъ мы видѣли, могутъ быть соединены въ одинъ общій взглядъ. Далѣе, знаменіе, о которомъ говорится въ нашемъ мѣстѣ, одно-ли и тоже съ знаменіемъ 8-й главы, или отлично отъ него, — разногласіе въ этомъ также не имѣетъ ни малѣйшаго вліянія и значенія по отношенію собственно къ нашему мѣсту. Вѣдь наше мѣсто отцы и учители церкви всѣ согласно объясняли въ мессіанскомъ смыслѣ; значитъ, въ этомъ отношеніи разногласій въ церкви въ то время вообще не было. Если теперь одни изъ отцевъ церкви отожествляли значеніе 8-й главы съ нашимъ, а другіе нѣтъ, то можемъ-ли мы на этомъ основаніи отнимать или даже хоть умалять значеніе отеческихъ толкованій и на наше мѣсто? Очевидно, нѣтъ. Изъ указаннаго разногласія между отцами церкви слѣдуетъ только то, что въ ихъ время въ церкви еще не было установлено прочнаго и одинаковаго взгляда на сущность и характеръ знаменія 8-й главы и вообще на смыслъ извѣстнаго мѣста изъ этой главы; выводить изъ этого разногласія какое либо другое слѣдствіе и въ особенности такое, которое подрывало бы значеніе отеческихъ толкованій на наше мѣсто, очевидно, нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Тоже должно сказать и относительно другихъ разногласій, встрѣчающихся въ отеческихъ толкованіяхъ нашего мѣста и указанныхъ Изенбилемъ. Всѣ эти разногласія, какъ не затрогивающія въ нашемъ пророчествѣ ничего существеннаго, ничуть не подрываютъ значенія отеческихъ толкованій нашего мѣста вообще.

Чтобы подорвать значеніе отеческихъ толкованій нашего мѣста, Изенбиль, какъ мы видѣли, утверждаетъ далѣе, что всѣ основанія, которыя отцы и учители церкви приводятъ въ защиту мессіанскаго объясненія этого мѣста, совершенно

непрочны и не могутъ быть считаемы за дѣйствительныя основанія. Но и это утвержденіе Изенбиля ложно. Въ самомъ дѣлѣ, не трудно видѣть, что всѣ эти основанія, — за исключеніемъ пятаго, по смыслу котораго Еммануилъ уже въ своемъ дѣтствѣ имѣлъ будто бы совершенное познаніе о добрѣ и злѣ,— въ большей или меньшей мѣрѣ доказательны. Впрочемъ, такъ какъ почти всѣ эти основаніи въ той или другой формѣ высказаны и нами въ защиту мессіанскаго объясненія нашего мѣста и такъ какъ, поэтому, о силѣ доказательности ихъ и о несостоятельности возраженій противъ нихъ мы отчасти уже говорили, а отчасти будетъ говорить ниже, то здѣсь мы, во избѣжаніе повтореній, не будемъ слишкомъ долго останавливаться на этомъ предметѣ и входить въ болѣе или менѣе подробное разсмотрѣніе того, насколько доказательно каждое изъ указанныхъ основаній, а ограничимся короткими и только самыми необходимыми замѣчаніями по этому поводу. Что касается прежде всего пятаго основанія, которымъ утверждается, будто Еммануилъ по 16 му ст. 7-й главы кн. Исаіи уже въ дѣтствѣ имѣлъ полное и совершенное познаніе о добрѣ и злѣ, то относительно его Изембиль совершенно вѣрно замѣчаетъ, [1]) что оно возникло не изъ еврейскаго текста нашего мѣста, а изъ неправильнаго перевода этого текста александрійскими греческими переводчиками, т. е. изъ такъ называемаго перевода LXX. Мы, поэтому, согласны вмѣстѣ съ Изенбилемъ не считать этого основанія за дѣйствительное. Объ остальныхъ основаніяхъ должно замѣтить слѣдующее. Первое основаніе, которымъ утверждается, что никто кромѣ Іисуса Христа не былъ рожденъ отъ дѣвы, само по себѣ совершенно вѣрно. Правда, чтобы это основаніе было убѣдительнымъ и вѣскимъ, нужно сначала доказать, что въ нашемъ мѣстѣ рѣчь идетъ о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи. Въ отеческихъ толкованіяхъ нашего мѣста эта мысль, пожалуй, не раскрыта и не обоснована со всею возможною научною строгостію и полнотою. Но, съ одной стороны, развѣ можно отъ древнихъ отцевъ церкви и вообще отъ писателей того времени требовать, чтобы они обосновывали свои мысли

[1]) Isenbiehl's: Neuer Versuch, S 141—142,

такъ, какъ это дѣлаютъ новѣйшіе ученые, и въ особенности такъ, какъ этого желали-бы представители отрицательной критики? Невозможность такого требованія очевидна, а между тѣмъ Изенбиль прилагаетъ его ко всѣмъ основаніямъ, приводимымъ отцами и учителями церкви въ защиту мессіанскаго объясненія нашего мѣста. Съ другой же стороны, мысль о дѣвственномъ зачатіи Еммануила сама по себѣ, какъ мы отчасти уже видѣли, а отчасти увидимъ ниже, совершенно вѣрна, необходимо требуется нашимъ мѣстомъ и вообще можетъ быть доказана со всею научною строгостію. На основаніи этихъ соображеній мы первое основаніе, приводимое отцами и учителями церкви въ защиту мессіанскаго объясненія нашего мѣста, вопреки Изенбилю, должны признать вѣскимъ и доказательнымъ. Тоже должно сказать и объ остальныхъ основаніяхъ, — за исключеніемъ, конечно, пятаго,—приводимыхъ отцами и учителями церкви въ доказательство истинности и необходимости мессіанскаго объясненія для нашего мѣста. Такъ, нельзя отнимать силу доказательности у втораго основанія, которымъ утверждается, что рожденіе Еммануила должно быть чудомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если въ нашемъ мѣстѣ рѣчь идетъ о чудесномъ знаменіи,—а что это такъ, довольно обстоятельно и отцами церкви показано, и нами въ своемъ мѣстѣ раскрыто и доказано,—то понятно, что мы рожденіе Еммануила отъ almah должны разсматривать какъ чудесное, сверхъ-естественное событіе, совершенно отличное отъ обыкновеннаго зачатія и рожденія, происходящаго вслѣдствіе соединенія мужчины съ женщиною. Такимъ образомъ, мы въ нашемъ мѣстѣ должны видѣть предсказаніе о дѣвственномъ и, слѣдовательно, сверхъестественномъ зачатіи и рожденіи Мессіи. Полагать чудесное, какъ это думаютъ Изенбиль и нѣкоторые другіе, только въ предсказаніи о рожденіи отрока (мальчика, а не дѣвочки) отъ женщины времени Ахаза невозможно. Такое значеніе, какъ мы отчасти уже видѣли и увидимъ ниже, было-бы не дѣйствительно ни для Ахаза, ни для его подданныхъ; оно, притомъ же, не мирилось бы съ возвышеннымъ тономъ рѣчи пророка въ нашемъ мѣстѣ и съ контекстомъ рѣчи. Нельзя также считать совершенно мнимымъ и недоказательнымъ третье основаніе, которымъ утверждается, что изъ священ-

ныхъ книгъ совсѣмъ не видно, чтобы во времена Ахаза родился отъ кого-либо сынъ, носившій имя Еммануилъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Еммануилъ былъ сыномъ пророка, или Ахаза, или наконецъ, какого-либо другаго мужчины времени Ахаза, какъ утверждаютъ противники мессіанскаго объясненія нашего мѣста, то должно было бы ожидать, что Исаія, или какой-либо другой священный писатель, упомянулъ бы и даже разсказалъ-бы болѣе или менѣе подробно о дѣйствительномъ рожденіи того отрока, о рожденіи котораго въ нашемъ мѣстѣ только предсказано. Ожидать это должно въ особенности на томъ основаніи, что предсказанный въ нашемъ мѣстѣ отрокъ по причинѣ того обстоятельства, что пророкъ указалъ на него, какъ на ручательство спасенія іудевъ отъ союзныхъ израильтянъ и сирійцевъ, внѣ всякаго сомнѣнія получилъ въ глазахъ народа, особенно вѣрующей части его, высокое значеніе. Не лишено силы доказательности и четвертое основаніе, выводимое отцами и учителями церкви изъ высокаго значенія имени Еммануилъ. Правда, если взять это имя отдѣльно, не обращая вниманія на текстъ нашего мѣста и на связь нашего пророчества съ другими изреченіями пророка Исаіи, параллельными нашему, то изъ имени „Еммануилъ“ само по себѣ еще не слѣдуетъ, чтобы то лице, которому оно приписывается, было непремѣнно Богочеловѣческое существо, Мессія. Изъ многихъ мѣстъ св. Писанія видно, [1]) что очень часто и обыкновенные люди носили такія имена, которыя были сложены съ именами Божіими и имѣли высокое и многознаменательное значеніе. Но въ нашемъ мѣстѣ, по многимъ основаніямъ, вытекающимъ изъ текста этого мѣста и изъ нѣкоторыхъ другихъ мѣстъ, параллельныхъ нашему, имя Еммануилъ дѣйствительно указываетъ на Богочеловѣческое существо того лица, которому оно приписывается здѣсь, и къ обыкновенному человѣку оно во всякомъ случаѣ приложено быть не можетъ. Если въ отеческихъ толкованіяхъ эти основанія и не раскрыты со всею желаемою и возможною полнотою и обстоятельностію, то вѣдь, съ одной стороны, этого, какъ

1) Reinke, S. 369—370

мы уже говорили, отъ отцевъ церкви и вообще отъ древнихъ толкователей нельзя и требовать, а съ другой стороны, мы чрезъ это все-же не имѣемъ права утверждать, что невѣрно и самое основаніе ихъ, состоящее въ томъ, что простой человѣкъ въ нашемъ мѣстѣ не могъ быть названъ Еммануиломъ; по отношенію къ нашему мѣсту это утвержденіе совершенно вѣрно. Что касается, наконецъ, шестаго основанія, приводимаго отцами и учителями церкви въ доказательство истинности и необходимости мессіанскаго объясненія для нашего мѣста, то оно, по ясности и важности того источника, изъ котораго оно заимствуется, можетъ и должно быть считаемо однимъ изъ самыхъ вѣскихъ и доказательныхъ основаній, такъ какъ оно утверждается на авторитетѣ апостола и евангелиста Матѳея. Впрочемъ, Изенбиль не оставляетъ безъ возраженій и этого основанія. [1]) По его мнѣнію Матѳей привелъ наше пророчество совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, что-бы показать, что предсказанное въ немъ исполнилось на Дѣвѣ Маріи; онъ привелъ мѣсто Исаіи 7. 14 будто-бы просто только какъ аналогичный примѣръ. Приведеніемъ этого мѣста Матѳей, по мнѣнію Изенбиля, желалъ выразить только ту мысль, что ангелъ далъ для успокоенія Іосифа такое-же знаменіе, какое нѣкогда пророкъ Исаія далъ царю Ахазу, или: ангелъ доказывалъ Іосифу истинность своего откровенія тѣмъ-же, чѣмъ Исаія—царю Ахазу. Такимъ образомъ наше пророчество, по мнѣнію Изенбиля, представляетъ только нѣкоторое, сходство съ словами ангела: *Іосифъ, сынъ Давидовъ! не бойся принять Марію* и пр. Самое сходство это или подобіе заключается будто бы въ словахъ: *родитъ-же Сына, и наречешь ему имя: Іисусъ.* Смыслъ всего мѣста у Мѳ. 1, 20—23, согласно съ, пониманіемъ Изенбиля, должно передать такъ. „Іосифъ! не бойся принять къ себѣ въ домъ Марію, жену твою; не думай, что-бы она была порочна; она невинна и непорочна, потому что она хотя и зачала, но не такъ, какъ другія женщины,—естественнымъ образомъ, а по наитію св. Духа и съ сохраненіемъ своего дѣвства. А что мои слова вѣрны,

[1]) Isenbiehl's: Neuer Versuch: Zweiter Theil. Von dem Gebrauche der Weissagung Jesaia. См. въ особенности Гл. XII: vom Gebrauche der. Weissagungen insbesondere.

это я доказываю тѣмъ, что заранѣе предсказываю, кого она родитъ: она родитъ Сына (а не дочь), которому ты дашь имя „Іисусъ", что значитъ „Спаситель", такъ какъ Онъ спасетъ людей отъ грѣховъ. Такимъ образомъ, я даю тебѣ, въ подтвержденіе своихъ словъ, такое-же знаменіе, какое нѣкогда далъ царю Ахазу пророкъ Исаія, который также предсказалъ заранѣе, что отъ одной изъ женщинъ, находившихся въ то время предъ его глазами, родится непремѣнно сынъ (а не дочь), которому дадутъ также символическое имя „Еммануилъ—съ нами Богъ". Но не очевидно ли, что понимать указанное мѣсто изъ евангелія Матѳея такимъ образомъ—значитъ видѣть въ этомъ мѣстѣ совершенно произвольное приспособленіе или примѣненіе словъ ветхозавѣтнаго пророка къ новозавѣтному событію, и не очевидно ли, что такое пониманіе рѣшительно не можетъ мириться съ достоинствомъ Евангелиста? Да и вообще, по своей очевидной произвольности и натянутости такое пониманіе мѣста Мѳ. 1, 20 – 23 почти не нуждается въ опроверженіи. Вѣдь Матѳей (отъ себя лично, или отъ ангела,—это, очевидно, въ данномъ случаѣ безразлично) прямо говоритъ: *а все сіе* (т. е.,—какъ съ очевидною ясностію открывается изъ контекста рѣчи,-то, что *Дѣва* Марія зачала *отъ Духа Святаго* и что она родитъ сына, *Спасителя* міра) *произошло, да сбудется реченное Господомъ чрезъ пророка* и т. д. Нами уже показано, что эти слова указываютъ именно на то, что предсказанное въ приводимомъ мѣстѣ Исаіи, по сознанію евангелиста, въ *собственномъ* и *буквальномъ* смыслѣ сбылось на Дѣвѣ Маріи и ея Сынѣ, Спасителѣ міра. Если-же мѣсто Мѳ. 1, 22—23 считать продолженіемъ рѣчи ангела, то къ сказанному должно будетъ присовокупить слѣдующее. Если-бы у Исаіи 7, 14 была рѣчь о дѣвѣ или вообще о женщинѣ, которая должна была зачать обыкновеннымъ способомъ, при содѣйствіи мужчины, то указаніе на это мѣсто нисколько не могло-бы успокоить Іосифа. Іосифъ, очевидно, только въ томъ случаѣ и могъ успокоиться словами ангела, если онъ въ приведенномъ мѣстѣ Исаіи видѣлъ пророчество о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Мессіи. Прекрасно по этому поводу разсуждаетъ Іоаннъ Златоустъ въ 5-ой бесѣдѣ на евангеліе Матѳея. „Ангелъ, пишетъ именно Златоустъ,

отсылаетъ Іосифа къ Исаіи, дабы, пробудившись, если и забудетъ его слова, какъ совершенно новыя, будучи вскормленъ Писаніемъ, вспомнилъ слова пророческія, а вмѣстѣ съ ними и его слова... Исперва говоритъ онъ Іосифу: *Маріамъ, жену твою*; а теперь, приведя слова пророка, ввѣряетъ ему тайну, что она Дѣва. Ибо Іосифъ не успокоился-бы мыслями, слыша отъ ангела, что она Дѣва, еслибы прежде не услышалъ того отъ Исаіи; отъ пророка-же долженъ былъ выслушать сіе не какъ что-либо странное, но какъ нѣчто извѣстное и долго его, занимавшее. Посему-то ангелъ, чтобы слова его удобнѣе были приняты, приводитъ пророчество Исаіи; и не останавливается на томъ, но возводитъ пророчество къ Богу, говоря, что это слова не пророка, но Бога всяческихъ. Посему не сказалъ онъ, да сбудется реченное Исаіею, но говоритъ: да сбудется реченное отъ Господа". [1])

Итакъ, изъ всего сказаннаго нами по поводу соображеній Изенбиля, направленныхъ противъ отеческихъ толкованій мѣста Исаіи 7, 14—16, слѣдуетъ, что соображенія эти нетверды и не выдерживаютъ критики, и что отеческія толкованія въ раскрытіи главныхъ, существенныхъ мыслей означеннаго мѣста совершенно вѣрны. Слѣдовательно, толкованія эти не должны быть оставляемы и замѣняемы совершенно инымъ и даже совсѣмъ противоположнымъ имъ, немессіанскимъ, объясненіемъ. Если ученіе церкви о зачатіи силою св. Духа и о рожденіи нашего Божественнаго Спасителя отъ пренепорочной Дѣвы Маріи остается твердымъ и при не мессіанскомъ объясненіи нашего мѣста, то это обстоятельство само по себѣ еще ничуть не освобождаетъ христіанъ отъ необходимости относиться съ должнымъ уваженіемъ и даже слѣдовать отеческому, а вмѣстѣ съ нимъ и вообще мессіанскому объясненію этого мѣста. Притомъ же, наше мѣсто хотя и не служитъ единственнымъ основаніемъ ученія о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Спасителя, однако принадлежитъ все-таки къ числу такихъ мѣстъ, на которыя опирается это ученіе. Нужно, наконецъ, не забывать и того, что отрицаніе всякаго значенія для насъ—

---

[1]) Іоанна Златоуста бесѣды на евангелиста Матѳея. Часть 1, изданіе второе. Москва. 1843 г. Стр. 89—90.

христіанъ согласныхъ отеческихъ разсужденій по поводу одного какого-либо предмета, такъ или иначе относящагося къ ученію вѣры или нравственности, есть шагъ къ отрицанію значенія отеческихъ писаній и, слѣдовательно, Свящ. Преданія вообще.

Сказавши необходимое въ защиту отеческихъ толкованій на наше мѣсто, обращаемся теперь къ разсмотрѣнію тѣхъ возраженій, которыя направлены противъ мессіанскаго пониманія и объясненія этого мѣста вообще. Одно изъ главныхъ и распространенныхъ возраженій этого рода состоитъ въ слѣдующемъ. [1]) Какимъ образомъ, говорятъ противники мессіанскаго объясненія нашего мѣста, рожденіе Мессіи, которое послѣдовало много вѣковъ спустя послѣ времени Ахаза, могло служить для этого нечестиваго царя знаме-

[1]) Многіе изъ новѣйшихъ ученыхъ, отвергающихъ мессіанское объясненіе нашего мѣста, безъ сомнѣнія, основываются при этомъ, главнымъ образомъ, на томъ догматическомъ взглядѣ, по которому отрицается возможность божественнаго откровенія о будущемъ вообще и о Мессіи и Его царствѣ въ частности. Мѣста, которыя и эти ученые принимали за мессіанскія или вообще за предсказанія о будущемъ, содержатъ, по ихъ мнѣнію, не положительныя откровенія Бога о Мессіи или вообще о будущемъ, а только надежды, желанія, предчувствія или свѣтлые, но чисто человѣческіе взгляды и соображенія великихъ мужей о будущемъ, составленные ими на основаніи сопоставленія прошедшаго и настоящаго. По этому взгляду, пророки могли предсказывать будущія событія настолько и потому, насколько и почему и въ настоящее время хорошій историкъ или политикъ можетъ предсказать иногда то или другое историческое или политическое событіе. Мы не будемъ, однако, входить въ разсмотрѣніе указаннаго взгляда, такъ какъ этотъ взглядъ чисто догматическій и собственно къ нашему мѣсту и къ нашей задачѣ почти не имѣетъ никакого отношенія. Наша задача состоитъ въ томъ, чтобы показать пригодность и даже необходимость мессіанскаго объясненія только для нашего мѣста; возможность положительнаго божественнаго откровенія о будущемъ вообще и о Мессіи и Его царствѣ въ частности мы предполагаемъ уже, какъ истину доказанную. Замѣтимъ, впрочемъ, только, что указанный взглядъ на предсказанія пророковъ о будущемъ стоитъ въ очевидномъ противорѣчіи съ весьма многими мѣстами свящ. книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта и съ вѣрою всей христіанской древности. Въ самомъ дѣлѣ, очень многія предсказанія пророковъ такъ опредѣленны, обстоятельны и ясны, и исполненіе ихъ можетъ быть доказано столь достаточно и основательно что рѣшительно нельзя не признавать того, что эти предсказанія возможны единственно только въ томъ случаѣ, если изрекшіе ихъ пророки получали божественныя наученія о будущемъ. Но если возможны и на самомъ дѣлѣ есть истинныя пророчества о будущемъ, то и наше предсказаніе о Дѣвѣ и Еммануилѣ съ полнымъ правомъ можетъ быть признано за истинно-мессіанское пророчество, если конечно, другія основанія не препятствуютъ этому.

ніемъ или ручательствомъ безопасности отъ враговъ, совсѣмъ готовыхъ напасть на него? Ахазъ былъ не такой человѣкъ, который бы расположенъ былъ вѣрить чудесамъ, по своему исполненію столь отдаленнымъ отъ его времени. „Дѣло прежде всего въ томъ, пишетъ по этому поводу Гезеній, что невѣрующему Ахазу должно быть дано такое знаменіе, которое бы *скоро* исполнилось и было какъ бы предъ его глазами. Какимъ же образомъ такимъ знаменіемъ могло быть обѣтованіе чуднаго рожденія Мессіи, которое должно было послѣдовать много вѣковъ спустя послѣ смерти Ахаза? Какъ могъ Ахазъ признать ручательствомъ современнаго ему событія такое обѣтованіе, которое имѣло исполниться гораздо позднѣе этого событія?“ [1]) Тоже другими словами высказываютъ, кромѣ многихъ древнихъ и новыхъ іудеевъ, изъ христіанскихъ ученыхъ Изенбиль, [2]) Ольсгаузенъ и др. [3]) Но хотя это возраженіе на первый взглядъ и можетъ показаться довольно серіознымъ, однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, оно теряетъ рѣшительно всякое значеніе. Указанные ученые, дѣлающіе это возраженіе, разумѣютъ подъ almah, Матерью Еммануила, дѣвицу или вообще женщину времени Ахаза, чѣмъ и думаютъ устранить ту, неразрѣшимую по ихъ мнѣнію, трудность, которая представляется въ томъ случаѣ, если подъ almah разумѣть Мать Мессіи. Они предполагаютъ именно, что, при пониманіи подъ almah женщины времени Ахаза и только при этомъ условіи, содержащееся въ нашемъ мѣстѣ могло служить соотвѣтствующимъ цѣли знаменіемъ для невѣрующаго Ахаза. Но съ этимъ согласиться нельзя. Нельзя согласиться именно съ тѣмъ, будто знаменіе, состоящіе въ предсказаніи рожденія Сына - Еммануила отъ almah въ томъ случаѣ, если подъ almah разумѣть дѣвушку или женщину времени Ахаза, могло служить для Ахаза лучшимъ и болѣе убѣдительныхъ ручательствомъ освобожденія отъ союзныхъ враговъ, нежели, въ томъ случаѣ, если подъ almaj разумить Мать Мессіи. Въ самомъ дѣлѣ, знаменіе въ нашемъ мѣстѣ дается съ тѣмъ, чтобы уничтожить уже возникшую въ царѣ и его народѣ боязнь,

[1]) Reinke, S. 385.
[2]) Isenbiehl's, S. 60.
[3]) Reinke, S. 385—386.

навѣянную нашествіемъ союзныхъ враговъ, поднять въ царѣ и его народѣ мужество, пробудить вѣру и надежду на помощь Божію и удержать отъ союза съ ассиріянами, которые позднѣе принесли іудеямъ такъ много бѣдствій. Но могла-ли быть достигнута эта цѣль по отношенію къ Ахазу въ томъ случаѣ, если бы онъ подъ almaḥ разумѣлъ дѣвушку или женщину своего времени и, притомъ, сознавалъ, что эта женщина должна будетъ зачать и родить Еммануила совершенно естественнымъ образомъ? На этотъ вопросъ если и нельзя отвѣтить совершенно отрицательно, то во всякомъ случаѣ съ несомнѣнностью можно сказать, что, по крайней мѣрѣ, на первое время эта цѣль по отношенію къ Ахазу совсѣмъ не достигалась бы, а затѣмъ и вообще она достигалась бы нисколько не больше, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы Ахазъ подъ almaḥ разумѣлъ Мать Мессіи. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь отъ зачатія младенца и до его рожденія по обыкновеннымъ естественнымъ законамъ проходитъ 9 мѣсяцевъ; слѣдовательно, если бы зачатіе Еммануила совершилось тогда же, т. е. при жизни Ахаза и тотчасъ послѣ произнесенія пророкомъ нашего предсказанія, то и въ этомъ случаѣ возвѣщенное пророкомъ знаменіе могло произвести желаемое дѣйствіе на Ахаза только по прошествіи 9 мѣсяцевъ послѣ его возвѣщенія, а между тѣмъ понятно, что для Ахаза могло быть дѣйствительнымъ и пригоднымъ только такое знаменіе, изъ котораго онъ тотчасъ же, а не по прошествіи 9 мѣсяцевъ, могъ убѣдиться, что замыслы его враговъ не осуществятся. Девять мѣсяцевъ для Ахаза, при его тогдашнемъ положеніи, должны были казаться очень и очень значительнымъ промежуткомъ времени. Въ эти девять мѣсяцевъ враги іудейскаго царства могли исполнить все, чего боялся Ахазъ. Такимъ образомъ очевидно, что, при пониманіи подъ almaḥ въ нашемъ мѣстѣ женщины времени Ахаза, знаменіе 14 го стиха если и могло быть дѣйствительнымъ по отношенію къ Ахазу, то только въ томъ случаѣ, если-бы онъ могъ надѣяться на помощь Божію и могъ повѣрить пророку, какъ пророку, т. е. если бы онъ вѣровалъ, что Исаія, какъ пророкъ, говорилъ въ данномъ случаѣ по внушенію Божію, а этого-то именно и едва-ли можно было ожидать отъ Ахаза. Притомъ, такъ какъ Ахазъ боялся

совершеннаго истребленія царскаго рода, то скорѣе можно признать, что для Ахаза если онъ имѣлъ еще хоть сколько нибудь вѣры въ истиннаго Бога и Его откровеніе, болѣе пользы было-бы въ томъ случаѣ, если-бы онъ подъ Еммануиломъ разумѣлъ великаго потомка Давидова — Мессію, такъ какъ въ явленіи Его лежало ручательство сохраненія царскаго рода. Кромѣ сказаннаго, разсматриваемое нами возраженіе противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста опровергается еще и слѣдующимъ соображеніемъ. Хотя знаменіе предлагается пророкомъ прежде всего и даже, повидимому, исключительно только Ахазу и его дому, но это потому, что пророкъ на Ахаза и вообще на домъ Давидовъ смотрѣлъ какъ на представителей народа; въ дѣйствительности-же предлагаемое и затѣмъ возвѣщенное пророкомъ знаменіе, какъ уже замѣчено нами въ комментаріи на 14 й стихъ, предназначалось не только для Ахаза и его дома, но и для всего народа, а въ особенности для благочестивой части его; вѣроятнѣе всего даже, что оно возвѣщено не столько ради Ахаза и его дома, сколько ради его народа. Въ этомъ смыслѣ и св. Златоустъ пишетъ: „пророкъ говоритъ, что знаменіе дается уже не Ахазу, но всему народу іудейскому. Ибо сначала пророкъ обращалъ рѣчь къ нему, но когда онъ показалъ себя недостойнымъ, то обращается къ цѣлому народу“. [1]) И въ самомъ дѣлѣ, не одинъ Ахазъ имѣлъ нужду въ утѣшеніи и ободреніи; гораздо больше на это имѣли права лучшіе, благочестивые изъ народа іудейскаго. А такъ какъ весь народъ боялся совершенной погибели государства и уничтоженія царскаго рода, такъ какъ, слѣдовательно, даже и благочестивые люди могли поколебаться въ своей вѣрѣ въ истинность божественнаго предсказанія о будущемъ явленіи Мессіи изъ рода Давидова, то для нихъ наше пророчество было весьма полезно, потому что въ немъ возвѣщается, что Мессія непремѣнно явится и что царство іудейское еще сохранится и царскій родъ не будетъ уничтоженъ. Что дѣйствительно весь народъ боялся совершенной погибели государства, въ этомъ едва-ли

1) І. Златоус. бесѣды на раз. мѣс. Св. Пис. Т. 1, стр. 161.

можно сомнѣваться, такъ какъ враги по 6-му ст. 7 гл. кн. Исаіи прямо высказываютъ намѣреніе завоевать Іудею и поставить въ ней новаго царя, и такъ какъ пророкъ, идя на встрѣчу Ахазу, взялъ съ собою своего сына, носившаго такое символическое имя, въ которомъ заключалась мысль о сахраненіи іудейской народной національности; а во 2-мъ ст. 7-й гл. говорится, что послѣ того, какъ дому Давидову было возвѣщено о намѣреніи сирійцевъ въ союзѣ съ израильтянами напасть на Іудею, *всколебалось сердце его и сердце народа его, какъ колеблются отъ вѣтра дерева въ лѣсу.*

Вотъ противъ этого-то страха пророкъ и внушаетъ народу твердую вѣру въ явленіе Мессіи, говоря какъ-бы такимъ образомъ. „Такъ какъ царь отказался отъ предложеннаго ему чудеснаго знаменія, то Господь самъ даетъ вамъ его, а именно: Онъ напоминаетъ вамъ чрезъ меня о великомъ событіи будущаго, которое вамъ въ существѣ дѣла должно быть хорошо извѣстно (изъ другихъ пророчествъ), но о которомъ теперь вы или забыли, или на которое не обратили вниманія; Онъ напоминаетъ именно о явленіи Мессіи, Который будетъ зачатъ и рожденъ Дѣвою изъ рода Давидова. Это явленіе можетъ и должно служить для васъ знаменіемъ спасенія отъ готовыхъ напасть на васъ враговъ, потому что какъ несомнѣнно то, что Мессія явится, такъ очевидно несомнѣнно и то, что государство еще не будетъ разрушено и царскій родъ, изъ котораго долженъ произойти Мессія, не будетъ уничтоженъ". Въ этомъ смыслѣ и бл. Ѳеодоритъ пишетъ: „такъ какъ вы (іудеи) боитесь, что враги, при своемъ нападеніи, разрушатъ, какъ они угрожаютъ, царство, то онъ (пророкъ) умѣстно научаетъ, что то, къ чему они стремятся, не осуществится. Ибо, говоритъ онъ, Давидовъ домъ долженъ сохраниться, пока не придетъ То, что отложено (Быт. 49, 10) и доставитъ народамъ ожидаемое спасеніе". [1])

Но противники мессіанскаго объясненія нашего мѣста возражаютъ далѣе, [2]) что обѣтованіе о рожденіи Мессіи, какъ исполнившееся многими столѣтіями позднѣе времени

[1]) Reinke, s. 388.
[2]) Ibidem.

Ахаза, не только Ахазу, но и вообще никому изъ его современниковъ не могло давать ручательства въ скоромъ освобожденіи отъ союзныхъ враговъ. Противъ этого возраженія прежде всего слѣдуетъ сказать, что вѣдь и другіе пророки, какъ напр. Іеремія и Іезекіиль, утѣшали народъ, при его тяжелыхъ положеніяхъ и въ особенности при отведеніи его въ плѣнъ, обѣтованіемъ объ имѣющемъ со временемъ наступить славномъ возстановленіи теократіи чрезъ Мессію и вообще обѣтованіемъ о явленіи Мессіи, а между тѣмъ и отъ ихъ времени до этого явленія должно было пройти нѣсколько вѣковъ. Вѣдь нельзя-же отрицать дѣйствительность этихъ утѣшеній, т. е. нельзя-же думать, чтобы эти утѣшенія на самомъ дѣлѣ не успокоивали и не ободряли народа. И дѣйствительно, обѣтованіе о Мессіи когда бы оно ни произносилось пророками, всегда и во всякомъ случаѣ могло и даже непремѣнно должно было служить въ высшей степени отраднымъ утѣшеніемъ если не для всего народа, то, по крайней мѣрѣ, для лучшей, благочестивой части его. Обѣтованіе о Мессіи было для народа іудейскаго основаніемъ того завѣта, въ который народъ этотъ вступилъ съ Богомъ. Богъ для того именно и заключилъ союзъ или завѣтъ съ іудейскимъ народомъ, чтобы приготовить въ этомъ народѣ сѣмя, изъ котораго должна была со временемъ произрасти отрасль правды, Мессія и чтобы освятить ту колыбель, которая должна принять въ себя Предвѣчнаго Младенца. Для этого-то Богъ отдѣляетъ іудейскій народъ отъ прочихъ народовъ, сообщаетъ ему обѣтованіе о пришествіи Мессіи и обѣщается быть Богомъ покровителемъ этого народа. Будучи основаніемъ завѣта, рожденіе Мессіи было для іудеевъ основаніемъ и всѣхъ благъ, которыя они получили или надѣялись получить отъ Бога вслѣдствіе этого завѣта; оно заставляло вѣрить всѣмъ обѣтованіямъ Божіимъ, сколь они ни представлялись-бы невѣроятными (Рим. 8, 31—32); оно предшествовало всякому временному избавленію, потому что только ради имѣющаго быть явленія Мессіи Господь совершалъ всякое временное избавленіе; вообще, оно было средоточіемъ, изъ котораго исходили и въ которомъ сходились, какъ лучи, всѣ частныя обѣтованія, даваемыя Богомъ іудейскому народу. Пророки,

безъ сомнѣнія, ясно видѣли эту связь временнаго, настоящаго благосостоянія народа іудейскаго съ будущимъ вѣчнымъ искупленіемъ рода человѣческаго. Поэтому-то они очень часто съ самыми частными обѣтованіями какихъ либо временныхъ благъ соединяли общее обѣтованіе о вѣчномъ благѣ рода человѣческаго, имѣя при этомъ въ виду, съ одной стороны, обѣтованіемъ о Миссіи утѣшить и ободрить іудеевъ среди ихъ скорбей и бѣдствій, а съ другой,— прояснить самое обѣтованіе это и тѣмъ возбудить желаніе и жажду обѣтованнаго искупленія. Такъ и въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ, пророкъ, чтобы увѣрить народъ въ безопасности отъ союзныхъ враговъ, указываетъ на Мессію, для котораго собственно и хранится промысломъ Божіимъ іудейскій народъ, — указываетъ, слѣдовательно, на такое знаменіе, котораго современники Исаіи хотя и не видали, но которому не могли не вѣрить, не отказавшись напередъ отъ всѣхъ правъ, усвоенныхъ имъ, какъ народу Божію. На основаніи всего этого мы рѣшительно утверждаемъ, что если бы іудеи и знали объ отдаленности времени пришествія Мессіи, то и въ такомъ случаѣ обѣтованіе о Мессіи было бы для нихъ однимъ изъ самыхъ отрадныхъ утѣшеній и всегда оставалось бы вѣрнымъ ручательствомъ того, что до пришествія Мессіи національная самостоятельность іудеевъ не погибнетъ окончательно и что до этого времени *не отойдетъ* даже *скипетръ отъ Іуды и законодатель отъ чресль его* (Быт. 49, 10). Но едвали, впрочемъ, можно допустить, чтобы іудеи, были ли то современники Ахаза или нѣтъ, имѣли хоть сколько нибудь точное и ясное представленіе объ отдаленности времени пришествія Мессіи. Эта отдаленность даже и самимъ пророкамъ не была извѣстна въ точности; отъ нихъ вообще, по премудрымъ планамъ Божіимъ, было сокрыто время пришествія Мессіи, а потому и они сами не позволяли себѣ ближайшихъ и положительныхъ опредѣленій этого времени. Богъ не открывалъ пророкамъ, а чрезъ нихъ и всему народу, времени пришествія Мессіи именно потому, чтобы не отнять или, по крайней мѣрѣ, не уменьшить у предсказаній объ этомъ пришествіи того религіозно-нравственнаго вліянія на народъ, какое они могутъ и должны были имѣть при незнаніи народомъ самаго времени пришествія. Въ

этомъ отношеніи ветхозавѣтныя предсказанія о явленіи Мессіи можно поставить въ прямую параллель съ новозавѣтными предсказаніями о второмъ пришествіи Господа. Еслибы евреи, жившіе задолго до пришествія Мессіи, знали эту отдаленность времени Его пришествія, подобно тому какъ если бы христіане знали отдаленность времени втораго пришествія Господа, то мессіанскія предсказанія на іудеевъ, равно какъ предсказанія о второмъ пришествіи на христіанъ, безъ сомнѣнія, не имѣл -бы такого религіозно-нравственнаго вліянія, какое они должны были имѣть и дѣйствительно имѣли при незнаніи евреями времени перваго, а христіанами времени втораго пришествія Господа. Если же мессіанскія пророчества даже и при мысли объ отдаленности времени исполненія ихъ должны были, какъ мы видѣли, служить для евреевъ источникомъ въ высшей степени отрадныхъ утѣшеній и надеждъ, то такое значеніе мессіанскихъ пророчествъ становится еще болѣе понятнымъ и естественнымъ при томъ совершенно основательномъ предположеніи, что еврейскому народу и даже самимъ пророкамъ не была извѣстна отдаленность времени пришествія Мессіи, подобно тому, какъ никому изъ христіанъ неизвѣстно время втораго пришествія Его. И дѣйствительно, исторія народа еврейскаго не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что евреи, при ихъ печальныхъ и затруднительныхъ положеніяхъ, на самомъ дѣлѣ почерпали утѣшеніе, поддержку и силу къ перенесенію несчастій изъ обѣтованій о Мессіи и Его славномъ царствѣ. Обстоятельство это настолько извѣстно, что не требуетъ никакого подтвержденія.

Разсматриваемое нами возраженіе противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста Изенбиль старается подтвердить [1]) еще тѣмъ, что будто въ нашемъ мѣстѣ, при мессіанскомъ объясненіи его, рѣчь пророка безъ усиленнаго напряженія не можетъ быть понята, такъ какъ она предполагаетъ такія истины, о которыхъ раньше не было говорено и которыя слушатели должны были припомнить сами; она идетъ будто бы по многимъ извилинамъ (Krümmungen), пока доходитъ до цѣли. Изъ этого, по его мнѣнію, слѣдуетъ, что

[1]) Ssenbiehl's, s. 5, 69.

слушатели пророка могли или совершенно не понять его, или же понять совсѣмъ не такъ, какъ изъясняютъ его слова теперь, а между тѣмъ знаменіе, чтобы достигнуть своей цѣли, должно быть яснымъ и очевиднымъ для тѣхъ, кому оно дается. Но это возраженіе Изенбиля въ высшей степени произвольно и падаетъ при томъ основательномъ и даже, безъ сомнѣнія, совершенно вѣрномъ предположеніи, что будущее рожденіе Мессіи, Спасителя всего міра и въ особенности іудеевъ, было тогда общимъ вѣрованіемъ народа. Современники Исаіи, пророки Осія въ 3 гл. 5 ст. и Михей въ 5 главѣ, возвѣщаютъ о Мессіи такъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ предполагаютъ уже знакомство съ Нимъ народа, а это даетъ намъ основаніе заключать, что возвѣщаемая ими истина въ существѣ своемъ была тогда ясна и понятна для народа и безъ возвѣщеній этихъ пророковъ. И дѣйствительно, о Мессіи было много предсказаній, изреченныхъ еще задолго до времени Ахаза; о Немъ, между прочимъ, много и весьма ясно говорили гораздо ранѣе времени Ахаза написанные псалмы; таковы напр. псалмы: 2. 44 (45), 71 (72), 109 (110), которые, какъ священныя пѣсни, очень часто пѣлись въ храмѣ и потому не могли быть неизвѣстными народу. Отсюда понятно, что если не весь іудейскій народъ, то, по крайней мѣрѣ, лучшая часть его и во времена Ахаза знала своего Спасителя, знала Мессію.

„Если здѣсь рѣчь о Мессіи, продолжаетъ возражать Изенбиль, то дому Давидову не возвѣщалось ничего новаго, ничего такого, что ему еще не было открыто... Слѣдовательно, здѣсь мы не имѣемъ ни пророчества, ни знаменія, но только ораторскій пріемъ возбужденія, каковымъ пріемомъ пользуется пророкъ для того, чтобы высказать царю и его народу упованіе на помощь Божію“. [1]) Противъ этого возраженія должно сказать слѣдующее. Пророчество объ Еммануилѣ, какъ пророчество о Мессіи, не было, конечно, совершенною новостью для современниковъ Исаіи. Но на этомъ основаніи никакъ нельзя отнимать у нашего пророчества его силу и значеніе, какъ пророческаго зна-

1) Isenbiehl's, s. 70-71.

менія. Вѣдь подъ пророчествомъ должно понимать *всякое* непосредственно отъ Бога полученное сообщеніе о будущемъ, хотя бы сообщаемое извѣстно было и раньше. Если теперь пророкъ въ нашемъ мѣстѣ повторяетъ раньше извѣстное обѣтованіе о Мессіи потому, что это обѣтованіе снова вложено Богомъ въ духъ пророка, если пророкъ это обѣтованіе въ нашемъ мѣстѣ снова утверждаетъ божественнымъ авторитетомъ (а онъ именно изрекаетъ наше пророчество прямо отъ имени Божія), то понятно, что такое обѣтованіе, хотя-бы оно само по себѣ и не заключало въ себѣ ничего новаго, а было повтореніемъ раннѣйшихъ обѣтованій, со всѣмъ правомъ можетъ быть признано пророчествомъ, которое, притомъ-же, вполнѣ можетъ служить знаменіемъ или ручательствомъ какого-либо другаго обстоятельства если не для всего народа, то, по крайней мѣрѣ, для той части его, которая признавала пророка за божественнаго посланника. Новое въ нашемъ пророчествѣ, по справедливому замѣчанію Генгстенберга, „было сказано лишь постольку поскольку прежнее было снова вложено въ духъ пророка Богомъ, снова было подтверждено божественнымъ авторитетомъ. Каждое мессіанское пророчество есть вмѣстѣ и древнее, и новое. Пророчество есть каждый разъ *непосредственно* данное откровеніе о будущихъ предметахъ, все равно, — были ли они прежде извѣстны, или нѣтъ“ [1]). Притомъ-же, въ нашемъ мѣстѣ пророкъ предсказываетъ о рожденіи Мессіи *Дѣвою*. Это обстоятельство, которое Изенбилемъ и многими другими критиками не признается, но признать которое, какъ мы отчасти уже видѣли, а отчасти еще увидимъ ниже, совершенно необходимо, имѣетъ въ нашемъ мѣстѣ очень важное значеніе не только потому, что мысль о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Мессіи только въ нашемъ мѣстѣ въ первый разъ высказана съ такою ясностію и опредѣленностію, но также и по глубинѣ своего внутренняго смысла, по своей пригодности въ смыслѣ знаменія. „Это зачатіе и рожденіе *Дѣвою*, скажемъ словами Кнабенбауера, представляетъ собою знаменіе, полное глубокаго значенія для настоящаго положенія дома Давидова и его избав-

[1]) Hengstenberg, s. 78.

ленія не только потому, что въ знаменіе избавленія поставляется ему на видъ вообще зачатіе и рожденіе Мессіи и этимъ гарантируется существованіе дома Давидова, но также и потому, что это знаменіе, насколько возможно, ясно выражаетъ, что Богъ знаетъ, какъ осуществить *естественно несоединимое*. Среди крайне опаснаго положенія, въ которомъ находились царь и народъ въ отношеніи къ своему дальнѣйшему существованію, Богъ желаетъ подтвердить знаменіемъ ту истину, что у Бога нѣтъ ничего невозможнаго, что Онъ рѣшилъ спасти Свой народъ отъ всѣхъ человѣческихъ замысловъ и *притязаній*, *и, какъ на* ручательство этого, указываетъ, что дѣвство останется (окажется) цѣлымъ, невредимымъ именно тамъ, гдѣ по естественнымъ законамъ природы это не возможно“ [1]).

Наконецъ разсматриваемое нами возраженіе противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста Изенбиль старается подтвердить [2]) еще тѣмъ, что будто-бы, при этомъ объясненіи основаніе для утѣшенія слишкомъ обще и годно для всѣхъ другихъ обстоятельствъ, что такое общее утѣшеніе могло-бы быть предложено каждымъ проповѣдникомъ, но что его нельзя влагать въ уста пророка, когда онъ обѣщаетъ свое предсказаніе доказать знаменіемъ. „Мессія могъ родиться изъ рода Ахаза, присоединяетъ Изенбиль, причемъ царство іудейское могло и не сохраниться въ своемъ тогдашнемъ видѣ (положеніи) и потомки Ахаза могли не занимать трона. Вѣдь извѣстно, что Новуходоносоръ низвергъ съ престола домъ Давида, совершенно разрушилъ іудейское царство и жителей его отвелъ въ плѣнъ. Однако, спустя шесть столѣтій послѣ этого, Мессія родился же изъ спасеннаго потомства Давидова“ [3]). Слѣдовательно, утѣшительная рѣчь пророка, при мессіанскомъ пониманіи нашего мѣста, по мнѣнію Изенбиля [4]), не могла быть слишкомъ величественною и на самомъ дѣлѣ какою-нибудь особенно утѣшительною. Если мы наше мѣсто будемъ объяснять въ мессіанскомъ

---

1) Knabenbauer, s. 123.
2) Isebiehl's, s. 71.
3) Ibid s. 71—72.
4) Ibid. s. 72.

смыслѣ, то мы, говоритъ Изенбиль [1]), навяжемъ пророку, этому Божьему вѣстнику, ложную софистическую аргументацію, чего, конечно, быть не должно. И это возраженіе Изенбиля мы должны признать несостоятельнымъ. Хотя предсказаніе о Мессіи само по себѣ дѣйствительно должно быть признано общимъ утѣшеніемъ, которое приличествуетъ различнымъ временамъ и обстоятельствамъ, но отсюда нисколько не слѣдуетъ, чтобы оно не имѣло особенной силы и особеннаго значенія по отношенію къ обстоятельствамъ тогдашняго времени. Что предсказаніе о будущемъ явленіи Мессіи дѣйствительно могло быть въ высшей степени утѣшительнымъ для іудеевъ времени Ахаза при ихъ *тогдашнемъ* положеніи, это слѣдуетъ уже изъ того, что явленіе Мессіи ручалось за сохраненіе царскаго рода, совершенной гибели котораго опасались тогда. Далѣе, это предсказаніе, если его сопоставить съ другими, уже извѣстными тогда, мессіанскими пророчествами (напр. Быт. 49, 10), ручалось за спасеніе не только одного царскаго рода, но и всего іудейскаго народа; если не у всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, у лучшей части народа оно должно было уничтожить опасеніе потерять навсегда свою національную самостоятельность. Не должно, наконецъ, упускать изъ вниманія и того обстоятельства, что пророкъ въ нашемъ мѣстѣ, въ утѣшеніе находившихся въ опасности іудеевъ, не просто предсказываетъ только о будущемъ явленіи Мессіи изъ царскаго рода Давидова, но вмѣстѣ съ тѣмъ прямо говоритъ и объ избавленіи отъ напавшихъ на нихъ сильныхъ враговъ и даже о бѣдствіяхъ, которыя въ скоромъ времени должны будутъ претерпѣть сами враги эти. Пророкъ прежде всего, по повелѣнію Божію, показываетъ народу своего сына съ символическимъ именемъ Шеар Яшувъ, что значитъ: „остатокъ возвратится“, и этимъ даетъ, знать, что не все еще потеряно для іудеевъ, что *совершенной* погибели своей національной самостоятельности и, притомъ, погибели *навсегда* іудеи еще не должны опасаться. Затѣмъ, по повелѣнію Божію, пророкъ прямо долженъ былъ сказать Ахазу: *наблюдай, и будь спокоенъ; не страшись и да не унываетъ сердце твое отъ двухъ концовъ этихъ дымящихся*

[1]) Ibid.

головней, отъ разгорѣвшагося гнѣва Рецина и сиріянъ и сына Ремаліина. Сирія, Ефремъ и сынъ Ремаліинъ умышляютъ противъ тебя зло. . Но Господь Богъ такъ говоритъ: это не состоится и не сбудется (Исаіи 7, 4. 5. 7). Наконецъ собственно въ нашемъ мѣстѣ пророкъ, предсказавши о рожденіи Мессіи, вслѣдъ затѣмъ, въ ст. 15 и 16, прямо возвѣщаетъ, что царь, его домъ и весь іудейскій народъ скоро и именно—скорѣе, чѣмъ чрезъ два или три года, совершенно освободятся отъ угрожавшихъ имъ враговъ, которые даже сами въ этотъ періодъ времени понесутъ великія бѣдствія. Если, такимъ образомъ, въ ст. 14, а также и въ предшествующихъ стихахъ опасность совершенной погибели царскаго дома и потери навсегда національной самостоятельности іудеевъ представляется неосновательною, если въ ст. 15 и 16 прямо возвѣщается скорое освобожденіе отъ нападшихъ враговъ и даже бѣдствія для самихъ враговъ этихъ, то понятно, что знаменіе 14-го стиха должно быть признаваемо имѣющимъ полное значеніе и при мессіанскомъ пониманіи и объясненіи нашего мѣста. Невѣріе въ лицѣ Ахаза или кого бы то ни было изъ его современниковъ не имѣло ни малѣйшей причины въ свое оправданіе ссылаться на недостатокъ силы и доказательности этого знаменія. Точно также понятно, что о какой-то ложной софистической аргументаціи пророка, при мессіанскомъ объясненіи нашего мѣста, очевидно, не можетъ быть и рѣчи.

Многіе толкователи вмѣстѣ съ Изенбилемъ [1]) Гезеніемъ и др. [2]) находятъ основаніе для возраженія противъ мессіанскаго пониманія и объясненія нашего мѣста въ библейскомъ понятіи „ot—знаменіе“. Сущность основаннаго на этомъ возраженія противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста можно передать въ слѣдующихъ словахъ „Цѣль знаменія, которое даетъ божественный вѣстникъ, всегда бываетъ та, чтобы чрезъ него повѣрили этому вѣстнику какъ въ томъ, что онъ посланъ Богомъ, такъ и въ томъ, что слова его истинны. Слѣдовательно, знаменіе у пророковъ тоже самое, что у ученыхъ доказательство, а потому оно должно

[1]) Isenbieh`ls, §. 29, s.. 59—61.
[2]) Reinke, s. 395—396.

предшествовать вѣрѣ. Поэтому, въ своемъ исполненіи или наступленіи оно должно предшествовать испытанію того пророчества или предсказываемаго пророкомъ событія, для котораго оно должно служить знаменіемъ или ручательствомъ. Если, такимъ образомъ, по библейскому словоупотребленію, ot есть такое событіе, болѣе раннѣе наступленіе котораго даетъ твердое ручательство для наступленія другаго, болѣе отдаленнаго событія, предсказываемаго пророкомъ, то понятно, говорятъ критики, что Исаія рожденіе Мессіи Дѣвою не могъ, давать знаменіемъ скораго освобожденія отъ враговъ." Изъ этого возраженія очевидно, что представляющіе его ученые ничѣмъ не отличаютъ знаменія въ библейскомъ смыслѣ этого слова отъ научнаго доказательства Но съ этимъ согласиться нельзя. Правда, со стороны цѣли библейское знаменіе въ большинствѣ случаевъ можно отожествить съ научнымъ доказательствомъ. Но этого далеко нельзя сказать со стороны тѣхъ условій, которыя необходимы для полной убѣдительности библейскаго знаменія съ одной стороны и научнаго доказательства съ другой. Въ этомъ отношеніи знаменіе существенно отличается отъ доказательства. Различіе это условливается тѣмъ, что знаменіе всегда дается всемогущимъ Богомъ (непосредственно или посредствомъ особоизбранныхъ людей,—это, очевидно, въ данномъ случаѣ безразлично), тогда какъ научное доказательство есть плодъ только человѣческой мудрости. Вотъ почему отъ научнаго доказательства мы требуемъ, чтобы оно основывалось на фактахъ вполнѣ достовѣрныхъ, или, чтобы оно вытекало изъ истины уже очевидной и несомнѣнной, въ своихъ выводахъ не дѣлало никакихъ скачковъ и т. п. Поэтому-то, при научномъ доказательствѣ, вѣра въ доказываемую истину, какъ въ истину, появлятся въ насъ только послѣ того, какъ мы прослѣдимъ все доказательство и найдемъ его вполнѣ правильнымъ. Между тѣмъ знаменіе, какъ даваемое Богомъ у Котораго *не останется безсильнымъ никакое слово* (Лук. 1, 37), можетъ иногда, не теряя своей убѣдительности, и и предшествовать тому, чему оно должно служить ручательствомъ или доказательствомъ. Въ этомъ случаѣ вѣра во всемогущество Божіе и въ истинность Бога Своимъ обѣщаніямъ вполнѣ замѣняетъ для насъ то, что необходимо тре-

буется отъ научнаго доказательства для его убѣдительности. Что знаменіемъ—ot бываетъ иногда такое обстоятельство, которое въ своемъ исполненіи или наступленіи не предшествуетъ, а слѣдуетъ за тѣмъ, чему оно служитъ удостовѣреніемъ или ручательствомъ, въ этомъ Св. Писаніе не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Въ комментаріи на наше мѣсто мы уже указали на нѣсколько мѣстъ, гдѣ слово ot употреблено по отношенію къ такимъ обстоятельствамъ, которыя служатъ ручательствомъ для болѣе раннихъ обстоятельствъ. Но противники мессіанскаго пониманія и объясненія мѣста Исаіи 7, 14—16 стараются и эти мѣста перетолковать въ свою пользу, дѣлая противъ указаннаго нами пониманія ихъ разнаго рода возраженія. Мы теперь постараемся опровергнуть эти возраженія и перетолкованія и вмѣстѣ съ тѣмъ доказать, что указанное нами пониманіе означенныхъ мѣстъ совершенно правильно.

Самое сильное и важное по своей ясности мѣсто, доказывающее, что въ Св. Писаніи, какъ на знаменіе, указывается иногда на такое обстоятельство, которое въ своемъ исполненіи не предшествуетъ, а слѣдуетъ за тѣмъ, чему оно служитъ ручательствомъ,—это мѣсто Исх. 3, 12, гдѣ знаменіемъ имѣющаго послѣдовать изведенія евреевъ изъ Египта поставляется для Моисея моленіе евреевъ на Синаѣ, совершенное ими уже послѣ исхода изъ Египта. Какъ ни ясно вытекаетъ такое пониманіе этого мѣста изъ его текста и изъ контекста рѣчи, однако противники мессіанскаго объясненія Исаіи, 7, 14—16 стараются опровергнуть это пониманіе и дать свое, которое мирилось бы съ ихъ взглядомъ на знаменіе вообще. Вотъ что по этому поводу пишетъ, напр. Изенбиль. „Что торжественное богослуженіе всего народа на горѣ Синаѣ должно было будто бы служить знаменіемъ или доказательствомъ божественнаго посланничества Моисея къ израильтянамъ въ Египетъ, этого навѣрное не представлялъ себѣ Моисей. Въ противномъ случаѣ какъ онъ могъ бы сказать далѣе, (4, 1) въ томъ же самомъ разговорѣ съ Богомъ: если его братья не повѣрятъ ему, что Богъ послалъ его? Онъ, который самъ слышалъ слова Бога, безъ сомнѣнія, какъ нельзя лучше долженъ былъ понять, что для удостовѣренія въ этомъ посоль-

ствѣ должно было служить знаменіе на Синаѣ. Если означенное богослуженіе было дано для удостовѣренія въ Египтѣ его посланничества, то почему же онъ остается еще озабоченнымъ относительно того, какъ онъ долженъ доказать тамъ свое право? Почему онъ не ссылается на это богослуженіе, какъ на знаменіе, когда онъ пришелъ къ своимъ братьямъ и сообщилъ имъ повелѣніе Бога? Очевидно, потому, что странно было бы съ его стороны требовать, чтобы тогда же повѣрили ему ради такого знаменія (чуда—wegen eines Wunders), до котораго они доживутъ только по прошествіи мѣсяца“ [1]). На основаніи этихъ соображеній Изенбиль дѣлаетъ [2]) заключеніе, что богослуженіе на Синаѣ не было знаменіемъ того, что Моисей, какъ истинный посланникъ Божій, изведетъ евреевъ изъ Египта. Если такъ, то знаменіемъ или удостовѣреніемъ чего же, по мнѣнію Изенбиля, должно было служить означенное богослуженіе? „Оно, отвѣчаетъ на это Изенбиль, имѣетъ цѣлію удостовѣрить то обѣщаніе, которое коротко дано въ 8 ст., а именно, что Богъ желаетъ ввести израильтянъ въ очень плодоносную и пространную землю, гдѣ течетъ молоко и медъ, въ землю хананеевъ, хеттеевъ, аморреевъ, ферезеевъ, евеевъ и іевусеевъ. Какъ освобожденіе изъ Египта, такъ и завоеваніе этихъ земель было, повидимому, невозможнымъ дѣломъ, но оба обѣщанія суть обѣщанія всемогущаго Бога. Возможность перваго доказана чудесами, которыя были совершены еще въ Египтѣ, а въ вѣрномъ исполненіи втораго народъ былъ убѣжденъ тѣмъ, что дѣйствительное свое пришествіе на горѣ Синаѣ увидѣлъ облегченнымъ чрезъ множество чудесъ. Въ 40-й годъ послѣ этого получено было обѣщанное обладаніе вышеупомянутыми землями; такимъ образомъ, знаменіе на много лѣтъ было прежде того, чему оно служило ручательствомъ“ [3]). Но съ этими доводами Изенбиля согласиться нельзя. Совершенно вѣрно, что указаніе на торжественное служеніе евреевъ Богу на горѣ Синаѣ, какъ на знаменіе или доказательство божественнаго посланничества Моисея, было бы мало годно для самихъ евреевъ, которые

---

[1]) Isenieĥl's. S. 62.
[2]) Ibid. S. 63.
[3]) Ibid. S. 63.

въ Египтѣ, по большей части, далеко не отличались твердостію вѣры въ Бога, и ужъ совершенно не годно для Фараона и его народа. Но на какомъ же основаніи Изенбиль утверждаетъ, будто торжественное служеніе Богу на Синаѣ должно было служить для евреевъ удостовѣреніемъ или ручательствомъ божественнаго посланничества Моисея и, что будто вообще чрезъ указаніе на это служеніе Моисей могъ и долженъ былъ предъявить свои права въ Египтѣ? Для удостовѣренія евреевъ въ божественномъ посланничествѣ Моисея Богъ назначилъ не это знаменіе, а извѣстныя чудеса, которыя Моисей долженъ былъ сотворить предъ ними (Исх. 4, 1—9), равно какъ для удостовѣренія въ томъ же самомъ Фараона нужно было поразить Египетъ *всѣми чудесами* Божіими (3, 19—20). То знаменіе, о которомъ говорится въ разсматриваемомъ нами теперь мѣстѣ (3, 12), предназначено было не для евреевъ или египтянъ, а только для одного Моисея, для котораго оно, безъ сомнѣнія, было такъ же, если только не больше, годно и дѣйственно, какъ для тѣхъ чудеса, потому что онъ зналъ, что съ нимъ говоритъ Самъ Господь, въ Котораго онъ твердо вѣрилъ, какъ во всевѣдущаго, всемогущаго и истиннаго или остающагося вѣрнымъ своимъ обѣщаніямъ. Для Моисея это знаменіе служило, потому, твердымъ ручательствомъ того, что исходъ евреевъ изъ Египта непремѣнно послѣдуетъ, не смотря ни на какія препятствія. Если же торжественное служеніе Богу на Синаѣ было назначено, какъ знаменіе, только для Моисея, а не для евреевъ или египтянъ, если оно назначено было совсѣмъ не для того, чтобы служить для этихъ народовъ ручательствомъ божественнаго посланничества Моисея, то понятно, что Моисей могъ и не ссылаться на него, могъ и не доказывать имъ своихъ правъ, какъ божественнаго посланника; ссылаться на это знаменіе было бы даже совсѣмъ не кстати со стороны Моисея, такъ какъ оно было предназначено совсѣмъ не для этого. Изъ сказаннаго понятно, что Изенбиль совершенно ложно утверждаетъ, будто торжественное служеніе Бога на Синаѣ и вообще ни для кого не могло быть и не было знаменіемъ или ручательствомъ исхода евреевъ изъ Египта. Оно несомнѣнно было такимъ знаменіемъ, но только не для тѣхъ, для кого предназначаетъ это знаменіе Изенбиль, а единственно для са-

мого Моисея. Въ справедливости этого мы еще болѣе убѣдимся послѣ критической оцѣнки взгляда самого Изенбиля на цѣль и на значеніе разсматриваемаго нами знаменія. Не допуская того, чтобы торжественное служеніе евреевъ Богу на Синаѣ было для кого бы то ни было ручательствомъ исхода ихъ изъ Египта, Изенбиль, какъ мы видѣли, утверждаетъ, что знаменіе 12-го ст. 3-й главы служитъ ручательствомъ того обѣщанія, которое въ короткихъ словахъ высказано въ 8-мъ стихѣ. Но такое пониманіе этого знаменія не только не имѣетъ для себя ни малѣйшаго основанія въ текстѣ разсматриваемаго нами теперь мѣста и вообще въ контекстѣ рѣчи, но даже прямо опровергается тѣмъ и другимъ. Достаточно безъ всякаго предубѣжденія только прочитать все мѣсто Исх. 3, 8—12, чтобы видѣть всю неосновательность Изенбилева пониманія цѣли и назначенія знаменія 12-го стиха. *Я*, говоритъ Господь Богъ къ Моисею въ указанномъ мѣстѣ, *знаю скорби его* (народа) *и иду избавить его отъ руки Египтянъ, и вывести его изъ земли сей (и ввести его) въ землю хорошую и пространную, гдѣ течетъ молоко и медъ, въ землю Хананеевъ, Хеттеевъ, Аморреевъ, Ферезеевъ (Гергесеевъ), Евеевъ и Іевусеевъ. И вотъ уже вопль сыновъ Израилевыхъ дошелъ до Меня, и Я вижу угнетеніе, какимъ угнетаютъ ихъ Египтяне. Итакъ пойди: Я пошлю тебя къ Фараону (царю Египетскому), и выведи изъ Египта народъ Мой, сыновъ Израилевыхъ. Моисей сказалъ Богу: кто я, чтобы мнѣ идти къ Фараону (царю Египетскому) и вывести изъ Египта сыновъ Израилевыхъ? И сказалъ (Богъ): Я буду съ тобою, и вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя* (т. е. вотъ это, о чемъ Я сейчасъ скажу, должно служить для *тебя*, Моисей, ручательствомъ того, что ты, какъ Мой посланникъ, непремѣнно выведешь израильтянъ изъ Египта): *когда ты выведешь народъ* (*Мой*) *изъ Египта, вы совершите служеніе Богу на этой горѣ*, т. е. совершите служеніе Богу на Синаѣ уже послѣ исхода изъ Египта. Не явная ли натяжка относить послѣдній изъ приведенныхъ стиховъ (12-й) къ 8-му и знаменіе 12-го стиха считать ручательствомъ того, о чемъ говорится въ 8-мъ стихѣ? Не ясно ли, напротивъ, что 12-й ст. весьма тѣсно связанъ съ 11-мъ, гдѣ Моисей высказываетъ свое собственное недоумѣніе относительно того,

какъ онъ можетъ вывести евреевъ изъ Египта? Не ясно ли, что 12-й ст. составляетъ именно отвѣтъ на это недоумѣніе? Не понятно ли, таимъ образомъ, что торжественное служеніе евреевъ Богу на Синаѣ было такимъ знаменіемъ, которое служило для Моисея и, при томъ, только для него одного ручательствомъ того, что онъ дѣйствительно изведетъ евреевъ изъ Египта? Что касается до Моисея, то онъ нуждался больше всего и прежде всего именно въ такомъ знаменіи, которое служило бы ручательствомъ того, что онъ изведетъ евреевъ изъ Египта. Въ изведеніи же изъ Египта заключалось достаточное ручательство и завоеванія ханаанской земли. Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро Моисей былъ удостовѣренъ и ни мало не сомнѣвался въ томъ, что онъ освободитъ евреевъ отъ насилія въ высшей степени могущественныхъ, по сравненію съ евреями, египтянъ, то онъ, очевидно, уже не могъ сомнѣваться и въ возможности для евреевъ завоевать, при помощи Божіей, ханаанскую землю. На основаніи всѣхъ этихъ соображеній мы должны совершенно отвергнуть Изенбилево пониманіе мѣста Исх. 3, 12. Въ заключеніе разбора этого пониманія мы замѣтимъ еще слѣдующее. Утверждая, что знаменіе 12-го ст. „имѣетъ цѣлію удостовѣрить то обѣщаніе, которое коротко дано въ 8-мъ стихѣ“, Изенбиль, приводя затѣмъ самое обѣщаніе, напрасно опускаетъ при этомъ (можетъ быть даже и умышленно) первую половину 8-го стиха, гдѣ Господь говоритъ: *иду избавить его* (народъ) *отъ руки Египтянъ, и вывести его изъ земли сей*. Между тѣмъ, эти слова ясно показываютъ, что Богъ имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, изведеніе евреевъ изъ Египта. Введеніе же въ землю ханаанскую было какъ бы естественнымъ слѣдствіемъ этого изведенія и уже многократно было обѣщано Богомъ патріархамъ, такъ что удостовѣрять теперь въ возможности этого введенія, очевидно, не представлялось ни малѣйшей необходимости.

Нѣкоторые ученые, какъ напр. Санкцій, утверждаютъ [1]), будто мѣсто Исх. 3, 12 не имѣетъ ничего общаго и совершенно не представляетъ параллели съ мѣстомъ Исаіи 7, 14, потому что Моисей дожилъ до исполненія того знаменія, о которомъ говорится въ Исх. 3, 12, и это знаме-

[1]) Reinke, s. 84—85.

ніе вообще исполнилось, сравнительно, весьма немного спустя послѣ исхода евреевъ изъ Египта, тогда какъ знаменіе у Исаіи 7, 14 исполнилось спустя нѣсколько вѣковъ послѣ смерти этого пророка и всѣхъ его современниковъ. Кромѣ того, торжественное служеніе Богу на Синаѣ, какъ знаменіе, относится, по мнѣнію Санкція, не только къ изведенію евреевъ изъ Египта, но также и ко всему времени, въ теченіи котораго евреи странствовали по пустынѣ; оно, поэтому, будто бы служитъ для Моисея не только ручательствомъ изведенія имъ евреевъ изъ Египта, но также и вообще поддержкою и ободреніемъ къ перенесенію тѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ трудностей, которыя пришлось ему испытать во время странствованія по пустынѣ. Но если и согласиться съ этимъ послѣднимъ взглядомъ Санкція, то все же знаменіе 12-го ст. 3-й главы Исхода можно будетъ поставить въ параллель съ знаменіемъ у Исаіи 7, 14. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь торжественное служеніе Богу на Синаѣ и по мнѣнію Санкція все-таки служило же для Моисея, знаменіемъ или ручательствомъ изведенія евреемъ изъ Египта, хотя онъ то же знаменіе относитъ еще и вообще ко времени странствованія евреевъ по пустынѣ. Но если возможность выполненія такого важнаго и труднаго дѣла, какъ изведеніе евреевъ изъ Египта, удостовѣрялась для Моисея такимъ знаменіемъ, до котораго онъ хотя и дожилъ, но которое все же пришло въ исполненіе по протествіи больше полутора мѣсяцевъ послѣ исхода евреевъ изъ Египта, если вообще силу и значеніе этого знаменія, какъ ручательства въ исполненіи извѣстнаго будущаго событія, отрицать нельзя, то мы, равнымъ образомъ, должны признать силу и значеніе для современниковъ Ахаза и за знаменіемъ у Исаіи 7, 14. Въ подобныхъ случаяхъ важно, очевидно, только то, что обстоятельство, которое назначается знаменіемъ или ручательствомъ чего-нибудь, приходитъ въ исполненіе *послѣ* того, чему оно назначено знаменіемъ; насколько именно послѣ, на много или нѣтъ,—это, очевидно, рѣшительно все равно. Мы, впрочемъ, не можемъ согласиться съ тѣмъ, будто знаменіе 12-го ст. 3-й главы Исхода имѣетъ отношеніе ко всему времени странствованія евреевъ по пустынѣ, такъ какъ неправильность такого взгляда прямо бросается въ глаза уже при чтеніи этого мѣста въ связи съ контекстомъ рѣчи.

Нѣкоторые толкователи вторую половину 12-го ст., начиная со словъ: „когда ты выведешь народъ“ и д., совершенно отдѣляютъ отъ первой половины и потому не признаютъ, чтобы торжественное моленіе и жертвоприношеніе Богу на Синаѣ служило для Моисея знаменіемъ успѣшнаго изведенія имъ евреевъ изъ Египта; по мнѣнію этихъ толкователей, со второй половины 12-го стиха начинается рѣчь совершенно о другомъ, что къ знаменію не имѣетъ никакого отношенія. При этомъ означенные толкователи различно понимаютъ, въ чемъ именно заключается знаменіе, о которомъ говорится въ первой половинѣ 12-го ст. 3-й гл. Исхода. По мнѣнію однихъ (напр., Мендельса, Дерезера и др.), знаменіе это состояло въ горѣвшемъ и не сгоравшемъ терновомъ кустѣ. Дерезеръ, напр., такъ объясняетъ первую половину 12-го стиха: „Я буду ограждать тебя высшею силою и чудо, которое ты здѣсь видишь въ горящемъ и не сгорающемъ терновомъ кустѣ, должно убѣдить тебя въ томъ, что порученіе освободить Израиля даетъ тебѣ Богъ“ [1]) и что, слѣдовательно, добавимъ словами Мендельса — „чрезъ исполненіе Моего посольства ты не потерпишь никакого вреда [2]). По мнѣнію другихъ толкователей, слова: „вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя“ относятся къ непосредственно предшествующимъ словамъ: „Я буду съ тобою“. При этомъ означенные толкователи самое знаменіе считаютъ предназначеннымъ не для одного Моисея, а для всего народа, и понимаютъ его такимъ образомъ: „Мое присутствіе, Моя защита, чудеса, которыя ты будешь совершать Моимъ именемъ, — все это будетъ служить для всѣхъ свидѣтельствомъ истинности твоего посланничества Мною“ [3]). Наконецъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ (напр. Гуго [4]), Богъ въ нашемъ мѣстѣ знаменіемъ для Моисея назначаетъ самый исходъ евреевъ изъ Египта, такъ что смыслъ словъ: „И вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя“ — будто бы такой: счастливое изведеніе евреевъ изъ Египта, несмотря на препятствія со стороны могущественныхъ египтянъ, совершенно

---

[1]) Reinke, s. 86.
[2]) Ibid.
[3]) Reinke, s. 87.
[4]) Ibid. s. 85—86.

убѣдитъ тебя въ томъ, что ты посланъ Мною. Но не очевидно ли, что всѣ эти пониманія совершенно произвольны и, что согласиться ни съ однимъ изъ нихъ ни въ какомъ случаѣ нельзя? Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь всѣ они не только не мирятся съ текстомъ разсматриваемаго нами мѣста и вообще съ взаимною связью всего разсказа, но прямо и до очевидности ясно идутъ въ разрѣзъ съ тѣмъ и другимъ. При всѣхъ означенныхъ пониманіяхъ вторая половина 12-го стиха въ цѣломъ и общемъ ходѣ разсказа, очевидно, теряетъ рѣшительно всякій смыслъ и становится безцѣльною и даже нарушающею связь рѣчи прибавкою. Эти соображенія рѣшительно заставляютъ насъ слова нашего мѣста: „вотъ тебѣ знаменіе“ ставить въ связь не съ предыдущими словами, а съ послѣдующими, со второй половиной 12-го стиха. Въ этомъ отношеніи означенныя слова можно поставить въ прямую параллель съ словами кн. Бытія: *вотъ родословіе Адама* (5, 1); самое же родословіе излагается дальше. Иначе, чѣмъ всѣ указанные нами ученые, понимаетъ мѣсто Исх. 3, 12 Ярхи [1]), хотя въ существѣ дѣла и его взглядъ на знаменіе этого мѣста такой же, какой и у тѣхъ. По его мнѣнію, смыслъ мѣста Исх. 3, 12 такой: то обстоятельство, что ты, Моисей, счастливо исполнишь это посольство, будетъ для тебя знаменіемъ другаго обѣтованія, которое Я тебѣ даю, а именно, что Израиль, когда ты выведешь его изъ Египта, почтитъ Меня на этой горѣ. Въ этомъ, очевидно, натянутомъ объясненіи замѣчается тоже стремленіе, какое было у Изенбиля, Дерезера, Гуго и др., одинаково съ ними смотрящихъ на знаменіе, а именно: замѣчается стремленіе представить дѣло такъ, чтобы знаменіе предшествовало тому, чему оно служитъ ручательствомъ. Но что Ярхи извращаетъ смыслъ нашего мѣста, это не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ, такъ какъ если несомнѣнно, что изъ двухъ событій—удачнаго исхода евреевъ изъ Египта и служенія ихъ Богу на горѣ Синаѣ—одно должно быть признано знаменіемъ или ручательствомъ для другаго, то во всякомъ случаѣ не первое событіе должно признать знаменіемъ или ручательствомъ для втораго, а наоборотъ. Справедливость этого съ очевидною ясностію вы-

[1]) Ibid s. 88.

текаетъ изъ текста нашего мѣста и изъ взаимной связи всего разсказа о явленіи въ купинѣ Бога Моисею.

Такимъ образомъ, всѣ возраженія противъ представленнаго нами объясненія мѣста Исх. 3, 12 и всѣ перетолкованія этого мѣста, неправильны; слѣдовательно, въ указанномъ мѣстѣ мы дѣйствительно имѣемъ такого рода знаменіе, которое исполнилось или наступило *послѣ* того обстоятельства, для котораго оно служило ручательствомъ или удостовѣреніемъ. Такого-же рода знаменіе, какъ мы говорили уже, указано и у Исаіи 37, 10 или въ 4 Цар. 19, 29, гдѣ плоды самородные въ первый и второй годъ и спокойная жатва на третій годъ поставляются знаменіемъ избавленія Езекіи отъ нашествія Сеннахерима, хотя избавленіе это послѣдовало въ слѣдующую-же ночь послѣ указанія пророкомъ на означенное знаменіе. Противники мессіанскаго объясненія мѣста Исаіи 7, 14—16 не оставляютъ безъ возраженій и перетолкованій и указаннаго сейчасъ знаменія. Такъ, Изенбиль старается доказать [1]), что знаменіе, о которомъ идетъ рѣчь въ 4 Цар. 19, 29 (а также, конечно, и у Исаіи 37, 10), предшествовало тому, чему оно предназначено было служить ручательствомъ. Онъ именно утверждаетъ, что знаменіе 29-го стиха (а по 37 гл. Исаіи—30-го стиха) относится не къ предшествующему стиху, гдѣ предвозвѣщается снятіе осады Іерусалима и возвращеніе оставшихся въ живыхъ ассиріянъ въ свою родину, а къ ст. 30—31 (по 37 гл. Исаіи—къ ст. 31—32), гдѣ пророкъ говоритъ, что Господь изъ остатка своего народа образуетъ цвѣтущее и могущественное царство новаго Іуды. По мнѣнію Изенбиля, если знаменіе 29 стиха 19 гл. 4 кн. Царствъ относить къ предыдущему стиху, то въ такомъ случаѣ будто-бы нужно будетъ, вопреки истинѣ, признать, что рѣчь 29-го ст. обращена къ ассирійскому царю и что, слѣдовательно, знаменіе было назначено ему-же, а не Езекіи. Но, прежде всего, это послѣднее утвержденіе Изенбиля не имѣетъ для себя совершенно никакого основанія. Связь 29 ст. 19 гл. 4 кн. Царствъ съ предыдущимъ сама по себѣ рѣшительно нисколько не требуетъ отношенія знаменія 29-го ст. къ ассирійскому царю, а между тѣмъ самый текстъ этого стиха,

[1]) Isenbiehl's, s. 66.

по своему содержанію, а также и контекстъ рѣчи не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что знаменіе, о которомъ идетъ рѣчь въ указанномъ стихѣ, относится именно къ Езекіи. Въ самомъ дѣлѣ, пророкъ отправилъ посла передать свое пророчество лично Езекіи (ст. 20, а по 37 гл. Исаіи—ст. 21); пророчество это имѣло цѣлію утѣшить и ободрить находившагося въ стѣсненіи и страхѣ Езекію; очевидно, поэтому, что и знаменіе было дано Езекіи-же. По отношенію къ ассирійскому царю такое знаменіе не имѣло-бы, очевидно, никакого значенія и смысла. Между тѣмъ, для вѣрующаго и благочестиваго Езекіи оно было вполнѣ пригоднымъ. Такимъ образомъ, и при отношеніи знаменія 29-го стиха къ предыдущему ничто не препятствуетъ и даже многое принуждаетъ насъ считать это знаменіе предназначеннымъ не для ассирійскаго царя, а для іудейскаго. Неправиленъ и самъ по себѣ взглядъ Изенбиля на характеръ и назначеніе разсматриваемаго нами знаменія. По его мнѣнію, знаменіе это относится къ 30 и 31 стихамъ и служитъ ручательствомъ того, что возвѣщенное пророкомъ въ этихъ стихахъ возстановленіе въ будущемъ славнаго и могущественнаго царства новаго Іуды непремѣнно послѣдуетъ. Но относить знаменіе 29-го стиха къ двумъ послѣдующимъ нельзя потому, что Езекія, при его тогдашнемъ положеніи, очевидно, не нуждался въ такомъ знаменіи, которое служило бы ручательствомъ того, что пророкъ предвозвѣщаетъ въ 30 и 31 стихахъ, т. е. ручательствомъ отдаленнаго счастливаго будущаго. Мысль Езекіи занята была въ то время совсѣмъ не тѣмъ, что станетъ съ его народомъ въ далекомъ будущемъ, а тѣмъ, какъ-бы не пришлось слишкомъ много потерпѣть отъ могущественныхъ амерійцевъ; и въ своей молитвѣ къ Богу, по поводу которой собственно произнесена была чрезъ посла вся рѣчь Исаіи (4 Цар. 19, 20—34), заключающая въ себѣ и разсматриваемое нами мѣсто, Езекія просилъ Бога только о томъ, чтобы Онъ избавилъ его и весь его народъ отъ руки Сеннахерима, поносившаго даже и Самого Бога (4 Цар. 19, 14—19). Понятно отсюда, что Езекіи нужно было такое знаменіе, которое могло-бы успокоить его относительно тогдашняго положенія его самого и его народа, а такимъ знаменіе 29-го ст. 19-ой гл. 4 кн. Царствъ можетъ быть только въ томъ

случаѣ если его относить не къ 30 и 31 стихамъ, но къ 28-му.

Итакъ, рѣшеніе возраженій противъ представленнаго нами пониманія сущности и характера знаменій въ Исх. 3, 12 и 4 Цар. 19, 29 (или у Исаіи 37, 30) и опроверженіе пониманій, несогласныхъ съ нашимъ,—то и другое можетъ служить новымъ подтвержденіемъ той мысли, что знаменіемъ въ Св. Писаніи назначается иногда такое обстоятельство, которое не предшествуетъ, а слѣдуетъ за тѣмъ, чему оно служитъ удостовѣреніемъ. Слѣдовательно, библейское понятіе ot нисколько не говоритъ противъ мессіанскаго объясненія мѣста Исаіи 7, 14—16; въ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ употреблено слово ot, такое объясненіе мѣста Исаіи 7, 14—16 находитъ для себя даже полнѣйшее подтвержденіе. Нужно еще имѣть въ виду, что событіе, на которое указывается въ этомъ мѣстѣ, какъ на знаменіе, т. е. будущее явленіе Мессіи, въ то время было извѣстно народу очень хорошо и признавалось за такое, которое рано или поздно непремѣнно должно было послѣдовать, между тѣмъ какъ въ другихъ мѣстахъ, гдѣ слово ot употреблено съ подобнымъ-же, по своему характеру и сущности, значеніемъ, какъ на знаменіе, указывалось иногда на такое обстоятельство, о которомъ раньше ничего не было извѣстно (напр. Исх. 3, 12).

Новое основаніе для возраженія противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста противники этого объясненія находятъ еще въ начинающемся непосредственно послѣ нашего пророчества изображеніи бѣдствій, готовившихся іудейскому народу. „Такому торжественному возвѣщенію Мессіи, пишетъ по этому поводу Гезеній, не приличествуютъ слѣдующія съ 17-го стиха описанія несчастій, такъ какъ съ пришествіемъ Мессіи должно окончиться несчастіе народа и наступить побѣда надъ всѣми врагами“ [1]). Но это возраженіе падаетъ уже при томъ замѣчаніи, что возвѣщеніемъ временнаго несчастія нисколько не исключается будущее постоянное счастіе, на которое указывали пророки при изображеніи мессіанскаго царства. Притомъ-же, это возраженіе обнаруживаетъ въ представляющихъ его незнакомство съ пророческими писаніями и въ особенности съ мессіанскими предсказаніями

1) Reinke, s. 396.

пророковъ. Кто хорошо знаетъ писанія пророческія, тому извѣстно, что у пророковъ съ мессіанскими предсказаніями и съ изображеніемъ великаго будущаго счастія, которое принесетъ съ собою Мессія, почти всегда связывается изображеніе несчастныхъ событій и тяжкихъ страданій народа Божія, причемъ изображеніе этихъ страданій иногда предшествуетъ, а иногда слѣдуетъ за изображеніемъ явленія Мессіи. Примѣровъ, доказывающихъ справедливость этого замѣчанія, можно было-бы представить очень много, но для нашей цѣли достаточно представить только нѣсколько. Такъ, можно указать, напр. на 2 главу кн. Исаіи, гдѣ пророкъ, какъ и въ нашемъ мѣстѣ, вслѣдъ за описаніемъ счастливаго мессіанскаго времени, когда истинная религія распространится между всѣми народами земли и освободитъ ихъ отъ грѣховъ и заблужденій, помѣщаетъ описаніе великихъ наказаній, которыя будутъ предшествовать тому счастливому времени. Въ 3-ей гл. и въ 1-мъ ст. 4-ой главы Исаія изображаетъ печальныя событія, предстоящія народу наказанія, а вслѣдъ за тѣмъ, со 2-го и по 6-й стихъ, помѣщаетъ описаніе будущаго счастія, которое наступитъ съ явленіемъ Мессіи. Подобнымъ образомъ Исаія въ 8, 5—8 возвѣщаетъ о великомъ наказаніи, имѣющемъ постигнуть Іуду чрезъ ассиріянъ, а вслѣдъ за тѣмъ, въ ст. 9—10, помѣщаетъ возвѣщеніе божественнаго спасенія чрезъ Мессію-Еммануила. Въ 11-12 ст. возвѣщеніе этого спасенія прерывается и грѣшникамъ возвѣщается печальная участь, а непосредственно послѣ этого, съ ст. 23 и по 7 ст. 9 главы, пророкъ опять бросаетъ свой взглядъ на счастливыя мессіанскія времена, предсказывая о явленіи въ Галилеѣ великаго Свѣта—чудеснаго божественнаго Отрока. Такого-же характера мѣсто у Исаіи съ 28-го стиха 10 главы и по 11-ю главу. Изъ писаній другихъ пророковъ можно указать, напр. на мѣсто у Михея съ 9-го стиха 4-ой главы и по 5-ю главу. Здѣсь пророкъ сначала изображаетъ бѣдствія народа, а непосредственно послѣ этого, со 2-го ст. (по евр. Биб.—съ 1-го) 5-ой главы, возвѣщаетъ о явленіи Мессіи, говоря, что въ Виѳлеемѣ родится великій Владыка Израиля, существующій отъ вѣчности, и что этотъ Владыка уничтожитъ всякое раздѣленіе и всякую непріязнь въ народѣ, распространитъ свое господство по всей землѣ и водворитъ по-

всюду миръ и согласіе. Такимъ образомъ несомнѣнно, что пророки съ изображеніемъ мессіанскаго времени соединяли изображеніе предшествующихъ этому времени тяжкихъ страданій и бѣдствій народа. Да въ этомъ и нѣтъ ничего страннаго и неприличнаго временамъ Мессіи. Такъ какъ въ мессіанскомъ царствѣ полнымъ счастіемъ будутъ наслаждаться только благочестивые и истинные почитатели Бога, то пророки чрезъ возвѣщеніе предшествующихъ временамъ Мессіи тяжкихъ наказаній желали сдѣлать народъ болѣе воспріимчивымъ къ ихъ религіозно-нравственнымъ увѣщаніямъ, желали возбудить и оживить вѣру и надежду на Бога у благочестивыхъ, а нечестивыхъ, кромѣ того, отклонить отъ пороковъ и идолопоклонства. Только въ томъ случаѣ разсматриваемое нами возраженіе имѣло-бы, пожалуй, нѣкоторую силу, если бы можно было доказать, что при мессіанскомъ объясненіи нашего мѣста придется допустить, что Исаія ожидалъ явленія Мессіи въ скоромъ времени именно скорѣе наступленія тѣхъ бѣдствій, которыя онъ описываетъ непосредственно послѣ нашего мѣста, въ ст. 17—25. Но вѣдь наше мѣсто и при мессіанскомъ объясненіи его, какъ мы уже видѣли, не заключаетъ въ себѣ ни малѣйшаго основанія къ тому утвержденію, будто Исаія ожидалъ явленія Мессіи въ скоромъ времени. И ужъ во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что Исаія въ ст. 17—25 описываетъ такія бѣдствія, которыя имѣли постигнуть Іуду до пришествія Мессіи-Еммануила.

Еще новое возраженіе противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста Гезеній Кальметъ и нѣкоторые другіе толкователи выводятъ [1]) изъ разсказа, помѣщеннаго у Исаіи 8, 1—8, гдѣ рѣчь идетъ, очевидно, о сынѣ пророка. Этотъ разсказъ, говорятъ указанные толкователи, представляетъ съ нашимъ такъ много сходства, что нельзя не согласиться съ тѣмъ, что если въ 8 главѣ мессіанское объясненіе, какъ очевидно, неумѣстно, то оно должно быть признано неумѣстнымъ и у Исаіи 7, 14—16; если тамъ подъ матерью дитяти должно разумѣть жену пророка, а подъ самимъ дитятею—ея сына, то и здѣсь, т. е. у Исаіи 7, 14—16, должно быть признано правильнымъ только точно такое-же объясненіе. Но и

[1]) Reinke, S. 398—399.

это возраженіе неосновательно. Разсказъ 8-ой главы не только не можетъ давать никакого основанія для возраженія противъ мессіанскаго объясненія мѣста Исаіи 7, 14—16, но скорѣе можетъ дать основаніе въ пользу этого объясненія и противъ объясненія о сынѣ пророка. Въ самомъ дѣлѣ, если у Исаіи 7, 14—16 подъ Еммануиломъ разумѣть сына пророка, то придется допустить, что пророкъ, для обозначенія одного и того-же событія, беретъ двухъ своихъ сыновей, давая обоимъ имъ символическія имена. Но, по вѣрному замѣчанію Генгстенберга, невѣроятно, чтобы пророкъ двумъ своимъ сыновьямъ далъ такія символическія имена, которыя относились бы къ одному и тому же событію. Наоборотъ, при мессіанскомъ объясненіи мѣста Исаіи 7, 14—16, совершенно кстати къ невидимому, только въ обѣтованіи состоящему, знаменію присовокупить еще видимое". [1]) Нѣкоторые толкователи, впрочемъ, утверждаютъ, [2]) что Еммануилъ и Магер-шелал-хаш-базъ, о которомъ говорится въ 8 главѣ, не различныя лица, но что это одно и тоже лицо, и именно одинъ и тотъ-же сынъ Исаіи. Но въ этомъ случаѣ было бы, очевидно, еще болѣе непонятно, зачѣмъ пророкъ одному и тому-же сыну своему даетъ два различныхъ символическихъ имени для обозначенія одного и того-же событія. Разсматриваемое возраженіе противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста опровергается еще тѣмъ соображеніемъ, что и самый разсказъ 8-ой главы представляетъ большія отличія отъ нашего пророчества и далеко не представляетъ такого сходства которое существуетъ между нашимъ пророчествомъ и 6-мъ (по евр. Биб. 5) стихомъ 9-ой главы, гдѣ рѣчь идетъ несомнѣнно о Мессіи. Безпристрастное обсужденіе сходства нашего пророчества съ этимъ послѣднимъ, несомнѣнно мессіанскимъ, мѣстомъ и отличіе его отъ разсказа, заключающагося въ 1—8 ст. 8 главы, не позволяетъ сомнѣваться, что въ нашемъ пророчествѣ не можетъ быть рѣчи о сынѣ пророка. Различіе между разсказомъ 8 й главы и нашимъ мѣстомъ настолько сильно, что, въ сравненіи съ нимъ, сходство этихъ мѣстъ теряетъ всякое значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь, т. е. у Исаіи 7, 14—16 Мать Дитяти

---

1) Hengstenberg, S. 81.
2) Reinke, S. 423.

названа именемъ almah, что, какъ мы отчасти уже видѣли и увидимъ ниже, въ нашемъ мѣстѣ означаетъ непорочную Дѣву, а тамъ—именемъ newiah—пророчица; здѣсь только предсказаніе о рожденіи Дитяти, а тамъ прямой и довольно обстоятельный разсказъ о томъ, какъ пророкъ сначала получилъ повелѣніе отъ Господа начертать на свиткѣ символическое имя, которое обозначало бы скорое паденіе израильскаго и сирійскаго царствъ, какъ затѣмъ пророкъ избираетъ достовѣрныхъ людей во свидѣтели, какъ приступаетъ къ пророчицѣ, какъ наконецъ, пророчица рождаетъ ему сына, которому пророкъ, по повелѣнію Божію, даетъ имя съ указаннымъ символическимъ значеніемъ: имя сыну въ 8 главѣ даетъ самъ отецъ, а въ нашемъ мѣстѣ—Мать; объ отцѣ Отрока нашего мѣста даже совсѣмъ ничего не говорится. Это отличіе разсказа 8 главы отъ нашего пророчества совершенно подрываетъ и безъ того непрочное основаніе для возраженія противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста, заимствованное изъ сходства указаннаго разсказа съ нашимъ пророчествомъ. Хотя нѣкоторое сходство между мѣстами Исаіи 7, 14-16 и 8, 1 8 и на самомъ дѣлѣ есть, однако, имѣя въ виду указанное различіе этихъ мѣстъ, мы, очевидно, съ полнымъ правомъ въ первомъ изъ нихъ можемъ видѣть предсказаніе о Мессіи и Его дѣвственной Матери, а во второмъ—разсказъ о зачатіи и рожденіи женою пророка Исаіи сына. Между тѣмъ, сходство нашего мѣста съ мѣстомъ Исаіи 9, 6 (5), какъ мы уже говорили, такъ очевидно, что невольно заставляетъ насъ признать, что въ обоихъ этихъ мѣстахъ говорится объ одномъ и томъ же Лицѣ и именно о Мессіи.

Противъ мессіанскаго пониманія нашего мѣста и въ пользу объясненія его о сынѣ пророка говоритъ далѣе, по мнѣнію противниковъ перваго пониманія, [1]) 18-й стихъ 8-ой главы кн. пр. Исаіи, гдѣ этотъ пророкъ выражается такъ: *вотъ я и дѣти, которыхъ далъ мнѣ Господь, какъ указанія* (знаменія—въ евр. Библ.—otot) *и предзнаменованія въ Израилѣ отъ Господа Саваоѳа, живущаго на горѣ Сіонѣ.* Сущность самаго возраженія, основаннаго на этомъ стихѣ, можно выразить такимъ образомъ. такъ какъ въ этомъ стихѣ рѣчь

[1]) Reinke, S. 400

идетъ не объ одномъ сынѣ, а о сынахъ Исаіи, служившихъ знаменіями въ Израилѣ, и такъ какъ выше въ этой главѣ упоминается только объ одномъ сынѣ Исаіи, а именно, о сынѣ съ символическимъ именемъ Магер-шелал-хаш-базъ, то нужно будто-бы признать, что пророкъ, говоря не объ одномъ сынѣ, а о сынахъ своихъ, разумѣлъ при этомъ и Еммануила, о которомъ говорится въ предыдущей главѣ и который, слѣдовательно, былъ его сыномъ. Но неосновательность этого возраженія до очевидности ясна. Вышеприведенныя слова пророка сами по себѣ, очевидно, не даютъ ни малѣйшаго права къ тому заключенію, будто Еммануилъ былъ сынъ пророка. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь у пророка кромѣ сына съ символическимъ именемъ Магер-шелал-хаш-базъ былъ еще и другой сынъ съ именемъ Шеар-Яшувъ (Шеар-ясувъ), каковое имя, внѣ всякаго сомнѣнія, было также символическимъ. А такъ какъ вышеприведенныя слова Исаіи не требуютъ, чтобы пророкъ разумѣлъ въ нихъ подъ своими „дѣтьми“ или сыновьями больше двухъ, то утверждать на основаніи этихъ словъ, что и Еммануилъ былъ сыномъ пророка, очевидно, въ высшей степени произвольно. Согласиться съ такимъ утвержденіемъ, поэтому, никакъ нельзя, особенно еще въ виду всѣхъ уже указанныхъ нами основаній, изъ которыхъ слѣдуетъ, что Еммануилъ не могъ быть сыномъ пророка, что онъ вообще не имѣетъ отца изъ людей и что онъ Существо вышечеловѣческое, что онъ Богочеловѣкъ.

Изенбиль находитъ еще основаніе для возраженія противъ мессіанскаго объясненія мѣста Исаіи 7, 14—16 въ общемъ ходѣ мыслей 7-ой главы. Сущность основаннаго на этомъ возраженія можно передать такъ. „Всѣ мысли 7-ой главы имѣютъ самую тѣсную связь между собою, и начинающееся съ 13-го стиха пророчество безъ перерыва течетъ до конца главы; во всемъ этомъ отдѣлѣ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда, чтобы пророкъ оборвалъ нить своихъ разсужденій и началъ говорить совершенно о другомъ. Конецъ этого пророчества, съ ст. 17 и по 25-й, какъ видно изъ Исаіи 36, 1 и дал., 4 цар. 18, 13 и дал. и 2 Парал. 32, 1 и дал., исполнился приблизительно, чрезъ 30 лѣтъ послѣ произнесенія пророчества. Средняя часть его, находящаяся въ 16 ст., какъ видно изъ 4 Цар. 15, 30 и 16, 7—9, исполнилась въ про-

межутокъ времени отъ 2 до 5 лѣтъ послѣ произнесенія пророчества. Понятно отсюда, что предположеніе, будто начало пророчества исполнилось чрезъ 700 лѣтъ послѣ его произнесенія, лишено рѣшительно всякаго вѣроятія; при такомъ предположеніи нарушались бы всякая связь и всякій порядокъ мыслей и пророка пришлось бы обвинить въ неспособности писать связно и систематически, чего допустить, конечно, нельзя.“ [1]) По частямъ это возраженіе нами уже разобрано и опровергнуто раньше и, главнымъ образомъ, еще въ комментаріи на наше мѣсто. Нами доказано именно, что пророкъ могъ заимствовать мѣру времени для современныхъ ему событій отъ Мессіи, не смотря на отдаленность времени Его явленія; нами доказано, что пророкъ могъ указать на Мессію, какъ на ручательство своего обѣтованія скораго освобожденія отъ нашествія на іудеевъ союзныхъ израильтянъ и сирійцевъ; нами, наконецъ, показано, что связь пророческой рѣчи, при мессіанскомъ пониманіи нашего мѣста, нисколько не нарушается, что, напротивъ, эта связь только при правильномъ мессіанскомъ объясненіи этого мѣста и можетъ быть тѣсною. Прибавлять здѣсь еще что-либо по этому-же поводу мы считаемъ излишнимъ, надѣясь, что и изъ сказаннаго нами раньше несостоятельность разсматриваемаго возраженія открывается съ достаточною ясностію.

Нѣкоторые толкователи, какъ напр. Абарбанелъ, [2]) находятъ основаніе для возраженія противъ мессіанскаго пониманія и объясненія нашего мѣста въ самомъ имени „Еммануилъ,“ утверждая, что такъ какъ Іисусъ Христосъ ни своею Матерью, ни вообще кѣмъ бы то ни было не назывался именемъ Еммануилъ, то должно признать, что Еммануилъ у Исаіи 7, 14—16 и Іисусъ Христосъ суть два различныя лица. Къ тому-же заключенію приходятъ нѣкоторые толкователи и чрезъ проведеніе параллели между тѣми условіями, среди которыхъ, по пророчеству Исаіи 7, 14—16, долженъ былъ расти и развиваться Еммануилъ, и тѣми, среди которыхъ возрасталъ Іисусъ Христосъ; а именно, проводя па-

[1]) Isenbiehl's, 28, S. 55—59.
[2]) Reinke, S. 180.

раллель между тѣми и другими условіями и находя ихъ совершенно различными, заключаютъ отсюда, что Еммануилъ и Христосъ суть два различныя лица. Вотъ что по этому поводу пишетъ напр. Изенбиль. „Въ дѣтскіе годы Еммануила (т. е. во времена Ахаза) іудейская земля, вслѣдствіе войнъ такъ была разстроена, что въ ней прекратилось воздѣлываніе полей; во времена-же рожденія Іисуса и послѣ въ Палестинѣ былъ желанный миръ; никакому ремеслу и земледѣлію препятствій не было. Еммануилъ долженъ питаться молокомъ и вообще естественными произведеніями земли; другихъ-же средствъ пропитанія, которыя даютъ трудъ и искусство, Еммануилъ былъ лишенъ; Іисусъ, напротивъ, жилъ въ такое время, когда не было недостатка ни въ какомъ родѣ средствъ пропитанія и всѣмъ можно было наслаждаться въ мирѣ и спокойствіи. Еммануилъ въ своемъ дѣтствѣ жилъ въ своемъ отечествѣ, Іисусъ-же долженъ былъ въ первые годы послѣ своего рожденія бѣжать изъ него. Еммануилъ могъ различать доброе и злое не прежде, чѣмъ достигъ нѣкотораго хотя и малолѣтняго, возраста; Іисусъ со дня рожденія былъ всевѣдущимъ. Явное противорѣчіе! восклицаетъ далѣе Изенбиль. Какъ Исаія могъ изобразить Іисуса въ лицѣ Еммануила, когда въ Лицѣ Іисуса и въ условіяхъ, при которыхъ Онъ развивался, находятся черты, совершенно противоположныя тому, что случилось съ Еммануиломъ“. [1]).

Не трудно видѣть, что всѣ эти основанія совершенно недостаточны и нисколько не доказываютъ того, что ими хотятъ доказать. И прежде всего, совершенно неосновательно и ложно то утвержденіе, что такъ какъ Іисусъ Христосъ во время своей земной жизни не носилъ имени Еманнуилъ, то отсюда будто бы слѣдуетъ, что Еммануилъ, и Христосъ суть два различныя Лица. Въ самомъ дѣлѣ въ Св. Писаніи Вет. Завѣта есть очень много несомнѣнно мессіанскихъ мѣстъ, въ которыхъ, однако, приписываются Мессіи такія имена, которыхъ онъ въ Новомъ Завѣтѣ никогда не носилъ (напр. Исаіи 9, 6 (5)). Слѣдуетъ-ли отсюда, что всѣ такія мѣста не должны быть признаваемы за мессіанскія? Очевидно,

---

1) Isenbiehl's, 15, s. 164—165.

нѣтъ. Имя Еммануилъ, подобно многимъ другимъ именамъ, которыми пророки называли Мессію, не есть собственное и, такъ сказать, произвольное имя, подобно напр. имени Іисусъ или вообще тѣмъ именамъ, которыя даются людьми каждому человѣку при его рожденіи (напр. Петръ, Павелъ и т. п.); оно есть естественное имя, котораго Мессія во время своей земной жизни хотя и не носилъ, но которое всетаки выражаетъ до нѣкоторой степени Его свойства, какъ Богочеловѣка (насколько, конечно, можно выразить это однимъ словомъ), и которымъ, поэтому всегда и каждый могъ назвать Его. Довольно подробно и обстоятельно высказывается по этому поводу Витринга. „Имя это (Еммануилъ), пишетъ именно онъ, есть почетное, смыслъ и значеніе котораго, т. е. предикаты, заключающіеся въ немъ, доселѣ признавали всѣ вѣрующіе и даже признала въ своей пѣсни (Лук. 1, 47) сама Мать Спасителя, которой первой было божественное откровеніе объ этомъ дѣлѣ (Лук. 1, 35). Дальнѣйшее разсужденіе Абарбанела меня нисколько не безпокоитъ. Онъ говоритъ, что наши всегда отвѣчаютъ на его возраженіе [1]) такъ, что одни имена бываютъ естественныя, каковы напр. человѣкъ, левъ, другія произвольныя или данныя кѣмъ либо, напр. Павелъ, Петръ, и что имя Іисусъ произвольное, а имя Еммануилъ — истинное, поелику Онъ по природѣ былъ Богъ. На это, говорю, возраженіе нашихъ онъ отвѣчаетъ, что объ именахъ естественныхъ неправильно было-бы употреблять фразу: „и *назоветъ* имя его“, ибо эта фраза можетъ касаться имени произвольнаго и названія, нарекаемаго по произволу, и что такимъ образомъ, лучше было-бы выразить пророчество такъ: и „*будетъ* имя его Еммануилъ“. Учителю отдаю назадъ и возвращаю его-же фразу: пустыя эти слова. α) Имя Еммануилъ совершенно (mere-чисто) естественное. Оно означаетъ и содержитъ въ себѣ большее. Оно есть имя почетное (honorarium), основанное на природѣ Лица, которому дается, подобно тому какъ и другое имя, данное Ему такою же фразою, глава 9, ст. 5. β) Фраза эта употребляется также и объ имени естественномъ, Быт. 5, 2. γ) Всѣ почти имена, дан-

[1]) Витринга имѣетъ въ виду здѣсь уже указанное нами возраженіе Абарбанела

ныя нѣкогда вещамъ или лицамъ, называемыя нами теперь произвольными, взяты были отъ естественныхъ свойствъ, какъ ученые мужи объяснили это ясно". [1]) Подобнымъ образомъ св. Іоаннъ Златоустъ пишетъ объ имени Еммануилъ: „возвѣстивъ о рожденіи, пророкъ называетъ и имя Рожденнаго, не то, которое дано Ему, но которое приличествуетъ Ему по дѣламъ. И Іерусалимъ онъ называетъ *градомъ правды*, хотя никогда онъ не назывался городомъ правды, но удостоился такого имени по дѣламъ, по причинѣ значительной перемѣны къ лучшему и защищенія справедливости; ибо какъ *блудницею* пророкъ называетъ его не потому, чтобы этотъ городъ когда-нибудь имѣлъ такое названіе, но приписывается ему это имя за нечестіе, такъ послѣ называетъ его городомъ правды за добродѣтель (Исаіи 1, 21 — 26). Тоже самое нужно сказать и о Христѣ". [2]) Въ другомъ мѣстѣ св. Златоустъ пишетъ: „Здѣсь заимствуется имя отъ происшествія, какъ и свойственно Писанію — происшествія употреблять, вмѣсто именъ. Итакъ, слова: *нарекутъ Еммануилъ* означаютъ то самое, что увидятъ Бога съ человѣками.... Если-же іудеи безстыдно будутъ упорствовать, то спросимъ ихъ какой Младенецъ названъ: *скоро плѣни, нагло расхити* (Исаіи 8, 3)? На сіе они ничего не могутъ сказать. Какъ же пророкъ сказалъ: нареки Ему имя: скоро плѣни? Поелику послѣ рожденія его случилось, что взяты и раздѣлены добычи, то сіе происшествіе, при немъ бывшее, дается ему вмѣсто имени". [3]) Срав. также мѣста: Исаіи 9,6 (5); 60, 18; Іезек. 48, 35 и др. Если мы теперь обратимъ вниманіе на тѣ свойства, которыя выражаются и на которыя указываетъ имя Еммануилъ, то окажется, что хотя Іисусъ Христосъ во время своей земной жизни и не носилъ этого имени, какъ собственнаго, однако въ дѣйствительности Онъ былъ Еммануиломъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Въ самомъ дѣлѣ, Онъ своими дѣйствіями явилъ въ себѣ яснѣйшее и очевиднѣйшее знаменіе благодатнаго присутствія съ нами Бога, потому что *воздвигъ рогъ спасенія намъ* (Лук. 1, 69), все *преизобильное богатство благодати* Бо-

---

[1]) Reinke, s. 180—181.
[2]) І. Златоус. бесѣды на раз. мѣс. Св. Писанія, стр, 163—164.
[3]) І. Златоус. бесѣды на еван. Матѳея; часть 1-я, изданіе 2-е, стр. 90.

жіей въ Немъ явлено намъ (Еф. 2, 7), вся полнота *небесныхъ благословеній* чрезъ Него излита на насъ (Еф. 1, 3). Но этого мало: Онъ не только былъ для насъ залогомъ и знаменіемъ благодатнаго присутствія съ нами Бога,—Онъ былъ само *Слово* Божіе, которое *было въ началѣ, было у Бога*, которое само *было Богъ* и которое, наконецъ, *стало плотію и обитало съ нами, полное благодати и истины; и мы видѣли славу Его, славу, какъ единороднаго отъ Отца* (Іоан. 1, 1. 14); это *Слово жизни* мы *видѣли своими очами и осязали руками нашими* (1 Іоан, 1, 1). „Пророкъ, скажемъ словами Св. Златоуста, называетъ имя Рожденнаго, не то, которое дано Ему, но которое приличествуетъ Ему по дѣламъ... Ибо тогда особенно Богъ былъ съ нами, когда Онъ явился на землѣ, обращался съ людьми и показалъ великое о насъ попеченіе. Не ангелъ и не архангелъ былъ съ нами, но самъ Господь ниспелъ и принялъ на Себя исправить все, бесѣдовалъ съ блудницами, возлежалъ съ мытарями, входилъ въ домы грѣшниковъ, подавалъ надежду на спасеніе разбойникамъ, привлекалъ волхвовъ, обозрѣвалъ и исправлялъ все, соединивъ съ Собою и самую природу. Все это предсказываетъ Пророкъ, возвѣщая какъ о рожденіи, такъ и о неизреченныхъ и безпредѣльныхъ плодахъ этого рожденія. Ибо когда Богъ съ людьми, то уже не должно ничего бояться, но о всемъ надѣяться и радоваться что̀ дѣйствительно и исполнилось. Древнія и тяжкія бѣдствія разсѣяны, осужденіе всего рода человѣческаго уничтожено, силы грѣха сокрушены, власть діавола прекращена, рай, бывшій недоступнымъ для всѣхъ, отверзся во первыхъ для человѣкоубійцы и разбойника, своды небесные раскрылись, человѣкъ соединился съ ангелами, наше естество вознеслось на престолъ царскій, темница ада сдѣлалась праздною, смерть по имени осталась, но въ существѣ дѣла уничтожилась, сонмы мучениковъ и жены сокрушали опоры ада. Провидя все это, пророкъ радовался и восхищался, и однимъ словомъ изобразилъ намъ это, предвозвѣстивъ намъ Еммануила“ [1]).

Что касается утвержденія Изенбиля, что внѣшнія условія,

[1]) І. Златоус. бесѣды на раз. мѣс. Св. Писанія, стр. 163—165.

при которыхъ долженъ былъ возрастать, по изображенію пророка, Еммануилъ, отличны отъ тѣхъ условій, при которыхъ возрасталъ Іисусъ, то съ этимъ, конечно, не согласиться нельзя. Но слѣдуетъ-ли отсюда, что Еммануилъ и Христосъ суть различныя лица? Отнюдь нѣтъ. Нами уже доказано, что Исаія говоритъ объ Еммануилѣ, какъ о такомъ лицѣ, которое его внутреннему пророческому воззрѣнію представлялось въ настоящемъ, что онъ, поэтому, представляетъ Еммануила какъ-бы возрастающимъ въ свое-же время, т. е. во времена Ахаза, и смотритъ на Него, какъ на представителя своихъ современниковъ, и что, наконецъ, объ обстоятельствахъ того времени, когда на самомъ дѣлѣ явится Мессія, пророкъ ничего не имѣлъ въ виду сказать; онъ говоритъ только объ обстоятельствахъ своего времени, предсказывая вмѣстѣ съ тѣмъ о явленіи Мессіи, но ничего не говоря о томъ, когда Онъ явится и среди какихъ условій Ему придется возрастать. Послѣ всего этого понятно, что и при мессіанскомъ объясненіи нашего мѣста согласія тѣхъ внѣшнихъ условій, при которыхъ, по изображенію пророка, долженъ былъ возрастать Еммануилъ, съ тѣми условіями, при которыхъ возрасталъ Христосъ,—нисколько не требуется. Наконецъ, несправедливо и то мнѣніе, будто къ Іисусу Христу неприложимы слова: *прежде нежели этотъ Младенецъ будетъ разумѣть отвергать худое и избирать доброе*. Что и по отношенію къ Мессіи можетъ быть рѣчь о развитіи нравственнаго самосознанія, въ доказательство этого, какъ мы уже замѣтили, достаточно указать только на то, что Мессія былъ не только истинный Богъ, но и истинный человѣкъ и что, поэтому, Онъ, по словамъ евангелиста, *возрасталъ, и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости* (Лук. 2, 40; срав. 2, 52).

Изенбиль, а также и нѣкоторые другіе толкователи находятъ еще основанія для возраженія противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста въ обстоятельствахъ, среди которыхъ Исаія произносилъ наше пророчество, въ частицѣ hinneh—вотъ и въ членѣ ha предъ almah. „Составь себѣ только, пишетъ Изенбиль, живое представленіе о всѣхъ обстоятельствахъ и дѣйствіяхъ, которыя имѣли мѣсто при этомъ пророчествѣ, силою воображенія поставь себя самого

на томъ мѣстѣ, гдѣ пророкъ встрѣтилъ царя,—у пруда, гдѣ должны были происходить скудныя (kümmerliche) приготовленія, чтобы, при угрожающей осадѣ, городъ не могъ быть лишенъ воды; послушай утѣшительную вѣсть изъ устъ божественнаго посланника и, съ другой стороны, обрати вниманіе на достойное наказанія недовѣріе къ Богу и Его вѣстнику, соединенное съ трусливымъ и полнымъ отчаянія отвѣтомъ; обрати вниманіе на недовольство (Unwillen—негодованіе) пророка, каковое недовольство онъ ясно высказываетъ по поводу того, что отъ него, для удостовѣренія въ исполненіи его пророчества, не требовали никакого блестящаго (von der glänzenden Art) доказательства, — высказываетъ именно въ стремленіи публично доказать помощь Божію, которую онъ публично-же предсказалъ, чтобы никто не могъ отчаяваться;—вотъ при такихъ обстоятельствахъ пророкъ обращается къ царю и его придворнымъ съ такою рѣчью: *такъ какъ вы не требуете знаменія, то Господь Самъ даетъ вамъ его: се дѣва во чревѣ пріиметъ* и д. Могули я, при такомъ появленіи лицъ и при такомъ положеніи мѣста, думать что-либо иное, кромѣ того, что вблизи на этомъ открытомъ мѣстѣ (на площади—offenen Platze), на большой дорогѣ, стояла дѣвица, на которую пророкъ указалъ пальцемъ“ [1]). Это основаніе для возраженія противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста, заимствованное изъ обстоятельствъ, при которыхъ пророкъ произносилъ наше предсказаніе, Изенбиль подтверждаетъ еще основаніемъ, заимствованнымъ изъ частицы hinneh. „Частица эта, пишетъ именно онъ, прежде всего есть слово, которымъ можно указать на что нибудь другое. Въ этомъ смыслѣ она употребляется на арабскомъ языкѣ и также частенько въ Библіи. Примѣры: Исаіи 6, 7: *и Онъ* (Серафимъ) *коснулся моего рта и сказалъ: вотъ это* (горящій уголь или раскаленный камешекъ отъ алтаря) *прикоснулось устъ твоихъ*; Гл. 8, 18: *вотъ я и дѣти, которыхъ далъ мнѣ Господь, какъ знаменія и чудеса въ Израилѣ.* Въ этихъ мѣстахъ, очевидно, должно представлять себѣ Серафима и пророка такъ, что первый указалъ на уголь, а второй пальцемъ по-

1) Isenbiehl's, s. 43—44.

казалъ на себя и своихъ дѣтей. Почему-же я и въ нашемъ мѣстѣ не могу представить себѣ прямо того-же... и именно того, что дѣва обнаружена (сдѣлана извѣстною—kenntlich bestimmt) чрезъ указаніе на нее пальцемъ?“ [1]). На частицу hinneh, какъ на говорящую противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста, указываютъ, кромѣ Изенбиля, Абарбанелъ и нѣкоторые другіе толкователи [2]). Тоже самое заключеніе Изенбиль вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими толкователями выводитъ и изъ члена ha предъ almah. „Если слово, пишетъ по этому поводу Изенбиль, можетъ быть сказано о многихъ личностяхъ, какъ Jungfrau о всѣхъ тѣхъ, которыя еще дѣвы, и если я въ рѣчи ставлю предъ нимъ членъ, то въ такомъ случаѣ личность, обозначенная этимъ словомъ, должна быть такъ точно опредѣлена, чтобы мой слушатель сразу понялъ, говорю-ли я объ этой, или о той, или о третьей. Она ему уже напередъ должна быть извѣстна или, по крайней мѣрѣ, описана. Пророкъ въ своей рѣчи употребляетъ членъ при такомъ словѣ, которое само по себѣ означаетъ неопредѣленную личность; онъ, слѣдовательно, долженъ былъ подразумѣвать подъ этимъ словомъ такую личность, которая была извѣстна царю и всѣмъ присутствующимъ. Въ предшествовавшихъ словахъ онъ не разсуждалъ ни о какой дѣвѣ, не описывалъ и свойствъ ея. Я совершенно не могу себѣ представить, какъ Ахазъ и его домъ могли знать, которая изъ дѣвъ дана имъ въ знаменіе, если она не находилась при нихъ на открытомъ мѣстѣ (на площади) и если пророкъ не показалъ на нее своею рукою“ [3]).

Не трудно видѣть, что всѣ эти основанія, приводимыя Изенбилемъ, Абарбанеломъ и другими толкователями въ опроверженіе мессіанскаго объясненія нашего мѣста, совершенно нетверды и несостоятельны. Отчасти это видно уже изъ того, что нами раньше говорено въ доказательство пригодности и дѣйственности даннаго пророкомъ знаменія при мессіанскомъ пониманіи нашего мѣста, а также, въ объясненіе частицы hinneh и члена ha предъ almah. Въ разныхъ мѣстахъ нами

---

[1]) Ibid. s. 53—54.

[2]) Reinke, s. 107.

[3]) Isenbiehl's, s. 64.

уже доказано, что пророкъ при тѣхъ обстоятельствахъ, въ которыхъ находились тогда его слушатели и въ которыя самъ онъ былъ поставленъ во время произнесенія своего пророчества, съ полнымъ правомъ могъ указать на Мессію, какъ на знаменіе или ручательство истинности своихъ словъ, что знаменіе это могло и даже должно было быть очень умѣстнымъ, пригоднымъ, и дѣйственнымъ если не для Ахаза, то, по крайней мѣрѣ, для лучшей части его подданныхъ, для которыхъ оно въ особенности и было предназначено. Мы показали также, что указаніе на какое-либо обыкновенное рожденіе по законамъ природы, — на рожденіе женщиною или дѣвушкою, вышедшею замужъ и зачавшею вслѣдствіе соединенія съ мужемъ или вообще съ мужчиною, — было-бы недостаточно ни для Ахаза, ни для его подданныхъ; такое знаменіе не могло-бы пробудить у нихъ довѣрія къ словамъ пророка и было бы вообще малогоднымъ и мало дѣйственнымъ. Нами доказано, что въ нашемъ мѣстѣ подъ рожденіемъ дѣвою должно понимать чудесное, сверхъестественное рожденіе и что это пониманіе не только согласно, но даже и прямо требуется тѣми обстоятельствами, въ которыя былъ поставленъ пророкъ во время произнесенія нашего предсказанія и въ которыхъ находились въ то время его слушатели: пророкъ шелъ утѣшить и ободрить Ахаза и его подданныхъ въ ихъ стѣсненномъ и, какъ казалось, даже почти безнадежномъ положеніи; въ доказательство истинности своихъ утѣшительныхъ словъ онъ далъ знаменіе отъ Бога въ самомъ торжественномъ тонѣ и, притомъ, послѣ того, какъ Ахазъ отказался отъ торжественнаго предложенія избрать, какое ему угодно, чудесное знаменіе. Здѣсь мы еще замѣтимъ только, что какъ ни старался Изенбиль живѣе изобразить то положеніе, въ которомъ находились пророкъ и его слушатели во время произнесенія нашего предсказанія, однако изъ этого положенія нисколько не вытекаетъ выведенное имъ отсюда заключеніе о томъ, что пророкъ бодто-бы не могъ указывать на Мессію, какъ на знаменіе или ручательство истинности своихъ словъ, что онъ, какъ на знаменіе, долженъ былъ указать и будто-бы дѣйствительно указалъ пальцемъ на стоявшую въ это время въ толпѣ дѣвушку, которая вскорѣ послѣ этого вышла замужъ, естественнымъ путемъ

зачала и родила сына. Напротивъ, чѣмъ живѣе рисовать то положеніе, въ которомъ находились тогда пророкъ и его слушатели, тѣмъ понятнѣе будетъ, что пророкъ не могъ указать на обыкновенное, естественное рожденіе, какъ на знаменіе, что онъ долженъ былъ указать на чудесное знаменіе, а такимъ могло быть если рожденіе, то непремѣнно только дѣвственное, безъ содѣйствія мужчины, т. е. рожденіе Мессіи непорочною Дѣвою. Указанное заключеніе Изенбиля, очевидно, есть только прямое слѣдствіе его предвзятаго мнѣнія о томъ, что въ нашемъ мѣстѣ нѣтъ рѣчи о Мессіи.

Неосновательны и даже прямо ложны и тѣ возраженія противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста, которыя выводятся Изенбилемъ и нѣкоторыми другими толкователями изъ частицы hinneh и члена ha предъ almah. Съ положительной стороны мы уже показали, что какъ частица hinneh, такъ и членъ ha предъ almah нисколько не препятствуютъ мессіанскому пониманію нашего мѣста. Здѣсь мы, въ опроверженіе упомянутыхъ возраженій, укажемъ еще на нѣсколько примѣровъ, гдѣ пророки говорятъ о личностяхъ далекаго и даже отдаленнѣйшаго будущаго, а между тѣмъ выражаются о нихъ такъ, какъ будто эти личности были всѣмъ хорошо извѣстны и существовали въ то время, когда о нихъ говорили пророки; иногда пророки обращались даже съ рѣчью къ такимъ лицамъ. Такъ, у Исаіи 45, 1—8 рѣчь обращена къ Киру, который однако жилъ много времени спустя послѣ Исаіи. Въ этомъ мѣстѣ читаемъ именно: *такъ говоритъ Господь помазаннику своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебѣ народы, и сниму поясы съ чресль царей, чтобы отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись; Я пойду предъ тобою и горы уравняю, мѣдныя двери сокрушу, и запоры желѣзные сломаю* (1—2) и т. д. Во 2-мъ ст. 13-й гл. кн. Исаіи, рѣчь обращена къ переселеннымъ въ Вавилонъ іудеямъ, которые ожидали освобожденія отъ Халдеевъ: *поднимите знамя на открытой горѣ, возвысьте голосъ, махните имъ* (Мидянамъ и Персамъ) *рукою, чтобы шли въ ворота властелиновъ*, (т. е. въ Вавилонъ). Въ пророчествѣ о Тирѣ (гл. 23) Исаія созерцаетъ предстоящее стѣсненіе города чрезъ Навуходоносора, какъ бы совершающимся въ то вре-

мя, когда Исаія произносилъ самое пророчество это; онъ описываетъ бѣгство жителей, впечатлѣніе, которое производитъ извѣстіе объ ихъ несчастіи на народы, стоящіе съ ними въ союзѣ, и при томъ описываетъ такъ, какъ будтобы онъ былъ очевидцемъ всего этого. Въ псалмѣ 2-мъ Давидъ видитъ враговъ Мессіанскаго царства въ полномъ возстаніи и обращается къ нимъ съ такою рѣчью: *Зачѣмъ мятутся народы, и племена замышляютъ тщетное? Возстаютъ цари земли, и князья совѣщаются вмѣстѣ противъ Господа и противъ Помазанника Его* (ст. 1—2). въ ст. 3-мъ представляются говорящими мятежники: *расторгнемъ узы ихъ, и сверзнемъ съ себя оковы ихъ.* Въ 6-мъ ст. говоритъ Іегова: *Я помазалъ Царя Моего надъ Сіономъ, святою горою Моею.* Въ ст. 7—9 Помазанникъ объявляетъ слова, возвѣщенныя Ему Іеговою: *Ты Сынъ Мой; Я нынѣ родилъ Тебя. Проси у Меня и дамъ народы въ наслѣдіе Тебѣ. Ты поразишь ихъ жезломъ желѣзнымъ, сокрушишь ихъ какъ сосудъ горшечника.* Далѣе Давидъ отъ себя обращается къ мятежникамъ и совѣтуетъ имъ вразумиться, служить Господу и чтить Его Сына (ст. 10—12). Подобныхъ примѣровъ можно было бы привести и еще очень много, но мы ограничимся этими, такъ какъ и изъ нихъ съ очевидною несомнѣнностію слѣдуетъ, что пророки дѣйствительно о лицахъ и событіяхъ далекаго и даже отдаленнѣйшаго будущаго говорили иногда такъ, какъ, обыкновенно, говорятъ о лицахъ и событіяхъ хорошо извѣстныхъ, существующихъ въ настоящемъ и даже находящихся предъ глазами говорящаго. Но отсюда, очевидно, не слѣдуетъ, чтобы тѣ лица и событія, о которыхъ пророки выражались такимъ образомъ, должны были на самомъ дѣлѣ существовать въ настоящемъ и находиться предъ ихъ глазами; пророки въ этихъ случаяхъ выражались такимъ образомъ только вслѣдствіе особенности своего внутренняго пророческаго воззрѣнія, по которому имъ событія и лица отдаленнаго будущаго представлялись иногда какъ-бы существующими въ настоящемъ. Слѣдовательно, пророки въ такихъ случаяхъ изображали лица и обстоятельства отдаленнаго будущаго такъ, какъ они представлялись имъ въ ихъ внутреннемъ пророческомъ воззрѣніи. Да это вполнѣ естественно и понятно; иначе

они не должны были и даже не могли поступать, если желали передать вѣрно и точно то, что и какъ они созерцали сами. Отсутствіе частицы hinneh въ приведенныхъ нами примѣрахъ нисколько не измѣняетъ сущности дѣла. На какомъ основаніи пророки говорили о лицахъ отдаленнаго будущаго, какъ о настоящихъ, на какомъ основаніи они обращались къ нимъ съ рѣчью, какъ къ несуществовавшимъ въ ихъ время, и даже ихъ самихъ выводили говорящими,— на томъ-же самомъ основаніи пророки могли указывать и, какъ мы видѣли, дѣйствительно указывали на эти лица и чрезъ частицу hinneh или hen—вотъ (см. напр. Исаіи 29, 8; 42, 1; 49, 12; 52, 13 и мн. др.). Понятно отсюда, что и въ нашемъ мѣстѣ частица hinneh ничуть не указываетъ на то, что пророкъ говоритъ здѣсь о дѣвѣ или вообще о женщинѣ своего времени. Подобнымъ образомъ нисколько не указываетъ на это и членъ ha предъ almah. Этотъ членъ показываетъ только, что пророкъ говоритъ въ нашемъ мѣстѣ не о какой-либо неопредѣленной женской личности вообще, но только объ одной извѣстной (если не Ахазу и окружавшимъ его, то самому пророку, какъ вдохновенному посланнику Божію) и опредѣленной Дѣвѣ. Припомнимъ уже приведенное нами раньше прекрасное замѣчаніе Дрехслера по поводу члена ha предъ almah въ нашемъ мѣстѣ. „Членъ стоитъ здѣсь, пишетъ именно Дрехслеръ, въ своемъ ближайшемъ и обыкновеннѣйшемъ значеніи, какъ примѣняющій общее понятіе къ опредѣленной и извѣстной Дѣвѣ. Хотя Ахазу и окружавшимъ его она не была извѣстна, но за то извѣстна Духу, который говоритъ чрезъ пророковъ и который предлагаетъ слушателямъ прежде всего и во всѣхъ отношеніяхъ принять слово съ покорною вѣрою. Членъ потому здѣсь употребленъ, что у Господа отъ вѣчности было предопредѣлено, что такого рода дѣва должна быть только одна и кромѣ нея никакая другая". [1])

Нѣкоторые толкователи находятъ основаніе для возраженія противъ мессіанскаго пониманія и объясненія нашего мѣста въ этимологическомъ значеніи слова almah, а также въ его библейскомъ употребленіи и пониманіи его древними

[1]) Drechsler s. 287.

іудейскими толкователями и переводчиками Библіи. Изложимъ это возраженіе по Гезенію, такъ какъ у него оно раскрыто болѣе подробно и обстоятельно, чѣмъ у другихъ [1]) „Въ словѣ almah, по его этимологическому значенію и по значенію соотвѣтствующихъ ему словъ въ другихъ восточныхъ языкахъ, родственныхъ еврейскому, не заключается не только понятія непорочнаго дѣвства, но даже и вообще понятія незамужняго или замужняго состоянія; въ немъ заключается только понятіе возмужалости и половой зрѣлости, такъ что по этимологіи almah означаетъ собственно возмужалую личность женскаго пола или возмужалую женщину вообще, безъ отношенія къ тому, замужняя она или нѣтъ, хотя этимъ-же словомъ можетъ быть названа, конечно, и совершенно возмужалая дѣвушка, у которой развились половыя возбужденія. Для понятія-же непорочнаго дѣвства, для понятія „virgo intacta et illibata“ евреи имѣли совершенно другое слово, именно betulah. Весьма невѣроятно, поэтому, чтобы евреи для выраженія одного и того-же понятія имѣли два совершенно однозначущихъ слова. Притомъ, евреи даже и слово betulah употребляли иногда въ значеніи „молодая женщина“ вообще или даже „новобрачная“, какъ напр. у Іоиля 1, 8. Что-же касается слова almah, то противъ пониманія его въ значеніи „virgo intacta et illibata“ употребленіе этого слова въ Библіи говоритъ рѣшительно. Въ самомъ дѣлѣ, если еще въ Псал. 67 (евр. Биб. 68), 26 и въ Пѣс. Пѣс. 6, 8, значеніе „virgo intacta et illibata“ за словомъ almah и не исключается съ необходимостію, то во всякомъ случаѣ это значеніе рѣшительно не можетъ имѣть мѣста въ Прит. 30, 19. Наконецъ, всѣ древніе іудейскіе толкователи и переводчики Библіи, за исключеніемъ развѣ только LXX, понимали слово almah въ значеніи „молодая женщина“ вообще. Уже Акилла, Симмахъ и Ѳеодотіонъ переводятъ almah не чрезъ Παρθένος, что значитъ „дѣва“, а чрезъ νεᾶνις, каковое слово употребляется и въ значеніи молодая женщина „вообще“.

[1]) См. у Reinke, стр. 150—159 или у Hengstenberg'а, стр. 69—71, гдѣ разсматриваемое возраженіе Гезенія изложено буквальными словами самого ученаго этого; мы излагаемъ это возраженіе съ нѣкоторыми сокращеніями также почти буквальными словами самого Гезенія.

Приступая къ разбору всѣхъ этихъ доводовъ, замѣтимъ прежде всего, что въ нихъ смѣшиваются понятія „virgo intacta et illibata“ и „virgo adolescens“ или „puella nubilis“— молодая *незамужняя* женщина или молодая и даже еще только подростающая дѣвушка. Но вѣдь для доказательства истинности и необходимости мессіанскаго объясненія для нашего мѣста нисколько не необходимо, чтобы almah какъ по этимологіи, такъ и по употребленію въ Библіи всегда и вездѣ означало непорочную дѣву, дѣвственницу. Понятіе непорочнаго дѣвства для слова almah, необходимое въ нашемъ мѣстѣ, вытекаетъ, какъ мы уже видѣли, не изъ этимологіи этого слова и не изъ библейскаго употребленія его, а совершенно изъ другихъ основаній. Въ частности, противъ каждаго изъ указанныхъ доводовъ Гезенія должно замѣтить слѣдующее. Прежде всего, несправедливо онъ утверждаетъ, будто almah этимологически означаетъ *возмужалую* личность женскаго пола *вообще* и если дѣвушку, то во всякомъ случаѣ будтобы уже совсѣмъ возмужалую, у которой уже развились половыя возбужденія. Нами уже доказано, что въ словѣ almah не можетъ заключаться понятія „чувствовать половое возбужденіе“, что это слово, происходя отъ глагола alam—подросталъ, этимологически означаетъ непремѣнно *не замужнюю* женщину, дѣвушку и, притомъ, не всякую вообще и тѣмъ болѣе не возмужалую непремѣнно, а скорѣе молодую дѣвушку, находящуюся еще въ процессѣ роста, подростающую, или *только что* подросшую до возмужалости. Вотъ почему еще и бл. Іеронимъ, какъ мы уже говорили, совершенно правильно замѣтилъ, [1]) что almah означаетъ не дѣвушку вообще, но дѣвушку очень молодаго возраста или въ первыхъ годахъ юности. Что касается слова betulah, то оно, по общепризнанному мнѣнію, какъ этимологически, такъ и по употребленію въ Библіи означаетъ обособленную отъ мужчинъ незамужнюю женщину или непорочную дѣву, дѣвственницу, которая можетъ быть и совершенно старою дѣвою. Отсюда понятно, что almah и betulah далеко не однозначущія слова: almah означаетъ непремѣнно *молодую* незамужнюю женщину, *молодую* дѣ-

[1]) Hieronimi, pag. 28.

вушку, не заключая само въ себѣ понятія непорочности, а betulah означаетъ незамужнюю и непремѣнно *непорочную* женщину или дѣвушку, но не заключаетъ въ себѣ понятія молодости. Неправильно, далѣе, то утвержденіе Гезенія, будто евреи и слово betulah употребляли иногда по отношенію къ молодой замужней женщинѣ или новобрачной, какъ напр. у Іоил. 1, 8. Такъ какъ во всѣхъ другихъ мѣстахъ betulah употреблено въ значеніи незамужней и непорочной женщины,—чего не отрицаетъ и Гезеній,—то вѣрнѣе всего предположить, что и у Іоил. 1, 8 это слово употреблено въ томъ-же значеніи и именно,—употреблено по отношенію къ непорочной дѣвушкѣ или, точнѣе, по отношенію къ невѣстѣ, которая плачетъ о смерти своего жениха. Совершенно правильно въ объясненіе этого мѣста пишетъ Креднеръ слѣдующее. „Еврейское betulah и въ нашемъ мѣстѣ слѣдуетъ понимать въ его собственномъ значеніи. Древніе евреи выходили изъ того очень правильнаго и въ Римскомъ правѣ, существующаго правила, что бракъ должно считать дѣйствительнымъ и заключеннымъ съ момента взаимнаго согласія и позволенія, независимо отъ позднѣе празднуемой свадьбы. Поэтому у евреевъ считались законными для обручницъ и невѣстъ тѣже установленія, какія и для законныхъ женъ (Втор, 22, 23 и дал.; срав.Philo: de legg. speciall.p. 608 ed.Colon.; Surenhus: βίβλος καταλλαγῆς p. 137; Michaelis: Mos. Recht. V, S. 292 ff.; Jahn: biblische Archäol. I, 2. S. 250); поэтому еврейское chatan означаетъ какъ „женихъ“, такъ и „зять“ (1 цар. 18, 18; Іерем. 7, 34), или „новобрачный“ (Іоил. 2, 16), какъ въ греческомъ γαμβρός; еврейское kallah означаетъ какъ „невѣста“, такъ и „невѣстка“ (или „сноха“) (Пѣс. Пѣс. 4, 8; Іер. 2, 31; Быт. 11, 31; 38, 24 и т. д.) и „новобрачная“ (Іоил. 2, 16) (подобно греческому νύμφη, что значитъ какъ „невѣста“, такъ и вообще молодая супруга—Hom. II, 3, 130; Odyss. 4, 743; 11, 38 и 447); поэтому невѣста называется иногда у евреевъ уже именемъ ischscha (Быт. 29, 21; Втор. 22, 24; въ Нов. Зав.—γυνή у Мѳ. 1, 20. 24)“ [1]). Да если-бы даже и

[1]) Reinke, s. 155.

согласиться съ мнѣніемъ Гезенія, что betulah у Іоил. 1, 8 употреблено по отношенію къ новобрачной или молодой замужней женщинѣ, то отсюда всетаки ничуть не слѣдовало бы что и almah означаетъ или хотя бы только и можетъ означать замужнюю женщину, потому что, по вѣрному замѣчанію Генгстенберга, „выводить какое-либо заключеніе по отношенію къ извѣстному слову изъ слова съ подобнымъ значеніемъ нельзя безъ ущерба въ словоупотребленіи“ [1]). Нисколько не препятствуетъ мессіанскому пониманію нашего мѣста и употребленіе слова almah въ Библіи. Это слово, какъ показано нами, употребляется вездѣ по отношенію къ молодой незамужней женщинѣ или дѣвушкѣ. Гезеній, впрочемъ, прямо и не оспариваетъ этого; онъ утверждаетъ только, что по библейскому словоупотребленію almah не означаетъ „virgo intacta et illibata“; но вѣдь это, какъ мы уже замѣтили, ничуть не говоритъ противъ мессіанскаго пониманія нашего мѣста. Это обстоятельство только въ такомъ случаѣ представляло бы, пожалуй, нѣкоторое затрудненіе для мессіанскаго пониманія нашего мѣста, если-бы можно было доказать, что слово almah во всѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ оно встрѣчается въ Библіи, употреблено по отношенію къ порочной дѣвѣ. Но употребленіе слова almah въ Библіи, какъ мы видѣли, не только не говоритъ въ пользу пониманія этого слова въ значеніи „порочная дѣва“, но скорѣе противъ этого пониманія и въ пользу пониманія въ значеніи „непорочная дѣва“. Самъ Гезеній указываетъ только на одно мѣсто, гдѣ, по его мнѣнію, имя almah употреблено несомнѣнно по отношенію къ порочной дѣвѣ, — это именно мѣсто Прит. 30, 19. Но вѣдь, съ одной стороны, во всѣхъ остальныхъ мѣстахъ это слова употреблено по отношенію къ непорочной дѣвѣ, а съ другой, — и въ указанномъ мѣстѣ кн. Прит. именемъ almah названа хотя и порочная сама по себѣ дѣва, однако считавшаяся всѣми за непорочную. Что касается, наконецъ, того утвержденія Гезенія, что будто-бы всѣ древніе іудейскіе толкователи и переводчики Библіи, за исключеніемъ LXX, понимали слово almah въ значеніи молодая замужняя женщина и что уже Акилла,

---

1) Hengstenberg, s. 70.

Симмахъ и Ѳеодотіонъ перевели это слово и въ нашемъ мѣстѣ не чрезъ Παρθένος, какъ LXX, а чрезъ νεᾶνις, то по поводу этого утвержденія должно замѣтить слѣдующее. Нѣкоторые изъ указанныхъ толкователей и переводчиковъ Библіи дѣлали это изъ полемическаго задора противъ христіанъ; они всячески старались отнять у христіанъ такія мѣста, которыя говорили въ пользу ученія объ Іисусѣ Христѣ, какъ о Мессіи, Спасителѣ міра. Прекрасно разсуждаетъ по этому поводу Св. Іоаннъ Златоустъ. „Если іудеи, пишетъ именно онъ, найдутъ другое возраженіе противъ сказаннаго о дѣвствѣ и представятъ намъ другихъ переводчиковъ, говоря: они перевели не *дѣва*, а *молодая женщина* (νεᾶνις), то напередъ скажемъ имъ, что семьдесятъ толковниковъ по справедливости предъ всѣми прочими заслуживаютъ большаго вѣроятія. Ибо тѣ переводили и послѣ пришествія Христова оставаясь іудеями; а потому справедливо можно подозрѣвать, что они сказали такъ больше по враждѣ и съ намѣреніемъ затемнить пророчество. Семьдесятъ-же, которые за сто или болѣе лѣтъ до пришествія Христова такимъ большимъ обществомъ приступили къ сему дѣлу, свободны отъ всякаго подозрѣнія; они и по времени, и по многочисленности, и по взаимному согласію, преимущественно заслуживаютъ вѣроятія“ [1]). Кромѣ того, переводъ слова almah чрезъ νεᾶνις, какъ это сдѣлали, напр. Акилла, Симмахъ и Ѳеодотіонъ, самъ по себѣ ничего не говоритъ еще въ пользу мнѣнія Гезенія; νεᾶνις также, какъ и παρθένος, по библейскому словоупотребленію, означаетъ, какъ мы видѣли раньше, незамужнюю женщину, дѣвушку, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже и дѣвственницу.

„Что въ нашемъ мѣстѣ, говорятъ, наконецъ, нѣкоторые толкователи, не можетъ быть рѣчи о дѣвѣ въ истинномъ смыслѣ этого слова, о virgo intacta et illibata, это слѣдуетъ изъ выраженія: harah wejoledet, что по точному переводу значитъ: бываетъ беременною и рождаетъ, т. е. рождаетъ не въ будущемъ, а въ настоящемъ времени. Еслибы пророкъ говорилъ о будущемъ зачатіи, то онъ долженъ

1) І. Златоус. бесѣды на еван. Матѳея, стр. 91.

бы былъ выразиться такъ: ha almah tahar—дѣва зачнетъ. Если-же пророкъ говоритъ объ almah беременной уже во время произнесенія имъ нашего пророчества, то эта almah, очевидно, была или замужняя женщина, или если и дѣва, то во всякомъ случаѣ порочная, не virgo intacta et illibata". Это возраженіе приводятъ Абарбанелъ, Кнобель, Плюшке и другіе толкователи; [1]) его раздѣляетъ и Гезеній [2]). Дѣйствительно, выраженіе: ha almah harah wejoledet правильнѣе переводить не такъ, какъ переведено, напримѣръ въ русской Библіи: Дѣва во чревѣ пріиметъ и родитъ, а такъ: Дѣва бываетъ или дѣлается беременною и рождаетъ. Но вѣдь отсюда, какъ нами уже показано, скорѣе можетъ слѣдовать какъ разъ противоположное тому, что выводятъ отсюда вышеуказанные толкователи, а именно: отсюда скорѣе и вѣрнѣе всего слѣдуетъ то, что подъ haalmah должно разумѣть непорочную Дѣву, которая и во время своей беременности оставалась дѣвою въ истинномъ смыслѣ этого слова и, слѣдовательно, чрезъ зачатіе не нарушила своей дѣвственности. Во всякомъ случаѣ изъ означеннаго выраженія никакъ нельзя выводить того заключенія, будто пророкъ во время произнесенія нашего предсказанія въ толпѣ, которая находилась предъ его глазами, видѣлъ уже беременную женщину, которую онъ будто бы и имѣлъ въ виду, когда говорилъ: hinneh haalmah harah wejoledet ben. Пророкъ могъ и даже долженъ былъ выразиться такъ не потому, что на самомъ дѣлѣ предъ его тѣлесными очами въ толпѣ стояла уже тогда беременная женщина, но потому, что онъ своими духовными очами, въ своемъ внутреннемъ пророческомъ воззрѣніи видѣлъ Дѣву, о которой говорилъ, какъ бы существующею въ настоящемъ и видѣлъ ее именно какъ-бы уже беременною. Но что какъ въ этомъ мѣстѣ, такъ и вообще въ тѣхъ, гдѣ пророки о лицахъ и событіяхъ будущаго, вслѣдствіе указанной особенности своего пророческаго воззрѣнія, говорятъ какъ о настоящихъ, настоящее должно понимать какъ будущее,—это ясно само по себѣ. Поэтому, если при переводѣ фразы: hinneh haalmah harah wejoledet ben желаютъ сообра-

---

[1]) Reinke, S. 142.

[2]) Ibid. стр. 139—140, см. въ примѣчаніи.

зоваться только съ обыкновеннымъ способомъ человѣческаго представленія и слововыраженія, то ее съ полнымъ правомъ можно передать такъ, какъ она переведена и въ русской Библіи, т. е. *се. Дѣва во чревѣ пріиметъ и родитъ Сына.* Совершенно аналогичный примѣръ съ нашимъ мѣстомъ представляетъ мѣсто Исаіи 9, 5 (6), гдѣ о Мессіи говорится: *Младенецъ родился* (jullad) *намъ*, *Сынъ данъ* (nittan) намъ. Здѣсь глаголы jullad и nittan стоятъ въ perfectum формы nifal. Perfectum само по себѣ указываетъ на то, что дѣйствіе должно представлять совершившимся. Но изъ этого нельзя, конечно, заключать, что Младенецъ, о которомъ здѣсь говорится, т. е. Мессія родился уже въ то время и что возвѣщаемое въ ст. 1—7 чрезъ Него спасеніе совершилось уже тогда. Perfectum здѣсь, какъ и въ нашемъ мѣстѣ формы harah и joledet, указываетъ только на то, что пророкъ въ своемъ внутреннемъ пророческомъ воззрѣніи видѣлъ или созерцалъ Мессію какъ бы родившимся уже въ то время, родившимся въ настоящемъ; но очевидно, что это настоящее должно понимать какъ будущее.

Представляя тѣ или другія возраженія противъ мессіанскаго объясненія нашего мѣста и находя, поэтому, такое объясненіе совершенно или только отчасти непригоднымъ и невѣрнымъ, противники его, обыкновенно, представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ того или другаго рода свое объясненіе нашего мѣста. Такъ какъ всѣ такія объясненія тѣсно связаны съ самыми возраженіями противъ строго мессіанскаго пониманія нашего мѣста, а эти возраженія, какъ мы видѣли, несостоятельны, то уже это обстоятельство должно возбудить сильное сомнѣніе въ пригодности всякаго немессіанскаго объясненія для нашего мѣста или вообще всякаго объясненія, существенно разнящагося отъ строго-мессіанскаго. Мы, впрочемъ, познакомимся нѣсколько поближе съ тѣми объясненіями нашего мѣста, которыя существенно разнятся отъ строго-мессіанскаго пониманія и объясненія его. Это знакомство, надѣемся, какъ нельзя лучше подтвердитъ наше предположеніе о непригодности для нашего мѣста всякаго не строго-мессіанскаго объясненія.

Всѣ объясненія нашего мѣста, которыя существенно уклоняются отъ представленнаго нами строго-мессіанскаго объ-

ясненія, можно раздѣлить на два главныхъ класса: 1) тѣ объясненія, по которымъ нашему мѣсту дается двойной смыслъ: буквальный или низшій и высшій или типическій и 2) тѣ объясненія, по которымъ нашему мѣсту дается только одинъ смыслъ—мессіанскій. Первыми объясненіями еще не отрицается отношенія нашего мѣста къ Мессіи, а вторыми это отношеніе совсѣмъ отрицается. Нѣсколько особый взглядъ на наше мѣсто проводятъ Гофманъ и Эвальдъ, такъ какъ ихъ объясненія этого мѣста нельзя подвести ни подъ одинъ изъ двухъ указанныхъ классовъ, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ далеко нельзя отнести и къ одному разряду съ представленнымъ нами объясненіемъ.

Что касается тѣхъ объясненій, по которымъ за нашимъ мѣстомъ признается двойной смыслъ, то сущность ихъ можно выразить такъ: пророкъ, говоря въ нашемъ мѣстѣ о дѣвѣ и отрокѣ своего времени, по божественному вдохновенію пользуется такими словами и выраженіями, которыя гораздо лучше могутъ быть приложимы ко Христу и Его Дѣвственной Матери, а къ дѣвѣ и отроку тогдашняго времени, могутъ быть отнесены только въ нѣкоторомъ несобственномъ и низшемъ смыслѣ. Слѣдовательно, по этимъ объясненіямъ лица и происшествія, о которыхъ говорится въ нашемъ мѣстѣ, относясь ко времени пророка Исаіи, служатъ въ тоже время образами или типами лицъ и происшествій времени Христа. При этомъ, почти всѣ толкователи, признающіе за нашимъ мѣстомъ двойной смыслъ, подъ отрокомъ времени Ахаза, т. е. подъ такимъ отрокомъ, который служилъ, по ихъ мнѣнію, образомъ Мессіи, признаютъ или сына пророка, или вообще такого отрока, который еще во времена Ахаза былъ рожденъ естественнымъ образомъ отъ женщины или отъ дѣвы, вышедшей вскорѣ послѣ произнесенія нашего пророчества замужъ. Такое пониманіе нашего мѣста получило свое начало очень рано. Уже бл. Іеронимъ упоминаетъ объ одномъ христіанинѣ, который понималъ наше мѣсто въ двоякомъ смыслѣ. „Нѣкто изъ нашихъ, пишетъ именно Іеронимъ, іудействуя, стремится доказать, что пророкъ Исаія имѣлъ двухъ сыновей: Яшува и Еммануила и что Еммануилъ рожденъ его женою во образъ Господа Спасителя, а первый сынъ Яшувъ, что значитъ:

„оставленный“ или также „возвращенный“ означаетъ іудейскій народъ, который былъ оставленъ и потомъ возвращенъ; второй-же, т. е. Еммануилъ, съ нами Богъ, означаетъ призваніе народовъ, послѣ того какъ *Слово стало плотію и обитало въ насъ.*“ [1]) Изъ христіанскихъ толкователей сравнительно, болѣе новаго времени такой образъ объясненія нашего мѣста съ нѣкоторыми неважными, впрочемъ, измѣненіями раздѣляютъ Гроцій, Пелликанъ, Рихардъ Симонъ (Richard Simon), Тиринъ, Кальметъ, Мейеръ, Ольсгаузенъ и др. [2]) Гроцій, напр., пишетъ: „Св. Писаніе, кромѣ буквальнаго, имѣетъ еще другой смыслъ, который можно назвать духовнымъ, мистическимъ, фигуральнымъ, образнымъ... Поэтому, Св. Писаніе очень удобно сравнить съ орѣхомъ. Скорлупа есть буквальный смыслъ, а мистическій смыслъ есть зерно, которое заключается въ буквѣ. Исаія предсказалъ два обстоятельства: первое,—что дѣва, на которой онъ женился, зачнетъ и родитъ сына Еммануила; это буквальный смыслъ; второе,—что Дѣва Марія родитъ Мессію, истиннаго Еммануила; это фигуральный смыслъ. Пророкъ желалъ будущее рожденіе Мессіи изобразить чувственно и сдѣлать яснымъ то, что Онъ родится отъ Дѣвы. Для этого онъ избралъ такой образъ: тогдашняя неназванная имъ дѣва должна была прообразовать Дѣву Марію и рожденный тогда сынъ Еммануилъ – Мессію.“ [3]) По мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей, пророкъ въ нашемъ мѣстѣ хотя и говоритъ прежде всего объ отрокѣ своего времени, но не имѣлъ въ виду какого нибудь опредѣленнаго отрока, который долженъ-бы былъ родиться отъ какой-либо извѣстной и опредѣленной женщины; онъ будтобы мыслилъ зачатіе отрока только какъ возможное. Такъ, Мейеръ ближайшимъ и буквальнымъ смысломъ нашего мѣста признаетъ такой: „если какая либо изъ современныхъ Ахазу дѣвушекъ выйдетъ замужъ, зачнетъ и родитъ сына вскорѣ послѣ произнесенія самаго пророчества этого, то она можетъ назвать его Еммануиломъ, потому что Богъ къ тому времени будетъ съ народомъ. Однако и Мейеръ этотъ

---

[1]) Hieronimi, pag. 29.
[2]) Reinke, S. 33—34
[3]) Ibid. S. 34.

смыслъ нашего мѣста признавалъ только ближайшимъ, но не единственнымъ; и по его мнѣнію, наше пророчество, имѣя этотъ ближайшій смыслъ, относится вмѣстѣ съ тѣмъ и ко Христу. [1]) Довольно значительную разницу съ этими объясненіями представляетъ объясненіе Дате (Dathe), хотя и онъ признаетъ за нашимъ мѣстомъ также двойной смыслъ. По его мнѣнію, Исаія въ нашемъ мѣстѣ прежде всего говоритъ о дѣвѣ своего времени, которая, для подтвержденія его пророчества, чудеснымъ образомъ, безъ нарушенія дѣвства, зачнетъ и родитъ сына. Но эта дѣва и ея сынъ, по мнѣнію Дате, были типами Дѣвы Маріи и ея сына—Спасителя міра. [2]).

Всѣ эти объясненія, по которымъ за нашимъ мѣстомъ признается двойной смыслъ обязаны своимъ происхожденіемъ, какъ мы уже замѣчали раньше, неумѣнью рѣшить тѣхъ трудностей, которыя представляются при строго-мессіанскомъ пониманіи нашего мѣста. Нѣкоторые изъ толкователей, не будучи въ состояніи удовлетворительно разрѣшить этихъ трудностей, не желали, однако, совершенно отказаться отъ мессіанскаго пониманія нашего мѣста, такъ какъ сознавали, что такое пониманіе необходимо требуется этимъ мѣстомъ и что если отказаться отъ него, то придется стать въ прямое и очевидное противорѣчіе съ Евангелистомъ Матѳеемъ, относившимъ наше мѣсто ко Христу. Признавая за нашимъ мѣстомъ двоякій смыслъ: ближайшій или не мессіанскій, относящійся къ обстоятельствамъ времени пророка, и высшій или мессіанскій, такіе толкователи думали этимъ соединеніемъ мессіанскаго и не мессіанскаго объясненій нашего мѣста съ одной стороны устранить тѣ трудности, которыя представляются при строго и исключительно мессіанскомъ пониманіи этого мѣста, а съ другой—удержать такъ настоятельно требуемое нашимъ мѣстомъ мессіанское пониманіе его и, такимъ образомъ, не стать въ противорѣчіе съ Евангелистомъ Матѳеемъ. Но такъ какъ тѣ трудности, которыя представляются при строго-мессіанскомъ пониманіи нашего мѣста и которыя послужили основаніями

---

1) ibid. S. 37.
2) ibid. S. 38.

для возраженій противъ этого пониманія, уже устранены нами, то понятно, что послѣ этого должны пасть и всѣ объясненія, по которымъ за нашимъ мѣстомъ признается двоякій смыслъ. Но и сами по себѣ эти объясненія совершенно произвольны и несостоятельны. Въ самомъ дѣлѣ, если искать дѣйствительнаго исполненія нашего пророчества о рожденіи Еммануила во времена Ахаза, то въ текстѣ нашего мѣста рѣшительно не можетъ быть никакого основанія къ тому, чтобы содержащееся въ немъ пророчество относить въ тоже время и къ Мессіи. Защитники двойнаго смысла для нашего мѣста хотятъ соединить вмѣстѣ и примирить мессіанское и не мессіанское пониманія его. Но по очень важнымъ основаніямъ, которыя отчасти уже указаны нами раньше, такое соединеніе и примиреніе двухъ означенныхъ различныхъ пониманій по отношенію къ нашему мѣсту рѣшительно невозможно. Слова этого мѣста, при мессіанскомъ и не мессіанскомъ объясненіяхъ его, должны быть понимаемы въ совершенно различныхъ смыслахъ. По первому объясненію almaḥ значитъ „Дѣва“, которая и послѣ зачатія ею Сына осталась Дѣвою, дѣвственницею и которая, слѣдовательно, зачала сверхъ-естественнымъ образомъ, безъ содѣйствія мужчины; по второму— almaḥ если и дѣва, то сохранившая свою дѣвственность только до зачатія ею сына, котораго она зачала естественнымъ образомъ, при содѣйствіи мужчины; по первому объясненію Еммануилъ, Сынъ Дѣвы, есть Мессія, Богочеловѣческое Существо, Deus in terra, а по второму — обыкновенный отрокъ, который служилъ только символомъ божественной помощи. Понятно отсюда, что если слѣдовать первому объясненію, то подъ Дѣвою и ея Сыномъ въ нашемъ мѣстѣ нельзя разумѣть никого, кромѣ Дѣвы Маріи и ея божественнаго Сына, Спасителя міра; при такомъ пониманіи никакое отношеніе къ какой бы то ни было дѣвѣ или женщинѣ временъ Ахаза рѣшительно не должно имѣть мѣста. При мессіанскомъ пониманіи и объясненіи нашего мѣста ко времени Ахаза можно и даже должно относить только стихи 15 и 16, разумѣя, впрочемъ, и въ нихъ подъ Отрокомъ Мессію-же; отношеніе этихъ стиховъ ко времени Ахаза, какъ уже доказано, нисколько не исключается строго-мессіанскимъ объясненіемъ нашего мѣста. Если-же слѣдовать не мессіанскому объясне-

нію, то должно будетъ признать, что наше пророчество нашло свое окончательное и всецѣлое исполненіе уже въ тогдашнее время, такъ что относить это пророчество къ Мессіи, при такомъ объясненіи, рѣшительно невозможно. Только при взглядѣ Дате мессіанское и не мессіанское объясненія нашего мѣста могли-бы быть примирены и соединены въ одно цѣлое объясненіе, такъ какъ, при его взглядѣ, рожденіе Еммануила дѣвою, современною Ахазу, какъ чудесное и на самомъ дѣлѣ дѣвственное рожденіе, имѣло-бы, конечно, сходство съ рожденіемъ Мессіи Дѣвою Маріею. Но вѣдь взглядъ Дате самъ по себѣ, очевидно, такого рода, что согласиться съ нимъ никакъ нельзя. Противъ этого взгляда достаточно указать только на то, что если бы какая-либо дѣва времени Ахаза чудеснымъ образомъ, безъ содѣйствія мужчины, зачала и родила сына, то нужно было-бы допустить, что этотъ сынъ ея былъ бы свободенъ отъ первороднаго грѣха, которому подвержены всѣ естественные потомки Адама и Евы. Но такое допущеніе было-бы противно всеобщему и всегдашнему вѣрованію церкви, что только одинъ Христосъ былъ свободенъ отъ первороднаго грѣха. Кромѣ того, если бы дѣйствительно какая-либо дѣва времени Ахаза безъ содѣйствія мужчины чрезъ божественную силу зачала и родила сына, то такое чудесное обстоятельство, внѣ всякаго сомнѣнія, было-бы внесено или въ книгу пророка Исаіи, или вообще въ какую-либо изъ священныхъ книгъ, написанныхъ въ то время. Такимъ образомъ, мы рѣшительно не соглашаемся ни съ однимъ изъ тѣхъ объясненій, по которымъ за нашимъ мѣстомъ признается двойной смыслъ. Наше мѣсто можетъ имѣть и дѣйствительно имѣетъ только одинъ смыслъ и именно строго-мессіанскій. Что наше мѣсто не только не можетъ имѣть двойнаго смысла,—буквальнаго или не мессіанскаго и типическаго или мессіанскаго,—но что оно непремѣнно должно быть понимаемо только въ мессіанскомъ смыслѣ, это слѣдуетъ уже изъ всего сказаннаго нами въ доказательство и защиту правильности мессіанскаго объясненія для этого мѣста. Новое подтвержденіе для этой мысли мы получимъ при критическомъ обсужденіи совершенно не мессіанскихъ объясненій нашего мѣста, къ чему мы и перейдемъ теперь.

Немессіанское пониманіе нашего мѣста долгое время оставалось исключительнымъ достояніемъ іудеевъ, среди которыхъ оно находитъ себѣ защитниковъ въ очень раннее время. Такъ, изъ сочиненія Іустина Мученика, „разговоръ съ Трифономъ іудеяниномъ“ узнаемъ, что уже въ первое время христіанства наше пророчество служило предметомъ спора между іудеями и христіанами, при чемъ іудеи старались отстоять именно ту мысль, что въ этомъ пророчествѣ совсѣмъ нѣтъ рѣчи о Мессіи (см. §§ 67, 77 и др.). Между христіанами же совершенно немессіанское пониманіе нашего мѣста начинаетъ находить себѣ защитниковъ довольно поздно и именно, можно сказать, только со второй половины прошлаго столѣтія. Первымъ на христіанскую почву такое пониманіе перенесъ I. Фаберъ [1]). Ему послѣдовалъ Изенбиль, вслѣдъ за которымъ немессіанское пониманіе нашего мѣста начало пріобрѣтать себѣ между христіанами все больше и больше защитниковъ, особенно между протестантскими толкователями. Всѣ эти толкователи, при всемъ своемъ согласіи и единодушіи въ отрицаніи мессіанскаго пониманія нашего мѣста, въ своихъ собственныхъ объясненіяхъ этого мѣста во многомъ несогласны между собой. Главное разногласіе у нихъ встрѣчается въ опредѣленіи того, кого нужно разумѣть подъ almaḥ въ нашемъ мѣстѣ. Отъ различія взгляда на almaḥ зависитъ также различный взглядъ и на личность Еммануила. Еще не входя въ разсмотрѣніе этихъ взглядовъ, можемъ замѣтить однако, что уже самое разногласіе это между не мессіанскими толкователями, —разногласіе, касающееся пониманія существенной стороны нашего пророчества, служитъ признакомъ нетвердости, неосновательности и непригодности для нашего мѣста немессіанскаго пониманія. Въ самомъ дѣлѣ, откуда могло бы родиться такое разногласіе между не

[1]) Хотя еще задолго до Фабера мессіанское пониманіе нашего мѣста было опровергаемо нѣкоторымъ христіанскимъ ученымъ, имя котораго неизвѣстно, но до Фабера это былъ единственный примѣръ со стороны христіанскихъ ученыхъ. А такъ какъ сочиненіе, въ которомъ упомянутый ученый съ неизвѣстнымъ для насъ именемъ вооружался противъ мессіанскаго пониманія нашего мѣста, сдѣлалось извѣстнымъ только въ тридцатыхъ годахъ настоящаго столѣтія, то на это сочиненіе мы можемъ смотрѣть какъ на несуществовавшее до того времени. См. Reinke, стр. 2, въ примѣчаніи № 4.

мессіанскими толкователями, если-бы въ Ветхомъ Завѣтѣ, было такое лице, къ которому съ достовѣрностію, безъ всякой натяжки и во всей своей полнотѣ, могло-бы быть приложено все то, что въ нашемъ мѣстѣ предсказалъ пророкъ объ Еммануилѣ? Самое разсмотрѣніе различныхъ не мессіанскихъ объясненій нашего мѣста, надѣемся, съ достаточною ясностію и убѣдительностію покажетъ неправильность этихъ объясненій и вообще непригодность не мессіанскаго пониманія для нашего мѣста.

По древнѣйшему не мессіанскому объясненію, принадлежавшему іудеямъ, въ нашемъ мѣстѣ заключается только предсказаніе о рожденіи Езекіи, сына и преемника Ахаза. Ко времени Іустина мученика такой взглядъ у іудеевъ былъ уже общимъ убѣжденіемъ. Они именно утверждали, что подъ almah въ нашемъ мѣстѣ должно разумѣть супругу Ахаза Ави, а подъ Еммануиломъ—его сына Езекію [1]). Но уже въ древнее время было доказано, что этотъ взглядъ совершенно противорѣчитъ хронологическимъ показаніямъ историческихъ священныхъ книгъ Царствъ и Паралипоменонъ. По 4 Цар. 18, 2 и 2 Пар. 29, 1, Езекія вступилъ на царство 25 ти лѣтъ отъ роду, а между тѣмъ его отецъ Ахазъ, по 4 Цар. 16, 2 и 2 Пар. 28, 1, царствовалъ только 16 лѣтъ, вступивъ на престолъ 20 лѣтъ отъ роду. Понятно отсюда, что Езекіи было во всякомъ случаѣ не меньше девяти лѣтъ, когда пророкъ произносилъ наше предсказаніе. Это замѣтилъ уже бл. Іеронимъ. „Евреи, пишетъ онъ въ своемъ комментаріи на наше мѣсто, думаютъ, что здѣсь заключается пророчество о Езекіи, сынѣ Ахаза, потому что въ его царствованіе была взята Самарія. Но это мнѣніе ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть одобрено. Вѣдь Ахазъ, сынъ Іоѳана, царствовалъ надъ Іудеею и Іерусалимомъ 16 лѣтъ (4 Цар. 16); ему преемникомъ въ царствованіи былъ сынъ его Езекія, вступившій на престолъ 25 ти лѣтъ отъ роду; онъ царствовалъ надъ Іудеею и Іерусалимомъ 29 лѣтъ. Такъ какимъ-же образомъ въ пророчествѣ къ Ахазу, произнесенномъ въ первый годъ его царствованія, говорится о зачатіи и рожденіи Езекіи, когда въ началѣ царствованія Ахаза,

[1]) І. мучен. „Разгов. съ Триф. іуд.“ §§ 67, 77 и др.

Езекіи было уже 9 лѣтъ?“ [1]) То обстоятельство, что по этимъ хронологическимъ даннымъ Езекія родился у Ахаза на одиннадцатомъ году жизни самого Ахаза, не должно казаться страннымъ, такъ какъ жители южныхъ и вообще болѣе или менѣе теплыхъ странъ развиваются и становятся способными къ дѣторожденію въ очень раннемъ возрастѣ. [2]) Впрочемъ, нужно еще замѣтить, что въ переводѣ LXX, а также въ кодексахъ сирскомъ и арабскомъ во 2 Пар. 28, 1 читаемъ такъ: *сынъ двадесяти и пяти лѣтъ бѣ Ахазъ, егда царствовати нача* (по слав. Биб.). Если это чтеніе вѣрно, то Ахазъ сдѣлался отцемъ 16 ти лѣтъ, что уже совсѣмъ не рѣдкость.

Позднѣйшіе іудейскіе толкователи, какъ напримѣръ Кимхи и Абарбанелъ, сознали, что отожествленіе Еммануила съ Езекіею хронологически невозможно, но, не желая отказаться отъ взгляда на Еммануила, какъ на сына Ахаза, они стали разумѣть подъ almaḥ не Ави, а другую супругу Ахаза, позднѣе вышедшую за него замужъ, и подъ Еммануиломъ разумѣли не Езекію, а другаго, неизвѣстнаго намъ, сына Ахаза, носившаго имя Еммануилъ [3]). Въ пользу этого взгляда высказывались и нѣкоторые изъ новѣйшихъ христіанскихъ толкователей, какъ напримѣръ Келле [4]). Но и этотъ взглядъ неправиленъ, что слѣдуетъ уже изъ всего сказаннаго нами раньше. Здѣсь мы въ опроверженіе этого взгляда добавимъ только слѣдующее. Какого нибудь неизвѣстнаго намъ сына Ахаза подъ Еммануиломъ нельзя разумѣть прежде всего потому, что такой сынъ, какъ не престолонаслѣдникъ, во всякомъ случаѣ не могъ назвать всю іудею и тѣмъ болѣе всю Палестину своею землею, тогда какъ относительно Еммануила прямо говорится, что вся іудея и вообще вся Палестина—Его земля. Нѣкоторые толкователи утверждаютъ, [5]) впрочемъ, что выраженіе „arzecha“, употребленное у Исаіи 8, 8 по отношенію къ Еммануилу, означаетъ не „земля твоя“, а „твоя отчизна“, „твое отетество“. Но хотя слово erez иногда, по связи рѣчи,

[1]) Hieronimi, pag. 28—29.
[2]) Reinke, S. 418.
[3]) Ibid. S. 44.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. S. 401.

и можетъ означать отечество, однако въ указанномъ мѣстѣ Исаіи, по связи же рѣчи, по ея тону и характеру, выраженіе „земля твоя — arzecha“ понимать въ смыслѣ „твое отечество“ никакъ нельзя. Такое пониманіе въ особенности не мирилось бы съ значеніемъ самаго имени Еммануилъ и съ тѣми свойствами, которыя приписываются здѣсь Еммануилу: въ этомъ мѣстѣ (ст. 8—10) весьма ясно проводится такая мысль, что ассиріяне и вообще всѣ народы, сколь отдаленно они ни жили-бы,— замышляющіе противъ Палестины, должны пасть, потому что эта земля Еммануила и потому что она, слѣдовательно, принадлежитъ Ему, какъ Его достояніе. Далѣе, только при пониманіи подъ Еммануиломъ у Исаіи 8, 8 Мессіи рѣчь пророка, содержащаяся въ этомъ мѣстѣ, и самый торжественный и возвышенный тонъ этой рѣчи становятся для насъ вполнѣ понятными. „Но при имени Еммануилъ, совершенно правильно пишетъ Эвальдъ въ объясненіе мѣста Исаіи 8, 8—10, и при весьма возвышенной мысли, которая заключается въ немъ, пророкъ въ своей рѣчи дѣлаетъ внезапный, какъ-бы судорожный порывъ, обращаясь къ угрожающимъ теперь народамъ съ такою поразительной божественной угрозой: народы Дамаска и Самаріи, а также и всѣ язычники, сколь далеко вы ни жили-бы! Я говорю отъ Бога и потому вы внимайте тому, что касается васъ: гнѣвайтесь, приготовляйтесь и возбуждайтесь къ битвѣ, стройте планы и ведите, какія угодно, возвышенныя рѣчи, но вы однако, какъ уже сказано раньше, въ 7, 5—7, должны будете разочароваться и планы ваши должны будутъ разстроиться, ибо въ Іудеѣ есть вѣчная и неодолимая сила и надежда „съ нами Богъ“, а именно: родится великій Человѣкъ вѣчной надежды, Мессія, съ именемъ Еммануилъ— съ нами Богъ, тогда какъ вы погибнете“. [1]) Если, такимъ образомъ, у Исаіи 8, 8, подъ Еммауиломъ должно разумѣть Мессію, то понятно, что и въ нашемъ мѣстѣ, т. е. у Исаіи 7, 14 подъ Еммануиломъ нельзя разумѣть не только какого-нибудь неизвѣстнаго намъ сына Ахаза, но и вообще никого, кромѣ Мессіи. Да и едвали можно допустить, чтобы невѣ-

---

[1]) Heinrich Ewald: Die Propheten des Alten Bundes. Zweite ausgabe, erster Rand. Iesaia mit den übrigen älteren Propleten. 1867. Seite 353—354.

рующій Ахазъ назвалъ или даже позволилъ кому-бы то ни было назвать своего сына Еммануиломъ,—такимъ знаменательнымъ именемъ, предполагающимъ, притомъ же, въ дававшихъ это имя вѣру въ Господа. Наконецъ, если подъ Еммануиломъ въ нашемъ мѣстѣ разумѣть какого нибудь сына Ахаза, то непонятно, почему пророкъ жену Ахаза, хотя бы то и молодую или даже только обрученную ему, назвалъ такимъ именемъ, съ которымъ, какъ мы видѣли, необходимо соединяется понятіе незамужняго состоянія и которое въ переводѣ на русскій языкъ означаетъ только дѣву. Гораздо умѣстнѣе и гораздо понятнѣе было-бы какъ для слушателей пророка, такъ въ особенности для читателей его книги, если-бы пророкъ назвалъ ее такимъ именемъ, которое означаетъ или „твоя супруга“, или „царица“, или, наконецъ, просто „госпожа“, какъ въ 3 Цар. 11, 19; 15, 13; 2 Пар. 15, 16.

Нѣкоторые толкователи утверждаютъ, что подъ almah въ нашемъ мѣстѣ нельзя подразумѣвать какую-либо извѣстную, по своему общественному положенію, дѣву или вообще женщину; это была будто бы какая-нибудь ничѣмъ неизвѣстная дѣвушка изъ стоявшихъ въ это время въ толпѣ противъ пророка и царя; на нее будто-бы пророкъ и указалъ пальцемъ или вообще какимъ-либо тѣлеснымъ движеніемъ во время произнесенія нашего предсказанія. Сообразно съ этимъ взглядомъ смыслъ нашего мѣста долженъ быть такой: какъ вѣрно то, что вотъ эта дѣвушка (въ это время пророкъ могъ указать пальцемъ или вообще какимъ-нибудь знакомъ на одну изъ находившихся въ толпѣ и стоявшихъ предъ его глазами дѣвицъ) зачнетъ (естественнымъ образомъ, по выходѣ замужъ и вообще чрезъ содѣйствіе мужчины) и родитъ сына (непремѣнно сына, а не дочь,—въ этомъ сущность знаменія),—такъ несомнѣнно исполнится также и то, что я сказалъ объ исходѣ войны съ союзными израильтянами и сирійцами. Этотъ взглядъ защищали Изенбиль, Бауеръ, Штейдель и др. [1]) Въ пользу этого взгляда Изенбиль приводитъ пять основаній. Изъ нихъ первое заимствовано изъ тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ было произнесено наше

[1]) Isenbiel's, §§ 24—28, seite 43—59; Reinke, s. 46.

пророчество, второе - изъ члена ha предъ almah, третье — изъ частицы hinneh, четвертое—изъ контекста рѣчи и пятое— изъ сущности или природы самаго знаменія, какъ доказательства или ручательства въ исполненіи какого-либо будущаго событія. Такъ какъ на этихъ же самыхъ основаніяхъ утверждаются и возраженія Изенбиля противъ мессіанскаго пониманія нашего мѣста, то они уже разобраны нами раньше, когда мы рѣшали эти возраженія. Раньше мы именно показали, что всѣ эти Изенбилевы основанія совершенно несостоятельны и что изъ нихъ слѣдуетъ не то заключеніе, какое выводитъ самъ Изенбиль, а скорѣе противоположное, говорящее въ пользу правильности и пригодности мессіанскаго объясненія для нашего мѣста. Вообще, по частямъ разсматриваемый нами теперь взглядъ на наше мѣсто уже опровергнутъ нами раньше. Здѣсь мы замѣтимъ, что при этомъ взглядѣ haalmah, Immanuel и ot потеряли бы свое истинное значеніе; не могъ бы при этомъ взглядѣ быть названъ Еммануилъ и властителемъ или царемъ всей Іудеи, какъ Онъ называется у Исаіи 8, 8. Кромѣ того, по смыслу разсматриваемаго взгляда на наше мѣсто пророкъ, чтобы выдѣлить изъ толпы ту дѣвушку, о которой онъ говорилъ, указалъ на нее пальцемъ или вообще какимъ либо тѣлеснымъ движеніемъ. Въ наше время подобный поступокъ считается неприличнымъ. Едвали и въ то время пророкъ могъ дозволить себѣ, при громадномъ стеченіи народа, указать пальцемъ или какимъ либо тѣлеснымъ движеніемъ на находившуюся здѣсь же дѣвушку и сказать, что она скоро родитъ, хотя бы то и по выходѣ замужъ. Вѣдь женская и въ особенности дѣвическая стыдливость, которая была бы оскорблена подобнымъ поступкомъ, не есть исключительная принадлежность нашего времени, но была всегда и у всѣхъ женщинъ и преимущественно на востокѣ [1]).

По взгляду другихъ толкователей на almah не должно смотрѣть, какъ на какую либо болѣе или менѣе опредѣленную дѣву, но только какъ на возможную, мыслимую или

[1]) Соображеніе это нельзя, конечно, выдавать за несомнѣнно достовѣрное, такъ какъ понятія о приличіи и о томъ, что оскорбительно и что нѣтъ, въ разное время и у различныхъ народовъ болѣе или менѣе различны, тѣмъ не менѣе нельзя не указать на него, какъ на очень вѣроятное.

идеальную, а на зачатіе и рожденіе ею сына—только какъ на возможное. По этому взгляду пророкъ указываетъ на рожденіе дѣвою или вообще женщиною сына для того, чтобы дать конкретную мѣру времени, въ которое послѣдуетъ освобожденіе іудеевъ отъ союзныхъ враговъ. Такой взглядъ защищали Михаэлисъ, Эйхгорнъ, Павмосъ, Гратцъ и др. [1]) Михаэлисъ, напр. излагаетъ сущность этого взгляда такимъ образомъ: „приблизительно, въ такой періодъ времени, который нуженъ для того, чтобы какая-бы то ни было женщина, которая теперь пока еще дѣва, могла родить (т. е. въ 9 мѣсяцевъ), все уже счастливо перемѣнится и теперь угрожающая опасность совершенно исчезнетъ, такъ что ты самъ назвалъ бы рожденное этою женщиной дитя Еммануиломъ, если бы только тебѣ было нужно (пришлось) давать ему имя". [2]) Подобнымъ образомъ Гратцъ пишетъ въ объясненіе нашего мѣста: „вотъ если какая либо дѣвушка теперь выйдетъ замужъ и сдѣлается беременною, то она, если у нея родится сынъ, можетъ назвать его Еммануиломъ, т. е. Богъ намъ помогъ; ибо къ тому времени помощь Божія станетъ настолько очевидною, что мать новорожденнаго будетъ имѣть возможность кормить своего еще неговорящаго мальчика молокомъ и медомъ; а когда сынъ ея достигнетъ годовъ различенія, то помощь Божія будетъ уже вполнѣ очевидна, ибо не будетъ больше ни малѣйшей опасности предъ этими двумя царями". [3]) Что и такое объясненіе неправильно,—это послѣ всего сказаннаго едвали нуждается въ доказательствѣ. Замѣтимъ, впрочемъ, что противъ него какъ нельзя яснѣй говорятъ уже частица hinneh и членъ ha предъ almah, такъ какъ это частица и этотъ членъ показываютъ, что пророкъ имѣлъ въ виду извѣстную и опредѣленную Дѣву, которую онъ созерцалъ въ своемъ внутреннемъ пророческомъ воззрѣніи какъ бы въ настоящемъ и которая, поэтому, для него существовала какъ бы тогда-же. Кромѣ того, при этомъ взглядѣ слово ot въ нашемъ мѣстѣ рѣшительно теряло бы всякое свое значеніе, такъ какъ только простой поэтическій

---

[1]) Réinke, S. 57.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. S. 58.

образъ не могъ, конечно, служить знаменіемъ, удостовѣряющимъ въ несомнѣнности предсказываемаго.

Иные толкователи утверждаютъ, что подъ almah въ нашемъ мѣстѣ должно разумѣть или жену пророка и именно мать Шеар—Яшува, или только его обручницу, на которой онъ женился вскорѣ послѣ произнесенія нашего предсказанія. Такой взглядъ раздѣляли Абенъ—Эзра, Ярхи, Фаберъ, Плюшке, Гезеній, Гитцигъ, Кнобель и др. [1]). Что же касается опредѣленія личности Еммануила, то одни изъ указанныхъ ученыхъ (Абенъ—Эзра, Ярхи, Гезеній, Гитцигъ и др.) отожествляютъ Еммануила съ тѣмъ сыномъ пророка, который въ 3 ст. 8 гл. названъ именемъ Магер—шелал-хаш—базъ, а другіе (напр. Кнобель) считаютъ его третьимъ сыномъ пророка, отличнымъ какъ отъ Магер—шелал—хаш—база, такъ и отъ Шеар—Яшува. [2]) Но и этотъ взглядъ должно признать неосновательнымъ и ложнымъ. Что въ нашемъ мѣстѣ не можетъ быть рѣчи о сынѣ пророка,—это въ различныхъ мѣстахъ нами уже показано раньше. Здѣсь мы замѣтимъ еще въ опроверженіе указаннаго взгляда слѣдующее. Что Еммануилъ и Магер—шелал—хаш—базъ не одно и тоже лицо, это ясно уже изъ различія этихъ именъ и изъ того, что мать Еммануила названа пророкомъ именемъ almah—Дѣва, а мать Магер—шелал—хаш—база именемъ newiah—пророчица. Но въ нашемъ мѣстѣ не можетъ быть рѣчи не только о Магер—шелал—хаш—базѣ, но и вообще о какомъ бы то ни было сынѣ пророка, рожденномъ отъ его жены, будемъ-ли мы признавать эту жену за мать Шеар—Яшува, или за вторую жену, которая во время произнесенія нашего предсказанія была еще дѣвою, только обрученною пророку. Въ доказательство этого можно указать на слѣдующее. Такъ какъ слово almah значитъ всегда только „дѣва“ и никогда не употребляется по отношенію къ замужней, хотя бы то и молодой, женщинѣ, то понятно, что подъ этимъ словомъ въ нашемъ мѣстѣ нельзя прежде всего разумѣть супругу пророка и мать Шеар—Яшува, такъ какъ она не только не была дѣвою, но даже и какъ женщина-то

---

1) Reinke, s. 44—45.

2) Ibid. s. 423.

была не особенно молода, потому что сынъ ея Шеар—Яшувъ во время произнесенія нашего предсказанія былъ уже въ такомъ возрастѣ, что могъ сопровождать своего отца и вообще могъ ходить. Что касается того мнѣнія, будто almah въ нашемъ мѣстѣ означаетъ такую дѣву, которая во время произнесенія нашего предсказанія была обручена пророку и на которой онъ женился вскорѣ послѣ этого, такъ какъ первой жены его, матери Шеар—Яшува, въ это время будто бы уже не было въ живыхъ,—то такое мнѣніе въ высшей степени произвольно, такъ какъ ни въ историческихъ книгахъ, ни у пророковъ не находится для утвержденія этого ни малѣйшаго основанія. Кромѣ того, если бы пророкъ свою обручницу назвалъ общимъ именемъ „almah—дѣва", то его выраженіе было бы не понятно даже и для его слушателей, не говоря уже о читателяхъ его книги. При означенномъ взглядѣ на личность almah въ нашемъ мѣстѣ должно, по крайней мѣрѣ, предположить вмѣстѣ съ Плюшке, [1]) что пророкъ, когда пошелъ на встрѣчу Ахазу, взялъ съ собою свою обручницу и во время произнесенія нашего предсказанія указалъ на нее пальцемъ или другимъ какимъ либо тѣлеснымъ движеніемъ. Только при такомъ предположеніи рѣчь пророка становилась-бы вполнѣ понятною. Но это предположеніе опровергается тѣмъ соображеніемъ, что въ текстѣ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы пророкъ, отправляясь на встрѣчу Ахазу, взялъ съ собою обручницу. Едвали можно допустить, чтобы пророкъ не упомянулъ почему нибудь объ этомъ обстоятельствѣ. Вѣдь упомянулъ же онъ о томъ, что онъ взялъ съ собою своего сына Шеаръ-Яшува (ст. 3). Кромѣ того, едвали можно допустить, чтобы пророкъ привелъ свою обручницу затѣмъ, чтобы въ присутствіи царя и народа предсказать о предстоящей беременности ея и во время произнесенія этого предсказанія указать на нее пальцемъ; такой поступокъ, какъ мы уже замѣчали, былъ бы неприличнымъ и не согласовался бы съ нравами востока. О сынѣ пророка, какъ и вообще о всякомъ другомъ обыкновенномъ отрокѣ, въ нашемъ мѣстѣ не

[1]) Reinke, s. 424.

можетъ быть рѣчи потому еще, что въ 8 ст. 8-ой главы Палестина названа землею Еммануила, а отсюда видно, что пророкъ признавалъ Еммануила Господиномъ и Царемъ всей іудейской земли и вообще всей Палестины. Наконецъ, противъ объясненія нашего мѣста о сынѣ пророка говоритъ значеніе слова ot, которое въ нашемъ мѣстѣ, какъ уже доказано, употреблено въ значеніи „чудесное, сверхъестественное знаменіе". Предсказаніе о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Мессіи, какъ мы видѣли, дѣйствительно было чуднымъ, истиннымъ и вполнѣ пригоднымъ для іудеевъ того времени знаменіемъ. Между тѣмъ, рожденіе сына у пророка или вообще рожденіе естественнымъ образомъ сына у когобы то ни было изъ современниковъ пророка, очевидно, не было-бы такимъ знаменіемъ. „Пророкъ, по вѣрному замѣчанію Генгстенберга, былъ-бы смѣшнымъ, если бы онъ столь естественное событіе, какъ рожденіе своего собственнаго сына, сталъ представлять такъ торжественно и пользоваться при этомъ столь возвышенными выраженіями. Можно сказать, пожалуй, что возвѣщаемое пророкомъ рожденіе своего собственнаго сына, при своемъ исполненіи, могло давать ручательство за остальное содержаніе пророчества постольку, поскольку пророкъ не могъ, по человѣческому разумѣнію, предвидѣть, сына или дочь дастъ ему Господь. Но при этомъ весь торжественный тонъ, которымъ требуется нѣчто великое, остается неяснымъ". [1]) И дѣйствительно, изъ того торжественнаго тона, которымъ произнесено наше предсказаніе, и изъ нѣкоторыхъ другихъ основаній, указанныхъ нами раньше, съ очевидною несомнѣнностію слѣдуетъ, что въ нашемъ мѣстѣ сверхъестественность знаменія состоитъ не въ предвѣщеніи пророкомъ того, сынъ или дочь родится у almah, но въ самомъ фактѣ рожденія.

Намъ остается теперь разсмотрѣть взгляды Гофмана и Эвальда на наше мѣсто. Что касается прежде всего взгляда Гофмана, то главная особенность его состоитъ въ слѣдующемъ. Гофманъ haalmah въ нашемъ мѣстѣ понимаетъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ на другихъ языкахъ употребляется, обыкновенно, звательный падежъ, т. е. какъ обра-

1) Hengstenberg, s. 94.

щеніе къ Ахазу или, вѣрнѣе, къ дому Давида: который будтобы въ Св. Писаніи ставится въ такое-же отношеніе къ Богу, въ какомъ находятся между собою обрученная кому-либо дѣва и ея обручникъ или женихъ. Такимъ образомъ, по его взгляду, haalmah въ нашемъ мѣстѣ или дѣва, т. е. незамужняя и не взятая Господомъ, своимъ возлюбленнымъ, есть домъ Давида,—до тѣхъ поръ, пока не придетъ обѣщанный великій Сынъ Давида. „Предъ человѣческими глазами домъ Давида, по мнѣнію Гофмана, долженъ оставаться въ позорѣ своего безобразнаго состоянія до тѣхъ поръ, пока онъ не родитъ Сына, послѣ чего онъ узнаетъ своего Супруга. И этотъ сынъ есть тотъ, на которомъ онъ увидитъ осуществленіе во всей полнотѣ всѣхъ данныхъ ему обѣтованій Іеговы“ [1]). Смыслъ всего нашего мѣста, по мнѣнію Гофмана, такой: „домъ Давида увидитъ Сына, Исполнителя всѣхъ божественныхъ обѣтованій, происходящимъ изъ своего лона (ст. 14); этотъ Сынъ найдетъ свой народъ въ такомъ состояніи, что принужденъ будетъ ѣсть плоды необработываемой земли, хотя Онъ будетъ имѣть выбрать и лучшее; но онъ будетъ довольствоваться этимъ (ст. 15), потому что, прежде чѣмъ явится Онъ, вся земля, которою нѣкогда обладалъ Давидъ, т. е. земля израильская и сирійская (Давидъ обладалъ также и Дамаскомъ) и даже Іудея подпадутъ подъ власть великихъ міровыхъ державъ (ст. 16-17)“. [2]) Но не трудно видѣть, что взглядъ Гофмана на наше мѣсто совершенно ложенъ. Несостоятельность его слѣдуетъ уже изъ всего того, что сказано нами въ доказательство и защиту представленнаго нами мессіанскаго объясненія для нашего мѣста. Мы здѣсь обратимъ вниманіе только на то, что собственно во взглядѣ Гофмана должно признать оригинальнымъ и новымъ сравнительно со всѣми разобранными нами взглядами, а именно,—мы обратимъ вниманіе только на то утвержденіе Гофмана, будто въ нашемъ мѣстѣ almah или „дѣва, т. е. незамужняя и невзятая Господомъ, своимъ возлюбленнымъ, есть домъ Давида“. Не трудно убѣдиться, что этотъ взглядъ

---

[1]) Umbreit: Bemerkung zu Ies. 7, 14—16 gegen Prof. Hofman. Theologische Studien und Kritiken. 1845. 2 Heft, s. 439.

[2]) Drechsler, s. 307—380.

на almah долженъ быть совершенно отвергнутъ. Ложность его видна отчасти уже изъ всего сказаннаго нами раньше объ имени almah. Здѣсь въ опроверженіе этого взгляда достаточно упомянуть только о томъ, что домъ Давида нигдѣ въ св. Писаніи не называется дѣвою, да и не могъ быть названъ такъ, въ особенности во времена Ахаза. Въ подтвержденіе своего взгляда Гофманъ указываетъ, [1]) по его мнѣнію, на параллельное нашему пророчеству изреченіе Исаіи, заключающееся въ 4-7 ст. 54-й главы его книги. Но это мѣсто ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть разсматриваемо какъ параллельное нашему. Въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ мѣстѣ говорится не о домѣ Давида, а о всѣхъ евреяхъ или о всемъ израильскомъ народѣ, да и по отношенію ко всему этому народу пророкъ говоритъ не о дѣвствѣ его, а о вдовствѣ; т. е. въ указанномъ мѣстѣ израильскій народъ разсматривается не какъ дѣва, а какъ законная жена, оставленная или покинутая на время своимъ Супругомъ, т. е. Господомъ и потому ставшая на это время вдовою. Что-же касается имени „дѣва“, то къ дому Давидову, въ особенности какимъ онъ былъ во время Ахаза, это имя даже совсѣмъ не можетъ быть приложено. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ домъ Давида пользовался божественнымъ покровомъ, такъ какъ Богъ еще задолго до Ахаза вступилъ съ нимъ въ особую связь и заботился о немъ, какъ мужъ о женѣ, то понятно, что онъ не могъ разсматриваться какъ дѣва или незамужняя. Да если бы, наконецъ, домъ Давида и могъ быть названъ именемъ „дѣва“, то во всякомъ случаѣ только тогда, когда онъ не былъ бы виновенъ предъ Господомъ, оставался бы вѣрнымъ Ему, какъ своему Жениху. Между тѣмъ, Ахазъ, представитель дома Давидова, былъ тяжко грѣшенъ предъ Богомъ, и именно— грѣхомъ невѣрія и отступленія отъ Бога, духовнымъ прелюбодѣяніемъ, духовнымъ блудомъ. Правда, имя „almah— дѣва“, этимологически не заключаетъ въ себѣ непремѣнно понятія непорочнаго дѣвства, но во всякомъ случаѣ это имя совсѣмъ не подходило бы къ дому Давидову во времена Ахаза, когда этотъ домъ очевидно для всѣхъ былъ вино-

[1]) Reinke, s. 59—60.

венъ предъ Богомъ, грѣшенъ духовнымъ блудомъ. Въ особенности неумѣстно со стороны пророка Исаіи было бы называть домъ Давида именемъ almah и, притомъ, въ нашемъ мѣстѣ, когда пророкъ самъ же только что публично уличилъ этотъ домъ въ указанномъ грѣхѣ. Послѣ такого прямаго и публичнаго осужденія дома Давидова, какое пророкъ изрекъ въ предшествующемъ (т. е. въ 13-мъ) стихѣ, ему гораздо умѣстнѣе было бы назвать этотъ домъ именемъ „блудница", „прелюбодѣйная", а никакъ не „дѣва". Имя блудница или прелюбодѣйная пророку тѣмъ удобнѣе было бы приложить къ дому Давидову, что грѣхъ невѣрія въ истиннаго Бога и служенія идоламъ еще въ Писаніяхъ Моисея называется *блудодѣяніемъ* (Лев. 17, 7; 20, 5—6; Втор. 31, 16). Да и вообще въ св. Писаніи этотъ грѣхъ называется *блудодѣяніемъ*, *прелюбодѣяніемъ*, *распутствомъ*, а израильскій или еврейскій народъ, подверженный этому грѣху,—*блудницею*, *прелюбодѣйною* и т. п. (Осіи, гл. 1 и 2; Іез. гл. 16 и 23).

Теперь обратимся къ взгляду Эвальда. Для знакомства съ этимъ взглядомъ достаточно указать на слѣдующія слова самого Эвальда, представленныя имъ въ объясненіе нашего мѣста. „Если та, пишетъ именно Эвальдъ, которая теперь дѣва, т. е. взрослая и способная вступить въ бракъ, зачнетъ и родитъ сына,—для чего вполнѣ достаточно годоваго промежутка времени,—и назоветъ новорожденнаго „съ нами Богъ", то мы почувствуемъ чудесную помощь Іеговы (и новорожденный, при такомъ неожиданномъ оказаніи божественнаго спасенія, какъ родившійся на первой ступени новаго, лучшаго времени, [1]) носитъ въ себѣ вѣчную надежду царства,

---

[1]) По взгляду Эвальда, пророкъ въ ст. 10—17 седьмой главы представляетъ три ступени развитія будущаго: 1) спасеніе отъ предстоящей опасности, не смотря на страхъ невѣрующаго Ахаза и всего его народа; 2) великое ассирійское завоеваніе и разрушеніе, какъ наказаніе за нечестіе, и 3) давно обѣтованное великое спасеніе народа, т. е. наступленіе мессіанскаго царства, каковое наступленіе пророкъ представлялъ будто-бы въ недалекомъ будущемъ. А такъ какъ Исаія представлялъ Мессію всегда главнымъ членомъ блаженнаго будущаго и представителемъ народа во всѣхъ его отношеніяхъ, то, по мнѣнію Эвальда, пророку надлежало представить Его постепенное возрастаніе, т. е. Его рожденіе, Его юность и Его зрѣлый возрастъ въ тѣснѣйшимъ отношеніи къ тѣмъ тремъ

есть молодой Мессія (der junge werdende Messias) —8, 8—10; 9, 5); но также страннымъ образомъ (seltsamer Weise). Онъ будетъ питаться молокомъ и медомъ до времени своей юности, пока онъ не вступитъ въ болѣе зрѣлый возрастъ отъ 10 до 20 лѣтъ. Понимаешь ли ты, что это значитъ? Я тебѣ коротко представлю: прежде чѣмъ Отрокъ вступитъ въ болѣе зрѣлый возрастъ, именно—нѣсколько лѣтъ спустя послѣ теперешняго времени, Дамаскъ и Ефремъ, находящіеся въ союзѣ, будутъ опустошены; слѣдовательно, эти два царя не могутъ завоевать Іерусалимъ и этой странѣ дѣйствительно предстоитъ скорое божественное спасеніе.... Такимъ образомъ, въ 14 ст. о свойствахъ (über das Wesen) Матери Мессіи въ существѣ дѣла ничего ни сказано, такъ какъ понятіе „дѣва“ въ противоположность невозмужавшей дѣвочкѣ, служитъ лишь для опредѣленія времени (die Zeit zu bestimmen dient); кто эта дѣва, чья жена, въ какомъ домѣ,—здѣсь не сказано, потому что это сюда не относится, и мы можемъ только заключать изъ 1-го ст. II-ой главы, что пророкъ, какъ и Михей, представлялъ себѣ Мессію происходящимъ изъ рода Давидова. Но, равнымъ образомъ, ложно всякое объясненіе, которое не показываетъ, что здѣсь пророкъ говоритъ о Мессіи, какъ о такомъ, которому, собственно, принадлежитъ царство и страна и при мысли о которомъ сердце пророка восторгалось святою надеждою (8, 8; 9, 5 и дал.)“ [1]) Таковъ взглядъ Эвальда на наше мѣсто. Для болѣе полнаго и вѣрнаго ознакомленія съ этимъ

ступенямъ развитія будущаго. Такимъ образомъ, продолжаетъ Эвальдъ, 1) рожденіе Мессіи падало на нестоль отдаленное время послѣ спасенія отъ тогдашнихъ опасностей, такъ что это болѣе малое спасеніе было уже прелюдіей и какъ бы первымъ лучемъ имѣющаго послѣдовать на третьей ступени великаго всеобщаго спасенія. 2) Должно, чтобы назначенный къ высшему счастію Отрокъ потерпѣлъ всѣ страданія, которыя переносилъ народъ за свои грѣхи; такимъ образомъ, юность Его (Мессіи) должна пасть на время великаго разворѣнія и опустошенія земли и Онъ долженъ перенести это время испытанія, переходное къ третьему періоду (т. е. перенести время опустошенія Іудеи ассиріянами) точно такъ-же, какъ и всякій другой. Но понятно въ 3), что его зрѣлый возрастъ долженъ совпасть со временемъ великаго спасенія, защитой и охраной котораго служитъ Онъ.—См. Ewald, цитов. сочин. стр. 339—341 по изданію 1867 года.

[1]) Ewald, s. 342—343.

взглядомъ и для болѣе правильной оцѣнки его, слѣдуетъ замѣтить еще, что Эвальдъ наше предсказаніе не могъ признавать и, конечно, на самомъ дѣлѣ не признавалъ за божественное откровеніе о рожденіи Мессіи отъ Дѣвы, такъ какъ по его взгляду, положительныхъ откровеній или дѣйствительныхъ пророчествъ о будущемъ нѣтъ и быть не можетъ. Пророки, по его мнѣнію, сами не получали божественныхъ наученій о будущемъ. Если-же они говорили иногда о будущихъ событіяхъ, высказывали различныя радостныя обѣтованія или угрозы, имѣющія послѣдовать въ будущемъ, то эти обѣтованія и угрозы суть только ихъ собственныя предчувствія и сильныя явленія, имѣющія свое основаніе отчасти въ прошедшемъ и настоящемъ (пророки, по его мнѣнію, какъ мудрые и предусмотрительные люди, изъ прошлаго и настоящаго могли предугадывать будущее), а отчасти въ живой вѣрѣ въ Господа, который, какъ святой и праведный, не оставитъ безъ награды добрыхъ и безъ наказанія злыхъ. Но если радостныя обѣтованія, а также и угрозы пророковъ относительно будущаго суть только ихъ собственныя предчувствія и сильныя желанія, то должно допустить и Эвальдъ дѣйствительно допускаетъ, что то, что обѣщаютъ или чѣмъ угрожаютъ пророки, можетъ остаться и неисполненнымъ или-же можетъ исполниться не въ то время, въ какое должно было исполниться по предсказанію пророковъ. Сказанное о пророчествахъ вообще, Эвальдъ относитъ и къ мессіанскимъ пророчествамъ. „Если объятый высшею надеждою и святымъ чувствомъ взоръ пророка, пишетъ Эвальдъ, погружался (углублялся) въ разсмотрѣніе, такъ называемаго, мессіанскаго времени, то оно предносилось ему, какъ скорое и имѣющее быстро наступить: что ясно и увѣренно созерцаетъ пророкъ, то представляется ему не столь отдаленнымъ; хотя потомъ положеніе дѣлъ показываетъ, какъ много препятствій представляется осуществленію страстно-желаемаго и оно (т. е. исполненіе этого желанія) все болѣе и болѣе отдаляется отъ настоящаго времени, но чистая истина, что исполненіе придетъ и, именно, при условіяхъ, указанныхъ пророкомъ, остается неизмѣнно одною и тою-же, имѣетъ силу во всякое время и незамѣтно наполняется время отъ

времени великою надеждою“ [1]). Мы съ намѣреніемъ такъ подробно изложили взглядъ Эвальда, чтобы яснѣе видѣть всю несостоятельность его. Въ своемъ пониманіи и разъясненіи нашего мѣста Эвальдъ, очевидно, стремится примкнуть къ мессіанскимъ толкователямъ. Онъ, какъ мы видѣли, прямо пишетъ относительно нашего мѣста: „ложно всякое объясненіе, которое не показываетъ, что здѣсь пророкъ говоритъ о Мессіи, какъ о такомъ, которому, собственно, принадлежатъ царство и страна и при мысли о которомъ сердце пророка восторгалось святою надеждою (8, 8; 9, 5 и дал.)“. Но не трудно видѣть, что это согласіе Эвальда съ мессіанскимъ толкованіемъ нашего мѣста только кажущееся, основывающееся лишь только на словахъ, и что вообще взглядъ Эвальда рѣшительно долженъ быть отвергнутъ. Ложность этого взгляда слѣдуетъ уже изъ того, что онъ основанъ на совершенно ложномъ понятіи о пророчествахъ вообще. Мы, впрочемъ, по упомянутой нами раньше причинѣ, не будемъ входить въ болѣе или менѣе подробное критическое обсужденіе и опроверженіе этого понятія. Замѣтимъ только, что такъ какъ по многимъ весьма важнымъ основаніямъ возможность и дѣйствительность пророчествъ въ смыслѣ положительныхъ божественныхъ откровеній о будущемъ не могутъ быть отвергнуты и такъ какъ мнѣніе о возможности и дѣйствительности истинныхъ пророчествъ считается вообще общепризнаннымъ, то мы и наше предсказаніе о Мессіи и Его Матери должны признать за истинное пророчество, а не за простое предчувствіе пророка. Изъ ложнаго взгляда на пророчества вообще у Эвальда вытекаетъ и ложный взглядъ на наше пророчество въ частности. Такъ, по мнѣнію Эвальда, пророкъ представляетъ „рожденіе Мессіи не въ столь отдаленномъ времени послѣ спасенія отъ *тогдашнихъ* опасностей, такъ что это болѣе малое спасеніе было уже прелюдіей и какъ-бы первымъ лучемъ имѣющаго послѣдовать на третьей ступени великаго всеобщаго спасенія“. Такимъ образомъ, по мнѣнію Эвальда, пророкъ представлялъ или предчувствовалъ рожденіе Мессіи въ недале-

[1]) Ewald, s. 30. См. также стр. 25—31, гдѣ Эвальдъ излагаетъ свой взглядъ на пророчества вообще.

комъ будущемъ и именно—еще при своей жизни и при жизни Ахаза. Это утвержденіе Эвальда, очевидно, стоитъ въ тѣсной связи съ слѣдующимъ (уже приведеннымъ нами) замѣчаніемъ о мессіанскихъ пророчествахъ вообще: „если объятый высшею надеждою и святымъ чувствомъ взоръ пророка погружался въ разсмотрѣніе такъ называемаго мессіанскаго времени, то оно предносилось ему, какъ имѣющее скоро и быстро наступить: что ясно и увѣренно созерцаетъ пророкъ, то представляется ему не столь отдаленнымъ“. Что это утвержденіе невѣрно,—нами уже показано. Мы показали именно, что рѣшительно нѣтъ никакого основанія утверждать, будто пророки вообще и Исаія въ частности ожидали пришествія Мессіи въ скоромъ времени; мы показали также, что, напротивъ, очень многія пророчества и изреченія Исаіи предполагаютъ, что онъ ни въ какомъ случаѣ не могъ ожидать и дѣйствительно не ожидалъ скораго пришествія Мессіи. Кромѣ того, нами вообще показано, что такъ какъ пророки, по мудрому плану божественнаго домостроительства, сами не получали положительныхъ и ясныхъ откровеній о времени явленія Мессіи, то они и не позволяли себѣ положительнаго опредѣленія этого времени. Нами показано, наконецъ, что и наше пророчество не заключаетъ въ себѣ ни малѣйшаго основанія къ тому утвержденію, будто Исаія ожидалъ явленія Мессіи въ скоромъ времени. Прибавлять здѣсь по тому-же поводу еще что-нибудь мы считаемъ совершенно излишнимъ. Если, далѣе, по мнѣнію Эвальда, пророчества суть только предчувствія или сильныя желанія пророковъ, если пророки предугадывали будущее только какъ мудрые люди на основаніи прошедшаго и настоящаго, то понятно, что они ничего не могли предсказать такого, чему примѣровъ совершенно не было ни въ настоящемъ, ни въ прошедшемъ. Отсюда слѣдуетъ, что и въ нашемъ мѣстѣ Эвальдъ, оставаясь послѣдовательнымъ себѣ, не могъ допустить рѣчи о дѣвственномъ зачатіи и рожденіи Мессіи, такъ какъ пророкъ безъ божественнаго откровенія, по своему хотя-бы и мудрому, но во всякомъ случаѣ только человѣческому разумѣнію, не могъ, конечно, и подумать о такомъ небываломъ и сверхъестественномъ зачатіи и рожденіи. И дѣйствительно, Эвальдъ совершенно

отрицаетъ чудесность или сверхъестественность въ зачатіи и рожденіи Мессіи—Еммануила. По его мнѣнію, пророкъ въ нашемъ мѣстѣ говоритъ только слѣдующее: „если та, которая *теперь* дѣва т. е. *взрослая и способная вступить въ бракъ*, зачнетъ и родитъ Сына“ и т. д., а нѣсколько ниже Эвальдъ прямо пишетъ: „о свойствахъ Матери Мессіи въ 14 ст. въ существѣ дѣла ничего не сказано, такъ какъ понятіе „дѣва“ *служитъ лишь для опредѣленія времени* (т. е. возраста) *въ противоположность невозмужавшей дѣвочкѣ*; кто эта дѣва, *чья жена*, въ какомъ домѣ,—здѣсь не сказано, потому что это сюда не относится“. Понятно отсюда, что Эвальдъ въ названіи Матери Еммануила именемъ almaĥ не находитъ ни малѣйшаго указанія на дѣвственное зачатіе и рожденіе Мессіи. Это имя, по его мнѣнію, взято только для того, чтобы выдѣлить или отличить Мать Мессіи—Еммануила какъ отъ невозмужавшихъ и вообще невзрослыхъ еще дѣвочекъ, такъ и отъ старухъ; имя это, слѣдовательно, указываетъ будто-бы только на возрастъ Матери Мессіи и больше ни на что. Такимъ образомъ, по мнѣнію Эвальда, almaĥ—Мать Мессіи есть жившая во времена пророка взрослая и возмужалая дѣва, вышедшая вскорѣ послѣ произнесенія нашего предсказанія замужъ, есть, слѣдовательно, молодая замужняя женщина, которая зачинаетъ и рождаетъ сына—Еммануила естественнымъ образомъ, съ потерею своей дѣвственности. Пророкъ въ нашемъ мѣстѣ не говоритъ будто-бы только о томъ, „чья жена“ эта almaĥ и, притомъ, не говоритъ единственно потому, „что это сюда не относится“, т. е. пророкъ въ нашемъ мѣстѣ не рѣшаетъ этого вопроса потому, что это не входило въ его задачу и что для правильнаго пониманія той мысли, которую онъ желалъ высказать въ нашемъ мѣстѣ, безразлично, чьею женою Мать Еммануила—Мессіи ни была-бы. Послѣ этого понятно, что Эвальдъ и въ знаменіи нашего мѣста не видѣлъ ничего чуднаго, сверхъестественнаго, а также и на Мессію—Еммануила смотрѣлъ не какъ на Богочеловѣка, а какъ на обыкновеннаго человѣка, только одареннаго высокими духовными дарами. Послѣдняго Эвальдъ хотя и не высказываетъ прямо, однако это съ очевидною необходимостію слѣдуетъ изъ его утвержденія, будто Еммануилъ, по пред-

сказанію пророка, родится естественнымъ образомъ отъ молодой замужней женщины. Что этотъ взглядъ на almah, т. е. на личность Матери Мессіи—Еммануила, а также на знаменіе нашего мѣста и на личность самого Еммануила неправиленъ,—это доказано нами раньше и прибавлять здѣсь еще что-нибудь по этому-же поводу совершенно излишне. Такимъ образомъ, изъ всего сказаннаго нами по поводу взгляда Эвальда на наше мѣсто слѣдуетъ, что этотъ взглядъ мы должны признать ложнымъ и въ существѣ дѣла не имѣющимъ ничего общаго съ представленнымъ и раздѣляемымъ нами обще-церковнымъ строго-мессіанскимъ объясненіемъ этого мѣста.

Итакъ, изъ разбора возраженій противъ представленнаго нами мессіанскаго объясненія мѣста Исаіи 7, 14—16, мы убѣдились въ несостоятельности этихъ возраженій; равнымъ образомъ и изъ разсмотрѣнія тѣхъ объясненій указаннаго мѣста, которыя существенно разнятся отъ нашего, мы убѣдились въ ложности этихъ объясненій и въ непригодности ихъ для нашего мѣста. Отсюда прямое заключеніе то, что представленное нами строго-мессіанское объясненіе мѣста Исаіи 7, 14—16, есть единственно-истинное и единственно-пригодное объясненіе для этого мѣста.

Ев. Никольскій.

Крещеніе Господа нашего Іисуса Христа по извѣстіямъ Евангелистовъ. (Матѳ. III, 13—17 и пар.).

Извѣстія о крещеніи Господа мы находимъ только у синоптиковъ (Мѳ. III, 13—17; Мк. 1, 9—11; Лук. III, 21—22). Что же касается Іоанна, то этотъ евангелистъ обходитъ молчаніемъ фактъ крещенія, предполагая, вѣроятно, что читатели его евангелія уже достаточно знакомы съ нимъ изъ синоптическихъ евангелій. Онъ сообщаетъ только собственное свидѣтельство Крестителя о бывшемъ ему явленіи Святаго Духа, сошедшаго на Іисуса въ видѣ голубя, почему онъ Креститель, согласно съ прежде сообщеннымъ ему откровеніемъ узнаетъ Іисуса, какъ Мессію, который предназначенъ крестить Духомъ Святымъ.

Мѳ. 13 ст. „Тогда (τότε) приходитъ Іисусъ изъ Галилеи на Іорданъ къ Іоанну, креститься отъ него". Когда же это „тогда"? По связи съ предъидущимъ очевидно, что Іисусъ пришелъ къ Іоанну на Іорданъ въ то самое время, когда этотъ послѣдній, какъ проповѣдникъ покаянія, занимаясь крещеніемъ народа, уже достаточно выяснилъ, кто онъ самъ и кто Тотъ, пришествіе котораго онъ предсказывалъ.

Въ общемъ согласно съ Матѳеемъ передаетъ дѣло и евангелистъ Маркъ (19 ст.). Но у него есть и нѣкоторыя особенности. Такъ мѣсто, откуда Іисусъ Христосъ пришелъ къ Іоанну креститься, Матѳеемъ указывается вообще Галилея, а Маркомъ—опредѣленнѣе Назаретъ Галилейскій. Затѣмъ, вмѣсто обыкновеннаго выраженія: „и крестился Іисусъ въ Іорданѣ"—ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, Маркъ ставитъ „εἰς τὸν Ἰορδάνην". Такой способъ рѣчи у Марка объясняется, по

Блеку, тѣмъ, что крещеніе Іисуса было чрезъ погруженіе въ теченіе [1]).

Мѳ. 14—15. „Іоаннъ же удерживалъ (διεκώλυεν) Его и говорилъ: мнѣ надобно креститься отъ Тебя и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: „оставь теперь (ἄφες ἄρτι), ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду“ (οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην). „Тогда оставляетъ Его“. Маркъ и Лука этотъ разговоръ между Іисусомъ и Іоанномъ совершенно опускаютъ.

Глаголъ διεκώλυεν очень удачно употребленъ здѣсь, потому что онъ, какъ нельзя лучше, выражаетъ противодѣйствіе Христу со стороны удивленнаго Іоанна. Этотъ глаголъ больше не употребляется ни въ Новомъ Завѣтѣ, ни у LXX, кромѣ 12, 7 ст. кн. Іудиѳь, но очень часто—у классическихъ писателей.

Первоначальный отказъ Крестителя крестить Іисуса даетъ основаніе думать, что Креститель уже зналъ Іисуса до крещенія. По ев. Іоанну совершенно напротивъ, Креститель прямо и опредѣленно говоритъ: „я не зналъ Его, но для того и пришелъ крестить въ водѣ, чтобы Онъ явленъ былъ Израилю... Я не зналъ Его; но пославшій меня крестить въ водѣ, сказалъ мнѣ: на кого увидишь Духа сходящаго и пребывающаго на Немъ, Тотъ есть крестящій Духомъ Святымъ“ (31—33 ст.). Это свидѣтельство Крестителя дало поводъ Штрауссу и Бауру находить противорѣчіе между евангелистами Матѳеемъ и Іоанномъ [2]). Въ самомъ дѣлѣ, нельзя ли согласиться съ ними? Отнюдь нѣтъ. Никакого противорѣчія между Матѳеемъ и Іоанномъ нѣтъ, оно только кажущееся; напротивъ, между ними находится полнѣйшее согласіе. Для подтвержденія этой мысли укажемъ нѣсколько объясненій критиковъ, старающихся разрѣшить это (мнимое) противорѣчіе между евангелистами.

а) Блекъ [3]) смотритъ на дѣло такимъ образомъ. „Такъ какъ ев. Іоаннъ, говоритъ онъ, передаетъ намъ собственное

---

[1]) Bleck. Synoptische Erklarung der drei ersten Evangelien. объясненіе на Марка 9 ст. 177 стр.

[2]) Ebrard, Wissenschaftliche kritik., 3—te aufl. § 53, 319 стр.

[3]) Bleck, Synopt. Erklarung. d. drei ersten Evangelien, 179—180 стр.

свидѣтельство Крестителя и такъ какъ на это свидѣтельство нужно смотрѣть тѣмъ съ бо́льшимъ довѣріемъ, что онъ самъ (ев. Іоаннъ), очень вѣроятно, ранѣе былъ ученикомъ Крестителя, то мы вполнѣ можемъ здѣсь принять, что „положеніе“ этого разговора у Матѳея не точно, что хотя такой разговоръ между Іисусомъ и Іоанномъ и былъ, но былъ послѣ совершенія крещенія и послѣ бывшаго при крещеніи явленія Крестителю; при этомъ и форма разговора должна была быть нѣсколько иною, потому что этотъ разговоръ могъ относиться не къ предпринимаемому, но уже къ совершившемуся факту крещенія. Въ евангеліи Евіонитовъ, по Епифанію 30, 13, этотъ разговоръ, продолжаетъ онъ, дѣйствительно и занимаетъ это самое мѣсто, т. е. онъ помѣщенъ послѣ крещенія Іисуса и соединенныхъ съ нимъ явленій [1]). Хотя въ общемъ, по Блеку, Евіонитское евангеліе нужно разсматривать только какъ позднѣйшую передѣлку нашего перваго каноническаго евангелія и именно съ іудейско-христіанской точки зрѣнія, съ нѣкоторыми, большею частію произвольными и апокрифическими, прибавками и измѣненіями, тѣмъ не менѣе въ этомъ пунктѣ его изложеніе по сравненію съ евангеліемъ Іоанна представляется очень вѣроятнымъ“.

По объясненію Блека, такимъ образомъ, противорѣчія между евангелистами нѣтъ никакого. Но къ сожалѣнію съ такимъ объясненіемъ согласиться никакъ нельзя Въ самомъ дѣлѣ, непонятно, почему это Блекъ, относясь съ полнымъ довѣріемъ къ повѣствованію ев. Іоанна, который сообщаетъ собственное свидѣтельство Крестителя, полагаетъ, что Матѳеей разговоръ между Іисусомъ и Іоанномъ поставилъ не на то мѣсто, на которое нужно бы поставить его? Если онъ въ своемъ объясненіи опирается, какъ это видно, на Евіонитскомъ евангеліи, то такая опора очень ненадежна, потому что самъ же вѣдь онъ говоритъ, что это евангеліе, какъ позднѣйшая переработка нашего перваго каноническаго

---

[1]) Въ этомъ Евангеліи разсказывается, какъ Іоаннъ слышалъ голосъ съ неба и чрезъ него узналъ Іисуса, какъ Сына Божія, какъ онъ повергся предъ Іисусомъ съ словами: δέομαι σου, Χύριε, σὺ μὲ βάπτισον, ὁδὲ ἐκώλυει αὐτῷ, λέγων ἄφες, ὅτι ὕυτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα.

евангелія, наполнено нѣкоторыми, большею частію произвольными и апокрифическими, прибавками и измѣненіями; слѣдовательно неперьвоначальность этого евангелія онъ уже самъ признаетъ. А потому, кажется, вѣрнѣе и естественнѣе представлять дѣло совершенно наоборотъ, т. е., что разговоръ между Іисусомъ и Іоанномъ въ Евіонитскомъ евангеліи занимаетъ не то мѣсто и что такое положеніе его скорѣе есть произвольное измѣненіе нашего перваго каноническаго евангелія.

б. Довольно оригинально старается примирить противорѣчіе, находимое Штрауссомъ и Бауромъ между Матѳеемъ и Іоанномъ, Неандеръ. Вотъ какъ онъ объясняетъ слова Крестителя: „я не зналъ Его.... въ сравненіи съ тѣмъ, говоритъ онъ, что Креститель теперь узналъ, „все его прежнее знаніе объ Іисусѣ представлялось какъ ничего незнаніе.“ [1]) Такимъ образомъ, по Неандеру, выходитъ, что Креститель и по ев. Іоанну зналъ Іисуса до крещенія, но что это знаніе было слишкомъ ничтожно, даже болѣе, какъ бы ничего незнаніе, а слѣдовательно и противорѣчія между евангелистами нѣтъ. Но такое объясненіе слишкомъ искусственно и натянуто.

в) Гораздо проще и естественнѣе, по нашему мнѣнію, понимаютъ дѣло Мейеръ [2]) и Эбрардъ. [3])„ По Іоанну 1, 33, говоритъ Мейеръ, Крестителю было откровеніе, что Тотъ, на Кого онъ увидитъ Духа сходящаго, есть Мессія. Въ этотъ моментъ (когда сошелъ Духъ святый) слѣдовательно въ первый разъ Креститель узнаетъ Іисуса, какъ Мессію. Слѣдов., по Іоанну, Креститель говоритъ объ этомъ предъидущемъ моментѣ. Этому не противорѣчитъ, по Мейеру, 14 ст. Мѳ., въ основаніи котораго лежитъ не признаніе мессіанства Іисуса, а только еще пророческое предчувствіе (Prophetische Ahnung) его.“ Но какимъ образомъ могло явиться это предчувствіе у Крестителя? Это объясняется, по справедливому замѣчанію Эбрарда, чисто психологическимъ путемъ. „Человѣку, говоритъ онъ, смотрѣвшему такъ глубоко

---

[1]) Neander. Das Leben Iesu Christi, стр. 80

[2]) Meyer, Kritisch. exegetishes Handbuch über d. Evang des Matiheas, 106—7.

[3]) Ebrard Wissenschaft kritik. стр. 319.

въ сердца сотнямъ разнородныхъ людей и умѣвшему такъ рѣзко обличать лицемѣрный взглядъ обманщиковъ, безгрѣшный, святой, кроткій и возвышенный взглядъ Іисуса долженъ былъ показаться удивительнымъ и произвесть на него глубочайшее впечатлѣніе." Поэтому Креститель при одномъ только взглядѣ на святое лицо Богочеловѣка, чувствуя предъ Нимъ свое недостоинство, началъ удерживать Его отъ своего крещенія, говоря: „Мнѣ надобно креститься отъ Тебя и Ты ли приходишь ко Мнѣ?" Іоаннъ изумленъ и не можетъ понять, какимъ образомъ безгрѣшный и святой человѣкъ хочетъ принять на себя крещеніе покаянія въ оставленіе грѣховъ и притомъ отъ человѣка грѣховнаго и потому объявляетъ, что онъ нуждается въ крещеніи отъ Іисуса. Но І. Христосъ, по прекрасному замѣчанію А. В. Горскаго, „съ величіемъ Сына Божія, съ смиреніемъ сына человѣческаго, зная, что Онъ дѣлаетъ и для чего Онъ дѣлаетъ, что погружаетъ въ водѣ, что хочетъ пріять отъ воды, кому нужно крещеніе и для чего оно нужно," [1]) говоритъ въ отвѣтъ Іоанну: „оставь теперь (ἄφες ἄρτι);" ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду" (15 ст.).

Ἄφες ἄρτι. Это выраженіе нужно понимать такимъ образомъ: І. Христосъ какъ бы такъ говоритъ Іоанну:„ оставь доколѣ свои человѣческія соображенія и дѣлай то, что тебѣ повелѣно и я буду дѣлать то, что мнѣ должно." Очень хорошо объясняетъ это выраженіе св. Златоустъ. „І. Христосъ, говоритъ онъ, не просто сказалъ остави, но присовокупилъ, нынѣ. Ибо не всегда будетъ сіе, говорилъ Онъ; напротивъ ты увидишь Меня и въ томъ состояніи, въ какомъ желаешь видѣть, а теперь пока ожидай его." [2])

Ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду (οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην). Въ этихъ словахъ заключается причина, почему Іоаннъ долженъ доколѣ оставить свои человѣческія соображенія. Ἡμῖν различно относятъ: то исключительно къ Іисусу (Θеофилактъ, Евѳимій Зигабенъ), то ближе всего къ Іисусу, относя въ тоже время и къ Іоанну, такъ какъ онъ обязанъ былъ

---

1) Еванг. исторія, 85 стр.

2) Бесѣды на Матѳея къ этому мѣсту.

совершить крещеніе надъ Іисусомъ (Блекъ). [1]) Но ни то, ни другое объясненіе, конечно, не правильно. Мѣстоименіе ἡμῖν несомнѣнно нужно относить какъ къ Іисусу, такъ одинаково и къ Іоанну. Πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Выраженіе δικαιοσύνη (justitia) въ противоположность съ ἀνομία, означаетъ здѣсь то, что необходимо намъ дѣлать, какъ долгъ, что требуетъ отъ насъ законъ; слѣдов. выраженіе „πληρῶσαι πᾶσαν δικαιωσύνην"—означаетъ—исполнить всѣ требованія закона или весь законъ. Очевидно, этими словами І. Христосъ указываетъ на то, что Ему необходимо принять крещеніе, а Іоанну—крестить его. Правда, крещеніе Іоанново не было заповѣдію Синайскаго законодательства и не могло имѣть для Іисуса—Сына Божія и человѣка безъ грѣха—того самаго значенія, какое оно имѣло для остальныхъ іудеевъ, для которыхъ оно было крещеніемъ покаянія, тѣмъ не менѣе оно было божественнымъ постановленіемъ. Поэтому І. Христосъ, признавая это крещеніе таковымъ и явившись въ міръ, по выраженію ап. Павла, γενόμενος ὑπὸ τοῦ νόμου (Гал. 4, 4) долженъ былъ принять его, подобно тому, какъ Онъ принялъ обрѣзаніе и очищеніе, и этимъ самымъ исполнить Божественную волю. [2]) Тогда Іоаннъ оставляетъ его.

Мѳ. ст. 16; *Мк. 1, 10*; *Лк. 3, 21, 22*; *Іоан. 1, 32 ст.*

„И, крестившись, Іисусъ (Лк. Когда же крестился весь народъ и Іисусъ, крестившись молился) тотчасъ вышелъ изъ воды (Мк. и когда выходилъ изъ воды); и се, отверзлись Ему небеса (Мк. тотчасъ увидѣлъ [3]) разверзающіяся небеса; Лк. отверзлось небо), и увидѣлъ [4]) Духа Божія, который сходилъ, какъ голубь, и ниспускался на Него (Мк.—и Духа, какъ голубя, сходящаго на него; Лк.—и Духъ святый нисшелъ на него въ тѣлесномъ видѣ, какъ голубь; Іоан.—и

---

[1]) Bleek, стр. 168.

[2]) Keil Comm. къ этому мѣсту· 104—105 стр.; Olshausen, Biblisch Comm стр. 176; Meyv., 108 стр. Bleek, 168 стр.; Haupt, Studien und Kritiken, 1871 г. 1-я ч. 222 стр.

[3]) Русск. переводъ: „тотчасъ увидѣлъ *Іоаннъ*,"—не вѣренъ.

[4]) Русск. переводъ не вѣренъ: „и увидѣлъ *Іоаннъ*."

свидѣтельствовалъ Іоаннъ, говоря: я видѣлъ Духа, сходящаго съ неба, какъ голубя, и пребывающаго на Немъ.)

Указанные сейчасъ стихи и затѣмъ ст. 17 Мѳ. и парал., о которыхъ рѣчь будетъ впереди, служили и служатъ камнемъ преткновенія для экзегетовъ какъ древнихъ, такъ и новыхъ. Въ этихъ стихахъ, какъ извѣстно, всѣ четыре евангелиста разсказываютъ о томъ весьма необычайномъ явленіи, которое произошло при крещеніи Господа. На немъ то главнымъ образомъ экзегеты и останавливаются, объясняя его чрезвычайно разнообразно и давая иногда широкій просторъ своей фантазіи. Поэтому мы, съ своей стороны, считаемъ необходимымъ указать болѣе или менѣе главныя и выдающіяся объясненія этого явленія и прослѣдить, на сколько они, если можно такъ выразиться, проливаютъ свѣтъ на это чрезвычайное явленіе. Но такъ какъ въ текстѣ встрѣчаются съ одной стороны такія выраженія, которыя неправильно понимаются нѣкоторыми экзегетами, а съ другой - такія, которыя будто бы даютъ поводъ нѣкоторымъ критикамъ отрицательнаго направленія находить противорѣчіе между евангелистами; поэтому мы прежде всего постараемся сдѣлать правильное объясненіе неправильно понимаемыхъ выраженій и устранить находимое критиками противорѣчіе между евангелистами. Вотъ эти выраженія:

Εὐθὺς—тотчасъ (Мѳ. и, крестившись, Іисусъ *тотчасъ* вышелъ изъ воды). Одни изъ толкователей, признавая это выраженіе за гиперболу, думаютъ, что по смыслу его нужно отнести къ βαπτισθεὶς (Фрицтшъ); другіе (Мальдонатъ, Баумгартенъ, Крузи) полагаютъ, что оно относится къ выраженію: καὶ ἰδοὺ, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οὐρανοὶ [1]). Но это выраженіе грамматически естественнѣе и ближе всего относится къ глаголу ἀνέβη, дѣлая наглядным быструю послѣдовательность одного дѣйствія за другимъ.

Αὐτῷ (и вотъ отверзлись *Ему* небеса). Къ кому относится это мѣстоименіе? Къ Іисусу, или Іоанну? Толкователи разногласятъ. Одни (Де-Ветте, Краббе, Бауръ, Беза, [2]) и

---

[1]) См. Keil, Comm. къ этому мѣсту, стр. 105; Meyer, 109; Bleek, 169.

[2]) Meyer, 109; Keil, 105.

Блекъ) [1]) относятъ его къ Іоанну; другіе (Мейеръ [2]), Ебрардъ [3]) и Кейль) [4]) къ Іисусу. Какое изъ этихъ объясненій справедливо? Несомнѣнно второе. Стоитъ только обратить вниманіе на связь этого мѣстоименія съ предъидущимъ предложеніемъ, чтобы видѣть, что оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть относимо къ Іоанну. При глаголѣ ἀνέβη въ предъидущемъ предложеніи подлежащее несомнѣнно Іисусъ, а мѣстоименіе αὐτῷ очевидно служитъ дательнымъ опредѣленія.

И увидѣлъ Духа Божія (Мк. просто—Духа). *Кто увидѣлъ* (εἶδε)—Іисусъ или Іоаннъ? По Мейеру [5]), Кейлю [6])и Эбрарду [7]) за подлежащее при εἶδε нужно считать Іисуса, а по Блеку [8]), а также и нашему русскому переводу—Іоанна [9]). По нашему мнѣнію, правильнымъ должно признать первое объясненіе. Правда, противъ этого объясненія было и можетъ быть такого рода возраженіе: если при εἶδε за субъектъ нужно считать Іисуса, а не Іоанна, въ такомъ случаѣ и въ греческомъ должно бы стоять тогда въ выраженіи „ἐρχόμενον ἐπ᾽ αὐτὸν“—вмѣсто ἐπ᾽ αὐτὸν—ἐφ᾽ ἑαυτόν или ἐφ᾽ αὐτόν. Но это возраженіе легко устраняется, если только мы обратимъ вниманіе, по справедливому замѣчанію Блека, на то, что въ новозавѣтномъ языкѣ возвратное мѣстоименіе вообще употребляется рѣже, чѣмъ у грековъ и что весьма часто указательное мѣстоименіе ставится въ этомъ языкѣ даже тамъ, гдѣ греческіе писатели скорѣе поставили бы возвратное. Такъ, напр., у ев. Іоанна 1, 48: „И увидѣлъ Іисусъ Наѳанаила идущимъ къ

---

[1]) Bleek. 169—170.

[2]) Meyer, 109;

[3]) Ebrard, 320.

[4]) Keil, 105.

[5]) Ibid.

[6]) Ibid.

[7]) Ibid.

[8]) Bleek, 170

[9]) Непонятно, почему это наши русскіе переводчики ставятъ въ самомъ дѣлѣ подлежащее при εἶδε Іоаннъ. По крайней мѣрѣ ни подлинникъ, ни латинскій переводъ не даютъ права на это. Есть основаніе, впрочемъ, думать, что они при переводѣ, кажется, имѣли подъ руками нѣмецкій переводъ Лютера, потому что тамъ такъ именно и переведено: и увидѣлъ Іоаннъ Духа Божія (und Johannes Sahe Geist Gottes).

себѣ (πρὸς αὐτὸν). Греческій писатель скорѣе поставилъ бы здѣсь возвратное. Такимъ точно образомъ и въ разбираемомъ нами мѣстѣ могло быть поставлено ἐπ᾽ αὐτὸν вмѣсто ἐφ᾽ αὐτὸν [1]). Но и помимо этого замѣчанія Блека считать за субъектъ при εἶδε Іоанна нельзя, кажется, на томъ простомъ основаніи, что, если въ словахъ: „и се, отверзлись Ему небеса“ — мѣстоименіе αὐτῷ относится къ Іисусу (что несомнѣнно), то и глаголъ εἶδε долженъ быть отнесенъ также къ Нему, потому что одно предложеніе тѣсно соединяется съ другимъ союзомъ *и* (καὶ). Такъ по Матѳею. А что до Марка (10 ст.), то тамъ прямо и рѣшительно субъектъ при εἶδε долженъ быть Іисусъ, а не Іоаннъ, какъ ставятъ, напр., наши русскіе перводчики. Вотъ переводъ этого стиха по подлиннику: „и тотчасъ, выходя изъ воды (конечно Іисусъ), увидѣлъ (безъ сомнѣнія, тоже Іисусъ) разверзающіяся небеса и Духа, какъ голубя, сходящаго на Него“.

Итакъ, по Матѳею и Марку, Духа Божія видѣлъ Іисусъ. А что касается Луки, то этотъ евангелистъ не говоритъ, кто видѣлъ, а говоритъ только, что отверзлось небо и нисшелъ Духъ Святый. Евангелистъ Іоаннъ ясно и опредѣленно говоритъ, что Духа Божія видѣлъ Креститель. А если такъ, то является вопросъ: нѣтъ ли противорѣчія между евангелистами? Штраусъ дѣйствительно находитъ противорѣчіе [2]), но совершенно напрасно. Дѣло въ томъ, что евангелисты Матѳей и Маркъ, такъ какъ они ведутъ рѣчь объ Іисусѣ, говорятъ, что онъ видѣлъ Духа Божія, а ев. Іоаннъ, говоря о Крестителѣ, говоритъ, что онъ видѣлъ. Поэтому противорѣчія тутъ никакого нѣтъ и дѣло нужно представлять такимъ образомъ, что Духа Божія одинаково видѣли Іисусъ и Іоаннъ, такъ какъ одно другимъ не исключается.

Теперь перейдемъ къ объясненію самаго явленія, происшедшаго при крещеніи Господа. Оно распадается на три главныхъ момента: разверзеніе небесъ, сошествіе Духа и голосъ съ неба.

Критики разнообразно объясняютъ этотъ моментъ. Ука-

1) Bleek, 170.

2) Ebrard, Wissensschaftliche Kritik 3-te aufl. § 53, стр. 320.

жемъ главныя и почему либо выдающіяся изъ этихъ объясненій.

а) Объясненіе раціоналистовъ. Раціоналисты, считая разверзеніе небесъ явленіемъ чисто внѣшнимъ, тѣлеснымъ глазомъ воспринимаемымъ, объясняютъ его или такъ, что это былъ лучъ молніи, проникающій чрезъ облака, насколько при молніи кажется, что небо разсѣкается, или такъ, что это было просто освѣщеніе неба чрезъ разгнаніе облаковъ. Первое объясненіе принадлежитъ Кюноелю и Аммону (Leben Jesu, 1,271), второе—Павлюсу [1]). Кюноель и Аммонъ сравниваютъ, во первыхъ, напр. Sil Ital, 1,535 sq.q.: Hic subitus scisso densa inter nubila coelo Erupit quatiens terram fragor et super ipsos Bis Pater intonuit geminate flumine pugnas. Во 2-хъ, они ссылаются на представленіе евангелія Евіонитовъ, что то мѣсто, гдѣ Іисусъ былъ крещенъ, освѣтилъ большой огонь, наконецъ, на Іустина мученика (разговоръ съ Трифономъ § 88), гдѣ говорится, что когда Іисусъ вошелъ въ воду, загорѣлся во Іорданѣ огонь [2]). Но всѣ эти ссылки, очевидно, не доказываютъ того, что разверзеніе небесъ нужно понимать такъ, какъ понимаютъ это Кюноель и Аммонъ; напротивъ онѣ ясно свидѣтельствуютъ только о томъ, что такое пониманіе дѣла есть плодъ фантазіи. Въ самомъ дѣлѣ, первое основаніе, приводимое ими, есть ничто иное, какъ только поэтическое, разукрашенное фантазіею, описаніе нашего прозаическаго евангельскаго разсказа, гдѣ просто только говорится: разверзлись Ему небеса или разверзлось небо, а о томъ, что это была молнія или лучъ молніи и помину нѣтъ. А что касается до представленія Евіонитскаго евангелія и Іустина мученика, то кромѣ того, какъ справедливо замѣчаетъ Блекъ, что эти представленія, очевидно, нужно считать только за позднѣйшія апокрифическія прибавки къ нашему евангельскому разсказу, подъ упоминаемымъ здѣсь (въ еванг. Евіонитовъ и разговорѣ Іустина муч. съ Трифономъ) разумѣется вовсе не лучъ молніи, а огонь, который сверхъестественнымъ образомъ загорѣлся надъ Іорданомъ или въ Іорданѣ [3]). Такимъ же фантасти-

[1]) Meyer, 109 стр.; Ebrard., 321.
[2]) Bleek, 171 стр.
[3]) Ibid.

ческимъ характеромъ отличается и объясненіе Павлюса. Онъ сравниваетъ комментарій Евстаѳія на Иліаду V, 749: οὐρανόν... ὃς ποτὲ μὲν κλείεται, οἷα καὶ πύλαις τοῖς, νέφεσι, ποτὲ δὲ ὡς οἷον ἀνοιγόμενος διεκφαίνεται и—Сервія, который выраженіе Виргилія Aen. VIII, 523 coelo aperto объясняетъ чрезъ sereno [1]). На основаніи этихъ сравненій самое разверзеніе неба могло быть представляемо какъ поэтическое выраженіе для обозначенія просвѣтлѣнія неба. Но невѣроятно, чтобы евангелисты въ прозаическомъ разсказѣ должны были употребить это выраженіе, не употребляя однакоже въ дальнѣйшемъ подобныхъ выраженій.

б) Совершенно инымъ характеромъ отличается объясненіе Блека. Раціоналисты, какъ мы уже видѣли, подъ разверзеніемъ небесъ разумѣютъ чисто внѣшнее явленіе, тѣлеснымъ глазомъ воспринимаемое; Блекъ, напротивъ,—чисто внутренее, воспринимаемое духовнымъ окомъ. При указаніи его объясненія мы будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ его толкованіе на Матѳея, такъ какъ здѣсь собственно онъ доказываетъ, почему именно надо понимать это явленіе такъ, а не иначе. Вотъ основаніе къ такому пониманію: „Такъ какъ св. Матѳей говоритъ не въ общемъ смыслѣ: небо отверзлось, но небо отверзлось ему—Іоанну [2]), то чрезъ это становится, по Блеку, очень вѣроятнымъ, что евангелистъ вообще думаетъ не о внѣшнемъ, тѣлеснымъ глазомъ воспринимаемомъ, явленіи на небѣ, потому что это явленіе было бы видно для всѣхъ присутствующихъ и при томъ въ значительномъ округѣ и тогда онъ едва ли бы сталъ выражаться, что небо открылось ему Іоанну. По крайней мѣрѣ на основаніи такого выраженія евангелиста мы должны признать, что явленіе имѣло отношеніе только къ Крестителю и что оно было доступно только его воспріятію, а потому и было не внѣшнимъ, тѣлеснымъ глазомъ воспринимаемымъ, но сверхчувственнымъ, воспринимаемымъ окомъ духа. Въ этомъ смыслѣ и въ другихъ мѣстахъ, по Блеку, встрѣчается выраженіе разверзенія неба. Такъ, напр., у пророка Іезекіиля 1, 1, говорится, что когда

[1]) Ibid.

[2]) Что небо отверзлось, по Матѳею, не Іоанну, а Іисусу, объ этомъ мы говорили уже выше. Въ данномъ случаѣ для насъ важно не то, кому небо открылось, а выводъ, какой дѣлаетъ Блекъ на основаніи этого выраженія.

пророкъ находился въ плѣну, однажды днемъ открылись небеса и онъ увидѣлъ лицо Бога, ему было послано отъ Бога видѣніе. Хотя здѣсь не сказано опредѣленно, что небеса отверзлись ему—пророку, потому что выраженіе общее, тѣмъ не менѣе, по Блеку, нужно признать, что здѣсь рѣчь не о внѣшнемъ явленіи, подлежащемъ тѣлесному органу зрѣнія—разсѣяніи облаковъ небесныхъ. Въ книгѣ Дѣяній 7, 56—въ рѣчи Стефана читаемъ: вотъ я вижу небеса отверстыя... И здѣсь также разумѣется, по Блеку, не внѣшнее явленіе, потому что оно тогда было бы воспринято также и другими присутствующими, чего въ разсказѣ однакоже нѣтъ, такъ какъ стихъ 55 (Стефанъ же, будучи исполненъ Духа Святаго, воззрѣвъ на небо, увидѣлъ славу Божію и Іисуса, стоящаго одесную Бога) скорѣе выразительно показываетъ, что явленіе было только Стефану, когда онъ исполнился Духа Святаго.

На основаніи этихъ и подобныхъ имъ (напр., Іоан. 1, 51) примѣровъ Блекъ заключаетъ, что выраженіемъ Матѳея: „небеса отверзлись Ему“ указывается только на то, что Крестителю представлялось въ видѣніи, какъ открывались небеса и что поэтому евангелистъ говоритъ не о внѣшнемъ явленіи [1]). Такого же взгляда держится и Ольсгаузенъ [2]).

Отдавая должное Блеку за его справедливое опроверженіе фантастическаго объясненія раціоналистовъ, признать справедливымъ и его объясненіе однако же нельзя. Дѣло въ томъ, что онъ признаетъ разверзеніе неба явленіемъ чисто субъективнымъ, а не объективнымъ на томъ только основаніи, что если бы оно было объективнымъ явленіемъ, то его могли бы видѣть и другіе присутствующіе, а не одинъ Іоаннъ, какъ это видно изъ разсказа ев. Матѳея.

---

[1]) Bleek, Synoptische Erklarung der drei ersten Evangelien. Объясн. на Мѳ., стр. 172—173.

[2]) Olshausen, Biblisch. Comm., стр. 179. Духъ, невидимая причина всего видимаго, говоритъ Ольсгаузенъ, носитъ основаніе всего въ себѣ; откровеніе и сообщеніе себя самого есть предикатъ его существа. Поэтому открытіе неба есть ничто иное, какъ откровеніе духовнаго міра для духа; всякое откровеніе божественное есть раскрытіе неба, снисшествіе Духа (Исаіи 64, 1; Іезек. 1, 1; Дѣян. 7. 55). Какъ мало нужно понимать открытіе неба въ смыслѣ матеріальномъ, такъ точно нельзя признавать это и за мечту.

Но въ этомъ то именно и заключается, по нашему мнѣнію, главная ошибка Блека, потому что другихъ то присутствующихъ, кромѣ Іисуса и Іоанна, въ это время, кажется, никого и не было. По крайней мѣрѣ, евангельскія повѣствованія производятъ впечатлѣніе глубокаго уединенія на Іорданѣ, какъ будто бы тамъ были только Іисусъ и Іоаннъ и нигдѣ нѣтъ упоминанія о другихъ присутствующихъ. И относительно примѣровъ, приводимыхъ Блекомъ для подтвержденія своего объясненія нужно сказать, что и они не могутъ служить прочнымъ основаніемъ для такого объясненія. О встрѣчающихся въ этихъ примѣрахъ выраженіяхъ: „отверзлись небеса, вижу отверстыя небеса“ и т. под. Эбрардъ вполнѣ справедливо замѣчаетъ, что „хотя выраженіе ἀνεῳχθησαν οὐρανοὶ употребляется и въ приложеніи къ субъективнымъ видѣніямъ (Іезек. 1, 1; Дѣян. 7, 55) и даже образно (Іоан. 1, 51), но само въ себѣ оно не означаетъ субъективнаго видѣнія, а вообще всякое дозволеніе проникновенія (Gewär eines Einblicks) или обращеніе взора изъ низшей, запятнанной грѣхомъ, области творенія въ область высшую, неомраченную грѣхомъ (Мѳ. 6, 10), будетъ ли это проникновеніе человѣку дозволено чрезъ субъективное видѣніе, или объективное Богоявленіе“ [1]).

Итакъ, если разверзеніе неба нельзя понимать такъ, какъ его понимаетъ Блекъ, то какое же должно быть правильное пониманіе его? Совершенно правильно, по нашему мнѣнію, понимаетъ его Мейеръ, а именно, что это было дѣйствительное раскрытіе неба, изъ отверстія котораго сошелъ Духъ Святый, слѣдов. совершенно объективное явленіе, доступное тѣлесному глазу [2]). Во всякомъ случаѣ, если въ сужденіи объ этомъ явленіи руководиться совершенно безпристрастной объективно - исторической мѣркой, то едва ли возможно будетъ сомнѣваться въ этомъ.

II. Сошествіе Духа Божія. Мѳ: „и увидѣлъ Духа Божія, который сходилъ какъ голубь (ὡσεὶ περιστερὰν) и ниспускался на него; (Мк. и увидѣлъ Духа, какъ голубя (ὡσεὶ περιστερὰν), сходящаго на Него; Лк. и Духъ святый нисшелъ

---

[1]) Ebrard, Wissenschaftliche kritik. 321 стр.

[2]) Meyer, 109 стр.

на Него, въ тѣлесномъ видѣ, какъ голубь (σωματικῷ εἴδει ὡσεὶ περιστεράν); Іоан. — и свидѣтдльствовалъ Іоаннъ, говоря: я видѣлъ Духа, сходящаго съ неба, какъ голубя (ὡσεὶ περιστεράν) и пребывающаго на Немъ).

Изъ указаннаго сопостановленія евангельскихъ сказаній нельзя не замѣтить, что всѣ евангелисты, при сравненіи Духа Божія съ голубемъ, употребляютъ выраженіе ὡσεὶ περιστεράν. А ев. Лука къ этому выраженію прибавляетъ еще выраженіе—σωματικῷ εἴδει.

а) На основаніи этихъ выраженій Павлюсъ, напр., думаетъ, что на І. Христа случайно, или чрезъ особенное Божественное провидѣніе, слетѣлъ дѣйствительный голубь, какъ символъ Святаго Духа. А Тертулліанъ (de carne Christi, cap. 3) и Августинъ (de agone Christiano, c. 24) думаютъ, что это былъ, созданный сверхъестественнымъ образомъ отъ Бога, голубь, въ которомъ Духъ Святый сокрылся какъ въ своемъ тѣлѣ“ [1]).

Признать такое пониманіе справедливымъ значитъ, признать плодъ одной фантазіи за дѣйствительность, потому что такой голубь существуетъ только въ воображеніи Павлюса, Тертулліана и Августина, а не въ евангельскомъ текстѣ. Всѣ евангелисты, употребляя выраженіе ὡσεὶ (какъ если-бы, какъ-бы, или, какъ въ латинскомъ переводѣ, — sicut, quasi, tanquam) περιστεράν (голубь) для сравненія Духа Божія съ голубемъ, безъ сомнѣнія, не соединяли съ этимъ выраженіемъ того смысла, какой соединяютъ съ нимъ Павлюсъ, Тертулліанъ и Августинъ. Въ противномъ случаѣ, почему же бы имъ не выразиться такъ: Іисусъ (или Іоаннъ) увидѣлъ тѣлеснаго голубя, какъ *символъ* Святаго Духа? Что же до Луки, который, быть можетъ, соблазняетъ ихъ своимъ выраженіемъ—σωματικῷ εἴδει, то вѣдь онъ говоритъ, что Духъ Святый сошелъ только *въ видѣ* (εἶδος, species) тѣла, подобно тому, какъ если бы голубь. А отсюда, кажется, также никакимъ образомъ нельзя заключать о тѣлесномъ голубѣ. Очевидно, что никакого такого голубя не было, но что у евангелистовъ рѣчь идетъ именно только о *сравненіи* явленія съ голубемъ.

---

[1]) Bleek, 173 стр.

Теперь вопросъ только въ томъ, сравнивается ли Духъ Святый съ голубемъ въ отношеніи къ образу, въ которомъ онъ сошелъ на Іисуса, или въ отношеніи къ способу своего снисхожденія? Нужно-ли, слѣдов., относить выраженіе ὡσεὶ περιστερὰν къ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, или къ глаголу καταβαίνειν? Большая часть критиковъ стоятъ за второе пониманіе, меньшая за первое.

б) Сравнивая Духа Святаго съ голубемъ въ отношеніи къ способу его снисхожденія, критики указываютъ то на тихое равномѣрное движеніе (Блекъ) [1]), то на быстроту (Фритцшъ [2]), то на тихое дѣйствіе Духа (Неандеръ), [3]) то, наконецъ, на Его чистоту (Ольсгаузенъ) [4]).

Но противъ такого пониманія вполнѣ справедливо замѣчаетъ Мейеръ: „такъ какъ всѣ четыре евангелиста, говоритъ онъ, имѣютъ одно и тоже сравненіе (ὡσεὶ περιστερὰν), то это самое сравненіе, какъ простой образъ сошествія, или какъ только символическое обозначеніе столько же несущественно, сколько неопредѣленно и различно понимаемо, такъ что оно едва-ли бы тогда было передано всѣми евангелистами. Такъ какъ далѣе Лука опредѣленно говоритъ: Духъ сошелъ въ тѣлесномъ видѣ, какъ голубь (σωματικῷ εἴδει ὡσεὶ περιστερὰν), гдѣ послѣдними словами ближе опредѣляется выраженіе σωματικῷ εἴδει, то вышеприведенное толкованіе представляется безосновательнымъ уменьшеніемъ чудесной стороны явленія и только древнее объясненіе (Евѳимія Зигабена, Эразма, Лютера и др.) дѣйствительно явившагося образа голубя является справедливымъ [5]). Такимъ образомъ, по Мейеру, Духъ святой сравнивается съ голубемъ въ отношеніи къ дѣйствительному образу, въ которомъ онъ сошелъ на Іисуса. Такое пониманіе дѣла, по нашему мнѣнію, вполнѣ справедливо и согласно съ евангельскимъ текстомъ.

Нельзя умолчать при этомъ о догматическомъ возраженіи, сдѣланномъ Штрауссомъ, поповоду объясняемаго нами мѣста.

---

[1]) Bleck. стр. 174.
[2]) Keil. Comm. на еванг. Матѳ.
[3]) Neander, Das leben Jesu Christi, 81.
[4]) Olshausen Biblisch Comm., 180.
[5]) Meyer, 110 стр.

Вотъ это возраженіе: если І. Христосъ уже первоначально былъ рожденъ отъ Святаго Духа, то къ чему еще нужно было это позднѣйшее снисхожденіе Святаго Духа на Него [1])? Прекрасный отвѣтъ на это догматическое возраженіе даютъ Эбрардъ и Кейль. „Что І. Христосъ, какъ Сынъ Божій, обладалъ Святымъ Духомъ во всѣхъ отношеніяхъ, подобный взглядъ, говоритъ Эбрардъ, возможенъ только для того, кто не признаетъ различной ипостаси Святаго Духа. Напротивъ, хотя Сынъ и имѣетъ одно существо какъ съ Отцемъ, такъ и Святымъ Духомъ, тѣмъ не менѣеОнъ отличенъ отъ того и другаго, какъ особенный Субъектъ. Здѣсь при крещеніи рѣчь не о томъ, что бы сдѣлать святымъ Того, Кто уже Самъ по Себѣ святъ, но какъ одинъ и тотъ же Святый Духъ, Который, по рѣшительному ученію Св. Писанія, уже въ ветхомъ завѣтѣ дѣйствовалъ, то какъ Духъ служенія или чудесъ, то какъ Духъ покаянія и вѣры, а также въ новомъ завѣтѣ еще при жизни Іисуса былъ данъ ученикамъ,—какъ этотъ Духъ однакоже въ день пятидесятницы видимымъ образомъ вступилъ въ новыя отношенія къ церкви какъ такой; такъ точно и при крещеніи Іисуса этотъ Духъ, явившись также видимымъ образомъ, вступилъ въ *новое отношеніе* къ Іисусу и Его дѣлу избавленія“ [2]). Въ какое же отношеніе? Іисусъ, скажемъ словами Лютарда (Комм. на еванг. отъ Іоанна), стр. 330), чрезъ Святаго Духа родился началомъ жизни, при крещеніи этотъ Духъ дается Ему, какъ Духъ служенія. Но такъ какъ Духъ Господень есть Духъ премудрости и разума, совѣта и силы, познанія и страха Божія (Іезек. 2, 2), то снабженіе Іисуса этимъ Духомъ разсматривается какъ ступень развитія въ личной жизни Его Богочеловѣческой природы, которую (ступень) можно назвать Божественнымъ посвященіемъ для вступленія въ Его мессіанское служеніе и которая утверждена была въ немъ небеснымъ голосомъ, такъ что и Креститель видимымъ образомъ былъ удостовѣренъ въ этомъ и потому могъ свидѣтельствовать объ Іисусѣ, какъ Агнцѣ Божіемъ, который принялъ на Себя и несетъ грѣхи міра [3]).

---

[1]) Ebrard, Wissenschaft. Kritik, 321.
[2]) Ebrard., стр. 322.
[3]) Keil, Comm на Матѳ., стр. 108; Ольсгаузенъ, Comm. 177.

III. Голосъ съ неба. Мѳ. 17 ст.; Мк. 11; Лк. 22 ст. И се, гласъ съ небесъ глаголющій (Мк. и Лк.: и гласъ былъ съ небесъ): сей есть Сынъ Мой возлюбленный (Мк. и Лк.: Ты Сынъ Мой возлюбленный), въ которомъ (Лк. въ Тебѣ) Мое благоволеніе.

Что касается ев. Іоанна, то у него этотъ голосъ съ неба совершенно опущенъ. Этотъ пропускъ подалъ поводъ Штрауссу находить противорѣчіе между евангелистами, но противорѣчія тутъ никакого нѣтъ. Штраусъ совершенно забываетъ о томъ, что, вѣдь, ев. Іоаннъ вовсе не о крещеніи Іисуса разсказываетъ, а только ссылается на спеціальный моментъ сошествія св. Духа, какъ на доказательство того, что Іисусъ есть Спаситель міра. Поэтому, ужели Іоаннъ Креститель, какъ скоро онъ ссылается на какое-либо событіе, долженъ былъ всякій разъ при этомъ разсказывать и обо всѣхъ связанныхъ съ нимъ событіяхъ?

Не такъ легко на первый взглядъ устранить разногласіе между самыми синоптиками въ передачѣ голоса. Всѣ они, какъ мы уже видѣли, единогласно свидѣтельствуютъ, что былъ голосъ съ неба, но относительно формы, въ какой слышался этотъ голосъ для Іисуса и Крестителя, они разногласятъ. По Матѳею голосъ сказалъ: сей есть Сынъ Мой возлюбленный... Слѣдовательно этотъ голосъ ближайшимъ образомъ относился къ Іоанну. По Марку и Лукѣ голосъ сказалъ: Ты Сынъ Мой возлюбленный... слѣдовательно былъ обращенъ ближайшимъ образомъ къ Іисусу.

На основаніи такого разногласія евангелистовъ, напр., Газе заключаетъ, что никакого вообще голоса съ неба не раздавалось, но въ знаменіе, случившееся на небѣ, синоптики влагаютъ мысль, которую нашли въ немъ Креститель или Іисусъ, слѣдовательно, что̀ Іудеи называли Bath-Kol, дочь голоса, значеніе, мысль, знаменіе [1]).

Постараемся объяснить разногласіе синоптиковъ, чтобы этимъ самымъ доказать, что такія заключенія, какія дѣлаетъ отсюда Газе, не имѣютъ для себя законныхъ основаній въ евангельскомъ текстѣ. Извѣстно, что каждое внѣшнее явленіе, которое мы воспринимаемъ, заключаетъ въ себѣ двѣ

1) Hase, Geschichte Jesu, стр. 298.

стороны: объективную и субъективную. Извѣстно также, что наши субъективныя состоянія имѣютъ большое значеніе при воспріятіи нами впечатлѣній отъ предметовъ объективнаго міра и что каждый видитъ въ предметѣ то, что онъ склоненъ видѣть въ немъ. Прилагая сказанное къ разсматриваемому нами сверхъестественному явленію, разногласіе между евангелистами можно объяснить такимъ образомъ: голосъ съ неба, что крещаемый есть Сынъ Божій, это объективная сторона явленія, которую совершенно одинаково восприняли какъ Іисусъ, такъ и Креститель. Что это былъ за голосъ по своему существу и какъ онъ былъ произведенъ, рѣшеніе этого вопроса превышаетъ границы человѣческаго разума. Что же касается словесной формы Божественнаго голоса, то се Іисусъ и Іоаннъ восприняли каждый сообразно съ своимъ субъективнымъ состояніемъ. Іоаннъ во время своего крещенія въ покаяніе ожидалъ среди крестившихся Того, надъ Кѣмъ онъ увидитъ Духа Божія, сходящаго въ видѣ голубя. Поэтому, когда наконецъ онъ увидалъ это знаменіе, онъ услышалъ естественно въ Божественномъ голосѣ удостовѣрительное обращеніе лично къ себѣ: „сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Я благоволилъ“. А І. Христосъ ждалъ отъ Бога Отца особеннаго указанія относительно того, когда Онъ долженъ открыть Свое мессіанское служеніе роду человѣческому и потому услыхалъ личное обращеніе къ Себѣ Самому: „Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Я благоволилъ“.

Отсюда, кажется, должна быть понятна вся неосновательность и незаконность отрицанія Газе разбираемаго нами сверхъестественнаго явленія—голоса, слышаннаго съ неба Іисусомъ и Крестителемъ.

М. Казанскій.

Очерки изъ средневѣковой церковной жизни во Франціи.

IV.

Культъ.

Католическій культъ среднихъ вѣковъ принялъ въ себя не мало элементовъ, заимствованныхъ изъ язычества. Этому содѣйствовали различныя причины. Прежде всего, начало многимъ религіознымъ церемоніямъ, которыя не были учреждены ни Іисусомъ Христомъ, ни Его апостолами, было положено въ Римѣ, а потому это дѣло, исполненное въ самомъ центрѣ язычества, неизбѣжно и несознательно должно было получить, хотя отчасти, нѣкоторый языческій отпечатокъ. Кромѣ того, католическіе священники, чтобы привлечь на свою сторону язычниковъ, считали себя вынужденными не слишкомъ сурово поступать съ ихъ прежними обычаями, присоединять къ своимъ новымъ обрядамъ кое что изъ язычества и даже дозволить нѣкоторыя ихъ старыя торжества, не стоявшія повидимому въ рѣзкомъ противорѣчіи съ новою религіей. Наконецъ, новые христіане, остававшіеся еще на половину язычниками, сами вносили въ свой культъ всевозможныя языческія церемоніи, а западная церковь не осмѣливалась противодѣйствовать этому, желая во что бы то ни стало утвердить и сохранить надъ ними свое господство.

Какъ скоро вы входите въ католическій соборъ, въ вашей головѣ проносятся тысячи воспоминаній о древнихъ религіяхъ. Букеты цвѣтовъ у алтаря и гирлянды зелени, об-

*) Продолженіе См. Чтеніе въ Общ. Люб. Дух. просвѣщ. 1884 года.

вивающія арки, напоминаютъ вамъ праздничное украшеніе римскихъ храмовъ. Тотъ-же мозаическій полъ какъ и въ храмѣ Юпитера Капитолійскаго. Лазоревый сводъ, усыпанный золотыми звѣздами, очень походитъ на плафонъ Парѳенона и многихъ другихъ храмовъ Греціи. Наконецъ и возвышается-то соборъ на томъ именно мѣстѣ, на которомъ прежде находился языческій храмъ. "Христіане, какъ писалъ въ VI вѣкѣ, Григорій Великій, должны всячески избѣгать разрушать языческіе храмы; достаточно будетъ, если они удалятъ изъ нихъ идоловъ, окропятъ святой водой, снабдятъ ихъ алтарями и св. мощами. Такимъ образомъ народъ, видя свой храмъ, возвышающимся по прежнему, отрѣчется наконецъ отъ своихъ заблужденій и мало-по-малу привыкнетъ признавать и покланяться истинному Богу на томъ самомъ мѣстѣ, куда прежде имѣлъ обыкновеніе приходить для почитанія своихъ ложныхъ божествъ". Этотъ разумный совѣтъ былъ въ точности исполненъ: языческій храмъ, тщательно очищенный, служилъ новому культу, а когда разрушался, то церковь снова воздвигали на томъ-же мѣстѣ, употребляя на ея постройку и остатки прежняго храма. Точно также и прежніе идолы обращались нерѣдко въ статуи святыхъ; такъ богиня Изида, державшая на рукахъ младенца Оруса, а ногами опиравшаяся на серпъ луны, была передѣлана на изображеніе Пр. Дѣвы; Геркулеса и Язона превращали въ Іону. Въ деревняхъ, воздвигали кресты на дольменахъ, а статуи Пр. Дѣвы Маріи ставили подъ священными дубами. Такимъ образомъ западное христіанство нерѣдко являлось въ то время во внѣшнихъ формахъ своихъ лишь христіанизированнымъ язычествомъ.

Что касается одежды и украшеній католическихъ священно-служителей, то и онѣ тоже языческія, или по крайней мѣрѣ Іудейскія: папа облачается въ красную или бѣлую одежду, какую носилъ прежде pontifex maximus; епископъ надѣваетъ еврейскій поясъ и нагрудникъ, восточную митру, а въ качествѣ посоха, беретъ авгурскій жезлъ; —священникъ, брѣющій бороду и стригущій волосы, по обычаю древнихъ азіатскихъ религій, носитъ длинную одежду Римлянъ; монахъ стрижется, чтобы доказать свое смиренномудріе, и у язычниковъ стригли рабовъ и осужденныхъ.

Очень трудно было отучить народъ, такъ привыкшій ко всевозможнаго рода утѣшеніямъ и поощреніямъ, обращаться за ними къ его оракуламъ и посѣщать для молитвы особенно прославленныя святилища. Всѣ эти благочестивыя путешествія язычниковъ, западная церковь замѣнила пилигримствомъ.

Католицизмъ унаслѣдовалъ отъ язычества не одни только его религіозные обряды, но не мало и праздниковъ. Каждый годъ, почти въ тѣ-же числа, народъ и въ католическомъ храмѣ встрѣчаетъ торжества, которыя прежде онъ привыкъ устраивать въ честь языческихъ боговъ. Такъ весной празднованіе великой пятницы и пасхальнаго воскресенія сохранило на западѣ нѣкоторыя черты трехъ языческихъ празднествъ и прежде бывшихъ въ это время года: праздника Цереры, когда по улицамъ расхаживали процессіи, оплакивая исчезновеніе Прозерпины, низшедшей во адъ; праздника, совершавшагося отъ 22—27 марта въ воспоминаніе смерти Аттиса и отчаянія его матери, нашедшей его подъ елью и укрывшей въ пещерѣ, когда возлагали на алтари храмовъ символическую разукрашенную елку; и праздника смерти Адониса, когда народъ собирался въ храмы оплакивать преждевременную кончину юнаго бога, статуя котораго возлагалась на погребальномъ катафалкѣ, и затѣмъ воспѣвалъ его воскресеніе. Луперкаліи — латинскіе очистительные праздники перешли въ Срѣтеніе (Purification). Мясяница съ своимъ карнаваломъ происходитъ отъ Сатурналій, а вожденіе быка по улицамъ заимствовано отъ друндизма. Жертвоприношеніе, ежегодно совершавшееся въ полѣ римскими жрецами, богинѣ Robigo, дабы она соблаговолила принять подъ свое покровительство полевые посѣвы, замѣнилось теперь процессіей „des Rogations“ за три дня до Вознесенія. Въ маѣ мѣсяцѣ, посвященномъ Богородицѣ, алтари украшаются миртами и розами, какъ было и прежде когда онъ былъ посвященъ Венерѣ. Въ праздникъ Іоанна Крестителя на площадяхъ зажигаютъ большіе потѣшные огни, какъ бывало прежде въ праздникъ солнцестоянія. Въ день Богоявленія, христіане собираютъ своихъ родныхъ и знакомыхъ на веселую пирушку, на которой, слѣдуя латинскимъ сатурналіямъ, провозглашаютъ

одного изъ своей среды королемъ, избирая его посредствомъ бобовъ (способъ греческой баллотировки). Западное обыкновеніе однажды въ годъ украшать могилы своихъ родственниковъ и друзей вѣнками и цвѣтами сохранилось тоже отъ временъ язычества. Въ Римѣ праздникъ мертвыхъ справлялся въ февралѣ, въ Галліи въ ночь на первое ноября, французская - же католическая церковь желала сперва сохранить римское число этого праздника, но потомъ, по внушенію Одилона—Клюнійскаго аббата X вѣка, перенесла его на день, установленный Кельтами.

Такимъ образомъ въ культѣ, католическая церковь, дабы привлечь на свою сторону, наивное и чрезвычайно жадное до всякаго рода чувственныхъ ощущеній, народонаселеніе, кончила тѣмъ, что приняла во многихъ случаяхъ языческій отпечатокъ. Каждая мѣстная церковь установляетъ свои религіозныя церемоніи, сообразуясь со вкусомъ и желаніями населенія. При отправленіи Богослуженій идея облекается въ чувственный предметъ, а слово выражается дѣйствіемъ; мессу уже не читаютъ только, но играютъ.

Въ праздникъ Рождества Христова изображается напр. поклоненіе пастырей: дѣти, одѣтыя на подобіе ангеловъ, разставленныя въ верхней части хоръ, тихо запѣваютъ приличные случаю гимны; въ это время группа пастырей приближается чрезъ притворъ къ вертепу, устроенному сзади алтаря; ихъ встрѣчаютъ два священника и спрашиваютъ: „Что вы ищете“? „нашего Спасителя Іисуса Христа“, отвѣчаютъ пастыри.—„Младенецъ здѣсь“, говорятъ священники и затѣмъ всѣ вмѣстѣ входятъ въ пещеру, повергаются передъ статуей пр. Богородицы, поклоняются Божественному Младенцу и запѣваютъ Salve Virgo..... Въ день Богоявленія процессія устрояется въ обратномъ направленіи, чтобы лучше выразить смыслъ словъ: „*инымъ путемъ отъидоша, во страну свою*“. Въ Оксерѣ, во время богослуженія перваго воскресенья рождественскаго поста, при словахъ „ecce lux venit“, приближается дитя съ зажженной свѣчей на длинномъ шестѣ; въ Клермонѣ въ этотъ - же день музыканты и дѣти засвѣчаютъ факелы и, при пѣніи „Audite verbum Domini gentes“,... подни-

маются на церковную башню. Въ Безансонѣ слова „Spiritus sanctus supervenietˮ произносятся двумя дѣтьми, одѣтыми одинъ Богородицей, а другой ангеломъ. Въ нѣкоторыхъ церквахъ окрестностей Парижа, въ навечеріе недѣли о Блудномъ сынѣ, мальчикъ изъ хора сильными ударами бича выгоняетъ изъ алтаря кубарь, на которомъ написано „*Аллилуія*ˮ; въ Тулѣ-же бываетъ еще лучше: тамъ *Аллилуія* представляетъ изъ себя гробъ, который и закапываетъ на сосѣднемъ кладбищѣ процессія изъ дѣтей хора. Въ среду на первой недѣлѣ католическаго великаго поста, священникъ, стоя на паперти, посыпаетъ всѣхъ входящихъ пепломъ; въ Вьеннѣ-же въ этотъ день во время обѣдни есть обычай, въ силу котораго присутствующіе испускаютъ глубокіе вздохи всякій разъ какъ произносятся слова misereris и miserere. Въ вербное воскресенье большая процессія, снабженная освященными вѣтвями, собирается предварительно въ какой нибудь изъ деревень и затѣмъ уже направляется въ городъ, ворота котораго тотчасъ-же отворяются, какъ скоро она пропоетъ „*Возмите врата князи ваша и возмитеся врата вѣчныя*ˮ. . Въ Амьенѣ, дабы лучше ознаменовать слова гимна: „Accurrunt turbae, эта процессія дѣлится на двѣ группы. На страстной недѣлѣ, въ самой темной капеллѣ церкви воздвигаютъ, на подобіе Голгофы, холмъ съ вертепомъ и съ крестомъ на вершинѣ; въ Безансонѣ, на основаніи гимна: „Vexilla regis prodeuntˮ, водружаютъ на амвонѣ хоругвь; въ Жюмьежѣ, во время пѣнія „Velum Templi scissum est, монахи раздираютъ завѣсу святилища; въ Тулузѣ духовенство выставляетъ въ алтарѣ большую деревянную змѣю; въ Метцѣ, при восклицаніи „mortem autem crucisˮ, пѣвчіе съ громкимъ воплемъ выражаютъ смятеніе; въ великій четвергъ сосѣдніе сеньоры приглашаются омывать ноги бѣднымъ. Чтобы изобразить Вознесеніе два канонника, одѣтые въ стихари, поднимаются съ пѣніемъ на вершину башни. Въ праздникъ Пятидесятницы, слова „*и бысть внезапу съ небесе шумъ*ˮ сопровождаются громомъ трубъ, причемъ со сводовъ бросаютъ зажженную паклю или голубя, изображая такимъ образомъ Сошествіе Св. Духа. Въ Амьенѣ, въ день обрѣтенія мощей св. Фирмина, капонники вожжигаютъ ла-

донъ и не смотря на январь мѣсяцъ сбрасываютъ съ себя свои зимнія суконныя мантіи въ соотвѣтствіе словамъ легенды: „Dum aperiretur martyrii Firmini sepulcrum tanta inde suavitas exuberavit fragrantia, ac si omnia ibidem pigmentorum genera redolerent“.....

Въ силу постоянной матеріализаціи католическій культъ превратилъ наконецъ многія изъ своихъ церковныхъ торжествъ въ настоящія театральныя представленія. Эти представленія не отличаются тою величественностью, какая свойственна была зрѣлищамъ древняго политеизма: вы не встрѣтите здѣсь болѣе ни длинныхъ рядовъ дѣвушекъ, одѣтыхъ во все бѣлое, медленно двигающихся между колонками, ни торжественныхъ процессій съ ихъ серіознымъ мелодичнымъ пѣніемъ. Въ средневѣковомъ католическомъ храмѣ народъ ищетъ веселья, котораго ему недостаетъ въ его порабощенномъ состояніи, и вотъ, въ этомъ мѣстѣ — убѣжища, гдѣ владычествуетъ только Одинъ Богъ, онъ танцуетъ, пируетъ и оглашаетъ своды храма своимъ смѣхомъ, который ему приходится такъ часто сдерживать передъ лицемъ барона. Вотъ каковы напр. тѣ излюбленныя для средневѣковой полуварварской народной массы шумныя и чувственныя празднества, которыя совершались у подножія престола: въ „день Богоявленія — „праздникъ дураковъ“ или „шутовъ“. Низшіе клирики, одѣвшись въ женскія платья или какіе — нибудь другіе шутовскіе костюмы, провозглашаютъ изъ своей среды епископа, несутъ его на своихъ плечахъ къ хору и сожаютъ на епископскую каѳедру, вмѣсто ладона сожигаютъ старые башмаки, и затѣмъ ѣдятъ и пьютъ въ честь своего избранника на столахъ, разставленныхъ посреди притвора; вечеромъ этотъ шутовской епископъ раздаетъ благословенія, а милостынникъ, отъ его имени, провозглашаетъ: „Монсеньеръ, который присутствуетъ здѣсь, даруетъ каждому изъ васъ по двадцати полновѣсныхъ пощечинъ и кромѣ того жалуетъ еще вамъ кобылій хвостъ“.— Въ праздникъ „избіенія младенцевъ“ мальчики хора подобнымъ-же образомъ выбираютъ себѣ шутовскаго аббата, который, каррикатурно одѣвшись въ разныя церковныя ризы, входитъ въ алтарь и пародируетъ мессу. Въ Эвре на третій день праздника св. Виталія,

клирики отправляются въ деревни за вѣтвями для украшенія статуи этого святаго; подойдя къ каменному кресту, находящемуся при входѣ въ сосѣдній лѣсъ, они возливаютъ на пришедшихъ богомольцевъ сидръ (яблочное или грушевое вино) и бросаютъ имъ въ лицо маленькіе пирожки, называемые по этому случаю casse gueules. Въ каждой церкви въ продолженіи года устраиваются четыре шумныя, необузданныя пиршества съ пляскою и обильнымъ угощеніемъ, именно: праздникъ діаконовъ въ Рождество, праздникъ священниковъ въ день св. Стефана, праздникъ клирошанъ въ день св. Іоанна и праздникъ иподіаконовъ въ день Богоявленія. Въ Свѣтлое Христово Воскресеніе, во многихъ изъ соборовъ, канонники въ свою очередь устраиваютъ танцы и игру въ мячъ и кутятъ въ притворѣ. Въ Руанѣ въ день Рождества Христова двѣнадцать клириковъ, изображая собою шесть евреевъ и шесть язычниковъ становятся на право и на лѣво отъ костра, устроеннаго посреди хора; два молодыхъ клирика предлагаютъ имъ признать таинство Воплощенія, но они отказываются, тогда, чтобы убѣдить ихъ, къ нимъ являются другъ за другомъ всѣ важнѣйшія лица библіи: Моисей съ большою бородою, великіе и малые пророки, Валаамъ на своей ослицѣ, которую пробуютъ остановить посланники царя Валака, но которую охраняетъ ангелъ, съ золотымъ мечемъ, три отрока изъ огненной пещи, двѣнадцать апостоловъ, Сивиллы предсказавшія пришествіе Іисуса Христа и наконецъ Виргилій, написавшій эклогу Его о рожденіи; всѣ эти лица привѣтствуемыя пѣніемъ гимновъ, повторяютъ свои прежнія предсказанія, послѣ чего двѣнадцать невѣрующихъ признаютъ себя обращенными. Въ Бовэ, въ воспоминаніе бѣгства св. семейства въ Египетъ, на хоръ приводятъ осла, на которомъ сидитъ молодая дѣвушка съ ребенкомъ на рукахъ; служащій священникъ, читая входную kyrie, gloria и credo выкрикиваетъ по ослиному, послѣ чего клирики запѣваютъ латинскую пѣснь въ девяти куплетахъ:

„Orientis partibus
Adventavit asinus,
Pulcher et fortissimus,
Sarcinis aptissimus“....

На каждый изъ этихъ куплетовъ народъ отвѣчаетъ по французски:

„Hez! sire asne, car chantez!
Belle bouche rechignez
Vous aurez de foin assez,
Et de l'avoine à flanté!"

По окончаніи церемоніи, священникъ вмѣсто того, чтобы обратиться къ народу со словами: „ite missa ert", кричитъ: „Hi—han! hi—han! hi—han!" Въ Вьеннѣ четыре клирика, назначенные епископомъ и капитуломъ водятъ по городу, сидящаго на лошади человѣка, у котораго на перевязи привѣшенъ боченокъ вина, хлѣбъ и окорокъ ветчины; онъ изображаетъ собою св. Павла. Въ Э до конца XV вѣка, справляя праздникъ Тѣла Господня, устраивали еще болѣе нелѣпую процессію: въ ней можно было встрѣтить крестоносцевъ и хоругвеносцевъ, дѣтей съ пиками, украшенными лентами, амуровъ, партіи ремесленниковъ, пастуховъ и нимфъ, нищихъ, нищенствующихъ монаховъ, турокъ, рыцарей Мальтійскаго ордена, вооруженныхъ людей, царя, любовниковъ и любовницъ, священниковъ и наконецъ смерть, размахавающую своею косою. Въ Страсбургѣ ежегодно, наканунѣ хромоваго праздника, народъ проводитъ въ соборѣ и ночь, причемъ бочки съ виномъ разбиваются въ хорѣ, на алтарѣ громоздится мясо, толпа пьетъ, ѣстъ, танцуетъ, поетъ и безчинствуетъ; пьяные валяются на полу и ихъ поднимаютъ разными шутливыми выдумками; молодые люди и дѣвушки укрываются по темнымъ уголкамъ храма.

Правда, время отъ времени находились такіе прелаты, которые считали своимъ долгомъ протестовать противъ такихъ чудовищныхъ развлеченій. Соборы со временъ Меровинговъ не переставали запрещать непозволительные танцы и непристойныя пѣсни въ храмахъ. Въ IX вѣкѣ папа Евгеній II требовалъ, чтобы христіане отказались отъ этихъ сборищъ, сопровождающихся всегда похотливыми словами и происхожденіемъ своимъ обязанныхъ язычеству. Въ XII вѣкѣ Парижскій епископъ Морисъ-де-Сюлли пробовалъ запретить въ своемъ соборѣ праздникъ дураковъ. Парижскій соборъ 1212 года, Базельскій соборъ 1435 года, затѣмъ позд-

нѣе Санскій синодъ 1528 года и Ліонскій 1568 года горячо осуждали всѣ эти религіозные танцы и благочестивыя оргіи. Соборъ Базельскій называетъ постыднымъ злоупотребленіемъ обычай въ нѣкоторые праздники дозволять обыкновеннымъ людямъ, облаченнымъ въ архіерейскія одежды, съ митрой и посохомъ въ рукахъ, благословлять народъ подобно епископамъ; „не менѣе позорны, говоритъ онъ, и всѣ эти переодѣванія въ королей и полководцевъ на праздникѣ „дураковъ," или въ память „избіенія младенцевъ;" Всѣ эти маскарады и театральныя представленія, танцы мужчинъ и женщинъ, заставляющіе зрителей надрываться отъ смѣха, вообще всѣ эти пиршества и оргіи". Напрасныя усилія! Народъ никогда не согласится довольствоваться тѣмъ мрачнымъ и холоднымъ культомъ, который ему предлагаютъ суровые ученые, сами священники соблазняются этими шумными и веселыми развлеченіями, а потому не смотря на всѣ предписанія соборовъ, въ средневѣковыхъ католическихъ церквахъ преспокойно продолжаются прежніе праздники, и мало того, чтобы по возможности, наполнить ихъ болѣе, возобновляется даже совсѣмъ языческое учрежденіе — театръ.

Было время когда христіанская церковь Запада проклинала знаменитый театръ Римлянъ и Грековъ. Явившись въ Римъ въ то время, когда этотъ театръ пришелъ уже въ совершеннѣйшій упадокъ, она не хотѣла освѣдомляться о его прошедшемъ величіи, но стала судить о немъ лишь по кровопролитіямъ церковъ. Она предавала анаѳемѣ актеровъ— этихъ декламаторовъ языческихъ легендъ, этихъ вредныхъ разсказчиковъ всякихъ фарсовъ и вымысловъ. Противъ нихъ ея ненависть была особенно сильна и продолжительна: въ XIII вѣкѣ она внушила Карлу Великому капитулярій, признававшій актеровъ людьми безчестными и недостойными свидѣтельствовать передъ судомъ; Майнуйскимъ, Турскимъ и Шалонскимъ соборами ихъ профессія была объявлена позорной, клириковъ-же, которые будутъ присутствовать на ихъ представленіяхъ, постановлено было подвергать отлученію отъ церкви. Въ 1186 году король Филиппъ—Августъ, по настоянію церкви, съ безчестіемъ удалилъ ихъ отъ своего двора; но народъ упорно продолжалъ толпиться

на площадяхъ, гдѣ останавливались фигляры; монахи приглашали труппы актеровъ къ себѣ въ монастыри; страсть къ театру все увеличивалась, не смотря ни на какія проклятія. И духовенство, любившее сценическія представленія не менѣе народа, кончило тѣмъ, что рѣшилось наконецъ допустить ихъ въ самыя богослуженія. Можно-ли было теперь порицать театральныя представленія, если онѣ должны были способствовать возбужденію вѣры; а когда актерами—исполнителями піесъ явились клирики, или люди, истинно благочестивые, то оставалось только привѣтствовать ихъ ревность.

Въ описанныхъ уже нами религіозныхъ церемоніяхъ, ясно обнаруживаются зачатки двухъ позднѣйшихъ направленій драматической литературы, именно героической драмы и фарса. Отъ нихъ-то и произошелъ нашъ современный театръ.

Начиная съ X вѣка описанныя нами католическія службы съ пѣніемъ гимновъ и съ нѣкоторою примѣсью элемента символическаго и драматическаго, представляются уже недостаточными. Только малыя церкви, не обладавшія ни особенно большими доходами, ни большимъ количествомъ клириковъ, продолжали еще отправлять эти службы въ ихъ первоначальной формѣ; но богатыя церкви, имѣвшія возможность располагать достаточной труппой разнаго рода актеровъ, а иногда и собственными поэтами изъ клириковъ, пожелали придать своимъ церемоніямъ болѣе торжественный характеръ; онѣ придумали такъ называемыя мистеріи полу-литургическаго свойства. Въ Пасху, въ Рождество и въ другіе большіе праздники каноники и церковно-служители, одѣвшись подходящимъ образомъ, представляютъ изъ себя разныхъ лицъ изъ священной исторіи и благочестивыхъ легендъ, такъ напр., волхвовъ, пастырей, Ирода, ангеловъ, Дѣву Марію, юродивыхъ и мудрыхъ дѣвъ, римскихъ солдатъ и палачей, наконецъ Іоанна Крестителя и самого Іисуса Христа. Обыкновенно священникъ начинаетъ мессу, но, послѣ входной молитвы, останавливается; ибо этотъ именно моментъ избранъ для религіознаго представленія. Благочестивые актеры, разсѣянные по всей церкви, приближаются, встрѣчаются, обращаются другъ къ другу, декламируя, заранѣе заученные ими стихи и ведутъ приличный случаю раз-

говоръ, смотря по тому изображается-ли поклоненіе волхвовъ, или приключеніе Эммаусскихъ путниковъ, или верховный совѣтъ Ирода, на которомъ рѣшено было избіеніе младенцевъ мужескаго пола, или Воскрешеніе Лазаря, или посѣщеніе женами Гроба Господня. Представленіе, состоящее всего изъ одной или двухъ сотенъ стиховъ, занимаетъ лишь ¼ часа или самое большое ½ часа, а затѣмъ священникъ продолжаетъ совершеніе богослуженія.

Эти полу-литургическія мистеріи, дававшіяся впродолженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ сначала на латинскомъ, а потомъ съ XII вѣка, на французскомъ языкѣ, обыкновенно имѣли мѣсто только въ церквахъ средней величины; большіе-же соборы претендовали на большее и исполняли цѣлыя драмы т. е. мистеріи въ ихъ настоящемъ полномъ смыслѣ.....

Уже въ XII вѣкѣ клирики сочиняютъ и представляютъ цѣлыя длинныя пьесы. Такъ какъ притворъ храма былъ слишкомъ тѣсенъ, чтобы вмѣщать собиравшуюся обыкновенно большую толпу народа, то, передъ главнымъ входомъ воздвигался обширный помостъ, на которомъ и должно было происходить представленіе. Налѣво, на высокой эстрадѣ устраивался рай, т. е. небольшая платформа, окруженная занавѣсомъ, поверхъ котораго виднѣлись вершины зеленѣющихъ деревьевъ, осыпанныхъ плодами, а направо совсѣмъ внизу—адъ, мрачный, зубчатый бастіонъ, имѣющій вмѣсто двѣри отвратительную пасть дракона, изъ которой выскакиваютъ демоны, одѣтые въ звѣриныя кожи и извергается горящая пакля. Различныя роли подобныхъ драмъ исполняются церковно-служителями, а чтобы придать сценѣ больше блеску, капитулъ предлагалъ въ ихъ распоряженіе свои далматики, стихари, ковры, митры, вѣнцы, посохи, вазы и кресты. Любопытная веселая толпа тѣснится во множествѣ на паперти, хоръ, помѣщенный подъ портикомъ, запѣваетъ священный гимнъ и мистерія начинается; она длится впродолженіи нѣсколькихъ часовъ, что даетъ возможность продекламировать цѣлыя тысячи стиховъ. Актеры, поднимаясь и спускаясь съ помоста на помостъ по большимъ деревяннымъ лѣстницамъ, въ должномъ порядкѣ исполняютъ свои роли, послѣ чего тотчасъ-же возвращаются и садятся на свои скамейки. Самъ Богъ Отецъ представляется

говорящимъ; хоръ поетъ, адъ постоянно извергаетъ пламя и діаволовъ; возбужденные зрители восторгаются и аплодируютъ. Являются въ красной тюникѣ Адамъ, а Ева, одѣтая въ бѣломъ, Авраамъ и Аввакумъ съ длинными сѣдыми бородами, Давидъ и Соломонъ въ коронахъ, Моисей, держащій скрижали и Ааронъ съ зеленѣющей вѣткой, пророкъ Исаія несетъ книгу, а Іеремія свертокъ пергамента, Балаамъ приближается на своей ослицѣ, а демоны производятъ ужасный громъ, ударяя въ котлы и чугуны. Такимъ образомъ разъигривались исторія Адама, важнѣйшія событія изъ земной жизни Іисуса Христа, различныя библейскія сказанія и житія святыхъ. Нѣкоторыя изъ этихъ драмъ дошли и до насъ: напр. „*Мистерія Адама*“—произведеніе въ стихахъ, написанное на французскомъ языкѣ въ концѣ XII вѣка, затѣмъ „*св. Николай*“—Іоанна Боделя XIII вѣка и „*Чудо св. Θеофана*“—Рутебеера. Все это произведенія ребяческія, безжизненныя, сухія и скучныя подобно стихотворнымъ хроникамъ, въ которыхъ, за исключеніемъ мистеріи Рутебеера, невозможно найти десятка хорошихъ стиховъ.

Въ XIV и XV вѣкахъ такія представленія достигли своего полнаго развитія и пользовались широкимъ почетомъ. Трубадуры, перекладывавшіе мистеріи въ стихи, оставались вѣрными своимъ повѣствовательнымъ привычкамъ, придавали имъ громадные размѣры, на подобіе эпическихъ сказаній, такъ что теперь можно встрѣтить мистеріи, состоявшія изъ двадцати, тридцати и даже пятидесяти тысячъ стиховъ.

Если-бы духовенство захотѣло взять на себя выполненіе подобныхъ произведеній, то у него не осталось-бы конечно времени на отправленіе церковныхъ службъ, а потому за это дѣло взялись теперь міряне.

Во всѣхъ большихъ городахъ стали организовываться компаніи ремесленниковъ и горожанъ съ цѣлью устраивать религіозные спектакли. Таково напр. общество „des confrè res de la Passion“, въ Парижѣ, оно было основано въ 1398 году и устроило свой театръ въ монастырѣ св. Мавра. Городской старшина испугался сначала этого предпріятія и запретилъ обществу представлять въ лицахъ что либо изъ земной жизни Іисуса Христа, а также и изъ житій святыхъ,

безъ особаго разрѣшенія на это короля, но разрѣшеніе это было вскорѣ получено: присутствуя однажды на одномъ изъ представленій компаніи, Карлъ VI пришелъ въ такой восторгъ отъ него, что въ 1402 году далъ этому обществу разрѣшеніе играть когда-бы то ни было и что-бы-то-нибыло; тогда оно переноситъ свой театръ въ одну изъ нижнихъ залъ госпиталя св. Троицы, длиною въ 21 сажень, а шириною въ шесть сажень; и вотъ, здѣть-то, передъ трехъэтажной сценой, платя за входъ по два су, стоя въ тѣснотѣ, подъ присмотромъ одного изъ сержантовъ, толпится народъ, слушая свои религіозныя драмы. Въ Аррасѣ, въ Валансьенѣ, въ Камбре, въ Руанѣ, сами горожане, желая развлекаться назидательными зрѣлищами, заказываютъ какому-нибудь грамотѣю новую пьесу, затѣмъ, при помощи каѳедральнаго клира, снабжаемые денежной субсидіей муниципалитета, воздвигаютъ передъ городской ратушей театръ, разъучиваютъ роли и такимъ образомъ устраиваютъ спектакль. Церковь, не имѣя болѣе возможности непосредственно участвовать въ этихъ представленіяхъ, старается по крайней мѣрѣ имъ покровительствовать: какъ и прежде она предлагаетъ, находящихся въ ея распоряженіи, клириковъ, церковныя одежды, ковры и лучшія украшенія алтарей; охотно соглашается даже приблизить, или отдалить часъ вечерни, дабы народъ имѣлъ возможность выслушать мистерію съ начала и до конца. Пьеса часто растягивалась на нѣсколько дней; каждый вечеръ въ опредѣленное время она прекращалась, а утромъ въ извѣстный часъ снова продолжалась. Работа въ высшей степени трудная и утомительная для актеровъ: имъ нужно было безпрестанно лазить по деревяннымъ лѣстницамъ, ведущимъ изъ ада на землю, съ земли на небо; изображающій изъ себя Іисуса Христа долженъ былъ подвергаться крестному распятію, а изображающій Іуду выносить нестерпимые побои. Разсказываютъ, что одинъ священникъ изъ Меца, представляя Іисуса Христа чуть было не умеръ отъ утомленія на своемъ крестѣ. На такихъ сценахъ воспроизводились какъ и прежде: Рождество Христово, Его страданія, Вознесеніе, жизнь пр. Дѣвы Маріи, житія святыхъ, всѣ чудеса ветхаго Завѣта и вся исторія христіанъ и іудеевъ.

Въ XV вѣкѣ, когда религіозныя назидательныя пьесы успѣли уже всѣмъ достаточно прискучить, хотя никто въ этомъ не сознавался, стали ставить на сцену мистеріи и свѣтскаго содержанія, какова напр. *Жанна Д'Аркъ*, *Людовикъ святой*, и др.

Не трудно понять почему религіозный театръ постепенно утрачиваетъ свою первоначальную назидательность и усвояетъ себѣ мало по малу болѣе игривый характеръ. Пока онъ господствовалъ, народился театръ комическій, который съ конца XIV вѣка началъ оказывать ему сильную конкуренцію своими пьесами, носившими названіе *моралите*, *фарсъ* и *соти*.

Моралите—это аллегорическая сатира въ дѣйствіи, имѣющая дѣйствующими лицами отвлеченныя понятія, какъ напр. Вѣра, Надежда, Любовь, Разумъ, Раскаяніе, Тщеславіе, Гордость, Трудъ, Злословіе, Глупость, и т. п. *Фарсъ* веселая сказка въ стихахъ. только не разсказываемая, а представляемая въ лицахъ. *Соти* нѣчто среднее, шуточная пьеса, имѣющая интригу фарса и аллегорическихъ дѣйствующихъ лицъ моралите.

Всѣ эти драматическіе жанры, будучи прямымъ слѣдствіемъ разныхъ праздниковъ „дураковъ“ и „избіенія младенцевъ“, получили начало своего существованія въ тѣхъ же католическихъ соборахъ, но только оставались тамъ менѣе долго, нежели мистеріи.

Въ XIV и XV вѣкахъ комическія пьесы берутъ перевѣсъ надъ духовными, достигаютъ полной славы и завоевываютъ симпатію у буржуазіи. Начинаютъ организовываться общества для представленія подобныхъ пьесъ. Клерки парламента въ Парижѣ и, такъ называемые Confrères de la Basoche, завладѣли моралите и приглашали публику въ большой дворцовый залъ, гдѣ они давали свои спектакли: фигляры взялись за постановку фарсовъ, а дѣти лучшихъ фамилій города, подъ названіемъ „Enfants sans souci“ разыгрывали соти. Живой, свободный, народный духъ имѣлъ полную возможность проявиться въ этихъ пьесахъ; онъ смѣется, критикуетъ, издѣвается, даетъ просторъ своему воображенію и вообще изливается въ свободныхъ вдохновеніи. И въ литературнымъ отношеніи фарсы XV вѣка лучше и стоятъ гораздо выше безжизнен-

ныхъ и напыщенныхъ мистерій; ихъ съ удовольствіемъ можно перечитывать даже и въ настоящее время, таковъ напр. „Maitre Pathelin“—комедія, не смотря на свой тяжелый безцвѣтный стихъ, свою длинноту и шероховатость полна занимательныхъ подробностей. Итакъ, благодаря своему развитію и въ церкви и внѣ ея, католическій культъ въ XV вѣкѣ достигаетъ наконецъ небывалой полноты и широты: въ немъ есть и символическія богослуженія, и религіозные танцы, и священныя торжества, праздники дураковъ и младенцевъ, полулитургическія мистеріи въ церквахъ, процессіи и пилигримства на улицахъ, мистеріи на площадяхъ, фарсы и соти, воспроизводимые на перекресткахъ.

Однако въ концѣ XV вѣка онъ уже начинаетъ приходить въ упадокъ: толпа такъ мало теперь интересуется мистеріями, что труппа, занимавшаяся ихъ постановкой, должна была соединиться съ Enfants sanssouci, чтобы такимъ образомъ изъ двухъ труппъ составить одну, которая могла-бы по перемѣнно давать мистерію и фарсъ. Народъ, живущій теперь своею гражданскою жизнію, имѣющій свои празднества и свѣтскія удовольствія, сталъ все рѣже и рѣже обращаться за развлеченіями къ церкви, тогда какъ прежде и священныя церемоніи были для него единственными въ этомъ родѣ. А между тѣмъ религіозное движеніе, произведенное Реформаціею, начало уже безпокоить духовенство и заставило его взглянуть болѣе строго на церковные обряды. Тогда забавы клириковъ въ хорѣ становятся менѣе шумны, пѣвцы дѣлаются гораздо скромнѣе прежняго въ своихъ движеніяхъ, оселъ уже болѣе не осмѣливается приближаться къ алтарю, послѣднія шутовскія церемоніи изгоняются изъ храма, и обширный, безмолвный, темный, пустынный соборъ начинаетъ принимать чисто религіозный характеръ.

S.

Библіографія.

Общедоступное истолкованіе (I и II главы) Евангелія отъ Матѳея. Сост. С. Уваровъ. Москва. 1885. Общедоступное истолкованіе (III и IV главы) Евангелія отъ Матѳея. Сост. С. Уваровъ. Москва. 1885 г.

Признаемся, мы съ удовольствіемъ отмѣчаемъ появленіе въ нашей духовной литературѣ такого труда, какъ общедоступное истолкованіе Евангелія отъ Матѳея г. Уварова. До сихъ поръ у насъ, кромѣ толковаго Евангелія архимандрита Михаила, далеко не всѣмъ доступнаго по цѣнѣ своей, ничего почти не было подобнаго въ этомъ родѣ. А между тѣмъ жизнь и очевидные факты давно уже обнаружили послѣдствія этого недостатка. Дѣло въ томъ, что, благодаря дѣятельности общества распространенія Св. Писанія въ Россіи, священныя книги теперь начинаютъ проникать въ народную среду въ довольно значительномъ количествѣ. Въ наше время встрѣтить Библію въ простой избѣ поселянина стало едва не обычнымъ явленіемъ. Народъ вообще охотно раскупаетъ удешевленныя изданія Новаго Завѣта. Исторически сложившаяся и вѣками окрѣпшая склонность нашего народа къ чтенію Слова Божія ясно доказываетъ себя и въ этомъ дѣлѣ. Но рядомъ съ распространеніемъ въ народѣ книгъ Св. Писанія идетъ и возрастаніе среди этого народа разныхъ недоумѣній, тревожныхъ вопросовъ относительно смысла непонятныхъ мѣстъ Св. Писанія. Чести, конечно, нашего народа нужно приписать, что онъ не механически относится къ чтенію Св. Писанія, но старается вдуматься и постигнуть его глубокій и сокровенный смыслъ. Хорошо, если простой, необразованный человѣкъ найдетъ для себя руководителя, способнаго правильно разъяснить недоумѣвающему заинтересовавшее его мѣсто. Въ противномъ случаѣ для простецовъ открывается широкая возможность пускаться въ самобытныя, парадоксальныя объясненія, приходить совсѣмъ къ превратному пониманію и полному извраще-

нію смысла Св. Писанія. Такъ именно часто и случается. Чтеніе книгъ Св. Писанія, не сопровождаемое правильнымъ толкованіемъ, не одинъ разъ приводило нѣкоторыхъ, задававшихся вначалѣ доброю цѣлію, къ отступничеству отъ церкви, приготовляло почву для зарожденія ересей и раскола. Родоначальникъ не такъ давно возникшей въ южной Россіи секты «Андреевскаго толка», прежде чѣмъ отступить отъ православной церкви, какъ самъ онъ заявлялъ «сталъ читать Писанія и вдумываться», потомъ какъ то пришелъ къ выводу, «что много у насъ въ вѣрѣ неладнаго, т. е. не такъ, какъ было въ первые вѣка» («Нов. Вр.» № 3396). Интересно, какое превратное толкованіе даютъ Св. Писанію люди, не подготовленные къ этому дѣлу. Крестить дѣтей напр. не считаютъ нужнымъ тѣже сектанты какимъ-то образомъ на основаніи изреченія Спасителя: «таковыхъ есть царствіе Божіе». Тоже самое открыто заявляли люди, стоящіе, по своей жизни и общественному положенію, весьма близко къ духовно-религіозной жизни народа. Одинъ напр. священникъ Воронежской епархіи писалъ въ «Церк. Вѣстн.» слѣдующее: «часть прихожанъ читаетъ книги Св. Писанія и толкуетъ превратно; были случаи, что отъ произвольнаго толкованія Св. Писанія нѣкоторыя лица совращались въ молоканство. Другая часть, попробовавъ читать книги Св. Писанія, понявъ трудность толкованія его и видя примѣры уклоненія отъ православной вѣры, совсѣмъ отказалась читать священныя книги» («Цер. Вѣст.» 1884 г. № 42). Совсѣмъ не то бы, конечно, выходило въ результатѣ, если бы простой читатель, заинтересовавшійся какимъ-нибудь изреченіемъ Божественнаго Писанія, имѣлъ возможность всегда свѣряться съ правильнымъ объясненіемъ. Итакъ вмѣстѣ съ книгами Св. Писанія необходимо стараться распространять въ народѣ и толкованія на Св. Писаніе, приспособленныя къ нуждамъ и пониманію простаго народа. Впрочемъ нужду въ простомъ и дешевомъ толкованіи на Св. Писаніе чувствуютъ и сами пастыри церкви, особенно сельскіе, къ которымъ очень часто обращаются крестьяне за разъясненіями трудныхъ по смыслу фразъ и цѣлыхъ мѣстъ изъ св. Писанія. Имѣть возможность провѣрять свое толкованіе съ обще-принятымъ и для нихъ совершенно необходимо. «Хочу я распространять въ народѣ Св. Писаніе, писалъ одинъ изъ священниковъ,—членъ общества распространенія Св. Писанія въ Россіи; мнѣ какъ пастырю необходимы разныя пособія и къ правильному его разумѣнію. Мнѣ самому прежде всего нужно имѣть подъ руками толкованіе на Св. Писаніе. Или намъ довольствоваться

тѣми толкованіями, какія во время оно мы слышали въ семинаріи?» (Церк. Вѣсти. 1884 г. № 50). И точно. Мысль о необходимости изданія общедоступнаго толкованія теперь можно назвать уже всѣми сознанною. Эту мысль въ послѣднее время довольно настойчиво проводили нѣкоторые органы нашей духовной печати. Но до сихъ поръ люди, имѣвшіе надлежащія познанія для этого, останавливались передъ трудностью говорить простымъ, разговорнымъ языкомъ и примѣняться къ народнымъ представленіямъ. Г. Уваровъ перешагнулъ эту трудность, и его трудъ представляетъ намъ первый опытъ общедоступнаго истолкованія Св. Писанія. Въ настоящее время вышло уже два выпуска истолкованія г. Уварова на евангеліе Матѳея. Истолкованіе это, если судить по явившимся уже выпускамъ, будетъ довольно полное. По духу, характеру, простотѣ и легкости языка, трудъ г. Уварова можно, дѣйствительно, назвать общедоступнымъ, вполнѣ понятнымъ всякому грамотному человѣку, точно соотвѣтствующимъ нуждамъ и потребностямъ простаго народа. Раскрывая полно и разностороне смыслъ текста, выясняя этотъ смыслъ и съ догматической стороны, авторъ не забываетъ своей главной цѣли, не пускается въ излишнія подробности, затемняющія дѣло и неудобныя для малоразвитаго сознанія. Особенно идетъ къ такому толкованію элементъ нравственно-назидательный. Такими пріемами толкованія Св. Писанія отличались древніе, болѣе извѣстные отцы и учители церкви (св. Іоаннъ Златоустъ и др.). Толкованіе вообще составлено на основаніи ихъ Независимо отъ этого, истолкованіе г. Уварова читается не безъ интереса и людьми, знакомыми со смысломъ и буквой Писанія. Изъясненія, даваемыя въ толкованіи, не утомляютъ читателя своею распространенностью, но довольно поспѣшнымъ переходомъ отъ стиха къ стиху умѣло поддерживаютъ вниманіе читающаго. Вообще истолкованію г. Уварова можно пожелать самаго широкаго распространенія. Для удобства въ толкованіи помѣщены славянскій и русскій текстъ евангелія, а подъ ними самыя изъясненія. Изданіе въ отдѣльныхъ небольшихъ выпускахъ (каждый выпускъ заключаетъ двѣ главы) весьма идетъ къ цѣлямъ, какія преслѣдовалъ авторъ при составленіи своего труда. Являясь, по цѣнѣ своей, доступнымъ почти для всякаго (выпускъ стоитъ 15 к. съ перес.), изданіе пригодно для всякаго частнаго случая, когда является нужда въ изъясненіи какого-либо одного мѣста, одной главы, заинтересовавшей читателя. Въ виду всего этого нужно желать, чтобы г. Уваровъ продолжилъ свой благодарный трудъ и въ тѣхъ же раз-

мѣрахъ довелъ его до конца, по крайней мѣрѣ, истолкованіе евангелія отъ Матѳея, такъ чтобы составилось въ концѣ что-нибудь цѣлое.

«*Абхазія и въ ней Ново-Аѳонскій Симоно-Кананитскій монастырь*». *Съ планомъ Абхазскаго приморскаго берега, съ 21-мъ рисункомъ памятниковъ христіанства въ Абхазіи и съ планомъ Ново-Аѳонскаго монастыря. Въ пользу строящейся обители. Составилъ А. Л. Москва* 1885.

Не давно изданное сочиненіе А. Л. представляетъ очень полное, обстоятельное и довольно интересное описаніе Абхазіи со всѣми находящимися въ ней древними памятниками и Ново-Аѳонскою Симоно-Кананитскою обителью. Произведеніе это знакомитъ насъ съ одной изъ малоизвѣстныхъ для большинства русскихъ людей странъ Закавказской Россіи. Все сочиненіе, по предмету своего содержанія, распадается на двѣ, почти равныя между собою, части, изъ которыхъ первая (77 стр.) представляетъ общее описаніе «дикой и живописной» Абхазіи, а вторая (съ 99-138 стр.) заключаетъ описаніе собственно Ново-Аѳонской обители, находящейся въ центрѣ Абхазіи. Частнѣе содержаніе той и другой части можно передать въ такихъ словахъ. Очертивъ географическое положеніе и границы Абхазіи, авторъ вкороткѣ сообщаетъ многовѣковую исторію этой страны. Впрочемъ, историческія свѣдѣнія авторъ значительно дополняетъ послѣ, въ приложеніяхъ къ первой части, такъ что, соединивши то и другое, можно вообще составить себѣ довольно полное представленіе объ историческомъ минувшемъ Абхазіи. Свое территоріальное начало Абхазія получила еще за 7 в. до Р. Х., когда греки, милетскіе выходцы, основали на берегахъ Абхазіи нѣсколько богатыхъ торговыхъ колоній. Но въ первый разъ объ Абхазцахъ, какъ отдѣльномъ племени Геніоховъ, упоминаетъ Арріанъ писатель, жившій за 100-160 лѣтъ до Р. Х. Въ это время абхазцами управлялъ Резманъ, получившій себѣ отъ римскаго кесаря титулъ царя. Послѣ Митридата Великаго Абхазія подчинилась Риму, а во время Діоклетіана была мѣстомъ ссылки государственныхъ преступниковъ и гонимыхъ христіанъ. Въ царствованіе Юстиніана Авасги приняли христіанство. Прокопій упоминаетъ о войнѣ Византійцевъ съ Авасгами при этомъ царѣ. Греки стѣны ихъ крѣпости Трахеи сравняли съ землею и, далеко распространивъ свое опустошеніе, подчинили Абхазцевъ своей власти. Юстиніанъ возобновилъ, между прочимъ, Севастополь, такъ что онъ сталъ однимъ изъ первыхъ городовъ на

восточномъ побережьи Чернаго моря. Въ продолжительной войнѣ Римлянъ съ Персами при Юстинѣ I, преемникѣ Юстиніана, Абхазцы стояли на сторонѣ Римлянъ. Въ началѣ VIII стол. кавказскіе горцы уже не подчинялись Грекамъ; изъ этого вѣка извѣстенъ бунтъ Абхазцевъ противъ Юстиніана II. Съ конца VIII и до конца X в. Абхазія управлялась самостоятельными царями. Въ началѣ XI в. Абхазія уже объединилась съ Грузіей подъ властію одного Абхазо-Имеретинскаго царя Баграта III. Извѣстна еще война Абхазцевъ съ Греками при царѣ Василіѣ. Василій строго наказалъ этотъ дикій народъ за свойственное ему искони вѣроломство, взявъ себѣ въ заложники сына ихъ царя. Около половины XII в. южная часть Абхазіи дѣлается провинціей Грузіи, такъ что исторія этихъ двухъ странъ объединяется. Сѣверная же часть Абхазіи около того же времени стала самостоятельнымъ княжествомъ и управлялась фамиліей Шервашидзе. Въ XV в. Турки, завоевавъ греческую имперію, подчинили себѣ и кавказскія страны. Въ 1810 г. владѣтельный князь Абхазіи принялъ подданство Россіи, а въ 1854 г. Россія объявила Абхазію своимъ непосредственнымъ владѣніемъ. Съ тѣхъ поръ кончились долгое время царившія тамъ измѣны, предательства, внутреннія смуты и другія общественныя нестроенія. По измѣнчивости и разнообразію, съ гражданской исторіей Абхазіи идетъ рука объ руку и исторіи религіи въ этой странѣ. Первоначальная религія Абхазцевъ, какъ и другихъ кавказскихъ горцевъ, состояла въ грубомъ идолопоклонствѣ со всѣми его возмутительными обрядами. Но уже въ I в. по Р. Х., какъ утверждаютъ это нѣкоторые древніе писатели, здѣсь распространялъ христіанство апостолъ Андрей съ спутникомъ своимъ Симономъ Кананитомъ, котораго апостолъ и оставилъ здѣсь послѣ себя. Впрочемъ, христіанство было скоро подавлено здѣсь прежнимъ язычествомъ, такъ что до самого VI в. аборигены коснѣли въ идолопоклонствѣ. При Юстиніанѣ по всему западному Кавказу ходили греческіе миссіонеры. Есть извѣстія, что Юстиніанъ учредилъ въ Никопсіи, Тамани и др. городахъ епископіи. Но Абхазцы вслѣдствіе своей почти первобытной дикости и тогда познакомились только съ обрядовой стороной христіанской религіи, нисколько не усвоивъ ея внутренняго содержанія. Прокопій Кесарійскій, писатель VI в. говоритъ, что эти варвары до его времени воздавали почитаніе рощамъ и лѣсамъ, считая деревья за боговъ. Какъ бы то ни было, но въ XI в. Абхазія имѣла своего церковнаго главу съ титломъ каталикоса, проживавшаго въ Пицундѣ. Пицунда оставалась резиденціей

для абхазскаго католикоса до 17 в., когда каталикосъ Захарія турецкими насиліями былъ вынужденъ переселиться въ Гелатскій монастырь. Съ XV в. въ Абхазію стало проникать мусульманство, которое сначала принимали знатныя и высшія фамиліи, имѣвшія торговыя сношенія съ турками. Муллы отчасти тоже изъ меркантильныхъ видовъ всячески старались заглушить христіанство, пустившее было къ тому времени въ народъ достаточно глубокіе корни. Въ силу всего этого религіозное состояніе обитателей Абхазіи до самой половины 19 стол. представляло изъ себя что-то въ высшей степени неопредѣленное, соединеніе всякаго рода религіозныхъ вѣрованій. Здѣсь можно было встрѣтить и христіанскіе, и мусульманскіе и даже языческіе обряды. Народное пониманіе въ дѣлѣ религіи здѣсь никогда не шло далѣе простаго обряда, своею образностью всегда покоряющаго умы необразованныхъ народныхъ массъ. Къ сожалѣнію и до сихъ поръ, абхазцы, «христіане по религіи, не знаютъ своей вѣры и потому могутъ считаться идолопоклонниками.» По мнѣнію автора, для утвержденія христіанства въ Абхазіи необходимо вести христіанскую проповѣдь на туземномъ абхазскомъ языкѣ, а для этого воспитанемъ въ русскихъ школахъ прежде постараться основательно приготовить нѣсколько миссіонеровъ изъ самихъ Абхазцевъ.

Какъ ни слабо вообще было вліяніе христіанства за все время его существованія въ Абхазіи, какія преграды для своего распространенія не встрѣчало оно въ этой странѣ, тѣмъ не менѣе очень древнее существованіе его въ Абхазіи наглядно доказывается различными памятниками, оставшимися здѣсь отъ первыхъ вѣковъ. Къ числу такихъ монументовъ относятся развалины древнихъ христіанскихъ храмовъ, городовъ и проч. Между древностями страны особенно замѣчательны указываемыя однимъ ученымъ грекомъ—археологомъ (К. Вистриссъ), доселѣ мало извѣстныя и никѣмъ неизслѣдованныя развалины города Куманъ (пар. Кумѣ) и его храма во имя св. мученика Василиска, епископа Команскаго (IV в.). Здѣсь былъ погребенъ св. Іоаннъ Златоустъ. До сихъ поръ мѣстомъ погребенія Златоуста считали Команну Понтійскую въ 150 верстахъ отъ Арабиссы. Но тогда трудно было бы согласить это съ извѣстіемъ его житія, что Златоустъ веденъ былъ отъ Арабиссы до Команъ три мѣсяца. Между тѣмъ упомянутыя развалины отстоятъ отъ Арабиссы на 1000 верстъ, пройти каковое разстояніе можно было не менѣе, какъ въ три мѣсяца. Послѣдню главу первой части авторъ посвящаетъ описанію особенно выдающихся нравовъ и обычаевъ жителей

Абхазіи. Интересную черту нравовъ этихъ горцевъ составляетъ гостепріимство, развитое у нихъ до такой степени, что для угощенія путника даже утащить чужое не считается преступленіемъ. Въ послѣднее время абхазцы начинаютъ уже усвоять цивилизацію. Вся вторая часть книги посвящена описанію Ново-Аѳонскаго монастыря. Сюда входитъ топографія его, исторія его съ 1876—1884 г., описаніе хозяйственной части и разныя замѣчанія о монастырской жизни.

Описательная часть сочиненія представляетъ намъ плодъ непосредственныхъ изслѣдованій и личныхъ, путевыхъ наблюденій автора. Въ свое путешествіе въ Ново-Аѳонскую обитель авторъ успѣлъ, какъ видно, основательно ознакомиться съ топографіей окрестностей обители и достопримѣчательностями страны. Что касается тѣхъ общихъ географическо-историческихъ и этнографическихъ свѣдѣній объ Абхазіи, какія сообщаются въ первой части книги, то авторъ заимствовалъ ихъ, отчасти изъ сочиненій древнихъ писателей, отчасти изъ грузинскихъ лѣтописей и повременныхъ кавказскихъ изданій. Авторъ старательно собиралъ все, относящееся къ занимавшему его предмету, и довольно обработалъ свой матеріалъ. Книга А. Л. вообще даетъ читателю возможность хорошо ознакомиться съ этою малоизвѣстной, но довольно замѣчательной по своей исторической судьбѣ страной. Особенную важность и интересъ имѣетъ историческая часть книги, гдѣ сообщается политическое и религіозное состояніе Абхазіи за все время ея существованія. Не мало интереса имѣютъ также археологическія описанія древнихъ памятниковъ христіанства въ Абхазіи. Въ этой области всякое новое свѣдѣніе имѣетъ особенную цѣну. Не безъинтересно описаніе и самаго Симоно-Кананитскаго монастыря, такъ какъ монастырь этотъ имѣетъ немаловажное значеніе въ дѣлѣ распространенія и утвержденія въ Закавказьѣ русскаго вліянія съ одной стороны, и христіанскаго религіознаго просвѣщенія съ другой. Не смотря на свое кратковременное существованіе, обитель Ново-Аѳонская успѣла оказать не мало уже миссіонерскихъ услугъ. Этотъ монастырь служитъ вообще центромъ культуры для окружающихъ его инородцевъ. Симоно-Кананитскій монастырь обращаетъ на себя вниманіе въ настоящее время и со стороны общества. О Ново-Аѳонскомъ монастырѣ, по словамъ автора, «постоянно спрашиваютъ иноковъ, какъ русскіе богомольцы, такъ и иностранцы туристы». Между тѣмъ до сихъ поръ у насъ не было полнаго и цѣльнаго описанія этого монастыря. Авторъ выполнилъ эту задачу вообще довольно удачно. Его описаніе монастыря, снабженное роскошными рисунками, воспол-

няя въ литературѣ указанный недостатокъ, вполнѣ удовлетворяетъ всякаго, желающаго подробно ознакомиться съ положеніемъ, устройствомъ и жизнію Ново-Аѳонской обители. Изданіе имѣетъ очень хорошую внѣшность. Кромѣ 21-го снимка съ древнихъ храмовъ, развалинъ городовъ и нѣкоторыхъ живописныхъ мѣстъ Абхазіи, къ книгѣ приложена общая карта этой страны и общій видъ всѣхъ монастырскихъ построекъ.

Сочиненія Филарета, Митрополита Московскаго и Коломенскаго. Слова и Рѣчи. Т. I—V. М. 1873—1885 г.

Съ истиннымъ удовольствіемъ извѣщаемъ любителей назидательнаго чтенія о недавно законченномъ, полномъ, въ высшей степени тщательномъ, новомъ изданіи „Словъ и Рѣчей“ приснопамятнаго святителя Филарета. Правда, дѣло изданія шло медленно—тянулось цѣлыхъ двѣнадцать лѣтъ; но вѣдь, по русской пословицѣ: „хорошо скоро не бываетъ“. Говоря вообще, изданіе дѣлаетъ честь завѣдывавшимъ—протоіерею Павлу Ивановичу Казанскому и священнику Константину Ивановичу Богоявленскому.

Судя по общему заглавію изданія и отчасти по предисловію къ нему, пятитомное собраніе «Словъ и Рѣчей» есть только начало многотомнаго собранія всѣхъ вообще сочиненій маститаго Владыки. Въ началѣ предисловія издатели объясняютъ причину, почему они начали изданіе сочиненій Московскаго Святителя его проповѣдническими трудами. «Въ такомъ выборѣ для начала—читаемъ мы въ предисловіи—мы руководились сколько обширностію этихъ (т.-е. проповѣдническихъ) трудовъ, представляющею всю полноту и разнообразіе воззрѣній Святителя на предметы вѣры и нравственности христіанской, столько и послѣдовательностію въ развитіи великаго ума, какая съ большею ясностію выразилась въ трудахъ проповѣдника, проходящихъ чрезъ все время служенія его Церкви и Отечеству. Безъ сомнѣнія эти же побужденія, при сознаніи вообще высокихъ достоинствъ проповѣдника, руководили и заявленіями общества, какія не мало приходилось намъ слышать объ изданіи прежде всего словъ и рѣчей усопшаго архипастыря».

По счету предлагаемое собраніе есть седьмое, но по полнотѣ его можно назвать первымъ. Изъ шести предшествовавшихъ изданій въ трехъ первыхъ, падающихъ на годы 1820, 1822 и 1835, не было ни хронологическаго, ни логическаго распорядка. Въ трехъ послѣднихъ собраніяхъ, падающихъ на годы 1844, 1848 и 1861, былъ

введенъ распорядокъ словъ и рѣчей по одиннадцати отдѣленіямъ, зависимо отъ праздничныхъ и воскресныхъ дней и тѣхъ особенныхъ случаевъ, по которымъ слова и рѣчи были произнесены. Неполнота всѣхъ шести собраній, предшествовавшихъ настоящему, объясняется тѣмъ, что покойный святитель, былъ вообще весьма разборчивъ въ выборѣ своихъ проповѣдническихъ трудовъ, предназначавшихся для печати. Благодаря этому, въ три послѣднія собранія, не вошли даже многія изъ тѣхъ словъ и рѣчей, которыя были прежде напечатаны, не говоря уже о вновь написанныхъ и произнесенныхъ, изъ которыхъ нѣкоторымъ не суждено было увидать свѣта при жизни Владыки. До чего простиралась строгость покойнаго Митрополита къ своимъ трудамъ—это можно видѣть изъ того, что святитель не только самъ провѣрялъ и исправлялъ свои произведенія, предназначенныя къ печати, но, не довѣряя самъ себѣ, поручалъ и другимъ избраннымъ имъ лицамъ указывать, по ихъ усмотрѣнію, все нужное къ исправленію.

Предлежащее собраніе отличается отъ всѣхъ предшествующихъ, какъ уже было сказано, во первыхъ, *полнотою* (сюда вошли почти всѣ проповѣдническіе труды, вышедшіе изъ подъ пера Святителя), во вторыхъ,—*строго проведеннымъ хронологическимъ порядкомъ*. Какъ видно изъ предисловія, издателямъ пришлось считаться съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ противниковъ этой полноты собранія, говорившихъ, что ставить на ряду съ произведеніями законченными тѣ слова и рѣчи, которыя имъ были напечатаны только въ первыхъ собраніяхъ и отдѣльныхъ брошюрахъ, или вовсе нигдѣ не были напечатаны не уважительно къ памяти Святителя. Этому соображенію издатели справедливо противопоставили два другихъ, наиболѣе вѣскихъ и плодотворныхъ,—именно, что весьма многими признается достойнымъ вниманія и то, что не признавалось самимъ проповѣдникомъ достойнымъ печати; и, во вторыхъ, для біографа нужно все, что вышло изъ подъ пера Святителя, а цѣль изданія, между прочимъ, и въ томъ состоитъ, чтобы помочь будущему біографу. Расположеніе словъ и рѣчей въ строгомъ хронологическомъ порядкѣ введено для того, чтобы дать біографу возможность опредѣлить не только силу и характеръ таланта, но и то, въ какой послѣдовательности и при какихъ обстоятельствахъ развивался этотъ талантъ.—Но внеся въ сборникъ слова и рѣчи, не предназначавшіяся самимъ Святителемъ къ печати и не напечатанныя при его жизни, издатели не смѣшали ихъ съ произведеніями, одобренными Владыкою—они по-

мѣстили ихъ отдѣльно. Точно также отдѣльно помѣщены проповѣдническіе труды, хотя и напечатанные при жизни Филарета, но не вошедшіе въ пятое и шестое собранія, составленныя особенно тщательно и строго самимъ Владыкою. Такимъ образомъ, каждая книга новаго изданія раздѣляется на три отдѣла. *Въ первомъ* помѣщены произведенія, напечатанныя въ пятомъ и шестомъ собраніи. *Во второмъ* – напечатанныя при жизни Святителя, но не вошедшія въ названныя собранія. Наконецъ, *въ третьемъ* – произведенія, не напечатанныя при жизни проповѣдника. Въ каждомъ отдѣлѣ соблюдается свой хронологическій распорядокъ. Въ произведеніяхъ, напечатанныхъ въ нѣсколькихъ изданіяхъ, указываются (подъ строкою) всѣ измѣненія, происшедшія въ послѣдующихъ изданіяхъ. Не слѣдуетъ, однако, думать, что въ предлагаемомъ собраніи нѣтъ упущеній: они есть и они неизбѣжны, такъ какъ многія изъ проповѣдей, особенно позднѣйшаго періода, какъ объ этомъ говорится въ предисловіи, находятся въ частныхъ рукахъ. Само собою понятно, что въ высшей степени желательно, чтобы они перешли изъ частной собственности въ общественное достояніе.

Въ первомъ томѣ помѣщены слова и рѣчи, вышедшія изъ подъ пера Святителя съ начала его служебной дѣятельности до вступленія въ управленіе Московскою паствою (1803—1821 г.). Надъ каждымъ произведеніемъ помѣчено, гдѣ и когда оно произнесено и гдѣ напечатано. Подъ строкою показаны варіанты по отдѣльному изданію и по собраніямъ различныхъ годовъ. Иногда эти подстрочныя замѣтки принимаютъ довольно большія размѣры (см. напр., 131 стр. и сл.).— Во второмъ томѣ, обнимающемъ годы 1821—1826 отмѣчаются иногда разночтенія по рукописному сборнику, принадлежащему М. М. Евреинову, обязательно сообщенному издателямъ владѣльцемъ.—При изданіи третьяго тома, обнимающаго время отъ 1826 до 1836 г., кромѣ источниковъ, бывшихъ подъ руками при составленіи первыхъ двухъ томовъ, издатели пользовались новымъ сборникомъ, принадлежавшимъ умершей игуменіи Спасо-Бородинскаго монастыря, Маріи Тучковой. Этотъ сборникъ былъ указанъ издателямъ Высокопреосвященнѣйшимъ Митрополитомъ Исидоромъ, которому, въ бытность его Викаріемъ Московскимъ, лично былъ извѣстенъ этотъ сборникъ. Доставленъ-же этотъ сборникъ родственникомъ игуменіи Маріи, княземъ П. Н. Туркестановымъ Въ концѣ 4 тома, обнимающаго годы 1836—1848, сдѣлана неутѣшительная замѣтка, что издатели совсѣмъ не отыскали двухъ словъ (оба на освященіе храмовъ), да двухъ рѣчей

(новопосвященному епископу Николаю—1841 г. и Государю Наслѣднику—1845 г.).—Послѣдній томъ обнимаетъ собою время отъ 1849 г. до 1867 т.-е. до года кончины Владыки.

Въ каждомъ томѣ находится оглавленіе произведеній, помѣщенныхъ въ этомъ томѣ. А въ концѣ пятаго прилагается сверхъ того *общее заглавіе словъ и рѣчей*, находящихся во всѣхъ пяти томахъ, по одиннадцати отдѣламъ, на которые раздѣлены были слова и рѣчи самимъ авторомъ въ пожизненныхъ его изданіяхъ.—Сверхъ того при изданіи находятся слѣдующія прибавленія: портретъ Филарета—копія портрета, писаннаго масляными красками, послужной списокъ Святителя за 1867 г., помѣщенный взамѣнъ біографіи (при первомъ томѣ) и *снимки съ почерка автора* за 1824 и 1856 годы т.-е. за крайніе годы изъ тѣхъ, за какіе могли быть найдены подлинныя рукописи автора (приложены въ концѣ пятаго тома).

Заканчивая эту краткую библіографическую замѣтку о новомъ изданіи словъ и рѣчей Митрополита Филарета,—изданіи, какъ мы уже замѣчали, весьма исправномъ и тщательномъ,—мы не можемъ не высказать одного пожеланія къ свѣдѣнію оо. издателей. Извѣстно, какимъ авторитетомъ пользуются сочиненія приснопамятнаго святителя во всемъ, можно сказать, православномъ мірѣ. Понятно и естественно, поэтому, что къ сочиненіямъ почившаго Владыки прибѣгаютъ и будутъ прибѣгать для различныхъ справокъ. Между тѣмъ это дѣло—справка—не особенно легкое безъ приспособленныхъ указателей. Правда, существуетъ указатель къ изданію 1848 года; но само собою понятно, что онъ не годится для новаго изданія. Въ виду этого въ высшей степени желательно, чтобы оо. издатели, оказавшіе уже своимъ трудомъ громадную услугу всему православному русскому народу, приняли на себя трудъ составленія *предметнаго указателя* къ новому изданію словъ и рѣчей Митрополита Филарета. Само собою понятно, что, чѣмъ частнѣе будетъ составленъ этотъ указатель, тѣмъ будетъ для публики удобнѣе и лучше. Позволяемъ себѣ надѣяться, что наше желаніе найдетъ откликъ въ издателяхъ, которымъ, какъ лицамъ уже хорошо знакомымъ съ трудами Митрополита Филарета, всего естественнѣе выполнить эту новую задачу наилучшимъ образомъ.

Журнальное обозрѣніе.

Статьи по Священному Писанію.

Введеніе въ книгу пророка Іоиля. А. Некрасова. (Христ. Чтеніе, сентябрь—октябрь) —Въ указанной книжкѣ помѣщено окончаніе статьи г. Некрасова. Здѣсь авторъ указываетъ тѣ основанія, по которымъ древнее отеческое мнѣніе о времени пророческой дѣятельности Іоиля нужно признать ,наиболѣе вѣроятнымъ и правильнымъ, затѣмъ опредѣляетъ отношеніе между пророкомъ Іоилемъ и пророкомъ Авдіею. По древнему отеческому мнѣнію пророкъ Іоиль считается современникомъ пророка Амоса, пророчествовавшимъ, подобно этому, при іудейскомъ царѣ Озіи и израильскомъ Іероваомѣ II. Это мнѣніе авторъ признаетъ наиболѣе вѣроятнымъ и правильнымъ по слѣдующимъ даннымъ: 1) Іоиль и Амосъ говорятъ объ однихъ и тѣхъ же политическихъ событіяхъ, какъ о современныхъ имъ; отсюда слѣдуетъ, что Іоиль пророчествовалъ въ одно время съ Амосомъ, т. е. въ царствованіе Озіи. 2) Историческія книги не говорятъ прямо объ этихъ событіяхъ, но замѣтно предполагаютъ ихъ въ періодъ со второй половины царствованія Амасіи до утвержденія на престолѣ Озіи; такимъ образомъ необходимо признать, что историческія книги не противорѣчатъ указаннымъ даннымъ въ книгахъ Іоиля и Амоса, напротивъ подтверждаютъ ихъ. 3) Іоиль и Амосъ не только были свидѣтелями событій изъ наимѣченнаго періода, но и пророчествовали, когда іудейское царство еще не успѣло оправиться отъ политическихъ бѣдствій, испытанныхъ въ этотъ періодъ; слѣдовательно оба пророка проходили свое служеніе въ началѣ продолжительнаго царствованіе Озіи. 4) Какъ Амосъ, такъ и Іоиль говорятъ о землетресеніи, бывшемъ въ царствованіе Озіи, какъ о современномъ имъ фактѣ. Но такъ какъ Іоиль отмѣчаетъ его какъ событіе, непосредственно предшествовавшее бѣдствію отъ саранчи, слѣдовательно какъ

прошедшее по времени произношенія пророчества, между тѣмъ какъ Амосъ относитъ начало своей пророческой дѣятельности за два года до землетрясенія, то отсюда слѣдуетъ, что Іоиль выступилъ съ пророческимъ словомъ нѣсколько позднѣе, чѣмъ Амосъ. 5) Однако Амосъ пророчествовалъ еще и въ то время, когда Іоиль уже кончилъ свою дѣятельность въ качествѣ пророка. Основаніе для такого заключенія то, что Іоиль описываетъ бѣдствія отъ саранчи и засухи, какъ событіе только--что переживаемое, настоящее, а Амосъ говоритъ объ этихъ бѣдствіяхъ въ прошедшемъ времени. Это обстоятельство даетъ право считать Амоса нѣсколько младшимъ современникомъ Іоиля. Такое представленіе встрѣчаетъ себѣ поддержку въ мнѣніи древнихъ раввиновъ, оо. церкви и, вѣроятно, также составителей ветхозавѣтнаго канона, помѣстившихъ въ отдѣлѣ пророковъ Іоиля выше Амоса.

Посѣщеніе Пресв. Дѣвою Елизаветы (*Лук.* 1, 39—56). *М. Богословскаго.* (*Прав. Собесѣдникъ, сентябрь*). — Авторъ прежде всего передаетъ въ общихъ чертахъ содержаніе Евангельскаго повѣствованія о посѣщеніи Пресв. Дѣвою Елизаветы, затѣмъ разбираетъ возраженія отрицательной нѣмецкой критики относительно этого повѣствованія и въ концѣ дѣлаетъ подробный экзегетическій анализъ указаннаго мѣста Евангелиста Луки.

Человѣкъ беззаконія. Исторія толкованія 2 *Солун.* II, 1—12. *М. Богословскаго.* (*Прав. Собесѣдникъ, іюль*). — Въ Новомъ Завѣтѣ едва-ли можно указать другое такое мѣсто, говоритъ авторъ, которое, по всеобщему признанію, заключало бы въ себѣ столько неясностей и трудностей и давало поводъ къ столь разнообразнымъ толкованіямъ, какъ указанное мѣсто изъ 2 посланія къ Солунянамъ. Но въ тоже время мѣсто это въ догматическомъ, равно какъ и въ историческомъ, отношеніи, такъ замѣчательно, а для пониманія воззрѣній апостола такъ существенно важно, что познакомиться съ исторіей толкованія его представляется дѣломъ не только не излишнимъ, но и весьма необходимымъ. Въ виду этого авторъ и предлаетъ подробную исторію толкованія указаннаго мѣста, начиная съ мнѣній отцовъ церкви первыхъ шести вѣковъ и оканчивая новѣйшими западными экзегетами Главныя мысли отцевъ церкви, толковавшихъ данное мѣсто, можно формулировать въ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) человѣкъ беззаконія явится къ концу настоящаго земнаго порядка, одновременно съ разрушеніемъ римской имперіи, на мѣстѣ которой онъ воздвигнетъ свое собственное царство; 2) явится человѣкъ беззако-

нія въ качествѣ Мессіи, ожидаемаго іудеями, и самъ создастъ себѣ храмъ въ Іерусалимѣ, или же завладѣетъ готовымъ; 3) *держай*—это есть римская имперія; 4) *тайна беззаконія уже дѣющаяся*—Неронъ. Позднѣйшія толкованія даннаго мѣста очень разнообразны. Такъ, по Баумгартену—Крузіусу, подъ *держай* нужно разумѣть «юный духъ христіанства, или даже Христа въ сердцахъ вѣрующихъ»; по толкованію Герлаха и Гейбнера, подъ человѣкомъ беззаконія нужно разумѣть коллективное лицо, или цѣлую генерацію, хотя въ этой генераціи можетъ явиться выдающійся предъ всѣми представитель ея.

Статьи по догматическому богословію.

Разности православныхъ и папистовъ въ ученіи о церкви. Прот. А. Лебедева. (*Странникъ*, *августъ*).—Въ ученіи о церкви, изложенномъ въ IX членѣ Символа вѣры, разности православныхъ и латинянъ, какъ извѣстно, сосредоточиваются въ вопросѣ о *главенствѣ* римскаго епископа въ церкви вселенской. Вопросъ этотъ, говоритъ авторъ, имѣетъ въ дѣлѣ нашего спасенія во Христѣ значеніе величайшей важности. И восточные и западные, т. е. православные и латиняне одинаково согласны въ томъ, что церковь есть такое божественное учрежденіе, въ которомъ вѣрующимъ во Христа вмѣняются Его заслуги и сообщается освященіе Духомъ Святымъ, а чрезъ то совершается ихъ вѣчное спасеніе. Безъ сомнѣнія, такое или другое пониманіе этого божественнаго учрежденія необходимо отражается и въ жизни церкви и въ дѣлѣ спасенія ея членовъ. Вопросомъ о главенствѣ папы не только опредѣляются особенности въ устройствѣ самой церкви, но и устанавливаются особыя отношенія вѣрующихъ къ невидимой Главѣ ея, Христу-Спасителю. Поэтому, если латинское главенство—ложь, то оно вноситъ ложь въ устройство церкви и въ самыя отношенія наши къ невидимой Главѣ ея. Если же, напротивъ, главенство есть истина,—то достойны сожалѣнія и плача тѣ, кои, отвергая эту спасительную истину, сами затрудняютъ для себя дѣло спасенія во Христѣ. Въ чемъ же сущность дѣла? Гдѣ проходитъ та пограничная линія, которая точно и ясно разграничиваетъ ученіе о семъ предметѣ церкви восточной отъ ученія церкви латинской? Латинскіе богословы неоднократно касались этого пункта разногласій и давали на него неодинаковыя объясненія. Нѣкоторые изъ нихъ не находятъ никакого существеннаго различія въ православномъ и католическомъ ученіи о церкви. Такъ неизвѣстный авторъ,

43 года изучавшій вопросъ «о возможномъ соединеніи церквей восточной и западной», въ рѣшеніи этого вопроса у православныхъ не находитъ ничего болѣе, какъ только напрасныя предубѣжденія и противорѣчія ихъ самимъ себѣ, въ которыя они будто бы поставили себя со временъ Фотія отрицаніемъ главенства папы. По его словамъ, православные въ своихъ школахъ отвергаютъ первенство апостола Петра предъ прочими апостолами и его епископство въ Римѣ, а также наслѣдіе, перешедшее отъ него къ римскимъ первосвященникамъ, со властію надъ всею церковью и патріархами; а между тѣмъ въ ихъ богослужебныхъ книгахъ такое ученіе остается. Причина такого нелѣпаго противорѣчія, по словамъ автора, заключается въ нравственномъ настроеніи православныхъ, въ ихъ ненависти и злобѣ къ латинянамъ. Извѣстный латинскій писатель о. Гагаринъ по тому же поводу говоритъ почти то же самое, что «въ русскихъ катихизисахъ не столько заблужденій, сколько пропусковъ, пробѣловъ; да и чего въ нихъ недостаетъ, то богослужебныя книги дополняютъ и поправляютъ». Впрочемъ другіе латинскіе писатели, глубже и прямѣе смотрящіе на дѣло, признаютъ дѣйствительное различіе въ православномъ и католическомъ ученіи о церкви, хотя и полагаютъ это различіе не тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Такъ Гергенретеръ и Деллингеръ полагаютъ его въ томъ, что «по смыслу латинскаго ученія, какъ и въ самый латинской церкви, выдвигается начало монархическое, а въ православномъ ученіи и православной церкви начало аристократическое, такъ что восточная церковь, осуществляя это начало, представляетъ собою первую ступень схизматическаго уклоненія или ниспаденія отъ монархическаго начала по покатому пути къ поліархической демократіи». Авторъ статьи по поводу каждаго изъ этихъ мнѣній дѣлаетъ основательныя замѣчанія, съ ясностью показывающія ложную постановку въ нихъ вопроса, и потомъ путемъ сравненія ученія православнаго катихизиса съ ученіемъ католическихъ катихизисовъ о церкви опредѣляетъ дѣйствительное различіе въ томъ и другомъ ученіи. Это различіе сводится у него къ слѣдующимъ пунктамъ: а) восточная православная церковь съ особеннымъ удареніемъ говоритъ о единой главѣ церкви, Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ, и при этомъ учитъ, что другой главы—видимой быть не можетъ. Латинская же церковь, хотя и признаетъ невидимую главу, но останавливается исключительно на раскрытіи значенія и достоинствахъ видимой главы своей—папы. б) Православные исповѣдуютъ, что хотя частныя церкви и пользуются независимостію и самостоятельностію въ управленіи,

но, не смотря на то, въ своей совокупности составляютъ единое духовное тѣло церкви; ибо имѣютъ одно ученіе вѣры, одно церковное устройство, одни таинства и потому находятся въ постоянномъ взаимообщеніи посредствомъ молитвъ и таинствъ. Латинскіе же богословы безъ видимой главы, безъ видимаго средоточія единства не могутъ понять и признать *внутренняго духовнаго* единства. в) Восточная церковь, признавая Христа единственною главою церкви,—на землѣ считаетъ высшею духовною властію Вселенскіе Соборы, ниже ихъ помѣстные, а еще ниже мѣстныя власти отдѣльной церкви—потріарховъ и Синоды. Латинская же церковь единственною верховною властію на землѣ, источнымъ началомъ всякихъ церковныхъ и духовныхъ полномочій и ставитъ папъ, отъ которыхъ получаютъ свою власть и Соборы и другія верховные власти церкви. г) Восточная церковь приписываетъ непогрѣшимость въ дѣлахъ вообще церкви,—всему составу ея, всѣмъ благочестивымъ людямъ—слѣдовательно и мірянамъ и духовнымъ; а выразителями непогрѣшимаго учительства считаетъ—вселенскіе соборы; латинская же церковь усвояетъ непогрѣшимость лично и исключительно папѣ.

Богословіе въ «Божественной поэмѣ» Данта Алигьери. Е. В. (*Прав. Собесѣдникъ*, *іюль*).—Дантъ, говоритъ авторъ, поэтъ христіанства, неподражаемый богословъ древняго римскаго католичества. Едва-ли можно указать другое болѣе полное и лучшее выраженіе римско-католической трилогіи, обнимавшей всю жизнь настоящую и будущую, земную и небесную, въ которой сходились и въ широкой тройственности которой укладывались не только всѣ представленія западнаго средневѣковаго христіанства, но и всѣ общественные идеалы того времени; потому что въ эпоху Данта, богословіе на западѣ господствовало надъ всѣми науками, въ себѣ одномъ стремясь заключить все состояніе человѣческаго духа. Всякая философія воздвигалась тогда изъ богословія, всякая метафизика жила въ немъ своимъ неизмѣримымъ единствомъ, обнимающимъ міровые законы, человѣческіе и божественные. «Адъ, чистилище и рай Божественной поэмы Данта,—говоритъ знаменитый Карлейль,—это самое возвышенное, самое величайшее воплощеніе средневѣковыхъ вѣрованій. Все католичество, какое было въ среднихъ вѣкахъ, предстоитъ намъ здѣсь». Однако не смотря на все это, большая часть писателей, безпристрастно занимавшихся Дантомъ и его Божественною поэмой, вовсе не касалась, или касалась чрезвычайно поверхностно *богословской*, этой главной стороны его генія. Поклонники же папскихъ честолю-

бивыхъ заблужденій и своекорыстныхъ видовъ избирали эту его поэму своимъ предметомъ только для того, чтобы самымъ пристрастнымъ и недобросовѣстнымъ образомъ назвать великаго поэта-богослова, искренняго и вѣрнаго сына Христова, не только туманнымъ мистикомъ, но и еретикомъ, и революціонеромъ, и соціалистомъ и всякими подобными прозваніями. Разные же другіе многочисленные коментаторы, толкуя Данта и его Божественную поэму, много приписали ему своего, находя въ немъ все то, что кому хотѣлось. Въ виду такихъ разнообразныхъ толкованій на эту поэму, авторъ намѣренъ указать въ своемъ очеркѣ существенную *богословскую* сторону Божественной поэмы, какъ представилъ ее самъ Дантъ. Съ этою цѣлію онъ излагаетъ кратко біографію Данта, рисуетъ политическое состояніе того времени, дѣлаетъ краткій анализъ поэмы. Дантъ родился во Флоренціи въ 1265 г. Онъ получилъ блестящее, для своего времени, образованіе и зналъ весь курсъ преподававшихся въ то время наукъ, начиная съ математики и медицины и оканчивая философіей и богословіемъ. Съ глубокимъ умомъ и широкимъ образованіемъ онъ соединялъ чистое и пылкое сердце и искреннюю вѣру въ христіанское откровеніе. Главнымъ факторомъ, подъ вліяніемъ котораго складывалась и развивалась жизнь молодаго Данта, была его любовь къ Беатрисѣ, которую онъ почувствовалъ, когда ему было 9 лѣтъ, а ей 8. Любовь эта вполнѣ идеальная, но она разрѣшилась для Данта трагически. Беатриса, когда ей было уже 25 лѣтъ, умерла. По смерти ея не прекратилась любовь Данта, а напротивъ еще болѣе усилилась. Тогда то задумался Дантъ о загробной жизни. Неудачная женитьба еще болѣе расположила его къ мысли о загробномъ бытіи Беатрисы, и вотъ онъ пишетъ свою «Божественную поэму», въ которой въ художественныхъ картинахъ изображаетъ жизнь умершихъ въ аду, чистилищѣ и раю. Въ сопровожденіи Виргилія, какъ символа высокой поэзіи, посланнаго по ходатайству Беатрисы, Дантъ въ своемъ созерцаніи проходитъ черезъ 9 областей ада, гдѣ томятся люди, отпавшіе отъ Бога; по пути покаянія, который начинается отъ самаго Люцифера, этой глубочайшей точки ада, онъ попадаетъ въ чистилище, гдѣ проходитъ всѣ отдѣленія; въ одномъ изъ нихъ очищается и самъ и очищенный вступаетъ въ рай, гдѣ уже его сопровождаетъ Беатриса, здѣсь проходитъ всѣ 10 сферъ рая и даже созерцаетъ 11-ю сферу, гдѣ пребываетъ сама Пресвятая Дѣва Марія съ сонмомъ праведниковъ.—Сдѣлавъ анализъ самой поэмы, авторъ затѣмъ доказываетъ, насколько Дантъ хорошо понималъ и

живо, цѣльно, поэтично выразилъ въ своемъ произведеніи древнее римско-католическое воззрѣніе. Онъ одинаково далекъ былъ и отъ фанатическаго исключительнаго римскаго папизма и отъ узкаго мистицизма и живо защищалъ идею о единствѣ церкви вселенской противъ сенаратитскихъ тенденцій еретиковъ. По духу вѣрованія Данта, истинная церковь христіанская должна обнимать все человѣчество и должна быть не только по формѣ, но въ особенности по жизни и духу великою, единою, братскою общиною, нравственно сплоченною истинною христіанскою любовію.

Статьи по апологетикѣ и нравственному богословію.

Изъ чтеній по философіи религіи. Телеологическое доказательство бытія Божія. В. Кудрявцева. (*Прав. Обозрѣніе, мартъ*).— Телеологическое доказательство, какъ извѣстно, выходитъ изъ того положенія, что міръ есть разумно и цѣлесообразно устроенное цѣлое; но онъ не можетъ быть цѣлесообразно устроенъ по слѣпому случаю или самъ собою, потому что порядокъ и цѣль должны предварительно существовать въ мысли разумнаго существа, какъ планъ и намѣреніе, и затѣмъ осуществлены его волею и силою; слѣдовательно существуетъ внѣ міра высочайшее разумное существо, какъ причина міра. Доказательство это—одно изъ самыхъ древнихъ, самыхъ понятныхъ для разсудка и убѣдительныхъ для чувства раціональныхъ доказательствъ бытія Божія. Оно одно довольно опредѣленными чертами выражено въ свящ. Писаніи, которое учитъ насъ, что видимая природа говоритъ намъ о славѣ Творца и что невидимыя свойства Его и сила дѣлаются видимыми и ясными для насъ при размышленіи о сотворенныхъ Имъ вещахъ. Оно встрѣчается у древнихъ философовъ: Сократа, Платона, Стоиковъ, Цицерона; имъ часто пользуются отцы и учители церкви. Въ новой философіи съ особенною подробностію и вниманіемъ раскрывали телеологическое доказательство мыслители прошлаго столѣтія: Фенелонъ, Дергамъ, Вольфъ, Реймарусъ, и др. Подвергая строгому критическому анализу всѣ существующія доказательства бытія Божія, Кантъ съ наибольшимъ уваженіемъ, и наибольшею снисходительностію относится къ доказательству телеологическому. Впрочемъ онъ находитъ въ немъ одинъ существенный недостатокъ, который препятствуетъ ему быть безукоризненымъ, истинно философскимъ доказательствомъ. Этотъ коренной его недостатокъ заключается въ эмпирическомъ его характерѣ. Телеологическое доказательство основывается на наблюденіи цѣлесо-

образныхъ явленій въ мірѣ. Но такое наблюденіе въ силу естественной ограниченности человѣческаго опыта, съ одной стороны никогда не можетъ привести къ несомнѣнному признанію разумнаго устройства *всего* міра и слѣдовательно безъ дополненія его антологическимъ можетъ вести только къ вѣроятному, а не къ несомнѣнному заключенію; съ другой стороны, какъ основанное на аналогіи естественныхъ цѣлесообразныхъ произведеній съ произведеніями человѣческаго разума, оно можетъ вести только къ мысли объ устроителѣ міра, а не о творцѣ его. Слѣдуетъ впрочемъ замѣтить, что Кантъ своими возраженіями противъ телеологическаго доказательства не имѣлъ въ виду совершенно разрушить это доказательство. Его возраженія, если и признать ихъ состоятельность, ослабляютъ только философское значеніе его, низводя его въ область вѣроятныхъ и аналогическихъ умозаключеній, но не уничтожаютъ его. Противъ этого доказательства рѣшительно выступили тѣ философскія системы, которыя отрицаютъ самое основаніе этого доказательства,—существованіе цѣлесообразныхъ явленій въ мірѣ. Къ числу системъ такого рода принадлежитъ главнымъ образомъ матеріализмъ, а затѣмъ всѣ тѣ примыкающія къ нему въ этомъ отношеніи воззрѣнія многихъ современныхъ естествоиспытателей, которые видятъ во всемъ строѣ природы только необходимый процессъ закономѣрной комбинаціи матеріи и ея силъ, исключающій всякую мысль о какихъ-либо намѣреніяхъ, планахъ, цѣляхъ.—Въ виду такихъ возраженій, дѣлаемыхъ противъ телеологическаго доказательства, г. Кудрявцевъ обращаетъ вниманіе прежде всего на самую основную мысль этого доказательства, затѣмъ на доказательную силу тѣхъ выводовъ, которые могутъ быть сдѣланы изъ этой мысли. Разсматривая основную посылку телеологическаго доказательства, авторъ пришелъ къ тому заключенію, что мыслъ о цѣлесообразности природы и о необходимости для объясненія ея признать высшее міра, разумное начало его, можно признать вполнѣ обезпеченною въ своей истинѣ для каждаго безпристрастнаго и неувлеченнаго предзанятою теоріею человѣка. Самыя сильныя изъ возраженій противъ этой мысли (указаніе, напр., нецѣлесообразныхъ повидимому и неразумныхъ явленій въ природѣ), если даже и признать ихъ справедливыми, могутъ вести только къ *ограниченію*, но никакъ не къ устраненію понятія о цѣлесообразности. Даже допуская эти факты (къ чему впрочемъ нѣтъ достаточнаго основанія) мы можемъ сказать только то, что *не все* въ природѣ хорошо и разумно устроено; но что тѣмъ не менѣе на-

ряду съ этими фактами есть явленія несомнѣнно разумныя и цѣлесообразныя, этого никакой матеріализмъ опровергнуть не можетъ. Но достаточно однихъ этихъ явленій, какъ бы ограниченно ни было ихъ число, чтобы признать по крайней мѣрѣ то, что наряду съ случайными и механическими причинами должна существовать въ мірѣ причина духовная, разумная, какъ источникъ и первое начало этихъ явленій.—Признавъ достовѣрною основную мысль телеологическаго доказательства и правильность вывода изъ нея, авторъ затѣмъ оцѣниваетъ степень логической силы этого вывода и потомъ опредѣляетъ то понятіе о высочайше разумномъ началѣ природы, на которое онъ даетъ право. Въ первомъ случаѣ авторъ главнымъ образомъ обращаетъ вниманіе на тѣ возраженія противъ телеологическаго доказательства, которыя основаны на предполагаемомъ индуктивномъ и аналогическомъ характерѣ его. Предположеніе о порядкѣ и цѣлесообразности міра, говоритъ, основывается на нашемъ наблюденіи надъ міромъ; но наше эмпирическое наблюденіе имѣетъ и всегда, а здѣсь въ особенности, очень ограниченный кругъ опыта, недозволяющій всеобщности вывода. Поэтому положеніе о цѣлесообразности міра вообще можетъ имѣть значеніе только вѣроятнаго умозаключенія отъ нѣкотораго числа явленій къ цѣлой ихъ совокупности. Если считать телеологическое доказательство индуктивнымъ, то смотря на него съ строго формальной, логической точки зрѣнія, представленное возраженіе мы должны, говоритъ авторъ, признать уважительнымъ и согласиться, что оно, какъ и всякое умозаключеніе отъ частей къ цѣлому, не можетъ имѣть характера безусловной несомнѣнности, но только извѣстную степень вѣроятности. Но далеко нельзя согласиться съ противниками этого доказательства въ оцѣнкѣ *степени* этой вѣроятности. Степень вѣроятности умозаключенія отъ частей къ цѣлому измѣряется не однимъ количествомъ извѣстныхъ явленій въ сравненіи съ количествомъ неизвѣстныхъ, но научнымъ качествомъ этихъ явленій, позволяющимъ дѣлать обобщеніе независимо отъ ихъ числа, и отсутствіемъ отрицательныхъ инстанцій-фактовъ, противорѣчащихъ нашему общему выводу. Въ наукахъ естественныхъ, основываясь на предположеніи единства законовъ природы, мы постоянно, съ полною увѣренностію въ достовѣрности выводовъ, заключаемъ отъ незначительнаго по количеству числа фактовъ, но имѣющихъ требуемое логикою значеніе, къ огромному числу неизвѣстныхъ. Требовать же, чтобы данныя для вывода были *всѣ* на лицо, значило бы предъявлять невыполнимое, да и ненужное для достовѣрности

знанія требованіе. Говорить противъ телеологическаго доказательства, что мы не имѣемъ права заключать о цѣлесообразности міра потому, что знаемъ только часть міра въ доступномъ намъ времени и пространствѣ, а не весь міръ, значитъ безъ основанія *предполагать*, что можетъ-быть были или будутъ неизвѣстныя намъ явленія, которыя могутъ противорѣчить тому, что намъ извѣстно; словомъ, мы здѣсь выдумываемъ затрудненія, а не находимъ ихъ дѣйствительно. Но такого рода предположенія неумѣстны въ эмпирическомъ знаніи. Не слѣдуетъ опускать изъ вниманія еще и того, что телеологическое доказательство не есть только доказательство индуктивное, идущее отъ дѣйствій къ причинѣ, отъ частныхъ явленій къ общему заключенію, но носитъ на себѣ апріорный или дедуктивный характеръ вывода изъ a priori несомнѣннаго положенія. Внимательный метафизическій анализъ нашего познанія, съ цѣлію отдѣлить въ немъ элементы, происходящіе изъ опыта, отъ элементовъ апріорныхъ, принадлежащихъ самому разуму (категорическихъ понятій) показываетъ намъ, что хотя на идею цѣлесообразности дѣйствительно наводятъ насъ факты опыта, но сама по себѣ эта идея составляетъ независящую отъ опыта принадлежность нашего разсудка, одну изъ категорій его и какъ таковая, носитъ на себѣ характеръ всеобщности и необходимости: то-есть въ силу законовъ нашего разума понятіе цѣли требуетъ, чтобы мы распространяли его на всю совокупность предметовъ природы безъ исключенія. Такимъ образомъ, будемъ ли мы, говоритъ авторъ, разсматривать телеологическое доказательство съ эмпирической или съ раціональной точки зрѣнія, оно окажется одинаково имѣющимъ твердое основаніе для вывода заключенія о бытіи Божіемъ. Съ одной стороны, опытъ представляетъ намъ факты цѣлесообразности и эти факты такъ значительны, что даютъ основаніе къ высшей степени вѣроятному заключенію о цѣлесообразномъ устройствѣ всего міра, съ другой—разумъ a priori говоритъ намъ, что въ мірѣ ничего не должно существовать по напрасну, точно также какъ a priori говоритъ намъ, что нѣтъ дѣйствія безъ причины,—и уваженіе къ правамъ разума заставляетъ насъ признать эту истину.— Далѣе авторъ опредѣляетъ научную цѣнность заключенія телеологическаго доказательства. Въ данномъ случаѣ авторъ обращаетъ вниманіе главнымъ образомъ на слѣдующее замѣчаніе Канта противъ этого доказательства. Телеологическое доказательство заключаетъ отъ цѣлеообразнаго строя вселенной къ бытію всемогущаго и премудраго Творца ея. Но цѣлесообразное устройство предметовъ говоритъ только

о томъ устройствѣ одной ихъ формы, а не матеріи. Переходя отъ цѣлесообразныхъ явленій міра къ ихъ причинѣ, мы по аналогіи можемъ заключать только, что эта причина образовала данную матерію, но ничто не даетъ намъ права сказать, что она и произвела ее. Словомъ, на телеологическомъ основаніи мы можемъ заключать только объ образователѣ, художникѣ міра, а не о Творцѣ его, то есть Создателѣ какъ формы, такъ и матеріи. Это замѣчаніе Канта, говоритъ авторъ, вполнѣ справедливо и дѣйствительно указываетъ на слабую сторону доказательства; въ немъ не дано еще никакихъ основаній къ устраненію дуализма. Ничто не препятствуетъ намъ здѣсь допустить существованіе вѣчной, безформенной матеріи, приведенной въ стройный и прекрасный порядокъ міра мудростію и силою Духа высочайшаго. И дѣйствительно мы видимъ, что философы, приходившіе къ понятію о Богѣ исключительно путемъ разсмотрѣнія общихъ и частныхъ свойствъ міра (док. космологическое и телеологическое), допускали именно такое понятіе о Богѣ. Но признавая справедливымъ указанное замѣчаніе Канта, авторъ не соглашается съ тѣмъ, что будто телеологическое доказательство не допуская всемогущества Виновника міра, вмѣстѣ съ тѣмъ не даетъ намъ понятія и объ абсолютной мудрости Его, а ведетъ лишь къ признанію очень мудраго, слѣдовательно только относительно совершеннаго Создателя міра. Это возраженіе имѣло бы силу лишь въ томъ случаѣ, если бы мы съ одной стороны допустили фактъ, что наряду съ разумными и цѣлесообразными явленіями въ мірѣ несомнѣнно существуютъ явленія противоположнаго свойства; съ другой, что существующій міръ вовсе не есть наилучшій изъ мыслимыхъ міровъ (какъ полагалъ Лейбницъ), но что вполнѣ мыслимо иное, лучшее устройство міра. Но безпристрастное наблюденіе надъ ходомъ міровой жизни не позволяетъ намъ согласиться съ первымъ положеніемъ. Выставляемые матеріалистами факты кажущихся неразумными явленій легко могутъ быть устранены и объяснены отчасти болѣе внимательнымъ изученіемъ связи міровыхъ явленій, отчасти нашимъ незнаніемъ абсолютной цѣли міра и отношеніемъ къ ней тѣхъ или другихъ частныхъ явленій. Что же касается до второй мысли, что возможенъ и мыслимъ иной лучшій порядокъ и болѣе совершенный міръ, чѣмъ настоящей, и что поэтому Виновникъ его не есть абсолютно мудрое существо, то эта мысль —произвольное предположеніе. Мысль эта имѣла бы силу, если бы кто-нибудь начерталъ намъ планъ абсолютно совершеннаго міра, какъ въ общемъ, такъ и во всѣхъ подробностяхъ, но едва ли можно

серьезно и говорить о подобнаго рода неразумной самоувѣренности. Не отстраняя отъ телеологическаго доказательства нареканія въ томъ, что оно даетъ намъ понятіе только объ относительной, а не объ абсолютной мудрости Божества, мы не можемъ, говоритъ авторъ, сдѣлать того же касательно другаго, столь же существенно входящаго въ понятіе о Богѣ свойства,—Его благости. О послѣднемъ свойствѣ ничего не говоритъ телеологическое доказательство; понятіе мудрости не предполагаетъ еще само собою понятія благости, такъ какъ эти понятія вовсе не тожественны.—Въ концѣ своей статьи авторъ дѣлаетъ замѣчаніе относительно указанныхъ выше недостатковъ телеологическаго доказательства, что они не такого рода, чтобы заставить насъ забыть о дѣйствительномъ достоинствѣ и несомнѣнномъ значеніи этого доказательства въ ряду раціональныхъ основаній истины бытія Божія. Критики доказательствъ бытія Божія, съ Кантомъ включительно, часто незаслуженно строго и придирчиво относятся къ нимъ потому, что забываютъ существенную цѣль этихъ доказательствъ, и требуютъ отъ нихъ того, чего по всей справедливости отъ нихъ требовать нельзя. Главная цѣль ихъ—доказать истину *бытія* существа высочайшаго; что касается до болѣе точнаго и опредѣленнаго понятія объ этомъ существѣ, то оно можетъ быть результатомъ только всѣхъ доказательствъ въ совокупности при содѣйствіи анализа самой идеи о Богѣ, какъ существѣ абсолютно совершенномъ.

Абсолютное начало бытія можетъ ли быть безсознательнымъ? А. Ѳаворскаго. («Вѣра и Разумъ» 1885 г., августъ 2-я кн.). Настоящая статья написана по поводу недавно появившейся въ Германіи философской системы Гартмана, гдѣ абсолютъ представляется какъ безсознательное. Эта философія, основанная, по Гартману, на строго индуктивномъ методѣ и на послѣднихъ выводахъ естествознанія, была встрѣчена повсюду съ большимъ сочувствіемъ. Между тѣмъ если признать истинность принципа философіи Гартмана, то нельзя не отвергнуть принципа теизма, по которому абсолютное, какъ существо всесовершенное, должно быть непремѣнно личнымъ и сознательнымъ. Отсюда естественно является вопросъ, на чьей же сторонѣ правда, на сторонѣ ли Гартмана, который выдаетъ себя представителемъ естествознанія, или надобно признать истину за теизмомъ;—изъ этихъ двухъ противоположныхъ и радикально уничтожающихъ другъ друга теорій истина можетъ быть въ которой либо одной. Въ настоящей статьѣ авторъ и рѣшаетъ вопросъ, каково абсолютное начало бытія, сознательное оно или безсознательное. Чтобы выйти изъ этого про-

тиворѣчія, онъ считаетъ необходимымъ подвергнуть безпристрастному критическому анализу доводы того и другаго направленія, относящіеся къ этому вопросу. Онъ начинаетъ съ анализа доводовъ Гартмана.— Въ основѣ всѣхъ міровыхъ феноменовъ Гартманъ полагаетъ одну безсознательную субстанцію, владѣющую двумя аттрибутами, безсознательною волею и безсознательнымъ представленіемъ. Къ этому выводу Гартманъ, по его словамъ, пришелъ на основаніи строго индуктивнаго метода. Разсмотрѣвъ многія изъ явленій, Гартманъ пришелъ къ выводу, что во всемъ мірѣ дѣйствуетъ одна ясновидящая разумная, но безсознательная сила. Такимъ образомъ въ философіи Гартмана инстинктъ является основнымъ камнемъ всей его теоріи о безсознательномъ. Разсматривая инстинктъ, авторъ находитъ, что онъ (инстинктъ) менѣе всего можетъ имѣть характеръ принципа; указываетъ на неудачность замѣны инстинктомъ антропоморфическаго принципа теистовъ; разбираетъ, дѣйствительно ли инстинктъ непремѣнно требуетъ признанія въ абсолютномъ началѣ бытія безсознательности, и доказываетъ, что самъ по себѣ инстинктъ не безусловно безсознателенъ. Если же анализъ инстинкта не можетъ служить въ пользу теоріи Гартмана о безсознательномъ, то еще менѣе, по автору, говоритъ въ его пользу вдохновеніе, которое онъ считаетъ прямо безсознательнымъ и изъ котораго онъ думаетъ почерпнуть новый аргументъ въ пользу превосходства безсознательности надъ сознаніемъ. Анализъ вдохновенія и инстинкта ясно показалъ, какъ неосновательны доказательства Гартмана въ пользу безсознательнаго. Задавшись предвзятой мыслію, Гартманъ всѣ міровые феномены, хотя сколько нибудь носящіе темный, неясный характеръ, подводитъ подъ безсознательное; между тѣмъ, если бы онъ вполнѣ безпристрастно слѣдовалъ индуктивному методу, онъ не нашелъ бы ни одного аргумента въ пользу своего принципа. Авторъ переходитъ далѣе къ трактату Гартмана о сознаніи. Изложивъ теорію сознанія Гартмана, авторъ анализируетъ ее, замѣчаетъ между прочимъ, что Гартманъ не раскрылъ во всей ясности процессъ возникновенія сознанія, и наконецъ приходитъ къ тому, что послѣ разбора доводовъ Гартмана въ пользу его теоріи необходимо признать за абсолютомъ сознаніе Эта мысль о допущеніи въ абсолютѣ сознанія часто проглядываетъ въ философіи Гартмана. Далѣе авторъ обращается къ доводамъ теистовъ въ пользу признанія за абсолютомъ сознанія, и находитъ, что эти доводы поддерживаютъ то убѣжденіе, къ которому онъ пришелъ при разборѣ теоріи Гартмана, т. е. убѣжденіе въ томъ,

что абсолютное начало должно быть сознательнымъ. Останавливаясь на гармоніи и цѣлесообразномъ устройствѣ міра, теисты справедливо, даже для объясненія безсознательной, чисто инстинктивной дѣятельности природы, требуютъ признать абсолютное начало бытія разумнымъ и сознательнымъ; но еще болѣе признанія въ абсолютѣ сознательности требуетъ фактъ существованія въ мірѣ существъ сознательныхъ. Разобравъ далѣе нѣсколько замѣчаній противъ сознанія, какъ необходимаго предиката абсолютнаго и, опровергувъ эти замѣчанія, авторъ позволяетъ себѣ допустить на время вѣрность принципа Гартмана и посмотрѣть, какія отсюда будутъ послѣдствія. Отрицая само сознаніе, говоритъ онъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожаемъ и личность. Уничтожая же личность, мы вмѣстѣ съ тѣмъ, если хотимъ быть послѣдовательными, должны будемъ уничтожить и всѣ функціи, которыя могутъ имѣть мѣсто только въ личномъ существѣ. Но если нѣтъ сознанія, то и нѣтъ никакихъ обнаруженій его. Сознаніе же обнаруживается тѣмъ, что образуетъ понятія и дѣйствуетъ по понятіямъ. Но такъ какъ первая способность есть *умъ*, а вторая — *воля*, то поэтому Гартманъ, если бы онъ хотѣлъ быть послѣдовательнымъ, не долженъ ли бы вмѣстѣ съ отрицаніемъ въ обсолютѣ личности отвергнуть въ немъ и эти два аттрибута? Продолжая далѣе выводы изъ отрицанія личности въ абсолютѣ, авторъ говоритъ: если нѣтъ ума,—нѣтъ способности образовывать цѣли; если нѣтъ воли,—нѣтъ способности дѣйствовать по цѣлямъ; слѣдоват., вообще цѣлесообразная дѣятельность, предполагающая умъ и волю, должна быть отрицаема у абсолютнаго начала бытія. Но такъ какъ Гартманъ не допускаетъ этого, то, говоритъ авторъ, намъ кажется, что онъ, выдавая себя за завзятаго философа, долженъ бы во имя одной логической послѣдовательности признать абсолютное начало бытія обладающимъ не только волею и разумомъ, но и сознательностію.

Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи. П. Свѣтлова. «(Вѣра и Разумъ», 1885 г. №№ 12, 14 и 15.). Г. Свѣтловъ излагаетъ ученіе Фейербаха о религіи и дѣлаетъ относительно его нѣкоторыя критическія замѣчанія. По ученію Фейербаха, религія есть отношеніе человѣка къ собственному своему существу. Боги, которымъ кланялись и кланяются люди, тѣ же человѣческія существа, со всѣми человѣческими свойствами. Опредѣленіе же этихъ свойствъ обусловливается умственной и нравственной высотой человѣка, такъ что Богъ той или другой религіи служитъ показателемъ духовной высоты, на которой стоятъ исповѣдники данной религіи извѣстнаго

времени. На вопросъ объ источникѣ религіи Фейербахъ даетъ два логически непримиримыхъ между собою отвѣта, общая черта которыхъ, впрочемъ, та, что ими утверждается необходимость религіи какъ явленія, въ основѣ котораго лежатъ вѣчные, неизмѣнные законы духовной жизни человѣка. По Фейербаху источникомъ религіи служитъ самознаніе, такъ что познаніе о Богѣ есть въ то же время самопознаніе человѣка. Но, кажется, самъ Фейербахъ не даетъ особеннаго значенія этому отвѣту на вопросъ объ источникѣ религіи. Поэтому у него есть и другой отвѣтъ на тотъ же вопросъ. Отвѣтъ этотъ таковъ, что источникомъ религіи служитъ эгоизмъ. На теоріи эгоизма Фейербахъ останавливается съ особенною любовью. Благодаря эгоизму, человѣческая фантазія создаетъ міръ сущностей и отношеній, удовлетворяющій ея стремленіямъ. «Каковы желанія человѣка, таковы и боги». Міръ религіи есть такимъ образомъ чистая иллюзія, но эта иллюзія, благодаря силѣ человѣческихъ желаній и бездѣйствію разсудка, получаетъ въ человѣческомъ сознаніи полное значеніе реальности. При изложеніи теоріи Фейербаха г. Свѣтловъ дѣлаетъ нѣкоторыя указанія на встрѣчающіяся въ ней капитальныя противорѣчія, какихъ у Фейербаха не мало. Затѣмъ онъ переходитъ къ оцѣнкѣ посылокъ, на которыхъ Фейербахъ строитъ свою теорію. Авторъ обращаетъ вниманіе на то, что во многихъ религіяхъ, такъ называемыхъ натуралистическихъ, совершенно незамѣтно антропоморфизма, каковой, по взгляду Фейербаха, представляется неотъемлемымъ элементомъ религіи; что въ своей теоріи Фейербахъ совершенно игнорировалъ первоначальную исторію христіанства, которая показываетъ, что человѣчество враждебно отнеслось къ этой религіи, какъ это можно видѣть изъ исторіи гоненій, чего не должно бы быть по теоріи Фейербаха. Наконецъ авторъ обращаетъ вниманіе на одинъ пунктъ въ теоріи Фейербаха, на который другіе критики мало или почти вовсе не обращаютъ вниманія. Пунктъ этотъ—иллюзіи. Критики довольствуются чаще всего поверхностнымъ заявленіемъ, что здоровый человѣкъ всегда отличаетъ субъективное отъ объективнаго, свои фантастическіе вымыслы отъ дѣйствительности, что созданія фантазіи, напримѣръ въ области художественнаго творчества, всегда сопровождаются сознаніемъ ихъ нереальности и прочее,—и этими заявленіями думаютъ покончить совсѣмъ съ Фейербахомъ. Они правы въ томъ, говоритъ авторъ, что считаютъ иллюзіи ненормальными явленіями въ области психической жизни, тогда какъ у Фейербаха область иллюзій чрезвычайно разширена,—до такой степени, что

иллюзіи необходимо включаются въ рядъ нормальныхъ психическихъ явленій; но критики, выражая эту справедливую мысль, что иллюзія—болѣзнь души, почти не стараются доказывать ее. Отсюда является нужда пополнить этотъ пробѣлъ, что́ и беретъ на себя авторъ. Разсматривая значеніе иллюзіи, онъ находитъ, что Фейербахъ совершенно невѣрно съ психологической точки зрѣнія понимаетъ это значеніе. Въ концѣ концовъ онъ приходитъ къ слѣдующему выводу: религія есть отрицаніе иллюзій, особенно религія христіанская. Но если вообще религія есть отрицаніе иллюзій, то нелѣпо было бы видѣть съ Фейербахомъ въ самой религіи иллюзію; религія есть, такъ сказать, контръ-иллюзія. Сущность иллюзіи состоитъ въ томъ, что наши субъективныя представленія до такой степени овладѣваютъ нами, что кажутся намъ чѣмъ-то независимымъ отъ насъ, внѣшнимъ предметомъ; но власть религіозной идеи надъ нами инаго рода; въ ней есть что-то несокрушимое, роковое: это власть не призрака, но истины, дѣйствительнаго, истиннаго бытія. Религія вездѣ сопровождается благими слѣдствіями для жизни человѣческой—вотъ главное доказательство того, что она не иллюзія. Если Бога нѣтъ, то религіи не было бы по той простой причинѣ, что человѣкъ не могъ бы, да и не сталъ бы, ему не нужно было бы выдумывать Бога. Религія не могла выйти изъ эгоизма, потому что она есть полное и совершенное отрицаніе, ограниченіе эгоизма, она смерть для него. Общее же заключеніе о теоріи Фейербаха таково у автора, что въ ней религія теряетъ всякій смыслъ, остается необъясненною, представляется явленіемъ случайнымъ.

Современные нравственно-соціальные вопросы съ христіанской точки зрѣнія. (*Труды Кіев. Дух. Академіи, августъ*).—Если мы вникнемъ, говоритъ авторъ, въ жизнь современнаго общества, то легко можемъ замѣтить, что въ ряду вопросовъ, волнующихъ ее, все болѣе и болѣе выдвигаются впередъ вопросы нравственно-соціальные, каковы напр. вопросы о свободѣ мнѣнія, совѣсти, слова и дѣйствія, о равенствѣ членовъ гражданскаго общества, о правѣ собственности и т. под. Тѣмъ не менѣе наше общество далеко не всегда съ должнымъ вниманіемъ относится къ этимъ вопросамъ и часто рѣшаетъ ихъ на основаніи смутныхъ, сбивчивыхъ и невѣрныхъ представленій. А между тѣмъ всѣ эти вопросы, имѣющіе весьма важное значеніе для государства, ясно, точно и опредѣленно рѣшаются христіанствомъ. Къ сожалѣнію, наше общество большею частію или совсѣмъ не имѣетъ понятія объ этомъ рѣшеніи, или имѣетъ о немъ ложное

представленіе и нерѣдко приписываетъ христіанству такія воззрѣнія, которыя нисколько не соотвѣтствуютъ христіанскому ученію. Въ видахъ уясненія этихъ вопросовъ, авторъ и предполагаетъ разсмотрѣть вкратцѣ и въ возможно-популярной формѣ важнѣйшіе нравственно-соціальные вопросы съ христіанской точки зрѣнія, пользуясь для этого преимущественно вышедшимъ недавно въ Парижѣ весьма почтеннымъ трудомъ католическаго богослова Бернарда д'Арманьяка.— Въ указанной книжкѣ «Трудовъ» авторъ разсматриваетъ вопросъ о свободѣ. Онъ доказываетъ, что свобода не есть независимость. Въ отношеніи съ своему физическому бытію человѣкъ находится въ положеніи абсолютной зависимости и подчиненія. Тоже самое и въ отношеніи къ моральной дѣятельности, которая опредѣляется нравственнымъ закономъ, даннымъ отъ Верховнаго Владыки міра нравственнаго и физическаго. Вообще въ соціальной области полной свободы быть не можетъ. Затѣмъ авторъ касается вопроса о мнимой независимости мысли, совѣсти, слова и дѣйствія, о чемъ такъ много говорятъ наши либералы. По словамъ автора, свободу мысли, конечно, нельзя отрицать, но эту свободу можно допустить только съ нѣкоторыми ограниченіями. Мысль человѣка необходимо должна подчиняться присущимъ его духу и ограничивающимъ въ извѣстной степени ея свободу законамъ—въ противномъ случаѣ человѣкъ станетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Въ извѣстной только мѣрѣ справедливо и то, что человѣкъ свободенъ, по крайней мѣрѣ, мыслить о томъ, о чемъ ему угодно. Часто человѣкъ, хотя бы и желалъ, однако не можетъ думать о томъ, что ему угодно, и наоборотъ, не можетъ, вопреки своему желанію, удержаться отъ мысли о томъ, что ему непріятно. Такъ, убійца нерѣдко хотя и желаетъ забыть о своемъ преступленіи и своей жертвѣ, однако не можетъ достигнуть этого. Даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда мы можемъ мыслить согласно съ своими желаніями, мы можемъ напр. отвергать вѣру въ чудеса, въ таинства, въ Св. Писаніе, въ церковь, но уже общечеловѣческій здравый смыслъ доказываетъ, что мы не имѣемъ никакого права на это,—онъ признаетъ обязательнымъ для человѣка вѣрить въ то, что открылъ намъ Самъ Богъ, и исполнять то, что Онъ заповѣдалъ. Равнымъ образомъ свобода совѣсти имѣетъ свои границы. Совѣсть есть внутренній судъ, чрезъ который я признаю, что я долженъ поступить такъ, а не иначе, что я дѣйствую хорошо или худо, поступая такимъ или инымъ образомъ. Это сознаніе долга присуще каждому человѣку. Никто въ своей совѣсти не можетъ признавать хорошаго худымъ и худаго хо-

рошимъ, и каждый послѣ совершенія проступка испытываетъ чувство скорби, называемое угрызеніемъ совѣсти, а послѣ совершенія добраго дѣла испытываетъ чувство довольства и радости. Мы не можемъ не испытывать этихъ чувствъ и не подчиняться суду совѣсти, который въ общемъ одинаковъ у всѣхъ людей. Тѣмъ не менѣе совѣсть въ присущихъ ей границахъ дѣйствуетъ съ полною свободою и никто не можетъ ограничивать эту свободу, — никто не можетъ принудить меня смотрѣть, какъ на хорошее, на то, что я признаю худымъ, или заставить меня испытывать угрызенія совѣсти по совершеніи добраго дѣла и чувство радости послѣ преступленія. Такимъ образомъ свобода мысли или мнѣнія и совѣсти не можетъ подлежать никакимъ внѣшнимъ стѣсненіямъ и ограниченіямъ. Чего же требуютъ либералы, когда настаиваютъ на необходимости этой свободы? Очевидно, они разумѣютъ свободу въ ея внѣшнемъ проявленіи, въ словѣ и дѣйствіи. Объ этого рода свободѣ нужно сказать, что о полной свободѣ слова и дѣйствія не можетъ быть и рѣчи уже потому, что она встрѣчаетъ въ самыхъ условіяхъ нашего существованія массу препятствій, которыя никакой человѣкъ не въ состояніи устранить. Такъ, я желалъ бы. напр., пріобрѣсти милліонное состояніе, но смерть и разнаго рода независящія отъ меня и другихъ людей внѣшнія неблагопріятныя обстоятельства могутъ сдѣлать невозможнымъ для меня осуществленіе этого желанія. Богъ представилъ человѣку свободу мысли, совѣсти, слова и дѣйствія, насколько она возможна для такого ограниченнаго существа, каковъ человѣкъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ налагаетъ на человѣка обязанность пользоваться ею для усовершенствованія въ добрѣ и истинѣ и не превышать своихъ правъ. Абсолютная свобода для человѣка невозможна. Она можетъ быть лишь достояніемъ совершеннаго существа, не подлежащаго никакимъ ограниченіямъ,—ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ.

Независимая мораль. Къ характеристикѣ современнаго состоянія нравоученія во Франціи. А. *Гренкова.* (*Прав. Собесѣдникъ, май и іюнь*) —Эта статья заимствована изъ XII-го тома богословской энциклопедіи, изданной Лихтенбергеромъ, профессоромъ и деканомъ парижскаго богословскаго протестантскаго факультета.—Ученіе о независимости морали имѣетъ свой исходный пунктъ въ несоотвѣтствіи дѣятельности нравственнаго существа нравственному идеалу, указываемому религіею или метафизикою. Между этимъ идеаломъ и самою личностію нѣтъ непосредственнаго отношенія, а посредствующимъ звеномъ является *долгъ*, какъ понятіе внѣшней, вынужденной,

идущей въ разрѣзъ съ моимъ хотѣніемъ, нравственной необходимости или долженствованія. На этотъ-то пунктъ, присущій всякой метафизической морали, и стали нападать, какъ на одинъ изъ самыхъ слабѣйшихъ и неправильныхъ въ такъ называемой *зависимой* морали. Въ послѣдствіи же времени, подъ вліяніемъ этихъ нападокъ и при общемъ направленіи вѣка, склоняющагося къ опытнымъ наукамъ и къ индуктивнымъ пріемамъ изслѣдованія, мало по малу стала формулироваться особая школа, назвавшая себя школою независимой морали, съ 1865 г. начавшая издавать въ Парижѣ еженедѣльный журналъ подъ названіемъ «независимая мораль». Предтечею этой школы и какъ бы ея родоначальникомъ слѣдуетъ считать Прудона, который, между прочимъ, высказалъ развитыя позднѣе школою положенія, что «всякій авторитетъ, претендующій на божественный, слѣдуетъ выбросить изъ сознанія; истинный Богъ—человѣкъ; человѣку слѣдуетъ покланяться. Если принципъ правды въ Богѣ, то это — произволъ, который владычествуетъ надъ нами, а произволъ есть насиліе, притѣсненіе, а это въ свою очередь—безнравственно. Когда религіозная идея вмѣшивается въ мораль, то она оскверняетъ ее. Общества, которыя будутъ находиться подъ такимъ вліяніемъ, предназначены заживо разлагаться, подобно золотушному дитяти». О своемъ согласіи съ Прудономъ, эта школа заявляла и въ своемъ журналѣ, основателями котораго были—Моренъ, Барни, Бриссонъ, Массоль и др., привлекшіе на свою сторону многихъ сотрудниковъ, съ разными оттѣнками въ направленіи мысли отъ франкмасонства до позитивизма и радикальнаго демократизма включительно. Со времени своего появленія журналъ «независимая мораль» встрѣтилъ горячее сочувствіе, но въ тоже время вызвалъ и горячую критику. Программа журнала была очень проста: мораль независима ни отъ какихъ метафизическихъ или религіозныхъ теорій, ни отъ какихъ раціональныхъ или откровенныхъ доктринъ. Въ какого бы Бога мы ни вѣровали, какъ бы ни покланялись Ему, всѣ мы, какъ люди, имѣемъ безъ этого непреложныя обязанности, одинаково священныя. Брама или Іегова, Юпитеръ или Христосъ, Зороастръ или Магометъ—каждый отъ своихъ послѣдователей требуетъ особыхъ вѣрованій и добрыхъ дѣлъ; общество же предлагаетъ всѣмъ одни и тѣже требованія и возводитъ ихъ на степень долга. Мораль должна быть универсальна; но, сочетаваясь съ разнообразными доктринами, она вступаетъ съ ними въ сдѣлку и искажается. Совѣсть — вотъ первичный законъ, основанный на самой нашей природѣ; не нужно искать другаго закона,

который видитъ свое начало въ людскихъ мнѣніяхъ, или въ мнѣніяхъ эпохи объ отношеніяхъ къ недоступному (?) творцу вещей.— Главныя основанія, которыя приводятся представителями школы независимой морали, сводятся къ слѣдующимъ общимъ положеніямъ. При предположеніи зависимости морали отъ религіи личность человѣка, его свобода, его достоинство, его отвѣтственность — только призраки, пустыя иллюзіи. Слѣдовательно, заключаетъ школа, основанія для нравственности слѣдуетъ искать не въ религіи; нравственность есть индивидуальное чувство права, которое составляетъ личность и изъ котораго проистекаетъ долгъ, т. е. признаніе права въ другихъ. Это чувство, какъ нравственный законъ, для всѣхъ очевидно, ясно и понятно: какъ же теперь объектъ морали, который извѣстенъ, можетъ зависѣть отъ объекта религіи, который неизвѣстенъ, неясенъ, который теряется въ облакахъ и абстракціяхъ, который требуетъ особаго напряженія и усилій, чтобы стать опредѣленнымъ, и однакоже тотчасъ ускользаетъ отъ насъ, лишь только мы намѣреваемся обнять его? Отъ того простаго факта, что объектъ религіи въ точности неизвѣстенъ, онъ всегда будетъ произволенъ, а въ морали нѣтъ ничего хуже произвола. Притомъ же цѣли нравственности и религіи совершенно разнородны: цѣль первой—совершенно практическая, а цѣль второй—вполнѣ идеалистическая; тогда какъ нравственность побуждаетъ насъ къ дѣйствованію, религія толкаетъ насъ въ область созерцанія, праздпаго любопытства, спекулятивнаго духа: она развиваетъ и возбуждаетъ сильно воображеніе во вредъ волѣ, заставляетъ тратить силы и время на тщетныя созерцанія или пустыя мечтанія. Да, наконецъ, метафизическія и религіозныя вѣрованія не имѣютъ непосредственно дѣла съ моралью и потому не оказываютъ на нее ощутительнаго вліянія. Съ другой стороны: нравственное сознаніе или совѣсть самодержавна въ своей области; она не имѣетъ нужды въ высшей опорѣ и высшей санкціи. Совѣсть не только свѣтитъ намъ, но и согрѣваетъ насъ; взглядъ на добро сообщаетъ намъ энергію и смѣлость, внушаетъ довѣріе, подкрѣпляетъ насъ и наполняетъ душу энтузіазмомъ. Въ этомъ отношеніи нравственность имѣетъ великое преимущество предъ религіею и стоитъ выше ея: она коренится не на страсти, но на принципѣ,—не на любви, но на правдѣ. Религія уступаетъ морали и со стороны своей низшей универсальности. При болѣе внимательномъ разсмотрѣніи открывается, что разности нравственнаго сознанія явились главнымъ образомъ отъ разности религіозныхъ догматовъ и

уже этого одного обстоятельства достаточно, чтобы постараться освободить отъ нихъ нравственность. Благодаря разнообразнымъ догматамъ, къ нашему времени образовалось много различныхъ моралей. При томъ же нельзя забывать и того обстоятельства, что религія падаетъ съ каждымъ днемъ и въ своемъ паденіи увлечетъ за собою и нравственность, если не поспѣшатъ совершить отдѣленіе ея отъ религіи.—Но всѣ эти соображенія защитниковъ независимой морали въ сущности ровно ничего не доказываютъ и доказать не могутъ. Съ признаніемъ нравственнаго закона всеобщимъ и одинаково обязательнымъ для всѣхъ остается въ силѣ вопросъ: откуда взялся такой законъ? Разумъ безсиленъ предписать его необходимость, а воля не заключаетъ въ себѣ даже возможности для хотѣнія закона. Законъ солидарности, связывающій людей другъ съ другомъ, тоже не исключаетъ постоянной возможности для индивидуума искать обхода его другими путями для удовлетворенія своего интереса. На сторонѣ же религіи и заключается то преимущество, что она не производитъ новаго нравственнаго закона; она только объясняетъ его, указывая его происхожденіе отъ Бога, а его санкцію—въ будущей жизни. При ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что вся теорія независимой морали покоится на логической ошибкѣ: она смѣшиваетъ фактъ нравственнаго долга, который неизмѣненъ (я дѣлаю добро), съ моральнымъ значеніемъ, которое измѣнчиво (что такое добро?). Законъ нравственнаго добра неизмѣняемъ; измѣняются тѣ опредѣленія, какія дѣлаются при вопросѣ о самой сущности добра, и этимъ обстоятельствомъ объясняются измѣненія голоса совѣсти. Опредѣленіе сущности добра зависитъ отъ нашихъ понятій о Богѣ, мірѣ и нашемъ назначеніи. Вслѣдствіе такой ошибки, школа независимой морали совершенно не научно обходитъ многіе существенно важные вопросы. Если человѣкъ религіозенъ, то конечно его религія должна стоять въ какомъ нибудь отношеніи къ его поведенію. Слѣдовательно вопросъ сводится къ слѣдующему: религіозное-ли существо человѣкъ? нуждается ли онъ въ религіи? есть ли у него религіозная способность? знаетъ ли онъ прямой путь къ безконечному, къ міру невидимому? можетъ ли онъ имѣть общеніе съ Богомъ? Всѣ эти вопросы должна рѣшать психологія, которая въ отвѣтъ на нихъ скажетъ, что вычеркивать у человѣка религіозную способность значитъ искажать человѣческую личность, что послѣдняя, вступая въ союзъ съ Богомъ, не только не подавляется и не уничтожается, напротивъ возвышается и крѣпнетъ. При такомъ значеніи религіи въ жизни человѣка факты

міра нравственнаго одинаково очевидны, ясны и понятны. Религіозный человѣкъ, посредствомъ особаго рода воззрѣнія, проникаетъ въ невидимый міръ и по отношенію къ фактамъ, тамъ усматриваемымъ, достигаетъ такой же значительной степени убѣдительности, какъ и человѣкъ, наблюдающій факты совѣсти. Въ зависимости отъ высокаго значенія религіи въ жизни человѣческой нельзя считать и мотивы ея для нравственной дѣятельности низкими, недостойными нравственнаго дѣятеля. Истинно религіозный человѣкъ во всѣхъ дѣйствіяхъ руководится любовію къ Богу, благодарностію къ Его благодѣяніямъ, какими онъ обязанъ Богу, любитъ Бога ради самого Бога, какъ высочайшее нравственное благо и источникъ всѣхъ другихъ благъ; при такомъ любвеобильномъ общеніи съ Богомъ для него чужды страхъ наказаній и желаніе награды. Быть вмѣстѣ съ Богомъ—вотъ высшая награда, стать отъ Него далеко—вотъ самое тяжкое наказаніе. Находясь въ единеніи съ Богомъ, онъ естественно творитъ добро, и такого рода нравственное настроеніе несравненно болѣе имѣетъ смысла, надежнѣе и вѣрнѣе, чѣмъ чисто моральное представленіе, чуждое религіознаго мотива. Что можетъ быть возвышеннѣе и святѣе такихъ побужденій для нравственнаго дѣятеля! Пора же поэтому перестать третировать христіанина грубымъ рабомъ, движущимся только по грубымъ мотивамъ.—Въ концѣ статьи авторъ дѣлаетъ слѣдующій приговоръ о школѣ независимой морали. Самое имя, которое присвоиваетъ себѣ изслѣдуемое направленіе, говоритъ онъ, неточно: оно на своемъ знамени должно написать себѣ названіе морали изолированной, а не независимой. Никто не станетъ отрицать, что фактъ нравственнаго долга независимъ, но нельзя говорить, что онъ можетъ быть оторванъ отъ другихъ фактовъ. Системы независимой морали нѣтъ и не можетъ быть, есть только простая программа ея. Школа, намѣтившая подобную программу, выходитъ изъ двойственной мысли—одной вѣрной, другой—ошибочной. Школа права, когда учитъ, что нравственный законъ неразрывенъ съ природою человѣка и что фактъ нравственнаго долга абсолютенъ и универсаленъ, не зависитъ ни отъ какихъ философскихъ мнѣній и религіозныхъ вѣрованій. Ученіе школы составляетъ лучшее опроверженіе теоретическаго и практическаго матеріализма. Но она погрѣшаетъ, отдѣляя нравственность отъ религіи: ибо это значитъ уродовать человѣка и его разныя способности обрекать на самую безплодную разрозненность. Если человѣкъ существо религіозное, то его религіозное чув-

ство должно оказывать вліяніе и на его поведеніе. Единственная заслуга школы состоитъ въ томъ, что она заставила точнѣе изслѣдовать и глубже понимать ту внутреннюю связь, которая существуетъ между религіею и моралью, утвердить тотъ фактъ, что нравоученіе, отрѣшенное отъ религіи, обречено на безсиліе, но, съ другой стороны, и религія, отдѣленная отъ нравственности, будетъ опаснымъ орудіемъ извращенія. — Считаемъ не лишнимъ замѣтить, что въ нашей русской литературѣ идеи, проповѣдуемыя независимою моралью, находятъ себѣ, какъ говоритъ авторъ разсмотрѣнной статьи, теплый уголокъ. Серьезной школы конечно искать у насъ невозможно, такъ какъ и самая наука о морали у насъ еще менѣе счастлива въ своихъ трудникахъ, чѣмъ какая либо другая наука. Но наша либеральная пресса, цѣликомъ излагающая модныя западно-европейскія идеи, давала неоднократно мѣсто въ своихъ органахъ идеямъ школы независимой морали. Вопросъ объ отношеніи богословскаго и научнаго нравоученія у насъ такъ неясенъ, что объ немъ имѣютъ самыя смутныя понятія даже такого рода почтенные ученые, какъ недавно скончавшійся г. Кавелинъ, который въ своемъ сочиненіи «задача этики» ограничился только общими мѣстами относительно этого вопроса.

Статьи по библейской исторіи.

Жизнь пророка Исаіи и современное ему политическое состояніе царствъ языческихъ и іудейскаго. П. Юнгерова. (*Прав. Собесѣдникъ*—*августъ*).—Древніе священные историки мало оставили свѣдѣній о личной жизни пророка Исаіи. Изъ книги самого пророка извѣстно, что онъ былъ сынъ Амоса. Но кто былъ Амосъ, за отсутствіемъ точныхъ историческихъ свѣдѣній, опредѣлить нельзя. Какъ не извѣстно званіе отца пророка Исаіи, также остается неизвѣстною жизнь пророка до призванія его къ пророческому служенію. За время общественнаго служенія Исаіи также мало сохранилось свѣдѣній о его частной личной жизни. Несомнѣнно, онъ велъ семейную жизнь: имѣлъ жену и дѣтей и жилъ въ Іерусалимѣ. Подобно другимъ пророкамъ, Исаія имѣлъ у себя учениковъ. Вокругъ него собиралась, вѣроятно, пророческая школа. Исаія близко былъ знакомъ съ жизнію двора. Онъ составилъ жизнеописаніе царей Озіи и Езекіи и велъ лѣтопись іудейскихъ и израильскихъ царей. Онъ часто приходилъ къ Ахазу и Езекіи и, можетъ быть, былъ воспитателемъ послѣдняго. Во всякомъ случаѣ, онъ былъ постояннымъ совѣтникомъ царя Езекіи. Благодаря своему постоянному участію въ общественной и даже въ придворной жизни, Исаія дол-

женъ былъ носить обыкновенную мірскую одежду. Исключенія дѣлались только по Божественному повелѣнію. Вотъ всѣ тѣ свѣдѣнія, какія можно пріобрѣсти изъ библейскихъ книгъ о домашней жизни пророка Исаіи. Что касается до общественнаго служенія пророка Исаіи, то содержаніе его пророческихъ рѣчей заставляетъ думать, что свое общественное служеніе Исаія началъ вскорѣ послѣ своего призванія къ этому служенію. А призванъ онъ былъ Господомъ къ великому своему служенію въ годъ смерти іудейскаго царя Озіи, который, по общему мнѣнію, падаетъ на 758 годъ до Р. Хр. По крайней мѣрѣ, если не при Озіи, то при Іоаѳамѣ произнесены Исаіей обличительныя рѣчи, находящіяся въ 2—3 гл. его книги. Окончилось его служеніе въ царствованіе Езекіи.—Сообщивъ свѣдѣнія о жизни пророка Исаіи, авторъ затѣмъ подробно описываетъ политическое состояніе іудейскаго царства во время пророка Исаіи. Но такъ какъ современное Исаіи политическое состояніе іудейскаго царства зависѣло отъ вліянія Ассиріи, Вавилона и Египта, то авторъ описываетъ политическое состояніе и этихъ царствъ.

Египетская большая пирамида и ея значеніе, въ особенности по вопросу о древности и первобытномъ состояніи человѣческаго рода. П. А. П. (*Вѣра и Разумъ*, *№ 6*).—Пирамида Хеопса, величественная по наружному виду своему, поражающему чувства и воображеніе громадностію своихъ размѣровъ въ высоту и широту, массивностію и необыкновенной прочностію постройки, считается самою древнею. Ученые высказывали много предположеній относительно происхожденія и значенія этого грандіознаго памятника египетской архитектуры, по примѣру котораго, какъ можно думать, построены были также другія пирамиды. Первоначально полагали,—и это наиболѣе общее и распространенное мнѣніе,—что пирамида эта есть не что иное, какъ громадный могильный склепъ, сооруженный на поверхности земли по повелѣнію царя Хеопса для погребенія себя самого и членовъ своего семейства. Но громадная величина этой пирамиды, далеко выходящая за предѣлы, указываемые ей этимъ назначеніемъ, и еще болѣе необычное въ могильныхъ памятникахъ совершенное отсутствіе въ ней гіероглифическихъ надписей и собственныхъ именъ давно уже возбуждали сомнѣніе въ вѣрности этого предположенія; а лежащій предъ нею исполинскій сфинксъ, этотъ символъ солнца и огня, встрѣчающійся обыкновенно предъ египетскими храмами и маленькій алтарь, который найденъ былъ между лапами этого сфинкса, наводили многихъ на мысль, что она сооружена была не въ память

и честь человѣка, а для какой-либо иной цѣли высшаго порядка и вѣроятнѣе всего для цѣли религіозной,—что это было вѣроятно какое-либо особаго рода закрытое святилище, въ которомъ совершаемы были какія либо таинственныя мистеріи въ честь Озириса и Изиды или другихъ египетскихъ божествъ. Но что это было за святилище, и какого рода мистеріи совершались въ немъ, это вѣроятно навсегда останется тайною.. Чтобы, за отсутствіемъ всякихъ положительныхъ указаній на практическое назначеніе большой пирамиды, хотя сколько нибудь разъяснить таинственный смыслъ и значеніе этого грандіознаго сооруженія, не оставалось и не остается иного средства, какъ настойчиво и терпѣливо допытываться о ея смыслѣ у нея же самой чрезъ тщательное и всестороннее изученіе ея конструкціи. Въ данномъ случаѣ заслуживаетъ особеннаго вниманія предположеніе Ньютона, Гершеля, Петри, Піацци Смита, которые усвояютъ этой пирамидѣ значеніе математическо-астрономическаго памятника, причемъ все въ немъ получаетъ глубокій научный смыслъ. Такъ, площадь каждаго изъ треугольныхъ фасовъ пирамиды равняется квадрату, построенному на вертикальной высотѣ ея. Уголъ фасовъ пирамиды съ основаніями равняется $51^{0}51^{1}$, откуда получается отношеніе периметра къ высотѣ, равное $3{,}14\times2$, или отношенію окружности круга къ его радіусу. Высота пирамиды равна 5,819 англійскимъ дюймамъ, или 0,09184 англ. милямъ, а это число, взятое въ 10^{9}, даетъ 94,840,000 миль, каковая величина есть средняя между двумя крайними величинами, принимаемыми для опредѣленія средняго разстоянія земли отъ солнца. Географическое положеніе пирамиды опредѣляется 30^{0} сѣверной параллели, каковая параллель дѣлитъ поверхность сѣвернаго полушарія на двѣ равныхъ части. Оріентація пирамиды опредѣлена съ поразительной правильностію: ошибка въ опредѣленіи сѣвера $4'35''$, меньше ошибки Тихо де Браге въ четыре раза, сдѣланной триста лѣтъ тому назадъ. Вѣсъ пирамиды относится къ вѣсу земли, какъ $1:10^{15}$. При тщательномъ изученіи устройства пирамиды въ другихъ отношеніяхъ, получается данное въ ней опредѣленіе мѣры длины, вѣса и объема, выражаемое въ величинѣ разстоянія полюса отъ экватора. Нельзя думать, чтобы вся эта масса соединяющихся съ устройствомъ пирамиды свѣдѣній и математическихъ отношеній была явленіемъ случайнымъ: на всемъ планѣ ея лежитъ печать сознательной и послѣдовательно обдуманной работы. Удивляясь этому, одинъ шотландскій инженеръ Сентъ Джонъ-Винсенъ-Дай и аббатъ Муанью пришли къ мысли, что пирамида Хеопса, подобно

кавчегу Ноеву и скиніи свидѣнія, есть памятникъ, построенный по божественному вдохновенію, какъ бы для закрѣпощенія знаній, необходимыхъ для человѣческой культуры. Авторъ статьи желаетъ видѣть въ этой пирамидѣ слѣды древне-египетской культуры, имѣвшей своимъ непосредственнымъ источникомъ знаніе первобытнаго человѣчества, которое, вопреки ученію матеріалистовъ, находилось не въ грубоживотномъ состояніи, но владѣло яснымъ сознаніемъ и богатыми познаніями. Большая египетская пирамида, говоритъ онъ, обязана своимъ происхожденіемъ общей цивилизаціи человѣческаго рода, предшествовавшей раздѣленію его на разные народы,—цивилизаціи, начавшейся съ первымъ богосозданнымъ человѣкомъ, развивавшейся въ теченіи болѣе 2,000 лѣтъ до потопа и затѣмъ чрезъ Ноя и его сыновей перешедшей въ наслѣдіе къ народившимся отъ нихъ послѣ потопа потомкамъ... Большая пирамида построена была первыми колонистами, которые подъ предводительствомъ, можетъ быть, самого Хана, или, вѣрнѣе, сына его Мицраима проникли въ Египетъ послѣ разсѣянія, и еще въ свѣжей памяти хранили унаслѣдованныя ими преданія допотопной цивилизаціи, многоразличныя физическія и механическія знанія, равно какъ и техническіе пріемы, уже употреблявшіеся въ дѣло при построеніи вавилонской башни; а когда настало время и открылась потребность строить центральные города и воздвигать памятники, имѣющіе государственное и общенародное значеніе, то начали это строительное дѣло не съ какихъ-нибудь незначительныхъ дебютовъ, а съ такихъ-же грандіозныхъ построекъ, съ какихъ началось это дѣло на первородинѣ ихъ, въ долинѣ Сеннаара. А что первобытное, допотопное человѣчество обладало многоразличными естественными знаніями и искусствами, постепенно умножавшимися и къ концу этого періода достигшими высокой степени развитія—въ этомъ едва-ли позволительно имѣть сомнѣніе. Какъ ни кратко повѣствованіе священнаго Бытописателя объ этомъ періодѣ жизни человѣчества, но и въ немъ есть ясныя указанія на это: такъ, уже первый сынъ первозданнаго человѣка—Каинъ построилъ городъ, а потомки его ведшіе большей частью осѣдлую городскую жизнь, изобрѣли разныя искусства и ремесла, служащія удобствамъ и пріятностямъ жизни, открыли металлы, мѣдь и желѣзо и дѣлали изъ нихъ разнообразныя приложенія, выходившія далеко за предѣлы насущныхъ потребностей жизни. Къ концу допотопнаго періода, когда предпріимчивое и изобрѣтательное племя Каинитовъ получило новый притокъ свѣжихъ силъ отъ родственныхъ связей съ сынами изъ племени Сиѳа: тех-

ника и индустрія, въ рукахъ народившихся отъ этихъ связей гигантовъ, надо полагать, приняли высшій полетъ и достигли высокаго развитія.

Статьи по общей церковной исторіи.

Іезуиты въ Константинополѣ въ XVI—XVII вв. Ѳ. Четыркина. (*Странникъ*, *май—іюль*). Со времени отдѣленія Западной церкви отъ Восточной римскіе папы, заразившись духомъ мірскаго властолюбія, неоднократно покушались, говоритъ авторъ, подчинить своей власти церковь греческую. Исторія попытокъ къ соединенію церквей въ XIII, XIV и XV ст. ясно показываетъ, что римскіе первосвященники употребляли всевозможныя мѣры къ тому, чтобы склонить греческихъ императоровъ къ подчиненію папской власти. Затруднительныя обстоятельства Византійской имперіи, клонившейся уже къ паденію, были причиною того, что императоры поддавались краснорѣчивымъ обѣщаніямъ матеріальной помощи отъ духовныхъ владыкъ Запада. Въ минуты опасности императоры смотрѣли на соединеніе церквей, какъ на средство для спасенія имперіи. Но духовенство и народъ были противъ такого соединенія. Паденіе Константинополя въ 1453 г. отдало грековъ во власть турокъ. Нужно было думать, что съ паденіемъ Константинополя папы перестанутъ тревожить восточныхъ христіанъ. Но видимъ противное. Внѣшнимъ поводомъ къ такимъ притязаніямъ для папъ служила видимая заботливость ихъ о христіанахъ римскаго исповѣданія, жившихъ въ Малой Азіи, на оо. Родосѣ, Кипрѣ и въ самомъ Константинополѣ. Первый изъ папъ, возобновившій сношенія съ константинопольскимъ патріархомъ послѣ взятія Константинополя, былъ Григорій XIII. Онъ писалъ письмо патр. Іереміи по поводу введенія новаго календаря григоріанскаго, предлагая патріарху ввести этотъ календарь въ употребленіе и на Востокѣ. Но Іеремія отвѣчалъ, что только римская церковь любитъ нововведенія, а церковь восточная не имѣетъ обычая перемѣнять то, что она получила по преданію. При папѣ же Григоріи XIII въ Римѣ была учреждена въ 1577 г. греческая коллегія, цѣлію которой было освободить отъ заблужденія грековъ, томящихся въ физическомъ и духовномъ плѣнѣ, и присоединить ихъ на всегда къ латинской церкви. Но заботы папъ олатынить греческое юношество въ римской греческой коллегіи не только не достигли своей цѣли, но были положительно вредны для папскихъ замысловъ.

Ровно чрезъ сто лѣтъ со времени основанія этой коллегіи секретарь пропаганды для распространенія вѣры Урбанъ Черри говорилъ: «Греческая коллегія въ Римѣ приноситъ болѣе вреда, чѣмъ пользы; многіе изъ ея воспитанниковъ дѣлаются даже врагами католицизма, узнавши въ ней слабыя его стороны». При томъ же папѣ Григоріи XIII въ Константинополь были посланы три іезуита, которые сперва начали было довольно успѣшную пропаганду среди грековъ, но потомъ, во время случившейся чумы, должны были оставить городъ. Явившись сюда снова чрезъ 12 лѣтъ, они уже не встрѣтили прежняго радушнаго пріема и не смотря на всѣ интриги и заступничество французскаго посланника Салиньяка, были посажены въ тюрьму въ 1610 году, а потомъ должны были оставить городъ. Тѣмъ не менѣе, немного спустя, они здѣсь являются снова и начинаютъ страшныя интриги противъ извѣстнаго патріарха Кирилла Лукариса, обвиняютъ его въ измѣнѣ православію и Портѣ и принуждаютъ на время оставить патріаршую каѳедру, а на его мѣсто ставятъ бездарнаго, но честолюбиваго Аѳоима, митрополита адріанопольскаго. По настояніямъ протестантскихъ пословъ, Кириллъ былъ возвращенъ изъ ссылки и снова сталъ патріархомъ. При немъ одинъ грекъ Никодимъ Метакса, научившись въ Лондонѣ типографскому дѣлу, завелъ было въ Константинополѣ типографію, и сталъ печатать греческія книги. Но іезуиты обвинили его и Кирилла Лукариса въ распространеніи сочиненій, направляемыхъ противъ мусульманства, и поддѣлкѣ фольшивой монеты, такъ что типографія была закрыта, а самъ Метакса былъ арестованъ. Благодаря настояніямъ англійскаго посланника Роэ, невинность Метаксы и клевета іезуитовъ были разоблачены и іезуиты были сосланы въ 1687 г. на островъ Хіосъ, но благодаря заботамъ французскаго посланника, они снова возвратились въ Константинополь и своими интригами окончательно поразили Кирилла. Пользуясь войною Турціи съ Россіей, іезуиты обвинили Кирилла въ сношеніяхъ съ русскимъ правительствомъ и достигли того, что Кириллъ былъ заключенъ въ одинъ замокъ на Черномъ морѣ: тамъ его задушили и трупъ бросили въ море. Іезуитскія миссіи въ Константинополѣ существовали и послѣ того; миссіонерами снабжала Константинополь преимущественно Франція. Она ошибочно думала, что іезуиты будутъ лучшими пропагандистами ея вліянія на Востокѣ. Но Франція забывала, что это коварное воинство папы всюду преслѣдовало только свои интересы и поддерживало ту или другую сторону только до тѣхъ поръ, пока это нужно было для ихъ цѣлей, готовое въ про-

тивномъ случаѣ замѣнить свою притворную дружбу самою непритворною ненавистью и враждою.

Изъ путешествія въ святую землю. Прот. А. Ковальницкаго. (Странникъ, май — октябрь). Авторъ путешествовалъ въ Палестину вмѣстѣ съ преосвящ. Модестомъ, епископомъ Люблинскимъ, нынѣ епископомъ Нижегородскимъ. Въ указанныхъ выше книжкахъ «Странника» авторъ пока описываетъ пребываніе свое въ Константинополѣ и на Аѳонѣ. — Въ Константинополѣ авторъ посѣтилъ многія греческія церкви. При обозрѣніи этихъ церквей, его вниманіе обратило на себя то обстоятельство, что греческія церкви не соблюдаютъ строгаго однообразія въ богослуженіи; церковныя облаченія въ Константинопольскихъ церквахъ довольно разнятся сравнительно съ облаченіями въ церквахъ русскихъ; въ греческихъ-же церквахъ на Аѳонѣ и въ Іерусалимѣ разность незначительна. Мы замѣтили, говоритъ авторъ, слѣдующія особенности въ греческихъ церквахъ: клиросы устроены полуоборотомъ къ народу и къ иконостасу, а не такъ какъ у насъ, вслѣдствіе чего въ нашихъ церквахъ даже громкое и раздѣльное чтеніе является неяснымъ; двери въ царскихъ вратахъ вездѣ малаго формата—не болѣе обыкновенныхъ перилъ, вслѣдствіе этого богослуженіе въ греческихъ церквахъ, во время литургіи виднѣе чѣмъ у насъ, къ чему содѣйствуетъ и то, что катапетасму составляетъ вмѣсто занавѣси подвижная доска, которая занимаетъ большую половину двери въ царскихъ вратахъ нашихъ церквей; когда такая катапетасма отходитъ въ сторону, то и при запертыхъ царскихъ вратахъ для народа видѣнъ престолъ, видѣнъ и священникъ. Замѣчательно, что царскія двери въ греческихъ церквахъ точь въ точь такія-же, какія существуютъ въ уніатскихъ церквахъ Сѣдлецкой губ., гдѣ онѣ уцѣлѣли отъ древняго времени. Во время проскомидіи, при вынутіи частицъ за живыхъ и умершихъ, раздается въ церкви колокольчикъ, чтецъ прекращаетъ на нѣсколько минутъ чтеніе часовъ, а присутствующіе въ храмѣ, при глубокой тишинѣ, съ наклоненными главами, творятъ поминовеніе ближнихъ—живыхъ и умершихъ. Проскомидія совершается на одномъ хлѣбѣ съ пятью частями. Чтецъ, во время литургіи, поклонившись настоятелю въ ноги, идетъ на возвышенное мѣсто читать Апостолъ, обратясь къ народу; пѣвчіе на клиросахъ стоятъ въ конусообразныхъ черныхъ шапкахъ; Евангеліе читаетъ діаконъ на высокомъ амвонѣ, обратясь полуоборотомъ къ народу, священникъ же въ эту пору стоитъ въ царскихъ вратахъ, обратясь къ народу—что происходитъ весьма торжественно. Послѣ Евангелія

произносится только сугубая эктенія, за которою непосредственно слѣдуетъ херувимская пѣснь, другія эктеніи во всѣхъ греческихъ церквахъ опускаются. Антиминсъ раскрывается сразу предъ херувимскою пѣснію. Кажденіе во время херувимской пѣсни совершаетъ не діаконъ, а пресвитеръ или епископъ. Діаконъ, если онъ монахъ, во время литургіи носитъ на своей головѣ клабукъ съ крепой. Великій входъ во время херувимской пѣсни совершается не на солеѣ, а на срединѣ храма. Въ патріаршей церкви въ Константинополѣ 17 іюня литургію совершалъ одинъ іеромонахъ съ діакономъ; мѣстоблюститель патріаршаго престола, митрополитъ Агаѳангелъ во все время литургіи то стоялъ, то сидѣлъ на каѳедрѣ, устроенной въ средней части храма по правой сторонѣ противъ мѣстной иконы Спасителя; мѣстоблюститель патріарха стоялъ полуоборотомъ къ народу. Когда священникъ говорилъ: *миръ всѣмъ*, мѣстоблюститель патріарха, облаченный только въ архіерейскую мантію, благословлялъ народъ крестомъ съ своей каѳедры. *Отче нашъ и Вѣрую во единаго Бога* пѣвчіе не пѣли, а прочиталъ эти молитвы громко самъ мѣстоблюститель патріарха и по прочтеніи благословилъ народъ крестомъ. Въ греческихъ церквахъ существуетъ прекрасный обычай во время литургіи предоставлять честь произношенія молитвъ *Отче нашъ и Вѣрую*... кому-нибудь изъ почетныхъ лицъ, находящихся въ храмѣ, свѣтскихъ или духовныхъ. Приступая къ причащенію, епископъ и сослужащіе пресвитеры одновременно произносятъ молитву: *Вѣрую Господи и исповѣдую*... Сначала, конечно, причащался самъ епископъ, къ которому подходятъ за принятіемъ сначала тѣла, потомъ крови Спасителя всѣ священнослужащіе пресвитеры, вслѣдствіе этого причащеніе священнослужителей въ алтарѣ происходитъ скорѣе, чѣмъ въ нашей церкви, гдѣ молитву предъ причащеніемъ священно-служители произносятъ послѣ принятія изъ рукъ епископа св. тѣла. Антидоръ на востокѣ имѣетъ большее значеніе, чѣмъ у насъ; послѣ освященія даровъ священнику преподносится сосудъ съ разрѣзаннымъ на кусочки антидоромъ, каковымъ сосудомъ священникъ касается потира. Послѣ обѣдни епископъ садится на своей каѳедрѣ, которая всегда находится не въ алтарѣ, а въ средней части храма противъ мѣстной иконы, и раздаетъ антидоръ народу. Открывши царскія врата, діаконъ произноситъ: со страхомъ Божіимъ, вѣрою и *любовію* приступите. Надо еще сказать, что во всѣхъ греческихъ церквахъ сидѣній въ средней части храма устроено очень много, не только при самыхъ стѣнахъ храма, но и при столбахъ, поддерживающихъ храмъ,

такъ что каждый, почувствовавъ усталость, находитъ себѣ мѣсто для сидѣнія.—Авторъ много говоритъ о тѣхъ отношеніяхъ, какія въ настоящне время существуютъ между греками и болгарами. Въ Константинополѣ, къ прискорбію, говоритъ онъ, нельзя не видѣть той ненависти, какую питаютъ греки къ болгарамъ; въ духовенствѣ эта ненависть на высшей степени. Отлученіе, произнесенное греками на болгаръ, сопровождается очевиднымъ вредомъ для грековъ же. Вслѣдствіе этого отлученія нѣкоторыя греческія епископскія мѣста упразднены, а нѣкоторыя еле держатся при недостаткѣ матеріальныхъ средствъ, каковыя въ недавнее время грекамъ доставляли болгары. Мнѣ приходилось имѣть бесѣду съ греками относительно болгарской схизмы—и замѣтно было, что благоразумные греки этой схизмы не желаютъ; болгары же предъ всѣми жалуются, что греки отлучили ихъ отъ себя единственно за то, что Болгарія пожелала, чтобы въ болгарскихъ провинціяхъ богослужебный языкъ былъ не греческій, а болгарскій. На Аѳонѣ,—всѣ монастыри котораго, въ томъ числѣ и болгарскіе, зависятъ отъ константинольской патріархіи,—послѣдовало запрещеніе давать пріютъ богомольцамъ изъ болгаръ, вслѣдствіе этого болгарскіе монастыри на Аѳонѣ оскудѣваютъ и при взглядѣ на пустыя помѣщенія, занимавшіяся болгарскими поклонниками, на лицахъ монашествующихъ замѣтна грусть, не могущая не возбуждать въ душѣ каждаго славянина сочувствія этой грусти. На Аѳонѣ греки притѣсняютъ не только болгаръ, но и русскихъ. Такъ, греческій монастырь, отъ котораго зависитъ Ильинскій Малороссійскій скитъ, не дозволяетъ русской братіи этого скита строить храма въ этомъ скитѣ, а велитъ, во избѣжаніе увеличенія здѣсь количества русскихъ людей, довольствоваться имѣющеюся тѣсною и притомъ уже непрочною церковью, не смотря на то, что даже великая княгиня Александра Петровна прислала камень для заложенія новой церкви, для устройства которой братія успѣла собрать и средства.—Автору удалось въ Константинополѣ побывать у болгарскаго экзарха, блаженнаго Іосифа. При его довольно небольшихъ комнатахъ, говоритъ авторъ, находится прекрасная церковь, устроенная въ русскомъ стилѣ; безукоризненная чистота и величіе возбуждаютъ здѣсь молитвенное настроеніе; въ этомъ домѣ молитвы обдаетъ русскаго человѣка духомъ роднымъ. Экзархъ былъ въ черной рясѣ и въ черной камилавкѣ, какую обыкновенно носятъ на Востокѣ духовныя лица православнаго исповѣданія. Рѣдко можно встрѣтить человѣка столько симпатичнаго, человѣка столько любящаго православную

вѣру и славянскую національность. Это—архипастырь, готовый положить душу свою за овцы своя; онъ горюетъ, что люди, враждебно относящіеся къ Болгаріи, перемѣшиваютъ дѣло вѣры съ политическими страстями, не даютъ несчастной Болгаріи спокойно молиться Богу на ея родномъ языкѣ и клевещутъ на нее предъ правительствами; любовь экзарха къ православію безгранична и, вслѣдствіе того, что экзархъ чуждъ какой бы то ни было политической страсти, любовь эта чиста какъ золото.—Въ Константинополѣ автору передавали о слѣдующемъ событіи, характеризующемъ положеніе несчастной половины Болгаріи. Одинъ греческій митрополитъ вошелъ въ 1884 г. въ особую дружбу съ представителемъ римско-католичества въ Болгаріи, Бенетти, для принужденія жителей деревни Стояково Солунской области обратно возвратиться въ унію. Объ этомъ передавалъ автору одинъ болгарскій священникъ. «Какая цѣль у православнаго митрополита содѣйствовать римско-католическому духовенству обращать православныхъ болгаръ въ унію?» Цѣль, отвѣтилъ священникъ, чисто политическая. Опытъ показалъ, что болгаре, сдѣлавшись католиками или протестантами, какъ напримѣръ, уніаты въ Восточной Румеліи, принявши унію 30 лѣтъ тому назадъ, благодаря притѣсненію греческаго епископа Никанора, становятся обособленными отъ своихъ родныхъ братьевъ—болгаръ по своимъ нравамъ и даже по языку; политическій интересъ грековъ состоитъ въ этомъ случаѣ въ томъ, чтобы видѣть болгаръ ослабленными, и чтобы потомъ, при случаѣ, на слабости болгаръ обосновать свою греческую силу.—Въ бытность свою на Аѳонѣ, авторъ былъ зрителемъ отпѣванія одного іеромонаха, русскаго человѣка, прожившаго на Аѳонѣ 44 года. Отпѣваніе происходило на славянскомъ и греческомъ языкахъ. Одинъ возгласъ былъ по гречески, другой по славянски. Покойный былъ покрытъ чернымъ сукномъ, окаймленнымъ вышитыми красными словами: *св. Боже, св. крѣпкій.* Меня удивило, говоритъ авторъ, то обстоятельство, что покойный лежалъ не въ гробѣ, а на особыхъ нарахъ... Оказалось, что на Аѳонѣ нѣтъ обычая погребать въ гробахъ, и усопшій инокъ былъ вынесенъ на недалеко отстоящее отъ церкви кладбище и положенъ былъ въ могилу прямо безъ гроба. Возвратясь съ кладбища, я велъ бесѣду съ однимъ инокомъ о такомъ обычаѣ; тогда я узналъ о нѣкоторыхъ замѣчательныхъ обычаяхъ, соблюдаемыхъ при погребеніи аѳонскихъ иноковъ общежительнаго монастыря. «Недавно,—сказалъ мнѣ монахъ,—былъ у насъ слѣдующій печальный случай: умеръ одинъ нашъ братъ; послѣ его смерти

братія собралась въ его келлію. Такъ какъ у насъ монастырь общежительный, то, безъ вѣдома игумена, никто изъ братіи не имѣетъ права въ своей келліи сохранять что-либо свое, во избѣжаніе корыстолюбія; между тѣмъ въ келліи усопшаго собрата оказались двѣ золотыхъ монеты, о каковыхъ деньгахъ не зналъ игуменъ; былъ спрошенъ духовникъ, не съ вѣдома-ли его усопшій при своей жизни берегъ эти деньги. Духовникъ отозвался полнымъ невѣдѣніемъ объ этихъ деньгахъ. Тогда соборъ старцевъ, по строгомъ разсужденіи объ этомъ въ нашемъ монастырѣ событіи, рѣшилъ не удостоить христіанскаго погребенія усопшаго; такъ братъ и погребенъ безъ отпѣванія, а найденныя деньги были брошены въ могилу покойнаго. «Ну, сказалъ я,—это лишнее; деньги можно было-бы употребить на что-либо другое». «Нѣтъ, отвѣтилъ инокъ, это было сдѣлано старцами для нашего поученія о суетѣ міра сего. Впрочемъ,—прибавилъ онъ,—чрезъ три года тѣло будетъ откопано». «Для чего?»—спросилъ я. «Для того, чтобы узнать волю Божію о немъ. У насъ чрезъ три года откапываютъ каждаго усопшаго брата и, если его мощи оказываются неистлѣвшими, братія закапываетъ ихъ вторично, а если истлѣли, братія благодаритъ Бога и выкопанныя кости переносятся въ усыпальницу». Эту усыпальницу уже передъ выѣздомъ изъ Аѳона, намъ показалъ кроткій іеромонахъ Августинъ. Солнце было уже на закатѣ, когда этотъ инокъ повелъ меня въ это церковное зданіе—усыпальницу. Въ зданіи, въ которомъ тускло горѣло нѣсколько лампадъ, сложено въ порядкѣ множество людскихъ череповъ; черепа лежатъ одинъ надъ другимъ и на каждомъ надпись «рабъ Божій №». Черепа сложены въ рядъ; лампа то освѣщала эти черепа своимъ свѣтомъ, то покрывала своею тѣнью. Незлобивый и кроткій монахъ, указывая на эти черепа, сказалъ: «когда-бы Господь сподобилъ и моему черепу быть здѣсь». Въ сторонѣ отъ этихъ череповъ лежатъ въ кучѣ, но уже въ безпорядкѣ и другія кости иноческихъ тѣлъ.—Не безъинтересны разсказы автора о нашихъ богомольцахъ, отправляющихся на Аѳонъ и святую землю. Богомольцы, отправляющіеся къ святымъ мѣстамъ въ первый разъ, проникнуты бываютъ, по словамъ автора, глубокимъ религіознымъ чувствомъ, но отправляющіеся во второй и третій разъ такого чувства не проявляютъ, напротивъ, у нѣкоторыхъ замѣтно весьма скверное побужденіе къ путешествію. Многіе путешествуютъ благодаря только тому, что гостепріимные русскіе монастыри на Аѳонѣ даромъ, или почти даромъ, кормятъ русскихъ поклонниковъ въ теченіи очень долгаго времени.

Одинъ священникъ, говоритъ авторъ, путешествовавшій въ Іерусалимъ, пишетъ: «въ дорогѣ попадаются такіе спутники и спутницы—богомольцы, которые, подъ видомъ благочестія, какъ волки въ овечьей шерсти вводятъ новичковъ-странниковъ въ погибель. Вотъ, напр., сидитъ на пароходѣ маститый старецъ съ длинными волосами, съ прямымъ проборомъ на головѣ, въ длинной, темной полумонашеской одеждѣ, съ кожанымъ поясомъ *о чресльхъ своихъ*—узнаете ли вы, кто онъ? Или вотъ—эти томныя застѣнчивыя спутницы ваши? Онѣ такъ смотрятъ скромно, такъ низко и учтиво всѣмъ кланяются, онѣ кажутся людьми безукоризненныхъ правилъ и святой жизни. Но кто всѣ онѣ? Тотъ—самый злой сектантъ, а эти самыя лютыя сектантки—враги церковнаго и семейнаго мира,—это богомолы, которыхъ девизъ жизни: странничество и тайный повальный развратъ, не останавливающійся ни предъ какими средствами для удовлетворенія своего плотоугодія и для того, чтобы обобрать свою жертву до нитки». Одинъ изъ монашествующихъ на подворьѣ Попгелеймонова монастыря въ Константинополѣ передавалъ автору, что въ нашемъ простомъ народѣ замѣчается, вотъ уже въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ, какое то своеобразное аскетическое направленіе—жены удаляются отъ сожительства съ мужьями и вступаютъ въ духовный союзъ съ лицами сторонними; въ такомъ созерцательномъ настроеніи они предпринимаютъ путешествіе въ Іерусалимъ, гдѣ, какъ и во всей дорогѣ, нашъ простой народъ остается безъ руководства; по возвращеніи изъ Іерусалима духовные мужья и духовныя жены начинаютъ жить, положительно въ грубомъ развратѣ. На исповѣди приходится духовнику убѣждать женъ жить съ своими мужьями. Отъ духовника въ Константинополѣ требуется много ума и силъ физическихъ. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно интересна книжка, изданная Елагинымъ въ Москвѣ: «Исповѣдь инока Аѳонскаго монастыря». Авторъ, до поступленія въ иночество, самъ былъ соблазненъ «духовною жизнію» и, сдѣлавшись сектантомъ, соблазнялъ мущинъ и женщинъ и имѣлъ громадный успѣхъ въ распространеніи этой секты. Прот. Ковальницкому, автору разсматриваемаго путешествія, довелось вести продолжительную бесѣду съ этимъ монахомъ; по его мнѣнію, въ настоящее время эта секта приняла въ Россіи громаднѣйшіе размѣры, а между тѣмъ о средствахъ противъ этой общественной язвы ничего не слышно.—Аскетическій порывъ нашего народа служитъ отвѣтомъ на распущенность и грубый матеріализмъ высшихъ классовъ рус-

скаго общества; такъ высказался автору одинъ духовникъ Аѳонскаго монастыря.

Дневникъ студента паломника на Аѳонѣ А. Стадницкаго. (Труды Кіев. Духов. Академіи—іюнь, іюль, сент). Авторъ этого дневника—студентъ Кіевской духовной академіи. Въ своемъ дневникѣ онъ описываетъ впечатлѣнія, полученныя имъ во время его перваго путешествія на Аѳонъ въ 1883 году, въ лѣтнее каникулярное время, съ нѣкоторыми добавленіями, которыя уже относятся ко второму его путешествію туда-же въ истекшемъ году. Это второе путешествіе на Аѳонъ случилось совершенно неожиданно для автора, который съ товарищами—спутниками намѣревался ѣхать въ Палестину, но по случаю долгой задержки въ Константинополѣ, соскучившись ожидать пароходъ, идущій въ Яффу, отправился вторично на Аѳонъ. Въ дневникѣ своемъ авторъ прежде всего излагаетъ цѣль своей поѣздки, указываетъ источникъ средствъ, изъ котораго онъ почерпнулъ ихъ для настоящаго путешествія, описываетъ путевыя впечатлѣнія, встрѣчи съ монашествующими лицами Аѳона, интересными въ томъ или другомъ отношеніи, и характерными типами богомольцевъ, посѣтителей Аѳона; затѣмъ заноситъ на страницы своего дневника сказанія о чтимыхъ аѳонскихъ святыняхъ, иногда съ краткимъ указаніемъ на сужденіе о нихъ знаменитаго путешественника по Аѳону преосвященнаго Порфирія (Успенскаго) и др.; коротко описываетъ аѳонскіе храмы, замѣчательныя иконы и другія, интересовавшія его достопримѣчательности ихъ, не оставляетъ безъ вниманія важнѣйшихъ книжныхъ сокровищъ Аѳона и ихъ рѣдкостей и т. д. Авторъ иногда касается такихъ вопросовъ, какъ, напр , о причинахъ упадка школъ на Аѳонѣ, о причинахъ вражды между монастырями греческими и русскими и проч.

Въ дальнихъ водахъ и странахъ. В. Крестовскаго (*Русскій Вѣстникъ*, *янв.*, *фев.*, *апр.*, *май*, *іюль*, *сент*). Г. Крестовскій въ качествѣ корреспондента «Правительственнаго Вѣстника» путешествовалъ въ 1880 г. по Тихому Океану. Во время своего путешествія онъ велъ дневникъ, который теперь и печатается въ «Русскомъ Вѣстникѣ». На страницахъ этого дневника нерѣдко встрѣчаются разныя описанія, имѣющія церковно-общественный интересъ; съ нѣкоторыми изъ такихъ описаній позволяемъ себѣ познакомить читателей. Такъ, напр., авторъ описываетъ православныя греческія церкви въ Смирнѣ,—церкви св. Фотиды и св. Георгія, которыя ему привелось посѣтить во время своего путешествія. Церковь св. Фотиды, говоритъ онъ,

построена въ 1560 г. На ея высокой колокольнѣ помѣщается одиннадцать колоколовъ, большею частію пожертвованныхъ изъ Россіи. Въ ночь на свѣтлый праздникъ эта колокольня обыкновенно снизу до верху иллюминуется разноцвѣтными шкаликами, и съ высоты ея, вмѣстѣ со звономъ колоколовъ, пускаются тогда ракеты, жгутся бенгальскіе огни, гремятъ пистолетные и ружейные выстрѣлы и раздаются звуки музыки нарочно нанимаемаго военнаго оркестра, который, въ силу обычая, играетъ на колокольнѣ и въ нѣкоторые другіе большіе праздники, а также и въ день св. Фотиды. Серебряная дарохранительница и св. сосуды также были присланы для этого собора изъ Россіи. Изъ греческихъ же пожертвованій обращаетъ на себя вниманіе пара стоящихъ предъ мѣстными образами громадныхъ мѣдныхъ шандаловъ, каждый о трехъ подсвѣчникахъ, куда вставлены громадныя восковыя свѣчи. Въ алтарѣ находится древняя икона, которая называется «Пресвятая Богородица во славѣ», или иначе «Коронованіе Пречистой Дѣвы». Икона писана на деревянной доскѣ вершковъ около десяти въ длину и вершковъ семь въ ширину. Письмо на олифѣ по золотому фону, въ такъ называемомъ Строгановскомъ стилѣ. Ктиторъ не безъ гордости объяснилъ автору, что англичане предлагаютъ за эту икону десять фунтовъ стерлинговъ, желая пріобрѣсти ее для какого-то музея, но греки не отдаютъ. Иконостасъ въ два яруса и весь пройденъ великолѣпною рѣзною работой. Въ верхнемъ ярусѣ помѣщенъ рядъ изображеній разныхъ святыхъ во весь ростъ, а надъ царскими вратами устроено въ родѣ восточнаго шахнишина, то-есть балкона-фонарика, закрытаго мелко-узорчатою рѣшеткой. Къ собору примыкаютъ нѣсколько каменныхъ зданій, гдѣ помѣщаются настоятель, клиръ, приходская школа и небольшая библіотека, а въ одномъ изъ заднихъ дворовъ этихъ зданій находится складъ прекрасныхъ образцевъ древней скульптуры, добытыхъ путемъ раскопокъ и привезенныхъ сюда изъ Ефеса для приходской школы, но содержатся эти образцы крайне неряшливо, небрежно, и помѣщены въ омерзительномъ хранилищѣ. Церковь св. Георгія построена въ 1858 году. Тутъ прежде всего останавливаетъ на себѣ вниманіе прекрасный, оригинальный иконостасъ, весь изъ бѣлаго мрамора. Мѣстные образа очень хорошей живописи, писаны на мраморныхъ же доскахъ. Это работа художника Палеолога. Верхъ иконостаса увѣнчанъ мраморнымъ Распятіемъ. Подъ распятіемъ три фигуры: въ срединѣ Моисей, а по бокамъ его: Илія и Ааронъ; подъ ними «всевидящее око» и по сторонамъ его высѣчены рельефомъ двѣ

буквы: альфа и омега. Внутренность храма вся бѣлая, подъ мраморъ, полъ мозаичный, въ шашку, изъ бѣлаго и сѣроватаго мрамора, колонны и рѣшетки хоровъ тоже бѣлыя, мраморныя, такъ что въ общемъ все это производитъ впечатлѣніе чего-то легкаго, свѣтлаго и отраднаго. Впереди, у правой колонны, устроено возвышенное митрополичье мѣсто подъ балдахиномъ, а противъ него у колонны лѣвой—особо отгороженное на возвышеніи мѣсто русскаго консула.— Въ Александріи авторъ посѣтилъ между прочимъ монастырь св. Саввы, гдѣ живетъ патріархъ Александрійскій. Здѣсь находится патріаршая церковь, замѣчательная тѣмъ, что въ ней у одной изъ стѣнъ находится каменная плаха, на которой была обезглавлена св. Великомученица Екатерина и колесо, служившее орудіемъ ея пытки. Снаружи патріаршая церковь не имѣетъ никакихъ архитектурныхъ украшеній, а внутреннюю обстановку ея можно назвать болѣе чѣмъ скромною. Дневной свѣтъ проникаетъ туда сквозь небольшія окна съ желѣзными рѣшетками, и потому подъ низкими тяжелыми сводами церкви всегда господствуетъ полумракъ. Вдоль ея стѣнъ идетъ рядъ узкихъ деревянныхъ перегородокъ, предназначенныхъ для «стоянія» монашествующей братіи, изъ коихъ каждая служитъ опредѣленнымъ мѣстомъ тому или другому иноку во время церковной службы. Утомившійся во время продолжительнаго всенощнаго бдѣнія можетъ только облокотиться руками о верхніе края стѣнокъ своей перегородки; другихъ послабленій здѣшній монастырскій уставъ не допускаетъ. Иконостасъ низенькій и довольно бѣдный; мѣстные образа, по греческому обыкновенію, украшены поверхъ вѣнчиковъ тюлевыми вышивными убрусами и лентами; серебряныхъ окладовъ на иконахъ мало; на нѣкоторыхъ только есть металлическіе вѣнчики. Наиболѣе цѣнныя вещи, равно какъ и лучшія облаченія ризницы, пожертвованы изъ Россіи.— Кромѣ патріаршей церкви авторъ посѣтилъ еще въ Александріи Благовѣщенскій соборъ, коптскую церковь и католическій монастырь. Православный Благовѣщенскій соборъ довольно большое бѣлое зданіе съ двумя колокольными башнями надъ углами главнаго фронтона. Внутри его мраморныя колонны; каѳедра и иконостасъ тоже украшены мраморомъ. Патріаршее мѣсто находится на возвышеніи съ правой стороны и рядомъ съ нимъ мѣсто русскаго консула, а напротивъ, по лѣвую сторону, мѣсто консула греческаго. Соборъ этотъ сооруженъ въ 1855 г. и никакихъ историческихъ достопримѣчательностей не имѣетъ, въ немъ все новое. При соборѣ находятся библіотека и гимназія, но предметы преподаванія распредѣлены въ значительной мѣ-

рѣ между лицами соборнаго духовенства. Коптская церковь во имя св. Евангелиста Марка находится неподалеку отъ Благовѣщенскаго собора и русскаго консульства. Она каменная, четырехсторонняя, съ куполомъ, обмазаннымъ снаружи бѣлою глиною. Церковь не велика, человѣкъ на двѣсти не болѣе; иконостасъ мѣстной живописи, иконы безъ окладовъ и иныхъ украшеній, стѣны просто выбѣлены; на всей обстановкѣ лежитъ печать нѣсколько суровой скудости, но за то содержится церковь въ замѣчательной для Востока чистотѣ и опрятности. Въ особомъ небольшомъ придѣлѣ съ лѣвой стороны находится могильное мѣсто св. Евангелиста въ родѣ саркофага и надъ нимъ икона мѣстнаго древняго письма, гдѣ Апостолъ изображенъ стоя съ лежащимъ у ногъ его львомъ. Мѣстность на иконѣ представляетъ вдали современную Апостолу Александрію съ колонной Антонія и знаменитою иглою Клеопатры. Внизу, въ полѣ того же пейзажа, изображены въ миніатюрѣ мученія св. Марка на самомъ мѣстѣ ихъ дѣйствія; такъ по крайней мѣрѣ объяснялъ автору сопровождавшій его ктиторъ. Въ этой миніатюрѣ Апостолъ представленъ связаннымъ по рукамъ и ногамъ и поверженнымъ на землю; его волочатъ за концы веревокъ двое нечестивыхъ воиновъ. У этихъ послѣднихъ лица и руки выскоблены совершенно въ томъ же родѣ, какъ видѣлъ авторъ на образахъ болгарской церкви въ Карловѣ, гдѣ уста и глаза на ликахъ всѣхъ образовъ были сцарапаны и выколупаны баши-бузуками. На вопросъ автора, зачѣмъ это сдѣлано, ктиторъ объяснилъ, что сдѣлано это самими же коптами изъ чувства благочестія, дабы лики нечестивыхъ не оскорбляли святости иконы, невмѣстно де ихъ поганымъ ликамъ быть на одной доскѣ и въ одномъ полѣ со святымъ ликомъ Апостола.—Католическій храмъ во имя св. Екатерины находится въ стѣнахъ мужскаго монастыря. Рядомъ съ нимъ разбитъ прекрасный монастырскій садъ, наполненный пестрыми цвѣточными клумбами, фруктовыми деревьями и финиковыми пальмами. Впрочемъ, монахи не сами занимаются культурой своего сада, а держатъ для этого наемнаго садовника, равно какъ и всѣ хозяйственныя и черныя работы по монастырю исполняются наемными людьми; себѣ же на долю святые отцы оставляютъ только трудъ пропаганды и обученія юношества. Живутъ они очень комфортабельно и не особенно постничаютъ, такъ какъ монастырь имѣетъ богатыя средства, доставляемыя основнымъ его фондомъ и приношеніями пилигримовъ, а до 1870 года получалъ еще большія субсидіи и отъ Французскаго правитель-

ства. Храмъ св. Екатерины—новый и довольно красивой постройки. Свѣтъ падаетъ во храмъ изъ купола и большихъ боковыхъ оконъ, которыя составлены изъ цвѣтныхъ стеколъ и украшены живописью по стеклу; отъ этого внутри храма господствуетъ мягкій и какъ бы таинственный полусвѣтъ, среди котораго очень эффектно выдѣляется надъ главнымъ алтаремъ большое мраморное изваяніе Богоматери. Надъ нѣкоторыми изъ боковыхъ алтарей оригинальный и нѣсколько странный эффектъ дѣлаютъ образа-статуи, или вѣрнѣе сказать образа-манекены въ нишахъ за зеркальными стеклами: ихъ бѣломраморныя и восковыя фигуры рѣзко выдѣляются на живописномъ фонѣ, но это соединеніе живописи со скульптурой и бутафорскимъ гардеробомъ не удовлетворяетъ строго изящному вкусу; оно только озадачиваетъ зрителя своею неожиданною оригинальностію, тѣмъ болѣе что нѣкоторыя статуи одѣты въ богатыя ризы и роброны изъ атласа и бархата и въ кружевныя мантильи, такъ и кажется, что вы попали не въ церковь, а въ какое либо отдѣленіе музея восковыхъ фигуръ. Но вотъ что здѣсь красиво: одинъ изъ придѣловъ находится въ совершенно темной часовнѣ, гдѣ слабый лучъ золотистаго свѣта падаетъ сверху изъ невидимаго фонарика только на мраморное изваяніе распятаго Христа, оставляя все прочее въ глубокомъ сумракѣ, и это дѣйствительно выходитъ очень эффектно. Вы не видите, откуда именно падаетъ свѣтъ и потому вамъ кажется будто онъ исходитъ изъ самаго тѣла Спасителя. На стѣнахъ храма находятся бѣлыя скульптурныя изображенія всѣхъ стадій крестнаго пути и страданій Христовыхъ, и тутъ же помѣщаются восемь разныхъ деревянныхъ исповѣдаленъ, гдѣ исповѣдь происходитъ на языкахъ французскомъ, итальянскомъ, ирландскомъ, нѣмецкомъ, польскомъ, армянскомъ, арабскомъ и коптскомъ.—Интересны сообщенія автора о вѣроисповѣданіяхъ и церковныхъ дѣлахъ Египта. Такъ, напр., въ пятимиліонномъ населеніи Египта мѣстная статистика насчитываетъ весьма немного христіанъ, а именно: Коптовъ около 200,000, православныхъ грековъ около 70,000, Армянъ 1,500, Армянъ католиковъ 700 человѣкъ; католиковъ, считая въ томъ числѣ Коптовъ, Сирійцевъ и Маронитовъ, 10,000 человѣкъ; уніатовъ 20,000, Евреевъ раввинистовъ около 6,000, Караимовъ 2,000 и протестантовъ 1,000. Наконецъ, иностранцевъ всѣхъ христіанскихъ исповѣданій 7,000. Все остальное населеніе мусульманское, изъ коего Турокъ насчитывается 120,000, а прочіе всѣ Арабы: гяджасскіе, нубійскіе, сирійскіе, тунисскіе, марокскіе и сомальскіе. Такъ какъ со времени Мехмедъ-Али у мусульманскихъ

муллъ были отняты имѣнія и они перешли на жалованье отъ правительства, извѣстнаго нынѣ своею вѣротерпимостію, и такъ какъ сами Арабы слишкомъ трусливы, чтобы нападать въ открытую, то мусульмане здѣшніе живутъ въ весьма сносныхъ отношеніяхъ къ туземнымъ христіанамъ и никогда никакимъ преслѣдованіямъ ихъ не подвергаютъ. Христіане разныхъ исповѣданій живутъ между собою тоже мирно. Въ Египтѣ насчитывается 15 христіанскихъ монастырей: 12 коптскихъ, изъ коихъ 7 мужскихъ съ 500 монаховъ и 5 женскихъ съ 85 инокинями; 1 католическій, во имя св. Екатерины, въ Александріи, съ особымъ подворьемъ въ Каирѣ; 2 греческихъ: св Саввы въ Александріи и св. Георгія въ окрестностяхъ Каира. Въ Каирѣ есть еще подворье Синайскаго монастыря, гдѣ почти постоянно живутъ архіепископъ, два архимандрита и нѣсколько монаховъ, но они никакого отношенія къ мѣстному населенію не имѣютъ; самый же монастырь на Синаѣ, гдѣ почиваютъ мощи св. Екатерины, существуетъ на средства, высылаемыя изъ Россіи и на приношенія русскихъ поклонниковъ. Кромѣ того, какъ на предметы и мѣста священные для христіанъ, указываютъ въ Каирѣ на дерево Божіей Матери, подъ тѣнію коего отдыхала Пресвятая Марія съ младенцемъ Іисусомъ во время бѣгства въ Египетъ, и пещеру въ Старомъ Каирѣ, гдѣ святое Семейство спасалось отъ преслѣдованій. Александрійскій патріархатъ и Синайскій монастырь владѣютъ въ Египтѣ нѣкоторыми имѣніями, весьма впрочемъ незначительными и не приносящими почти никакого дохода. Вообще, какъ греческая, такъ и армянская церкви находятся здѣсь скорѣе въ бѣдности, чѣмъ въ какомъ либо достаткѣ. Католическая церковь въ Египтѣ пользуется покровительствомъ всѣхъ католитолическихъ державъ Европы; протестантская церковь находится подъ покровительствомъ Германіи, англиканская — Великобританіи, іудейская—Австріи и наконецъ, греческая и армянская состоятъ какъ бы подъ оффиціальнымъ русскимъ покровительствомъ. Протестантская и англиканская пропаганда дѣйствуетъ во всемъ Египтѣ, но безъ успѣха, хотя въ странѣ, особенно внутри ея, много англійскихъ и американскихъ миссіонеровъ. Успѣхъ католической пропаганды тоже не особенно великъ; но въ послѣднее время завелось въ Александріи, Загазитѣ и Каирѣ нѣсколько іезуитскихъ школъ, которыя разсчитываютъ дѣйствовать удачнѣе.—О Синайской обители г. Крестовскій сообщаетъ, между прочимъ, слѣдующее. «Отъ одного грека узналъ я, говоритъ авторъ, очень любопытное обстоятельство, что Синайская

обитель, прошедшая невредимо чрезъ всѣ политическія и религіозныя бури Востока, охраняется не инымъ чѣмъ, какъ словеснымъ завѣтомъ Магомета, который не только запретилъ своимъ послѣдователямъ трогать монастырь или нарушать въ чемъ-либо права и спокойствіе его монаховъ, но мало того—еще поручилъ сосѣднимъ съ обителью племенамъ Арабовъ защищать ее и исполнять для нея разныя послуги въ родѣ передачи почтъ, охраны въ пути паломниковъ и каравановъ, слѣдующихъ къ монастырю и обратно, помощи въ агрикультурныхъ работахъ по монастырскому саду и огороду, доставки топлива въ случаѣ надобности и т. п. И замѣчательно, что этотъ словесный завѣтъ пророка до сихъ поръ соблюдается окрестными племенами свято и ненарушимо, и при томъ безо всякаго вмѣшательства правительственной власти Турокъ, а исключительно по ихъ собственной доброй волѣ. Болѣе десятка вѣковъ протекло съ той поры, какъ былъ изреченъ этотъ зарокъ, и сила его не умалилась даже до сего дня, несмотря на всѣ хищническіе инстинкты полудикихъ «сыновъ пустыни» и на весь пламенный религіозный фанатизмъ ислама, часто не знавшаго никакой пощады въ своей борьбѣ съ христіанствомъ. Монастырь, въ свою очередь, не остается предъ ними въ долгу и по силѣ возможности снабжаетъ ихъ въ неурожайные годы хлѣбомъ. Устройство Синайской обители нерушимо зиждется на древнемъ уставѣ ея первыхъ подвижниковъ. Времени для нея какъ-бы не существуетъ, и она въ наши дни является въ своемъ обиходѣ совершенно такою же, какъ и въ первые вѣка христіанскаго иночества. Въ самомъ монастырѣ проживаютъ не болѣе двадцати братій, остальные же въ числѣ около 130 человѣкъ разсѣяны по разнымъ православно-христіанскимъ странамъ, гдѣ находятся подворья ихъ обители и главнымъ образомъ въ Румыніи; епископъ же Синайскій, избираемый всегда изъ среды братій, постоянно пребываетъ въ Константинополѣ, такъ какъ тамъ у него сосредоточено управленіе всѣми учрежденіями и имуществами монастыря. Внутреннее управленіе въ самой обители находится въ рукахъ «совѣта старцевъ», періодически избираемаго братіей. Пользуясь въ дѣлахъ своихъ полною самостоятельностію Синайскій монастырь тѣмъ не менѣе числится въ подчиненіи у патріарха іерусалимскаго, но подчиненіе это чисто номинальное и выражается только въ томъ, что братія каждый годъ отправляетъ патріарху «дань» въ видѣ корзины финиковъ и корзины грушъ изъ монастырскаго сада. Патріархъ за это подаетъ имъ свое благословеніе и утверждаетъ выборы

епископа и старцевъ совѣта.—Въ Суэзѣ г. Крестовскій былъ зрителемъ религіозныхъ радѣній одной тамошней секты — братьевъ-гуковъ, иначе называемыхъ еще ревунами. Вотъ какъ онъ описываетъ эту секту: проводникъ, приведя насъ къ одному изъ низенькихъ глинобитныхъ домовъ на площади, вызвалъ къ порогу двери какого-то Араба, сказалъ ему нѣсколько словъ и предложилъ намъ входить, не стѣсняясь. Пройдя черезъ маленькія сѣнцы, мы очутились въ низкой продолговатой комнатѣ, два оконца которой за желѣзными рѣшетками выходили прямо на площадь. При полномъ отсутствіи какой бы то ни было домашней обстановки, эта комната съ ея голымъ глинобитнымъ поломъ и голыми стѣнами скорѣе всего напоминала какой-нибудь карцеръ. Освѣщали ее двѣ лампадки или вѣрнѣе, два стеклянные шкалика съ кокосовымъ масломъ, поставленные въ двѣ противоположныя настѣнныя ниши. Съ противоположной стороны, между двумя оконцами, сидѣлъ на полу, прислонясь къ стѣнѣ кто-то закутанный въ бѣлый бурнусъ и игралъ на свирѣли. Здѣсь мы застали уже въ сборѣ нѣсколько братій, да при насъ подошло еще человѣка четыре. Всѣ они были одѣты какъ бы въ условный костюмъ: бѣлыя полотняныя рубахи, длиной ниже колѣнъ, подпоясанныя тесемчатыми поясками, ноги голы и босы; на головѣ феска. Когда собралось 12 братій, они расположились въ два ряда, лицомъ другъ противъ друга, образовавъ между собою проходъ шага въ три шириной; разстояніе отъ человѣка до человѣка въ каждомъ ряду было около аршина. Тогда ихъ настоятель, закутанный въ бѣлый бурнусъ въ родѣ савана, поднялся съ мѣста и медленными шагами подошелъ вдоль срединнаго прохода, привѣтствуя каждаго брата направо и налѣво молчаливымъ поклономъ. Братья отвѣчали ему тѣмъ же. Дойдя по проходу до двери, настоятель передалъ свирѣль тому арабу, который велъ насъ сюда, а самъ такими же медленными шагами возвратился на свое мѣсто. Арабъ, получившій свирѣль, сталъ съ нимъ рядомъ. Тогда настоятель, воздѣвъ руки къ небу, возгласилъ: «Керимъ-Аллахъ»! (Милосердый Боже!). Въ отвѣтъ на это, братья, сжавъ кулаки на груди, съ поклономъ въ его сторону всѣ въ разъ и въ одинъ голосъ глухо произнесли: «Гу» то-есть «Онъ»!— одно изъ 99 именъ Бога (сотаго имени никто изъ смертныхъ не знаетъ). — Керимъ-Аллахъ! Керимъ-Аллахъ! повторилъ настоятель, приложивъ обѣ длани къ краямъ ушей своихъ.—Гу! отвѣчали точно также братья съ поклономъ въ противуположную сторону. Тогда, опустясь на колѣна и положивъ на нихъ обѣ свои вытянутыя руки,

а очи и голову глубоко потупивъ долу, настоятель забормоталъ какую-то молитву. Въ это же время свирѣльщикъ заигралъ тихую и грустную мелодію. Подъ звуки свирѣли братья, медленно и въ тактъ раскачиваясь корпусомъ, отвѣшивали поклоны въ обѣ стороны—всѣ въ разъ налѣво и всѣ въ разъ направо—сопровождая каждый поклонъ восклицаніемъ „гу!“ Произносились эти возгласы сначала глухо, какъ бы съ оттѣнкомъ нѣкой таинственности, потомъ все громче и громче, но не обыкновеннымъ, а какимъ-то спертымъ утробнымъ голосомъ, словно звукъ его съ трудомъ выдавливался изнутри, изъ самой утробы, и излеталъ оттуда вслѣдствіе усиленнаго выдыханія воздуха съ хриплымъ шипѣніемъ и свистомъ. Втѣстѣ съ тѣмъ и поклоны становились все размашистѣе и напряженнѣе. Надо замѣтить, что ноги братьевъ, плотно приставленныя одна къ другой, стояли на мѣстѣ въ полной неподвижности, а вся эквилибристика производилась только туловищемъ, обнаруживая замѣчательно развитую гибкость поясницы. Братья какъ-то вихляво швырялись всею верхнею половиной своего тѣла справа налѣво и слѣва направо, описывыя ею въ воздухѣ размашистую дугу, такъ какъ ихъ руки съ судорожно сведенными кулаками оставались плотно прижатыми къ персямъ. Въ этихъ странныхъ, почти автоматическихъ движеніяхъ было что-то какъ бы сверхъ—естественное, и съ дальнѣйшимъ своимъ развитіемъ они приняли наконецъ какой-то конвульсивный, эпилептическій характеръ. Казалось, будто движетъ и стройно управляетъ ими уже не собственная воля, а какая-то посторонняя пришедшая въ нихъ сила. Вмѣстѣ съ этимъ они при каждомъ размахѣ стали слегка подскакивать на мѣстѣ, подымаясь на носки и опускаясь на пятки. Налитые кровью глаза ихъ получили изступленное, дикое выраженіе; на губахъ накипѣла пѣна, потъ градомъ выступалъ на лбу и вискахъ, и капли его вмѣстѣ со срывавшеюся пѣною, брызгами отлетали въ стороны, а въ возгласахъ „гу!“ теперь уже слышался какой-то нечеловѣческій сдавленный ревъ и какъ бы предсмертное хрипѣніе... И вотъ, одинъ изъ братьевъ на половинѣ своего размаха вдругъ опрокинулся навзничь, хлопнувшись затылкомъ объ полъ, и сталъ биться и корчиться въ ужасныхъ конвульсіяхъ. Настоятель, поднявшись съ мѣста, подошелъ къ нему, опустился на колѣна и пошепталъ ему что-то на ухо. Вошли двое прислужниковъ, накинули на эпилептика бѣлый плащъ и вытащили его изъ комнаты. Между тѣмъ раскачиванья и возгласы остальныхъ продолжались безъ малѣйшаго перерыва, все съ большимъ и большимъ напря-

женіемъ. Всѣ братья находились уже въ полномъ экстазѣ, который для каждаго изъ нихъ несомнѣнно долженъ былъ окончиться точно такимъ же припадкомъ эпилепсіи. Было просто страшно глядѣть на нихъ.— Основателемъ ордена братьевъ гуковъ въ первой половинѣ XIV столѣтія нашей эры былъ нѣкій шейхъ Хаджи - Бекташъ, славившійся своею святостію по всему мусульманскому Востоку. Между прочимъ, онъ же благословилъ и устройство корпуса янычаръ въ Турціи. Благодаря популярности самого Хаджи-Бекташа, основанный имъ орденъ получилъ весьма широкое распространеніе въ мусульманскихъ странахъ, отъ Кашгара до Стамбула и отъ Марокко до Судана. Гуками, гу-кешанами прозвали послѣдователей сего ордена въ просторѣчіи, производя это слово отъ ихъ обычнаго возгласа «гу!» Въ оффиціальномъ же и книжномъ языкѣ они называются дервишами-бекташи. При вступленіи въ орденъ въ прежнія времена отъ неофита требовался обѣтъ безбрачія и нищенства, но нынѣ, ради поддержанія падающаго сообщества, его главари охотно допускаютъ въ свою среду и женатыхъ, и богатыхъ (богатыхъ даже въ особенности въ разсчетѣ на ихъ пожертвованія въ пользу ордена), требуя отъ вступающихъ одного только обѣта — непрерывно хвалить и прославлять Аллаха, участвуя притомъ въ общихъ братскихъ радѣніяхъ. Хваленіе Аллаха состоитъ въ безпрестанномъ бормотаніи какого-либо изъ 99 его именъ и эпитетовъ, а въ чемъ заключается радѣніе, показано уже выше. Впрочемъ, говорятъ, что въ нѣкоторыхъ сообществахъ гу-кешановъ удержался еще и доселѣ древній фанатическій обрядъ самообжиганія и самоистязанія, составляющій заключительный актъ радѣнія. По разсказамъ, это происходитъ такимъ образомъ: когда братья, вслѣдствіе своихъ раскачиваній и подскоковъ, придутъ уже въ полный экстазъ, то служители вносятъ къ нимъ пылающіе факелы, горячіе угли и раскаленные желѣзные прутья, а также кинжалы и большія иглы, обвѣшанныя погремушками. Эти послѣднія они втыкаютъ себѣ въ голову, подъ кожу, и прокалываютъ насквозь обѣ щеки и мягкія части тѣла, затѣмъ берутъ въ каждую руку по кинжалу и продолжаютъ съ ними свои раскачиванія, царапая остреями себя и сосѣдей. Послѣ этого, облитые кровью, одни изъ нихъ хватаются за факелы, и проводятъ огнемъ длинныя полосы по всему тѣлу, другіе прижигаютъ желѣзомъ раны, нанесенныя себѣ иглами и кинжалами; третьи, наконецъ, кидаются на просыпанные по полу уголья и начинаютъ на нихъ кататься, вопя и ревя свое безконечное «гу!» Разсказываютъ про нихъ даже такія невѣроятныя вещи, будто иные радѣльцы глотаютъ

во славу Аллаха живыхъ скорпіоновъ, вслѣдствіе чего нерѣдко и умираютъ. Эти уже прямо зачисляются во святые главарями сообщества и память ихъ чтится послѣдователями, какъ добровольныхъ мучениковъ во имя Божіе. Тунеядцы и лѣнтяи, бѣгающіе отъ обыкновеннаго житейскаго труда, охотно вступаютъ въ братство гу-кешановъ принимая на себя обѣтъ нищенства, который даетъ имъ право приставать ко всѣмъ прохожимъ, заходить въ лавки и въ частные дома съ требованіемъ себѣ подачекъ, и эти требованія нерѣдко сопровождаются грубостями и насиліемъ. Такъ, напр., многіе изъ нихъ имѣютъ обыкновеніе носить при себѣ живыхъ змѣй, обвивая ихъ вокругъ шеи и рукъ, и если какой-либо домохозяинъ, вмѣсто подачки, укажетъ такому попрошайкѣ на дверь, гу-кешанъ со злобными укоризнами кидаетъ къ его ногамъ одну изъ своихъ гадинъ и этимъ маневромъ по неволѣ вынуждаетъ того выбросить себѣ горсть денегъ, лишь бы избавиться отъ такой непрошенной гостьи. Гу-кешаны вообще славятся какъ кудесники, змѣезаклинатели, и знахари; они заговариваютъ кровь, дурной глазъ, укушеніе змѣи, скорпіона, тарантула и разныя болѣзни, причемъ обыкновенно промышляютъ и продажей всевозможныхъ амулетовъ и талисмановъ. Турецкое правительство весьма не долюбливаетъ ихъ и смотритъ на нихъ подозрительно, такъ какъ дервиши этого ордена нерѣдко подымали мятежи и успѣвали иногда своими фанатическими проповѣдями соединять вокругъ себя по нѣскольку десятковъ тысячъ вооруженнаго народа, съ которымъ опустошали цѣлыя провинціи, въ особенности въ азіатскихъ владѣніяхъ Турціи. Въ самомъ Стамбулѣ дервиши бекташи всегда принимали дѣятельное участіе въ бунтахъ янычаръ и съ особеннымъ рвеніемъ возбуждали ихъ фанатизмъ во время мятежа 1828 года при султанѣ Махмудѣ. Еще Магометъ IV намѣревался уничтожить всѣ дервишскіе ордена, но суевѣрная приверженность къ нимъ мусульманской черни помѣшала ему привести въ исполненіе свой замыселъ. Въ эти ордена часто вписывались значительныя лица и даже самые султаны въ старину имѣли обыкновеніе надѣвать иногда, въ знакъ благочестія, дервишскій *кюлафъ* (колпакъ). Наконецъ султанъ Махмудъ порѣшилъ вмѣстѣ съ янычарами и дервишей бекташи, объявивъ въ особомъ фирманѣ, что по очищеніи царства отъ янычарской язвы, онъ намѣренъ очистить и религію отъ ея исказителей, ложныхъ чадъ святаго мужа Хаджи-Бекташа, отступившихъ отъ его непорочной жизни. Трое настоятелей этого ордена были тогда казнены въ Стамбулѣ, теке (монастыри) ихъ разрушены, а братья сослана въ отдаленныя

области. Съ тѣхъ поръ гу-кешаны ни въ Константинополѣ, ни въ ближайшихъ къ нему провинціяхъ болѣе не появляются, но на окраинахъ Малой Азіи, въ Аравіи, Египтѣ и другихъ болѣе или менѣе отдаленныхъ и вассальныхъ областей они удержались и до настоящаго времени. Не смотря на пристрастіе ихъ къ опіуму и спиртнымъ напиткамъ, не смотря даже на явный иногда развратъ гу-кешановъ, простой народъ продолжаетъ питать къ нимъ чувство суевѣрнаго благовѣнія, смѣшаннаго со страхомъ. Ихъ боятся, ибо убѣждены, что каждый гу-кешанъ можетъ наколдовать на чью угодно голову всяческія бѣды, болѣзни и напасти, а въ тоже время ихъ и почитаютъ за религіозныя самоистязанія.

Положеніе миссіонерства въ Китаѣ. І. Н. А. (Прав. Собесѣдникъ, май). У китайцевъ свободно уживаются, говоритъ авторъ, три религіи: религія ученой аристократіи — конфуціанство, религія послѣдователей философа Лао-цзы-даосизмъ и буддизмъ. Натуралистическое конфуціанство, представляющее изъ себя древне-государственную религію и состоящее въ почитаніи неба, какъ силы природы и духовъ, подчиненныхъ императору, исповѣдуется высшимъ классомъ китайскаго народонаселенія и служитъ главною препоною и противодѣйствіемъ распространенію христіанства въ Китаѣ. Не менѣе сильнымъ противникомъ христіанству, кромѣ извѣстнаго ученому европейскому міру буддизма, является и пантеистическій даосизмъ, состоящій въ почитаніи принявшаго человѣческій образъ откровеннаго разума и выродившійся нынѣ въ идолопоклонство и слѣпую вѣру въ волшебство и чары. Въ массѣ населенія, склоннаго болѣе къ даосизму и буддизму, иные китайцы часто вѣруютъ понемногу во всѣ три религіи разомъ. Нерѣдко на богатыхъ китайскихъ похоронахъ бываютъ представители всѣхъ трехъ означенныхъ религій: хэшаны, даосы и ламы. Стародавнія, свыше четырехтысячелѣтнія преданія и обычаи китайскаго народа такъ пропитаны насквозь язычествомъ, что они вошли въ плоть и кровь китайца. Отсюда понятна необычайная трудность обработки этой почвы до той степени, чтобы она могла стать воспріимчивою и плодоносно возращать сѣмя ученія Христова. Россіи первой принадлежитъ честь воздѣйствія въ послѣднее время на косный Китай и полученія отъ него согласія на признаніе свободы убѣжденій и христіанской проповѣди. Въ трактатѣ перваго іюня 1858 года, заключенномъ между Россіею и Китаемъ графомъ Путятинымъ, въ 8-й статьѣ, между прочимъ говорится: «считая христіанскихъ миссіонеровъ за добрыхъ людей, не ищущихъ

собственныхъ выгодъ, китайское правительство дозволяетъ имъ распространять христіанство между своими подданными, и не будетъ препятствовать имъ проникать изъ всѣхъ открытыхъ мѣстъ внутрь имперіи, для чего опредѣленное число миссіонеровъ будетъ снабжено свидѣтельствами отъ русскихъ консуловъ или пограничныхъ властей». Вслѣдъ за Россіей и французскимъ представителемъ барономъ Гро заключенъ былъ (27 іюня нов. ст. 1858 г.) подобный же трактатъ, которымъ предоставлялся просторъ для дѣятельности христіанскихъ миссіонеровъ *всѣхъ* вѣроисповѣданій. Но указанные трактаты не были приведены въ исполненіе на дѣлѣ вполнѣ. Дѣло въ томъ, что органы правительственной власти—чиновники и высшій классъ китайскаго общества, наиболѣе образованный въ китайскомъ смыслѣ, не въ состояніи доселѣ подняться на высоту того міровоззрѣнія, какое выражаютъ указанные выше трактаты. Отсюда является пассивная оппозиція христіанству, хотя крайне туго и медлено, но все же воспринимаемому и усвоиваемому благодушной, но легковѣрной и своенравной народной массой. Отсюда же исходятъ и періодическія гоненія на проповѣдниковъ христіанства (кромѣ русскихъ) и прозелитовъ послѣднихъ изъ китайцевъ. Въ этихъ гоненіяхъ обыкновенно гласно участвуютъ одно или нѣсколько лицъ изъ высшаго класса общества, преимущественно мандариновъ, поднимающихъ на христіанъ многочисленный въ Китаѣ пролетаріатъ—городскую чернь и языческое населеніе страны, часто голодающее и бѣдствующее. Въ большей своей части чиновники боятся явно выступать на защиту язычества, но въ своихъ рѣшеніяхъ и частныхъ разговорахъ, они являются самыми закоренѣлыми врагами христіанства и исповѣдниковъ его. Затѣмъ, къ ограниченію миссіонерской дѣятельности въ Китаѣ подали поводъ еще крайне нежелательныя явленія, обнаружившіяся въ христіанскихъ миссіяхъ, зависѣвшія главнымъ образомъ отъ стремленія католическихъ миссіонеровъ вмѣшиваться въ политическую и общественную жизнь и дѣятелтность китайскихъ подданныхъ. Іезуиты, говоритъ авторъ, во время оно значительно уронили понятіе о проповѣдуемой ими истинѣ чрезъ искаженіе ея и подлаживаніе къ языческому міросозерцанію, равно какъ чрезъ вмѣшательство въ политику и придворныя интриги. Грамотный и образованный Китай не можетъ забыть этого. Въ новое время не малый соблазнъ въ умахъ китайцевъ производила и производитъ борьба между католиками и протестантами. Доселѣ они издаютъ и печатаютъ одни противъ другихъ сочиненія на евро-

пейскихъ и китайскихъ языкахъ, гдѣ высказываютъ взаимную непримиримую ненависть и не щадятъ другъ друга въ обвиненіяхъ. Для примѣра можно указать на одну протестантскую книгу, напечатанную въ 1865 г., гдѣ между прочимъ есть такая картина: подъ сводомъ пещеры, въ своей трехъярусной тіарѣ, сидитъ папа съ посохомъ; около него разбросаны человѣческія кости, а подлѣ нарисованъ рыцарь въ полномъ вооруженіи, который замахивается на согнувшагося папу. Надпись по китайски гласитъ слѣдующее: «картина прохожденія мимо пещеры ложнаго ученія». Въ приложенномъ же къ картинѣ текстѣ прямо говорится, что она изображаетъ собою всю мерзость лжеученій римскаго папы. Католики въ свою очередь отплачиваютъ той же монетой протестантамъ въ своихъ катихизисахъ и другихъ учебныхъ книгахъ. Православные миссіонеры, не ссорящіеся съ католиками и протестантами и не возбуждающіе противъ нихъ своихъ пасомыхъ, остаются мирными зрителями враждующихъ и соперничествующихъ направленій христіанскаго Запада. Тѣмъ не менѣе нѣкоторымъ изъ русскихъ миссіонеровъ, какъ, напр., покойному о. Исаіѣ, часто приходилось слышать отъ образованныхъ китайцевъ такія укорительныя фразы: «кому изъ васъ вѣрить: римскимъ католикамъ, протестантамъ, или вамъ—русскимъ? Вы проповѣдуете Христа—источника всякаго мира и любви, а между собою не можете ужиться въ мирѣ!» Извѣстную долю препятствій въ дѣло христіанской проповѣди вносятъ и свѣтскіе представители европейскихъ государствъ, вмѣстѣ съ купеческими агентами, приносящіе съ собой и вводящіе въ Китаѣ до крайности утонченный и сложный европейскій бытъ и привычки, часто находящіяся въ прямомъ противорѣчіи съ христіанскими истинами, носителями которыхъ они считаются китайцами, хотя бы сами не признавали этого. Кромѣ того, многіе изъ европейцевъ презрительно и даже жестоко обращаются съ окружающими ихъ китайцами.—Въ виду указанныхъ выше причинъ трактаты 1858 г. не принесли той пользы, какой нужно было ожидать отъ нихъ для миссіонерскаго дѣла въ китайской имперіи. На оборотъ, несогласныя съ духомъ христіанства дѣйствія католическихъ миссіонеровъ побудили китайское правительство обнародовать въ 1871 г. меморандумъ и правила, которымъ должны обязательно подчиняться миссіонеры. Документы эти очень интересны, такъ какъ мѣтко указываютъ слабыя стороны миссіонерскаго дѣла въ Китаѣ. Въ дѣлѣ торговли Китая съ иностранцами, говорится, между прочимъ,

въ этихъ документахъ, не имѣется поводовъ къ раздраженію. Но изъ проповѣданія религіи вытекаетъ слишкомъ много зла. Въ началѣ, хотя и говорилось, что религія научаетъ людей добру, однако проповѣданіе христіанской религіи въ Китаѣ, возбудило несогласія и безпорядки, сдѣлавшіе ее тягостною для народонаселенія. Но такъ какъ образъ дѣйствій не могъ быть соглашенъ съ долгомъ, то необходимо принять мѣры для улучшенія настоящаго. Въ мѣстностяхъ, посѣщенныхъ христіанскими проповѣдниками, зарождаются въ народѣ ссоры, которыя годъ за годомъ никакъ не могутъ быть приведены къ согласію такъ, чтобы не нарушался миръ и спокойствіе. Въ прежнее время появленія христіанства въ Китаѣ ученіе это называлось западною философіею и принимавшіе его были по большей части люди спокойные. Между тѣмъ, послѣ обмѣна послѣднихъ трактатовъ (въ 1860 г.) вступающіе въ христіанство принадлежатъ часто къ разряду личностей, не пользующихся хорошею репутаціей, и довели дѣло до того, что люди стали смотрѣть съ презрѣніемъ на ученіе, наставляющее добру. Народъ сталъ непокоренъ, крестившіеся же, полагаясь на протекцію проповѣдниковъ, начали давить мирное населеніе и довели обѣ стороны до вражды и безпорядковъ, подавшихъ наконецъ поводъ къ тяжбамъ... Многіе изъ христіанъ—люди преступнаго или развратнаго поведенія, и скрывать этихъ людей съ тѣмъ, чтобы не выдавать ихъ властямъ для справедливаго наказанія, есть дѣйствительно самая ненавистная обида правительству. Всякій, кто обращается въ католичество, желаетъ быть покровительствуемъ, и въ провинціяхъ миссіонеры вмѣшиваются во всѣ процессы, въ которыхъ вмѣшаны новокрещенные, и являются въ трибуналахъ, чтобы протестовать и оппонировать властямъ... Иностранные миссіонеры, проживая въ разныхъ государствахъ, всѣ слѣдуютъ законамъ и обычаямъ обитаемой ими страны, и не имѣютъ права устанавливать свои порядки, противиться государственнымъ законамъ и приказаніямъ властей, присвоять себѣ власть, вредить чужому имени, наносить страданія населенію, возбуждать подозрѣнія и всеобщую вражду. Коль скоро миссіонеры проповѣдуютъ въ Китаѣ, они должны поэтому уже слушаться мѣстныхъ властей. Между тѣмъ они держатъ себя высокомѣрно, и враждуютъ съ властями, чѣмъ сами себя ставятъ въ исключительное положеніе.—Изложеніемъ правилъ, изданныхъ китайскимъ правительствомъ въ 1871 г. для миссіонеровъ, и заканчивается пока статья I. Н. А. о положеніи миссіонерства въ Китаѣ.

Статьи по русской церковной исторіи.

Ученая дѣятельность Евгенія Болховитинова, митрополита Кіевскаго. Д. Сперанскаго. (*Русскій Вѣстникъ*, *апр.—іюнь*). Въ лицѣ митр. Евгенія русская историческая наука, говоритъ авторъ, имѣетъ одного изъ наиболѣе видныхъ своихъ представителей, способствовавшихъ своими трудами ея успѣхамъ и движенію впередъ. Его изумительно обширная и разнообразная ученая дѣятельность, продолжавшаяся почти полвѣка, оставила свой плодотворный слѣдъ почти во всѣхъ отрасляхъ историческаго знанія. Направляя свои научныя занятія преимущественно на изученіе исторіи отечественной церкви, Евгеній въ то же время обнималъ въ своихъ изслѣдованіяхъ всѣ отрасли и вѣтви историческаго знанія. Не только церковная исторія, но и гражданская была предметомъ его занятій; онъ изучалъ исторію не духовной только, но и свѣтской литературы, памятники законодательства и церковнаго и гражданскаго; онъ трудился въ области археологіи, палеографіи, археографіи, географіи, этнографіи, библіографіи и филологіи, и не только имѣлъ въ нихъ солидныя свѣдѣнія, но и положилъ во многихъ своихъ трудахъ начало дальнѣйшимъ плодотворнымъ изысканіямъ. Эту разнообразную ученую дѣятельность Евгеній началъ въ ту пору, когда памятники нашей древности почти никому не были извѣстны, когда строго научныхъ изслѣдованій о разныхъ вопросахъ русской исторической жизни почти совсѣмъ не существовало, да и самые вопросы не были подняты и поставлены. Первая четверть нынѣшняго вѣка, къ которой относится начало и развитіе ученой дѣятельности Евгенія, была эпохой лишь зарожденія русской исторической науки, когда разныя отрасли ея получали только еще основную закладку. И Евгеній явился въ то время однимъ изъ немногихъ первыхъ дѣятелей науки, которые прочно заложили ея фунтаментъ, внесли и укрѣпили научную требовательность въ изслѣдованіяхъ и оставили послѣ себя множество разнообразныхъ трудовъ, достойныхъ всякаго уваженія и цѣнныхъ до сихъ поръ. Евгеній съ первыхъ лѣтъ своей ученой дѣятельности всюду, гдѣ могъ, разыскивалъ наши древности, собиралъ матеріалы для исторіи литературы, между прочимъ и древнѣйшей, открывалъ и списывалъ эти памятники, издавалъ и объяснялъ ихъ, напередъ систематически группируя ихъ и давая имъ осторожную обработку. Собрать побольше матеріаловъ, сдѣлать ихъ общеизвѣстными, дать образцы ихъ ученаго изданія и объясненія, это считалъ онъ первымъ дѣломъ науки, ко-

торая требовала тогда отъ своихъ труженниковъ главнымъ образомъ черновой работы. Но значеніе Евгенія какъ историка-археолога и историка литературы, библіографа, для своего времени, состояло не только въ томъ, что онъ личными своими трудами внесъ въ историческую науку много новыхъ, никому до него неизвѣстныхъ матеріаловъ, далъ лучшіе образцы ихъ изданія и объясненія, оставилъ въ своихъ изслѣдованіяхъ немало историческихъ соображеній и объясненій, до сихъ поръ принимаемыхъ учеными, но еще и въ томъ, что онъ своимъ вліяніемъ на современныхъ ему ученыхъ, своими указаніями, совѣтомъ, помощію, примѣромъ, содѣйствовалъ успѣхамъ этой науки, которая только что поднималась тогда на ноги и нуждалась въ каждой свѣжей силѣ. Его ученый авторитетъ стоялъ высоко во мнѣніи представителей тогдашней исторической науки, которые часто обращались къ нему за совѣтами и разрѣшеніемъ разнообразныхъ научныхъ вопросовъ. Почти со всѣми учеными своего времени онъ велъ обширную переписку, которая наглядно показываетъ, какое сильное вліяніе онъ имѣлъ на нихъ въ дѣлѣ науки. Принадлежа къ кружку ученыхъ, собравшихся около Румянцева и работавшихъ подъ его покровительствомъ, Евгеній былъ въ числѣ главныхъ его членовъ, направлявшихъ научную дѣятельность этого кружка, поставившаго себѣ задачей открывать и изслѣдовать древніе памятники языка, словесности и быта Русскаго народа.—Находясь въ частыхъ сношеніяхъ съ представителями исторической науки и участвуя въ ихъ трудахъ совѣтомъ, указаніемъ и активною помощію, Евгеній въ то же время былъ членомъ и дѣятельнымъ сотрудникомъ разныхъ ученыхъ обществъ и учрежденій, отъ которыхъ имѣлъ болѣе двадцати дипломовъ. Для этихъ обществъ онъ писалъ много статей и изслѣдованій историческаго содержанія. Такъ онъ писалъ отдѣльныя статьи для Академіи Наукъ, для Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ, для Общества Любителей Россійской Словесности, для Дерптскаго университета. Нѣкоторыя его статьи тогда же печатались въ журналахъ этихъ обществъ и учрежденій, а нѣкоторыя оставались въ ихъ архивахъ, гдѣ и лежатъ до сихъ поръ. Кромѣ статей и изслѣдованій, Евгеній снабжалъ эти общества и тѣми матеріалами, которые онъ открывалъ во время своихъ разысканій.—Такова была въ общихъ чертахъ обширная разнообразная и многолѣтняя научная дѣятельность митр. Кіевскаго Евгенія. Но не смотря на все свое несомнѣнно важное значеніе въ исторіи развитія русской исторической науки, эта дѣятельность митрополита Евгенія до сихъ поръ остается

безъ разсмотрѣнія и описанія. Кромѣ отрывочныхъ статей, помѣщенныхъ въ разныхъ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ, мы не имѣемъ въ нашей исторической литературѣ ни одного полнаго очерка жизни и ученой дѣятельности митр. Евгенія. Между тѣмъ матеріалы и источники для такого очерка изданы за послѣднее время въ такомъ количествѣ, что даютъ возможность прослѣдить ученую дѣятельность митр. Евгенія въ ея началѣ, развитіи и завершеніи; съ достаточною подробностію и обстоятельностію, — что и старался сдѣлать авторъ разсматриваемой статьи—г. Сперанскій.—Евгеній, въ мірѣ Евфимій, Болховитиновъ родился въ г. Воронежѣ въ 1767 году. Отецъ его, священникъ, умеръ, когда Евфимію было только десять лѣтъ. Осиротѣвшій мальчикъ, оставшійся послѣ смерти отца безъ всякихъ средствъ къ воспитанію и образованію, былъ принятъ въ пѣвческій архіерейскій хоръ, гдѣ, вмѣстѣ съ обученіемъ пѣнію, учили дѣтей и первоначальнымъ предметамъ общаго образованія. Изъ пѣвческой школы Евфимій Болховитиновъ поступилъ въ Воронежскую семинарію въ 1778 году, откуда, въ 1784 г., изъ «философскаго» класса перешелъ въ Московскую Славяно-Греко-Латинскую Академію, протекторомъ которой въ это время былъ митр. Платонъ. Въ Московской академіи Евфимій Болховитиновъ пріобрѣлъ лучшее по тому времени богословское образованіе и изучилъ хорошо классическіе языки. Но наука духовной академіи не вполнѣ удовлетворяла любознательнаго и даровитаго студента Болховитинова; съ разрѣшенія митр. Платона онъ, еще будучи студентомъ академіи, слушалъ лекціи въ Москов. университетѣ. Слушаніе лекцій въ университетѣ дало Болховитинову случай и поводъ близко познакомиться съ Новиковскимъ обществомъ, просвѣтительная дѣятельность котораго примыкала къ университету. Около Новикова и подъ его руководствомъ многіе учащіеся молодые люди занимались, между прочимъ, переводами различныхъ книгъ съ иностранныхъ языковъ, которые потомъ и печатались «Компаніей Типографической». Умный и живой Болховитиновъ не могъ не поддаться вліянію Новиковскаго общества. Первымъ его студенческимъ трудомъ въ этомъ отношеніи былъ переводъ сочиненія Фенелона «описаніе жизней философовъ». По окончаніи курса въ академіи, Болховитиновъ поступилъ учителемъ въ Воронежскую духов. семинарію. Здѣсь онъ составилъ «историческое, географическое и экономическое описаніе Воронежской губерніи», «полное описаніе жизни святителя Тихона». Здѣсь же онъ задумалъ написать полную россійскую исторію, что, впрочемъ, не было приведено въ исполненіе. Въ бытность Болхови-

тинова въ Воронежѣ, онъ въ 1793 г. женился и былъ рукоположенъ во священника. Но молодой воронежскій священникъ, уже въ 1796 г. возведенный въ санъ протоіерея, въ 1799 г. овдовѣлъ; дѣтей ни одного не осталось въ живыхъ. Семейное горе глубоко потрясло Болховитинова. Онъ долго не могъ забыть своей жены; свою грусть онъ излилъ въ трогательномъ стихотвореніи. Знакомые и друзья, принимавшіе живое участіе въ его положеніи, убѣдили Болховитинова переселиться въ Петербургъ и тамъ принять монашество, что и было исполнено Болховитиновымъ. Въ Петербургѣ онъ назначенъ былъ префектомъ академіи. Здѣсь Евгеніемъ, кромѣ разныхъ ученыхъ изслѣдованій, написанныхъ по порученію петербурскихъ властей, составлены: «историческое изображеніе Грузіи», введеніе въ «исторію Славено-Русской церкви отъ начала оныя до настоящаго времени» и «Церковный календарь».—Въ 1804 г. Евгеній назначенъ былъ викаріемъ Новгородской епархіи. Здѣсь онъ вполнѣ предался своимъ любимымъ научнымъ историческимъ трудамъ. Древній Новгородъ видомъ своихъ развалинъ, своею прошлою жизнію вызывалъ Евгенія къ историческимъ разысканіямъ съ самыхъ первыхъ дней его пребыванія въ немъ. Въ виду безмолвныхъ памятниковъ, отовсюду окружавшихъ Евгенія въ Новгородѣ, онъ началъ дѣятельныя разысканія и изслѣдованія по древностямъ и старинѣ Новгорода и дѣйствительно открылъ «многое сокровенное отъ русскихъ историописателей». Въ Новгородѣ, между прочимъ, существуетъ разсказъ о первомъ осмотрѣ Евгеніемъ Новгородскаго Юрьева монастыря, при чемъ ему удалось спасти отъ погибели цѣнные остатки древней письменности. Начальство монастыря, узнавъ о намѣреніи Евгенія посѣтить обитель, озаботилось привести въ порядокъ и чистоту нѣкоторыя изъ монастырскихъ помѣщеній. Былъ нагруженъ возъ всякимъ хламомъ и отправленъ съ инокомъ къ рѣкѣ. Подъѣзжая къ монастырю, Евгеній встрѣтилъ этотъ возъ. На вопросъ его, что везетъ инокъ, послѣдній отвѣчалъ, что на возу разный соръ и хламъ, который онъ хочетъ бросить въ рѣку. Заинтересованный Евгеній вышелъ къ возу, и когда инокъ приподнялъ рогожу, увидѣлъ порванныя книжки и книжные листы. Понявъ въ чемъ дѣло, Евгеній велѣлъ иноку вернуться въ монастырь. Здѣсь между прочимъ Евгеній сталъ перебирать спасенный имъ отъ потопленія въ рѣкѣ хламъ и выбралъ на первый разъ не мало кожанныхъ книгъ и тетрадей, обѣщая въ остальномъ порыться въ другое время. Нѣкоторыя изъ отобранныхъ тетрадей послѣ оказались драгоцѣнными остатками древности, между прочимъ,

даже и XI вѣка. Самымъ цѣннымъ плодомъ изученія Новгородской старины были составленные Евгеніемъ: «историческіе три разговора о древностяхъ великаго Новгорода». Первый разговоръ посвященъ соображеніямъ о величинѣ и людности Новгорода; второй — соображеніямъ о язычествѣ новгородцевъ, о введеніи въ немъ христіанства и о дѣйствіяхъ духовенства; третій - соображеніямъ о возвышеніи и упадкѣ Новгорода. Къ этому же періоду дѣятельности Евгенія относится его участіе, въ качествѣ сотрудника, въ журналѣ «Другъ просвѣщенія», замѣчательномъ для того времени литературномъ органѣ. Сотрудничество Евгенія въ этомъ журналѣ дало ему случай начать печатаніемъ свои «записки о писателяхъ россійскихъ», изъ которыхъ впослѣдствіи составились два капитальныхъ словаря писателей духовныхъ и свѣтскихъ, составившихъ славу и популярность его имени. Ко времени пребыванія Евгенія въ Новгородѣ относится также изданіе драгоцѣннаго, до сихъ поръ незамѣнимаго сборника «Исторіи русской іерархіи», который въ пору его изданія былъ замѣчательнѣйшимъ трудомъ и рѣдкимъ явленіемъ. — Въ началѣ 1808 г. Евгеній назначенъ былъ епископомъ Вологодскимъ. Своеобразный Вологодскій край своими историческими особенностями сразу привлекъ къ себѣ ученое вниманіе Евгенія. Въ первое же лѣто Евгеній рѣшился совершить длинное путешествіе по Вологодской губерніи, тысячи двѣ верстъ объѣхалъ по рѣкамъ и сотъ пять сухимъ путемъ, доѣзжалъ до Печоры и проѣхалъ всю Зырянскую землю, въ «которой, по словамъ его самого, и по русски кромѣ поповъ мало кто знаетъ». Подобное же путешествіе было предпринято Евгеніемъ и въ слѣдующемъ году. Но, знакомясь съ историческими памятниками старины и древностями Вологодскаго края, Евгеній въ самой Вологдѣ и ея ближайшихъ окрестностяхъ внимательно разсмотрѣлъ всѣ хранилища древностей, мѣстные архивы и старинныя библіотеки. Плодомъ этихъ разысканій были обильные матеріалы для исторіи Вологодскаго края, которыми трудолюбивый архипастырь и воспользовался для составленія 1) «историческихъ свѣдѣній о Вологодской епархіи и о пермскихъ и устюжскихъ преосвященныхъ архіереяхъ» и 2) «описанія монастырей Вологодской епархіи, нынѣ находящихся и прежде бывшихъ». Эта исторія Вологодской епархіи представляетъ собою замѣчательный трудъ Евгенія, какъ первый опытъ разработки мѣстной исторіи Вологодскаго края. Дѣятельно разработывая исторію мѣстной церкви, Евгеній въ то же время занимался изслѣдованіями о перм

ской или зырянской грамотѣ.—Въ 1813 г. Евгеній оставилъ Вологду и переселился въ Калужскую епархію, только что разоренную Наполеоновскимъ нашествіемъ, гдѣ онъ и занялся устройствомъ епархіальныхъ дѣлъ, какъ бы прекративъ на время ученыя работы, какъ онъ самъ говорилъ: «по новости епархіи и по множеству дѣлъ ничѣмъ ученымъ не занимаюсь». Но это можно сказать только отчасти. На самомъ же дѣлѣ и въ этотъ періодъ времени онъ трудился надъ продолженіемъ своего грандіознаго труда «Словаря писателей и исторіи Россійской іерархіи». Точно также принималъ дѣятельное участіе въ изданіи Сопикова «Опытъ Россійской библіографіи» и въ дѣятельности Московскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ, въ качествѣ его члена.—Во время своего пребыванія въ Вологдѣ и Калугѣ Евгеній, уже членъ разныхъ ученыхъ обществъ и учрежденій, вступаетъ въ ученыя сношенія съ графомъ Н. П. Румянцевымъ, и сближаясь съ нимъ, становится потомъ однимъ изъ главныхъ членовъ того кружка ученыхъ, который собрался около графа и работалъ подъ его покровительствомъ и при его поддержкѣ. Знакомство Евгенія съ графомъ Румянцевымъ было обоюдно полезнымъ. Евгеній, какъ опытный и многоученый историкъ и археологъ, во многомъ помогалъ графу своими совѣтами и указаніями въ направленіи археологическихъ изысканій, а меценатъ графъ былъ полезенъ Болховитинову въ доставленіи разныхъ источниковъ, особенно рѣдкихъ и иностранныхъ, для ученыхъ изслѣдованій Евгенія, а также и матеріальной поддержкой для изданія въ свѣтъ ученыхъ трудовъ Евгенія. Такъ, Румянцевъ много содѣйствовалъ къ изданію Мстиславовой граматы, открытой Евгеніемъ въ Новгородскомъ Юрьевомъ монастырѣ между другими памятниками древности. Стоя во главѣ научнаго движенія, какъ покровитель, графъ Румянцевъ, по мѣрѣ того, какъ расширялась его меценатская дѣятельность, все болѣе и болѣе сближался съ Евгеніемъ, постоянно вводя его въ кругъ своихъ интересовъ и того ученаго движенія, которое сосредоточивалось около него. Его ученая переписка съ Евгеніемъ, начавшаяся, въ бытность послѣдняго въ Вологдѣ и Калугѣ, письмами о зырянскихъ древностяхъ и Мстиславовой граматѣ, съ теченіемъ времени принимаетъ очень широкіе размѣры по разнообразію возбужденныхъ въ ней ученыхъ вопросовъ и ихъ важности.—Въ 1816 г. Евгеній былъ назначенъ архіепископомъ Пскова и всей Лифляндіи и Курляндіи. Здѣсь открылось предъ нимъ новое поле для его исторической любознательности. Историческія изысканія Евгенія по Псковской старинѣ разнообразны

и многоплодны. Но самымъ капитальнымъ трудомъ, и до сихъ поръ сохранившимъ свои научныя достоинства и цѣну, должно считать написанную Евгеніемъ «исторію псковскаго княжества», и не менѣе цѣннымъ вкладомъ въ историческую науку «лѣтопись города Изборска».—Послѣ шестилѣтняго пребыванія во Псковѣ Евгеній въ 1822 г. назначенъ былъ Кіевскимъ митрополитомъ. Графъ Румянцевъ, поздравляя Евгенія съ новымъ назначеніемъ на кіевскую каѳедру, писалъ ему: «на классической сей землѣ древностей нашихъ какую богатую пользу вы принесете любителямъ отечественной исторіи»! Ожиданія графа оправдались вполнѣ. Евгеній, поселившись въ Кіевѣ, не смотря на свои лѣта (ему было въ это время около шестидесяти лѣтъ), съ энергіей и неутомимостію ранней молодости началъ свои новыя разысканія и изслѣдованія кіевскихъ древностей и старины. Такъ, напр., имъ сдѣланы раскопки на мѣстѣ Десятинной церкви, составлено описаніе Кіево-Софійскаго собора и Кіево-Печерской Лавры. Евгеній скончался въ 1837 г., 70 лѣтъ отъ роду, до самой своей смерти сохранивъ ясность ума и не оставляя своихъ обычныхъ занятій ни ученыхъ, ни служебныхъ. Утромъ 23 февраля 1837 г., послѣ ранней обѣдни, Евгеній еще принималъ просителей и подписалъ до 30 бумагъ, но чувствуя слабость, удалился во внутренніе покои, легъ отдохнуть и почилъ на вѣки.

Иннокентій, епископъ Пензенскій и Саратовскій (*Біографическій очеркъ*). *В. Жмакина* (*Хр. Чт.* 1884 *г. мартъ—апрѣль, май—іюнь, іюль—августъ*; 1885 *г. іюль—августъ, ноябрь—декабрь*). До сихъ поръ личность Иннокентія пензенскаго, замѣчательнѣйшаго человѣка своего времени, оставалась у насъ какъ-то въ сторонѣ. Въ литературѣ, хотя и встрѣчались нѣкоторыя замѣтки о жизни и дѣятельности этого ученаго и высоконравственнаго мужа, однако всѣ онѣ, по своей разбросанности и внутренней разрозненности, вовсе не давали желающему получить полнаго, вѣрнаго и точнаго представленія объ этомъ церковномъ дѣятелѣ эпохи Александра Благословеннаго. Г. Жмакинъ выполнилъ свою задачу; его біографическая статья подробно знакомитъ читателя не только съ жизнію еписк. Иннокентія, но и съ нравственно-религіознымъ состояніемъ нашего высшаго общества того времени, со всѣми мистическими увлеченіями лицъ, среди которыхъ не мало приходилось вращаться Иннокентію. Преосв. Иннокентій (Иларіонъ въ мірѣ) родился въ 1784 г. не вдалекѣ отъ Москвы, въ селѣ Павловѣ, гдѣ отецъ его Дмитрій Егоровъ былъ причетникомъ. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ Московской

перервинской семинаріи, а затѣмъ довершилъ его въ главной Троицкой, славившейся въ то время высокимъ состояніемъ просвѣщенія. За свои блестящія способности и отличные успѣхи Иларіонъ Смирновъ еще до окончанія полнаго курса былъ опредѣленъ въ учителя въ низшій классъ сергіевской семинаріи, гдѣ онъ и проходилъ различныя должности до 1812 года, когда, будучи уже игуменомъ московскаго Знаменскаго монастыря съ именемъ Иннокентія, былъ вызванъ св. Синодомъ въ Петербургъ. Здѣсь онъ опредѣленъ былъ баккалавромъ въ С.-Петербургскую духовную академію по каѳедрѣ церковной исторіи, въ томъ же году посвященъ въ санъ архимандрита, а въ сентябрѣ слѣдующаго года былъ утвержденъ ректоромъ и богословскихъ наукъ профессоромъ въ с.-петербургскую духовную семинарію съ оставленіемъ за нимъ и академической каѳедры по предмету церковной исторіи. Сосредоточивая свои труды и занятія главнымъ образомъ на ректурѣ семинаріи, Иннокентій въ тоже самое время несъ на себѣ не мало и другихъ должностей, имѣлъ не мало посторонннихъ, срочныхъ занятій, исполнялъ разныя порученія начальства.

Время дѣятельности архимандрита Иннокентія въ Петербургѣ падаетъ на вторую половину царствованія Александра I, на періодъ крайняго распространенія мистицизма. Самъ Императоръ окружилъ себя мистиками и погрузился въ религіозную мечтательность. Мистицизму же всѣмъ своимъ существомъ отдался ближайшій совѣтникъ и другъ императора, князь Голицынъ. Мистицизмомъ заражались даже нѣкоторыя духовныя лица, какъ сообщаетъ Фотій. Непосредственнымъ результатомъ господства мистическихъ воззрѣній было у насъ основаніе библейскаго общества, устроеннаго по образцу британскаго библейскаго общества. Въ основаніи этого общества лежалъ принципъ широкой вѣротерпимости, а главною цѣлію его было распространеніе св. Писанія на разныхъ языкахъ среди всѣхъ народовъ. Въ составъ этого общества у насъ, какъ и въ Англіи, вошли лица почти исключительно свѣтскія. Въ это же время, по иниціативѣ князя Голицына, учреждено было министерство духовныхъ дѣлъ, которому Синодъ всталъ совершенно въ подчиненное положеніе. Это послѣднее учрежденіе и полное господство мистическихъ идей и литературы вызвало въ духовенствѣ сильное недовольство и раздраженіе противъ Голицына. Тѣмъ не менѣе наше духовенство долгое время не могло оказать никакой сильной оппозиціи Голицыну, первому любимцу государя, оберъ-прокурору синода и министру духовныхъ дѣлъ. Въ это время сталъ пріобрѣтать уже большое значеніе въ церковныхъ дѣ-

лахъ Филаретъ, товарищъ Иннокентія по Московской троицкой семинаріи и сослуживецъ по Петербургской академіи. Между ректоромъ семинаріи, архимандритомъ Иннокентіемъ и ректоромъ академіи, архимандритомъ Филаретомъ завязались искреннія и вполнѣ дружественныя отношенія. Иннокентій и Филаретъ были для того времени великими свѣтилами богословской науки, стоявшими цѣлой головой выше своихъ современниковъ. Тотъ и другой отличались подвижническою жизнію и влеченіемъ къ иноческимъ подвигамъ Между тѣмъ эти лица имѣли вовсе не сходные характеры, нравственныя качества ихъ далеко расходились. Филаретъ отличался холоднымъ разсудкомъ, сдержанностью въ словахъ и поступкахъ, а Иннокентій напротивъ прямотою, мягкимъ и нѣжнымъ сердцемъ. Взгляды на жизнь у того и другаго, можно сказать, доходили до діаметральной противоположности, но оба они высоко цѣнили достоинства другъ друга. Филаретъ при своемъ замѣчательномъ умѣньѣ ориентироваться въ самыхъ запутанныхъ обстоятельствахъ очень часто предупреждалъ Иннокентія отъ грозившихъ ему опасностей. Иннокентій отличался такими высокими и благородными, такъ сказать, святыми чертами характера, что нѣкоторые современники представляли его почти не земнымъ человѣкомъ. Во время первосвятительства митрополита Амвросія Иннокентій держался въ сторонѣ, а на первомъ планѣ всегда при митрополитѣ стоялъ архимандритъ Филаретъ. Совершенно измѣнилось положеніе друзей-архимандритовъ съ 1818 года, когда вступилъ на митрополію Михаилъ, по своимъ нравственнымъ качествамъ очень походившій на Иннокентія. Въ роль ближайшаго совѣтника и друга митрополита теперь вошолъ Иннокентій, а Филаретъ отодвинутъ былъ на задній планъ. Митрополитъ подъ разными предлогами хотѣлъ удалить своего викарія, Филарета, совсѣмъ изъ Петербурга, предлагалъ ему епископскую каѳедру въ Каменецъ-Подольскѣ, но Филаретъ понялъ смыслъ сдѣланнаго ему предложенія и, опираясь на сильнаго своего покровителя, князя Голицына, предпочелъ остаться въ Петербургѣ.

Говоря объ отношеніи Иннокентія къ современному ему мистическому направленію, авторъ допускаетъ, что религіозное направленіе Иннокентія нѣсколько оттѣнялось мистической окраской. Но при этомъ Иннокентій однакоже оставался совершенно чуждымъ увлеченія модянымъ аристократическимъ мистицизмомъ. По своему искреннему благочестію, онъ во все время своего пребыванія въ столицѣ стоялъ въ довольно близкихъ отношеніяхъ къ дѣятельности библейскаго общества, хотя сочувствіе благой цѣли этого общества у него

никогда не доходило до одобренія мистическихъ тенденцій людей, стоявшихъ во главѣ этого общества. Его взгляды шли совершенно въ разрѣзъ съ мистицизмомъ: нуженъ былъ только поводъ, чтобы онъ вступилъ въ открытую борьбу съ нимъ. Какъ ректоръ семинаріи, Иннокентій соединялъ въ себѣ замѣчательную внимательность съ рѣдкою гуманностью въ отношеніяхъ къ своимъ воспитанникамъ Послѣдніе его любили и чтили, какъ отца и не иначе называли его, какъ «добрѣйшимъ Иннокентіемъ». Учебно-воспитательная часть въ Петербургской семинаріи стояла при Иннокентіи на очень высокой степени. Таже гуманность и доброта отличала дѣятельность Иннокентія и во всѣхъ другихъ сферахъ. Иннокентій извѣстенъ въ исторіи, какъ одинъ изъ замѣчательныхъ нашихъ отечественныхъ проповѣдниковъ. Его проповѣдь имѣла свои отличительныя черты, отвѣчавшія особенностямъ его нравственнаго характера. Онъ вооружался противъ тѣхъ проповѣдниковъ, которые старались развить въ себѣ главнымъ образомъ даръ краснорѣчія, изящныя манеры, или которые искали для себя образцовъ не въ твореніяхъ древнихъ отцовъ и учителей восточной церкви, а въ гомилетическихъ произведеніяхъ новѣйшихъ французскихъ и нѣмецкихъ проповѣдниковъ. Всего выше въ проповѣдяхъ Иннокентій ставилъ содержаніе, а отъ проповѣдника онъ прежде и болѣе всего требовалъ высокаго нравственнаго развитія. Собственныя его проповѣди отличались необыкновенною простотою, безыскусственностію, но въ то же время замѣчательною силою убѣдительности. Въ Петербургѣ, равно какъ и Пензѣ, Иннокентій создалъ себѣ многочисленный кругъ почитателей своего проповѣдническаго таланта; сохранились самые лестные отзывы его современниковъ.

Нужно удивляться тому напряженію и аккуратности, съ которыми Иннокентій несъ различные и многообразные труды. Съ 1813 г. онъ состоялъ первымъ членомъ цензурнаго комитета и на себѣ одномъ несъ большую часть работъ, поступавшихъ въ комитетъ. Онъ одинъ служилъ душою цензурнаго комитета, работалъ и отвѣчалъ предъ начальствомъ одинъ за всѣхъ. Чистота и вѣрность ученію православной церкви служили для Иннокентія девизомъ въ его цензорскихъ занятіяхъ. Строгіе критическіе, хотя и правдивые отзывы Иннокентія вооружали противъ него всемогущаго Голицына, имѣвшаго привычку брать на себя хлопоты по изданію религіознаго содержанія съ мистическимъ оттѣнкомъ. Какъ духовный цензоръ, Иннокентій въ предѣлахъ данной ему власти старался предупреждать появленіе въ свѣтъ мистическихъ сочиненій. Напрасны были попытки

поклонниковъ мистицизма перетянуть на свою сторону Иннокентія, человѣка, извѣстнаго своимъ высокимъ просвѣщеніемъ и святою жизнію. Долго оставаясь въ нерѣшительности, Иннокентій наконецъ выступилъ на открытую борьбу съ мистицизмомъ. Первое столкновеніе у Иннокентія произошло съ извѣстнымъ мистикомъ Лабзинымъ. Желая остановить дѣятельность Лабзина по изданію мистическихъ сочиненій, Иннокентій старался нравственно воздѣйствовать на рьянаго поклонника мистицизма. Не успѣвъ въ этомъ, Иннокентій написалъ письмо къ князю Голицыну, въ которомъ говорилъ: «вы нанесли рану церкви, вы и уврачуйте ее!» Это письмо разъ на всегда сдѣлало Голицына непримиримымъ врагомъ Иннокентія. Злоба Голицына открыто разразилась только въ 1818 году, когда въ цензуру была представлена книга Станевича: «Бесѣда на гробѣ младенца», въ которой заключалось много выраженій, оскорбительныхъ для предержащей власти и вообще для духа правленія того времени. Иннокентій, по болѣзни не имѣя возможности внимательно пересмотрѣть этого сочиненія, имѣлъ неосторожность пропустить его. Раздраженіе князя Голицына не имѣло для себя въ то время границъ: онъ гналъ и автора книги и цензора ея. Князь прибѣгнулъ къ самымъ возмутительнымъ дѣйствіямъ противъ Иннокентія изъ-за этой ничтожной книги. Безъ сношенія съ Синодомъ Голицынъ выхлопоталъ у императора назначеніе Иннокентія на епископскую каѳедру въ одинъ изъ дурныхъ по климату городовъ—Оренбургъ. Только благодаря аудіенціи митрополита Михаила съ государемъ, въ которой Михаилъ всячески старался доказать невинность цензора, Иннокентій вмѣсто Оренбурга получилъ назначеніе въ Пензу. Иннокентій безропотно, съ покорностью и полною вѣрою въ Промыслъ отнесся къ перемѣнѣ своей служебной дѣятельности, оставилъ Петербургъ, чего болѣе всего хотѣлось князю Голицыну. Въ это время Иннокентій уже весьма мало обѣщалъ продолжительной жизни: непомѣрные труды и непріятности въ концѣ истощили его физическія силы. Тотчасъ же почти послѣ своей хиротоніи онъ отправился во ввѣренную ему епархію, не смотря на самое ненастное время года. Въ Москву прибылъ Иннокентій, уже тяжело заболѣвъ. Около трехъ мѣсяцевъ онъ долженъ былъ оставаться въ Москвѣ, вслѣдствіе усилившейся болѣзни. Высокопоставленныя свѣтскія лица, хорошо цѣнившія этого замѣчательнаго просвѣщеннаго и добросовѣстнаго дѣятеля, не оставляли здѣсь Иннокентія, ощутительно нуждавшагося въ матеріальной помощи. Отъ этого времени осталось много писемъ Иннокентія къ его петербургскимъ

знакомымъ. Немного оправившись отъ своихъ немощей, лѣтомъ наконецъ Иннокентій отправился изъ Москвы къ мѣсту своей службы. Пензенская епархія, въ которой суждено было докончить свою многотрудную, чисто подвижническую жизнь преосвященному Иннокентію, не отличалась своимъ благоустройствомъ. Бѣдность Пензенскихъ церквей и духовенства была поразительна. Въ письмахъ преосвященнаго Иннокентія можно найти подробное описаніе неприглядnаго матеріальнаго состоянія Пензенской епархіи. Письма эти представляютъ широкій интересъ, какъ матеріалъ для знакомства вообще съ экономическимъ положеніемъ нашихъ епархіальныхъ учрежденій начала XIX вѣка. Не смотря на всю слабость своего здоровья, преосвященный Иннокентій дѣятельно взялся за устройство своей епархіи, обращалъ постоянное свое вниманіе и слѣдилъ за подвѣдомственными ему учрежденіями, предпринималъ даже поѣздки по своей епархіи. При самомъ сильнѣйшемъ развитіи своей болѣзни преосвященный не переставалъ заниматься дѣлами епархіи, находя возможность удѣлять нѣсколько времени и еще научнымъ своимъ занятіямъ. Отъ Иннокентія за этотъ періодъ осталось очень много писемъ; переписку съ своими друзьями онъ не оставлялъ почти до самой своей кончины. Письма его заслуживаютъ серьезнаго вниманія по ихъ религіозно-назидательному содержанію; въ нихъ встрѣчаются также свѣдѣнія, очень интересныя для характеристики религіозно-нравственнаго состоянія Пензенской паствы: духовенства и простаго народа. Біографъ въ своей статьѣ приводитъ довольно много выдержекъ изъ писемъ преосвященнаго Иннокентія изъ Пензы. 10 октября 1819 года послѣдовала замѣчательная истинно-христіанская кончина преосвященнаго Иннокентія. Погребеніе его отличалось чрезвычайною умилительностію, трогательностію и торжественностію. Общая скорбь народа по своемъ архипастырѣ перешла въ неудержимыя рыданія. Такъ сошелъ со сцены своей многотрудной и христіански плодотворной дѣятельности одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ, просвѣщенныхъ пастырей отечественной церкви начала нынѣшняго столѣтія, преосвященный Иннокентій. Біографія его полна интереса, описаніе его жизни возбуждаетъ самое теплое участіе къ этой свѣтлой личности, судьба которой сложилась какъ-то неудачно и несчастливо для этого достойнаго человѣка. Не смотря на то, что преосвященный Иннокентій очень не долго святительствовалъ въ Пензѣ и послѣ его смерти протекло уже 65 лѣтъ, память о немъ все еще жива въ православномъ народѣ, и имя его съ благоговѣніемъ чтится и теперь

не только пензенскими жителями, но и живущими вдали отъ Пензы. Народная молва указываетъ даже факты проявленія чудодѣйственной силы молитвъ святителя Иннокентія.

«*Разсказы объ архимандритѣ Фотіи*». *І. Г. Мизерецкаго*. (*Историч. Вѣстн.* 1885 *г. сентябрь*). Разсказы эти записаны со словъ о. Мизерецкаго, двоюроднаго брата Фотія, человѣка очень близкаго къ Фотію. «Отецъ Мизерецкій отличался независимымъ характеромъ, наблюдательнымъ и нѣсколько скептическимъ умомъ». Разсказы касаются будничной, домашней жизни Фотія и, по словамъ издателей разсказовъ, «разъясняютъ многое въ жизни этого столь вліятельнаго въ свое время человѣка». Вліяніе Фотія основывалось на его связяхъ съ нѣкоторыми аристократическими фамиліями и главнымъ образомъ на уваженіи и дружбѣ съ нимъ графини Орловой, у которой Фотій послѣ извѣстнаго Иннокентія былъ духовникомъ. Разсказы Мизерецкаго всѣ почти относятся къ тому времени жизни Фотія, когда онъ настоятельствовалъ въ Юрьевомъ монастырѣ, что на лѣвомъ берегу Волхова, противъ Городища. Репутація Фотія никогда не стояла въ потомствѣ на достаточной высотѣ, его не привлекательныя нравственныя качества довольно ярко изображались въ различныхъ біографіяхъ лицъ, среди которыхъ приходилось вращаться Фотію. Тѣмъ не менѣе среди современниковъ Фотій пользовался большимъ уваженіемъ и почетомъ. Авторитетность Фотія ясно обнаруживается въ слѣдующемъ обстоятельствѣ, упоминаемомъ въ разсказахъ Мизерецкаго. Фотій «вздумалъ отпраздновать обновленіе своего монастыря и вотъ, никого не спрашиваясь, даже самого архіерея, разослалъ приказы по всему Новгородскому уѣзду о томъ, чтобы въ назначенный день отъ всѣхъ церквей и монастырей отправились въ Юрьевъ кресты съ хоругвями. Приказаніе Фотія было свято исполнено: всколохнулась вся губернія, состоялся не бывалый дотолѣ крестный ходъ при несмѣтныхъ толпахъ народа». Вообще случаевъ самоуправства было достаточно въ жизни Фотія, только званіе духовника графини Орловой спасало его отъ неминуемыхъ въ другихъ случаяхъ наказаній.

Статьи по церковно-общественнымъ вопросамъ.

«*Замѣтки по дѣламъ церковно-приходскихъ школъ*». *М. Куплетскаго* (*Прав. Обоз., октябрь*). Едва ли что нибудь положительное можно сказать о тѣхъ результатахъ, какихъ достигла къ настоящему времени церковно-приходская школа. Какъ извѣстно, она просущэ-

ствовала только еще одинъ годъ, да и за это время она только, такъ сказать, становилась на ноги, разчищала и подготовляла почву для будущей своей дѣятельности. Поэтому всякое сужденіе о живучести, а тѣмъ болѣе дѣйственности этой школы въ сферѣ образовательнаго вліянія на народную массу было бы слишкомъ поспѣшно и преждевременно. Итакъ теперь еще нельзя вывести никакихъ результатовъ изъ дѣятельности церковно-приходскихъ школъ. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать, чтобы предшествующій учебный годъ въ церковно-приходской школѣ прошелъ совершенно безслѣдно. Онъ имѣлъ достаточно явленій, назидательныхъ для дѣятельности на этомъ поприщѣ. По изданіи узаконенія о церковно-приходскихъ школахъ, свѣтская печать, какъ извѣстно, встревожилась тѣмъ, что вновь основываемая школа вступитъ въ столкновеніе съ существующими начальными школами, встанетъ къ нимъ во враждебное отношеніе. Но такихъ столкновеній за прошедшій годъ не слышно, чтобы происходило, потому что для земской школы никакого ущерба отъ открытія школы иного типа не могло произойти. Не смотря на это, мѣстные земскіе попечители народныхъ школъ отнеслись къ церковнымъ школамъ не совсѣмъ сочувственно. Матеріальное положеніе церковно-приходскихъ школъ вообще нужно назвать очень затруднительнымъ. Однако годичный періодъ существованія ихъ далъ основанія для надеждъ на изысканіе современемъ мѣстныхъ средствъ къ поддержанію этихъ школъ. Нѣкоторыя епархіальныя начальства дали въ этомъ отношеніи образцы, достойные подражанія въ дѣлѣ изысканія и увеличенія средствъ къ содержанію школъ. Такъ, вятскій епархіальный совѣтъ собралъ пожертвованій на это дѣло въ продолженіе прошлаго года 552 р. 89 к. Нѣчто подобное было и въ другихъ епархіяхъ. Хорошо бы было при каждомъ епархіальномъ совѣтѣ образовать запасный фондъ для удовлетворенія неотложныхъ нуждъ церковно-приходскихъ школъ. Вмѣстѣ съ этимъ годичная практика церковно-приходскихъ школъ показала, что самый законъ объ этихъ школахъ нуждается въ нѣкоторыхъ дополненіяхъ и поясненіяхъ. «Большое затрудненіе для священниковъ и для училищнаго совѣта о церковно-приходскихъ школахъ составляетъ разграниченіе школъ, именно: какія изъ нихъ считать церковно-приходскими школами и какія школами грамотности». До сихъ поръ не было сдѣлано еще оффиціальнаго постановленія о разграниченіи вновь учреждаемыхъ школъ по ихъ разрядамъ согласно съ Высочайше утвержденными правилами. Нельзя утверждать безусловно, по мнѣнію

автора, что наше сельское духовенство все безъ исключенія рачительно къ школьному учительству, однако необходимо имѣть въ виду, что если духовенство мѣстами и проявляетъ нерадѣніе къ церковно-приходскимъ школамъ, то въ большинствѣ случаевъ такое нерадѣніе зависитъ отъ полной невозможности учредить школу. Г. Куплетскій для успѣха церковнаго образованія совѣтуетъ духовенству обратить вниманіе на существующія во многихъ деревняхъ доморощенныя школы грамотности. Умѣлое руководство, на его взглядъ, этими школами въ состояніи пока замѣнить собою спеціальное учительство духовенства въ церковно-приходской школѣ.

«*Запросы современной жизни въ отношеніи къ богословской наукѣ. Рѣчь, произнесенная на актѣ Кіевской духовной академіи 26 сентября* 1885 *г. экстраординарнымъ профес. Н. М. Дроздовымъ* (*Тр. Кіев. Дух. Акад. октябрь*). Нашу богословскую науку до послѣдняго времени упрекаютъ въ томъ, что она замыкается въ сухихъ отвлеченныхъ построеніяхъ, не хочетъ знать жизни и ея запросовъ, старается держаться въ сторонѣ отъ нея. Авторъ въ своей рѣчи высказываетъ мысль, что подобный упрекъ не будетъ имѣть мѣста послѣ введенія новаго устава духовныхъ академій. «Въ послѣднее пятнадцатилѣтіе, говоритъ онъ, отчужденію богословской науки отъ жизни содѣйствовала въ нѣкоторой степени и спеціализація богословскихъ наукъ, введенная уставомъ 1869 г. и дававшая поводъ нашимъ богословамъ смотрѣть на себя, какъ на ученыхъ—спеціалистовъ и преслѣдовать въ своихъ произведеніяхъ лишь научныя цѣли. Новый уставъ академій 1884 г., поставившій цѣлію для этихъ учрежденій доставлять высшее богословское образованіе въ духѣ православія для просвѣщеннаго служенія церкви, не только на пастырскомъ и духовно-учебномъ, но и въ другихъ поприщахъ дѣятельности, имѣлъ, безъ сомнѣнія, въ виду между прочимъ расширить сферу вліянія богословской науки сообразно съ обстоятельствами современной жизни». Профессоръ Дроздовъ указываетъ въ своей рѣчи важнѣйшіе запросы нашего времени въ отношеніи къ богословской наукѣ. Искорененіе индифферентизма и утвержденіе началъ христіанской вѣры и благочестія могутъ служить единственными средствами для уврачеванія недуговъ современной жизни. Долгъ христіанскихъ богослововъ составляетъ въ возможно убѣдительной формѣ убѣдить общество, что только христіанство и его универсальные принципы могутъ избавить людей отъ господства шаткихъ воззрѣній и пагубныхъ увлеченій. Міровоззрѣніе, основанное на чисто-христіан-

скихъ началахъ—только это міровоззрѣніе можетъ быть съ пользою приложено къ самымъ разнообразнымъ нуждамъ времени. Съ этою цѣлію христіанскіе богословы должны выяснять то высокое, благотворное значеніе, какое имѣетъ христіанство въ жизни отдѣльныхъ лицъ и народовъ, разсматривать вопросы этическіе, педагогическіе, политическіе, соціально-экономическіе съ христіанской точки зрѣнія. Наше общество напряженно интересуется этими вопросами, хотя и рѣшаетъ ихъ на основаніи смутныхъ, сбивчивыхъ и невѣрныхъ представленій. Но въ особенности вниманіе богослововъ должно быть направлено на искорененіе пессимизма, охватившаго большую часть свѣтскаго общества и чуждаго духу христіанства.

Если наши ученые будутъ вращаться въ области такихъ живыхъ вопросовъ, то, нѣтъ сомнѣнія, новая точка зрѣнія на эти вопросы, совсѣмъ или мало знакомая для большинства людей свѣтскаго общества, высоко подниметъ интересъ къ произведеніямъ нашихъ богослововъ. Въ настоящее время нашимъ богословамъ предстоитъ борьба не столько съ невѣріемъ, сколько съ религіозными заблужденіями, имѣющими свой главный источникъ въ недовѣріи къ авторитету православной церкви. Теперь нерѣдко приходится слышать упреки противъ православной церкви въ косности, неподвижности. Упреки эти высказываются даже публично лицами, повидимому, съ надлежащею серьезностію изучающими христіанство. Въ силу этого православные богословы должны выяснить предъ обществомъ высокое превосходство православія предъ католичествомъ и протестантствомъ, состоящее въ томъ, что только православная церковь неизмѣнно сохраняетъ истинное понятіе о христіанствѣ. Неподвижность православія не исключаетъ собою прогресса въ христіанствѣ въ смыслѣ болѣе глубокаго проникновенія нашего сознанія въ откровенныя истины. Ереси и расколы, возникающіе время отъ времени въ нашемъ отечествѣ, также должны возбуждать къ себѣ вниманіе нашихъ богослововъ и находить въ нихъ достаточно сильныхъ обличителей.

Кондаки и икосы,

заимствованные архимандритомъ Амфилохіемъ, въ греч. текстѣ, изъ Аѳонскаго кондакарія XII — XIII вв., съ дополненіемъ изъ греч. славянскихъ миней отъ XI до XVII в.

СВ. МУЧЕНИКУ МАМАНТУ [1]).

(Сентября 2-го).

Кондакъ. гласъ 3-й Подоб.: *Дѣва днесь...*

Отъ Бога данныя тебѣ жезломъ, святе, упаси люди твоя на пажитяхъ живомосныхъ; звѣрей же невидимыхъ и неукротимыхъ сокруши подъ ноги поющихъ: ибо всѣ мы имѣемъ *тебя* (κεκτήμεθα), Маманте, теплымъ въ бѣдахъ заступникомъ.

---

[1]) Твореніе неизвѣстнаго пѣснописца; акростихъ икосовъ неполный: Τοῦ... Св. мученикъ Мамантъ, согласно повѣствованію славянской Четьи-Минеи, былъ родомъ изъ *Пафлагоніи*, сынъ благочестивыхъ и знаменитыхъ родителей; пострадалъ за открытое исповѣданіе и распространеніе ученія Христова. По блаженной страдальческой, за имя Христово, кончинѣ родителей своихъ, оставшись новорожденнымъ младенцемъ, св. Мамантъ, по особенному указанію Божію, былъ взятъ на воспитаніе одною благородною и благочестивою женщиною, по имени *Амміею*, которою былъ отданъ въ ученіе всякому полезному знанію. Еще во время самаго обученія своего, превосходя въ успѣхахъ всѣхъ сверстниковъ, онъ отличался, между прочимъ, и особенно—великою ревностію къ христіанской вѣрѣ и благочестію, въ которому привлекъ сотоварищей своихъ. О семъ, съ теченіемъ времени, сдѣлалось извѣстно самому императору (Римскому) Авреліану (270—275 по Р. Хр.), который, сперва по безуспѣшномъ увѣщаніи, и потомъ послѣ испытанныхъ надъ нимъ жестокихъ мученій, встрѣтивъ въ немъ, еще въ раннемъ его юношествѣ, непобѣдимаго и чрезвычайно охраняемаго свыше воина Христова, остался побѣжденнымъ отъ него,—когда сей послѣдній, обреченный, по повелѣнію царскому, быть ввереннымъ въ морѣ, внезапнымъ явленіемъ ангела Господня былъ освобожденъ отъ сей опасности. Онъ послѣ того подвизался на одной пустынной высокой горѣ, близъ Каппадокіи, гдѣ спасался какъ великій и строгій подвижникъ, бывъ окруженъ одними дикими животными и звѣрьми. Не смотря на то, слухъ о немъ дошелъ до нечестиваго града Кесарійскаго; потому что излишекъ пустынной пищи своей, получаемой, между

Икосъ:

1) (Τὸν) Воспоемъ Маманта, во всей землѣ славнаго мученика, и нынѣ на небесахъ съ ангелами ликующаго, *мужа*, который прежде, *какъ* извѣстно (σαφῶς),въ пустынѣ доилъ еленей, а нынѣ, какъ добрый пастырь, жезломъ силы охраняетъ и руководитъ многочисленный (περιούσιον) народъ Господень къ мѣсту злачному, гдѣ существуетъ поистинѣ райское наслажденіе. Ибо ради онаго ты оставилъ (*обращеніе къ святому*) міръ *сей*, дабы всѣ мы имѣли тебя теплымъ въ бѣдахъ заступникомъ.

2) (Ὁ προγνώστης) Предвѣдецъ Богъ, прежде рожденія твоего предвидѣвъ совершенство *твоего житія*, содѣлалъ тебя участниковъ богопочтенія отца твоего, и, лишивъ тебя матери, оставилъ *тебя* на попеченіе другой *матери*, которая, возрастивъ, проявила къ тебѣ материнское свое сердце, и воспитавъ радовалась *о тебѣ*, и возсылала хвалу Богу; ибо ты поспѣшилъ *туда*, гдѣ существуетъ поистинѣ райское наслажденіе: ибо ради его ты оставилъ міръ сей, дабы всѣ мы имѣли тебя теплымъ въ бѣдахъ заступникомъ.

3) (Ὑποπίπτη) *Сей икосъ остается безъ перевода на русское наречіе, за недостаткомъ не малаго числаго словъ въ греч. текстѣ, что обозначено пробѣлами въ 7-ми мѣстахъ.*

СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ АНѲИМУ, ЕПИСКОПУ НИКОМИДІЙСКОМУ [1]).

(Сентября 3-го).

Кондакъ, гласъ 4-й. Подоб.: *Вознесыйся...*

Благочестно поживъ въ числѣ святителей (ἐν ἱερεῦσιν), и совершивъ

прочимъ, отъ млека пустынныхъ животныхъ, онъ раздавалъ нищимъ, приходя для сего въ самый городъ Кесарію, гдѣ градоначальникомъ былъ лютый Христоненавистникъ *Александръ*. По повелѣнію сего-то мучителя, св. Мамантъ пріялъ себѣ блаженную мученическую кончину, послѣ предварительныхъ жесточайшихъ мученій, отъ звѣронеистовства языческаго жреца, бывъ прободенъ отъ него желѣзнымъ *трезубцемъ* во чрево, но не прежде испустивъ самый духъ свой, какъ услышавъ послѣ того свыше божественный гласъ, призывающій его въ горнія селенія.

1) Твореніе неизвѣстнаго пѣснописца. Акростихъ икосовъ. Ἔπος—*пѣснь*— Священномученикъ Анѳимъ, первоначально пресвитеръ, былъ епископомъ въ *Никомидіи* при императорахъ Діоклитіанѣ и Максиміанѣ (284 — 311). За ревностнѣйшее проповѣданіе и распространеніе христіанской вѣры, которымъ онъ привлекъ къ себѣ всѣхъ гражданъ Никомидійскихъ, и въ числѣ ихъ многихъ

путь мученичества, ты угасилъ идольскія служенія (σεβάσματα), бывъ поборникомъ своему стаду, богомудре; почему оно, почитая тебя, и вопіетъ къ тебѣ съ вѣрою (πιστῶς) [1]: «Избави насъ отъ бѣдъ молитвами твоими, отче нашъ, Аѳиме.

Икосы:

1) (Ἐνθεὶς) Подавъ мнѣ божественную мудрость (γνῶσιν), отжени отъ сердца моего мракъ невѣденія, молитвами твоими, да воспою благочестно (σεπτῶς) святую память твою, въ которой лики ангельскіе съ мученическими нынѣ божественно веселятся, и человѣки похвальными нѣснями, какъ бы сплетенными вѣнцами, достойно вѣнчаютъ главу твою, прося чрезъ тебя получить оставленіе прегрѣшеній и избавленіе отъ житейскихъ золъ (κακῶν), съ радостію вопія *къ тебѣ*: «Избави насъ отъ бѣдъ молитвами твоими, отче нашъ, Аѳиме».

2) (Ποιμένα) *Сей икосъ остается безъ перевода съ греч. языка, по значительному числу пробѣловъ въ грвч. текстѣ.*

3) (Ὁ τῆς κακίας ἑυρετὴς) Изобрѣтатель зла, діаволъ, видя во всемъ (ἐν πασι) твою непорочность, возмущается, и возбуждаетъ противъ тебя беззаконныхъ мужей, дабы обвинить тебя предъ беззаконнымъ властителемъ, котораго ты сильно изобличилъ, святе, и предалъ *всѣхъ* ихъ посмѣянію, разоривъ ихъ вражескія ловчія сѣти, отъ каковыхъ исхити *насъ*, пѣвцевъ твоихъ, и яви подражателями во всемъ житію твоему, *святый* подвижниче, избавляя насъ отъ бѣдъ молитвами твоими, Отче нашъ Аѳиме.

ИКОСЪ ТОМУ ЖЕ СВЯТОМУ ЗАИМСТВОВАННЫЙ ИЗЪ СЛУЖЕБНОЙ МИНЕИ СЕВАСТЬЯНОВСКАГО СОБРАНІЯ XII—XIII В. № 111, БЕЗЪ ОЗНАЧЕНІЯ ГЛАСА.

Съ мужествомъ духа предсталъ ты, святителю, предъ неправеднымъ и беззаконнымъ царемъ, не убоявшись гнѣва его; но возводя (ἔχων) очи сердечныя къ Богу, ты, *мужъ* священнѣйшій, вопіялъ: «*Отъ обыдшихъ мя избави мя* (Псал. XXXI, 7), ниспошли мнѣ радованіе до конца, и сопутствуй мнѣ на семъ поприщѣ, которое совершивъ мученически, я достигну благочестно къ пристанищу жизни *вѣчной*»,

---

вельможъ и служителей царскихъ, охотно предававшихъ себя на мученія за Христа, онъ, послѣ жесточайшихъ страданій, былъ усѣченъ мечемъ во главу.

[1]) Въ минеѣ 1561 г. № 87. Библ. Ундольскаго: μυστικῶς.

въ которой *нынѣ* подвизаяся (ὑπάρχων), спасай всѣхъ молитвами твоими, отче нашъ, Аѳѳиме.

СВ. МУЧЕНИЦѢ ВАСИЛИССѢ [1]).

(Сентября 3-го).

Кондакъ, гласъ 3-й. Подоб.: *Дѣва днесь.* .

Презрѣвъ всю привременную славу, ты содѣлалась причастницею небеснаго царствія, украшенною вѣнцемъ *дѣвственной* чистоты, обагренная (πεποικιλμένη) кровьми мученія, отъ которыхъ источаешь всѣмъ незаистно благодать чудесъ, Василиссо всемудрая.

Икосы:

1) (Ἀπὸ) Издѣтска, честная, устремляясь (μελετῶν) къ лучшему, ты нисколько не была увлечена видѣніемъ (ὥρασιν) сладостей, но всегда ища нетлѣнной красоты Жениха своего, ты притекла къ вѣрованію въ Него, прекрасная дѣво, принесши (въ жертву ради Его) дѣвическія крови, и *посему* вѣчно соцарствуешь съ Нимъ въ чертогѣ Его славы, гдѣ—лики дѣвственниковъ и святыхъ страдальцевъ, съ

---

[1]) Твореніе неизвѣстнаго пѣснописца, подражателя св. Роману Сладкопѣвцу. Начальныя буквы икосовъ представляютъ остатокъ отъ акростиха, составленнаго на имя св. мученицы.—Св. мученица Василисса пострадала за непреклонную твердость вѣры во Христа, при нечестивомъ Римскомъ императорѣ, Діоклитіанѣ. Никакія ласкательства, ни угрозы, ни жесточайшія мученія, какъ, напримѣръ, жженіе огнемъ, распаленнымъ сѣрою и смолою, пребываніе въ огненной пещи, и среди лютыхъ и страшныхъ звѣрей, не поколебали въ ней твердости духа и благочестивой ревности по вѣрѣ христіанской. Это тѣмъ болѣе примѣчательно, что такой величайшій подвигъ мученичества былъ совершенъ ею въ раннемъ ея отрочествѣ, когда ей было отъ рожденія только девять лѣтъ. Богъ прославилъ ее тѣмъ, что среди всѣхъ мученій она оставалась невредимою, чѣмъ и обратила къ вѣрѣ Христовой лютаго мучителя христіанъ, самаго игемона (*градоначальника*), Александра, и пріяла блаженную кончину себѣ уже не отъ рукъ мучителей, но сама по себѣ, или лучше,—по особенному на то изволенію Божію. Какъ повѣствуется, она, *преклонивъ колѣна на землю, съ молитвою предаде духъ свой Господеви.* Всего удобнѣе предположить, что св. Василисса была родомъ или изъ самаго города *Никомидіи*, или изъ его окрестностей; потому что игемонъ *Александръ*, къ которому она была представлена, былъ градоначальникомъ Никомидійскимъ. Близъ мѣста блаженной кончины ея находился источникъ воды, истекавшей изъ камня, открывшійся по молитвѣ св. мученицы—отроковицы, для утоленія ея жажды, въ то самое время, когда она пріуготовляла себя къ отшествію отъ сей жизни. Это было невдалекѣ отъ города Никоминдіи, въ разстояніи отъ него (по славян. Ч.-минеѣ) на три *поприща*. Поприще, или *стадія*, равнялись пространству въ длину на 125 шаговъ.

которыми вкупѣ даруй намъ, какъ неисчерпаемыя рѣки, благодать чудесъ, Василиссо всемудрая.

2) (Λογισμῶ) Бывъ мужественна крѣпкимъ умомъ *своимъ*, всечестная, ты изобличила суетное желаніе мучителя. Среди пристанища, ты ясно проповѣдала рождшагося несказанно отъ Дѣвы Предвѣчнаго Бога, претерпѣвъ множество мученій за свою любовь къ Нему, всечестная; почему, сподобившись славы и державы *небеснаго* царствія, ты подаешь силу къ преподбѣжденію демоновъ, и всѣмъ источаешь неисчерпаемую благодать чудесъ, Василиссо всемудрая.

СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ ВАВИЛѢ, ЕПИСКОПУ АНТІОХІЙСКОМУ [1].

(Сентября 4-го).

Кондакъ, *гласъ* 8-й. Подоб.: *Яко начатки...*

Нынѣ Церковь съ свѣтлымъ веселіемъ (λαμπρυνομένη) прославляетъ тебя, славне, какъ проповѣдника благочестія и утвержденіе страстотерпцевъ: но ты, *какъ* имущій дерзновеніе, умоляй Христа, да сохранятся въ мирѣ совершенномъ величающіе и прославляющіе тя, многострадальне.

---

1) Заимствовано архимандр. Амфилохіемъ изъ служебной Сентябрьской минеи XV—XVI в. № 440. Москов. Синод. Библіотеки. Твореніе неизвѣстнаго пѣснописца. Св. священномученикъ Вавила пострадалъ въ III в. по Р. Хр. отъ нечестиваго царя Нумеріана, который воскипѣлъ на него гнѣвомъ въ особенности по тому случаю, что св. Вавила возбранилъ и не допустилъ ему взойти въ храмъ Божій, какъ недостойному, по совершеніи симъ послѣднимъ скверной и человѣкоубійственной жертвы. Именно: Нумеріанъ пожелалъ видѣть храмъ христіанскій и совершаемую въ немъ Божественную службу, и хотѣлъ войти въ тотъ именно храмъ,—въ которомъ совершалъ богослуженіе самъ епископъ, св. Вавила. Но царь сей былъ язычникъ, и притомъ въ сіе время возвращался только-что по принесеніи въ жертву идоламъ сына нѣкоего варварскаго царя, который отдалъ ему это дѣтище свое единственно какъ вѣрнѣйшій залогъ условленнаго между ними взаимнаго мира, и притомъ съ тѣмъ, чтобы онъ содержалъ и воспитывалъ его какъ своего роднаго сына. Св. епископъ Вавила почелъ осквернѣніемъ для храма Божія отворить входъ въ него во время Божественной службы человѣку невѣрующему и, притомъ, только-что совершившему столь великое злодѣйство; за что и пострадалъ, наконецъ, усѣченіемъ во главу, послѣ предварительныхъ жесточайшихъ мученій, бывъ повѣшенъ на древѣ и пожигаемъ огнемъ. Вмѣстѣ съ нимъ таковымъ же образомъ пострадали и три отрока, малолѣтія духовныя чада его, отданные ему на духовное попеченіе одною благочестивою ихъ матерію, именемъ Христодулою. Мощи сихъ святыхъ, при Констанціѣ, сынѣ Вел. Константина, въ правленіе двоюроднаго брата его, Галлія (337—361 гг. по Р. Хр.), были перенесены въ предмѣстіе антіохійское, *Дафне*, и почивали тамъ до времени нечестиваго царя Іуліана *богоотступника*, кото-

Икосъ:

Познавъ явную мірскую суету, ты, *какъ* чуждый міра *сего*, бывъ подражателемъ страстямъ Христовымъ, умертвилъ (въ себѣ) плотскія страсти, и, подъявъ крестъ свой, послѣдовалъ, мученице, Зиждителю своему. Посему, вкупѣ съ Нимъ нынѣ пребывая, моли о чтущихъ тя истинно, многострадальне.

СВ. АРХИСТРАТИГУ МИХАИЛУ [1]).

(Сентября 6-го).

Кондакъ, гласъ 2-й. Подоб.: *Твердыя и боговѣщанныя...*

Въ полномъ свѣтѣ *величія своего* (ἐλάφῳ), предстоя Святѣй Троицѣ со всѣми небесными чинми, и возглашая предъ Нею божественное пѣ-

---

рый повелѣлъ удалить отъ сего мѣста св. мощи; такъ какъ въ близь находящемся капищѣ Аполлиновомъ идолъ сего имени переставалъ давать отвѣты вопрошающимъ, указавъ, между тѣмъ, на близость къ нему св. мощей. Но какъ скоро вѣрные понесли ихъ торжественно въ самый городъ Антіохію,—гнѣвъ Божій немедленно разразился надъ скверным капищемъ идола Аполлина: внезапно сошелъ съ небеси огнь, и истребилъ до конца все капище и немъ самаго идола (*изъ славянской Четьи-минеи*).

[1]) Твореніе неизвѣстнаго пѣснописца, подражателя св. Роману Сладкопѣвцу,— Содержаніемъ преллагаемаго икоса указывается на поразительное чудо, совершенное св. архангеломъ Михаиломъ во *Фригіи*, въ мѣстечкѣ *Колоссаяхъ*, близъ Іерополя. Въ этомъ мѣстѣ, впослѣдствіи называвшемся *Хоны*, былъ храмъ христіанскій, существовавшій съ древнѣйшихъ временъ, и, какъ видно по изслѣдованію о семъ въ „Полн. мѣсяцесловѣ Востока“, мѣсто сіе было извѣстно еще съ 7-го вѣка; потому, что на VI-мъ Вселенскомъ соборѣ значится имя епископа Колосскаго, а на VII-мъ Всел. соборѣ (888 г.)— имя Досиѳея, епископа Хонскаго (Полн. Мѣс. В. Ч. II, стр. 375).—Въ 19-й годъ отъ сооруженія первоначальнаго храма на семъ мѣстѣ, какъ повѣствуется въ нашихъ славянскихъ Ч.-минеяхъ, при сліяніи двухъ рѣкъ, руслами своими устремлявшихся къ краю большой возвышенности, близъ которой былъ храмъ сей, пришелъ сюда одинъ благочестивый отрокъ, именемъ Архиппъ, имѣвшій себѣ отъ рожденія только 10-ть лѣтъ. Въ столь раннемъ возрастѣ, онъ отправлялъ здѣсь пономарское служеніе, съ самаго начала своего здѣсь пребыванія проводя жизнь, свойственную только строгимъ подвижникамъ благочестія: *работая Богу не вкуси ничтоже отъ мірскихъ снѣдей и питій, ни мяса, ни вина, ниже хлѣба ядяше, но точію земле пустынное, еже собирающи и варящи единою въ седмицу вкушаше и безъ соли; питіе же его бѣ мала мѣра воды: таковымъ воздержаніемъ умертви тѣло свое ... и даже до старости непремѣнно въ сихъ пребысть, весь соединяяся съ Богомъ, и подобяся безплотныхъ житію сый въ тѣлѣ... Тѣсный и прискорбный проходя путь, молящеся къ Богу, глаголя: Не попусти ми, Господи, суетною радостію порадоватися на земли, ни да вни-*

ніе, мудрый Михаиле, ты, Божіимъ изволеніемъ (νεύσει), претекая чрезъ *всю* землю, удивляешь (человѣковъ) превеликими чудесами. Не престай моляся за всѣхъ насъ.

дутъ блага́я міра сего́ предъ очи мои; не буди мнѣ весели́тися о коей либо вещи временной въ семъ животѣ моемъ: но исполни, Господи, очи мои слезъ духовныхъ, и сердце мое сокруши, и исправи пути моя, и даждь ми до конца умертвити себе, и поработити духу плоть мою. Близъ храма, гдѣ пребывалъ святый мужъ сей, находился источникъ, къ которому приходило множество народа, такъ какъ, отъ него всѣ получали себѣ исцѣленіе отъ всякихъ болѣзней, и по сей причинѣ многіе принимали здѣсь отъ св. Архиппа крещеніе. О семъ источникѣ св. Димитрій Ростовскій, заимствуя свѣдѣнія отъ греч. историковъ Митафраста и Никифора, замѣчаетъ, что онъ явился на семъ мѣстѣ по предреченію св. апостоловъ: Іоанна Богослова, Филиппа и сестры послѣдняго, Маріаміи, которые Духомъ Божіимъ пророчествовали, что на семъ мѣстѣ *благода́ть Божія возсіяетъ, и св. архистратигъ Михаилъ, воевода силъ небесныхъ, то мѣсто имать посѣщати, и чудеса тамо совершатися будутъ. Еже и сбысться вскорѣ.* Изъ сего видно, что явленіе источника и сооруженіе здѣсь св. храма съ вѣроятностію можно относить ко временамъ первенствующей Церкви, близкимъ къ апостольскимъ.

Окружавшіе это св. мѣсто, ревнители идолослуженія, движимые завистію, послѣ многократныхъ нападеній на св. Архиппа, и различныхъ мученій причиненныхъ ему, рѣшили, наконецъ, умертвить его. Но Господь сохранилъ на сей разъ вѣрнаго раба своего, и самый чудодѣйствующій источникъ, который они хотѣли засыпать землею, сдѣлался для нихъ недоступнымъ. Ибо, во время нападенія на св. мужа, у нихъ внезапно омертвѣли руки; а когда они приступили къ источнику,—отъ воды его излеталъ огненный пламень съ такою силою, что они принуждены были удалиться отсюда со стыдомъ. Не смотря на сіе, они не прекратили, однако же, своей ожесточенной на него злобы. На мѣстѣ томъ, по лѣвую сторону храма протекала рѣка, называвшаяся *Хрисосъ*: злые язычники замыслили соединить теченіе ея съ водами отъ св. источника, дабы смѣшеніемъ различныхъ водъ отнять чудотворящую силу сего послѣдняго; но когда они начали приводить это дѣло въ исполненіе,—вдругъ, повелѣніемъ Божіимъ, рѣка нашла струямъ своимъ другой путь, и устремилась своимъ теченіемъ по правую сторону храма. Въ другой разъ тѣже вѣроломные нечестивцы вознамѣрились совершенно покрыть водами и потопить въ нихъ св. храмъ и самаго угодника Божія. Сему богомерзкому ихъ замыслу благопріятствовало, по ихъ соображеніямъ, то, что съ востока, неподалеку отъ св. храма, по правую сторону его, протекали еще двѣ рѣки (*Ликокаперъ* и *КуФосъ*), въ ближайшемъ уже разстояніи отъ храма соединявшіяся въ одно русло (прилежавшееся къ краю той большой возвышенности, по другую сторону которой находился св. источникъ и храмъ), которое далѣе протекало въ страну Ликійскую. Такое мѣстоположеніе представляло имъ все удобство къ скорому приведенію въ исполненіе ихъ злостнаго желанія противъ св. Архиппа; потому что, упомянутыя выше, рѣки протекали съ высоты по направленію къ той именно низ-

Икосъ:

Блуждающіе *во мракѣ язычества*, *по взаимному между собою соглашенію*, *устремили* сверху множество воды во святую ограду, на погибель (*храма и св. мужа*): ты же, первоангеле, слетѣвъ съ небеси, и погрузивъ *струи рѣчныя въ разсѣлину* камня (καὶ χονεύσας ἐν πετρᾳ), показалъ *тѣмъ* великое и изумительное чудо вѣрнымъ.

менности, гдѣ находились св. источникъ и храмъ. Препятствіе къ затопленію предназначеннаго ими мѣста представляла единственно только самая возвышенность, прорыть которую можно было въ теченіи нѣсколькихъ дней. И вотъ, въ 10-ть дней они уже привели въ исполненіе свой злочестивый планъ, выкопавъ наиглубочайшій ровъ близъ скалы, ниже которой находилось ненавистное имъ св. мѣсто; они уже начали спускать въ эту низменность громаду накопившейся воды, быстро зашумѣвшей по направленію ко св. храму. Св. подвижникъ Христовъ, Архипъ, въ сіе опаснѣйшее для себя время, палъ предъ Господомъ во храмѣ, возсылая слезныя молитвы о скоромъ заступленіи и помощи, и вдругъ услышалъ послѣ того гласъ свыше, повелѣвающій ему выйти изъ церкви. По выходѣ, онъ увидѣлъ предъ собою св. архангела Михаила: но, пораженный чуднымъ его величіемъ и небесною свѣтлостію, отъ страха палъ на землю. Св. Архистратигъ возставилъ его предъ собою, и повелѣлъ ему созерцать силу Божію надъ сими скопившимися въ необыкновенномъ множествѣ водами. По повелѣнію св. Архангела, ставъ по лѣвую его сторону, св. Архипъ увидѣлъ столпъ огненный, простиравшійся отъ земли до небесъ. Когда же подступили воды къ самому источнику и храму, св. Архистратигъ подъявлъ десницу свою, и, знаменавъ оныя крестнымъ знаменіемъ, сказалъ къ нимъ: *Станите тамо*, и тотчасъ послѣ сего воды обратились назадъ, и остановились: *сташа рѣки, аки стѣна каменна, и вознесошася въ высоту, яко гора превысока.* Затѣмъ св. Архистратигъ, обратившись къ оной, находящейся близъ горы, скалѣ, ударилъ по ней жезломъ, начертавъ крестное знаменіе,—какъ тотчасъ возгремѣлъ сильный громъ, произошло землетрясеніе; камень тотъ, или скала—распалась надвое, а въ ней образовалась глубокая разсѣлина. Св. Архистратигъ повелѣлъ всему множеству собравшихся водъ направить путь въ эту безмѣрноглубокую разсѣлину, провѣщавъ предъ симъ: *Здѣда сотрется всякая противная сила, да изыдетъ же избавленіе отъ всякихъ золъ всѣмъ притекающимъ съ вѣрою.* Св. Архипъ находился въ сіе время, по повелѣнію Архангела, съ правой его стороны. Можно себѣ представить, какъ были поражены и вмѣстѣ посрамлены симъ великимъ Божіимъ чудомъ упорные нечестивцы. Они, какъ повѣствуется, стоя въ сіе время на лѣвой странѣ, и, видя предъ собою явленіе совершившееся противоположно ихъ желаніямъ, отъ страха, какъ сказано, окаменѣли. Съ сего-то времени и установлено праздновать день сей, въ который совершено это преславное чудо, силою Божіею и предстательствомъ чиноначальника небесныхъ воинствъ, св. архистратига Михаила. Мѣсто гдѣ совершилось сіе преславное чудо, было послѣ сего названо *Хони*, что, по изъясненію св. Димитрія Ростовскаго, означаетъ *погруженіе*; потому что тамъ, какъ выражается онъ, воды погрязнули въ камень".

Почему *нечестивцы*, видя *предъ собою* устремленіе воды на подобіе столпа (ὥσπερ στήλη ἁλῶς), совершенно удалились, разсказывая послѣ того всѣмъ о твоей крѣпкой силѣ; мы же вопіемъ къ тебѣ: «Не престай, моляся за всѣхъ насъ».

СВ. МУЧЕНИКУ СОЗОНТУ [1]).

(Сентября 7-го).

Кондакъ, глась 2-й. Подоб.: *Твердыя и боговѣщанныя...*

Нынѣ сошедшись, велегласно восхвалимъ сего истиннаго и богоноснаго мученика, и славнаго поборника благочестія, Созонта, *какъ* таинника благодати и подателя цѣленій богатѣйшаго; ибо онъ молитъ Господа за всѣхъ насъ.

Икосы:

1) (Τίς ἐξαρκέσι) Кто возможетъ изрещи *священные* подвиги и труды твои, которые ты претерпѣлъ за Христа, крѣпко оградившись бронею вѣры? Крестомъ Господнимъ, *обращеннымъ* противъ демоновъ, ты, какъ бы нѣкій непобѣдимый воинъ, всецѣло поражалъ (διέκοψας), и преплылъ немокренно *это* житейское море, показуя себя въ тѣлеси новымъ Авраамомъ, и спасая *многихъ благимъ* правомъ своимъ, мудре; ибо молишися Богу за всѣхъ насъ.

2) (Ὅτε ὁ Κύριος) Когда Господь во снѣ ясно явился *тебѣ* подъ дубомъ и близъ источника, желая тебя возвеличить, даровавъ тебѣ благодать исцѣленій и неисчерпаемый даръ чудесъ, то при семъ сказалъ тебѣ: «Ты, чрезъ Меня прославленный весьма богатно (πλουσι-

---

[1]) Твореніе неизвѣстнаго пѣсописца, подражателя св. Роману. Акростихъ икосовъ неполный: Τοῦ... — По актамъ мученическимъ, помѣщеннымъ въ Дѣяніяхъ свв. (Sept. III, 14), мѣстомъ рожденія сего св. мученика была *Киликія*, гдѣ находился приморскій городъ Помпеополь, въ древности *Солы* (Σόλοι). Жизнь и страданіе мученика, по показанію издателей Дѣяній (*Болландистовъ*), относятся къ началу 4-го в. по Р. Хр. Мучитель Максиміанъ, какъ они утверждаютъ, былъ не иной кто, какъ *Нумерій Максимъ*, бывшій правителемъ Киликіи въ 304 г. (Полн. мѣсяц. Вост. стр. 277) По роду занятій своихъ, бывъ пастыремъ овецъ безсловесныхъ, онъ собралъ въ ограду Дому Господня множество словесныхъ овецъ, и имѣлъ особенную ревность наставлять ихъ въ истинахъ Божественнаго ученія. Столь великое благочестіе, и, притомъ, человѣка простаго, незнавшаго наукъ и искуствъ своего времени, при царившей тогда тьмѣ язычества, привлекло къ нему особенное благоволеніе Божіе, по которому онъ былъ призванъ отъ Господа, особеннымъ бывшимъ ему во снѣ откровеніемъ, къ подвигу мученическому.

ὠτατα), положи лукъ свой [1]) на *семъ* мѣстѣ, на которомъ ты спалъ, для славы Моей». Почему ты, мудрый Созонте, оставилъ *оный*, во спасеніе многихъ, преславне, моляся непрестанно за всѣхъ насъ.

3) (Ὑπὸ πολλῆς) Во время великаго и страшнаго безбожія, мучитель Максиміанъ повелѣваетъ, мудре, привести тебя къ судилищу, и сперва усиливается обольстить тебя ласкательствомъ словъ (ἐν θωπεύσι λόγων); потомъ говоритъ: «Какъ ты дерзнулъ взойти и сокрушить руку богини»? Тогда ты отвѣщалъ ему съ величайшимъ дерзновеніемъ: »Это я совершилъ здѣсь для изобличенія могущества твоего, мучитель». Ты, молящійся Господу непрестанно за всѣхъ насъ.

ТОМУ ЖЕ СВ. МУЧЕНИКУ [2]).

Коидакъ. гласъ 4-й. Подоб.: *Явился еси...*

Ты былъ украшеніемъ мучениковъ, и въ мірѣ просіялъ множествомъ чудесъ, которыми обогатившись отъ Бога, Созонте преблаженне, молитвами твоими спасай насъ.

Икосъ:

Нынѣ всѣ мы усердно да прославимъ возсіявшаго славно въ честнѣй и божественнѣй Церкви Христовой великаго страдальца Созонта, принося ему достойныя пѣсни; ибо онъ поистинѣ низложилъ свирѣпство (θράσος) идолослужителей, всегда подавая вѣрнымъ спасеніе. Посему, привлекшись любовію къ нему, мы, земнородные, ублажаемъ его нынѣ вѣрно, почитая честную и славную память сего страстотерпца, и вопія: «Созонте преблаженне, молитвами твоими спасай насъ» [3]).

СВВ. БОГООТЦАМЪ ІОАКИМУ И АННѢ.

(Сентября 9-го).

Икосъ (безъ означенія гласа): [4]).

Неплодствовавшей данъ плодъ, Богоотроковица Марія, которую древле провидѣли Св. Духомъ божественные пророки. Созерцая нынѣ сію ликующею въ нѣдрахъ Анны, снидемся мысленно съ вѣрнымъ Іоакимомъ ко пресвятѣй Трапезѣ, и по семъ воззовемъ, глаголя: «Нынѣ отъ

---

[1]) Лукъ со стрѣлами, который онъ имѣлъ при себѣ.

[2]) Заимствовано архимандротомъ Амфилохіемъ изъ служебной минеи XV—XVI в. Москов. Синод. Библіотеки, № 440, л.: 74 и 77.

[3]) Самое имя· *Созонтъ* на греч. языкѣ пишется: Σώζων, что значитъ: *спасающій*, или—*спаситель*.

[4]) Заимствовано архим. Амфилохіемъ изъ служебной минеи XV—XVI в. Москов. Синод. Библ. № 444, л. 79.

неплодныя утробы произрасло Воззваніе (ἀνάκλησις) міра, *въ женахъ* единая, и Матерь, и *Дѣва* неискусомужная.

СВ. ПРЕПОДОБНОЙ ѲЕОДОРѢ [1]).

(Сентября 11-го).

Кондакъ, гласъ 2-й. Подоб.: *Вышнихъ ища...*

1) (Ὅσοι) Всѣ вы, которые осквернились въ жизни *своей* грѣхами, какъ и я бѣдный (ταπεινός),—возревнуемъ покаянію, плачу и духовнымъ бореніямъ (ἀγῶνας) [2]) преподобной матери нашей Ѳеодоры, да получимъ свыше скорое прощеніе; такъ какъ и блаженная еще въ жизни *сей* потребила соблазнъ (грѣховный, и получила) [3]) божественную помощь (ἐνέργιαν), которую пріявъ отъ Бога, она и нынѣ молится (за насъ), путь къ покаянію показавши.

2) (Ὑπὸ τὴν δύσιν) По обольщенію нѣкоего, содѣявъ постыдный грѣхъ по захожденіи солнца, святая *жена* (ἡ ἄμεμπτος) восчувствовала (ἔγνω) грѣховное *свое* дѣяніе, и со слезами, и со стенаніями умоляя *о себѣ* Неприступное Солнце, воспоминала предъ всѣми *Христово* Евангеліе (ἐπανεγινωσκεν τὸ εὐαγγέλιον), да чрезъ Него пріиметъ себѣ добрый отвѣтъ (τελεῖαν ἀπόκρισιν), совершитъ подвигъ, и потребитъ грѣхъ, который совершила,—путь къ покаанію показавши.

3) (Μόνον) Преподобная, какъ скоро услышала (въ церкви) слова діакона (отъ Евангелія),—съ плачемъ возопила, бія себя въ перси, и,

---

[1]) Твореніе неизвѣстнаго пѣснописца, подражателя св. Роману Сладкопѣвцу. Акростихъ не полный: ὁ υμ(νος)...—Св. препод. Ѳеодора была изъ благородной фамиліи гражданъ г. *Александріи*, въ Египтѣ. Житіе и подвиги ея, согласно повѣствованію Славян. Ч.—Минеи относятся къ царствованію греко-Римскаго императора *Зинона*, или (по „Полн. мѣсяцеслову Востока“) ко времени отъ 474 до 491 г. по Р. Хр. Послѣ содѣяннаго грѣха, она тотчасъ раскаялась; обратилась всѣмъ сердцемъ своимъ къ Богу, и, оставивъ всѣ мірскія свои заботы, до конца жизни своей спасалась въ одной пустынной обители, въ суровомъ подвижничествѣ, подъ именемъ инока Ѳеодора (потому что монастырь тотъ былъ мужской). Между свв. женами извѣстна преподобная Ѳеодора, которая сообщила свѣдѣніе о *мытарствахъ*, ожидающихъ человѣка-христіанина по смерти, за грѣхи, неочищенные покаяніемъ: но сія преподобная жила въ концѣ IX и не позднѣе начала X в., и извѣстна подъ именемъ Ѳеодоры *Цареградской*; о ней повѣствуется въ житіи препод. Василія новаго, на 26-е число Марта.

[2]) Въ минеѣ Севаст. собр. XII и XIII вв.: Τὸν κόπον.

[3]) Τῆς ἁμαρτίας, καὶ ελαβε: слова сіи изъ той же минеи Сев. собр.

совлекши съ себя одежду, которую доселѣ носила, облекается въ мужское одѣяніе, и скоро удаляется, оставивъ все свое богатство, сыновей *своихъ* и дщерей, и мужа своего, и идетъ во всечестную обитель, гдѣ и совершила свой подвигъ, путь къ покаянію показавши.

СВ. ПРЕПОДОБНОЙ ѲЕОДОРѢ.

(Сент. 11-го).

Изъ служеб. минеи 1775 г.

Конд. гласъ 1-й. Под. *Лпкъ ангельскій...*

Ты, богомудрая, избѣгши отъ нощи *грѣховныхъ* страстей, благоразумно (νοητῶς) пришла къ Солнцу славы, умертвивъ *въ себѣ* плотскія взыранія (σκιρτήματα); отсюда ты содѣлалась примѣромъ монашествующихъ и исправленіемъ падшихъ въ жизни *своей*. Почему мы тебя почитаемъ.

ЗАИМСТВУЕМЫЙ ИЗЪ ГРЕЧ. МИНЕИ ВЕНЕЦІАНСК. ИЗДАНІЯ—1852 г. ИКОСЪ ТОГО ЖЕ СОБРАНІЯ:

Житіе твое явилось примѣромъ для падшихъ и желающихъ съ покаяніемъ прибѣгать къ *Тому*, Который, по обычному *человѣколюбію Своему*, прощаетъ согрѣшенія, какъ написано (1 Іоан. I, 9). Ибо, увѣровавъ въ Него, подобно какъ *оная* (евангельская) блудница, ты принесла *Ему*, вмѣсто мура, дожди слезъ, въ которыхъ потопивъ змія (діавола), низложила *его*, и увѣнчалась побѣдою, Ѳеодора треблаженная. Почему ты молитвами своими умертвила звѣря, *и* воскресила мертваго силою Создателя твоего, за Котораго пріяла себѣ смерть; посему мы тебя почитаемъ [1]).

СВ. СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ АВТОНОМУ [2]).

(Сентября 12-го).

Кондакъ, гласъ 8-й. Подоб.: *Яко начатки ..*

---

[1]) Исполняя съ благопокорностію всѣ иноческія послушанія, св. Ѳеодора, бывъ послана однажды чрезъ опасное мѣсто, дабы принести изъ озера воды, встрѣтилась съ страшнымъ звѣремъ—крокодиломъ, который, взявъ ее на хребетъ свой, доплылъ до средины озера, гдѣ она почерпнула себѣ воды, и послѣ того, храненіемъ Божіимъ, за великое ея благочестіе невредимо возвратилась въ обитель, а звѣрь, именемъ Божіимъ, былъ ею умерщвленъ. Въ другой разъ, избавивъ привратника обители изъ устъ страшнаго звѣря, который уже, какъ повѣствуется, *снѣдалъ* его, она привратника исцѣлила, помазавъ его елеемъ, съ призываніемъ имени Христова, а звѣря тѣмъ же божественнымъ именемъ умертвила. (*См. житіе преподобной въ славян. Ч.-Минеѣ*).

[2]) Твореніе неизвѣстнаго пѣснописца, подражателя св. Роману. Отечествомъ св. Автонома, какъ видно изъ повѣствованія славянской Ч.-минеи, была Италія, гдѣ онъ былъ епископомъ. Во время жесточайшаго мученія и преслѣдованія

Церковь, почитая тебя какъ проповѣдника [1]) и непобѣдимаго поборника благочестія, прославляетъ пресвятую память [2]) твою, и съ вѣрою созываетъ чадъ *своихъ* соболѣзновать (страданіямъ твоимъ), мудре Автономе, свѣтильниче всемірный, Троицы служителю: моли *Единаго* [3]) Человѣколюбца.

христіанъ, при нечестивомъ императорѣ Діоклитіанѣ, онъ, для блага Христовой Церкви и распространенія вѣры, бѣжалъ въ восточныя языческія страны, и первоначально прибылъ въ Виѳинію, въ мѣсто, называвшееся *Сореосъ*. Здѣсь, остановившись у нѣкоего странноприимца, *Корнилія*, онъ проповѣдію Евангелія обратилъ къ вѣрѣ великое множество тамошнихъ жителей. Затѣмъ, пользуясь различными средствами, онъ соорудилъ здѣсь храмъ во имя св. архистратига Михаила, и, поставивъ Корнилія діакономъ при сей церкви, отправился далѣе—въ *Ликаонію* и *Исаврію*, и, потрудившись тамъ, какъ повѣствуется, *время довольно*, возвратился опять въ Виѳинію, гдѣ, поставивъ Корнилія пресвитеромъ, вмѣстѣ съ нимъ служилъ дѣлу спасенія человѣческаго. Отсюда, по случаю возникшихъ гоненій и преслѣдованій на христіанъ, онъ отплылъ въ *Клавдіополь*, расположенный на берегу *Евксинскаго* (Чернаго) моря, гдѣ также благоуспѣшно сѣялъ сѣмена слова Божія, и, собравъ здѣсь обильную духовную жатву, управивъ все потребное къ утвержденію здѣсь благочестія, возвратился въ *Сореосъ*, гдѣ увидѣвъ постоянно возрастающее число вѣрныхъ, поставилъ Корнилія епископомъ, самъ же, между прочимъ, опять отправился въ азійскія языческія страны, благовѣствуя Евангеліе, распространяя свѣтъ вѣры Христовой, и, послѣ многихъ трудовъ и обильныхъ тамъ успѣховъ, опять возвратился въ *Сореозъ*—посѣтить епископа Корнилія и врученную ему паству. Въ это третье возвращеніе сюда, среди совершенія имъ таинства безкровной Жертвы, онъ принесъ себя въ кровавую жертву Господу. Это произошло слѣдующимъ образомъ. Число вѣрующихъ, тщаніемъ поставленнаго имъ епископа Корнилія, возросло, какъ повѣствуется, до величайшаго множества;—и вотъ, въ одинъ изъ языческихъ праздниковъ, множество христіанъ, возбужденныхъ духомъ святой ревности и презрѣнія къ мерзостямъ идолослуженія, пришли съ гнѣвомъ къ празднующимъ невѣрнымъ, ниспровергли ихъ жертвенникъ, разбили въ прахъ ихъ идоловъ, и самое идольское капище разрушили до основанія, показавъ тѣмъ всю ничтожность языческихъ обожаемыхъ кумировъ. Ожесточенные невѣрные, въ отмщеніе за сіе, избрали удобное время умертвить самаго первоепископа, какъ главнаго виновника распространенія и утвержденія въ сей странѣ христіанской вѣры. Во время Божественной литургіи, они въ величайшемъ множествѣ напали на св. храмъ, и, вторгнувшись въ оный съ различными убійственными орудіями, умертвили св. епископа Автонома въ самомъ олтарѣ, гдѣ приносилъ онъ безкровную жертву Господу.—Кончину св. мужа сего полагаютъ въ 313-мъ г. (Штадлеръ). *См. Полн. мѣс. Вост. ч.: II, стр.: 283.*

[1]) Въ святцахъ съ тропарями и кондаками 1323 г., Севастьяновскаго собранія: ἱεράρχην ὅσιον.

[2]) Тамъ же: θεῖαν ἄθλησιν.

[3]) Тамъ же: μόνον.

Икосъ:

1) (Τὴν ἐνσώματι) Мы, чада Церкви, празднуя божественное пришествіе Слова во плоти, просвѣтимся умноженіемъ (ποικιλισμῷ) добродѣтелей, да явимся достойными благодати и *сего* святилища Божія (Θοῦ ἁγίων); въ просвѣщеніе разума, для вселенія премудрости, возглаголемъ пѣнія вѣры (τῆς πίστεως τὰς ἀινεσις): ибо воистину Премудрость Отчая создала Себѣ Домъ плоти и обитала съ нами (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) паче ума,—всѣхъ Жизнь и воскресеніе.

2) (Ὡς τῶν ὅλον) Державно владычествующій надъ всѣми, Зиждитель, пришелъ къ своимъ, и мы приняли Его, какъ своего: ибо, вотъ,

---

какъ повѣствуется, на благоговѣйно чтимыхъ христіанами святѣйшихъ мѣстахъ, онъ повелѣлъ устроить скверное идолослуженіе, и совершались тамъ мерзкія идольскія жертвы.—Въ теченіи десяти лѣтъ, попеченіемъ св. царей Константина и Елены, Іерусалимъ и его окрестности были очищены отъ идоложертвенныхъ капищъ и ихъ мерзостей; на ихъ мѣстахъ были построены христіанскіе храмы, на которыхъ воссіяли св. кресты. Св. равноапостольная царица Елена почила о Господѣ, къ сожалѣнію не увидѣвъ окончательнаго сооруженія храма и совершенныхъ *уже* по кончинѣ ея, *обновленій* въ Іерусалимѣ. Самое освященіе главнаго храма Воскресенія Христова происходило торжественнѣйшимъ образомъ, какъ всемірное торжество; потому что на освященіе храма повелѣно было прибыть іерархамъ и христіанскимъ властямъ со всѣхъ странъ вселенной: *совершившейся церкви, повель благочестивый царь собратися епископомъ отъ всѣхъ странъ во Іерусалимъ на освященіи храма, и бѣ многое множество сшедшихся архіереевъ... Но и народа безчисленное множество отъ всея вселенныя собрашася, яко и предѣломъ іерусалимскимъ людей не вмѣщати.* Съ того времени св. отцами установлено праздновать день святыхъ обновленій во Іерусалимѣ ежегодно, по примѣру ветхозавѣтному, установившемуся при Соломонѣ. Ибо, какъ Соломонъ, создавъ преславную церковь Святая Святыхъ, повелѣлъ праздновать обновленіе ея, о чемъ упоминается и въ Евангеліи: *Бѣша тогда обновленія во Іерусалимѣхъ* (Іоан. X, 22): такъ и св. равноапостольный царь Константинъ, въ новой благодати, создавъ аки вторую Святая Святыхъ, уставилъ вмѣстѣ съ св. отцами, дабы празднуемо было во всѣхъ церквахъ вселенной обновленіе великой іерусалимской церкви, какъ матери всѣхъ церквей. Весьма поучительно говоритъ, по сему случаю, въ заключеніе своего слова, св. Димитрій: *Празднуимъ убо благодарящe Христа Бога, страстію своею и воскресеніемъ всю тварь обновившаго, и отъ скверны идольскихъ очистившаго святую свою Церковь. Да обновляемся же и мы суще церкви Бога живаго, ветхаго отлагающе человѣка, въ новаго же облекающеся: уклонимся отъ обетшавшихъ въ насъ золъ нашихъ, и сотворимъ благая дѣла въ новости жизни ходити наченше; да якоже человѣцы рукотвореннаго, сице ангелы нерукотвореннаго душевнаго нашего храма празднуютъ обновленіе: радость бо бываетъ на небеси ангеламъ о грѣшникѣ, покаяніемъ обновляющемся, съ ними же о немъ и самъ, не хотяй смерти грѣшныхъ, радуется ангеловъ Творецъ, Христосъ Господь нашъ, Ему же слава во вѣки, аминь.*