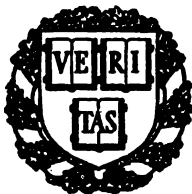


# Harvard College Library



FROM THE FUND BEQUEATHED BY  
**Archibald Cary Coolidge**

*Class of 1887*

**PROFESSOR OF HISTORY**  
1908-1928

**DIRECTOR OF THE UNIVERSITY LIBRARY**  
1910-1928





ПРАВΟΣЛАВНЫЙ

СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

---

1871.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

---

КАЗАНЬ.

ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.

СР 378.20 (1871)

HARVARD COLLEGE LIBRARY  
GIFT OF  
ALFRED CARL COOLIDGE  
JULY 1 1922

Отъ казанскаго комитета духовной цензуры печатать  
позволяется. 4 января 1871 года.

Цензоръ, профессоръ академіи, *Н. Соколовъ.*

# СЛОВО.

НА НОВЫЙ ГОДЪ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПІСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВЯЖСКИМЪ, 1 ЯНВАРЯ 1871 ГОДА.

*Нова небесе и новы земли по обѣтованію  
Господню чаемъ, въ нихъ же правда жи-  
ветъ (2 Петр. 3, 13).*

Еще совершили мы, братіе, годичное поприще времени, и вступаемъ въ новое лѣто, по благодати Господа, Творца временъ и лѣтъ. Привѣтствуя васъ пастырски съ симъ новымъ даромъ Отца щедротъ и Бога всякія благодати, желаю и молю Господа, да будетъ сей даръ употребленъ какъ должно, къ истинному благу вашему, къ стяжанію цѣною его спасенія души и жизни вѣчной. Ибо для этого-то и дана намъ жизнь сія временная и продолжается день за днемъ, годъ за годомъ. Для этого-то мы и созданы первоначально и возсозданы во Христѣ послѣ паденія — для вѣчной и безконечной жизни, уготованной и предназначенной намъ по скончаніи временъ и лѣтъ. *Преходитъ бо образъ міра сего, учитъ слово Божіе, и прейдетъ нѣкогда совершенно. Въ началѣ Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку твоею суть небеса, —* говорится въ одномъ изъ богодухновенныхъ псалмовъ Давидовыхъ, — *та погибнутъ, и вся яко ризы обетшуютъ и яко одежду своіемъ я (Псал. 101, 26. 27). Но ветхая жимо-*

идоша, и се вся нова тварь, вѣщаетъ Господь. *Нова небесе и новы земли по обитованію Его чаемъ, въ нихъ же правда живетъ, учить св. апостолъ.*

И—что можетъ быть утѣшительнѣе сего обѣтованія, отраднѣе сего чаянія? Жалокъ былъ бы путникъ, который, сколько бы ни шель, никогда не имѣлъ бы въ виду дойти до конца и цѣли своего шествія; несчастенъ былъ бы плаватель, который сколько бы ни плыль по бурному морю, никогда не имѣлъ бы надежды доплыть до пристани. Безотрадно было бы и намъ думать, что настоящему состоянію рода нашего на сей обитаемой нами землѣ не будетъ конца, что человечество, вмѣстѣ съ нею, обречено навсегда вляяться въ волнахъ текущаго времени, не имѣя въ виду достигнуть возжелѣннаго берега — лучшаго и совершеннѣйшаго состоянія.

Нельзя сомнѣваться въ томъ, что настоящее состояніе обитаемой нами земли, вмѣстѣ съ нами и со всѣмъ вообще сущимъ на ней, носитъ явственную печать не только несовершенства, но и порчи и растлѣнія. Явно, что на ней и доселѣ не изгладилась еще слѣды того проклятія, которымъ поражена она въ началѣ за грѣхъ прародителей Господомъ Богомъ, рекшимъ въ праведномъ гнѣвѣ своемъ человѣку: *проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ; въ печалѣхъ сиди твою во вся дни живота твоего; тернія и волчцы возвратятъ тебѣ* (Быт. 3, 17), хотя ходатайствомъ Сына Божія и искупительною жертвою, принесенною Имъ на крестѣ, и ослаблена сила сего проклятія и возвращено землѣ отчасти отнятое у ней благословеніе. *Суети тварь повинуся*, говоритъ апостолъ Павелъ, *не волею, но за повинующаго ю* (Рим. 8, 20), т. е. чловѣка; и—иго этой суеты доселѣ тяготѣетъ на ней и чувствуется ею во всей своей силѣ. *Вѣмы бо, продолжаетъ апостолъ, яко вся тварь созодыхаетъ и болюетъ даже до нынѣ* (ст. 22). Глубокая и святая истина заключается въ сихъ богодухновенныхъ словахъ, — истина, оправдываемая до очевидности опы-

томъ. Ибо что такое эти безчисленные, болѣе или менѣе тяжкіе и разрушительные перевороты, происходившіе постоянно на нашей бѣдной землѣ во всѣ времена бытія ея, какъ не болѣзненные вопли и воздыханія населяющей ее твари подъ игомъ повинувшейся ея суеты? И нынѣ земля не продолжаетъ ли по временамъ и мѣстамъ непрестанно испускать такіе же вопли и воздыханія, выражающіеся то въ разрушительныхъ замлетрясеніяхъ, то въ изверженіяхъ огнедышущихъ горъ, то въ губительныхъ буряхъ, грозахъ и всепожирающихъ молніяхъ, то въ поавальныхъ болѣзняхъ и моровыхъ язвахъ, истребляющихъ тысячи людей и животныхъ, то въ безплодіи нѣдръ земныхъ, едва вознаграждающихъ земледѣльцевъ за тяжкіе труды рукъ ихъ, то въ другихъ безпорядкахъ и нестроеніяхъ въ природѣ, явно показывающихъ ея отступленіе отъ первобытнаго и правильнаго чина и отклоненіе отъ главной ея цѣли—служить и давать съ изобиліемъ все потребное своему царю и владыкѣ—человѣку? Какъ ни изумительны въ послѣднее время успѣхи въ естественныхъ наукахъ ума человѣческаго, силѣщагося покорить себѣ возмущившуюся противъ человѣка природу и заставить воѣ стихіи служить ему, она продолжаетъ враждовать и не повиноваться ему, тернія и волчцы съ избыткомъ растутъ изъ земли вмѣсто добрыхъ плодовъ, и огонь и вода и воздухъ не престають губить его. И чрезвычайное развитіе искусствъ и художествъ, торговли и промышленности, ускоренныхъ и удобныхъ путей сообщенія не приносятъ обѣщаннаго и желаемаго довольства и благоденствія человѣчеству. Вообще окружающая человѣка природа носитъ близкое подобіе дома обветшавшаго и готоваго рушиться, не смотря на разныя со всѣхъ сторонъ подпорки и починки, которыя дѣлаетъ въ немъ хозяинъ.

Но ни на одной изъ земныхъ тварей не тяготеетъ такъ крѣпко иго суеты и не лежитъ такъ явственно печать растлѣнія, требующаго скорѣйшаго и рѣшительнаго врачеванія, какъ на самомъ владыкѣ земли—



человѣкъ. Господь Иисусъ Христосъ проповѣдію своего Евангелія, животворною благодатию Духа Божія, спасительнымъ вліяніемъ Церкви своей, учрежденной Имъ на землѣ, возстановилъ человѣчество отъ его паденія, обновилъ и возродилъ къ новой жизни, озарилъ свѣтомъ истиннаго вѣдѣнія умы и сердца людей и возбудилъ нравственныя силы человѣчества къ высокой и святой дѣятельности, къ достиженію богоподобнаго совершенства. Безчисленные сонмы избранныхъ и запечатлѣнныхъ печатію Христовою уже воспитались и уготовались въ царствѣ благодати—въ Церкви земной къ наслѣдію царства славы на небесахъ. Нѣтъ сомнѣнія, что и нынѣ дѣло возрожденія, совершенія и спасенія человѣковъ продолжается на землѣ благодатию Христовою, живущею неотступно въ Церкви святой, и до скончанія вѣка будетъ продолжаться, пока исполнится предопредѣленное число спасаемыхъ. Но нельзя не видѣть, что чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе и замѣтнѣе рѣдѣютъ ряды вѣрныхъ воиновъ, истинно подвижающихся въ воинствующей Церкви Христовой, подъ знаменемъ креста, во спасеніе свое и другихъ, что въ массѣ человѣческаго рода, даже въ обществахъ христіанскихъ видимо оскудѣваетъ истинный духъ Христовъ и человѣчество является ветхимъ мѣхомъ, въ которомъ ненадежно держится новое вино—благодать христіанства. Безспорно, что война—великое зло и вмѣстѣ тяжкая кара Божія: но вотъ доселѣ не прекращаются войны на землѣ. Вотъ и теперь въ Церкви Христовой въ эти послѣдніе дни воспѣвалась ангельская пѣснь ради свѣтлаго торжества ея—рожденія Господа Иисуса—Спасителя міра: *слава съ вышнихъ Богу и на земли миръ* (Лук. 2, 14), — а между тѣмъ въ это самое время два христіанскіе народа Европы, мнящіеся быть самыми просвѣщенными всяческою мудростию вѣка сего и для насъ служащіе образцами во всемъ, съ непримиримою злобою ратуютъ одинъ противъ другаго въ страшномъ всеоружіи самимъ адомъ измышленныхъ орудій убійства, истребляютъ тысячами другъ друга, обагряютъ

землю потоками братней крови, безпощадно разоряют огнемъ и мечемъ грады и веси цѣлой страны и сами конца не видятъ этого побоища, напоминающаго темныя и давно минувшія времена дикаго варварства народовъ! О, это конечно не сѣмя Христова растеть и плодъ приносить на почвѣ оныхъ воюющихъ народовъ, а по-истинѣ — сѣмя Каиново. Да и между прочими народами, просвѣщенной и христіанской Европы истинно ли братскія отношенія господствуютъ, въ духѣ мира, вѣры и любви Христовой? Не вѣришь ли, что эти отношенія проникнуты духомъ своекорыстія, взаимнаго недовѣрія, соперничества, недоброжелательства, и что въ нихъ множество недоразумѣній и двусмыслия, готовыхъ разрѣшиться мгновенно самыми враждебными столкновениями, и непрочный миръ держится и обезпечивается лишь общою готовностію къ войнѣ, съ которою всѣ народы въ полномъ всеоружіи стоятъ на стражѣ другъ противъ друга и ждутъ войны?

Такимъ образомъ видимо исполняется уже слово Спасителя, предрекшаго, что настанетъ время, когда *азъ умноженіе беззаконія изсякнетъ любви многихъ* (Мате. 24, 12). Но Онъ же предрекъ, что вмѣстѣ съ любовью и вѣра евангельская оскудѣетъ на землѣ, такъ что едва останется достояніемъ небольшого лишь числа избранныхъ (Лук. 18, 8), да и имъ будетъ угрожать опасность соблазна отъ умножившихся лживыхъ и обольстительныхъ ученій мудрецовъ вѣка сего, которые самыя недѣльныя заблужденія, ереси и расколы будутъ выдавать за непреложныя истины, добытыя усиліями ума, науками и опытомъ, достигшими крайняго будтобы своего развитія и совершенства. О, братіе! Подобныя лжеученія, слящіяся въ корнѣ подрывать истинныя откровенныя въ словѣ Божіемъ и догматы св. вѣры, въ коихъ цѣлыя вѣка стоитъ твердо и непоколебимо Церковь Христова, нагло нынѣ провозглашаются на западѣ съ школьницъ и даже съ церковныхъ кафедръ, а оттуда и къ намъ проникають, все отрицая, подвергая сомнѣнію и глумленію и помогаясь *умноженіемъ*

*лѣстивыхъ словесъ*, по выраженію апостола, изторгнуть изъ душъ христіанскихъ самыя драгоценныя, святыя и животворныя вѣрованія. По симъ лжеученіямъ напр. и міръ не созданъ Богомъ въ шесть дней изъ ничего, а самъ собою образовался изъ какихъ-то отъ вѣчности бродившихъ элементовъ въ теченіи многихъ тысячелѣтій, и человѣкъ тоже не сотворенъ Богомъ по образу и подобію Его, а выродился случайно изъ безсловеснаго животнаго, и въ началѣ, подобно ему, былъ безсловесенъ, не бывъ наученъ отъ самого Бога, какъ говорится въ Библии, первобытному языку, а выработавъ оный самъ себѣ въ теченіи цѣлыхъ столѣтій, да и не безсмертенъ онъ душею своею, а единъ есть жребій ему со скотами по смерти, какъ умствовали еще во времена Соломона темныя языческіе лжемудрецы. По симъ лжеученіямъ надобно исключить изъ Евангелія Христова и изъ исторіи его распространенія все чудесное, сверхъестественное и таинственное, изъ Церкви Христовой—большую часть ея преданій, законоположеній, обрядовъ и священнодѣйствій, завѣщанныхъ ей отъ древнихъ временъ св. апостолами и богомудрыми отцами, а изъ нравоученія христіанскаго—всѣ слишкомъ строгія предписанія, дабы всячески облегчить и укоротить спасительное иго евангельскихъ заповѣдей, и онѣ какъ можно болѣе давали простора животному произволу, страстямъ и инстинктамъ растлѣнной грѣхомъ природы человѣка и менѣе стѣсняли и беспокоили совѣсть страхомъ суда Божія и будущаго вѣчнаго издвоздаянія. Само собою понятно, какіе могутъ быть плоды отъ подобныхъ лжеученій для человѣчества. Преобладаніе плоти надъ духомъ, потеря изъ виду высшей цѣли и верховнаго блага, для которыхъ созданъ человѣкъ, утрата коренныхъ стремленій безсмертнаго духа человѣческаго къ Богу—его Творцу и Первообразу, охлажденіе, равнодушіе и безразличіе къ религіи, къ Церкви, къ дѣламъ вѣры и благочестія, забвеніе и пренебреженіе обязанностей званія христіанскаго, растлѣніе нравовъ, расслабленіе и нарушеніе

самыхъ священныхъузъ и семейныхъ и общественныхъ, преумноженіе всякаго рода беззаконій и неправдъ и вообще всего того, чего ради *грядетъ гнѣвъ Божій на сыны противленія*, какъ выражается апостоль, — вотъ что и является уже въ человѣчествѣ не только въ цвѣтахъ, но и въ плодахъ довольно зрѣлыхъ. Лучшаго впереди ничего не обѣщается. Напротивъ, слово Божіе открываетъ, что настанутъ еще худшія времена, когда *тайны беззаконія*, которая искони *дѣется* на землѣ врагомъ Бога и человѣковъ — духомъ злобы, еще явственнѣе *откроется*, когда *придетъ отступленіе* отъ истинной вѣры въ огромныхъ размѣрахъ, когда останется лишь *образъ благочестія* въ людяхъ, а *сила его отвергнется*, когда настанетъ періодъ церкви заодикійской—всеобщаго охлажденія и полнаго безразличія и равнодушія къ вѣрѣ, безопасности, нравственнаго усыпленія и всецѣлаго погруженія въ одни житейскія дѣла и чувственность, за тѣмъ послѣдуетъ и то окончателное время настоящаго состоянія сего міра, о коемъ говоритъ Спаситель, что тогда постигнетъ людей такая скорбь, каковой не бывало отъ начала міра и не будетъ (Матѹ. 24, 21)...

Послѣ всего этого, по-истинѣ, братіе, ничто не можетъ быть отраднѣе для насъ, какъ обращаться всею мыслию своею къ новому небу и новой землѣ, яже, по обѣтованію Господню, чаемъ. Это всеобщее обновленіе твари въ томъ и будетъ состоять, что тогда вся она, въ особенности же обитаемая нами земля, переплавленная огнемъ, явится въ лучшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ и устройствѣ, чуждая и свободная отъ всѣхъ тѣхъ золъ, недостатковъ, нестроеній, бѣдствій, постигающихъ все живущее на ней, а наипаче чловѣка, какія теперь на ней существуютъ. Тогда-то воцарится повсюду ненарушимый миръ Божій, принесенный Христомъ Спасителемъ на землю, но не удоренившійся доселѣ всецѣло на ней, и не будетъ ни войнъ, ни землетрясеній, ни потоповъ, ни бурь разрушительныхъ, ни тлѣтворныхъ повѣтрій, ни болѣзней,

ни смерти, ни печали и воздыханій. И — это потому, что тамъ не будетъ уже грѣха и грѣшниковъ, которые навсегда будутъ удалены вмѣстѣ съ зміємъ искусителемъ изъ сего новаго рая Божія въ бездну ада преисполняго, не будетъ никакихъ неправдъ и беззаконій, а водворится и жить будетъ тамъ одна правда, одна добродѣтель, одна святыня, одна любовь, одно блаженство въ лицезрѣніи Бога и ближайшемъ, преискреннѣйшемъ общеніи съ Нимъ.

Сего-то отраднaго обновленія чаеъ вся земная тварь, повинувшаяся суеѣ и болѣзненно воздыхающая нынѣ подѣ игомъ ея: *чаяніе бо твари, говоритъ апостоль, откровенія сыновъ Божіихъ чаеъ, въ упованіи, яко и сама тварь свободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ* (Римл. 8, 19. 21). Сего обновленія ждуть и скорѣе просятъ у Бога на небесахъ души праведныхъ преставльшихся: *Господи Боже Вседержителю, иже сый, и бѣ, и грядый, время мертвымъ судъ пріяти, и дати судъ работъ твоимъ, боящимся имене твоего, и погубити растливия землю* (Апок. 11, 17. 18). Намъ ли человекамъ, надъ коими болѣе всего тяготѣетъ иго суеты и растлѣнія и коимъ чаще всего приходится болѣзненно воздыхать подѣ симъ игомъ, не устремлять сюда всѣхъ нашихъ надеждъ и чаяній и не желать, чтобы скорѣе совершилось это возжелѣнное обновленіе міра? Намъ ли на слова Господа: *ей, гряди скоро*, — не отвѣчать Ему отъ всего сердца: *ей, гряди, Господи Исусе* (Апок. 22, 20), и не молиться постоянно отъ всей души такъ, какъ заповѣдалъ Господь въ данной намъ Имъ самимъ молитвѣ къ Отцу небесному: *Отче нашъ, да приидетъ царствіе твое* (Матѣ. 6, 10)!

Но, братіе, имѣя въ виду, что прежде чѣмъ исполнится это отрадное чаяніе новаго неба и новой земли, прежде чѣмъ спасительный ковчегъ Церкви Христовой, носящійся по волнамъ текущаго вѣка, достигнетъ небснаго Арарата, чтобы обрѣсти тамъ вѣчный покой, ему надобно еще выдержатъ самую страш-

вую бурю и волненіе послѣднихъ временъ, — потщимся всѣми силами быть готовыми къ сему и будемъ крѣпко держаться въ нѣдрахъ сего ковчега, въ коего нѣтъ никому спасенія, — держаться твердою и непоступною ни въ чемъ вѣрою въ святыя догматы православія, въ коихъ мы воспитаны отъ дѣтства своего, держаться усерднымъ и нелицемѣрнымъ послушаніемъ св. заповѣдямъ евангельскимъ и церковнымъ, коимъ научены отъ юности своей.

*Сихъ чающе, возлюбленнїи, заключу словами апостола, потщитесь нескверни и непорочни обрѣстися, и хранитесь, да не лестию беззаконныхъ сведени бывше, отпадете своего утвержденія, но да растете во благодати и разумъ Господа нашего и Спаса Іисуса Христа. Тому слава и нынѣ и въ день вѣка (2 Петр. 3, 14. 18). Аминь.*

# СПИРИТИЗМЪ

## КАКЪ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ ДОКТРИНА.

Въ послѣднее двадцатилѣтіе надѣлалъ много шума въ Европѣ и особенно въ Америкѣ такъ называемый спиритизмъ. Начавшись довольно странною практикою—родомъ вызыванія и допрашиванія духовъ, онъ постепенно и весьма быстро превратился въ теорію для объясненія этой практики и потомъ въ цѣлую философско-религіозную систему, въ цѣлое своеобразное міросозерцаніе, отзывающееся по своему на всѣ вопросы науки и жизни. На этой послѣдней ступени своего развитія спиритизмъ, какъ и всякая почти философская и особенно религіозно-философская система, общаетъ переворотъ въ умственной, нравственной, религіозной и социальной жизни человѣчества; общаетъ новую эру, которая должна характеризоваться установленіемъ постоянныхъ, всеобщихъ и правильныхъ сношеній съ міромъ духовнымъ, и непосредственнымъ, точнымъ, научно-эмпирическимъ познаніемъ о сверхчувственномъ: онъ общаетъ превратить въ опытную науку метафизическое ученіе о Богѣ и духѣ человѣческомъ, сдѣлать истины религіи изъ предметовъ вѣры — предметами положительнаго знанія и навсегда прекратить всѣ сомнѣнія, колебанія и произволъ въ этой великой и важной области. Явившись среди развалинъ идеалистическихъ построеній первой четверти XIX вѣка, общавшихъ въ свое время тоже открытіе новой эры,—среди безотрадныхъ выводовъ естественно-науч-

ной метафизики материализма, — среди скептицизма позитивной эмпирической философии, — среди религиозного индифферентизма, невѣрія, самыхъ сильныхъ нападеній на христіанство, явившихся вообще — среди дѣйствительнаго или мнимаго разрушенія и потрясенія всего того, что полагалось въ основу міросозерцанія и жизни, — спиритизмъ на первыхъ порахъ обратилъ на себя большое вниманіе общества, возбуждиль самыя преувеличенныя ожиданія и нашелъ многихъ весьма жаркихъ поклонниковъ въ средѣ даже научно-образованныхъ людей, которые приготовлены были къ принятію спиритскихъ идей возродившимися въ сороковыхъ годахъ теоріями Месмера и Пюисегюра, новыми открытіями въ области животнаго электричества и т. п. Смѣлость замысла, простота и общедоступность основной идеи, наглядность и доходящая до наивности простота рѣшенія многихъ *quaestiones vexatae* науки и жизни. наконецъ смѣлая, проникнутая энтузіазмомъ пропаганда новаго ученія, — все это открыло ему доступъ въ Америкѣ во все слои общества, на континентѣ Европы, главнымъ образомъ, въ неотличающійся прочностію и глубиною научнаго образованія высшій классъ и полуобразованные слои средняго класса. — Въ виду быстрыхъ успѣховъ спиритизма, который скоро началъ считать своихъ послѣдователей милліонами и даже десятками милліоновъ, организованныхъ въ особое общество, въ особую „церковь“, съ самыхъ первыхъ моментовъ явленія его начался рядъ критическихъ замѣтокъ, лекцій, статей и изслѣдованій о немъ со стороны людей, стоявшихъ внѣ вліянія спиритскихъ идей. Но все это было писано въ самый разгаръ спиритскаго движенія, когда спиритизмъ былъ еще въ процессѣ своего образованія, не успѣлъ еще выказаться окончательно и выясниться всесторонне, когда слѣдовательно еще нельзя было установить общей широкой точки зрѣнія на него. Вслѣдствіе этого вся, довольно обширная, противоспиритская литература отличается съ одной стороны преобладаніемъ діалектической полеми-



ки, часто весьма мелочной, съ другой—односторонностию и презрительностию отношенія къ спиритизму, взглядомъ на него свысока. Ни одно изъ произведеній этой литературы не обнимаетъ спиритизма какъ историческаго явленія, во всей его цѣлости, въ жизненной, органической связи со всею умственно-религіозною жизнью современнаго общества; ни одно не указываетъ всѣхъ тѣхъ вліяній, подъ которыми явился спиритизмъ, и тѣхъ историческихъ элементовъ, изъ которыхъ сложилась его оригинальная и любопытная доктрина; ни одно потому не приносить надъ нимъ строгаго научнаго суда, не показываетъ его истиннаго жизненнаго смысла, его значенія и мѣста въ исторіи. Въ настоящее время спиритское движеніе замѣтно и быстро ослабѣваетъ въ Европѣ и должно еще болѣе ослабѣть послѣ смерти главнаго своего представителя и, можно сказать, главнаго творца всей системы Ривайля, получившаго громкую извѣстность подъ псевдонимомъ Аллана Кардека ('). Теперь спиритизмъ успѣлъ уже вполне сформироваться, высказаться опредѣленно и ясно во всѣхъ своихъ частяхъ и падаетъ вслѣдствіе своей очевидной внутренней несостоятельности и вслѣдствіе разочарованія, причиненнаго тѣмъ людямъ, которые ожидали отъ него чего-то совершенно новаго и необычайнаго. Въ самомъ дѣлѣ, духи не сказали и не открыли ничего такого, что и безъ нихъ не было бы извѣстно и выдуманно живыми людьми, и для всякаго, сколько-нибудь безпристрастнаго, изслѣдователя теперь до очевидности ясно, что спиритизмъ есть просто патологическое явленіе умственно-религіозной жизни новаго времени, явленіе сложившееся подъ большимъ количествомъ разнообразныхъ отрицательныхъ и положительныхъ вліяній, изъ различныхъ, даже противоположныхъ и взаимно исключających другъ друга элементовъ,—изъ остатковъ деизма эпохи просвѣщенія и масонства, изъ новѣйшаго религіознаго рационализма,

---

(') Кардекъ умеръ въ 1869 году.

отрицающаго всецѣло христіанскую догматику, изъ матеріалистическо-гегеліанской теоріи постепеннаго развитія всего—въ тѣсной связи съ сведенборгіанствомъ, вѣмецкою мистикою и особенно месмеризмомъ. Такимъ образомъ, спиритизмъ есть чисто синкретическая метафизическая теорія, не заключающая въ себѣ ничего ни новаго, ни научнаго, есть мистическая философія нашего времени, отражающая въ себѣ всѣ основныя характеристическія ея тенденціи, философія созданная по поводу также весьма характеристическому, носящему печать новаго времени и ея эмпирическаго направленія, — словомъ сказать, спиритизмъ—это мистика XIX вѣка, мистика, поддѣлывающаяся подъ характеръ эмпирической науки, созданіемъ которой этотъ вѣкъ гордится и на которую хочетъ возложить все свое упованіе. — Становясь на эту точку зрѣнія, мы считаемъ нелишнимъ новое изслѣдованіе о спиритизмѣ въ нашей литературѣ ('). Цѣлю его будетъ—показать отношеніе спиритизма, какъ новѣйшей формы мистики, ко всѣмъ другимъ историческимъ явленіямъ этого рода, уяснить причины, давшія такой своеобразный характеръ и видъ этой мистикѣ, разложить всю спиритскую доктрину на ея составные элементы и показать научную несостоятельность какъ ея основъ,

(') Въ свѣтской русской литературѣ доселѣ явился только вѣскольکو фельетонныхъ замѣтокъ о спиритизмѣ, начинался статьи «Отечест. записокъ» 1863 г. (11 и 12 книги) и конча фельетонами «Вечерней газеты» и «Биржевыхъ вѣдомостей» з. 1869 г. Духовная литература несравненно богаче и серьезнѣе. Здѣсь существуетъ довольно обширное наслѣдованіе въ «Христіанскомъ чтеніи» 1866 г.: «Спиритизмъ и спириты» (іюль, сентябрь и ноябрь); далѣе статья въ «Духовномъ вѣстникѣ» (іюль 1865), спеціально трактующая о метемсихозисѣ спиритскомъ подъ аглавіемъ: «Спиритизмъ и спиритуанизмъ»; наконецъ небольшія статьи: въ прибавленіяхъ къ «Твор. св. отцевъ» 1862 г. ч. 21. стр. 615, въ «Духовной бесѣдѣ» 1863 г. № 15, 1865 г. №№ 7, 10 и др. Сюда нужно отнести цѣлый рядъ замѣтокъ въ «Домашней бесѣдѣ» — 1861 г. №№ 11 — 13, 1865 г. № 15, 1866 г. № 21, 22, 1867 г. № 31.

такъ и всѣхъ частныхъ положеній. Такой историко-критическій анализъ, какъ показываетъ опытъ, лучше всякой полемики можетъ поколебать ложную доктрину и выставить ее въ истинномъ свѣтѣ, наглядно показать все ея ничтожество, пустоту и безсодержательность. И попытка въ этомъ родѣ относительно спиритизма, во всякомъ случаѣ, стоитъ труда. Спиритизмъ правда ослабѣлъ теперь, но не умеръ и, можетъ быть, дастъ снова и весьма сильно почувствовать свое существованіе, особенно у насъ, гдѣ онъ доселѣ не сдѣлалъ еще серьезной попытки привиться и пустить корни. Явившись въ Россіи въ одно почти время съ явленіемъ во Франціи и Германіи, онъ доселѣ былъ достояніемъ аристократіи, члены которой, путешествуя по западной Европѣ отъ нечего дѣлать, приносятъ домой всякія диковинки <sup>(1)</sup>. Насколько можно судить по темнымъ и стрывочнымъ свѣдѣніямъ, спиритизмъ имѣетъ въ этомъ кругу довольно большое количество представителей, которые стараются распространить спиритскія сомненія на русскомъ языкѣ <sup>(2)</sup> и приобрести даже постоянный литературный органъ; но пропаганда ихъ имѣетъ въ виду доселѣ только образованные классы. Нѣтъ сомнѣнія, что такъ или иначе, рано или поздно, она перейдетъ въ народъ и можетъ повести къ созданію новыхъ мистическихъ сектъ не только въ средѣ раскольниковъ, но и въ средѣ православныхъ.

(1) Въ французскихъ спиритскихъ произведеніяхъ весьма нерѣдкострѣчаются имена нашихъ соотечественниковъ въ качествѣ свидѣтелей излагаемыхъ чудесныхъ фактовъ духо-сообщеній. Нпр. въ куріозномъ произведеніи барона De Güldenstubbé—*écrits directes des esprits* встрѣчаются M. le prince Leonide Galitzin d' Mosquou, M. le prince Metschersky, M. le colonel Touthcheff. Intro. p. XV.

(2) У насъ есть русскій переводъ, сдѣланный въ Парижѣ, сочиненія Кардека *Le Spiritisme dans sa plus simple expression*. Здѣсь въ скоромъ времени обѣщается изданіе на русскомъ языкѣ всѣхъ сочиненій Кардека.

## I.

Спиритизмъ—не одиночное явленіе въ исторіи: онъ есть только новая форма общаго факта, составляющаго одинъ изъ главныхъ элементовъ умственной жизни человѣчества, и повторяющагося такъ или иначе, но необходимо—во всѣ рѣшительно эпохи его развитія, — факта постоянно присущаго въ исторіи. Этотъ фактъ есть цѣлое направленіе умственной жизни, ея полюсъ, противоположный другому полюсу, другому направленію, другой половинѣ, обозначаемой общимъ именемъ рационализма. Это, такъ называемый, *мистицизмъ*. Основная характеристическая черта мистицизма есть не только глубокая непоколебимая увѣренность въ бытіи сверхчувственного и потому таинственнаго міра, но также сознаніе, чувство непосредственной связи съ этимъ міромъ, его постояннаго вліянія на человѣческую жизнь и стремленіе войти въ осязательное общеніе съ этимъ таинственнымъ міромъ. Рационализмъ, напротивъ, есть всегда, въ большей или меньшей мѣрѣ, отрицаніе сверхчувственного и характеризуется отвращеніемъ отъ всего непоятнаго, сокровеннаго и таинственнаго. Тотъ и другой—мистицизмъ и рационализмъ имѣютъ глубокое основаніе въ самой природѣ человѣка, и потому-то такъ постоянно являются основными направленіями его интеллектуальной жизни. Человѣкъ съ одной стороны чувствуетъ и сознаетъ себя существомъ въ высшей степени слабымъ и ограниченнымъ. Охваченный и увлекаемый могучимъ потокомъ міровой жизни, онъ видитъ себя во власти всемогущей силы, распоряжающейся его жизнію и судьбою, и въ той или другой формѣ всегда *необходимо* признаетъ бытіе недостижимаго Творца и Промыслителя вселенной. Далѣе, сознавая себя ограниченнымъ, онъ видитъ въ себѣ существо особенное, исключительное среди чувственнаго міра, сознаетъ непосредственно свою высшую природу, чувствуетъ въ себѣ присутствіе высшаго начала, начала не отъ міра сего; и это непосредственное знаніе,

неопровержимое никакими силлогизмами, служить основаніемъ его увѣренности, что за предѣлами доступнаго его грубымъ чувствамъ міра находится другой высшій міръ, который вліяетъ на его жизнь, но ускользаетъ отъ непосредственнаго воспріятія. И вотъ человѣкъ стремится въ недосягаемую глубину основы всего сущаго, пытается слиться съ всеобщою жизнію въ самомъ ея источникѣ и стать сильнымъ его силою; онъ стремится проникнуть въ таинственный міръ духовъ, принять участіе непосредственное въ высшемъ бытіи, перейти при жизни въ свою родную область, въ свое отечество. Человѣкъ всегда и на всѣхъ ступеняхъ своего развитія—мистикъ во глубинѣ души, мистикъ по самой своей природѣ. Съ другой стороны, пользуясь своимъ разумомъ, человѣкъ постепенно разоблачаетъ въ небольшой доступной ему области одну тайну за другою. По мѣрѣ успѣха въ этомъ направленіи, естественно, область мистическаго, таинственнаго суживается или вѣрнѣе отодвигается все дальше и глубже за предѣлы постижимаго и доступнаго разуму. Постепенно для разума человѣческаго получается въ окружающемъ мірѣ область, гдѣ нѣтъ чудесъ, нѣтъ непосредственнаго вмѣшательства Существа всемогущаго и міра духовнаго, гдѣ все совершается дѣйствіемъ безличныхъ силъ природы, доступныхъ человѣку посредственно или непосредственно. Сознаніе успѣха въ этомъ, сознаніе своей силы и власти надъ окружающимъ міромъ возбуждаетъ въ человѣкѣ гордость и самомнѣніе. Забывая безконечную область непознаннаго и непознаваемаго для него, не обращая вниманія на массу даже естественныхъ силъ, которыхъ не понять и не побѣдить ему никогда, человѣкъ восторгается своими относительно ничтожными успѣхами, видитъ только ихъ одни и мало помалу переходитъ къ иллюзіи, что для его разума нѣтъ ничего тайнаго въ мірѣ, что то, чего онъ не понимаетъ и не воспринимаетъ чувствами, не существуетъ вовсе. Такимъ образомъ можно сказать, что человѣкъ—раціоналистъ по своей природѣ,

съ тѣмъ только ограниченіемъ, что вѣра во всемогущество разума, въ несуществованіе тайнъ и чудесъ въ мірѣ есть иллюзія, которая легко можетъ быть уничтожена, если только человѣкъ захочетъ. Онъ всегда можетъ увидѣть и понять, что какъ ни широко и глубоко его знаніе обнимаетъ вселенную, всегда остаются одинаково непонятными, непостижимыми, таинственными для него самыя послѣднія начала и основы міровой и его собственной жизни; тогда какъ мистическое воззрѣніе въ своей основѣ никогда не можетъ быть подорвано. Никогда съ очевидностію нельзя будетъ доказать, что нѣтъ ничего сверхчувственного, — *никогда*, уже потому, что для этого нужно всевѣдѣніе, нужно разрушеніе предѣловъ ограниченности: словомъ, нужно перестать быть человѣкомъ, чтобъ доказать это. Между тѣмъ доказать, что „есть много на свѣтѣ такого, что и не снилось нашимъ мудрецамъ“, весьма легко всякому непредубѣжденному и признающему законы логики не на словахъ только. Мистическое направленіе, понимаемое въ широкомъ смыслѣ, есть такимъ образомъ первоначальное, основное, непоколебимое и неуничтожимое направленіе познающаго духа человѣческаго. Рационализмъ есть напротивъ, такъ сказать, производное, вторичное направленіе, непрочное и временное по своей природѣ. Но имѣя также основаніе въ природѣ человѣка, въ свойствахъ его ограниченнаго и испорченнаго разума, онъ тоже неистребимъ окончательно и, разъ явившись, составитъ всегда въ семъ мірѣ часть содержанія умственной жизни человѣчества ('). Законное, единственно истинное и вполнѣ достаточное въ условіяхъ земной жизни удовлетвореніе перваго—мистическаго направленія и стремленія духа человѣческаго есть откровенная религія—откровеніе, въ которомъ самъ Виновникъ всего сущаго низходитъ

---

(') Это соображеніе подтверждается и словомъ Божіимъ, которое говоритъ, что въ свое второе пришествіе Сынъ Божій едва обратитъ вѣру на землѣ.

къ челоуѣку и поднимаетъ часть завѣсы, скрывающей отъ него безконечное и вѣчное, обѣщая въ будущей, новой, совершеннѣйшей формѣ бытія полное откровеніе. Законное, тоже вполне достаточное удовлетвореніе втораго — рационалистическаго направленія есть эмпирическая наука, эмпирическая въ собственномъ смыслѣ, вращающаяся въ предѣлахъ положенныхъ природою уму челоуѣческому, основывающая свои выводы только на фактахъ и фактахъ абсолютно несомнѣнныхъ. — наука даже и не пытающаяся рѣшать такіе вопросы, для рѣшенія которыхъ нѣтъ у ней достаточнаго количества, или даже вовсе нѣтъ — средствъ. Въ силу этого, цѣлостное разумное міросозерцаніе всегда должно быть органическимъ единствомъ обоихъ направленій въ законныхъ предѣлахъ того и другаго, должно объединять въ себѣ непознаваемое и познаваемое, безконечное и конечное, временное и вѣчное, таинственное и понятное, должно быть единствомъ положительнаго знанія и вѣры, единствомъ эмпирической науки и откровенной религіи. Великая проблема этого единства есть задача философіи, и только философія, въ той или другой мѣрѣ осуществляющая это единство, есть истинная философія и заслуживаетъ свое названіе. Въ жизни отдѣльныхъ личностей это равновѣсіе двухъ направленій, двухъ естественныхъ, но диаметрально противоположныхъ стремленій челоуѣческаго духа, осуществляется весьма нерѣдко, съ большимъ или меньшимъ совершенствомъ. Но въ общемъ развитіи, въ общей совокупности интеллектуальной жизни челоуѣчества оно остается вѣчною проблемою, и потому эта жизнь цѣликомъ слагается изъ борьбы мистическихъ и рационалистическихъ тенденцій, при чемъ мистицизмъ и рационализмъ постоянно преступаютъ положенные имъ предѣлы, развиваются или совершенно внѣ ихъ (т. е. мистицизмъ — внѣ откровенія, рационализмъ — внѣ опыта), или сознательно разрываютъ эти предѣлы и теряютъ всякую почву. Далѣе, расходясь при этомъ въ диаметрально противоположныя стороны,

въ крайнемъ своемъ развитіи, какъ всякія крайности, они обыкновенно сходятся, приходятъ къ однимъ въ сущности выводамъ, — къ признанію безграничнаго могущества человека. Начиная вѣрою въ сверхчувственное, признаніемъ его превосходства надъ чувственнымъ и постижимымъ, умъ человѣческой видитъ чудеса въ самыхъ простыхъ и обыденныхъ явленіяхъ, всюду видитъ глаголы духа и его дѣятельность, и проникается безотчетнымъ, подавляющимъ страхомъ къ природѣ, старается всюду и всѣми способами угадать волю этихъ таинственныхъ дѣятелей. Но мало помалу является сознаніе власти надъ ними, претензія подчинять себѣ ихъ волю, заставлятъ дѣйствовать по своему произволу; на высшей ступени наконецъ является сознаніе тождества человѣческой личности съ Божествомъ и сознаніе какого-то всемогущества. Тогда для мистика исчезаютъ всѣ тайны. Онъ воображаетъ, что все видитъ, все знаетъ, все можетъ произвести (индійскіе святыя, Будда, Аполлонъ тѣанскій, Плотинъ и др.). Рационализмъ приходитъ очевидно къ тому же выводу, только въ другой совершенно формѣ: онъ приходитъ къ признанію міра чистымъ и весьма простымъ въ сущности механизмомъ, преклоняется предъ разумомъ человѣческимъ, какъ высшимъ и совершеннѣйшимъ механизмомъ, который можетъ овладѣть механизмомъ вселенной и производить чудеса безъ всякой помощи какихъ-либо высшихъ силъ, кромѣ механическихъ и другихъ силъ природы. Но на высшей степени развитія того и другаго неизбежно и всегда начинается разочарованіе и упадокъ. Мистицизмъ, дошедши до очевиднаго абсурда, начинаетъ возбуждать вмѣсто благоговѣнія невѣріе и кощунство; рационализмъ, ставши лицомъ къ лицу съ невозможнымъ для ума человѣческаго, превращается въ крайній скептицизмъ, въ ученіе о полномъ безсиліи разума человѣческаго познать что-нибудь въ мірѣ. На этомъ доведеніи *ad absurdum* основывается поразительно быстрый переходъ, какъ частныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ поколѣній, отъ са-



наго крайняго мистицизма къ самому крайнему рационализму, отъ вѣры во все къ отрицанію всего, и наоборотъ, также—тотъ общій законъ, по которому за сильнымъ развитіемъ рационализма въ данный періодъ времени всегда слѣдуетъ быстрое развитіе мистицизма, какъ и за сильнымъ развитіемъ мистицизма слѣдуетъ усиленіе рационализма. Эта сила, бросающаяся въ глаза всякому, кто сколько-нибудь знакомъ съ исторіею умственной жизни человѣчества, есть выраженіе преобладанія одного направленія надъ другимъ. Иногда насильственнаго подавленія одного другимъ. Но никогда съ усиленіемъ, даже полнымъ господствомъ одного не исчезаетъ совершенно другое. Рационализмъ и мистицизмъ одинаково всегда присущи въ умственной жизни какъ пѣлаго человѣчества, такъ и всякаго человѣческаго общества, только въ безконечно разнообразныхъ, иногда неуловимыхъ для наблюдателя формахъ.

Дѣйствительно, мистицизмъ, какъ и противоположное направленіе, является исторически въ безчисленномъ множествѣ различныхъ формъ. Каждая эпоха умственнаго развитія имѣетъ свою мистику, каждая по-своему стремится проникнуть въ міръ сверхчувственный, войти съ нимъ въ непосредственное сношеніе, каждая представляетъ этотъ сверхчувственный таинственный міръ по-своему. Общечеловѣческія, общія видоизмѣненія, коренящіяся во всемъ строѣ умственной жизни человѣчества, видоизмѣняются еще у каждаго народа, сообразно съ его характеромъ, особенностями его міросозерцанія и условій его жизни. Но есть нѣсколько основныхъ типовъ, подъ которыя подводятся все разнообразіе частныхъ проявленій мистики въ разное время у различныхъ народовъ и племенъ, типовъ, которые притомъ всегда находятся въ суммѣ направленій духовной жизни всякаго даннаго историческаго періода.

Ближайшее, если не въ своемъ существѣ, то въ своихъ проявленіяхъ доступное человѣку существо ми-

ра духовнаго, существо сверхчувственное, таинственное есть душа человѣка. Убѣжденіе въ ея субстанціальность, особомъ и независимомъ отъ тѣла бытіи, продолжающемся и по смерти тѣла, одно изъ самыхъ первыхъ приобрѣтеній умственной жизни человѣка, которое ложится въ основу его развитія. Оно получается не какъ выводъ, а скорѣе какъ непосредственное созерцаніе, какъ ничѣмъ непобѣдимое чувство, какъ принужденіе, подобное тому, въ силу котораго человѣкъ признаетъ, на основаніи своихъ субъективныхъ по своей природѣ состояній, бытіе внѣ его находящагося, объективнаго міра. Потому-то эта истина принадлежитъ къ разряду тѣхъ первоначальныхъ, неразложимыхъ, такъ называемыхъ непосредственныхъ истинъ, которыя лежатъ въ основѣ всякаго человѣческаго знанія и служатъ основой всякаго доказательства. Съ этого пункта, съ этого убѣжденія и начинается первоначальное развитіе мистики у народовъ не руководимыхъ свѣтомъ откровенія. Вся природа представляется человѣку дѣятельностію подобныхъ его душъ существъ, разумныхъ, мыслящихъ, свободныхъ. Къ этимъ существамъ, не имѣющимъ первоначально опредѣленнаго образа и очертанія, присоединяются души умершихъ людей. Они представляются обитающими около людей живущихъ, вмѣшивающимися въ ихъ жизнь и дѣятельность, заботящимися о нихъ и помогающими имъ или причиняющими имъ вредъ. Отсюда весьма рано въ жизни человѣчества развивается почитаніе умершихъ, особенно предковъ и переходитъ въ религіозный культъ, составляющій основу большей части, если не всѣхъ, языческихъ религій. Это таинственное общеніе съ міромъ невидимыхъ душъ умершихъ людей, поддерживаемое явленіями ихъ во снѣ, подъ вліяніемъ чисто естественныхъ причинъ, объяснимыхъ по общимъ законамъ сновидѣній, вслѣдствіе иллюзій или въ припадкахъ болѣзненныхъ галлюцинацій, есть первоначальная форма мистицизма. Она служитъ доселѣ основой множества народныхъ суевѣрій и можетъ

быть названа *мистицизмом антропологическимъ*. Очевидно, въ основѣ его лежитъ дѣйствительный фактъ безсмертія человѣческой души, искаженный и искажаемый произвольными фантастическими и невѣжественными толкованіями и объясненіями. Въ тѣсной связи, по своему происхожденію и характеру, стоитъ съ антропологическимъ мистицизмомъ мистицизмъ *демонологическій*. Души умершихъ людей постепенно переходятъ въ представленіи непросвѣщенныхъ откровеніемъ народовъ въ стихійныхъ духовъ, заправляющихъ физическими явленіями, и составляютъ изъ себя воображаемый высшій міръ, чѣмъ міръ душъ человѣческихъ, названный у грековъ демоническимъ <sup>(1)</sup>. Въ дальнѣйшемъ развитіи стихійные духи превращаются въ геніевъ, которые принимаютъ участіе въ жизни человѣчества и заправляютъ нравственными явленіями. Съ тѣмъ вмѣстѣ демоническій міръ раздѣляется на два отдѣла — на міръ добрыхъ нравственныхъ и міръ злыхъ безнравственныхъ духовъ, геніевъ добра и геніевъ зла. Тѣхъ и другихъ язычннкъ одинаково почитаютъ существами божественными, тѣмъ и другимъ молятся и приносятъ жертвы. Съ точки зрѣнія демонологическаго мистицизма вся жизнь природы представляется дѣятельностію добрыхъ или злыхъ духовъ и ихъ взаимною борьбою; самъ человѣкъ представляется какою-то игрушкою ихъ, добычей, изъ за которой постоянно борются геніи добра и зла. Потребность знать волю своихъ умершихъ предковъ и за тѣмъ волю геніевъ добра и зла рано вызвала искусство входить съ ними въ непосредственное общеніе, вызывать ихъ и бесѣдовать съ ними. Оно сдѣлалось частію культа и главнымъ его содержаніемъ. Мало помалу искусство это стало мыслиться какъ неотразимая власть нѣкоторыхъ людей надъ міромъ духовнымъ и превратилось

(1) О такомъ переходѣ языческой психологіи въ демонологию особенно ясно свидѣтельствуетъ китайская народная религія, по которой душа человѣка переходитъ въ стихійное существо.

въ *некромантію* <sup>(1)</sup> (или психомантію) и *магію* <sup>(2)</sup>. Мистицизмъ демонологическій, какъ антропологическій, вмѣстѣ въ своей основѣ тоже несомнѣнный фактъ, тоже весьма рано познаваемый, хотя смутно и неопредѣленно, человѣкомъ, — именно фактъ бытія высшаго, посредствующаго между Богомъ и міромъ чувственнымъ, міра высшихъ духовъ. Когда, подѣ влияніемъ откровенія, истина и самая природа духовъ объяснились, и смутныя фантазіи язычниковъ превратились въ ясное ученіе объ ангелахъ и демонахъ; стало яснымъ, что посредствомъ какихъ-либо искусственныхъ средствъ, безъ высокой нравственности, влияніе на добрыхъ духовъ невозможно, а власть надъ ними и совершенно немыслима. Власть эта въ эпоху явленія христіанства перенесена была исключительно на демоновъ и магія изъ богослужебнаго дѣйствія превратилась въ величайшее преступленіе, — стала черною магіею, волшебствомъ. Въ этой формѣ она сохранилась дониндѣ, сопровождаясь какъ и прежде шарлатанствомъ и обманомъ, и служитъ доселѣ выраженіемъ того, что мы называли мистицизмомъ демонологическимъ. Наконецъ третья типическая форма мистицизма есть мистицизмъ теологическій или *теософія*. Онъ является уже на высшихъ ступеняхъ развитія и развивается постепенно и нечувствительно изъ всегда присущей человѣку,

(1) У грековъ, по свидѣтельству Павзанія, были особыя святилища для вызыванія душъ умершихъ — некіомантіоны или психомантіоны. Вызыватели носили названіе психагоговъ. De scienses occultes. 207 p.

(2) Родиною магіи почитается Персія и основою дуалистическая религія Зороастра, гдѣ играютъ главную роль посредствующіе добрые и злые духи. Это вѣрно только въ томъ отношеніи, что это тайное искусство развилось здѣсь, благодаря особому характеру религіознаго міросозерцанія, съ особенною силою и имѣло особенно сильное влияніе на послѣдующее состояніе магіи въ Европѣ. См. De scienses occultes, par E. Salverte. Paris, 1856.

при всѣхъ крайностяхъ антропологическаго и космо-ческо-демоническаго политеизма, идеи единой основы и причины всего сущаго, единаго Бога. Не будучи въ состояніи безъ помощи откровенія мыслить безконечную, всеобъемлющую и всенаполняющую, но въ тоже время отличную и отдѣльную отъ міра личность, человекъ начинаетъ мыслить Бога какою-то необъятною, недосягаемою, все объемлющею въ себѣ и все изъ себя, изъ своего существа производящею бездною, безличною, изъ которой все выходитъ и въ которую все возвращается. За этимъ естественно является мысль о тожествѣ человеческой природы съ божественною и стремленіе соединиться съ Божествомъ посредствомъ созерцанія и т. п. Если мистики антропологическаго направленія бесѣдуютъ съ покойниками, видятъ ихъ загробное жилище и стремятся другихъ сдѣлать способными къ этому, если мистики направленія демонологическаго видятъ злыхъ духовъ, бесѣдуютъ съ ними и повѣлываютъ ими, то мистики теософы хвалятся обыкновенно созерцаніемъ самого Бога лицомъ къ лицу. Мистицизмъ антропологическій и демонологическій сами по себѣ не связываются необходимо съ теософіею и пантеизмомъ, и могутъ существовать независимо отъ нихъ; но теософія всегда почти вмѣщаетъ въ себѣ и всѣ остальные формы мистицизма, и духовидѣніе вмѣстѣ съ боговидѣніемъ всегда почти составляетъ качество мистика теософа. Какъ первыя двѣ формы мистицизма выражаются въ особаго рода практикѣ, внимомъ вліяніи на міръ духовный, выражаются некромантіею и магіею, такъ и теософія имѣетъ свою мистическую практику, которая обыкновенно называется *теургіею*. Теургія состоитъ въ совершеніи всякихъ чудесныхъ дѣйствій, пророчествъ и вызываній духовъ не дѣйствіемъ какихъ-либо второстепенныхъ служебныхъ силъ, а силою самого Божества, съ которымъ теургъ мыслитъ себя единымъ и нераздѣльнымъ.

Какъ первоначальная и основная форма міросозерцанія, мистицизмъ не только преобладаетъ, но без-

условно господствуетъ въ первыя эпохи развитія чело-  
вѣка, когда сумма его положительныхъ реальныхъ  
знаній объ окружающемъ его мѣрѣ весьма незначи-  
тельна, едва достаточна для удовлетворенія самыхъ на-  
сущныхъ потребностей жизни. Онъ господствуетъ въ  
древнемъ мѣрѣ и доводится до крайности даже у на-  
рода озареннаго свѣтомъ божественнаго откровенія.  
Незнание законовъ самыхъ простыхъ явленій природы  
и преобладаніе вслѣдствіе этого фантазіи надъ мыслию  
заставляетъ постоянно народъ Божій разрывать и раз-  
ширять предѣлы таинственнаго даннаго въ откровеніи и  
погружаться въ крайній мистицизмъ языческаго суевѣ-  
рія. Но очень рано возникаетъ и раціонализмъ, и въ си-  
лу указаннаго закона на первыхъ же порахъ является  
съ тѣмъ большею крайностію и радикальнію, чѣмъ  
сильнѣе и нелѣпнѣе былъ самый мистицизмъ: онъ яв-  
ляется прямо въ формѣ самаго грубаго матеріализма и  
атеизма. Уже во времена Давида и Соломона находятся  
представители этого отрицательнаго направленія (Еккл.  
3, 19). Есть также слѣды его изъ весьма глубокой  
древности у всѣхъ древнихъ народовъ востока, осо-  
бенно у индійцевъ, которые въ интеллектуальномъ раз-  
витіи далеко опередили всѣ другіе народы востока.  
На западѣ, въ Греціи раціонализмъ и отрицаніе явля-  
ются съ самымъ началомъ философіи и, начавшись іо-  
нійскимъ матеріализмомъ, постепенно развиваются до  
чисто механическаго воззрѣнія на вселенную у Демок-  
рита и за тѣмъ переходятъ въ софистическій сенсуа-  
лизмъ и скептицизмъ. Напрасно Сократъ и особенно  
великій ученикъ его Платонъ стараются ввести мисти-  
ческій элементъ въ философію въ разумныхъ предѣ-  
лахъ, освободивъ его отъ всего нелѣпаго и неоснова-  
тельнаго. Система Платона имѣла огромное вліяніе  
впослѣдствіи, потому что въ ней въ первый разъ въ  
древнемъ мѣрѣ явилась идея истинной философіи, стре-  
мящейся объединить въ себѣ основанія и главныя  
направленія челоувѣческаго духа, пытавшейся дать пол-  
ное и всестороннее удовлетвореніе всей природѣ че-

ловѣка и въ силу этого обаятельно дѣйствующая доселѣ на умы широкіе и цѣлостно развитыя натуры: Но она не въ силахъ была подавить дальнѣйшее развитіе раціонализма. Равновѣсіе мистическаго и раціоналистическаго нарушается уже у Аристотеля. Изумительная масса эмпирическихъ свѣдѣній, рѣдкая, почти безпримѣрная сила аналитической дѣятельности ума этого мыслителя заставляютъ его игнорировать мистическій элементъ и приводить въ концѣ концовъ, если не къ матеріализму, то къ довольно бѣдной формѣ деизма. Послѣ него развитіе раціонализма возрастаетъ съ необыкновенною силою. Его ученики приходятъ прямо къ матеріализму, который и овладѣваетъ на нѣкоторое время всею умственною жизнію, въ формѣ какъ эпикуреизма, такъ можно сказать и стоицизма, сопровождаемый скептицизмомъ въ самой крайней формѣ (пирронизмъ). Не только переполненная мистицизмомъ народная религія, но и все таинственное подвергается насмѣшкѣ и изгоняется изъ міросозерцанія. Но съ тѣмъ вмѣстѣ начинается, передъ временемъ пришествія Спасителя, реакція. Подавленные, осмѣянные, втопанные въ грязь высшія стремленія человѣческаго духа, въ виду раціоналистическаго пустословія, воскресаютъ во всей силѣ и величіи и возникаетъ первая коллизія мистицизма съ раціонализмомъ, при чемъ мистицизмъ быстро достигаетъ крайняго предѣла. Прежде всего возникаетъ симпатія къ платонизму, пифагореизму и восточнымъ мистическимъ міровоззрѣніямъ и изъ смѣшенія ихъ возникаетъ съ одной стороны неоплатонизмъ съ его экстазомъ, боговидѣніемъ и демонологіею, за тѣмъ неопифагореизмъ съ его чудесами и теургіею. Духовидцы и маги занимаютъ мѣсто философовъ и привлекаютъ къ себѣ всѣхъ и cadaго. Съ другой стороны, подъ непосредственнымъ вліяніемъ уже христіанства развивается такъ называемый гностицизмъ съ его міромъ эоновъ и плиромою, съ царствомъ свѣта и тьмы, съ его психиками и пневматиками, гностицизмъ превратившій всю жизнь вселенной въ какую-то фанта-

стическую сказку. Христіанская религія, спасая и обновляя человѣка, какъ откровенное уповаемыхъ извѣщеніе и вешей обличеніе невидимыхъ, даетъ человѣку полное удовлетвореніе интеллектуальныхъ стремленій его къ таинственному и въ тоже время полагасть строго опредѣленный предѣлъ мистицизму. Она открываетъ, насколько это возможно и необходимо человѣку, тайну существа Божія, отношеніе человѣка къ Богу, таинственное общеніе съ Нимъ въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ и постоянную связь посредствомъ благодати Духа Святаго. Она даетъ достаточное понятіе о загробномъ бытіи и будущей судьбѣ человѣка, указываетъ ему средство общенія съ міромъ усопшихъ въ молитвѣ и съ міромъ высшихъ духовъ въ высоконравственной, святой жизни. Но внѣ этихъ предѣловъ она не стѣсняетъ разума человѣческаго, она предоставляетъ ему все, что не выше его, т. е. научное познаніе объ окружающемъ его мірѣ и соединеніе всего приобрѣтеннаго въ одно нераздѣльное и живое цѣлое съ истинами и тайнами вѣры. Такъ какъ истина христіанская—истина откровенная, данная, а не приобрѣтенная, всегда неизмѣнна и едина, между тѣмъ какъ наука есть нѣчто постоянно находящееся въ процессѣ образованія и совершенствованія: то эта послѣдняя, объединяющая истины рациональныя и таинственныя истины вѣры дѣятельность разума должна быть постояннымъ прогрессивнымъ процессомъ, должна быть своею особенною для каждаго времени, для каждой эпохи, въ которую получается значительное приращеніе эмпирическихъ знаній, измѣняющее многія эмпирическія воззрѣнія. Каждая эпоха христіанскаго міра должна необходимо имѣть свое христіанско-научное, откровенно-философское міровоззрѣніе, свою христіанскую философію, созданіе которой должно быть послѣднею цѣлію и завершеніемъ умственной дѣятельности каждой эпохи. При этомъ очевидно таинственное, мистическое, данное уже, какъ откровеніе, должно оставаться всегда неизмѣннымъ и давать неподвижную точку



опоры и связь всѣмъ приобрѣтеніямъ разума. Мистическое слѣдовательно не должно и не можетъ развиваться и совершенствоваться въ своемъ содержаніи, и опытъ многихъ вѣковъ дѣйствительно показалъ, что разумъ человѣческій ничего болѣе или лучше не можетъ приобрѣсти въ этой области, чѣмъ то, что дано въ христіанскомъ откровеніи. Всего лучше и совершеннѣе произведенъ былъ этотъ процессъ сліянія вѣры и знанія христіанскими философами первыхъ вѣковъ—отцами и учителями Церкви. Они объединили всю сумму современныхъ имъ знаній раціональныхъ и поставили ихъ въ гармонію съ истинами вѣры, принимая за истину только то, что несомнѣнно дано въ откровеніи, и въ человѣческомъ знаніи—то, что не противорѣчило откровенной истинѣ. Эта послѣдняя часть ихъ построенія была временною, по самой сущности дѣла, и страдаетъ недостатками, ошибками и ложными представленіями, свойственными наукѣ того времени; но цѣлое тѣмъ не менѣе—съ формальной стороны представляетъ образецъ истинной философіи. Но рядомъ и въ одно время съ этимъ сліаніемъ божественнаго и человѣческаго, таинственнаго и раціональнаго развиваются и въ христіанскомъ мірѣ крайности. Съ одной стороны, разумъ пытается совершенно овладѣть таинственными истинами вѣры, свести ихъ въ разрядъ понятныхъ истинъ, и этимъ стремленіемъ производится то явленіе, которое можно назвать христіанскимъ религіознымъ раціонализмомъ. Изъ него порождаются ереси въ родѣ арианства, несторіанства и т. п. Съ другой стороны, является стремленіе раздвинуть данные въ откровеніи предѣлы мистическаго, проникнуть дальше и глубже въ міръ таинственнаго и недостижимаго, и отсюда проистекаетъ явленіе извѣстное подъ именемъ христіанской мистики. Не довольствуясь общеніемъ съ Богомъ посредствомъ таинствъ, молитвы и пр., люди хотятъ осязательнаго, видимаго общенія, постояннаго, очевиднаго и чудеснаго изліянія даровъ Духа Божія. Это незаконное желаніе порождаетъ ложныхъ

пророковъ, ложныя откровенія и служить источникомъ множества мистическихъ ересей древнихъ и новыхъ. Послѣ VIII вѣка въ Церкви восточной православной было, какъ извѣстно, только весьма небольшое количество случаевъ мистическаго и рационалистическаго уклоненія въ крайности; но исторія западной церкви полна этими уклоненіями. Послѣ своего отдѣленія отъ восточной, западная церковь никогда не была въ состояніи въ своемъ ученіи уравновѣсить мистическій и рационалистическій элементы. Она всегда старалась прежде всего дѣйствовать на чувства и фантазію вѣрующихъ и покровительствовала самой крайней и суевѣрной вѣрѣ въ чудесное; съ другой стороны она отдала истины вѣры въ распоряженіе одного человѣка (папы) и сдѣлала въ томъ или другомъ смыслѣ индивидуальный разумъ критеріумомъ откровенной истины; поддерживая въ самыхъ крайнихъ проявленіяхъ мистическія стремленія, она принимала подъ свое покровительство и схоластику, которая стремилась доказать, понять, объяснить всѣ тайны и преклонялась предъ Аристотелемъ. Въ силу отсутствія того равновѣсія между рациональнымъ и мистическимъ, какое мы видимъ въ ученіи православномъ, западная церковь необходимо должна была прибѣгнуть къ насильственнымъ мѣрамъ, къ искусственнымъ средствамъ объединенія ихъ. Потому-то постоянное уклоненіе въ схоластическій рационализмъ съ одной стороны, развитіе крайнихъ мистическихъ стремленій и теорій съ другой и неустанная дѣятельность инквизиціи съ третьей—составляютъ главные моменты внутренней жизни западной церкви въ средніе вѣка. Развиваясь постепенно у Бернарда клервосскаго (†1153), Гуго-Сентъ-Виктора, Ричарда-Сентъ-Виктора, Исаака Стелльскаго, Бонавентуры, Экарта, Таулера, Генриха Сузо (†1365), мистика незамѣтно переходитъ въ протестантизмъ, гдѣ скоро проявляется и доселѣ продолжаетъ проявляться въ самыхъ крайнихъ формахъ.

Рядомъ съ христіанскою мистикою, которая всегда отличалась теософскимъ характеромъ, въ средніе вѣка во всей силѣ господствуетъ мистицизмъ языческій, особенно демонологической формы. Никогда люди не боялись такъ демона, какъ въ это темное время ученаго невѣжества, и никогда такъ не вѣрили въ его могущество. Самое благочестіе, молитва и вся вообще религіозная жизнь мотивировалась гораздо болѣе страхомъ передъ силами ада, чѣмъ внутреннею потребностію, любовію и благоговѣніемъ къ Богу. Никогда также въ такой мѣрѣ не было развито стремленіе воспользоваться могуществомъ демона для достиженія различныхъ земныхъ цѣлей и не пользовались такимъ почетомъ некромантія и магія, хотя всякое подозрѣніе въ связи съ демономъ и въ волшебствѣ неминуемо вело на костеръ. Но къ концу среднихъ вѣковъ, рядомъ съ этимъ языческимъ, вульгарнымъ мистицизмомъ, развивается оригинальная форма мистики у людей ученыхъ, алхимиковъ и натурфилософовъ, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ іудейскихъ каббалистическихъ теорій. Представителями этого рода мистики служатъ Вернардинъ Телезій, Тома Кампанелла, Теофрастъ Паррацельсъ, Иеронимъ Карданъ, Фанъ-Гельмогъ, Робертъ Флуддъ и др. Люди эти стояли выше народныхъ предрассудковъ, плохо вѣрили въ злыхъ духовъ и волшебство. Они видѣли во всѣхъ явленіяхъ міра дѣйствіе матеріальныхъ таинственныхъ силъ, точнѣе—тончайшихъ жидкостей или даже одной жидкости и всѣми силами старались добыть эту жидкость въ чистомъ видѣ. Они были увѣрены, что въ такомъ случаѣ въ ихъ рукахъ будетъ тайна всей жизни природы и они будутъ въ состояніи производить сами все то, что производится природою. Тогда, думали они, въ ихъ рукахъ будетъ безсмертіе, вѣчная юность, богатство, счастье, все блага міра. Проникая всю вселенную, эта таинственная сила жизни особенно сосредоточивается въ человѣкѣ, создавая и оживляя его тѣло и служа непосредственнымъ орудіемъ безсмертнаго божествен-

наго духа, частичка Божества (mens). По мнѣнію Джіордано Бруно, это—тончайшая „духовная матерія“; Телезій называетъ ее spiritus, который обитаетъ въ порахъ (meatus) нервовъ и мозга; Кампанелла называетъ spiritus tenuis, mobilis, lucidus, calidus; по Парацельсу—это звѣздный духъ (archeus), облекающій безсмертную душу прозрачною, тонкою оболочкою; Иеронимъ Карданъ держится подобнаго же мнѣнія. Фанъ-Гельмольдъ тоже видитъ въ этой силѣ свѣтовое начало и называетъ—archeus, aura vitalis, изъ котораго состоитъ тонкое тѣло, непосредственно облекающее въ человѣкѣ безсмертную душу (¹). Фанъ-Гельмольду удалось однажды даже видѣть этого архея.

XV и XVI вѣка, такъ называемая эпоха возрожденія, составляютъ золотой вѣкъ средневѣковой мистики. При всеобщемъ антагонизмѣ противъ схоластики, она получаетъ господство во всѣхъ областяхъ жизни и дѣятельности. Но съ XVII вѣка начинается ея паденіе, и со времени Ваконя и Декарта преобладающимъ постепенно становится рационализмъ. Онъ проникаетъ во всѣ области жизни и знанія и стремится уничтожить всюду все мистическое и чудесное. Главнымъ исходнымъ пунктомъ и главною опорою этого рационализма неваго времени служить новая астрономическая система міра. До XVI вѣка земля представлялась величайшимъ тѣломъ въ мірѣ и центромъ всей вселенной не только въ нравственномъ, но и въ физическомъ смыслѣ (²). Небесный сводъ ее покрывающій и на нее опирающійся—съ солнцемъ, луною и звѣздами представлялись существующими только для земли и ея царя—человѣка. Это представленіе особенно благопріятно было для мистицизма всѣхъ родовъ и видовъ. Въ силу его, тайна всѣхъ

(¹) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, T. III, 120, 349, 354, 443, 445—46, 464—468 SS.

(²) Только весьма немногіе мыслители не признавали этого, именно: изъ древнихъ—Филолай, Пифагоръ, Архимедъ, изъ средневѣковыхъ—кардиналъ де-Куза.

тайнъ,—Божество, какъ бы оно ни повималось, должно было обитать очень близко къ землѣ, исключительно заниматься ею и лучшимъ созданіемъ своимъ—человѣкомъ, постоянно вмѣшиваться въ явленія и событія міровой — земной жизни и особенно жизни человѣка. Міръ служебныхъ духовъ и міръ душъ человѣческихъ долженъ былъ помѣщаться, такъ или иначе, тоже весьма близко къ землѣ и ея обитателямъ, окружать ихъ и направлять своею невидимою дѣятельностію и вліяніемъ. На этомъ именно главнымъ образомъ и держится крайній, едва понятный мистицизмъ всѣхъ языческихъ религій. Божество, по ихъ понятію, слишкомъ близко къ человѣку, — обитаетъ или на небесномъ сводѣ, или даже на землѣ, и потому принимаетъ самое мелочное и живое участіе въ жизни и судьбѣ человѣка, хлопочетъ о немъ, является ему постоянно, учитъ его всему полезному и пріятному, устрояетъ его жизнь общественную и семейную, даетъ законы, любитъ и награждаетъ его, гнѣвается на него, преслѣдуетъ и казнить, все это въ буквальномъ смыслѣ. Служебные духи обитаютъ въ лѣсахъ, на поляхъ, въ самыхъ жилищахъ людей, души умершихъ — подъ ногами, въ подземномъ царствѣ: съ ними встрѣтятся всюду весьма легко и удобно. Откровенная религія, какъ іудейская, такъ и христіанская, стоитъ неизмѣримо выше всѣхъ языческихъ, какъ въ пониманіи вселенной, такъ и въ представленіи Божества. Небо — въ священномъ Писаніи обитель Бога—не есть видимый сводъ небесный, а премірная область, недоступная не только взору, но и мысли человѣческой; положеніе земли во вселенной не имѣетъ никакого значенія для откровенной истины <sup>(1)</sup>, тогда какъ большая часть языческихъ рели-

(<sup>1</sup>) Немногія мѣста священнаго Писанія, относящіяся къ этому предмету, могутъ быть весьма удобно объясняемы въ смыслѣ новой гелиоцентрической системы и она во всякомъ случаѣ болѣе гармонируетъ съ христіанскимъ, вообще откровеннымъ міровоззрѣніемъ, чѣмъ геоцентрическая.

гій стоять и падають вмістѣ съ геоцентрическою системою міра. Но люди, въ разныя времена раскрывавшіе откровенную истину, не могли удержаться на такой высотѣ и, въ темныя времена всеобщаго невѣжества среднихъ вѣковъ, геоцентрическое міровоззрѣніе мало помалу связано было до такой степени тѣсно съ христіанскою религією, что западная церковь сдѣлала изъ него чуть не догматъ вѣры ('). Открытіями Коперника (1543), Галилея, Кеплера, Ньютона совершенно низпровергнуто было геоцентрическое міросозерцаніе, и вселенная предстала предъ человѣкомъ совершенно въ другомъ видѣ. Оказалось, что безконечное пространство наполнено безчисленнымъ множествомъ міровъ, подобныхъ нашей планетной системѣ, что не только планета, на которой обитаетъ человѣкъ, но и цѣлая система, къ которой она принадлежитъ,—въ сравненіи со всѣмъ необъятнымъ количествомъ громадныхъ міровъ — представляетъ ничтожную, едва замѣтную величину, ничтожное звѣно, въ необъятномъ механизмѣ вселенной. Что же такое человѣкъ среди этой необъятной вселенной и что такое всѣ его гордыя вѣрованія относительно себя самого и того сравнительно маленькаго шара, на которомъ онъ съ ужасающею быстротою носится въ пространствѣ, воображая, что стоитъ на немъ неподвижно въ центрѣ вселенной! Человѣкъ исчезаетъ въ этой вселенной и долженъ отказаться отъ мысли, что все создано и существуетъ для него—вотъ первый выводъ, сдѣланный изъ новыхъ открытій. Съ утвержденіемъ его въ умахъ людей неизбѣжно явились вопросы: правда ли, что Творецъ міра такъ близокъ къ человѣку, какъ это думалось доселѣ? возможно ли Его откровеніе и явленіе человѣку? когда

---

(') Ученіе Коперника было предано въ западной церкви анаемѣ, какъ «ложное пифагорово ученіе, совершенно противное слову Божію»; Джордано Бруно за защиту его сожженъ на кострѣ; Галилей подвергся публичному покаянію и по смерти лишенъ былъ погребенія.

вся вселенная движется и живетъ безъ всякаго вмѣшательства Божества, по вѣчно-неизмѣннымъ законамъ, возможно ли непосредственное вмѣшательство Его въ жизнь такого ничтожнаго существа, какъ человѣкъ? возможны ли чудеса—нарушеніе естественнаго міроваго порядка? Большинство передовыхъ и весьма вліятельныхъ мыслителей XVII и XVIII вѣковъ отвѣчали на эти вопросы необинуясь отрицательно. Отсюда легко сдѣланы были выводы, которыми уничтожалось всякое откровеніе, всякая религія въ смыслѣ таинственной связи человѣка съ Богомъ и міромъ духовнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ изгонялось все мистическое изъ міра и жизни человѣка. Такъ сложилась основная форма раціонализма новаго времени, извѣстная подъ именемъ *деизма эпохи просвѣщенія*. По ней вселенная есть только совокупность физическихъ силъ и Бога нѣтъ въ мірѣ: Онъ внѣ міра, какъ *primum movens*. Создавши міръ, Богъ предоставляетъ его самому себѣ и не можетъ измѣнить самаго ничтожнаго явленія во вселенной и въ жизни человѣка, не нарушая гармоніи цѣлаго, не разрушая своего созданія. Всюду въ мірѣ и въ жизни человѣка царитъ непобѣдимый, мертвый *законъ* и нѣтъ здѣсь мѣста дѣятельности воли и разума. Если самъ Богъ стоитъ внѣ міра и вдали отъ него, то тѣмъ менѣе могли бы вмѣшиваться въ жизнь міра и человѣка какія-нибудь низшія разумныя силы, если бы даже онѣ и существовали; но ихъ нѣтъ и быть не можетъ. Міръ ангельскій—это продуктъ восточной фантазіи, демоны—олицетвореніе, несоотвѣтствующее ничему дѣйствительному ('). Эти возрѣнія свободныхъ мыслителей и либераловъ (*freethinker, esprit-fort*) зародились въ Англіи и постепенно развивались у Гербарта, Шербюри, Блоунта, Коллинза, Тиндаля, Моргана, Чобба и многихъ другихъ въ свя-

---

(') Изложеніе деистической доктрины см. въ *Diction. de Theologic*. Т. 1, 485 р.

зи съ философскимъ эмпиризмомъ Бэкона, сенсуализмомъ Локка, Юма, Гертли и др.; изъ Англіи они перешли во Францію и достигли высшей стѣпени своего развитія у Волтера и энциклопедистовъ, а оттуда распространились по всей Европѣ и отравили интеллектуальную жизнь цѣлой эпохи (¹). Навстрѣчу этому разрушительному движенію идетъ и подаетъ ему руку также идеалистическая философія, развившаяся на почвѣ и подъ прямымъ вліяніемъ протестантства, философія, которая отвергала всякое преданіе, начинала съ скептицизма и въ концѣ концовъ въ той или другой формѣ приходила къ тому же отрицанію всего таинственнаго въ мірѣ и къ деизму (²). Первые деисты, отвергая все таинственное въ мірѣ, признавали еще субстанціальность и безсмертіе человѣческой души, хотя и издѣвались надъ ученіемъ о загробной жизни, о блаженствѣ и мученіяхъ; но мало помалу деизмъ выродился въ чистѣйшій атеизмъ и матеріализмъ, полнымъ выраженіемъ котораго служитъ знаменитая *Systeme de la nature*, гдѣ все сводится къ простому механизму, даже безъ *primus movens*.

Никогда мистическій элементъ въ мірѣ созерцанія и жизни не подавлялся еще съ такою силою и никогда рачіонализмъ не получалъ такого широкаго распространенія и всеобщаго признанія въ образованномъ мірѣ, какъ въ XVIII вѣкѣ: благодаря масонскимъ ложамъ, которыя усвоили себѣ основныя идеи деизма, онъ проникаетъ даже въ низшіе необразованные классы. Нужно было такое страшное потрясеніе, такое доведеніе на практикѣ рачіонализма *ad absurdum*, какъ первая французская революція, чтобъ отрезвить образованную Европу отъ этого увлеченія и произвести сильную реакцію въ пользу мистицизма. Но и помимо этого, въ силу указаннаго историческаго закона,

(¹) Gerzog, Realenzyklopedie. Deismus. Геттнеръ, исторія литер. XVIII в. Шлюссеръ, исторія XVIII вѣка.

(²) Dörner, Entwicklungsgesch. d. Lehre von Person Christi.



мистицизмъ далъ себя почувствовать задолго еще до революціи: онъ развивается вмѣстѣ съ рационализмомъ и чѣмъ рѣзче и сильнѣе становится этотъ послѣдній, чѣмъ сильнѣе возбуждается стремленіе къ таинственному и тѣмъ крайнѣе формы мистицизма. Въ одно почти время съ деистами выступаетъ съ своею теософіею, основанною на мнимомъ откровеніи и просвѣщеніи свыше, Яковъ Бэмъ († 1624) <sup>(1)</sup>. Близко съ мистицизмомъ граничитъ также идеализмъ Беркли, направленный прямо противъ атеистовъ и рационалистовъ, также система картезіанца Малекранша. За тѣмъ, кромѣ усиленія мистическаго направленія въ протестантствѣ и даже въ католичествѣ, съ конца XVII и особенно въ XVIII в., мистицизмъ воскресаетъ въ самыхъ дикихъ формахъ. Въ Германіи является общество маговъ и чудотворцевъ подъ именемъ розенкрейцеровъ; въ Англіи Джонъ Пордэйджъ созерцаетъ Бога лицомъ къ лицу и даже вмѣщаетъ его въ себѣ, постоянно видитъ демоновъ и ангеловъ; нѣчто подобное же проповѣдуетъ его ученица Дженъ Лидъ. Во Франціи—полусумасшедшій, полу-шарлатанъ Сень-Жерменъ (ок. 1770), увѣрявшій, что онъ живетъ двѣ тысячи лѣтъ и никогда не умретъ, что онъ обѣдалъ у понтійскаго Пилата и состоитъ въ близкомъ общеніи съ міромъ духовнымъ, находилъ себѣ вѣрующихъ <sup>(2)</sup>. Итальянецъ Юсіфъ Балзамо, магъ, теургъ, некромантъ и чудотворецъ, подъ именемъ графа Калиостро (1747—1795), объявляетъ себя повелителемъ ангеловъ и всѣхъ силъ небесныхъ, увѣряетъ, что онъ пришелъ возродить человѣчество, дарованіемъ своимъ послѣдователямъ вѣчной юности, совершаетъ мнимыя чудесныя исцѣленія, угадываетъ мысли людей и пророчествуетъ. Во главѣ огромной свиты онъ совершаетъ путешествіе по Европѣ отъ

(1) Tenneman, Gesch. der Philosophie. B. X, 197 p. Cp. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalt. B. III, 569—608 SS.

(2) Migne, Dict. de scien. occultes. T. II, 456 p. (49 T. Encyclopedie Theologique).

Парижа до Варшавы, путешествіе, которое похоже на какое-то триумфальное шествіе, всюду находить множество поклонниковъ и желающихъ посвятиться въ таинства его религіи, быть принятыми въ его „египетскую ложу“, во главѣ которой стоитъ онъ самъ подъ именемъ великаго князя (1). Объ немъ ходятъ самыя нелѣпыя мистическіе толки, въ которыхъ повѣствуется, что онъ безсмертенъ, что онъ даже существо высшее человѣка, что онъ присутствовалъ на бракѣ въ Канѣ галилейской и т. п. Особеннымъ успѣхомъ и вниманіемъ Каліостро пользовался въ самомъ, такъ сказать, горнилѣ рационализма — Парижѣ. Его называли здѣсь не иначе, какъ „божественный Каліостро (le divin Cagliostro), носили на себѣ его портретъ, его знакомства и принятія въ его ложу искали самыя либеральныя и знаменитыя мыслители и т. п. Все это факты весьма знаменательныя и характеристическіе, но они не оставили по себѣ прочнаго слѣда въ исторіи и не отразились непосредственно въ послѣдующихъ явленіяхъ. Гораздо важнѣе и богаче послѣдствіями была дѣятельность знаменитаго шведскаго пророка, Сведенборга (1688—1772). Человѣкъ высоко-образованный, серьезный и извѣстный ученый — математикъ и механикъ, онъ объявляетъ себя пророкомъ и духовидцемъ. Онъ увѣренъ, что предъ нимъ открыты небо и адъ, жизнь которыхъ онъ наблюдаетъ непосредственно; онъ бесѣдуетъ съ своими умершими знакомыми, приноситъ желающимъ извѣстія отъ родныхъ съ того свѣта, привираетъ въ своей гостинной *Virgilia* и другихъ замѣчательныхъ людей древности. Все это онъ описываетъ въ обширныхъ сочиненіяхъ и находить себѣ много сочувствующихъ, возбуждаетъ толки и ожиданія во всей Европѣ; наконецъ около его личности формируется цѣлая религіозная секта, которая распространяет-

---

(1) Ibid. Т. I. (48 Т. Encyclop). Каліостро схваченъ былъ инквизиціею и окончилъ жизнь самоубійствомъ въ замкѣ св. ангела.

ся въ Европѣ и особенно Америкѣ и доселѣ считаетъ большое число послѣдователей (').

Но, не смотря на успѣхъ свой, ни теософія Бама и ему подобныхъ, ни алхимическія бредни Сентъ-Жермена, ни обставленная пышнымъ ритуаломъ теургія и психомантія Калиостро, ни непосредственное созерцаніе міра духовнаго Сведенборгомъ, не могли дать сколько-нибудь прочнаго удовлетворенія стремленію къ таинственному. Мистицизмъ здѣсь являлся въ слишкомъ уже старыхъ, слишкомъ обычныхъ формахъ, надъ которыми слишкомъ уже много смѣялись образованные люди новаго времени. Этотъ мистицизмъ былъ въ пору средневѣковымъ людямъ съ ихъ узкимъ міросозерцаніемъ, съ ихъ маленькою вселенною, съ ихъ неисчерпаемою легковѣрностію. Людямъ XVIII и XIX вѣка, для которыхъ вселенная необъятна, которые воспитаны на положительныхъ истинахъ естествознанія, которые привыкли вполнѣ вѣрить только тому, что доступно непосредственному опыту,—нужна была другая мистика и по содержанію и по формѣ, имъ нужно было такое откровеніе сверхчувственнаго и таинственнаго, возможность котораго была бы понятна для нихъ, которое было бы сообразно съ законами природы, дѣйствительность котораго могъ бы всякій повѣрить собственнымъ опытомъ. Вѣра въ непосредственное озареніе свыше, открывающее самыя сокровенныя тайны вселенной, какъ и вѣра въ магическое вліяніе на міръ духовный мудреныхъ, но въ сущности совершенно бессмысленныхъ, словъ, фигуръ и обрядовъ не могла уже держаться въ умахъ долгое время, хотя и раждалась подъ вліяніемъ минутнаго увлеченія какимъ-нибудь поразительнымъ явленіемъ въ этомъ родѣ. Нужно было другое средство вызывать духовъ и проникать въ

---

(') О Сведенборгѣ см. Matter, Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine. 1863. Der Geisterseher Swedenborg, übersetzt v. Musäus. Этюдъ Шлейдена, Эмман. Сведенборгъ. Христ. чтеніе 1866 г. ч. I.

міръ сверхчувственный, средство болѣе сообразное съ уровнемъ новѣйшаго знанія и міросозерцанія. Какъ-бы въ отвѣтъ на это требованіе, въ концѣ XVIII вѣка возрождается алхимическій мистицизмъ конца среднихъ вѣковъ въ новой формѣ. Докторъ Месмеръ (1733—1815) провозглашаетъ открытіе новой, доселѣ невѣдомой, хотя чисто физической силы, таинственно дѣйствующей во всей природѣ и особенно въ человѣкѣ, который можетъ вліять на нее силою своей воли и производить такія явленія, какія всегда относились къ области сверхъестественныхъ, т. е. чудесъ. Сила эта есть такъ называемый „животный магнетизмъ“ — тончайшая невѣсомая жидкость, разлитая повсюду. Открытіе, теорія и практика Месмера, такъ называемый „месмеризмъ“ лежитъ въ основѣ всѣхъ главнѣйшихъ проявленій мистицизма въ XIX вѣкѣ, за исключеніемъ чисто-религіозныхъ, развившихся на почвѣ протестантизма ученій, имѣющихъ въ своей основѣ главнымъ образомъ христіанскую эсхатологію <sup>(1)</sup>. Впродолженіе слишкомъ получѣка месмеризмъ постепенно развивается, сосредоточивая въ себѣ и около себя всѣ мистическіе элементы эпохи и стремленіе образованныхъ мистиковъ, и на высшей ступени своего развитія наконецъ является въ формѣ широкой и связанной системы, именно — системы спиритизма. Месмеризмъ есть главный зародышъ, краеугольный камень этого интереснаго явленія: исторія месмеризма прямо переходитъ, какъ мы увидимъ, въ исторію спиритизма, сливается съ нею и бросаетъ яркій свѣтъ на самыя главныя стороны, на самую сущность спиритической доктрины.

*В. Снегиревъ.*

*(продолженіе будетъ)*

---

<sup>(1)</sup> Объ этихъ ученіяхъ см. сочиненіе Диксона: *Духовныя жены*.

## НИКОЛАЙ, ЕПИСКОПЪ МЕѦОНСКІЙ XII ВѢКА, КАКЪ БОГОСЛОВЪ.

Николай, епископъ меѦонскій, принадлежитъ къ образованнѣйшимъ людямъ XII вѣка, да и извѣстенъ не столько по обстоятельствамъ жизни своей, сколько по своимъ сочиненіямъ. Епископская кафедра его была въ мессенскомъ городѣ МеѦонѣ (нын. Мосонѣ или Модонѣ), митрополи патрасской. Неизвѣстно, сколько лѣтъ епископствовалъ. Изъ трактата его „о разногласіи при поставленіи патріарха и объ іерархіи“ слѣдуетъ заключать, что онъ уже занималъ епископскій престолъ въ 1147 году, къ коему относится помянутое разногласіе <sup>(1)</sup>. Послѣ константинопольскаго собора 1156 года, на которомъ и онъ присутствовалъ, императоръ Мануиль послалъ его въ разные города для утвержденія вѣрующихъ въ православномъ исповѣданіи. И такъ какъ онъ въ сочиненіяхъ своихъ по этому случаю указываетъ на сѣдые свои волосы и старческій возрастъ, то, можетъ быть, и немного прожилъ послѣ собора.

Богословскія сочиненія Николая, страдая нѣсколь-  
ко діалектическими тонкостями (дань духу времени),

---

(1) Разногласіе—по поводу возведенія на патріаршій конст. престолъ жившаго на покой архіепископа кипрскаго, Николая Музалона; говорили нѣкоторые, будто отказавшійся разъ отъ престола епископскаго не можетъ занять другаго. Не смотря на защиту Николая меѦонскаго, Николай Музалонъ, въ видахъ мира церковнаго, отказался отъ патріаршества въ 1151 году.

иногда повтореніями однихъ и тѣхъ же мыслей и неточностями выраженій, заслуживаютъ вниманія не только по отчетливости, остроумію и пронидательности мысли, но и потому, что писаны были по требованію современныхъ ему обстоятельствъ; его сочиненія проливаютъ немало свѣта на умственную жизнь тогдашняго времени. Между греческими христіанами еще не угасли преданія языческой древности (1), и философія неоплатониковъ, сглаживавшая дебелость многобожія, еще увлекала многіе умы. Пылливость многихъ возбуждала новые вопросы касательно христіанскихъ догматовъ; а непрестанныя сношенія съ латинянами поддерживали необходимость выступать съ новыми обличеніями возникшихъ на западѣ заблужденій. Въ сочиненіяхъ Николая находимъ умные отзѣвы на важные вопросы, волновавшіе умы современниковъ его; его голосъ цѣннымъ былъ и послѣдующими богословами. Никифоръ Влеммидъ, скончавшійся въ 1272 году, сдѣлалъ такую оцѣнку трудамъ его: „Кто хочетъ видѣть неповрежденныя православныя постановленія богоносныхъ отцевъ, апостольскія боговдохновенныя преданія, истиннѣйшія опредѣленія простой вѣры, идите къ мудрому учителю, новому Николаю, просіявшему въ Мессонѣ. Это мужъ, великій по добродѣтели, жившій въ обществѣ, какое одобряютъ Писанія, отецъ истинно-хорошихъ мыслей, которыми преслѣдовалъ злые ростки злаго сѣмени, обличилъ и опровергъ обольщающихъ словами болтуновъ, поразивши ихъ въ конецъ, и худо связанныя сѣти ихъ силлогизмовъ уничтожилъ, какъ паутину“ (*Allatii de Ecclesiae occid. et orient. perpetua consensione*, pag. 682).

(1) Особенно—между греческими учеными; извѣстно, напр., что около 1083 года славившійся въ Константинополѣ Іоаннъ философъ возбудилъ между молодыми людьми такой энтузіазмъ къ язычеству, что одинъ изъ учениковъ его принесъ себя въ жертву богу Посидону, бросившись со скалы въ море (*Supplementa hist. ecclesiae graecorum XI—XII saec. pag. 2. Tubingae, 1832*).

Изъ двадцати, извѣстныхъ нынѣ, сочиненій пастыря мееонскаго самое обширное, по оригинальности и глубокомыслию одно изъ замѣчательнѣйшихъ, есть его полемико-апологетическое твореніе „Опроверженіе богословскаго наставленія Прокла платоника“ (*Αναστύξεις τῆς θεολογικῆς βτουχειώσεως Προκλου πλατωνικοῦ*), изданное Voemel'емъ въ 1825̄ году Francofurti ad Moenum. Предметомъ и цѣлю обличенія служить не самъ Проклъ, умершій еще въ 485 году, ни его сама по себѣ философія, но его философскія положенія въ примѣненіи къ истинамъ христіанской вѣры. Философія была въ модѣ, идеализированное язычество казалось возвышеннѣе простоты и ясности христіанства, и современники Николая, полагая шѣриломъ истины начала Прокловы, увлекались въ неправыя сужденія о предметахъ христіанскаго вѣроученія, высказывались открыто и доказывали несостоятельность и неосновательность христіанскихъ истинъ предъ судомъ разума,—самое христіанство примѣняли къ философіи, а не философію повѣряли христіанствомъ. Николай не счелъ нужнымъ доказывать неосновательность и безжизненность философскихъ началъ Прокла, какъ произведеній его фантазіи и выводовъ изъ доступнаго намъ тварнаго міра; онъ только сопоставляетъ съ положеніями Прокла положенія христіанскаго вѣроученія, и хотя иногда показываетъ внутреннее противорѣчіе въ положеніяхъ противника, но главная цѣль у него—показать, сколько положенія Прокла противны догматамъ христіанскимъ и, значить, сколь нелѣпо руководствоваться ими въ познаніи истины. Неизмѣннымъ правиломъ истины поставляется у него голосъ Церкви—„истина, то есть, разумъ (λόγος) Церкви“; св. Григорій богословъ, Діонисій ареопагитъ и Іоаннъ дамакинъ служатъ ему преимущественными руководителями въ философствованіи, но и самъ онъ не отказывается по мѣстамъ изслѣдовать предметъ, дѣлаетъ собственные замѣчанія и входитъ въ ученое объясненіе мѣстъ Писанія. Полное заглавіе сочиненія таково:

*„Опроверженіе богословскаго наставленія Прокла, платоническаго философа, чтобы читающіе не увлекались кажущеюся убѣдительностію его и не бланзились обв истинной вѣрѣ“.*

Вотъ что говорится въ предисловіи: „Неудивительно, если язычники, ища челоѣческой мудрости, упраздненной Христомъ, истинную, нашу мудрость считаютъ, какъ говорить божественный апостоль, буйствомъ (1 Кор. 1, 23), и раздражаются громкимъ смѣхомъ надъ нами, когда предлагаемъ вѣру въ Распятого и учителями называемъ людей некнижныхъ и рыбарей: потому что, будучи людьми душевными, они, какъ говорить тотъ же апостоль, не принимаютъ того, что отъ Духа Божія (1 Кор. 2, 14), и, омрачивши умъ ложными мнѣніями, не въ силахъ обратить взоры къ блистающему свѣту истины. Но вполне чудно, какъ даже тѣ, кои находятся внутри двора нашего, обогатились чрезъ призваніе ко Христу, получили благодать, сподобились божественныхъ тайнъ, послѣ того, какъ вкусили вѣшной мудрости или, можетъ быть, только пальцемъ коснулись ея, отдають предпочтеніе чужому предъ нашимъ. Они насмѣхаются надъ ясностію, простотою и безискусственностію нашего ученія, какъ надъ чѣмъ-то скуднымъ, и боготворять разнообразіе, двусмысленность и блескъ язычества, какъ что-то подлинно достойное уваженія и мудрое, не желая выразумѣть превосходное изреченіе: „ясное—мудрость, а не мракъ“. Отъ того происходитъ, что они во многомъ погрѣшаютъ, отступаютъ отъ правой вѣры и, увлекаясь софистическими доводами, впадаютъ въ богопротивныя заблужденія. Чтобы этого не случилось со многими изъ моихъ современниковъ, я, имѣя въ виду, сколь многіе читають заслуживающими изученія главы Прокла ликійца, написанныя имъ „богословское наставленіе“, призналъ нужнымъ съ точностію показать въ каждой изъ нихъ противорѣчія божественной вѣрѣ, приложивши и опроверженіе, коимъ обнаруживается хитрая, искусно прикрытая и потому для многихъ непримѣтная лживость.



„И вотъ начинаю изслѣдованіе, не на мудрость свою положившись, ни побуждаясь тщеславіемъ явить свою образованность, пріобрѣтенную посредствомъ человѣческихъ наукъ (ибо не не сознаю собственнаго невѣжества, происходящаго и отъ естественной немощи и отъ скудости знаній), а призвавши на помощь Слово, въ началѣ сущее у Бога и сушаго Бога (Іоан. 1, 1), самомудрость, истинный свѣтъ, просвѣщающій и умудряющій слѣпцовъ, и отъ Него испрашивая слова во отверженіе устъ, и вѣруя принять, по Его истиннѣйшему обѣщанію (Мар. 13, 11), не слово только, но и уста и мудрость неодолимую. Сею-то вѣрою оградившись, я съ дерзновеніемъ приступаю уже къ сужденіямъ объ истинѣ, хорошо зная, что не скажу ничего своего, а лучше — и не скажу, но, выражаясь съ пророкомъ, *услышу, что речетъ* (Пс. 84, 9) во мнѣ оный вѣрный во всѣхъ словесахъ своихъ и преподобный во всѣхъ дѣлахъ своихъ (Пс. 144, 13), уловляющій мудрыхъ въ лукавствѣ ихъ (Іов. 5, 13), котораго безумное мудрѣе челоуѣковъ (1 Кор. 1, 25), который избралъ буйхъ міра и чрезъ нихъ посрамилъ мудрыхъ и мудрость ихъ, какъ предсказалъ Исаія (29, 14), погубилъ, и смыслъ мнящихся быть смысленными отвергъ, котораго тайны сокрыты отъ мудрыхъ и разумныхъ, а младенцамъ открыты (Мате. 11, 25. 13, 11).

„Ухитрялись жившіе послѣ Ноя и потопа при Ноѣ создать себѣ башню до небесъ, и обжигали для того плинѣю, нефть служила имъ цементомъ, и строили башню. А Ной, послѣ перваго бытія спасшій въ деревянномъ ковчегѣ вторыя сѣмена жизни и за добродѣтель свою ставшій послѣ Адама началовождемъ міра, прообразовалъ Христа, началовождя и творца новаго творенія, древомъ крестнымъ утвердившаго новый для насъ ковчегъ, Церковь, и такимъ образомъ потопившаго грѣхъ и умертвившаго смерть, источившаго же намъ жизнь и спасеніе вѣчное чрезъ возрожденіе въ крещеніи и свое изъ мертвыхъ востаніе. Ухитрялись и жившіе послѣ Христа и евангельской пропо-

вѣди многіе инымъ образомъ строить башню, шире вратъ ада разверзая уста свои противъ Церкви и благочестія, уста поднимая на небеса, а языкомъ полагая захватить землю побѣдно (сн. Пс. 72, 9). Не меньше другихъ, если не больше, и этотъ знаменитый во вѣншей философіи и никому не желающій уступить первенства Прокль: потому что не съ Аристотелемъ только, Платономъ, Пифагоромъ и другими мудрецами сумасбродствуетъ въ догматахъ ихъ лжеименной мудрости, но, сдѣлавшись очевидцемъ <sup>(1)</sup>, тайнникомъ и довѣреннѣйшимъ слугою самихъ демоновъ, коихъ чтить, какъ боговъ, онъ и самъ развелъ огонь и, сколько могъ, сильно разжигалъ свою ревность противъ благочестія. Въ томъ огнѣ обжигалъ и готовилъ плинны, то есть, изъ всей еллинской учености собранныя и въ кучу сложенныя мнѣнія, которыя связавши одно съ другимъ и изложивши въ 211 главахъ, построилъ башню; вмѣсто смолы приспособивши умственные доказательства. Посредствомъ такого сооруженія онъ думалъ не только взойти спѣшно на небо, но знаніемъ превзойти и пренебесные умы, достигнуть къ самому Богу, началу всего, и постигнуть Непостижимаго. Но Тотъ, который древнихъ наглецовъ и строителей башни смѣшеніемъ языковъ остановилъ въ предпріятіи, и сего новаго столпостроителя, безмѣрно хвалившагося превыспреннею высотой своею, возставивши его противъ него самого, смѣшаетъ, потрясетъ и сокрушитъ въ его искусственномъ зданіи; а какъ, увидимъ.

„Этотъ мудрецъ, начиная предположенное себѣ дѣло, тотчасъ въ первой теоремѣ говорить: „всякая множественность какимъ-либо образомъ зависитъ отъ единицы“—конечно осмѣивая насъ, чтителей Троицы, какъ почитающихъ множественность прежде единства или вмѣстѣ съ единымъ. Въ пятой показываетъ, что

---

(1) Прокль вѣрилъ въ свое непосредственное общеніе съ духовнымъ міромъ, подобно какъ и его предшественники—Плотинъ, Порфирій и другіе неоплатоники.

„во всякомъ случаѣ множественность зависитъ отъ единицы“, такъ какъ, т. е., множественность во всякомъ случаѣ есть часть единаго. А въ двадцать четвертой главѣ доказываетъ, что „первая единица совершенно непричастна“ и что „она только одна“ — такъ какъ непричастна ничему, то есть — ни множественности, ни единству. Такъ опровергая самъ себя, онъ уловляется не только въ томъ, что одно и тоже называетъ причастнымъ и непричастнымъ, но что и единое дѣлаетъ множественнымъ, называя его то первымъ, то вторымъ, то третьимъ, и такъ далѣе: потому что необходимо во всякомъ случаѣ первому быть первымъ слѣдующихъ за нимъ. Но это яснѣе будетъ представлено нами, когда станемъ разбирать прочія главы и излагать мысль каждой изъ нихъ, противорѣчащую вѣрѣ нашей.

„Наконецъ нужно знать, что доказываемое имъ о единицѣ и множественности совершенно ни въ чемъ не ослабляетъ нашего догмата о превысочайшей Троицѣ, такъ какъ, выразимся съ великимъ Діонисіемъ <sup>(1)</sup>, чтимый нами есть и единица и три, и ни единица, ни три, какъ превосходящій всякую множественность, неподлежащій счисленію, высшій всякаго слова и представленія: потому что мы нисколько бы не чтили Его, если бы Онъ былъ постигаемъ нашимъ умомъ и словомъ. Но Онъ превыше не только нашего ума, а и всѣхъ пренебесныхъ и истинныхъ умовъ, какъ и называются они умными сущностями. Итакъ Божество Троицею признается у насъ, а равно и монадою <sup>(2)</sup>, и единицею, и не перестаетъ быть единымъ, будучи троичнымъ, и будучи троичнымъ, не перестаетъ быть единымъ, но пребываетъ неизмѣнно тѣмъ и другимъ. Ибо есть Троица, но не числомъ измѣряемая, а основа (*υποβασις*) всякой троичности и мѣра всякаго числа; по сему и не есть Троица, подлежащая счисленію, такъ

<sup>(1)</sup> Т. е. Ареопagitъ въ книгѣ «о Божественныхъ именахъ». 13.

<sup>(2)</sup> Монада — существо единственное и единичное въ своемъ родѣ.

чтобы называть ее и множеством, но Троица единая и единственная. И это—не по общенію единства (потому что такіе предметы подлежатъ счисленію и сродны съ множественностію), а какъ самое единство.— Опять: Божество есть единица, но не безродная, ни совершенно неподвижная, но есть самая причина всякаго ражданія и движенія; потому что Оно есть существо само по себѣ раждающее и единое только первое самодвижное, такъ что не лишено прекрасныхъ слѣдствій этого. Ибо, если безродно, то откуда ражданіе у другихъ? если неподвижно, то откуда движеніе? Или слѣдуетъ въ противномъ случаѣ допустить иную какую причину сего, и такимъ образомъ не было бы одной причины всего. А если причина всего одна, то необходимо ей быть и самораждающею и самодвижною. *Поэтому единица, говоритъ Григорій богословъ (1), изъ начала подвижнись въ двойственность, остановилась на троичности.* Вотъ почему единство, притомъ раждающее и самодвижное, троично; и вотъ почему троичность не подлежитъ законамъ о числахъ, а есть причина всякаго числа. Поэтому она Троица, единственная и пресущественная, есть и единица, а лучше сказать—Самоединство“.

Такъ говоритъ нашъ авторъ въ предисловіи, кратко указывая на превосходство христіанскихъ догматовъ и невозможность подчинять ихъ началамъ разума человѣческаго; тутъ же, хоть не довольно ясно, высказывается мысль о различіи безличнаго философскаго единаго отъ личнаго живаго Бога, источника всякой жизни. До насъ сохранился разборъ не 211, а только 199 положеній Прокла; для предположенной нами цѣли мы считаемъ достаточнымъ ограничиться сводомъ замѣчательнѣйшихъ мыслей и пріемовъ пастыря меонскаго.

А. А.

(1) Твореній св. Григорія богослова ч. 3, стр. 83 (изд. Москва, 1844).

## СООБРАЖЕНІЯ

### О СПОСОБАХЪ КЪ УСПѢШНѢЙШЕМУ ПРИВЛЕЧЕНІЮ НЕ КРЕЩЕННЫХЪ ИНОРОДЦЕВЪ КЪ ВѢРѢ ХРИСТОВОЙ — ДІЯ СВЯЩЕННИКОВЪ КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ.

Въ предѣлахъ казанской епархіи, равно какъ и вообще въ восточной полосѣ Россіи, не говоря о многочисленныхъ поселеніяхъ татаръ магометанскаго исповѣданія, немало еще остается инородцевъ, язычниковъ, не просвѣщенныхъ христіанскою вѣрою. Обстоятельство это не можетъ не преисполнять самую сильную скорбію сердце человѣка православнаго, и заслуживаетъ неотложнаго и самаго полнаго вниманія со стороны мѣстнаго духовенства, особенно священниковъ тѣхъ приходоу, въ предѣлахъ которыхъ остаются еще не крещенные инородцы, язычники.

Господь нашъ Іисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ, что Онъ приходилъ на землю, призвать не праведныхъ, но грѣшныхъ на покаяніе, что Ему подобаетъ привести во дворъ овецъ и такихъ овецъ, которыя не суть отъ двора сего, да будетъ едино стадо и единъ пастырь, и что Онъ оставлялъ 99 овецъ, не заблудшихъ, для спасенія одной, заблудшей овцы. Примѣръ этотъ, самаго Божественнаго Пастыреначальника, долженъ побуждать каждаго православнаго пастыря, въ приходѣ котораго есть не крещенные инородцы, употреблять все свое стараніе къ просвѣщенію таковыхъ

свѣтомъ вѣры Христовой, въ томъ упованіи, что *обратимый грѣшника, отъ заблужденія пути его, спасеть душу отъ смерти и покрѣтитъ множество грѣховъ.*

Что же должны дѣлать православные іереи, для успѣшнѣйшаго выполненія сей священной и важнѣйшей изъ своихъ пастырскихъ обязанностей?

1. Прежде всего молиться, непрестанно и искренно молиться Господу Богу, дабы Онъ, своею Божественною благодатію, располагалъ сердца невѣрующихъ къ св. вѣрѣ Христовой, — молиться объ этомъ дома, во время утреннихъ и вечернихъ своихъ моленій, — молиться въ храмѣ Божиѣмъ, особенно во время эктяніи за оглашенныхъ, — молиться внутренно, каждый разъ, при встрѣчахъ съ невѣрующими, при видѣ жилищъ ихъ, или при посѣщеніи ихъ, — располагать молиться за нихъ своихъ прихожанъ, вѣрующихъ, особенно единоплеменныхъ съ невѣрующими, чтобы они усерднѣе просили Господа о томъ, чтобы въ ихъ обществѣ, въ родѣ ихъ, не оставалось ни одного невѣрующаго, но чтобы всѣмъ имъ, единымъ сердцемъ, и едиными устами, славить и воспѣвать пречестное и великолѣпное имя Отца и Сына и Святаго Духа, отънынѣ и во вѣки вѣковъ.

2. Надобно живо сознавать, и постоянно имѣть въ виду, всему мѣстному духовенству, какъ вообще важность, высокость и святость своего служенія, такъ и *особенность* своего положенія въ краѣ, наполненномъ инородцами, и согласно сему вести жизнь *особенно* благочестивую, то есть, быть не внѣшне только исправными въ исполненіи своихъ служебныхъ обязанностей, но и стараться украшать внутреннее свое состояніе, *своего потаеннаго въ сердце чловѣка*, истинно христіанскими качествами и добродѣтелями, чтобы тѣмъ привлекать на себя и на всѣ свои дѣйствія особенное Божіе благоволеніе.

Забывая же о себѣ, о собственномъ преуспѣяніи въ благочестіи, мѣстные іереи, вмѣстѣ съ тѣмъ, должны прилагать все свое стараніе и объ улучшеніи

нравственности своих домашнихъ, подчиненнаго икъ клира и всѣхъ своихъ прихожанъ, православныхъ, за которыхъ должны будутъ дать отчетъ на судѣ Божиѣмъ,—должны внушать всѣмъ, и каждому изъ нихъ, вездѣ, въ храмахъ Божиихъ, въ домахъ ихъ, при посѣщеніи ихъ съ св. крестомъ или съ требама, особенно же во время исповѣди, чтобы всѣ они жили по заповѣдямъ Божиимъ, и никакими пороками не подавали соблазна невѣрующимъ, помня, что *горе тѣмъ, отъ кого соблазнъ происходитъ.*

Всѣмъ намъ, православнымъ христіанамъ, какъ духовнымъ лицамъ, такъ и мірянамъ, живущимъ въ здѣшнемъ краѣ, никогда не должно забывать, что мы окружены сотнями тысячъ невѣрующихъ, магометанъ и язычниковъ, которые не понимаютъ св. нашей вѣры, но смотрятъ на нашу жизнь, и по ней судятъ о нашей вѣрѣ. Какой же тяжкій грѣхъ будетъ на душахъ нашихъ, если, чрезъ порочную жизнь нашу, будетъ *хулиться имя Божіе во языцехъ?* Отъ насъ по преимуществу требуется, *да просвѣтитъ светъ нашъ, проявляющійся въ добродѣтельной жизни, предъ людьми невѣрующими.* Благочестивая жизнь христіанъ болѣе всего можетъ расположить невѣрующихъ къ православной вѣрѣ и побудитъ принять сію вѣру, чтобы вмѣстѣ съ нами *прославлять Отца нашего небеснаго.*

3. Народное образованіе вообще должно быть важнѣйшимъ предметомъ заботливости христіанскаго пастыря. Религія христіанская есть религія свѣта и не любить жить во мракѣ. Посему приходскимъ пастырямъ, въ здѣшнемъ краѣ, необходимо обращать и на этотъ предметъ особенное вниманіе. Съ полною охотою, съ любовію, по долгу своему и по совѣсти, безъ всякихъ мірскихъ расчетовъ, должны они преподавать предоставленные имъ предметы въ училищахъ, учрежденныхъ земствомъ или правительствомъ, въ школахъ братства святителя Гурія и т. под. Гдѣ же нѣтъ таковыхъ школъ, тамъ они должны заботить-

ся, при посредствѣ приходскихъ попечительствъ; или собственными стараніями, съ помощію благотворителей, учреждать приходскія школы при церквахъ. Должны принимать и въ собственные дома, сколько возможно, дѣтей прихожанъ своихъ, особенно дѣвочекъ, какъ будущихъ матерей семействъ, для обученія и для нагляднаго ознакомленія ихъ съ жизнію, болѣе правильною и облагороженною, нежели жизнь простолюдиновъ; а равно и для взрослыхъ должны открывать въ домахъ своихъ собесѣдованія, полезныя для нихъ и назидательныя. Жены, дочери, всѣ семейные священниковъ могутъ и должны помогать имъ въ исполненіи ими сего святаго долга. Да распространяется свѣтъ и да разсѣивается тьма въ предѣлахъ каждаго христіанскаго прихода всѣми, зависящими отъ настоятеля его мѣрами.

Особенный же, при этомъ, долгъ приходскаго пастыря — позаботиться достигнуть того, чтобы каждый изъ прихожанъ его, каждый его сынъ или дочь духовные знали хотя сущность христіанской вѣры; знали бы напримѣръ: 1) что Богъ есть единъ по существу, но троиченъ въ лицахъ, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, что Онъ сотворилъ міръ и управляетъ имъ, — 2) что Иисусъ Христосъ Сынъ Божій по божеству родился прежде всѣхъ вѣковъ отъ Отца безъ матери, какъ свѣтъ отъ свѣта, наконецъ по челоуѣчеству родился отъ пресвятой Дѣвы Маріи, умеръ на крестѣ за наши грѣхи, но воскресъ, вознесся на небеса и опять придетъ на землю судить живыхъ и мертвыхъ, — 3) что тѣ, которые вѣрують во Христа, состоятъ въ союзѣ съ Нимъ, и имъ, ради страданій Христовыхъ, отпускаются всѣ грѣхи ихъ, если они, покаившись въ нихъ предъ отцомъ духовнымъ, стараются жить воздержно и благочестиво; напротивъ, невѣрующіе во Христа остаются во грѣхахъ своихъ, и сами должны будутъ за нихъ терпѣть наказаніе на томъ свѣтѣ, если вѣроу не соединятся съ Господомъ Иисусомъ Христомъ и не обрѣтутъ себѣ защиту въ Немъ.



Равнымъ образомъ, надобно постараться православнымъ пастырямъ, чтобы каждый изъ прихожанъ ихъ зналъ и всѣ десять заповѣдей закона Божія, — зналъ бы, какая заповѣдь какія предписываетъ добродѣтели и какіе запрещаетъ грѣхи.

Напрасно иные священники, въ сельскихъ приходахъ, затрудняютъ себя составленіемъ ораторскихъ проповѣдей о предметахъ вѣры и благочестія, и часто, не успѣвъ составить проповѣди по правиламъ риторики, совсѣмъ оставляютъ святое дѣло учительства. Да и успѣвающіе составлять такіа проповѣди немного этимъ приносятъ пользы; простые слушатели, большею частію, не понимаютъ таковыхъ проповѣдей, и не столько поучаются, сколько услаждаются, слушая ихъ. Надобно, чтобы священникъ живымъ языкомъ, безъ книжекъ и тетрадокъ, бесѣдовалъ съ своими прихожанами, какъ отецъ съ дѣтьми, или какъ законоучитель въ приходской школѣ. Пусть, напримѣръ, онъ скажетъ имъ, что Богъ далъ намъ десять заповѣдей; что первая изъ нихъ читается такъ: *Азъ есмь Господь Богъ твой....* и проч.,—произнесетъ эти слова внятно, раздѣльно, громко, но съ величайшимъ благоговѣніемъ, какъ слова самого Господа; потомъ переведетъ эти слова съ славянскаго на понятнѣйшій, русскій языкъ; повторитъ ихъ въ другой и третій разъ, чтобы всѣ слушатели разслышали и замѣтили ихъ; потомъ скажетъ имъ, что заповѣдію этой Богъ повелѣваетъ намъ дѣлать то-то и то-то, — какъ объ этомъ говорится въ пространномъ православномъ катихизисѣ, — и это также пусть повторитъ въ другой разъ; за тѣмъ пусть внушитъ слушателямъ своимъ исполнять то, что Господь повелѣваетъ намъ сею заповѣдію. — Вотъ и бесѣда, которая можетъ быть назидательною для простолюдиновъ,—да и не для простолюдиновъ только!— При другомъ богослуженіи, пусть опять, подобнымъ же образомъ, повторитъ слова первой заповѣди; скажетъ слушателямъ своимъ о томъ, какіе грѣхи запрещаются сею, какъ они безсмысленны и душепагубны,

и, въ заключеніе, внушить всячески остерегаться этихъ грѣховъ. Въ третій разъ, пусть еще повторить имъ текстъ тойже заповѣди, съ переводомъ на понятнѣйшую русскую рѣчь; снова напомнимъ о томъ, что она повелѣваетъ и что запрещаетъ дѣлать, и за тѣмъ постарается расположить ихъ всегда помнить и исполнять ее. Такимъ же образомъ, пусть ведетъ свои настырскія бесѣды о второй, о третьей и о проч. заповѣдяхъ, а также—о назидательныхъ событіяхъ изъ св. исторіи, о сотвореніи міра, о грѣхопаденіи, потопѣ, о жизни патріарховъ, о новозавѣтныхъ событіяхъ и праздникахъ, дѣлая, послѣ разказа той или другой исторіи, нравственные выводы изъ нея, — и вообще о всѣхъ предметахъ вѣры и благочестія, о которыхъ онъ обязанъ преподавать ученіе прихожанамъ своимъ. Пусть говоритъ всегда языкомъ простымъ, всѣмъ понятнымъ, избѣгая лишь грубыхъ, не употребляющихся въ хорошемъ обществѣ словъ, — въ инородческихъ же приходкахъ, гдѣ мало понятна русская рѣчь, пусть говоритъ ихъ роднымъ языкомъ, — и неоднократно повторяетъ сказанное, пока не убѣдится, что бесѣда его достаточно понята. Желая, на примѣръ, научить прихожанъ, чтобы они правильно понимали тотъ или другой изъ великихъ христіанскихъ праздниковъ, священникъ можетъ еще въ день предпразднства, или въ ближайшій къ празднику воскресный день, разказать прихожанамъ своимъ исторію предстоящаго праздника, и при этомъ внушить имъ, чтобы они приходили въ этотъ день въ храмъ Божій къ богослуженію. Потомъ въ самый праздникъ — напомнить имъ исторію празднуемаго событія и наставить, какъ должно по-православному проводить весь этотъ день. Можно потомъ и въ попразднство, или послѣдующій за праздникомъ воскресный день, опять обратиться къ бесѣдѣ о томъ же праздникѣ и замѣтить своимъ дѣтямъ духовнымъ, если они не такъ провели праздникъ, какъ было внушено имъ, или одобрить ихъ послушаніе голосу пастыря своего. Только такое неоднократное обращеніе па-

стыря—учителя къ одному и тому же предмету можетъ дать слушателямъ его твердое и болѣе или менѣе обстоятельное познаніе проповѣдуемой истины. Иная проповѣдь, въ средѣ людей простыхъ и неученыхъ, тоже, что твердая и неудобоваримая пища для младенцевъ, или мѣдъ звенящая....

Кромѣ проповѣданія св. истинъ вѣры и благочестія всѣмъ своимъ прихожанамъ, можно рекомендовать священникамъ усматривать изъ прихожанъ своихъ, по одному человѣку изъ cadaго селенія, благоговѣннѣйшихъ и наиболѣе способныхъ, — этихъ людей постараться особенно приблизить къ себѣ, чтобы они могли, при болѣе частомъ обращеніи съ отцомъ своимъ духовнымъ, изучить законъ Божій съ большею подробностію и основательностію, и потомъ были бы способны, при обращеніи съ народомъ, и въ другихъ утверждать истинныя понятія о Христовой вѣрѣ и благочестіи, и такимъ образомъ были бы, такъ сказать, помощниками іереевъ въ распространеніи, въ приходахъ ихъ, свѣта Христова. Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, проповѣдуя Евангеліе всѣмъ людямъ, кромѣ того собралъ около Себя 70 учениковъ, и изъ 70 особенно приблизилъ къ Себѣ 12, которые потомъ распространили и утвердили на землѣ св. Церковь Его. Почему же и служителямъ Церкви Христовой, для распространенія свѣта Христова въ своихъ приходахъ, не руководствоваться симъ примѣромъ своего Господа? Не надобно только придавать сему дѣлу никакой официальнойности, т. е. чтобы прихожане, болѣе другихъ наставляемые іереемъ въ вѣрѣ, и не думали о томъ, что они помощники его въ обученіи народа. Это устроится само собою; узнавши основательно ту или другую истину, они естественно захотятъ поѣлиться своимъ знаніемъ съ незнающими, какъ теперь иные невѣжды передаютъ другимъ свои суевѣрія. Когда же православные простолюдины будутъ хорошо знать и понимать свою вѣру: тогда они не только сами будутъ пламенно любить ее, но поревну-

ють, при помощи благодати Божіей, *примлежатъ се не* бесѣдами своими и *неотрующими*, сосѣдей своихъ, не только язычниковъ, но и самыхъ ожесточенныхъ враговъ христіанства, магометанъ. Можно полагать даже, что миряне будутъ имѣть болѣе успѣха въ этомъ, нежели сами священники, на которыхъ иновѣрцы, болѣею частію, смотрятъ съ предубѣжденіемъ, почитая ихъ проповѣдниками официальными, или ищущими въ этомъ своего интереса.

Въ инородческихъ, преимущественно крещено-татарскихъ, приходахъ казанской епархіи немало есть школъ, учрежденныхъ братствомъ святителя Гурія, въ которыхъ учительствуютъ болѣею частію несовершеннолѣтніе мальчики. Обучившись въ казанской крещено-татарской, а иные въ церковно-приходскихъ сельскихъ школахъ, читать, писать, пѣть церковныя пѣснопѣнія и также уразумѣвши смыслъ символа вѣры, молитвы Господней, десяти заповѣдей и т. под., эти юные 15 — 16 лѣтніе педагоги, въ содержимыхъ братствомъ школахъ, съ горячимъ усердіемъ стараются передать подобнымъ же имъ дѣтямъ, ученикамъ своимъ, всѣ свои познанія, и довольно успѣваютъ въ этомъ, такъ что дѣти въ тѣхъ селеніяхъ, гдѣ есть такія школы, отличаются отъ дѣтей селеній, гдѣ нѣтъ этихъ школъ, какъ люди образованные отличаются отъ дикарей. Прижѣру этому могли бы подражать и всѣ священники, при содѣйствіи къ тому церковныхъ попечительствъ. Содержа въ селѣ при церкви главную приходскую школу, они могли бы учреждать и въ каждой приходской деревнѣ школы-отрасли, съ юными учителями. Эти школы-отрасли могли бы готовить учениковъ для главной приходской школы. Священнику достаточно бы было посѣщать эти школы-отрасли въ недѣлю разъ или два, только для наблюденія и должнаго руководства ихъ. Для образованія дѣвочекъ также могли бы быть открываемы школы-отрасли съ учительницами изъ дѣвушекъ, обучившихся въ домѣ священника. Попечительства же съ своей сторо-

ны должны снабжать эти школы азбуками и т. подобными книжками, для первоначальнаго обученія, и поощрять усерднѣйшихъ и способнѣйшихъ учителей и учительницъ посильными наградами. Такимъ образомъ священникамъ легко достигнуть, что въ приходахъ ихъ въ непродолжительномъ времени люди юныхъ поколѣній всѣ были бы не только грамотными, но и получившими достаточное первоначальное религиозное воспитаніе.

4. Надобно приходскимъ священникамъ особенное приложить стараніе и о томъ еще, чтобы расположить и самихъ православныхъ своихъ прихожанъ — всѣхъ полюбить общественныя богослуженія, совершающіяся въ храмахъ Божіихъ, чтобы они неопустительно посѣщали ихъ въ дни воскресные и праздничные. Къ этому при благолѣшии, или по крайней мѣрѣ при приличномъ, въ надлежащей чистотѣ, содержаніи храмовъ Божіихъ, весьма много могутъ содѣйствовать понятная, какъ выше было замѣчено, пастырская проповѣдь, благочинное и вполне согласное съ уставомъ отправленіе церковныхъ богослуженій, а также и то, когда сами прихожане, при совершеніи богослуженій, участвуютъ въ чтеніи и пѣніи. Все это вообще и особенно хорошее пѣніе можетъ имѣть весьма важное значеніе, *въ дѣлѣ привлеченія иностранцевъ къ вѣрѣ Христовой*. Еще древніе отцы и учителя Церкви пользовались пѣніемъ, для отвлеченія своихъ современниковъ отъ еретическихъ собраній и для привлеченія ихъ къ Церкви православной. Въ наше время, при совершающихся въ отечественномъ клирѣ преобразованіяхъ, необходимо приходскимъ пастырямъ обратить на этотъ предметъ особенное вниманіе.

Необходимо, чтобы настоятели церквей принимали всѣ зависящія отъ нихъ мѣры къ тому, чтобы дѣти прихожанъ ихъ, обучающіяся какъ въ народныхъ приходскихъ училищахъ, такъ и въ церковныхъ школахъ и въ ихъ собственныхъ домахъ, были обучаемы церковному пѣнію и, при посѣщеніи ими цер-

ювныхъ богослуженій, были бы не только допускаемы къ сему, но и приглашаемы и поощряемы.

Впрочемъ и не однихъ только дѣтей можно готовить къ пѣнію въ церквахъ на клиросахъ. При томъ долго было бы дожидаться, пока дѣти вырастутъ, и изъ нихъ образуются удовлетворительные пѣвцы для сельскихъ церквей. Всякій священникъ, если позаботся, можетъ теперь же, не отлагая этого св. дѣла до другаго времени, образовать пѣвцовъ для клироса и изъ взрослыхъ своихъ прихожанъ, даже и изъ неграмотныхъ. Для этого пусть, напримѣръ, онъ постарается развѣдать, кто изъ его прихожанъ отличается особенною охотою къ пѣнію и искусствомъ въ немъ? Потомъ способнѣйшихъ и благонравнѣйшихъ изъ нихъ пригласить къ себѣ, внушить имъ, чтобы они перестали пѣть какія-либо безсмысленныя народныя пѣсни, но посвятили бы данный имъ отъ Господа талантъ на славословіе имени Божія. Можно думать, что послушные гласу своего отца духовнаго прихожане съ радостію примутъ это предложеніе.—Вопросъ въ томъ, кто и какъ обучить ихъ церковному пѣнію? Конечно—способнѣйшій изъ членовъ причта, или и самъ священникъ, собирая ихъ для спѣвокъ раза два или три въ недѣлю. При средствахъ же, если въ своемъ клирѣ способныхъ къ обученію пѣнія не окажется, можно пригласить для сего, за извѣстную плату, со стороны пѣвца, способнаго и другихъ обучать пѣнію. Нѣтъ особенной надобности обучать такихъ пѣвцовъ пѣнію партесному по нотамъ; не должно даже и допускать выкакихъ напѣвовъ, неизвѣстныхъ прихожанамъ. Пусть церковное пѣніе совершается по тѣмъ напѣвамъ, которые доселѣ употреблялись въ той или другой церкви, и которые уже извѣстны прихожанамъ, къ которымъ привыкъ слухъ ихъ. Дѣло обучающаго—пріучить только вновь собранныхъ пѣвцовъ къ пѣнію стройному, т. е. чтобы они, при пѣніи, не отставали одинъ отъ другаго и не торопились, не перебивали бы другъ друга и не кричали, но всегда слушали бы за-

правляющаго пѣніемъ, прислушивались бы другъ къ другу, старались бы пѣть согласно и всегда благоговѣнно, помня, что дѣлаютъ дѣло Божіе, котораго нельзя совершать небрежно. Не надобно также торопить этихъ пѣвцовъ, чтобы они, въ скоромъ времени, стали участвовать въ нѣни, при всякихъ церковныхъ службахъ. Пусть сначала приучаются согласно пѣть одну только литургію, да и литургію сначала не всю. Пусть, въ продолженіи нѣсколькихъ обѣдней, поютъ только: „Господи помилуй“; потомъ: „святый Боже“; потомъ ободрившись и, такъ сказать, навывкнувъ стоятъ на влрость, пусть начинаютъ пѣть: „Достойно есть яко воистину“, и т. д.—Черезъ годъ, черезъ два, эти неграмотные пѣвцы въ состояніи будутъ пѣть не только литургію, но и на всеобщемъ богослуженіи „Хвалите имя Господне“, — могутъ быть приучены, при пособіи канонарха, пѣть стихиры, а также и употребительнѣйшіе ирмосы, наприм. „Отверзу уста моя“ и т. под. Такимъ образомъ не вдругъ,—во всемъ требуется постепенность и терпѣніе,—но не невозможно и изъ неграмотныхъ прихожанъ, при заботливости настоятеля церкви, образовать для сельской церкви довольно удовлетворительныхъ пѣвцовъ.

Между тѣмъ нерѣдкое упражненіе въ церковномъ пѣніи, нѣкоторый успѣхъ, одобренія пѣвцовъ отъ почетныхъ прихожанъ или отъ приходскаго попечительства, естественно будутъ располагать пѣвцовъ сихъ къ сему пѣнію такъ, что многіе изъ нихъ, и внѣ церкви, не будутъ уже пѣть народныхъ пѣсенъ, но въ минуты досуга и въ добромъ настроеніи духа будутъ пѣть пѣсни церковныя, ирмосы каноновъ, богородичны и тому подоб.—Отъ нихъ пѣніе церковныхъ пѣсней можетъ перейти въ обычай и ко всему народу. Тогда храмы Божіи въ воскресные и праздничные дни не будутъ безъ богомольцевъ. Стройное пѣніе будетъ привлекать въ нихъ всѣхъ имѣющихъ досугъ прихожанъ. Можно надѣяться, что и *языч створющіе инородцы*.—особенно, если нѣкоторыя умилительныя и назидатель-

ныя изъ пѣнопѣній будутъ переведены и будутъ распѣваться на ихъ родныхъ языкахъ,—скоро переймутъ ихъ, будутъ сами пѣть ихъ, а это и приблизить ихъ къ Церкви православной <sup>(1)</sup>.

5. Извѣстно, что у инородцевъ казанской епархіи даже и тѣхъ, которые приняли вѣру Христову, немало еще остается обычаевъ, вынесенныхъ ими изъ язычества. Конечно нельзя и, быть можетъ, небезопасно сильно ревновать объ уничтоженіи этихъ обычаевъ вдругъ, тѣмъ болѣе, что многіе изъ нихъ безвредны,—каковы наприм. переѣзды изъ дома въ домъ предъ бракосочетаніемъ и т. под.; на такіе обычаи приходскій пастырь можетъ смотрѣть съ нѣкоторымъ равнодушіемъ. Но есть обычаи жестокіе, вредные и безобразные, которые противны благоразсудительнымъ не только христіанамъ, но и самимъ язычникамъ, и только потому еще держатся, что не видно, чтобы были употребляемы провивъ ихъ настойчивыя мѣры <sup>(2)</sup>. Долгъ пастыря позаботиться, — кромѣ кроткихъ и отеческихъ внушеній, направляемыхъ противъ такихъ обычаевъ,—

---

<sup>(1)</sup> *Примѣчаніе.* Для образованія искусныхъ руководителей въ пѣніи на клиросѣ, гдѣ исаломщники, по безголоности или по другимъ причинамъ, мало къ тому способны, — можно еще рекомендовать приходскимъ попечительствамъ, способнѣйшихъ и благонамѣреннѣйшихъ изъ прихожанъ, имѣющихъ усердіе пѣть на клиросѣ, по желанію ихъ, отправлять на зимніе мѣсяцы въ епархіальные монастыри, въ которыхъ они, при ежедневномъ посѣщеніи всѣхъ божественныхъ службъ, и при участіи въ оныхъ подъ руководствомъ монастырскаго регента, могутъ практически приучаться какъ сами хорошему пѣнію, такъ и руководству другихъ къ согласному пѣнію на клиросѣ. И тѣмъ болѣе это нужно вынѣ, что исаломщники, изъ окончившихъ курсъ семинаріи, будутъ часто мѣяться при церквяхъ. Руководитель же клироснаго пѣнія изъ прихожанъ можетъ служить этому св. дѣлу постоянно и за небольшое отъ приходскаго попечительства вознагражденіе.

<sup>(2)</sup> Каковы: пьянство на могилахъ родныхъ въ семикъ, или обливаніе горячею водою живаго жеребенка, назначеннаго къ закланію и т. под.



изыскать и другія, благопримѣнительныя, только отнюдь не раздражающія народнаго чувства мѣры, къ отмѣнѣ таковыхъ обычаевъ.

Такъ, напримѣръ, къ уничтоженію пьянства на могилахъ могло бы содѣйствовать совершеніе православнаго обряда поминовенія усопшихъ въ дни, назначенные для сего Церковію, сколь возможно, благочинное и торжественное. Для сего священники заблаговременно должны разъяснять прихожанамъ своимъ, что душамъ усопшихъ сродниковъ ихъ полезны за нихъ милостыня и безкровная жертва евхаристіи; пьянство же и объяденіе, при поминовеніи ихъ, имъ противны и оскорбительны и Богу неприяты. Кромѣ сего можно рекомендовать священникамъ, чтобы они постарались, чрезъ способнѣйшихъ пѣвцовъ изъ прихожанъ, научить, какъ можно большее число ихъ, пѣть хотя краткія молитвы, которыя поются на панихидахъ, какъ то: „Господи помилуй“, „Со святыми упокой“ и т. под. Потомъ, вмѣсто того, чтобы на каждой изъ могилъ пѣть самымъ поспѣшнымъ образомъ литіи, самое поминовеніе усопшихъ можно совершить такъ: въ назначенный для сего день, послѣ литургіи, священникъ съ причтомъ и со всѣми пришедшими поминать родителей прихожанами, съ зажженными у всѣхъ въ рукахъ свѣчами, въ преднесеніи креста Христова и нарочито приготовленной церковнымъ старостою кутіи, при тихомъ и умиленномъ всѣми присутствующими пѣніи ангельской пѣсни „Святый Боже“, которая обыкновенно поется при началѣ панихиды, пусть выйдетъ на погостъ и, остановившись посреди его, на приготовленномъ мѣстѣ, отслужить не сѣша общую за всѣхъ здѣсь погребенныхъ рабовъ Божиихъ, полную панихиду и причтомъ такъ, чтобы вышеупомянутыя молитвенныя пѣснопѣнія пѣлись всѣми, присутствующими на панихидѣ и научившимися пѣть мірянами. По окончаніи сей панихиды пусть каждый изъ участвующихъ въ поминовеніи чинно подойдетъ къ чашѣ съ

кутію, приготовленной старостою, и откушаетъ оной, въ присутствіи священника съ произнесеніемъ обычныхъ при семь словъ: *„упокой Господи души усопшихъ сродниковъ моихъ въ царствіи небесномъ“*. Равнымъ образомъ могутъ быть выставлены здѣсь же кружки съ тѣмъ, чтобы прихожане могли вложить въ нихъ, каждый по усердію своему, кто что можетъ, какъ за труды причту и въ пользу церкви, такъ и въ распоряженіе приходскаго попечительства, на дѣла приходской благотворительности. Послѣ всего этого священникъ долженъ внушить находящимся здѣсь прихожанамъ, чтобы каждый изъ нихъ подошелъ къ могиламъ родныхъ своихъ, поклонился праху ихъ и, помолвившись за нихъ Богу, съ миромъ возвращался въ домъ свой, и дома уже не позволялъ себѣ никакихъ непохвальныхъ обычаевъ соединяемыхъ съ обрядами поминовенія, особенно воздерживался бы отъ питья хмѣльныхъ напитковъ, за упокой ихъ; но ежедневно утромъ и вечеромъ молился бы за усопшихъ родныхъ своихъ Богу, говоря: *упокой ихъ Господи въ царствіи небесномъ*“, съ положеніемъ при этомъ земныхъ поклоновъ.

Можно думать, что, послѣ такого благочиннаго и торжественнаго поминовенія усопшихъ, участвовавшіе въ немъ прихожане не позволяютъ себѣ осквернять могилъ родныхъ своихъ пьянствомъ на нихъ и другими безобразіями, что въ другой разъ они явятся на такое поминовеніе съ большимъ усердіемъ и совершать его еще торжественнѣе и благочиннѣе. Можно надѣяться даже, что *и язычествующіе инородцы*, особенно если вышеупомянутыя пѣснопѣнія будутъ производиться неспѣшно, благоговѣнно и на родномъ ихъ языкѣ, узнавши о такихъ благочинныхъ и торжественныхъ поминовеніяхъ родителей, будутъ хотя изъ любопытства являться на оныя, и чрезъ это болѣе и болѣе располагаться къ св. православной вѣрѣ.

6. Извѣстно еще, что инородцы, чуваша и черемисы, отличаются неопытностію въ обстановкѣ своей

домашней жизни; нѣкоторые наприм. употребляютъ пищу изъ одной посуды съ собаками и т. под. Вслѣдствіе сего русскіе крестьяне, живущіе съ ними въ сосѣдствѣ, пренебрегаютъ ими; рѣдко входятъ съ ними въ общеніе; въ родственныя же связи они не вступаютъ почти никогда. Но было бы весьма странно, если бы, изъ-за этого же внѣшняго неряшества, стали пренебрежительно относиться къ инородцамъ, православнымъ своимъ прихожанамъ, и духовный ихъ пастырь. Онъ лучше, нежели кто-нибудь другой, знаетъ, что и они, возрожденные въ купели крещенія, столько же чисты предъ Господомъ, какъ и прочіе христіане. Поэтому если кто, то онъ-то, равно какъ и всѣ домашніе его, должны обходиться съ инородцами не только не надменно или пренебрежительно, но съ самою сердечною любовію и привѣтливостію, какъ съ своими меньшими братьями во Христѣ. *„Не презирайте ни одного изъ малыхъ сихъ: ибо ангелы ихъ на небесахъ всегда видятъ лице Отца моего небеснаго“*. Слова эти сказалъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, разумѣя подъ малыми въ особенности новопросвѣщенныхъ христіанъ.

Искреннею отеческою любовію къ инородцамъ, прихожанамъ своимъ, всегда привѣтливымъ и участливымъ съ ними обращеніемъ, съ отстраненіемъ всякихъ корыстныхъ видовъ, духовный пастырь можетъ привлечь къ себѣ сердца ихъ, приобрести ихъ довѣріе. А тогда своими вроткими совѣтами и наставленіями весьма много можетъ содѣйствовать къ улучшенію и самаго внѣшняго ихъ быта, по крайней мѣрѣ, къ уничтоженію тѣхъ грубыхъ ихъ обычаевъ, которые такъ противны въ нихъ ихъ русскимъ братьямъ во Христѣ.

Кромѣ того своимъ участливымъ отношеніемъ къ инородцамъ приходскій священникъ можетъ способствовать и къ желательному сближенію ихъ съ русскими. И если еще нельзя скоро достигнуть того, чтобы они охотно вступали другъ съ другомъ въ родство плотское; то родство духовное, чрезъ принятіе дѣтей инородческихъ русскими отъ купели, при сердечной

заботливости и стараніяхъ объ этомъ приходскаго священника, можетъ установиться между ними скоро. Надобно только священнику наблюдать при этомъ, чтобы воспріемники и воспріемницы изъ русскихъ избирались инородцами не безъ его участія или совѣта, чтобы они были люди, отличающіеся благочестіемъ и благоразуміемъ въ своей жизни, — такіе, которые потомъ могли бы имѣть доброе и просвѣтительное вліяніе на своихъ духовныхъ родственниковъ.

При такихъ отношеніяхъ приходскаго священника къ православнымъ своимъ прихожанамъ, можно думать, что *и язычествующіе инородцы*, живущіе въ приходѣ его, скоро узнаютъ, что православный священникъ не есть только исполнитель требъ, которыхъ они не понимаютъ, или сборщикъ руги или платы за требы, но есть истинный пастырь, дѣйствительно духовный отецъ, мудрый и попечительный наставникъ ихъ единоплеменниковъ, и естественно почувствуютъ въ себѣ влеченіе къ вѣрѣ христіанской, съ тѣмъ, чтобы и самими вступить подъ руководство добраго христіанскаго пастыря.

7. Церковь Христова положила начало и всегда способствовала развитію общественной благотворительности. При храмахъ христіанскихъ изъ древности учреждались, кромѣ училищъ, больницы, богадѣльни, страннопріимницы. Это всегда привлекало къ храмамъ Божіимъ и къ самой вѣрѣ Христовой сердца человѣчскія, по природѣ расположенныя къ состраданію и милосердію. Подобныя же учрежденія и нынѣ весьма потребны, особенно въ приходяхъ инородческихъ.

Правда, одному священнику, собственными своими стараніями, если не невозможно, то нелегко завести при своей церкви подобныя благотворительныя учрежденія. Но въ настоящее время могутъ содѣйствовать такому доброму дѣлу приходскія попечительства, которыми, по Высочайше утвержденнымъ для нихъ правиламъ, и предоставлено это дѣло. Да и много ли будетъ стоить для попечительства выстроить при цер-

кви простой домикъ, для приюта 5 — 10 приходскихъ бездомныхъ бѣдныхъ? Содержаться же могли бы бѣдные сіи собственными трудами съ помощію добродѣтельныхъ подаяній, которыя всегда бывали и будутъ при христіанскимъ церквахъ. А между тѣмъ изъ этихъ лицъ, находящихъ себѣ приютъ при церкви, если не всѣ, то нѣкоторые, руководимые священникомъ, могли бы служить, бесѣдами своими съ усердствующими къ нимъ прихожанами, къ уничтоженію суевѣрій и предразсудковъ и къ распространенію здравыхъ понятій о вѣрѣ и жизни между прихожанами. Равнымъ образомъ немногаго также стоило бы для попечительства или и для самого священника ежегодно запастись известное количество лекарственныхъ растений, ромашки, мяты, буковицы, шалфею, мать-мачихи, липоваго цвѣта, крапивнаго корня, черемховой коры, березовыхъ почекъ и т. под., — хранить все это или въ упомянутой богадѣльнѣ, или у кого-либо изъ особенно челоуѣколюбивыхъ и благоразсудительныхъ изъ членовъ причта, или женъ ихъ, и употреблять для безмездной раздачи нуждающимся. Быть не можетъ, чтобы сіи и подобныя имъ челоуѣколюбивыя учрежденія при церквахъ Вожіихъ остались не замѣченными инородцами, *еще язычествующими*. Когда же будутъ замѣчаемы, то также будутъ располагать ихъ къ Церкви Христовой.

8. Наконецъ и вообще отъ христіанскаго паствыря требуется безкорыстіе въ прохожденіи имъ высокаго своего служенія; но особенно качествомъ этимъ должны украшаться священники такихъ приходовъ, которые окружены инородцами или иновѣрцами. Есть отзывы самихъ этихъ священниковъ о томъ, что нѣкоторые изъ язычниковъ потому еще не принимаютъ христіанской вѣры, что опасаются большихъ поборовъ съ нихъ со стороны мѣстнаго духовенства. Какое тяжелое нареканіе на служителей Христовой вѣры, и какъ унижаютъ себя и грѣшатъ тѣ изъ нихъ, которые подаютъ поводъ къ такимъ

нареканіямъ! Если бы приходскіе пастыри довольствовались своимъ небольшимъ жалованьемъ отъ казны и добротными, а не по положенной таксѣ, подаваніями отъ прихожанъ: то не были бы они богаты, но не были бы и бѣдны. Но за то, какою любовію, какимъ уваженіемъ они пользовались бы отъ своихъ прихожанъ, особенно если бы приложили все свое стараніе о благоустройствѣ своего прихода въ нравственномъ отношеніи! Какъ чиста и покойна будетъ ихъ душа и совѣсть при сознаніи, что они истинные пастыри Христовой Церкви, а не наемники, — какъ тогда будутъ святы, искренны и пламенны ихъ молитвы къ Богу! Не обвѣютъ они отъ того, если не дополучатъ горсть руги отъ бѣднаго или скупаго прихожанина. Но за то, безкорыстiemъ своимъ приобрѣтши къ себѣ всеобщую любовь и уваженіе, они, въ случаѣ какой-либо очевидной собственной нужды, не будутъ оставлены своими прихожанами; не будутъ оставлены и семейства ихъ, въ случаѣ рановой смерти кого-либо изъ нихъ. Главное же то, что прекрасное это въ христіанскомъ пастырѣ качество устранить одинъ изъ предлоговъ, *въ средѣ язычествующихъ*, чуждаться святой, православной Церкви. Да поможетъ же Господь Богъ, благодатію своею, всѣмъ служителямъ вѣры Христовой, особенно священникамъ инородческихъ приходовъ, украшаться симъ прекраснымъ истинно-пастырскимъ качествомъ!

Итакъ священникамъ, ревнующимъ о привлеченіи къ вѣрѣ Христовой живущихъ вблизи ихъ невѣрующихъ, для успѣшнѣйшаго исполненія своего святаго дѣла, необходимо заботиться какъ о собственномъ большемъ и большемъ преусиѣяннн въ благочестіи, такъ и о благоустроеннн нравственной и религіозной жизни своихъ православныхъ прихожанъ. Безъ этого всѣ ихъ труды, по обращенію инновѣрцевъ къ Церкви Божіей, будутъ напрасны. Инновѣрцы не будутъ и слушать поученій ихъ о внутреннемъ содержанн святой Христовой вѣры, когда во внѣшней жизни и во внѣш-

нихъ религіозныхъ обрядахъ православныхъ не будутъ видѣть сторонъ, привлекательныхъ для нихъ.

9. Теперь, что же должны дѣлать, какія должны быть непосредственныя отношенія приходскихъ священниковъ къ самымъ этимъ иновѣрцамъ, которыхъ они обязаны приводить къ вѣрѣ Христовой?

А. Прежде всего такіе священники должны позаботиться изучить тотъ языкъ, которымъ говорятъ окружающіе ихъ язычествующіе инородцы, чтобы въ бесѣдованіяхъ съ ними всегда быть понимаемыми ими, и вмѣстѣ съ тѣмъ ознакомляться съ ихъ вѣрованіями, обычаями и домашнею жизнію, чтобы знать какъ хорошія, такъ и худыя ихъ стороны, и потомъ однѣ одобрять и поддерживать, а другія стараться исправить.

В. Пользоваться всѣми случаями къ тому, чтобы входить въ сношенія съ ними. Если же не представляется такихъ случаевъ, то изыскивать ихъ. Проѣзжая, на примѣръ, мимо ихъ домовъ, находить тотъ или другой предлогъ посѣтить кого-либо изъ нихъ, равнымъ образомъ приглашать ихъ и въ свои дома и принимать со всякою ласкою и возможнымъ гостепріимствомъ. Словомъ, всячески стараться сблизиться съ людьми вліятельными въ средѣ ихъ и пріобрѣсти къ себѣ ихъ расположеніе.

В. При сношеніяхъ съ ними бесѣдовать не о вѣрѣ только, но и о дѣлахъ житейскихъ, или о явленіяхъ природы, сообщая имъ вѣрныя и надлежащія понятія о сихъ предметахъ.

Г. Не позволять себѣ ни словомъ ни даже взглядомъ выказывать къ нимъ какое-либо пренебреженіе, — не глумиться надъ ихъ обычаями или вѣрованіями, какъ бы ни были они странны и противны христіанству, въ душѣ только сожалѣя о ихъ заблужденіяхъ. И тогда только, когда будетъ пріобрѣтено ихъ довѣріе, при удобныхъ случаяхъ говорить имъ о тѣхъ или вредѣ ихъ вѣрованій, но говорить серьезно, безъ всякихъ укоризнъ, насмѣшекъ и глумленій; иначе можно навсегда оттолкнуть ихъ отъ себя.

Д. Всегда съ должнымъ вниманіемъ, участіемъ и уваженіемъ относиться къ людямъ пожилымъ изъ нихъ, и съ особенною привѣтливостію и ласкою—къ дѣтямъ, чтобы они не бѣжали отъ священника, завидѣвъ его, но всегда бы радовались, наравнѣ съ христіанскими дѣтьми, увидѣвъ добраго и ласковаго батюшку-священника.

Е. Убѣждать иновѣрцевъ присылать малолѣтнихъ дѣтей своихъ для обученія грамотѣ въ церковную или сельскую школу, гдѣ они могутъ озариться свѣтомъ Христовымъ и расположиться къ принятію св. православной вѣры.

Ж. Внушать и всѣмъ своимъ прихожанамъ—православнымъ, не гнушаться сосѣдями, иновѣрцами, но выражать къ нимъ любовь, какъ на словахъ, такъ и на дѣлѣ, помогая имъ въ ихъ нуждахъ.

З. При существованіи приходскихъ благотворительныхъ учрежденій, аптеки, больницы, богадѣльни, не отказывать въ помощи въ сихъ заведеніяхъ и иновѣрцамъ, кто бы они ни были, язычники ли или магометане, помня, что всѣ люди дороги Богу, какъ сотворенные по образу и по подобию Божию.

И. Не говорить съ ними о христіанской вѣрѣ тогда, когда они не расположены слушать о ней. Въ такомъ случаѣ лучше измѣнить предметъ бесѣды, начавъ говорить о чемъ-либо такомъ, что могло бы быть поучительно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и пріятно для нихъ.

І. Не предлагать имъ принятія крещенія тогда, когда они нисколько не знаютъ Христовой вѣры. Не говорить только: „обратись въ нашу вѣру; ваша вѣра поганая“... Такая проповѣдь можетъ только раздражать и отталкивать иновѣрцевъ отъ Церкви Божией, но никакъ не привлекать къ ней.

К. Когда бываетъ удобно говорить иновѣрцамъ о вѣрѣ Христовой, то говорить не много и не о многихъ предметахъ, чтобы они могли запомнить сказанное имъ и потомъ подумать о слышанномъ,—и говорить сначала о томъ, что особенно отрадно для



сердца человѣческаго или назидательно для жизни. Еванг. Іоан. гл. 14. 15. 16. Матѳ. гл. 5 и т. под.

Л. Употреблять всѣ мѣры къ тому, чтобы иновѣрцы, живущіе въ предѣлахъ того или другаго прихода, могли имѣть правильное понятіе о вѣрѣ Христовой, чтобы знали по крайней мѣрѣ о рожденіи и жизни Господа нашего Іисуса Христа, о его страданіяхъ и смерти за грѣхи всѣхъ людей, о Его воскресеніи, вознесеніи на небеса и о второмъ пришествіи, а равно и о нравственныхъ заповѣдяхъ христіанскихъ.

М. Стараться распространять между невѣрующими здравыя и истинныя понятія о вѣрѣ Христовой не только самимъ священникамъ непосредственно, но и чрезъ благочестивыхъ, набожныхъ, понимающихъ вѣру Христову и имѣющихъ добрыя отношенія къ иновѣрцамъ, прихожанъ, внушая симъ прихожанамъ вести это св. дѣло съ усердіемъ и съ упованіемъ, что Господь вознаградитъ ихъ за этотъ апостольскій трудъ своими небесными милостями. Въ чемъ же приходъ еще нѣтъ такихъ способныхъ къ религіознымъ бесѣдамъ прихожанъ, долгъ священника своими особенными собесѣдованіями съ избраннѣйшими изъ прихожанъ образовать таковыхъ.

Н. Позаботиться о томъ, чтобы умѣнье пѣть умилительнѣйшія изъ христіанскихъ церковныхъ пѣснопѣній распространилось, хотя чрезъ дѣтей православныхъ, и между дѣтьми невѣрующими.

О. По соглашенію съ вліятельнѣйшими изъ прихожанъ православныхъ, а равно и съ расположенными къ христіанству изъ самыхъ иновѣрцевъ, учреждать общественныя молебствія объ обращеніи невѣрующихъ къ св. вѣрѣ Христовой.

П. Миссіонерамъ, присылаемымъ отъ братства святителя Гурія, оказывать всякое вниманіе и содѣйствіе съ своей стороны къ достиженію святой цѣли — просвѣщенія свѣтомъ Христовымъ невѣрующихъ во Христа.

Р. Если Богъ поможетъ кого-либо изъ невѣровавшихъ просвѣтить святымъ крещеніемъ; то имѣть о такихъ особенное попеченіе, чаще посѣщать ихъ въ ихъ домахъ, а равно и у себя принимать, чтобы болѣе и болѣе утверждать ихъ въ уразумѣніи истинъ вѣры Христовой,—подкрѣплять ихъ терпѣніе въ перенесеніи оскорбленій отъ остающихся въ невѣріи, указывая на примѣры святыхъ, радовавшихся въ своихъ страданіяхъ за Христа,—располагать ихъ, чтобы они оставались жить среди своихъ единоплеменцевъ, отличаясь отъ нихъ святыми добродѣтелями, чтобы, какъ,—согласно притчѣ Христовой,—изъ зерна горчичнаго вырастаетъ большое дерево, такъ и чрезъ нихъ образовалось бы цѣлое общество христіанъ изъ ихъ единоплеменниковъ.

С. Можно бы также посовѣтывать — отъ инородцевъ нынѣ язычествующихъ, по обращеніи ихъ въ христіанство, не только не требовать ни руги и викакихъ вознагражденій за требы, но и, отъ себя ли, или отъ приходскаго попечительства, или изыскивая другіе способы, бѣднѣйшимъ изъ нихъ оказывать посильное вспоможеніе.

Т. Въ приходсахъ же съ татарскимъ населеніемъ особенно стараться, чтобы всѣ православные прихожане имѣли хотя краткія понятія о томъ, насколько христіанство выше и лучше магометанства,—чтобы они, православные, могли сообщать эти понятія магометанамъ, чтобы могли даже отражать возраженія магометанъ противъ вѣры Христовой. *Напримѣръ*, недоумѣвающимъ изъ магометанъ о томъ, какъ *Богъ есть одинъ и вмѣстѣ троиченъ* могли бы говорить: какъ солнце на небѣ, хотя изъ него происходитъ свѣтъ и исходитъ теплота, но оно одно есть солнце,—такъ и Богъ, хотя изъ него рождается Слово или Сынъ, и исходитъ Святыи Духъ, но Онъ одинъ есть Богъ.

Или: возражающимъ изъ магометанъ, *будто Богъ не можетъ родить сына; онъ жены не имѣетъ* благоговѣнно отвѣчать: Сынъ Божій рождается отъ Бога-

Отца не такъ, какъ люди рождаются отъ людей, но духовно, какъ свѣтъ рождается отъ солнца. — И какъ солнце никогда не бываетъ безъ свѣта и безъ теплоты; такъ и Богъ-Отецъ никогда не былъ безъ Сына Божія и безъ Святаго Духа. — И что сей Сынъ Божій, — пребывающій съ Богомъ Отцемъ и со Святымъ Духомъ вѣчно, — 1870 лѣтъ тому назадъ воплотился отъ пресвятой Дѣвы Маріи, безъ мужа, и названъ былъ Иисусомъ Христомъ, по имени котораго и мы называемся христианами.

Или: магометанамъ думающимъ, *будто христіане почитаютъ богами святыя иконы*, говорить: святыя иконы не боги, и не угодники Божіи; но онѣ напоминаютъ намъ только о Богѣ и объ угодникахъ Божіихъ, которые изображены на нихъ, какъ книги напоминаютъ о томъ, что въ нихъ написано. — Почитаютъ же христіане иконы потому, что на нихъ изображены почитаемыя ими святыя лица. — Когда же христіане молятся Богу, стоя предъ иконами; то они просятъ, чтобы помиловала ихъ или помогла имъ не икона, такъ какъ она сама собою помочь не можетъ, а изображенные на иконѣ, живущіе же на небесахъ, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, или св. угодники Божіи. — Христіане когда молятся Богу, то только глазами взираютъ на икону, а душой бесѣдуютъ съ самимъ Богомъ.

У. Наконецъ, да не унываетъ, да не падаетъ духомъ добрый пастырь и усердный служитель Церкви Христовой, при безуспѣшности своихъ вѣропроповѣдническихъ трудовъ, и да не оставляетъ, по причинѣ этой безуспѣшности, своего святаго дѣла; но съ большею и большею ревностію да продолжаетъ его, помня, что *gutta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo*, а также и то, что дѣло апостола сѣять и сѣять сѣмя слова Божія, а возвращающій сѣмя есть Богъ!

Е. В—нъ.

# СЛОВО

ВЪ НЕДѢЛЮ СЫРОПУСТНУЮ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВЯЖСКИМЪ, 7 ФЕВРАЛЯ 1871 Г.

*Не медли обратиться ко Господу, и  
не отлагай день отъ дне (Сир. 5, 8).*

Сей совѣтъ Премудраго весьма благовременно напомнить вамъ нынѣ, братіе. *Не хотѣй смерти грѣшника, но еже обратиться и живу быти ему*—Господь милосердый опять призываетъ насъ къ обращенію отъ грѣховъ нашихъ, опять отверзаетъ намъ двери покаянія и обѣщанія отеческой любви своей къ принятію насъ кающихся въ предстоящіе дни св. четыредесятницы.

Много разъ уже Господь давалъ намъ сіе спасительное время, сію весну душъ нашихъ. И конечно, были такіе, которые пользовались надлежащимъ образомъ симъ даромъ ко благу и спасенію душъ своихъ, которые отлагали дѣла темныя въ свѣтлыя дни поста и приносили искреннее раскаяніе во грѣхахъ, освѣщали и согрѣвали себя благодатію св. таинствъ, и орошенныя слезами покаянія души ихъ приносили цвѣты благихъ мыслей, чувствъ и намѣреній и плоды добрыхъ и богоугодныхъ дѣлъ, и такимъ образомъ преуспѣвали и возрастали во благодати Христовой, не возвращаясь на прежній путь грѣха. Но сколько было

и такихъ, которые, покаившись во грѣхахъ и обратившись къ Господу въ дни поста, скоро опять впадали въ тѣже или въ новые грѣхи, предавались тѣмъ же или другимъ порочнымъ склонностямъ и страстямъ! Немало было и такихъ, которые хотя и каялись, но не отъ сердца, неискренно и неглубоко съ затаенною мыслию и рѣшимостию не отставать отъ грѣха, а опять продолжать жить по прежнему. Были наконецъ, къ крайнему прискорбію, и такіе, которые вовсе еще не думали и не хотѣли каяться, доселѣ коснѣютъ во грѣхахъ и отлагаютъ покаянiе до будущаго неопредѣленнаго времени.

Кто бы ты ни былъ, возлюбленный, къ тому или другому или третьему роду людей принадлежишь, внемли совѣту Премудраго: *не медли обратитися ко Господу.*—поспѣвши воспользоваться вновь наступающимъ временемъ св. поста, чтобы покаяться во всѣхъ грѣхахъ своихъ, очистить совѣсть свою отъ мертвыхъ дѣлъ, разстаться навсегда съ порочными навыками и страстями своими, исправить жизнь свою, загладивъ прежніе проступки противоположными имъ добрыми дѣлами, и положить начало новой, чистой и богоугодной жизни. *Не медли о рашитися ко Господу, и не отлагай день отъ дне.*

*Не медли обратитися ко Господу:* ибо не столь пагубно и противно Богу впасть въ грѣхи, какъ медлить и коснѣть въ нихъ нераскаянно. Грѣшить свойственно немощи естества человѣческаго зараженнаго грѣхомъ прародительскимъ: къ свѣту во грѣхахъ нераскаянно—свойственно дiавольской злобѣ и ожесточенію. Кто впадаетъ въ грѣхъ, тотъ дѣлаетъ это по неразумію по слабости воли, по увлеченію плоти, по соблазну отъ міра по обольщенію отъ дiавола. Но кто коснѣетъ въ грѣхѣ нераскаянно тотъ обнаруживаетъ въ себѣ пристрастіе къ нему и любовь къ злу, ненависть къ добру и намѣренное противленіе закону Божию и самому Господу Богу, давшему намъ законъ и повелѣвшему исполнять его, тотъ говоритъ въ сердцахъ сво-

емъ къ Богу: *отступи отъ мене, путей твоихъ выда-  
ти не хочу.* Посему-то не столько грѣхами нашими  
оскорбляется безпредѣльная благодѣнь и долготерпѣнне  
Божіе, которыя непрестанно призываютъ насъ и по-  
даютъ намъ всѣ средства къ обращенію и покаянію и  
ожидаютъ оныхъ, не столько ими раздражается беско-  
нечная правда Божія, угрожающая намъ неизбѣжнымъ  
судомъ и наказаніемъ за грѣхи, сколько коснѣніемъ въ  
грѣхахъ безъ раскаянія. Грѣшниковъ Господь милу-  
етъ по неизреченной своей благодѣнь и прощаетъ ихъ  
кающихся: но коснѣющихъ во грѣхѣхъ и не обращаю-  
щихся къ Нему съ покаяніемъ строго наказываетъ по  
праведному суду своему. Такъ самыхъ первыхъ грѣш-  
никовъ—прародителей нашихъ Господь наказалъ такъ  
строго—изгнаніемъ изъ рая, отнятіемъ древа жизни.  
проклятіемъ земли въ дѣлахъ ихъ, осужденіемъ мужа  
на труды въ потѣ лица для приобрѣтенія насущнаго  
хлѣба, жены на тяжкія болѣзни чадородія и наконецъ  
смертію—не столько за самый грѣхъ ихъ, сколько за  
коснѣнне и упорство въ немъ, за укрывательство отъ  
Бога въ то время какъ Онъ искалъ ихъ въ раю, за  
желаніе оправдать себя ложью и сложеніемъ вины  
другъ на друга. Такъ и Каина, перваго братоубійцу,  
подвергъ Господь оной страшной казни не столько за  
грѣхъ его, сколько за упорство въ немъ послѣ того,  
какъ самъ Онъ отечески призывалъ Его къ сознанію  
грѣха и покаянію. Такъ и первый мѣръ наказанъ все-  
мѣрнымъ потопомъ послѣ того, какъ долготерпѣнне Бо-  
жіе, призывавшее людей чрезъ Ноя къ покаянію, исто-  
щилось. Такъ и іудеи, отвергшіе и распявшіе Мес-  
сію своего—Христа Спасителя, отвергнуты навсегда,  
градъ ихъ преданъ на поправаніе языкамъ и сами они  
разсѣяны по лицу земли послѣ того, какъ Господь,  
безчисленными способами призывавшій ихъ къ вѣрѣ и  
покаянію, ожидалъ долго ихъ обращенія и—не дож-  
дался. Такъ Господь и во всѣ времена и теперь не-  
рѣдко предъ нашими очами премѣняетъ безконечную  
милость свою, ожидающую обращенія грѣшниковъ, на

неумытную правду свою, карающую грѣшниковъ, коснѣющихъ во грѣхахъ и нераскаянныхъ. *Милость бо и мѣвъ у Него*, сказано въ словѣ Божіемъ, *и на грѣшницѣхъ почиетъ ярость Его*. Да не медлитъ же обратитися ко Господу всякій изъ насъ, братіе возлюбленные, *и да не отлагаетъ день отъ дне*.

*Не медли обратитися ко Господу*. Ибо чѣмъ дольше медлятъ въ семь дѣлѣ, тѣмъ оно становится труднѣе. Болѣзнь тѣлесная въ самомъ началѣ излѣчивается легко, а запущенная становится упорною, часто и неизлѣчимою. Съ долгами расплачиваться не такъ трудно въ свое время, а бывъ просрочены они дѣлаются тяжелыми, иногда и неоплатными. Такъ и всякій грѣхъ нетрудно очищать и исправлять искреннимъ покаяніемъ и силою благодати Божіей вскорѣ по совершеніи его; но коснѣніемъ въ немъ онъ укореняется въ душѣ, разстроиваетъ всѣ ея силы и дѣлается неудобоисцѣлимь. Грѣхъ, долго не очищаемый покаяніемъ, обращается въ привычку и дѣлаетъ чѣловѣка работою грѣха, убивая въ немъ силу свободной воли. Грѣхъ убиваетъ въ душѣ нравственное чувство и притупляетъ совѣсть, чѣмъ открываетъ путь ко всѣмъ родамъ грѣховъ и беззаконій, и дѣлаетъ челоуѣка безразличнымъ къ добру и злу, къ добродѣтели и пороку. Мало помалу онъ погашаетъ въ душѣ вѣру и любовь къ Господу—единому законоположнику, судіи и мздовоздателю нашему, и поселяетъ вмѣсто того невѣріе къ Нему, рабскій страхъ и даже ненависть и ожесточеніе. Вотъ какъ опасно и пагубно коснѣніе во грѣхѣ! *Не медли же обратитися ко Господу* всякая душа христіанская, желающая спасенія своего, *и не отламай день отъ дне*. Не медли наипаче ты, который имѣлъ несчастіе впасть въ какіе-либо тяжкіе, великіе грѣхи, мертвящіе совѣсть и привлекающіе особенно гнѣвъ и судъ Божій; но не отлагай покаянія день отъ дне и ты, который говоришь, что нѣтъ у тебя на совѣсти какихъ-либо тяжкихъ грѣховъ, что ты не богохульникъ, не убійца, не хищникъ, не прелюбодѣй, не клятвопреступникъ,

а виновенъ только въ обыкновенныхъ человѣческихъ слабостяхъ и легкихъ прегрѣшеніяхъ. О! это есть одно изъ самыхъ обыкновенныхъ лукавствъ и козней исконнаго лжеца и губителя душъ нашихъ діавола, одна изъ самыхъ гибельныхъ сѣтей его, которыми онъ запутываетъ христіанъ, внушая мысль, будто пагубны только тяжкіе и великіе грѣхи и они только требуютъ очищенія и тщательнаго исправленія покаяніемъ и исповѣдію, а о грѣхахъ, такъ называемыхъ легкихъ, можно будтобы и не беспокоиться слишкомъ, какъ маловажныхъ и извинительныхъ. Нѣтъ, братіе! всѣ грѣхи—и великіе и малые прогнѣвляютъ Бога и оскорбляютъ Духа Божія, живущаго въ насъ, хотя конечно одни болѣе, а другіе менѣе; всѣ они—мерзость предъ Господомъ, всѣ они — язва и гибель для душъ нашихъ, а потому всѣ требуютъ скорого очищенія и исправленія покаяніемъ, и Церковь внушаетъ намъ каяться въ грѣхахъ содѣянныхъ не только дѣломъ, но и словомъ, и мыслию, и намѣреніемъ, и пожеланіемъ, не только вѣдѣніемъ, но и невѣдѣніемъ, не только волею, но и неволею. Въ глазѣ не возможно терпѣть ни малѣйшей, попавшей въ него соринки; иначе она повредитъ его, произведетъ воспаленіе и можетъ лишить навсегда зрѣнія. Око души нашей—совѣсть еще нѣжнѣе тѣлеснаго глаза. Ее притупляютъ и заглушаютъ и самые легкіе грѣхи; отъ нихъ, также какъ и отъ тяжкихъ, укореняется въ душѣ пагубная привычка ко грѣху; ими легко пролагается путь къ великимъ преступленіямъ. Такъ царь Давидъ началъ нѣкогда съ легкаго и малаго—случайнаго и неосторожнаго воззрѣнія на чужую жену, и — кончилъ великими и тяжкими грѣхами прелюбодѣвія и убійства. При томъ одна песчинка сама по себѣ не тяжела; но многія тысячи и мириады песчинокъ, собранныхъ вмѣстѣ, составляютъ огромную тяжесть. Такъ и каждый легкій грѣхъ одинъ самъ по себѣ можетъ быть еще не такъ опасенъ и пагубенъ для души: но что сказать о множествѣ легкихъ грѣховъ, да еще непрестанно повторяемыхъ однимъ и



тѣмъ же человѣкомъ? Ибо что у насъ, по легкомыслию нашему, не считается малостию и легкимъ грѣхомъ? Холодность и лѣность къ дѣламъ вѣры и благочестія у насъ — невеликій грѣхъ: небреженіе о молитвѣ домашней, о чтеніи слова Божія и поученіи въ законѣ Господнемъ— у насъ малость. Рѣдкое посѣщеніе храма Божія даже въ праздники, или и посѣщеніе, но не усердное, съ головою разсѣянною, съ сердцемъ влекущимся долу, а не горѣ, съ мыслями и чувствами и даже взорами не устремленными къ небу, а блуждающими по сторонамъ, и устами отверстыми не для одной молитвы, а для пустыхъ разговоровъ — у насъ малость. Нарушеніе уставовъ Церкви, напримѣръ постовъ— у насъ невеликій, едвали даже и малый грѣхъ. Роскошь, расточительность на удовольствія плоти, на забавы и зрѣлища, суетность, изысканность и невоздержность въ пищѣ, въ одеждѣ и во всемъ, тогда какъ есть тысячи бѣдныхъ братій нашихъ, живущихъ въ голодѣ и холодѣ— у насъ невеликій грѣхъ. Трата драгоценнаго дара Божія— времени чрезъ провозженіе оного въ праздности, или въ занятіяхъ пустыхъ, суетныхъ и бесполезныхъ— у насъ малость. Злоупотребленіе другимъ Божиимъ даромъ — слова, празднословіе, пересуды и осужденіе ближняго, ложь и обманъ — тоже малость. Вражда другъ къ другу, зависть, превозношеніе, своекорыстіе, любомщеніе, немилосердіе къ ближнимъ— тоже невеликіе грѣхи. Подумайте, братіе, сіи и подобныя малости и невеликіе, по нашему мнѣнію, грѣхи, умножившись у иного паче власть главы, какимъ тяжкимъ бременемъ должны лежать на душѣ его, достаточнымъ для того, чтобы увлечь ее прямо на дно адаво! Какой ужасный должны образовать струпъ на душѣ, при которомъ не остается въ ней и мѣста цѣлаго и здороваго, куда бы пластырь приложить или елей или обязаніе, по выраженію пророка! *Не ждди же, возлюбленный, обратитися ко Господу не только отъ великихъ, но и отъ малыхъ грѣховъ своихъ.* Во время пощенія тщательно осмотри свою

душу во всѣхъ ея самыхъ сокровенныхъ изгибахъ не при тускломъ только свѣтѣ собственнаго своего сознанія, потемненнаго самолюбіемъ и пристрастіемъ къ себѣ, но при свѣтѣ слова Божія. Въ потьмахъ или полусвѣтѣ въ иной комнатѣ можетъ казаться все чистымъ и будутъ незамѣтны даже цѣлыя кучи сора. Когда же проникаетъ въ нее черезъ какую-либо скважину солнечный лучъ, то открываются для глаза мельчайшія пылинки, клубящіяся въ несмѣтномъ множествѣ въ воздухѣ. Такъ и въ душѣ только при свѣтѣ Евангелія можетъ быть обличена для сознанія нашего вся нечистота ея грѣховная, все безмѣрное множество великихъ и малыхъ, тяжкихъ и легкихъ прегрѣшеній нашихъ. Отъ всѣхъ ихъ безъ исключенія и должны мы очищать свои души и омывать слезами покаянія, не щадя своего самолюбія, не жалея разстаться съ самыми любимыми нашими слабостями, съ самыми невинными, повидимому, пожеланіями и помыслами грѣховными, которые при всей мнимой своей легкости все же неавистны для Бога, преступны, отгоняютъ отъ насъ благодать Божию и лишаютъ насъ характера святости, какая подобаешь истиннымъ христіанамъ, а потому и запрещаются 10-ю заповѣдію закона Божія! *Не медли обратитися ко Господу, и не отлагай день отъ дне.*

*Не медли обратитися ко Господу.* Ибо кто промедлитъ и пропуститъ наступающую св. четырехдесятиницу, тотъ—Богъ знаетъ—дождется ли другой. Никто не заключалъ завѣта съ смертію, никто не входилъ въ договоръ съ Владыкою живота и смерти о томъ, когда послѣдуетъ кончина его и число дней его кое есть. И—какъ многихъ изъ братій нашихъ уже нѣтъ теперь съ нами, и не только тѣхъ, которые достигли престарѣнія или хотя преполовенія дней своихъ, но и юныхъ еще, бывшихъ во цвѣтѣ здоровья и крѣпости силъ и едва начинавшихъ жить! Сколько было изъ нихъ и такихъ, которые восхищены нечаянно, быть можетъ неготовыми, медлившими своимъ обраще-

ніемъ, отлагавшими день отъ дня покаяніе! Кто знаетъ, — быть можетъ, иные изъ нихъ, не успѣвъ получить благодатнаго напутствія въ ту жизнь чрезъ св. таинства Церкви, не успѣли и сердечно покаяться, и унесли съ собою всю тяжесть своихъ грѣховъ, въ коихъ за предѣлами сей жизни уже нѣтъ покаяніа!.. Убоимся сего, братіе, и не замедлимъ обратитися ко Господу. Вотъ Господь, за наши грѣхи и нераскаянность, опять по мѣстамъ казнить людей онымъ страшнымъ бичемъ, который не разъ посылалъ прежде, — оною наглою смертію, которая въ особенности приходитъ какъ тать въ ноци и похищаетъ свои жертвы безъ всякаго разбора и внезапно. При видѣ сего бича Божія, какъ безумно и нечестиво говорить душѣ своей: *яждь, ній, веселись! Ямы и ніемъ, утръ бо умремъ!* Благодать Божія, медлящая еще карать насъ, на покаяніе насъ ведетъ. Не замедлимъ же обратитися ко Господу въ настоящую св. четырехдесятницу, и не будемъ отлагать своего говѣнія и покаянія день отъ дня, съ одной недѣли на другую, съ другой на послѣднюю. Тогда и Господь не замедлитъ отверзть свои отеческія объятія намъ кающимся, и еще далече намъ сущимъ отъ совершеннаго исправленія въ нашихъ прегрѣшеніяхъ, самъ поспѣшитъ на встрѣчу намъ своею благодатію, даруетъ намъ прощеніе грѣховъ въ таинствѣ покаянія, напитаетъ насъ пребожественною трепезою тѣла и крови своей въ таинствѣ причащенія, въ освященіе и утвержденіе во благодати и вѣчное спасеніе душъ нашихъ, и по прошествіи сихъ четырехдесяти дней дастъ намъ достойно поклонитися спасительнымъ страстямъ своимъ, и за тѣмъ введетъ насъ въ свѣтлую радость живоноснаго воскресенія своего. Аминь.

# СЛОВО

ПО ПРИЧАЩЕНІИ СВ. ТАИНЪ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ , АРХІЕПІ-  
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВЯЖСКИМЪ, 28 ФЕВРАЛЯ 1870 Г.

*Возлюбь своя сущая, до конца воз-  
люби ихъ (Іоан. 13. 1).*

Это сказали св. апостоль Іоаннъ , возлюбленнѣй-  
шій изъ апостоловъ, объ Іисусѣ Христѣ. И по-истинѣ,  
вся жизнь Господа и Спасителя нашего была единымъ  
непрерывнымъ подвигомъ безпредѣльной божественной  
любви. Но вотъ когда явилъ Онъ верхъ и крайнюю  
степень сей любви, вотъ когда , по замѣчанію еванге-  
листа , Онъ , *возлюбь своя сущая въ міръ , до конца  
возлюби ихъ*: на тайной вечери съ учениками , когда  
преподалъ имъ, подъ видомъ хлѣба и вина, самое пре-  
чистое тѣло свое и самую пресвятую кровь свою.  
сказавъ имъ: *примите ядите , сіе есть тѣло мое;  
пийте отъ мя вси , сія есть кровь моя , и заповѣдавъ  
творить сіе въ Его воспоминаніе до скончанія вѣка.*

Ахъ , по-истинѣ, ничего не можетъ быть больше  
сея любви! „Какой пастырь , восклицаетъ св. Злато-  
устъ, питаетъ овецъ членами собственнаго тѣла? Но  
что я говорю—пастырь? Часто матери отдаютъ кор-  
мить другимъ своихъ новорожденныхъ дѣтей , а Хри-

стось не сдѣлать такъ. Онъ питаетъ насъ собственною своею кровію“!

Сей-то безпредѣльной любви Господа Иисуса и вы были нынѣ причастниками, возлюбленные. Преподанъ вамъ нынѣ тѣло и кровь—тѣже самыя, которыя преподанъ апостоламъ на тайной вечери, Онъ — сладчайшій Спаситель нашъ, и васъ до конца возлюбилъ. Какъ съ апостолами тогда, и съ вами теперь — *Онъ желаніемъ возжелалъ ясти наску*, вошелъ въ двери сердца вашего, отверзшіяся Ему въ минувшіе дни говѣніемъ, покаяніемъ и исповѣдію грѣховъ вашихъ и—вечерялъ съ вами. И конечно, сердца ваши въ эти святыя минуты не только горятъ въ васъ внутреннею радостію и утѣпеніемъ, какъ въ эммаусскихъ ученикахъ, когда они бесѣдовали съ воскресшимъ Господомъ на пути, не узнавши Его, но *и познали Его въ преломленіи хлѣба*, подобно имъ же въ послѣдствіи, — познали, что Онъ во-истину есть Христось, Сынъ Бога живаго, пришедый въ міръ грѣшныя спасти, что Онъ точно есть любовь самосушая и безпредѣльная, что Онъ точно есть жизнь наша, и радость, и блаженство вѣчное.

Привѣтствуя васъ, возлюбленные, съ симъ великимъ и неизреченнымъ даромъ любви Божіей, молю Господа, да соблюдетъ Онъ самъ своею благодатію въ васъ сей безцѣнный даръ цѣлымъ во все дни живота вашего; да утвердитъ и плодоноснымъ сотворитъ во всецѣломъ существѣ вашемъ сіе сѣмя нетлѣнія и безсмертія; да силою святѣйшихъ таинъ, коимъ вы приобщились нынѣ, будете вы *святы и непорочны предъ Нимъ*, какъ говоритъ апостоль, *и самъ Богъ мира освятитъ васъ всесовершенныхъ во всемъ, и всесовершенство ваше дѣлъ, и душа и тѣло непорочно въ пришествіи Господа нашего Иисуса Христа да сохранится*, да пребудете непреткновенны среди всехъ соблазновъ и искушеній міра и плоти, и, по скончаніи св. четырехдесятницы, радостно встрѣтите свѣтоносное воскресеніе Господа; а когда Господь приведетъ всехъ насъ

отъ сѣя временныя жизни въ вѣчную, да сподобимся всѣ мы ясти отъ *манны сокровенныя и отъ древа животнаго*, еже посреда рая Божія, и истѣе, полнѣе, совершеннѣе, непосредственнѣе, не подъ какими-либо уже видами, какъ теперь, причащаться святѣйшей пасхи нашея — Господа Иисуса, въ вѣвечернемъ дни царствія Его!

И сіе вѣрно сбудется, *ибо втрѣнь есть обѣщавый, отрещися бо себе не можетъ*, — говоритъ апостоль, — сбудется, если только вы, возлюбленніи, сами благоугодны будете къ толико возлюбившему насъ Господу и за любви Его безпредѣльную, нынѣ вамъ явленную, платить будете нелѣностно взаимною любовію, явля сию любовь; — какъ того самъ Онъ отъ насъ требуетъ, — въ прилежномъ и вѣрномъ исполненіи Его заповѣдей, въ храненіи себя всѣми силами отъ всякаго грѣха, въ терпѣніи скорбей и въ благодушномъ несеніи вслѣдъ за Нимъ креста своего, какой Ему будетъ угодно возложить на васъ, съ готовностію, если бы потребовалъ Онъ, отдать Ему и плоть за плоть, кровь за кровь и душу за душу, — въ дѣлахъ наконецъ любви къ ближнимъ нашимъ, облекшеся, какъ внушаетъ апостоль, *во утробы щедротъ, благость, смиренномудріе, кротость и долготерпѣніе, прощающе другъ другу, якоже и Богъ во Христѣ простилъ есть вамъ, якоже и Христосъ возлюбилъ есть насъ, и предаде Себе за ны приношеніе и жертву Богу въ сою благоуханія. Сіа бо есть воля Божія въ васъ. Аминь.*

## ПЕЛАГІАНСКІЙ ПРИНЦИПЪ ВЪ РИМСКОМЪ КАТОЛИЧЕСТВѢ.

Одно изъ самыхъ обыкновенныхъ и вмѣстѣ тяжкихъ обвиненій, возводимыхъ протестантами на римское католичество, состоитъ въ томъ, что вѣроисповѣдная система этого послѣдняго проникнута пелагіанскими заблужденіями. Въ устахъ протестантовъ это обвиненіе несовѣтъ справедливо. Они хотятъ видѣть пелагіанскія заблужденія главнымъ образомъ въ догматѣ римско-католической церкви, что со стороны человѣка, какъ необходимое условіе его спасенія, вмѣстѣ съ вѣрою требуются и добрыя дѣла. Но находя въ этомъ догматѣ пелагіанскія заблужденія, протестанты обнаруживаютъ только то, что ихъ усилія отстаютъ противоположное неправое мнѣніе, будто для спасенія человѣка съ его стороны ничего не требуется кромѣ вѣры въ искупительную силу заслугъ Христовыхъ, настолько же напряженны, насколько и тщетны. Что для спасенія нужны кромѣ вѣры и добрыя дѣла—это догматъ не одного католичества; таково вѣрованіе и вселенской Церкви. Основаніе къ обвиненію католичества однако же существуетъ; только оно лежитъ гораздо глубже, чѣмъ это кажется протестантамъ. Пелагіанство дѣйствительно есть въ римскомъ католичествѣ и срослось съ нимъ тѣсно и существенно, такъ что можетъ быть названо основнымъ принципомъ, который движетъ ложными воззрѣніями латинства. Имъ характеризуется не одинъ какой-либо частный пунктъ, но

общій строй всей вѣроисповѣдной системы католичества, самый духъ ея и коренное направленіе. Пелагианскія воззрѣнія занимаютъ въ этой системѣ такое существенно важное мѣсто, что отрѣшиться отъ нихъ для римскаго католичества значитъ потрясти свои доктрины въ самыхъ основаніяхъ. Настоящее разсужденіе составляетъ попытку показать присутствіе пелагианскаго принципа въ католической системѣ, поставить съ нимъ въ связь главнѣйшія ея особенности, и т. о. выяснитъ несостоятельность римскаго католичества съ самой существенной стороны.

Основные начала и сущность пелагианскихъ заблужденій извѣстны. Плодъ практическаго направленія запада, пелагианство явилось въ то время, когда христіанство, выдержавъ борьбу съ ожесточенными нападками на него со стороны язычества, было объявлено господствующею религіею, вслѣдствіе чего въ христіанство многіе стали обращаться неискренно. Одни оставляли язычество изъ опасенія преслѣдованій со стороны государственной власти, взявшей христіанство подъ свое покровительство, другіе — изъ чаянія милостей и наградъ отъ христіанскаго правительства. Наплывъ негодныхъ людей въ среду христіанъ имѣлъ естественнымъ слѣдствіемъ порчу нравовъ и упадокъ духа вѣры. Многіе, принявши имя христіанъ не искренно, а по расчетамъ, въ душѣ продолжали оставаться язычниками и, втайнѣ придерживаясь языческихъ убѣжденій, отличались распущенностію въ жизни и дѣлахъ своихъ. Явилось даже направленіе, стремившееся возвести нравственную распущенность въ принципъ жизни. Когда со стороны ревнителей вѣры и благочестія слышались увѣщанія и обличенія, то нечестивцы извиняли себя слабостію человѣческой природы, ея крайнимъ грѣховнымъ поврежденіемъ и немощію противостоятъ искушеніямъ зла, и подъ этимъ предлогомъ уклонялись отъ всякаго усилія и подвиговъ, нужныхъ для христіанской добродѣтели. Строгимъ обличителемъ такого направленія явился *Пеллгий*,



британскій монахъ , успѣвшій приобрести на западѣ извѣстность своею подвижническою жизнію. Къ сожалѣнію, онъ впалъ при этомъ въ крайности, совершенно противоположныя тѣмъ, противъ которыхъ возсталъ. Строгая подвижническая жизнь не научила его духовной опытности. Онъ не любилъ поглубже заглядывать въ свою душу, и оттого остался чуждымъ пониманія того великаго перерожденія, какое производитъ въ чловѣкѣ божественная благодать, и впалъ въ преувеличенныя понятія о совершенствахъ чловѣческой природы. Нечестивцы хотѣли оправдать свои беззаконія немощами чловѣческой природы, ея грѣховнымъ растлѣніемъ и порчею. На это Целагій отвѣчалъ, что въ подобныхъ оправданіяхъ обнаруживается только наша лѣность и небреженіе о своемъ спасеніи. Чтобы подорвать ихъ въ самомъ корнѣ, онъ старается пробудить въ чловѣкѣ сознаніе нравственной отвѣтственности. Богъ, возражаетъ онъ нечестивцамъ, не требуетъ отъ чловѣка ничего невозможнаго. Наши духовныя силы настолько совершенны, что мы имѣемъ полную возможность жить по закону Божию, а не по закону грѣха. Въ насъ есть свобода, и напрасно нечестивцы въ оправданіе свое говорятъ, что она немощна и, такъ сказать, скована грѣхомъ. Жаловаться на немощи свободы значить не понимать или не хотѣть понять, что она такое. Это — способность, по природѣ своей совершенно безкачественная. Въ ней вѣтъ и не можетъ быть исключительнаго предрасположенія ни къ добру ни къ злу; и если бы предрасположеніе ея могло быть обращено къ одному болѣе, чѣмъ къ другому, то она перестала бы быть свободою. „Мы имѣемъ, говоритъ Целагій, свободный произволь, равно готовый грѣшить и не грѣшить“ (1). „Свобода есть какъ-бы прозябающій и плодоносный корень, который, по волѣ чловѣка, производитъ и приноситъ не

---

(1) *August. de grat. Chr. c. XXXIII.*

одно и тоже, а по произволу самого садовника можетъ или красоваться цвѣтами добродѣтели, или же заглухнуть отъ терній порока“ (1). Это значитъ, что свобода имѣетъ самостоятельность совершенно безусловную. Оставаясь безразличною способностію, готовою одинаково къ добру и ко злу, она не можетъ выйти изъ состоянія своего равновѣсія. Опредѣляясь въ одно время къ добру, въ другое — ко злу, она навсегда, стало быть, удерживаетъ въ себѣ возможность съ одинаковою легкостію переходить отъ добра ко злу, и наоборотъ отъ зла къ добру. Такова основная мысль, выставленная Пелагіемъ противъ нечестивцевъ съ цѣлю пробудить въ нихъ сознаніе нравственной отвѣтственности и показать имъ безотвѣтность ихъ въ прегрѣшеніяхъ. Дальнѣйшее развитіе этой мысли въ пелагіанской системѣ повело къ отрицанію первороднаго грѣха и всякой вообще порчи въ человѣческой природѣ. Такъ какъ свобода сама по себѣ безразлична и не можетъ выходить изъ состоянія своего равновѣсія, то грѣхъ не можетъ произвести въ ней никакой перемѣны. Она и теперь въ человѣкѣ остается совершенно такою же, какою была въ Адамѣ до паденія. „Мы рождаемся, говоритъ Пелагій, ни добрыми ни порочными, не имѣя въ себѣ ни добродѣтелей ни грѣховъ, но только способными къ тому и другому“ (2). „Мы утверждаемъ, дополняетъ Пелагія его ученикъ Юліанъ, что и въ грѣшникѣ остается таже природа свободной воли, которая дала ему возможность уклониться отъ праведности, и чрезъ которую, значитъ, въ свою очередь онъ можетъ отстать отъ грѣха: свободная воля послѣ грѣховъ остается такою же свободною волею, какою была прежде грѣховъ“ (3). Сообразно съ этимъ, по пелагіанскимъ воззрѣніямъ, отъ

(1) *August. de grat. Chr. c. XIX.*

(2) *August. de peccat. orig. XIV.*

(3) *August. op. imp. lib. I, 91. 96.*

грѣха не произошло въ человѣческой природѣ никакой особенной порчи. Нѣтъ никакого различія между первоначальнымъ и настоящимъ состояніемъ чловѣка; по отношенію къ главнымъ свойствамъ природы состояніе его всегда остается одинаковымъ; и нынѣ чловѣкъ раждается такимъ же, какимъ былъ въ началѣ до перваго грѣхопаденія. Въ Библии не говорится, что бы Адамъ грѣшилъ послѣ изгнанія изъ рая. Это, по объясненію Пелагія, значить, что въ природѣ его не произошло никакой порчи, и что онъ не грѣшилъ уже болѣе <sup>(1)</sup>. Тѣмъ болѣе, стало быть, грѣхъ не могъ оказать какого-либо губительнаго вліянія на дѣтей Адама и отдаленное потомство его. „Дѣти, говорили пелагіане, являясь въ міръ, находятся въ томъ же самомъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до паденія“ <sup>(2)</sup>. „Человѣческая природа у новорожденныхъ украшена приданнымъ невинности“ <sup>(3)</sup>. Грѣхъ дѣлаетъ, правда, чловѣка виновнымъ предъ Богомъ; но отъ этого состояніе нашей природы нисколько не страдаетъ. „Мы утверждаемъ, говоритъ Юліанъ, что чрезъ грѣхъ измѣняется не состояніе природы, но качество заслуги“ <sup>(4)</sup>; то есть, объясняетъ онъ, „если чловѣкъ дѣлаетъ грѣхъ, то становится виновнымъ, теряетъ сознаніе правды, но грѣхъ остается только въ памяти“ <sup>(5)</sup>. Откуда же въ чловѣческой природѣ несовершенства, отъ которыхъ земное существованіе наше становится столь жалкимъ? Откуда болѣзни и смерти? Чловѣкъ, отвѣчаютъ на это пелагіане, не въ наказаніе за грѣхъ (poenalter) сдѣлался смертнымъ, но созданъ такимъ отъ природы (naturaliter) <sup>(6)</sup>. Откуда въ чловѣкѣ страсти? Откуда преобладаніе въ его природѣ стремленій низшихъ надъ

<sup>(1)</sup> *August. de natur. et grat. c. XXIII.*

<sup>(2)</sup> Положеніе *Celestia*, осужденнаго на кароак. соб. 411 г.

<sup>(3)</sup> *August. contra Julian. III, 4.*

<sup>(4)</sup> *August. op. imp. 1, 96.*

<sup>(5)</sup> *Ibid. III, 187.*

<sup>(6)</sup> *Ibid. III, 156.*

высшими, чувственныхъ надъ духовными? Откуда борьба плоти и духа, въ которой первая беретъ перевѣсъ надъ послѣднимъ? Откуда, употребляя выраженія латинской богословской терминологіи, въ человѣкѣ *voluptas* и *concupiscentia*? Во всемъ этомъ, отвѣчаютъ пелагіане, нельзя еще усматривать поврежденія чело-вѣческой природы. Все это составляетъ естественное условіе и природную принадлежность, данную человѣку изначала самимъ Творцемъ (¹). Замѣчаемый въ человѣкѣ разладъ высшихъ стремленій съ низшими коренится въ естественной, самимъ Богомъ вложенной въ природу человѣка, противоположности между плотію и духомъ, и грѣховное состоитъ только въ томъ, что воля поступаетъ противъ заповѣди Божіей (²). Откуда наконецъ въ родѣ чело-вѣческомъ такое широкое распространеніе нравственнаго зла? Опять не отъ грѣховнаго поврежденія, отвѣчаютъ пелагіане, а отъ дурнаго примѣра и пагубной привычки. Первый человѣкъ до своего паденія не имѣлъ предъ собою примѣра грѣха, и въ этомъ его высокое, но вмѣстѣ съ тѣмъ единственное преимущество предъ нами. Его паденіе было первымъ примѣромъ грѣха. И въ этомъ отношеніи наше состояніе дѣйствительно хуже состоянія Адама до паденія. Вслѣдствіе примѣра Адамова, желать и дѣлать добро намъ сдѣлалось труднѣе, чѣмъ самому Адаму въ его первобытномъ невинномъ состояніи; потому что дурной примѣръ порождаетъ дурную привычку, и эта послѣдняя сдѣлалась плодоноснымъ сѣменемъ и источникомъ грѣха (³). Изъ неправильныхъ понятій о чело-вѣческой свободѣ и о послѣдствіяхъ грѣхопаденія развился далѣе у пелагіанъ въ высшей степени грубый взглядъ на домостроительство нашего спасенія о Хри-

(¹) *Naturalem esse omnium sensuum voluptatem. Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse. См. Herzog, Real-Encyclop. XI, 279.*

(²) *Herzog, ibidem.*

(³) *August. de peccat. origin. XVI. De natnr. et gnat. X.*

стѣ. И прежде всего въ пелагіанской системѣ теряетъ весь свой смыслъ и значеніе домостроительство ветхозавѣтное. По ученію Церкви, оно служило приготовленіемъ рода человѣческаго къ принятію Искупителя. Съ точки зрѣнія пелагіанъ такого значенія оно имѣть не могло; потому что, слѣдуя имъ, всякій челонѣкъ собственными силами можетъ достигъ высокой степени нравственнаго совершенства; потому что „теперешніе люди, какъ утверждаетъ Пелагій, болѣе, чѣмъ Адамъ (въ своемъ первобытномъ состояніи), успѣли въ исполненіи Божественнаго закона, ибо исполнили много заповѣдей, тогда какъ Адамъ не соблюлъ и одной“ (1). Существенно измѣняется въ пелагіанской системѣ и идея новозавѣтнаго домостроительства. Если въ людяхъ нѣтъ наслѣдственной грѣховной порчи, если люди рождаются съ такою же совершенною природою, съ какою и Адамъ, если прародительскій грѣхъ не внесъ въ человѣческую природу никакого разстройства; то и искупленіе для нихъ не нужно. Сынъ Божій въ такомъ случаѣ напрасно приходилъ на землю и вкусилъ смерть. Дѣйствительно, въ глазахъ пелагіанъ, явленіе на землѣ Богочеловѣка было дѣломъ безконечной любви Божіей, невызваннымъ однакоже настоятельною нуждою человѣчества. Неправильныя воззрѣнія на первобытное и теперешнее состояніе челонѣка не позволили пелагіанамъ возвыситься до пониманія той безконечно-великой жертвы, какую привесъ для примиренія Божественнаго правосудія съ челонѣкомъ Христосъ Спаситель. Всю сущность искупленія, совершеннаго Христомъ, они ограничиваютъ тѣмъ, что какъ Адамъ повредилъ роду челонѣческому только своимъ примѣромъ, такъ и Христосъ искупилъ челонѣковъ тѣмъ, что преподалъ имъ ученіе болѣе совершенное, чѣмъ какое они имѣли до Него, и показалъ имъ собственною жизнію высочайшій примѣръ праведности.

(1) *August. de natur. et grat. c. XXIII.*

Наконецъ системѣ пелагианства совершенно чуждо об-  
 шехристианское ученіе о благодати. Церковь вѣруеть,  
 что человѣкъ, какъ въ первобытномъ своемъ состояніи,  
 такъ и теперь не могъ и не можетъ быть добродѣтель-  
 нымъ и достойнымъ блаженной жизни и спасенія, безъ  
 особенной Божественной помощи. Ему нужна для этого  
 благодать, то есть, особенная Божественная сила, дѣй-  
 ствующая въ человѣкѣ во внутренней тѣснѣйшей свя-  
 зи съ его естественными способностями, и вспоможе-  
 ствующая ему на пути добра, такъ что добродѣтель и  
 спасеніе человѣка есть дѣло Божіе и вмѣстѣ человѣ-  
 ческое и составляетъ плодъ совмѣстнаго и гармониче-  
 скаго дѣйствія Божественной благодати и естествен-  
 ныхъ человѣческихъ силъ. Божественная благодать  
 подается намъ не по заслугамъ нашимъ, а туне, по  
 неизреченному милосердію Божію. Потому и спасеніе  
 наше есть также даръ всеблагаго Бога, подаваемый  
 намъ туне, не ради нашихъ заслугъ, а ради искупи-  
 тельной жертвы, принесенной на Голгоѣ Сыномъ Бо-  
 жіимъ. *Благодатию есте спасени чрезъ вѣру: и сіе не  
 отъ васъ, Божій даръ* (Ефес. 2, 8); *отраждами туне,  
 благодатию Его* (Рим. 3, 27). Иначе смотрять пелаги-  
 ане. По ихъ воззрѣніямъ Богъ, вложивъ въ природу  
 человѣка способности къ добру и злу, отнялъ потомъ  
 совершенно свою руку отъ него и предоставилъ само-  
 мому человѣку сдѣлать такое или иное употребленіе  
 изъ своей свободы. Въ ихъ системѣ проводится рѣз-  
 кое разграниченіе и раздѣленіе областей, въ которыхъ  
 дѣйствуютъ Божественная и человѣческая воля, и из-  
 ключается всякая мысль о томъ, что спасеніе человѣ-  
 ка достигается не иначе, какъ совокупнымъ дѣйстви-  
 емъ Бога и человѣка, что человѣку нужна и подается  
 особенная Божественная сила, которая, обитая внутри  
 человѣка и тѣснѣйшимъ образомъ соединяясь съ его  
 естественными силами, зачинаетъ, возвращаетъ и со-  
 храняетъ въ немъ духовную добродѣтельную жизнь.  
 Они совершенно отрѣшаютъ человѣка отъ такихъ бла-  
 годатныхъ воздѣйствій на него Божества, такъ что еще

преп. *Иеронимъ* укорялъ пелагианъ за то, что, по ихъ теоріи, Богъ однажды навсегда завелъ, какъ заводятъ часы, ходъ людей и за тѣмъ опочилъ, такъ что Ему болѣе дѣлать ничего не осталось ('). Слѣдуя пелагианамъ, человѣкъ изначала предоставленъ былъ самому себѣ. Адамъ былъ созданъ подобнымъ невинному, но неопытному дитяти (*rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae*), и пребываніе его въ раю не ознаменовано никакими особенными отношеніями къ Духу благодати, кромѣ отношеній чисто внѣшнихъ, — кромѣ того, что Богъ, чисто внѣшнимъ образомъ, далъ ему заповѣдь, сообразную со степенью его умственныхъ силъ ('). Человѣкъ, по ихъ воззрѣніямъ, дѣйствуетъ самостоятельно и независимо отъ особенныхъ Божественныхъ воздѣйствій, безъ всякой внутренней помощи со стороны Божества, и потому самое спасеніе человѣка мыслится у нихъ не какъ даръ подаваемый намъ въ силу искупительной жертвы Христа, туне, но въ видѣ платы и награды за подвиги и заслуги. Пелагиане нерѣдко говорили, правда, о Божественной помощи (*auxilium divinum*) человѣку; у нихъ нерѣдко встрѣчается также выраженіе: благодать (*gratia*). Но они понимаютъ Божественную помощь человѣку и благодать не въ томъ смыслѣ, какъ учитъ Церковь. Богъ вспомошествуетъ человѣку въ добръ, по ихъ взгляду, не внутреннимъ, а единственно и собственно внѣшнимъ образомъ. Благодать не есть какая-либо особенная Божественная сила, дѣйствующая въ человѣкѣ внутренно и совмѣстно съ его свободными силами. Это напротивъ есть не болѣе, какъ самая природа человѣка, способная къ желанію и совершенію добра, законъ и откровеніе во Христѣ, дарованные человѣку для того, чтобы онъ удобнѣе могъ различать добро отъ зла, и чтобы, зная плоды того и другаго, находилъ въ этомъ побужденіе къ достойной жизни,

(') *Янусъ*, папа и соборъ. 60, 61.

(') *Herzog*, IX, 279.

поддержку и помощь въ подвигахъ добродѣтели (1). Слѣдовательно для всѣхъ, не имѣвшихъ писаннаго закона, благодать составляетъ законъ естественный, для іудеевъ—законъ писанный, а для христіанъ—откровеніе во Христѣ и поданный имъ примѣръ высочайшей праведности.

Вскорѣ послѣ своего появленія, ересь пелагіанъ была опровергнута и осуждена многочисленными помѣстными соборами, на западѣ и на востокѣ. Помѣстные церковныя опредѣленія относительно пелагіанскихъ доктринъ получили наконецъ подтвержденіе со стороны третьяго вселенскаго собора, въ Ефесѣ (2). Но и послѣ этого пелагіанскія заблужденія продолжали жить на западѣ, принимая только новыя формы и новый видъ, но не измѣняясь относительно своей сущности и основнаго характера. Словами о предопредѣленіи опредѣляются важнѣйшіе моменты въ развитіи этихъ заблужденій на западѣ въ періодъ приблизительно до раздѣленія церквей. Пока впрочемъ западное христіанство держалось образа здравыхъ словесъ, завѣщанныхъ Церкви, и сохраняло союзъ съ восточнымъ православіемъ, пелагіанскія заблужденія не находили себѣ на западѣ слишкомъ широкаго распространенія, и были только частными заблужденіями отдѣльныхъ лицъ, а не всего западнаго христіанства. Но по раздѣленіи церквей они приобрѣли себѣ полное господство въ теоріяхъ схоластическихъ богослововъ и удержались въ католичествѣ до нашихъ дней. Католическіе писатели всячески стараются замаскировать ихъ и отстранить отъ себя упрекъ въ пелагіанскихъ заблужденіяхъ, какъ клевету. Но эти старанія однакоже напрасны. Не смотря на всѣ измѣненія, которыя потерпѣло пелагіанство въ своемъ развитіи, пелагіан-

(1) *August. de grat.* III. IV. VII. XXXIX. *Herzog, Real-Encyclopädie.* XI, 282.

(2) См. Дѣян. вселен. соб. изд. Правосл. Собесѣд. том. I, стр. 730. 734. 741. 744. том. II, стр. 16. 17. 18.



скій принципъ римскаго католичества распознается довольно легко. Онъ тяготеетъ прежде всего къ вопросу о первобытномъ и теперешнемъ состояніи человѣка, т. е. такому вопросу, который занималъ средоточный пунктъ и въ пелагианской системѣ, но отсюда отражается и на другіе пункты христіанскаго ученія и владетъ на католичество ту особую печать, сообщаетъ ему ту фізіономію, которая отличаетъ его отъ православія и протестанства.

Средневѣковыя католическіе богословы признаютъ, что первый человѣкъ до своего паденія имѣлъ прель теперешнимъ, надшимъ человѣкомъ многія и важныя преимущества и находился въ состояніи невинности и праведности. Совокупность всѣхъ совершенствъ первозданнаго человѣка, не вышедшаго еще изъ состоянія своей святости, обозначается у нихъ обыкновенно терминомъ: *justitia originalis*, первобытная правота. Раздѣляя же первобытныя совершенства человѣка на различныя категоріи, они обозначаютъ ихъ другими терминами. Такъ въ богословскомъ языкѣ среднихъ вѣковъ, по отношенію къ первобытному состоянію человѣка, имѣютъ обширное употребленіе выраженія: *status naturae integrae*, состояніе непорочной природы, *integritas naturae*, непорочность природы, *rectitudo motuum, rectitudo naturae*, т. е. равномерное и гармоническое отношеніе и дѣйствіе различныхъ силъ и способностей человѣческой природы. У нѣкоторыхъ писателей этими выраженіями обозначается, что первозданный человѣкъ до своего паденія чуждъ былъ бременей плоти и духа и не чувствовалъ въ себѣ разлада между низшими, чувственными и высшими, разумно-духовными стремленіями; другіе къ этимъ высокимъ преимуществамъ первозданнаго человѣка, обозначаемымъ указанными техническими выраженіями, присоединяли еще то, что человѣкъ былъ свободенъ отъ болѣзней и необходимости умереть. Употребляются также въ схоластической богословской терминологіи еще выраженія: *status naturae elevatae, humanae naturae*

sublimatio et exaltatio in divinae naturae consortium. Этими выраженіями обозначается собственно святость первоизданнаго челоуѣка, его положительное направле- ніе къ добру, дѣлавшее его, такъ сказать, участни- комъ жизни Божественной; но у нѣкоторыхъ миса- телей подъ категорію преимуществъ первоизданна- го челоуѣка, обозначаемыхъ именно этими выраже- ніями, подводилось и то, что онъ могъ не умереть и чуждъ былъ тѣлесныхъ страданій и болѣзней. Но съ правильнымъ ученіемъ, что первоизданный чело- уѣкъ имѣлъ высокія преимущества предъ падшими, въ средніе вѣка соединена была, искажающая въ своемъ развитіи воленскую истину, мысль, что совершенства, какими обладалъ челоуѣкъ до своего паденія, состав- ляютъ не только сверхъестественный даръ благодати Божіей (donum supernaturale), но именно даръ прида- точный, сообщенный челоуѣку сверхъ того, что дано Творцемъ его природѣ (donum superadditum, justitia superaddita), даръ, составляющій не необходимое усло- віе (debita conditio) вышедшей изъ рукъ Творца чело- уѣческой природы, а случайную принадлежность ея (accidens) и потому называемый даромъ случайнымъ (donum accidentale) (1).

Первые слѣды такого ученія о первобытныхъ со- вершенствахъ челоуѣка встрѣчаются еще у *Гуго С. Виктора, Петра Ломбарда, Александра Галессъ* и др. А у *Тома Аквината и Дунса-Скота* оно получило уже полное развитіе. Въ основаніи его лежитъ пред- положеніе, что Богъ, создавъ челоуѣка разумно-сво- боднымъ существомъ, т. е. давъ ему все то, что мы соединяемъ съ понятіемъ о челоуѣкѣ, какъ существѣ разумномъ (animal rationale), могъ оставить его толь- ко въ естественномъ состояніи, подъ условіями его собственной природы. Въ такомъ состояніи челоуѣкъ

(1) *Berlage*, Katholische Dogmatik. IV, 350 — 363. Münster 1853. *Köllner*, Symbolik aller christlichen Confessionen. II, 273 — 282. Theologische Quartalschrift. 1869. 3 — 68, 179 — 286. *Haberti*, Theolog. graecor. patrum. pp. 30 — 32. Wirceburgi. 1848.

необходимо былъ бы подверженъ смерти, испытывалъ бы борьбу плоти и духа и имѣлъ бы вообще тѣже самыя недостатки и несовершенства, какіе мы знаемъ и наблюдаемъ въ теперешнемъ, подлежащемъ нашему опыту человѣкѣ, потому что отсутствіе борьбы плоти и духа, необходимости умереть и другихъ несовершенствъ, наблюдаемыхъ въ теперешнемъ, эмпирическомъ человѣкѣ, не составляло въ первоначальномъ человѣкѣ необходимой принадлежности его, какъ существа разумно-свободнаго, и даже болѣе того, всѣ эти несовершенства вытекали изъ самыхъ принциповъ его природы. „Богъ могъ, говорить Тома Аквината, вначалѣ, когда творилъ человѣка, создать еще и иного человѣка изъ персти земной и оставить его подъ условіями его собственной природы, такъ чтобы онъ былъ смертенъ, подверженъ страданіямъ и испытывалъ борьбу плоти съ духомъ. Въ такомъ человѣкѣ не было бы недостатка ни въ чемъ, свойственномъ человѣческой природѣ; потому что это (т. е. смертность и другія указанныя несовершенства) вытекаетъ изъ принциповъ (ex principiis) природы“<sup>(1)</sup>. Подобное же говорили и другіе схоластическіе богословы<sup>(2)</sup>. Такое возможное для перваго человѣка состояніе, въ которомъ онъ предполагается поставленнымъ подъ условіями только своей собственной природы и чуждымъ благодатныхъ воздѣйствій Божества, названо схоластиками: *status in puris naturalibus*, *status purae naturae*. *natura absque gratia*<sup>(3)</sup>. Терминъ: *status in puris naturalibus*, *status purae naturae*, обязанъ своимъ происхожденіемъ тому, что все, относящееся къ природѣ человѣка, какъ существа разумно-свободнаго, схоластики обозначали выраженіемъ: *pura naturalia*<sup>(4)</sup>.

(1) Theologische Quartalschrift. 1869. 183—5.

(2) *Berlage*, Katholische Dogmatik. IV, 354.

(3) *Ibidem*. — *Haberti*, Theologia graecor. patrum. p. 30. *Köllner*, Symbolik. II, 243. Theolog. Quartalschrift. 1869. 261.

(4) *Gieseler*, Dogmengeschichte. 500. Bonn. 1855.

Что хотѣли сказать схоластическіе богословы, когда назвали первобытныя совершенства человѣка не только особеннымъ сверхъестественнымъ даромъ благодати Божіей (*donum superadditum*), но именно даромъ придаточнымъ (*superadditum*) и случайнымъ, понять нетрудно. Приведенныя выраженія, которыми схоластика обозначала различныя, возможные для перваго человѣка, состоянія, имѣютъ тотъ смыслъ, что недостатки и несовершенства, наблюдаемые нами въ теперешнемъ эмпирическомъ человѣкѣ, составляютъ явленіе совершенно естественное, первоначально вложенное въ природу человѣка самимъ Творцемъ, или, употребляя выраженіе Фомы Аквината, вытекаютъ изъ самыхъ принциповъ (*ex principiis*) природы, данной Творцемъ человѣку. По общему схоластическому ученію, первозданный человѣкъ, если его мыслить внѣ благодатныхъ воздѣйствій Божества, въ простомъ, естественномъ состояніи, *in puris naturalibus*, долженъ былъ имѣть разные недостатки и несовершенства, существующіе въ людяхъ теперь, совершенно необходимо и неизбѣжно. Онъ получилъ отъ Творца двоякую природу, духовную и тѣлесную, разумную и чувственную. Но между низшими и высшими, духовно-разумными и чувственными стремленіями и способностями его, по самой противоположности духа и тѣла, не было и не могло быть правильнаго гармоническаго отношенія. Духъ и тѣло, высшія и низшія силы связаны въ человѣкѣ во едино, однакоже заключаютъ въ себѣ нѣчто такое, что разъединяетъ ихъ, что заставляетъ ихъ противодѣйствовать и бороться другъ съ другомъ, что производитъ въ человѣкѣ внутренній разладъ и раздвоеніе. Духъ стремился къ небу; тѣло влеклось долу. Человѣкъ получилъ отъ Творца свободную волю. Но эта воля, сама по себѣ, была совершенно безсильна устранить разладъ и водворить миръ между разнообразными стремленіями его. Поставленная среди ихъ, она одинаково способна склоняться на ту и на другую сторону. Какъ уму, связанному съ внѣшними чувствами, въ силу этой самой связи, свойственно познавать

чувственное: такъ точно и воля, въ силу связи ея съ чувственными стремленіями, свойственно принимать участіе въ наслажденіи, протстекающемъ отъ удовлетворенія чувственныхъ стремленій, свойственно находить въ удовлетвореніи этихъ стремленій свое собственное удовлетвореніе. Поэтому, когда разнообразныя стремленія человѣка требуютъ каждое своего собственнаго себѣ удовлетворенія, воля не можетъ покорить низшихъ стремленій высшимъ. Она не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что возвышало бы ее надъ низшими стремленіями чувственности, и потому не въ ея силахъ дать перевѣсъ духу надъ плотію. Въ борьбѣ духовныхъ и чувственныхъ стремленій дѣятельность ея, такъ сказать, парализуется самою противоположностію и разнообразіемъ этихъ стремленій. Такимъ образомъ, если первоначальный человѣкъ до своего паденія не имѣлъ такихъ недостатковъ, какіе наблюдаются въ человѣкѣ теперь, если былъ онъ святъ и праведенъ, если его духъ стремился къ Богу, а плоть покорялась духу; то это могло быть только плодомъ особеннаго благодатнаго дара, сообщеннаго человѣку сверхъ того, что дано Творцемъ его природѣ. Изначала въ человѣческую природу вложены разныя несовершенства и дисгармонія между разнообразными его стремленіями. И обнаруженіе этихъ несовершенствъ и дисгармоніи могло быть остановлено и задержано въ первоначальномъ человѣкѣ на иначе, какъ чрезвычайною благодатію (1). Съ этой точки зрѣнія первоначальный чело-

---

(1) Тома Аквинатъ говоритъ: *Necessarium fuit homini supernaturali auxilium.... Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquuntur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires, et ipsum corpus, neque ratio impediretur, quominus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter*

вѣкъ не имѣеть никакихъ существенныхъ преимуществъ предъ челоуѣкомъ теперешнимъ, падшимъ. Природа его, взятая сама по себѣ, отрѣшенно отъ благодѣтельныхъ воедѣйствій на нее, однимъ словомъ руга па-

intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Qu. V. de malo. art. 1. Theolog. Quartalschrift. 1869. 36. 37. Оръ же: Quod in primo statu colatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberatitate superadditae. Theolog. Quartalschrift. 1869. 38. Дунсъ-Скотъ: Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia, et si talis voluntas multis appetitibus sensitivis conjungitur, nata est condelectari illis omnibus, et ita non tantum illum appetitum non potest retrahere suo delectabili sine aliqua contraria inclinatione ex parte istius appetitus et difficultate, sed neque se ipsum videtur posse retrahere sine difficultate a condelectando illi appetitui. Ad hoc igitur, ut se delectabiliter retrahat, oportet eam in aliud ferri sibi delectabilius, quam sit illud delectabile appetitus inferioris, cui condelectaretur, si hoc non esset. Igitur ad hoc, quod voluntas posset se retrahere delectabiliter ab omni delectatione inordinata cum aliqua vi inferiori, oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delectabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris: et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam aliquod delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rationem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo, quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Si igitur in primo homine fuit ille effectus, scilicet perfecta tranquillitas, et erit effectus ille effectus originalis justitiae: illa justitia fuit donum supernaturale; quia fecit Deum delectabiliorem voluntati, quam aliquod appetibile sensibile, quod non potuit esse ex aliquo dono naturali ipsius voluntatis. In 1 sentent. 2 distinct. 29 qu. unic. n. 4. p. 922 sq. ed. Lugd. *Stöckl*, Geschichte der Philosophie der Mittelalters. Zweit. Band. Zweit. Abtheil. S. 861. Mainz. 1866. См. также изложение учения Дунсъ-Скота объ этомъ предметѣ въ Theolog. Quartalschrift. 1830. 498. 499.

tura заключала въ себѣ тоже самое, что и природа падшихъ людѣй, natura lapsa. Очень ясно и опредѣленно говорить объ этомъ Тома Аквинатъ. Построивъ предположеніе, что Богъ могъ перваго человѣка оставить подъ условіями только его собственной природы, въ состояніи безблагодатномъ, пояснивъ далѣе, что въ такомъ состояніи человѣкъ былъ бы смертенъ и испытывалъ борьбу плоти съ духомъ, потому что смертность и другія несовершенства, наблюдаемая въ теперешнемъ человѣкѣ, вытекаютъ изъ самыхъ принциповъ природы человѣка, мыслимаго разумнымъ существомъ, Аквинатъ прибавляетъ, что это не влекло бы однако на первозданнаго человѣка наказанія, не дѣлало бы его виновнымъ предъ Богомъ, потому что не зависѣло отъ воли человѣка ('). Смыслъ этого послѣдняго замѣчанія таковъ. Никакого существеннаго различія между теперешнимъ падшимъ состояніемъ человѣка и естественнымъ состояніемъ человѣка первозданнаго, мыслимаго отрѣшенно отъ благодатныхъ воздѣйствій Божества, нѣтъ. И въ томъ и другомъ состояніи свойства человѣческой природы совершенно одинаковы. Различіе между этими состояніями только формальное. Первозданный человѣкъ, въ своемъ естественномъ состояніи, не подлежалъ гнѣву Божию и наказанію. Падшій человѣкъ подлежитъ. Естественное состояніе пер-

---

(') Quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet. Haberet nihilominus omnes defectus, quos habent, qui in originali nascuntur; tamen sine ratione culpae. Quod sic patet: poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Thom. Aquin. in II sentent. d. XXXI. q. 1. art. 2. Theolog. Quartalschrift. 1869. 34. 35. *Berlags*, Kathol. Dogmatik. IV, 359.

ваго человѣка, если бы только оно было удѣломъ его по волѣ самого Бога, съ самаго перваго момента его бытія, не призывало бы на него гнѣва Божія и наказанія, потому что всѣ недостатки и несовершенства, свойственныя человѣку въ этомъ состояніи, не зависятъ отъ его воли, а вытекаютъ изъ самыхъ принциповъ природы, сотворенной Богомъ. Напротивъ естественное состояніе падшаго человѣка призываетъ на него гнѣвъ Божій и наказаніе, потому что такое состояніе стало удѣломъ его вслѣдствіе преступленія заповѣди Божіей.

Только въ одномъ пунктѣ относительно этого ученія схоластическіе богословы разногласили между собою, именно по вопросу о томъ, когда первозданному человѣку сообщенъ благодатный даръ сверхъестественной правоты. Изъ предположенія о возможности для перваго человѣка естественнаго безблагодатнаго состоянія самъ собою возникалъ вопросъ, было ли такое возможное состояніе дѣйствительнымъ для нашихъ прауродителей, хотя бы на самое короткое время? Гуго С. Викторъ, Петръ Ломбардъ, Александръ Галесъ, Бонавентура и Дунсъ-Скотъ съ своими послѣдователями думали, что человѣкъ созданъ былъ и нѣкоторое время дѣйствительно находился въ естественномъ, безблагодатномъ состояніи (*in natura, in puris naturalibus*), а потомъ уже, спустя нѣкоторое время по сотвореніи, однакоже прежде паденія, сообщенъ былъ ему сверхъестественный даръ первобытной правоты<sup>(1)</sup>. При этомъ высказывалась мысль, что этотъ даръ человѣкъ долженъ былъ заслужить и получить его въ видѣ награды за свою вѣрность заповѣди и послушаніе (*als Lohn seiner Treue und seines Gehorsams*)<sup>(2)</sup>. Но это послѣднее предположеніе не могло мириться съ мыслию о томъ, что свобода человѣка была совершенно безсиль-

<sup>(1)</sup> *Hagenbach*, Dogmengeschichte. 398. 399. Leipzig. 1867.  
*Gieseler*, Dogmengeschichte. 501. *Klee*, Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens. 399. Liege. 1850.

<sup>(2)</sup> *Berlage*. Kathol. Dogmatik. IV, 360.



на водворить въ чловѣкѣ миръ между разнообразными его стремленіями. Непонятно, какимъ образомъ чловѣкъ могъ заслужить себѣ Божественное благоволеніе, когда свобода его была безсильна покорить низшія стремленія высшимъ. Можетъ быть, именно поэтому Тома Аквинатъ съ своею школою считаетъ естественное, безблагодатное состояніе только возможнымъ для первозданнаго чловѣка, но отнюдь не дѣйствительнымъ, хотя бы на самое короткое время. Онъ сильно вооружается противъ мнѣнія, будто чловѣкъ созданъ *in puris naturalibus*, и доказываетъ, что онъ созданъ въ благодати, *in gratia* <sup>(1)</sup>, т. е. что благодатный даръ первобытной правоты поданъ былъ ему въ самый же первый моментъ его существованія <sup>(2)</sup>.

Эти схоластическія теоріи сдѣлались господствующимъ ученіемъ римско-католической церкви и нашли себѣ мѣсто не только въ богословскихъ сочиненіяхъ позднѣйшаго времени, но и въ символическихъ вѣроопредѣленіяхъ. Можно сказать, что римско-католическое ученіе о первобытномъ состояніи чловѣка не имѣло, послѣ временъ схоластики, никакого развитія; потому что символическія вѣроопредѣленія и богословскія сочиненія позднѣйшаго времени повторяютъ лишь то, что сказано было относительно этого предмета богословами среднихъ вѣковъ. Новѣйшее католичество унаслѣдовало отъ схоластиковъ и терминологию и мысли. Въ *римскомъ катихизисѣ* говорится: „Богъ создалъ изъ персти земной чловѣка, облеченнаго плотию и устроеннаго такимъ образомъ, чтобы онъ былъ безсмертнымъ и чуждымъ страданій не по самой при-

(1) *Thom. Aquin. Summa Theolog. p. 1. Qu. XCV. art. 1.*

(2) *Sic natura humana fuit instituta in suo primordio, quod inferiores vires perfecte rationi subicerentur, ratio Deo et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Thom. Aquin. Summa contra gentiles. l. IV. cap. 52. Theolog. Quartalschrift. 1869. 43.*

родъ своей, а по Вожественному благоволенію. Что касается до души, то Богъ создалъ его по образу и по подобію своему, и далъ ему свободное произволеніе; кромѣ того всѣ движенія духа и стремленія умѣрилъ въ немъ такимъ образомъ, чтобы они никогда не выходили изъ повиновенія разуму. Потому Онъ придалъ (ему) удивительный даръ первобытной правоты“ (1). Этими словами римскаго катихизиса дается разумѣть довольно ясно, что первобытныя совершенства человѣка, какими онъ обладалъ до своего паденія, были особеннымъ благодатнымъ даромъ, сообщеннымъ сверхъ того, что вложено Творцемъ въ природу человѣческую въ качествѣ даровъ чисто естественныхъ (*gratia naturalia*). Также самая мысль господствуетъ и въ богословскихъ католическихъ сочиненіяхъ позднѣйшаго времени. „Та непорочность (*integritas*), говоритъ *Белларминъ*, съ которой созданъ былъ первый человѣкъ и безъ которой, послѣ его паденія, раждаются люди, была не естественнымъ условіемъ (*conditio*) его, а сверхъестественнымъ превознесеніемъ (*elevatio*)“ (2). „Повиновеніе плоти духу было въ первомъ человѣкѣ не естественнымъ, а сверхъестественнымъ“ (3). Также какъ и въ средніе вѣка, эта мысль держится въ римскомъ католициствѣ до самыхъ послѣднихъ временъ предположеніемъ, что Богъ могъ, создавши человѣка, оставить его подъ условіями только его собственной природы, въ безблагодатномъ состояніи, и что въ та-

(1) *Deus ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit, libertatemque ei arbitrium tribuit: omnes praeterea motus animi, atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit. Catechism. roman. p. 1. c. 11. art. 1. q. 18.*

(2) *Bellarmin, de gratia primi hominis. cap. 11.*

(3) *Ibid. cap. V.*

комъ, возможно для перваго человѣка состояніи, его природа должна быть мыслима съ такими же точно недостатками и несовершенствами, какія наблюдаются и существуютъ въ людяхъ теперь. Во время яansenистскихъ споровъ, противъ іезуитовъ былъ выставленъ тезисъ, что „Богъ не могъ создать вначалѣ человѣка такимъ, какимъ онъ рождается нынѣ“ (*Deus non potuisset ab initio talem creare hominm, qualis nunc nascitur*). Папы *Пій V* и *Григорій XIII* осудили это положеніе, какъ ересь <sup>(1)</sup>. Католичество признало неподлежащимъ никакому сомнѣнію, что природа первоизданнаго человѣка, взятая сама въ себѣ, отрѣшенно отъ благодатныхъ воздѣйствій на нее, *pura natura*, не имѣетъ существеннаго различія отъ природы падшаго человѣка, *natura lapsa*. *Суарезъ* († 1617) доказывалъ, что человѣческая природа, разсматриваемая сама въ себѣ, какъ-бы раздвояется между разнообразными стремленіями и заключаетъ въ себѣ какъ-бы естественныя несовершенства, которыя не позволяютъ ей твердо стоять на пути добра <sup>(2)</sup>. Первый человѣкъ, оставленный въ безблагодатномъ состояніи, по словамъ *Беллармина*, долженъ былъ испытывать борьбу плоти и духа <sup>(3)</sup>. Для объясненія этого *Белларминъ* прибѣгаетъ, подобно схоластическимъ богословамъ, къ дуалистическимъ представленіямъ, которыя стоятъ гораздо ближе къ заблужденіямъ древняго манихейства, чѣмъ къ вѣрованіямъ вселенской Церкви и ученію слова *Божія*, которое говоритъ: *и видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло* (Быт. 1, 31). Слѣдуя этимъ

<sup>(1)</sup> *Berlage*, *Katholische Dogmatik*. IV, 368.

<sup>(2)</sup> *Humana natura pure spectata quasi divisa est in suis naturalibus affectibus ad diversa tendentibus, et quasi manca ad recte ambulandum in suis moribus*. De divin grat. prolegom. IV. c. 2. n. 3. *Theolog. Quartalschrift*. 1869. 267.

<sup>(3)</sup> *Hominem in puris naturalibus conditum habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad spiritum*. *Bellarmin*, de gratia primi hominis. cap. V.

представленіямъ, двойственность человѣческой природы, или противоположность духа и плоти, есть тоже, что противоположность добра и зла. По воззрѣніямъ Беллярмина, духъ въ природѣ человѣка есть начало доброе; но это доброе начало, такъ сказать, оскверняется соединенною съ нимъ плотію, которая есть источникъ зла. „Природа человѣка, говорятъ Беллярминъ, состоитъ изъ плоти и духа, и такимъ образомъ онъ имѣетъ, по природѣ своей, общее отчасти съ животными, а отчасти съ ангелами; изъ этихъ различныхъ, или противоположныхъ склонностей рождается въ одномъ и томъ же человѣкѣ нѣкоторая борьба, а изъ этой борьбы великая трудность дѣлать добро, когда одна склонность сталкивается съ другой“ (1). Такая борьба, прибавляетъ Беллярминъ, есть болѣзнь или слабость нашей природы, болѣзнь не нажитая, а свойство матеріи (2). Если повѣритъ Беллярмину, то человѣческая природа въ падшихъ людяхъ, за исключеніемъ только наслѣдственной виновности потомковъ Адама предъ Богомъ, нисколько не хуже, чѣмъ какою она была въ первомъ человѣкѣ до его паденія. Она страдаетъ теперь различными несовершенствами и недостатками не болѣе того, чѣмъ сколько она страдала бы и въ первомъ человѣкѣ, если бы только онъ предоставленъ былъ самому себѣ, поставленъ былъ въ безблагодатное состояніе. По его мнѣнію,

(1) *Sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu, et ideo partim cum bestiis, partim cum angelis communicare naturam, ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem, dum una propensio alteram impedit. Ibidem.*

(2) *Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo, seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam freno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subiecta contineretur. Ibidem.*

падшій человѣкъ различается отъ перваго, мыслимаго отрѣшено отъ благодатныхъ воздѣйствій, не болѣе того, какъ нагой отъ ограбленнаго. То есть, первый человѣкъ, предоставленный самому себѣ, отличается отъ падшаго человѣка только тѣмъ, что до сообщенія ему благодати онъ не имѣлъ первобытной правоты, а у падшаго человѣка въ лицѣ Адама этотъ сверхъестественный даръ отъять за преступленіе заповѣди (¹). „По католическому ученію, говоритъ *Перроне*, какъ благодать освящающая, такъ и отсутствіе похоти (безпорядочныхъ движеній плоти противъ духа) и свобода отъ необходимости умереть, сами по себѣ, суть дары сверхъестественные и данные туне, въ томъ смыслѣ, что Богъ, нисколько не измѣняясь въ своихъ свойствахъ, совершенно могъ бы создать человѣка и безъ нихъ; поэтому человѣкъ чрезъ грѣхъ первородный ничего не потерялъ изъ даровъ естественныхъ, въ томъ смыслѣ, что онъ, за исключеніемъ грѣха, могъ быть созданнымъ отъ Бога такимъ же, какимъ рождается и нынѣ, т. е. подверженнымъ смерти, бренности, и оставленнымъ внѣ сверхъестественнаго состоянія“ (²). Нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ держатся того мнѣнія, что безпорядочныя движенія чувственности въ той формѣ и силѣ, какъ

(¹) Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si cuplam originalem detrabas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Ibid.

(²) Catholica doctrina tenet tum gratiam sanctificantem, tum immunitatem a concupiscentia ac immortalitatem, dona supernaturalia esse in se et ita gratuita, ut Deus, salvis suis attributis, hominem sine illis condere omnino potuisset, nihilque propterea de naturae bonis hominem per peccatum originale perdidisse, ita ut, peccato excepto, homo creari a Deo potuerit, qualis nunc nascitur, morti scilicet, infirmitati, concupiscentiae, ignorantiae obnoxius, neque ad ordinem supernaturalem elevatus. *Cursus completus Theologiae*. tom VII. p. 1407..

они проявляются въ насъ теперь вслѣдствіе грѣхона-  
денія прародителей, составляютъ нѣчто большее, чѣмъ  
простое естественное, изначала вложенное въ природу  
человѣка, несовершенство, что они напротивъ состав-  
ляютъ положительное несовершенство, противоре-  
ственное, стоящее въ противорѣчьи съ идеей человѣка,  
хотя бы и мыслимаго отрѣшенно отъ благодатныхъ  
воздѣйствій (1). Но большинство римскихъ богослововъ  
находятъ это мнѣніе меньшинства несообразнымъ съ  
вѣроопредѣленіями и воззрѣніями своей церкви. „Большая  
часть (римско-католическихъ) богослововъ, гово-  
рить *Берляге*, защищаютъ положеніе Берлямина: *status naturae purae non magis differt ab eo, in quo nascimur, quam homo nudus a spoliato* (2). Основываясь на  
томъ, что яansenистское мнѣніе, что Богъ не могъ со-  
здать человѣка такимъ, какимъ онъ рождается нынѣ,  
было торжественно осуждено папами, они утверждаютъ,  
что „по церковному воззрѣнію, естественное, безблагодатное  
состояніе человѣка можно, позволительно и должно  
мыслить въ объективномъ отношеніи (т. е. отно-  
сительно даровъ и свойствъ природы) совершенно то-  
жественнымъ съ состояніемъ падшей природы, что раз-  
личіе между ними только формальное“ (3). А это фор-  
мальное различіе, какъ замѣчено было выше, при из-  
ложеніи схоластическаго ученія, и какъ объясняютъ  
сами католики, состоитъ только въ томъ, что перво-  
зданный человѣкъ въ естественномъ, безблагодатномъ  
состояніи, при всѣхъ несовершенствахъ своей при-

(1) *Berlagc*. Katholische Dogmatik. IV. 369. 370.

(2) *Ibidem*. 369.

(3) Ihre Verwerfung (т. е. осужденіе тезиса яansenистовъ)  
scheint darauf hinzudeuten und die Annahme zu erheischen, dass  
nach kirchlicher Anschauung der status naturae purae in objectiver  
Hinsicht als völlig identisch mit dem status naturae lapsae  
gedacht werden könne, dürfe und müsse, dass der Unterschied  
derselben ein bloss formaler, den Ursprung betreffender sei. *Ibid*.  
370.

роды, не быть повиненъ предъ Богомъ, между тѣмъ какъ въ падшемъ человѣкѣ несовершенства природы соединяются съ виновностію предъ Богомъ. „Всѣ недостатки и несовершенства, читаемъ у *Берляге*, связанные съ состояніемъ безблагодатнымъ, какъ напр. безпорядочная чувственность, тупость ума, необходимость умереть и т. д., по церковному воззрѣнію, суть только естественные недостатки и несовершенства, простое естественное зло и не ведутъ необходимо къ грѣху; въ падшемъ состояніи человѣка эти недостатки неизбежно имѣютъ характеръ грѣха; они суть естественное зло, соединившееся въ лицѣ Адама (вслѣдствіе его паденія) съ виновностію (предъ Богомъ); но до паденія они были чисто естественными свойствами, вложенными (въ человѣка) самимъ Богомъ; они не были грѣховными ни по своему происхожденію, ни по своему дѣйствию; они были простымъ естественнымъ несовершенствомъ, вложеннымъ (въ нашу природу) Божественною премудростію для того, чтобы человѣкъ своимъ постояннымъ, богопреданнымъ терпѣніемъ и самообладаніемъ доказалъ свою вѣрность и т. д. и этимъ заслужилъ себѣ право на чистое, невозмутимое блаженство“ (1).

---

(1) Alle jene Mängel und Unvollkommenheiten, welche mit dem status naturae purae verknüpft sind, wie z. B. unordentliche Sinnlichkeit, Irrthumsfähigkeit, Leibestod u. s. w. sind nach kirchlichen Auffassung an sich nur natürliche Mängel und Unvollkommenheiten, blosse Uebel und sie fahren nicht nothwendig zur Sünde; in dem gefallenen Zustande des Menschen haben jene Mängel allerdings den Character der Sünde, es sind in Adam verschuldete Uebel; aber vor dem Falle wären es blosse von Gott gesetzte Eigenthümlichkeiten gewesen, weder Sündhaft in ihrem Ursprunge uoch in ihrer Wirkung, blosse Uebel, geordnet von der göttlichen Weisheit, damit der Mensch in ihrer geduldigen gott-ergebenen Ertragung und Beherrschung seine Treue u. s. w. erprobe und sich dadurch Ansprüche erwerbe auf eine reine und ungetrübte Seligkeit. Ibidem. 368. 369.

Новѣйшее католичество такъ рабски слѣдовало среднимъ вѣкамъ относительно невивнаго состоянія прародителей, что верѣшенный въ средніе вѣка вопросъ о томъ, когда сообщенъ первоизданному человѣку сверхъестественный даръ первобытной правоты, въ самый ли моментъ творенія, или спустя нѣкоторое время послѣ него, не получилъ окончательнаго разрѣшенія въ римско-католической церкви и до сихъ поръ. Онъ затронуть былъ на *тридентскомъ соборѣ*, но только мимоходомъ и рѣшенъ былъ очень неопредѣленно и двусмысленно. Есть извѣстіе, что тридентскій соборъ, въ первоначальной редакціи своихъ дѣяній, о состояніи прародителей въ раю выразился такъ: „кто не исповѣдуется, что первый человѣкъ Адамъ, когда преступилъ въ раю заповѣдь Божию, тотчасъ же утратилъ святость и правоту, въ которой былъ сотворенъ или созданъ (*conditus seu creatus fuerat*)“ и проч. (¹). Этими словами вопросъ о томъ, когда человѣку сообщенъ даръ первобытной правоты, разрѣшался въ смыслѣ ученія *Томы Аквината*. Выраженіе: „*conditus seu creatus*“ заключаетъ въ себѣ именно ту мысль, что сверхъестественный даръ первобытной правоты былъ сообщенъ человѣку въ самый моментъ творенія, и что слѣдовательно безблагодатное состояніе (*status in puris naturalibus*) было только возможнымъ для него, но отнюдь не дѣйствительнымъ. Однакоже, по предложенію одного изъ членовъ собора, въ окончательной редакціи тридентскихъ постановленій, выраженіе „сотворенъ или созданъ (*conditus seu creatus*)“ было замѣнено выраженіемъ: „установленъ“ (*constitutus*) (²). Это послѣднее выраженіе, по своей неопредѣленности и двусмысленности, оставляло вопросъ неразрѣшеннымъ и допускало въ области богословскихъ изслѣдованій пол-

(¹) *Neander, Catholicismus und Protestantismus. 107. Berlage, Kathol. Dogmatik, IV, 356;*

(²) *Ibid. См. Concil. Trident. sess. V, de peccat. origin. decret. I.*



ную свободу мѣній. Римско-католическіе богословы держатся впрочемъ теперь *Омы Аквината* и доказываютъ, что естественное безблагодатное состояніе человѣка было только возможнымъ, но отнюдь не дѣйствительнымъ для перваго человѣка, что сверхъестественный даръ первобытной правоты сообщенъ былъ ему въ самый моментъ творенія <sup>(1)</sup>. Противоположное же мнѣніе *Дунсъ-Скота*, что первобытная правота сообщена была человѣку спустя нѣкоторое время послѣ его сотворенія, хотя и прежде паденія, защитниковъ между католическими писателями теперь не находитъ <sup>(2)</sup>.

Извѣстно, какъ отнеслись къ такому ученію римскаго католицизма протестанты. Они взглянули на первобытное состояніе человѣка съ точки зрѣнія совершенно противоположной схоластическимъ теоріямъ. Опровергая эти теоріи, *Лютеръ* доказываетъ, что первобытныя совершенства человѣка составляли не случайную, а существенную принадлежность его, что состояніе первобытной правоты не только было возможно для человѣка, но и составляло требованіе самой природы его. „Правота первоизданнаго человѣка, говоритъ онъ, не была какимъ-нибудь даромъ, приходящимъ отъ нѣ, отрѣшеннымъ отъ природы человѣческой. Она была чисто естественною“ <sup>(3)</sup>. Формула согласія употребляетъ выраженіе: „*justitia originalis concreatea*“. Это выраженіе составляетъ совершенную противоположность римско-католическому — *donum superadditum* и обозначаетъ, что первобытная правота принадлежала человѣку по самому бытію, и не можетъ быть названа такимъ даромъ, который сообщилъ человѣку нѣ-

<sup>(1)</sup> *Berlage*, K. Dogmatik. IV. 356.

<sup>(2)</sup> *Schuetz*, Theologia dogmatica catholica. vol. II. 55. Vienne. 1852.

<sup>(3)</sup> *Justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis, sed fuisse vere naturalem. Luther*, in Genes. c. III.

что такое, чего не было дано его природѣ, въ качествѣ естественной принадлежности <sup>(1)</sup>. Въ *апологіи аугсбургскаго исповѣданія*, въ противоположность рижско-католическому ученію, что разныя несовершенства изначала вложены въ человѣческую природу самимъ Творцемъ, что въ первомъ человѣкѣ, мыслимомъ отрѣшенно отъ благодатныхъ воздѣйствій (*in puris naturalibus*), могъ имѣть мѣсто внутренній разладъ, борьба плоти и духа, беспорядочныя движенія низшихъ силъ противъ высшихъ, доказывається, что ничего подобнаго въ первомъ человѣкѣ до его паденія быть не могло, что никакой дисгармоніи въ его природѣ не было, что первобытная правота человѣка была плодомъ гармоническаго дѣйствія силъ и способностей (*aequale temperamentum*), какими надѣлена была его природа <sup>(2)</sup>. Протестантство ставитъ первожданнаго человѣка на такую недосыгаемую высоту, надѣляетъ его природу такими совершенствами, что совершенно отрѣшаетъ нашихъ природителей отъ благодатныхъ воздѣйствій. Въ противоположность схоластическимъ доктринамъ, что въ природѣ первожданнаго человѣка существовали такіе же недостатки и несовершенства, какіе наблюдаются въ людяхъ и теперь, что состояніе невинности его было особеннымъ сверхъестественнымъ даромъ, *апологія аугсбургскаго исповѣданія* доказываетъ, что первобытная правота въ томъ и состояла, что первый человѣкъ, въ силу высокихъ совершенствъ своей природы, могъ собственными силами любить Бога паче всего и исполнять божественныя заповѣди <sup>(3)</sup>.

Не таково ученіе Церкви православной. По вселенскимъ воззрѣніямъ, первожденный человѣкъ обла-

<sup>(1)</sup> Formula concordiae. p. II. c. 1, § 10.

<sup>(2)</sup> Apolog. confession. augustanae. c. 1. art. 2. § 18.

<sup>(3)</sup> Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facera praescepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam origiuus. Apolog. confes. augustan. c. 1. art. 11. § 12. 13.

дать „врожденною правотою“ (1). Это значитъ, что естество челоуѣка „сотворено было Богомъ не только въ состояніи чистомъ и неповрежденномъ, но еще облечено было отъ Бога положительными и дѣйствительными совершенствами“ (2). Онъ былъ святъ и невиненъ предъ Богомъ по самому естественному состоянію своихъ силъ и способностей и потому апостоль называетъ его созданнымъ *по Богу въ правдѣ и пренподобіи истины* (Ефес. 4, 24). Его природа была свободна отъ тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, какіе существуютъ и наблюдаются въ теперешнихъ, падшихъ людяхъ. Его плоть не возставала противъ духа. Его свобода была свободою доброю, т. е. имѣла положительное стремленіе къ добру. Правда, она не была непреклонною ко злу, не исключала возможности грѣха. Тѣмъ не менѣе, челоуѣкъ былъ такъ созданъ, свободѣ его сообщено было такое направленіе, что для него гораздо легче была добродѣтель, чѣмъ грѣхъ, въ немъ несравненно сильнѣе была потребность добра, чѣмъ зла. При постоянномъ возрастаніи и укрѣпленіи къ добру для него миновалась бы и нравственная возможность зла. Свобода пережила бы эту возможность и удалилась бы отъ нея, какъ пережила ее окрѣпшая въ добру и теперь уже непреклонная ко злу свобода ангеловъ. Но въ сотворенной свободѣ первоначально должна быть возможность зла, чтобы самое укрѣпленіе ея въ добру было свободно и непринужденно. Поэтому-то первоначальному челоуѣку предлежалъ нескончаемый путь развитія и усовершенія въ добру. „Всѣ твари, говоритъ св. *Іоаннъ мѣстичникъ*, пріяли отъ Творца чинъ бытія и начало, а иныя — и конецъ. Но добродѣтели положенъ безконечный предѣлъ“ (3). Несправедливо представляютъ себѣ, что невинная свобода носила въ себѣ возможность зла, какъ плодоносное

(1) Православн. испов. ч. 1. отв. на вопр. 23.

(2) *Пресв. Антоній*, Догмат. богосл. 115. Сѣб. 1862.

(3) Сл. 26, 153.

сѣмя зла, которое, подобно сѣмени физическому вещественному, будучи брошено въ землю, уже совершаетъ развитіе и раскрытіе своихъ возможностей и приносить плодъ по роду своему ('). Возможность зла въ свободѣ невинной была возможностью изключительною, единственною и безпримѣрною во всемъ царствѣ сотворенныхъ возможностей; какъ возможность свободы, она не заключала въ себѣ необходимости осуществленія, подобно возможностямъ физическимъ. Вслѣдствіе совершенства силъ, которыми одарилъ Творецъ человѣческую природу, она, при всѣхъ условіяхъ и обстоятельствѣхъ, могла не переходить въ дѣйствительность и навсегда остаться только возможностью. Нельзя также представлять себѣ состояніе невинной свободы, какъ состояніе тяжкаго колебанія между добромъ и зломъ. Такое состояніе есть уже состояніе падшей свободы или, по крайней мѣрѣ, начинающей паденіе. Колебаніе между добромъ и зломъ предполагаетъ уже не одну простую возможность зла, но влеченіе ко злу, равное по силѣ и съ стремленіемъ къ добру, противъ котораго оно борется. Человѣкъ, у котораго сердце двоятся, по слову апостола, подобенъ волнѣ морской, вѣтромъ поднимаемой и развѣваемой (Іак. 1, 6, 8) ('). Нельзя наконецъ представлять себѣ состояніе невинной свободы, какъ безразличное равновѣсіе между добромъ и зломъ, въ которомъ свобода одинаково доступна и открыта тому и другому, равно подвижна и на добро и на зло. Такое воображаемое равновѣсіе есть тоже, что застой, неподвижность, самонедѣйственное коснѣніе, возможное въ безжизненномъ веществѣ, но неестественное и невозможное въ жизни столь подвижной и неусыпной, какова жизнь человѣческаго духа, особенно духа, преисполненнаго силъ. Въ сердцѣ человѣка былъ начертанъ за

(') *August. de gratia Christi. XVIII.*

(') См. Премудрость и благодать Божія. 107—110.

конь добра, законъ неписанный, руководитель къ Богу, испытатель нашихъ дѣлъ, который, какъ говоритъ св. Златоустъ, былъ первымъ обличителемъ и свидѣтелемъ грѣха Адамова (1). Слѣдовательно, для добра данъ былъ законъ, определенное требованіе, а для зла была только возможность. Сообразное съ требованіемъ этого закона, видѣннаго въ природу человѣка самимъ Творцемъ, направленіе невинной свободы самымъ существеннымъ образомъ характеризуетъ и опредѣляетъ состояніе прародителей до паденія. Законъ добра, который проявляется и въ падшемъ человѣкѣ, но часто безсильнымъ и немощнымъ противъ зла, въ невинномъ состояніи человѣка былъ, несомнѣнно, стремленіемъ свѣтлымъ, сильнымъ, безпрепятственнымъ. „Адамъ, пишетъ бл. Августинъ, имѣлъ силы неповрежденныя. Посему, безъ сомнѣнія, творилъ то, что хотѣлъ, т. е. повиновался Божию закону не только съ полною возможностью, но и безъ всякой трудности“ (2). Такимъ образомъ воля человѣка „обладала не только естественною правотою и невинностію—чужда была всякаго нечистаго побужденія и способна легко усовершенствоваться въ добръ безъ препятствій и преткновеній, но и дѣйствительными богодарованными совершенствами, каковы чистая и святая любовь къ Богу“ и проч. (3). Умъ нашихъ прародителей также „хотя не былъ въ состояніи полнаго раскрытія и не имѣлъ всеобъемлющаго вѣдѣнія, но былъ чистъ и свѣтелъ, чуждъ всякихъ предразсудковъ, заблужденій, препятствій въ своей дѣятельности и могъ познавать съ великою легкостію“ (4). По самой тѣлесной природѣ они обладали способностію не умереть и чужды были страданій и болѣзней. Творецъ не вложилъ въ нашу природу тѣхъ несовершенствъ,

(1) Бесѣд. на кн. Быт. 17. ч. 1. стр. 272. Сиб. 1851.

(2) August. op. imperf. VIII. Премудрость и благость Божія. 110. 111.

(3) Преев. Антоніи, Догматич. богослов. стр. 115.

(4) Тамже.

какія существуютъ теперь въ людяхъ. Безпорядочныя движенія чувственности противъ духа, безсиліе воли покорить низшія стремленія высшимъ, ея большая удобопреклонность ко злу, чѣмъ къ добру, тупость ума къ познанію истины, болѣзни и необходимость умереть, все это такіе недостатки и несовершенства, которые составляютъ положительную порчу нашей природы; не Творецъ вложилъ ихъ въ нашу природу, а самъ человѣкъ нажилъ ихъ своимъ непослушаніемъ Богу. Они составляютъ болѣзнь нашей природы, извращеніе ея, ненормальное состояніе, оброкъ грѣха, какъ говоритъ апостоль, а не простое естественное несовершенство, какъ учатъ римскіе католики. Но какъ ни совершенны были естественныя силы человѣка до его паденія, онъ и тогда нуждался въ особенномъ содѣйствіи Божіемъ для достиженія предназначенной ему цѣли, нуждался въ постоянномъ благодатномъ подкрѣпленіи отъ Бога, который одинъ есть источникъ жизни и всякаго совершенства для своихъ тварей; нуждался потому, что онъ, какъ тварь, есть существо ограниченное, не имѣющее живота въ самомъ себѣ и получившее отъ Творца совершенства, тоже ограниченныя. Благодать дѣйствительно и подана была первому человѣку, и такъ и образъ „первобытное состояніе человѣка было не только состояніемъ чистаго и неповрежденнаго естества, но и состояніемъ облагодатствованнаго“ (\*).

Отсюда очевидно, что православное ученіе о первобытномъ состояніи человѣка занимаетъ средину между крайностями римско-католическаго и протестантскаго, — что воззрѣнія на этотъ предметъ римскихъ католиковъ настолько же далеки отъ вселенскихъ вѣрованій, насколько и доктрина протестантовъ. Протестанты ставятъ первозданнаго человѣка на недостижимую высоту и слишкомъ преувеличенно смотрятъ на его совершенство. Напротивъ римскіе католики елишкомъ унижаютъ первозданнаго человѣка и, по есте-

(\* ) *Иррего. Аитоніи, Догматич. Божослов. 114.*

ственному состоянію его силъ и способностей, не хотѣть отдать ему преимуществъ предъ человѣкомъ падшимъ. И въ этомъ униженіи сродство римскаго католичества съ древнимъ пелагіанствомъ обнаруживается самымъ очевиднѣйшимъ образомъ. Что природа человѣка, взятая и разсматриваемая сама по себѣ, какъ въ первобытномъ состояніи, такъ и въ падшемъ, относительно ея свойствъ совершенно одинакова, что первоуданный человѣкъ по естественному состоянію своихъ силъ и способностей не имѣетъ никакихъ преимуществъ предъ падшимъ, что въ природѣ падшаго человѣка недостатковъ и несовершенствъ не болѣе того, чѣмъ сколько ихъ было и въ природѣ человѣка первоуданнаго,—это мысль чисто пелагіанская. Правда, относительно этого предмета между римскими католиками и древними пелагіанами существуетъ и разногласіе. Пелагіане говорили, что между состояніемъ первоуданнаго человѣка и падшаго, относительно свойствъ природы, нѣтъ никакого различія. Католики говорятъ, что нѣтъ различія существеннаго, но есть различіе формальное. Пелагіане говорили, что въ потомкахъ Адама нѣтъ никакой наслѣдственной виновности предъ Богомъ. Католики напротивъ признаютъ, что недостатки и несовершенства, какіе вложены въ человѣческую природу изначала самимъ Творцемъ, послѣ грѣхопаденія Адамова влекутъ на человѣка гнѣвъ Божій и наказаніе, тогда какъ въ лицѣ Адама, до его паденія, они не соединяли съ собою виновности предъ Богомъ. Но это разногласіе слишкомъ несущественно; основная мысль, и при этомъ разногласіи, въ пелагіанствѣ и въ римскомъ католичествѣ остается одна и таже. Измѣненіе, какому подверглась эта мысль въ католичествѣ, составляетъ собою лишь попытку примирить пелагіанскую доктрину съ ученіемъ церкви о первоуданномъ грѣхѣ. Римское католичество оставляетъ неприкосновенною сущность пелагіанской доктрины, признаетъ, что относительно свойствъ своей природы первоуданный человѣкъ ничѣмъ не отличается отъ падша-

го, что послѣдній нисколько не ниже перваго. Но чтобы согласить это воззрѣніе съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, оно налагаетъ на падшаго человѣка виновность предъ Богомъ, а первозданнаго освобождаетъ отъ нея, хотя, по католической доктринѣ, въ первомъ и нѣтъ ничего такого, чего не было бы въ послѣднемъ. Существеннымъ образомъ сходится католичество съ пелагіанствомъ и во взглядѣ на свободу. И тамъ и здѣсь эта человѣческая способность представляется безразличною и безкачественною. По пелагіанскимъ воззрѣніямъ, свобода первозданнаго человѣка находилась въ состояніи равновѣсія по отношенію къ добру и злу, направленіе ея къ добру нисколько не перевѣшивало направленія ко злу. По доктринѣ католиковъ, Богъ далъ человѣку такую свободу, которая находилась въ состояніи равновѣсія по отношенію къ высшимъ и низшимъ, духовнымъ и плотскимъ стремленіямъ. Впрочемъ мысль о безразличіи свободы въ католичествѣ имѣетъ и нѣсколько иной оттѣнокъ, чѣмъ въ пелагіанствѣ. Пелагіане доказывали, что свобода человѣческая всегда и совершенно одинаково подвижна къ добру и злу, что для нея всегда одинаково легко переходъ отъ одного къ другому. Въ католичествѣ же состояніе равновѣсія свободы есть такое состояніе, которое исключаетъ для нея великую возможность устранить разладъ и водворить миръ между разнообразными стремленіями человѣческой природы. Самое важное разногласіе между древними пелагіанами и римскими католиками относительно первобытнаго состоянія человѣка состоитъ въ томъ, что, по ученію католиковъ, первозданный человѣкъ, ничѣмъ не отличаясь отъ падшаго по естественному состоянію своихъ силъ и способностей, имѣлъ однакоже высокое преимущество предъ нимъ въ особенномъ сверхъестественномъ благодатномъ дарѣ первобытной правоты. Эта мысль совершенно чужда пелагіанству. Но и это уклоненіе римскаго католичества отъ воззрѣній дравняго пелагіанства нельзя считать настолько существеннымъ, чтобы отвер-



гать между ними внутреннее сродство. Признавая въ первоизданномъ чловѣкѣ сверхъестественныя совершенства и преимущества предъ падшимъ, и расходясь въ этомъ отношеніи съ пелагіанствомъ, римское католичество тотчасъ же опять сближается съ нимъ своими воззрѣніями на Божественную благодать, дѣйствовавшую въ чловѣкѣ до его паденія. Также, какъ и пелагіанство, римское католичество слишкомъ рѣзко разграничиваетъ области, въ которыхъ дѣйствуютъ Божественная благодать и чловѣческая воля, разрываетъ тѣсную внутреннюю связь благодати съ свободою, подъ условіемъ которой только и возможно ихъ взаимодействіе. Совершенно въ духѣ пелагіанства католичество понимаетъ подъ благодатию первоизданнаго чловѣка такую Божественную силу, которая дѣйствовала въ чловѣкѣ чисто внѣшнимъ образомъ. Первоизданный чловѣкъ представляется въ католичествѣ дѣйствующимъ самъ по себѣ, а благодать—сама по себѣ. Въ чловѣкѣ, по самой природѣ его, происходитъ внутренняя борьба между плотію и духомъ. Но эту борьбу уничтожаетъ приходящая отвнѣ благодать и сообщаетъ чловѣку сверхъестественную правоту. По ученію Дунель-Скота и Беллярмина, Божественная благодать дѣйствовала въ первоизданномъ чловѣкѣ такимъ образомъ, что удерживала плоть въ повиновеніи духу, какъ-бы уздою (frænum) <sup>(1)</sup>. Какъ ни странно такое представленіе, оно однакоже нашло себѣ мѣсто даже въ символическихъ вѣроопредѣленіяхъ католической церкви. *Катихизисъ римскій* говоритъ, что, вслѣдствіе преступленія заповѣди, „первый чловѣкъ утратилъ первобытную правоту, которою, какъ-бы нѣкоторою уздою, удерживались страсти“ <sup>(2)</sup>. Грубо внѣшнее повиманіе благодати римскимъ католичествомъ характеризуется и

<sup>(1)</sup> Köllner, Symbolik. II. 280. Herzog, Real-Encyclopädie, V. 37.

<sup>(2)</sup> Primus homo justitiam originale, qua tamquam frænum quoquam cupiditates regebantur, amisit. Cathech. Rom. IV, 12, 5.

опредѣляется еще яснѣе въ слѣдующихъ словахъ Беллармина: *virtutes non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae et superadditae, ut sunt dona supernaturalia*, т. е. совершенства перваго человѣка не были внѣдрены и вложены въ его природу, въ качествѣ даровъ естественныхъ; напротивъ они были пришиты и приданы ему чисто-внѣшнимъ образомъ, въ качествѣ даровъ сверхъестественныхъ ('). Такое ученіе римскаго католичества о дѣйствіяхъ благодати въ первоизданномъ человѣкѣ тѣмъ болѣе странно, что оно дѣлаетъ невозможнымъ хоть сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе акта паденія. Откуда въ самомъ дѣлѣ явилась въ человѣкѣ возможность преступленія заповѣди? Если въ человѣкѣ самъ Богъ своею благодатию поддерживалъ равновѣсіе между высшими и низшими стремленіями, если благодать удерживала плоть въ повиновеніи духу какъ-бы уздою; то отчего же не смотря на такіа дѣйствія благодати, въ актѣ паденія низшія силы одержали побѣду надъ высшими? Ужели оттого, что благодать Божія, дотогдѣ направлявшая безразличную, по понятіямъ католичества, свободу къ добру, теперь вдругъ оказалась бессильною удерживать противоположныя и борющіяся между собою стремленія и силы человѣческой природы въ равновѣсіи? Или же оттого, что благодать оставила человѣка, по недомыслию причинамъ, и опять предоставила его самому себѣ? Логика ведетъ именно къ этому послѣднему заключенію. Говоря строго, въ системѣ католичества нѣтъ мѣста воззрѣнію, что актъ паденія былъ актомъ свободной воли человѣка. По этой системѣ, человѣкъ въ первобытномъ состояніи обладалъ святостію и правотою. Его низшія способности покорялись высшимъ, а умъ Богу. Но это было плодомъ только того, что благодать удерживала его силы въ надлежащемъ направленіи какъ-бы уздою. Свобода же его бессильна была водворить между разнообразными стремленіями и дать

(') *Bellarmini de gratia primi hominis c. VI.*

имъ надлежащее направленіе; потому что была такою способностію, которая могла съ-одинаковою легкостію увлекаться въ ту и другую сторону. Она слѣдовала то за чувственными стремленіями, то за духовными. При такихъ свойствахъ свободы, человѣкъ могъ быть только пассивнымъ носителемъ благодати. Первобытныя совершенства совершенно чужды были ему и не имѣли ничего общаго съ его природою. Съ этой точки зрѣнія причина паденія не можетъ быть въ свободѣ. То, чего человѣкъ не могъ достигнуть свободою, не могло быть и утрачено по его волѣ. Первобытная правота не имѣетъ ничего общаго съ его природою; она сообщается ему чисто внѣшнимъ образомъ, помимо его свободныхъ стремленій къ ней. Если же такъ, то и грѣхъ есть актъ, независимый отъ его свободы. Въ актѣ паденія обнаруживается изначала вложенный въ природу человѣка разладъ между плотскими и духовными стремленіями. А это могло произойти только отъ того, что благодать перестала удерживать плоть въ повиновеніи духу, а духъ Богу. Значить, актъ паденія можетъ быть, съ католической точки зрѣнія, объясненъ только тѣмъ, что Божественная десница, подъявшая первозданнаго человѣка сначала на высоту первобытной праведности, потомъ вдругъ низвергла его съ этой высоты, оставивъ его подъ условіями только собственной природы.

*Н. Буляевъ.*

*(продолженіе будетъ)*

## НѢСКОЛЬКО СЛОВЪ ПО ОТНОШЕНІЮ 8-МИ ВОПРОСОВЪ, СОСТАВЛЕННЫХЪ НОВО-ЕДИНОВѢРЦАМИ КЪ СТАРООБРЯДЦАМЪ.

23 іюня 1865 года бѣлокриницкая іерархія, получившая начало отъ извѣстнаго митрополита Амвросія, въ концѣ жизни раскаявшагося и умершаго въ единеніи съ греческою церковію <sup>(1)</sup>, іерархія, встрѣтившая противъ себя съ разныхъ сторонъ много весьма сильныхъ возраженій <sup>(2)</sup>, была потрясена въ самыхъ своихъ основаніяхъ. Лучшіе, образованнѣйшіе представители ея *Пафнутій*, именовавшійся еписко-

(1) Іеродіаконъ Филаретъ удостовѣряетъ, что Амвросій передъ смертію (28 окт. 1863 г.) раскаялся предъ православнымъ греческимъ священникомъ и погребенъ въ Триестѣ, а отпѣвали его греки. Объ этомъ извѣстно было и Кириллу бѣлокриницкому, который заповѣдалъ было всѣмъ священнымъ и мірскимъ людямъ не молиться за него, но потомъ изъ опасенія, что изъ этого возникнетъ между старообрядцами сомнѣніе въ законности самой іерархіи, отъ Амвросія ведущей начало, и многіе оторвутся отъ нея, издалъ по совѣту Филарета объяснительную грамоту, въ которой утверждалъ, что Амвросій померъ въ старообрядчествѣ и отпѣтъ имъ зочно въ Бѣлой Криницѣ и завѣщала всѣмъ молиться за него. Смотри. Душепол. чт. 1865 г. дек. стр. 188—189. въ отдѣлѣ *Извѣстій и записокъ*.

(2) Подробности объ этомъ см. публ. лекціи наши «объ австр. священствѣ» Прав. обозр. 1868 г. май и іюнь и отдѣльную брошюру.

помъ коломенскимъ. *Онуфрій* намѣстникъ бѣлокриницкаго митрополита, священникъ *Тоасафъ*, архидіаконъ *Филаретъ* и іеродіаконъ *Мельхиседекъ* сознали незаконность носимыхъ ими священныхъ степеней и въ качествѣ простыхъ иноковъ вступили въ единеніе съ православною Церковію. Такое крупное событіе въ старообрядческомъ мірѣ не могло не вызвать сильныхъ толковъ и колкихъ порицаній со стороны приверженной къ австрійскому священству партіи. Во главѣ недовольныхъ и озлобленныхъ естественно стояли раскольническія власти, т. е. московскій духовный совѣтъ подъ предѣлательствомъ Антонія (Шутова). Они укоряли присоединившихся между прочимъ въ томъ, будто бы тѣ не объяснили побужденій и причинъ своего перехода въ православіе. Подобный укоръ совершенно несправедливъ, такъ какъ Пафнутіи еще за три года до присоединенія высказывалъ сомнѣніе относительно составленнаго учредителемъ бѣлокриницкой іерархіи Павломъ Васильевымъ (австрійскимъ) и развитаго извѣстнымъ Семеномъ Семеновымъ ученія о временномъ сокрытіи благодати священства и ея возстановленіи, ученія придуманнаго съ тою цѣлію, чтобы оправдать поповщину, 180 лѣтъ не имѣвшую епископовъ, а за тѣмъ показать возможность появленія оныхъ. 22 іюля 1863 года въ письмѣ своемъ къ Иларіону Георгіевичу онъ даже прямо высказывался, что „долгъ христіанскій засталяетъ довѣсть до свѣдѣнія всѣхъ присутствующихъ въ Москвѣ раскольничихъ епископовъ о неправильности Павловыхъ книжекъ. Это сдѣлать не трудно, потому что замѣчанія на все, что слѣдуетъ, уже приготовлены“ ('). Сверхъ того Онуфрій, раздѣляя одни съ Пафнутіемъ сомнѣнія, составилъ краткіе вопросы о непрестающемъ существованіи на землѣ Церкви Христовой и богоучрежденной іерархіи съ столь же краткими на нихъ отвѣтами въ числѣ трехъ

(') См. Душеп. чтеніе 1863 г. іюль, стр. 263.

вопросо-отвѣтовъ и въ дополненіе къ нимъ еще присоюуили три вопроса. Въ отвѣтахъ на нихъ онъ прямо высказываетъ, что если обойти всѣ библіотеки, иже по вселеннѣй, то нигдѣ въ истинныхъ книгахъ нельзя обрѣсти, чтобы священная іерархія, благодатная могла пасть хоть на одну минуту и паки возстать. „У насъ, говоритъ онъ, въ продолженіе двухъ сотъ лѣтъ не было епископа, этотъ промежутокъ никто не оправдаетъ, какъ невозможно Москву рѣку берегъ съ берегомъ сдвинуть, такъ невозможно оправдать и этотъ недостатокъ“. Эти вопросы и отвѣты были распространены между старообрядцами, а одинъ экземпляръ былъ врученъ члену московскаго духовнаго совѣта, священнику Петру Ѳедорову, который былъ обязанъ и обѣщаль внести ихъ на разсужденіе членовъ совѣта.

Такимъ образомъ побужденія перехода въ православіе означенныхъ членовъ бѣлокриницкой іерархіи не могли быть неизвѣстны старообрядцамъ. Тѣмъ не менѣе, слыша раздававшіеся укору, Пафнуцій, Онуфрій и Филаретъ, уже готовясь къ формальному присоединенію, сочли долгомъ снова заявить бывшимъ своимъ единомышленникамъ тѣ сомнѣнія, какія встрѣтили они въ основномъ ученіи преобразованной поповщины. Сомнѣнія эти они выразили въ 8-ми вопросахъ, изложенныхъ Филаретомъ, которые и были распространены между послѣдователями бѣлокриницкаго священства.

Излагая свои убѣжденія въ формѣ вопросовъ, присоединившіеся имѣли, конечно, не одну только цѣль собственнаго оправданія, но и желали, съ своей стороны, вызвать на отвѣтъ старообрядческія власти, т. е. ихъ самихъ побудить оправдывать свои положенія. Но оправдывать было нелегко; — говорятъ, что раскольничьи духовныя власти, вмѣсто того, чтобы отвѣчать на предложенные вопросы, предали ихъ истребленію. Если это правда, то ясно, какъ нельзя болѣе, что они сознавали, что отвѣчать трудно, и вмѣстѣ съ тѣмъ

боялись того впечатлѣнія, какое могли оставить эти вопросы въ умахъ мыслящихъ старообрядцевъ.

Дѣло, быть можетъ, тѣмъ бы и кончилось, но профессоръ московской академіи Н. И. Субботинъ напечаталъ въ „Душеполезномъ чтеніи“ (іюнь 1865 г.) означенные 8 вопросовъ съ предварительнымъ изложеніемъ всего хода дѣла по этому предмету, откуда и мы заимствовали вышеприведенныя свѣдѣнія. Преданное печати истребить было уже не во власти „московскаго духовнаго совѣта“, который, чтобы окончательно не уронить себя, въ глазахъ старообрядцевъ, волей-неволей долженъ былъ отвѣчать. Не смотря однакоже на это, представители и ревнители бѣлокрилицкой іерархіи безмолствовали пять лѣтъ, въ теченіе которыхъ немало изъ ея членовъ обратилось въ нѣдра истинной Церкви, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ прямо сознавались, что причиною ихъ перехода въ православіе послужили въ значительной степени оставленные безъ отвѣта 8 вопросовъ Филарета.

Въ настоящемъ году появилась между старообрядцами австрійскаго священства небольшая тетрадка, представляющая собою „нѣсколько словъ по отношенію 8-ми вопросовъ, составленныхъ, по ея выраженію, *новоединоутрцами* старообрядцамъ“. Скромное названіе *нѣсколько словъ* показываетъ, что сочинитель ея не входитъ въ разсужденіе о всѣхъ 8 вопросахъ, а только о нѣкоторыхъ изъ нихъ; — дѣйствительно, онъ касается главнымъ образомъ 3 и 4 вопросовъ, хотя отчасти затрогиваетъ и другіе, излагая свои отвѣты въ другомъ порядкѣ. Намъ передавали, что отвѣты эти на 8 вопросовъ написаны *Шабуніемъ казанскимъ*. Не ручаясь вполне за это извѣстіе, которое и не имѣетъ въ нашихъ глазахъ особой важности, мы, по ихъ направленію и по способу раскрытія нѣкоторыхъ частныхъ мыслей, можемъ утверждать лишь то только, что они вышли изъ-подъ пера окружника. По своему содержанію они представляютъ мало новаго въ сравненіи съ прежними сочиненіями поповцевъ и не рѣ-

шаютъ удовлетворительнымъ образомъ предложенныхъ представителями бѣлокриницкой іерархіи вопросовъ, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ прямо отъ нихъ уклоняются и говорятъ о другомъ.

Съ цѣлю доказать нашу мысль мы предлагаемъ на судъ каждаго означенные отвѣты съ своими разъясненіями и замѣчаніями; мы желаемъ, чтобы старообрядцы австрійскаго согласія выслушивали не одну сторону — своихъ вождей, а удѣлили бы часть вниманія и нашимъ словамъ, взвѣсили бы силу доказательствъ той и другой стороны; мы стремимся къ свободному обсужденію предмета.

*Отвѣты старообрядцевъ.*

Нынѣшняго времени олимпъ литераторъ пишетъ: понятіе о Церкви: Одинъ изъ коренныхъ членовъ православнаго исповѣданія, изложенныхъ въ символѣ вѣры, есть догматъ о вѣрѣ въ Церковь, или обязательно христіанъ послѣдовать ученію и правиламъ Церкви... Мы вѣруемъ въ Церковь единую, святую, соборную и апостольскую. Вообще именемъ Церкви означается союзъ вѣры, соединяющій христіанъ въ духовное общество... Въ древнихъ церковныхъ правилахъ, равно и въ писаніяхъ святыхъ отцевъ и учителей церковныхъ, имя Церкви всегда означаетъ только общество православно-вѣрующихъ, единое, каѳолическое, апостольское; но никогда не прилагается къ обществамъ иномыслящихъ... То общество вѣрующихъ, которому мы, православные христіане, послѣдовать обязуемся, есть общество богоучрежденное, имѣющее Главою Христа Сына Божія, и въ своемъ ученіи и правилахъ управляемое Духомъ Божіимъ... Это есть общество единое, то есть, неизмѣнное въ своемъ исповѣданіи вѣры, нераздѣльное въ духѣ, всегда единомысленное въ своихъ членахъ;.. общество соборное, или повсемственное (каѳолическое), которое. не измѣняясь само въ себѣ при переменѣ мѣстъ, времени и людей, его составляющихъ,



непрерывно отъ начала своего продолжается, и будетъ продолжаться до скончанія вѣка.

Иисусъ Христосъ сказалъ апостолу Петру: блаженъ еси Симоне варъ Іона, яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ мой, иже есть на небесѣхъ. И азъ тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ, и на семь каменъ созижду Церковь мою, и врата ада не одолѣютъ ю, и дамъ ти ключи царствія небеснаго: и еже свяжеша на земли, будетъ связано на небесѣхъ, и еже разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ (Матѣ. 16, ст. 17—19). Эти слова показываютъ: а) что основаніе Церкви,—спасительная вѣра Христова утверждается не на человѣческихъ умозрѣніяхъ, и не силою человѣческою держится, но держится благодатию Божіею, утверждаясь на высшемъ, божественномъ откровеніи, котораго всѣ вѣрующіе, не исключая и самихъ апостоловъ и всѣхъ учителей Церкви, суть только ученики и послѣдователи (1 Кор. гл. 3, ст. 5—10. 2 Кор. гл. 3, ст. 4—6); б) что хотя Церковь есть видимое общество, управляемое видимою властію, но по внутренней сторонѣ, или въ духовной жизни своей, она вѣчно принадлежитъ единому Христу, какъ Главѣ и Спасителю, и съ этой стороны ея бытіе и внутреннее устройство не можетъ ни измѣняться, ни сокрушаться ни отъ какой чуждой власти или силы; в) что въ коренныхъ правахъ и законахъ Церкви дѣйствуетъ высшее право—Божественное, которое и утверждаетъ и направляетъ ихъ дѣйствія къ назначенію Церкви,—спасенію въ ней вѣрующихъ. Такимъ образомъ въ основаніи видимаго управленія Церкви, Христосъ указываетъ апостоламъ другое, высшее, невидимое ея управленіе: первое служитъ только проявленіемъ и орудіемъ послѣдняго... Св. апостолъ Павелъ въ посланіи къ Тимоѣею епископу пишетъ: *да увѣси, како подобаетъ въ дому Божіемъ жити, яже есть Церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. гл. 3, ст. 15); и такъ, вразумляя епископа (Тим.) о управленіи Церкви, апостолъ внушаетъ ему помнить, что Церковь есть не обыкновенное человѣческое общество, но домъ Божій,

слѣдовательно неистощима въ своей внутренней духовной жизни, неизмѣнна въ своемъ божественномъ назначеніи—спасеніи вѣрныхъ; что она есть столпъ и утвержденіе истины, слѣд. всегда непогрѣшима въ своемъ ученіи и правилахъ, непререкаема въ своихъ коренныхъ правахъ, непрекаема въ своихъ законахъ. Съ такими понятіями о Церкви, по наставленію апостольскому, должно быть соображено управленіе Церкви; такія понятія не допускаютъ въ ней никакого произвола власти, или мнѣній человеческихъ, никакихъ измѣненій въ основныхъ ея законахъ и правахъ, никакихъ такъ называемыхъ преобразованій или нововведеній, противныхъ ея духу и божественному достоинству. Такимъ образомъ самые правители Церкви подчиняются ея высшему авторитету, обязываются только блюсти ея чистоту и цѣлость, только быть истолкователями ея ученія, правилъ, и защитниками ея правъ; они должны внимать Духу Божию и высшему откровенію, ея просвѣщающему, повиноваться высшему Божественному праву, въ ней дѣйствующему..... Такъ Церковь апостольская, на своихъ соборахъ, о постановленныхъ ими правилахъ выражалась: „изволися Духу Святому и намъ“ (Дѣян. гл. 15, ст. 28)... Вообще объ основныхъ церковныхъ законахъ вселенскій VII соборъ говоритъ: „Божественныя правила со услажденіемъ приемлемъ, и всецѣлое и непоколебимое содержимъ постановленіе сихъ правилъ, изложенныхъ отъ всехвальныхъ апостолъ, святыхъ трубъ Духа, и отъ святыхъ вселенскихъ соборовъ, и помѣство собиравшихся для изданія таковыхъ заповѣдей, и отъ святыхъ отецъ нашихъ: ибо вси они, отъ единаго и тогоже Духа бывъ просвѣщены, полезное узаконили (седм. вселенскаго собора пр. 1, по переводу съ толкованіемъ Вальсамона и Зонары).

Итакъ вотъ основное началó церковнаго законовѣдѣнія: сознаніе въ правахъ и законахъ Церкви высшаго права—Божественнаго....

Идея этого права должна проникать всю науку; по этой идеѣ должны быть объясняемы въ ней глав-

нтя основанія церковнаго управленія; отсюда церковное законовѣдѣніе не должно быть какою-либо произвольною теоріею церковнаго права и управленія, а только вѣрнымъ и чистымъ изображеніемъ того духа который дѣйствуетъ въ Церкви; оно должно не сочинять законы для Церкви, а только съ благоговѣйнымъ вниманіемъ изучать положительныя ея правила; должно не судомъ и критикою вооружаться при изслѣдованіи, но вѣрно слѣдовать тому направленію, какое сама Церковь получаетъ въ своихъ правахъ и законахъ, отъ высшей управляющей ею власти, принимать и изображать ихъ какъ опредѣленія высшія, имѣющія важность Божественную. Но чтобы сохранить такое направленіе и вѣрно слѣдовать ему, законовѣдѣніе, кромѣ указаннаго основнаго начала, должно еще получить твердое руководительное начало, которое бы вело его неуклонно по принятому направленію, удерживало въ предѣлахъ строгаго, вѣрнаго духу Церкви изслѣдованія ся правъ и законовъ и во всей точности передавало ихъ смыслъ, — такое начало, котораго она сама держится въ неуклонномъ соблюденіи основныхъ правъ и законовъ; это — неизмѣнная вѣрность священному преданію, непрерывно отъ начала сохраняемому въ Церкви и сохраняющему въ ней коренныя установленія, во всей чистотѣ ихъ первоначальнаго происхожденія и во всемъ совершенствѣ ихъ значенія и внутренней силы. Такъ сами апостолы говорили о преданныхъ ими Церкви правилахъ: азъ предахъ вамъ, якоже и пріяхъ отъ Господа (1 Кор. 11, 23)... Такъ говорятъ святіи отцы седмаго вселенскаго собора: „священные обычаи подобаетъ содержать, по писанному и неписанному законоположенію; а преступившій церковныя преданія да будетъ изверженъ.“ (седм. вселенск. собор. прав. 7, по переводу съ толков. Вальсам. и Зонар.)... Наконецъ все, чтò измѣняетъ преданіе въ основныхъ правахъ и установленіяхъ церковныхъ, или подрываетъ силу его произволомъ мнѣній или установленныхъ человѣческихъ, все явно противное преданію должно быть

отвергаемо; какъ ложное, противуперковное. (Книга Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія архимандрита Іоанна. Спбургъ. 1851 года).

*Замѣчанія.*

Длинная тирада эта о вѣрѣ, какъ основаніи Церкви, и о высшемъ, божественномъ правѣ, на которомъ должна соиздаться жизнь Церкви и основываться ея законоположенія, и пріостекающей отсюда задачѣ церковнаго права какъ науки, — тирада, выписанная изъ курса церковнаго законовѣдѣнія архимандрита, а вопслѣдствіи епископа Іоанна, имѣетъ слишкомъ мало отношенія къ старообрядческому вопросу, и читая ее нѣтъ возможности предугадать, въ какую связь поставитъ ее авторъ къ извѣстнымъ 8-ми вопросамъ. Можно только предположить, что онъ хочетъ просвѣтить читателей относительно понятія о Церкви и важности церковныхъ законовъ. Намъ кажется, что въ этомъ случаѣ гораздо лучше и ближе къ дѣлу начать рѣчь — на основаніи какихъ угодно писателей, хоть старыхъ, хоть новыхъ, — начать рѣчь о томъ, что существенными признаками единой соборной и апостольской Церкви служить правая вѣра въ Христовы догматы, существованіе въ ней семи божественныхъ таинствъ, установленныхъ ради нашего нравственнаго совершенствованія и спасенія; управленіе ея священною іерархіею въ трехъ чинахъ. Эти свойства единой Христовой Церкви настолько ясно изображены въ уважаемыхъ старообрядцами священныхъ книгахъ, что старообрядцы не могутъ и не дерзаютъ прямо отвергать ихъ; поэтому мы и не находимъ нужнымъ останавливаться на ихъ раскрытіи и доказательствѣ. Нелишнимъ лишь считаемъ напомнить, что эта Христомъ установленная Церковь „крѣпчайша самага неба, тверже камени, *врата ада не одолѣютъ ей*“<sup>(1)</sup>, что пре-

(<sup>1</sup>) Матѳ. зач. 67. *Златоустъ* си. книга разныхъ поученій и бесѣдъ св. Іоанна Злат. л. 236. *Маргаритъ* л. 193.

данное Имъ священство „не преставетъ“ (1), такъ какъ Онъ „обѣщаль съ нимъ вѣчно пребывать“ (2); еще частіѣе:—въ ряду трехъ степеней священства (3) „епископамъ изобильнѣйшая дается благодать“ (4), такъ что „кроме того ниже жертва, ниже іерей, ни жертвенникъ, ни хиротонія, ниже миро святое, ниже убо христіане“ (5), поэтому „безъ епископа Церковь Христова быти не можетъ“ (6); „аще кто не съ епископомъ, тотъ и не въ Церкви, иже отай епископа что творить, діаволу служитъ“ (7). Эти понятія и должны бы служить исходными пунктами при всѣхъ разсужденіяхъ о Церкви между нами и старообрядцами, такъ какъ главный спорный предметъ между нами и ими составляетъ понятіе о томъ, какова должна быть православная Церковь по своему коренному устройству, и авторъ 8-ми вопросовъ совершенно необходимо предпослать имъ тѣже общія положенія о Церкви и іерархіи. Здѣсь умѣстнымъ считаемъ привести и самыя вопросы, чтобы лучше видѣть связь ихъ съ представленными нами положеніями, и оцѣнить значеніе отвѣтовъ на нихъ.

„Вопросъ 1-й. Изъ вышеприведенныхъ доказательствъ видится (всякій можетъ понять естественность такого вывода)—что Церковь Христова должна вѣчно и непрерывно существовать и что Церковь безъ епископа не можетъ быть, по какому же случаю у насъ, старообрядцевъ почти 200 лѣтъ не было епископовъ? Если же ихъ не было, то могло ли наше общество въ теченіе этого времени составлять исповѣдуемую въ символѣ Церковь назданную на основаніи апостоль и пророкъ (Ефес. зач. 223)“?

(1) Кн. Кирилл. гл. 8. л. 77.

(2) Кн. о вѣрѣ. л. 59.

(3) *Благовѣстн.* Лук. зач. 95.

(4) *Діонисій ареоплитъ о священноначаліи.*

(5) Симеонъ солун. кн. 1, гл. 77. кн. 2, гл. 88.

(6) Захарій копыстенскій, Поливодія, ч. 2, разд. 8. артик. 1.

(7) Игнатій богоносецъ, посл. къ Магnezіанамъ; снес. посл. къ Траллианамъ. Также четь-мин. м. Макарія, л. 636.

„Вопросъ 2-й. Великороссійская купно и греческая церкви тую ли имѣютъ благодатную хиротонію, которую Ісусъ Христосъ учредилъ въ пятидесятницу посредствомъ сошествія въ огненныхъ языцѣхъ Духа Святаго на святыхъ апостоловъ,—или нѣтъ“?

„Вопросъ 3-й. Если та и другая церкви имѣютъ ту самую благодатную хиротонію, почему мы отдѣляемся отъ нихъ“?

„Вопросъ 4-й. Если же онѣ не имѣютъ благодатной хиротоніи, то съ котораго дня онѣ лишились оной, и когда у насъ она воспламенилась? Поелику благодатной хиротоніи, по нашему мнѣнію, не было 200 лѣтъ, и не было не частнымъ образомъ, а по всей вселенной“.

„Вопросъ 5-й. Всероссійская равно и греческая церкви погрѣшаютъ ли въ главныхъ догматахъ вѣры, т. е. въ богословіи и имѣютъ ли онѣ такія ереси, которыя вселенскіе соборы проклинали и были ли онѣ суждены“?

„Вопросъ 6-й. Ісусъ Христосъ былъ посланъ отъ Отца, апостолы отъ Христа, отъ котораго и зависимы были,—пастыри же и учителя православные поставлены и посылаемы были преемственно отъ апостоловъ. Но Амвросій митрополитъ, уклонившись отъ зависимости своего патріарха, отъ кого посланъ былъ въ Бѣлую Криницу, и въ нее пришедши отъ кого былъ зависимъ“?

„Вопросъ 7-й. Возстановленная бѣлокриницкая іерархія не имѣетъ ли въ своемъ основаніи догматическаго богословскаго поврежденія и еретическаго мудрованія, т. е. такихъ ересей, которыя святыми вселенскими соборами прокляты“?

„Вопросъ 8-й. Если въ основаніи новоучрежденной бѣлокриницкой іерархіи найдутся важныя догматически-богословскія погрѣшности и еретическія мудрованія (которыя уже и открываются), тогда можетъ ли кто, исключая единой святой соборной и апостольской вселенной Церкви, очистить эту іерархію отъ

окверны еретичества, а вмѣстѣ съ нею и все зависящее отъ нея старообрядчество отъ грѣха заблужденія, и привести ихъ въ православное состояніе, и какой взглядъ до того должно имѣть на нихъ“? (Изъ Душепол. чт. 1865 г.).

*Отвѣты старообрядцевъ.*

По внимательномъ обзорѣни вышесказаннаго, мы находимъ возможнымъ сказать нѣсколько словъ, по отношенію извѣстныхъ 8-ми вопросовъ, составленныхъ единовѣрцами. Что мы, старообрядцы, ни словомъ, ни дѣломъ никогда не исповѣдали бытіе соборной апостольской Церкви безъ епископства, никто изъ здравомыслящихъ, прослѣдивъ исторію нашихъ обстоятельствъ, не рѣшится упрекнуть въ этомъ насъ. Такъ какъ патріархъ Никонъ, бывши стражъ и оберегатель неизмѣняемости писанныхъ и неписанныхъ законовъ и преданій церковныхъ, сдѣлался самъ нарушителемъ оныхъ и чрезъ то нарушение онъ уже ушелъ прочь отъ своихъ предшественниковъ, слѣдовательно ушелъ прочь и отъ Церкви, — предки же наши, ставши вѣрными и неизмѣнными хранителями церковному святоотеческому преданію, остались въ церкви. И соображая съ священными правилами постигшее Церковь горчайшее обстоятельство нашли возможнымъ признать совершаемая (слѣдователями Никоновскихъ исповѣданій) церковныя тайны — крещеніе и хиротонію дѣйствительными; посему предки наши приходящихъ отъ новшества принимали вторымъ чиномъ, а священныхъ лицъ съ полнымъ преимуществомъ въ своихъ санахъ, слѣдовательно и состоящихъ при никоновскихъ новшествахъ архіереевъ они признавали за архіереевъ потому, что ими хиротонисанныхъ священниковъ принимали за священниковъ. Только по опредѣленію священныхъ правилъ почитали невозможнымъ имѣть общеніе съ тѣми духовенствомъ, которое отъ своихъ предшественниковъ ушло къ никоновскимъ новшествамъ. Итакъ

основываясь на преданіяхъ церковныхъ предки наши признавали—послѣдовавшихъ никоновскимъ реформамъ не совѣмъ отторгшимися отъ тѣла церковнаго, какъ св. Златоустъ о такихъ, объясняя апостольскія слова—*едино тѣло, единъ духъ*, сказуетъ: яко отъ единого тѣла единъ духъ будетъ, или яко можетъ убо тѣло быти едино, не единъ же духъ, якоже аще кто и еретикомъ другъ былъ бы“ (бесѣда Ефесеомъ гл. 4, бесѣд. 2). И по крещенію они христіане, кривовѣрія же ради еретики (книга Зиновія мниха гл. 16). Церковь Божию христіанство все вкупѣ именуеть, иже пріяша вѣру Христову правовѣрнѣ же и кривовѣрнѣ, якоже множицею рѣкохъ. Но мати убо правовѣрїю соборная апостольская церковь, кривовѣрныхъ не соборная но ересей начальниковъ церкви суть (тояже книги и гл.). Святой Іоаннъ митрополитъ русскій писалъ Клименту папѣ римскому (уже послѣ совершеннаго раздѣленія церквей восточной съ западною болѣе 100 лѣтъ) такъ: по всему священному и святому брату и сослужбнику Клименту ветхаго Рима: возлюбихъ еже о Господѣ любовь твою, о человеѣче Божій и апостольскаго достойный сѣдалища и званія, и буди вельми радуясь отъ вышнія и божественныя руки покрываемъ, и даждь благій и милостивый Богъ при тебѣ и при твоихъ днехъ направитися посредѣ насъ и васъ, не быхма бо реку не христіане вы, христіане убо васъ Божією благодатію изначала знаемъ, но еже не во всемъ вѣру держите христіанскую, но во мнзѣ раздѣляетесь. Владгодать святаго Духа да будетъ съ тобою и со всѣми твоими. Аминь. (Книга старонисѣмен. сборникъ русскихъ и греческихъ посланій гл. 56).

Изъ сего видно, что святая соборная и апостольская Церковь отступавшихъ отъ нея къ новшествамъ, подлежащихъ третьему и второму чину, почитаетъ еще христіанами и архіереями, но только безъ отреченія отъ новшества не можетъ допустить ихъ къ общенію съ вѣрными ей чадами. Итакъ во все время отъ самаго начала никоновскихъ реформъ предки наши, а



по ихъ и мы на основаніи священныхъ правилъ и свято-подобныхъ церковно-историческихъ событій, признавая хиротонію на священникахъ, отрекшихся отъ новшествъ и отступства за дѣйствительную, вполнѣ удовлетворились совершеніемъ церковныхъ тайнъ, требъ и богослуженіемъ; а что при жесточайшемъ господствующей власти преслѣдованіи не имѣли средствъ возстановить единомысленную намъ въ обрядахъ іерархію, — это состоитъ въ судьбахъ Божіихъ... Потязати же имѣющихъ, въ этомъ отношеніи, неисповѣдимыя судьбы Божія, почитаемъ безразсудными продерзителями, водящимися вольнодумствомъ. Мы же, уповая на Промыслъ Божій и покаяясь волѣ Его святой, скажемъ словами святыхъ отроковъ, — яко праведенъ еси (Господи) о всѣхъ, ихже сотворилъ еси намъ, яко истинною и судомъ навелъ еси вся на ны, грѣхъ ради нашихъ (Дан. гл. 3); аще же и согрѣшихомъ, но отъ богоучрежденныхъ и свято-отеческихъ закона и преданій не отступихомъ и суть вѣрныя и послушныя чада каеолическія восточныя Церкви. Мысли высказанныя въ нашихъ словахъ нисколько не противорѣчатъ предначертанной выписки изъ новосочиненной книги — наука церковнаго законовѣденія, потому что они подтверждаются правилами: перво-второго собора 15-мъ, и перваго вселенск. собора 8-мъ и событіями описанными въ житіяхъ святыхъ (Саввы освященнаго декабря въ 5 день и преподобнаго Максима исповѣдника генваря въ 25 день и другихъ).

### *Замѣчанія.*

Оставивъ безъ вниманія основныя положенія автора 8-ми вопросовъ о Церкви и іерархіи, очевидно, весьма невыгодныя для защитника бѣлокриницкаго священства, и избравъ исходнымъ пунктомъ для своихъ разсужденій мѣсто изъ „курса церковнаго законовѣденія“ архимандрита Іоанна, сочинитель „нѣсколькихъ словъ“ старается вывести изъ него два заключенія:

во 1-хъ п. Никонъ измѣнилъ преданіе и законы церковные, а во 2-хъ, они, старообрядцы, нисколько не противорѣчатъ предначертанной выпискѣ, т. е. подтверждаются правилами.

Въ приведенной выдержкѣ изъ курса законовѣдѣнія архимандрита Іоанна вездѣ говорится о неизмѣнности *коренныхъ основныхъ законовъ*. Спрашиваемъ: какіе же коренные законы церковные измѣнилъ п. Никонъ? Сочинитель старообрядецъ этого не показалъ. Дѣло въ томъ, что онъ смѣшалъ сторону богослужбно-обрядовую съ каноническою. Вполнѣ раздѣляя мысль архимандрита Іоанна о неизмѣнности коренныхъ законовъ Церкви, мы должны напомнить старообрядцамъ давно уже и имъ самимъ извѣстную истину, что обряды церковные неведѣ были одинаковы, и что изъ-за этой разности церковное единеніе не нарушалось. Въ древнихъ помѣстныхъ церквахъ чины богослуженія были различны; между русскою и греческою церковію въ періодъ первыхъ пяти патріарховъ было немало разностей; большинство русскихъ крестилось двуперстно, а греки всѣ—троеперстно, русскіе сугубили аллилуія, а въ александрійской церкви трегубили, и много другихъ (¹); происходили иногда и прямыя измѣненія въ этой области; такъ напр. восточные христіане первоначально праздновали пасху вмѣстѣ съ евреями, усваяя начало этого обычая св. ап. Іоанну, а потомъ стали праздновать въ первый воскресный день послѣ этого, чтобы установить единообразіе въ празднованіи съ западными христіанами. Такимъ образомъ понятіе неизмѣнности по отношенію къ обрядамъ не можетъ быть строго приложено, и выписка изъ курса церковнаго законовѣдѣнія оказывается дѣйствительно не идущею къ дѣлу, и поэтому нельзя признать вѣрнымъ и вы-

---

(¹) Это подробно можно видѣть изъ «Проскинитарія» Арсенія Суханова, изданіе котораго будетъ въ непродолжительномъ времени окончено въ «Православномъ Собесѣдникѣ».

вѣдь автора старообрядца, что п. Никонъ ушелъ прочь отъ Церкви, — такъ какъ коренныхъ законовъ Церкви онъ и не думалъ нарушать. Одно только необходимо имѣть въ виду, чтобы законно установленный обрядъ выражалъ православную мысль; поэтому-то сочинитель 8 вопросовъ и проситъ указать, какія ереси содержитъ великороссійская церковь, авторъ же „нѣсколькихъ словъ“ никакихъ ересей не указалъ. За тѣмъ рѣчь о старообрядцахъ. Если бы они и дѣйствительно не противорѣчили означенной выпискѣ изъ „новосочиненной книги“, на которой авторъ—старообрядецъ захотѣлъ основаться, то и въ такомъ случаѣ положенія поповщинскаго согласія нельзя было бы еще признать вполне прочными, такъ какъ означенная выписка не исчерпываетъ еще всѣхъ сторонъ религіозной жизни. Кромѣ стороны канонической есть еще болѣе важная сторона догматическая, въ которую входятъ предлагаемыя нами понятія о важности церкви и о значеніи церковной іерархіи, и на которую обращалъ вниманіе старообрядцевъ и авторъ „8-ми вопросовъ“. Можно быть правымъ съ одной стороны и неправымъ съ другой. Такимъ образомъ и по отношенію къ самому старообрядчеству выписка оказывается бесполезною... Мало этого, она говоритъ прямо противъ бѣлокриницкаго старообрядчества, потому что въ немъ есть немало нарушеній противъ церковныхъ каноновъ; неизмѣнность которыхъ почтенный ея защитникъ положилъ въ основу своихъ доказательствъ. Митр. Амвросій убѣждалъ отъ своего патріарха и внѣ своего предѣла совершалъ хиротонію, а въ 15 и 35 правилахъ св. апостоловъ прямо сказано, что такой епископъ подлежитъ изверженію. Правда, старообрядцы оправдываютъ поступокъ Амвросія правиломъ 15 перво-втораго помѣстнаго собора, на которое указывается и здѣсь и которымъ позволяется отступать отъ епископа *за ересь*; но просимъ припомнить, что Амвросій ни однимъ словомъ не обвинялъ константинопольскаго патріарха въ ереси, а объяснялъ свой переходъ къ старообрядцамъ *нестра-*

*ведомствію* къ нему патріарха и тѣмъ еще, что онъ перешель къ „овцамъ не иноушимъ пастыря“, т. е. на праздную епархію; но 16 правило антиохійскаго собора говоритъ: „иже кромѣ священнаго собора или самаго митрополита на праздный церкви престоль наскочить. аще и самъ есть празденъ отъ епископіи, да будетъ изверженъ“, а въ толкованіи поясняется, что „аще и отъ всѣхъ людей града того нудимъ есть“ (1). Далѣе: явившійся, вопреки церковнымъ правиламъ, въ Бѣлую Криницу, м. Амвросій *одинъ* поставилъ другаго епископа, тогда какъ по 1 правилу св. апостоловъ епископа могутъ поставлять не менѣе двухъ епископовъ. Такимъ образомъ бѣлокриницкая іерархія въ своемъ основаніи имѣетъ немало противнаго церковнымъ канонамъ, и положеніе ея *правилами не подтверждается*, а отсюда и выводъ, сдѣланный сочинителемъ старообрядцемъ въ отношеніи къ Никону, не можетъ ли быть скорѣе приложенъ къ австрійской іерархіи?

Такимъ образомъ выписка изъ науки законовѣдѣнія совершенно бесполезна для нашего автора; она можетъ только запутывать вопросъ, а не разъяснять его, и тѣ выводы, какіе сдѣланы авторомъ, не слѣдуютъ.

Каковы же эти выводы сами по себѣ, по своему внутреннему содержанию? *Никонъ ушелъ прочь отъ церкви... предки наши остались въ церкви.* Вотъ главные мысли автора.

*Никонъ ушелъ прочь отъ церкви!* Просимъ напомнить старообрядцевъ, что исправленія богослужбныхъ книгъ п. Никономъ были приняты соборомъ русскихъ святителей со множествомъ русскаго народа и одобрены восточными патріархами, т. е. если уже ушелъ отъ Церкви, такъ не одинъ Никонъ, а вся іерархія русскаго-греко-восточной Церкви; а такъ какъ въ священномъ Писаніи іерархія отождествляется иногда съ именемъ Церкви (2), а въ „Книгѣ о вѣрѣ“ выра-

(1) Корич. старопеч. л. 27 об.

(2) Св. Злат. на слова Писанія: *аще не послушаетъ изъ.* (двоихъ или троихъ свидѣтелей), *повсюду церкви, замѣчаетъ: си-*

зителями голоса Церкви считаются именно пять патриархов<sup>(1)</sup>, то выходитъ вѣчто странное: *церковь ушла прочь отъ церкви.*

*Предки наши* (т. е. старообрядцевъ) *остались въ церкви!* Въ какой же церкви они остались? Въ церкви, не имѣющей епископа, а слѣд. и собственной хиротоніи и снабждаемой бѣжавшими отъ великороссійской церкви священнослужителями. По-истинѣ странное положеніе такой церкви! Христось Спаситель въ притчѣ о десяти мвасахъ, данныхъ рабамъ, сказалъ: „куплю дѣйте, дондеже прииду. Рабы, по толкованію блаженнаго Теофилакта, суть тѣ, имже церкви поручены, т. е. епископы и пресвитеры, а между тѣмъ въ *церкви*, въ которой остались старообрядцы, собственной купли священства не существуетъ, собственный источникъ хиротоніи изсякъ, старообрядческая церковь стала въ полную зависимость въ предметъ весьма важномъ отъ тѣхъ, которые, по выраженію старообрядца, „ушли прочь отъ церкви“; другими словами: церковь стала въ зависимость отъ нецеркви: не значить ли это, что врата вдовы одолѣли церковь? При видѣ такой странности, не наоборотъ ли, поэтому, необходимо сказать, что старообрядцы ушли прочь отъ Церкви и что они не составляютъ уже истинной Церкви. И въ самомъ дѣлѣ, сколько разъ сознаніе этой мысли высказывалось самими же старообрядцами. „Церковь безъ епископа не бываетъ“, говорилъ еще въ первой половинѣ 18-го столѣтія извѣстный стародуб-

---

рѣчь ея предстоящій (бесѣд. 50). Тоже повторяетъ блж. Теофилактъ (Благ. въ толк. на Мате. вач. 75). Въ Большомъ катихизисѣ читаемъ: особенно наставницы церковныи и строители нарицаются Церковію. л. 120 об.

(<sup>1</sup>) Къ нимъ (пяти патриархамъ) принадлежатъ словеса Христовы: *слушали васъ Мене слушаютъ, отметились васъ Мене отметились, а отметились Мене отмечается послѣдующаю Мн.* Истинно есть: кто слушаетъ патриарховъ и отъ нихъ освящаемыхъ и посылаемыхъ, Христа слушаетъ; а кто отмечается ихъ, самого Христа отмечается той (Кн. о вѣрѣ л. 232).

скій попъ Патрикій <sup>(1)</sup>; тоже высказывали во 2-й половинѣ 18-го стол. стародубскіе иноки Никодимъ и Виталій и иргизскій Сергій—великій ревнитель старообрядчества; въ самомъ концѣ прошлаго столѣтія вотъ что писалъ одинъ старообрядецъ диконовскаго соглашения къ своему пріятелю на рогожское кладбище: „Основаніе нашей вѣры на песокъ, а не на твердомъ камени, не имѣемъ мы ни епископа, ни священника, благословеннаго отъ власти церковной“... „Гдѣ твой неизсякаемый источникъ священства, писалъ уже въ 1820 г. одинъ иргизскій инокъ. гдѣ преемственная отъ рукъ апостольскихъ хиротонія? Имѣши ли епископскій чинъ, безъ негоже Церковь Божія стояти не можетъ“? <sup>(2)</sup>.

Авторъ отвѣта на 8 вопросовъ замѣчаетъ, что старообрядцы ни словомъ, ни дѣломъ никогда *не исповѣдывали* бытіе соборной апостольской Церкви безъ епископства, но вопросъ въ томъ, имѣли ли они оное. Можно исповѣдывать, т. е. признавать необходимость крещенія, и не креститься; можно признавать необходимость причащенія, и не причащаться, какъ дѣлаютъ безпоповцы; можно признавать необходимость заключаемаго съ благословенія священника брака, и не брачиться, а жить развратно, какъ дѣлаютъ многіе еедосѣвцы и т. д. и т. д. „Аще вѣщцы епископа и нарицають, а безъ него вся творять, говоритъ св. Игнатій богоносецъ, таковымъ речеть Той, иже истинный и первый епископъ, и единъ по естеству архіерей: что Мя зовете, Господи, Господи, и не творите, яже глаголю? таковин бо недобросовѣстнии, но лицемѣри и прелестницы мнѣ видятся“ (Игн. бог. посл. къ Магnezіаномъ; см. у Озерскаго. ч. 1, стр. 103). „Елицы Христовы суть, сіи со епископомъ суть... Безъ епископа ничтоже творите“, заповѣдуетъ тотъ же св. отецъ (посл. къ Филадельфійцамъ. у Озерскаго. стр. 105 и 107).

<sup>(1)</sup> Очерки поповщины Мельникова.

<sup>(2)</sup> Подробности объ этомъ можно читать въ Прав. обозр. за 1868 г. «объ австрійскомъ священствѣ» наша публичная лекція.

А съ другой стороны, если старообрядцы всегда исповѣдывали бытіе въ апостольской Церкви епископства, то можно ли сказать, что они принадлежали этой Церкви? Не слѣдуетъ ли прямо, что эту соборную апостольскую Церковь составляли другіе, а не они, и что они ушли прочь отъ Церкви? Правда, старообрядцы великороссійскихъ, по ихъ выраженію, архіереевъ признавали архіереями; совершенно согласны и съ тѣмъ, что хиротонія лицъ зараженныхъ новшествами и подлежащихъ третьему чину можетъ быть принята, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ тѣхъ выводовъ, какіе дѣлаетъ нашъ авторъ старообрядецъ. Великороссійскіе архіереи не были архіереями старообрядцевъ; послѣдніе не имѣли съ ними церковнаго общенія, т. е. не были съ епископомъ. Поэтому, какъ ни разсуждай а выйдетъ все одно и тоже, — что общество старообрядцевъ не имѣло собственнаго священства, или, какъ наглядно выражался одинъ безпоповецъ, обличавшій поповцевъ, не имѣло своей главы, а для оживленія своего тѣла приставляло къ своему тѣлу чуждую главу, „на подобіе того, якобы Θεодоровъ трупъ, не имѣвъ своей главы, отъ главы Семена искалъ оживленія“ (1). Чуждый епископъ, хотя бы то и признаваемый за епископа, не можетъ уже принадлежать тѣлу Церкви и быть для нея источникомъ священства. И самое священство, отчужденное отъ общенія и связи съ епископомъ, не можетъ дѣйствовать, не нарушая каноническихъ постановленій вселенской Церкви. Повторимъ снова сказанное нами три года назадъ (2): „вліяніе епископа простирается на все служеніе священника и вытекаетъ изъ самаго понятія епископской власти: епископъ глава іерархіи (толк. на 65 прав. св. апост. см. Кормч. л. 6 об.), око церкви (посл. къ Бѣлорусу, см. Кн. о вѣрѣ л. 213); онъ посредствомъ священникомъ, какъ посредствомъ рукъ, правленіе содѣваетъ (толк. на 55 пр. св. апост.). При такомъ жи-

(1) Сочиненіе Ивана Алексѣева о власти преосвященнаго чина.

(2) Публичн. лекціи объ австрійскомъ священствѣ.

вошь, тѣснѣйшемъ, зависимомъ отношеніи возможно ли священнику быть отчужденнымъ отъ епископа, проходить свое служеніе безъ его вліянія? Какъ будетъ онъ совершать священныя таинства, когда по правиламъ іерей тайноводствъ не дѣйствуетъ безъ жертвенника, сей же чрезъ муро освящается, когда поэтому безъ архіерея нѣтъ жертвы, нѣтъ жертвенника (св. Симеона солунск. гл. 77)? Какъ будетъ онъ восполнять таинство крещенія печатію Св. Духа, когда эта печать преподается чрезъ муро, непременно епископомъ освященное (см. Діонис. ареоп. о церковн. іерарх. гл. 5, ст. 6)? Какова будетъ его евхаристія, когда та только евхаристія истинна, которая чрезъ епископа дѣйствуется или ему же той поведить (см. Игн. богоносца посл. къ Смирнян.)? Какъ онъ будетъ совершать разрѣшеніе грѣховъ, когда безъ повелѣнія своего епископа пресвитеру не подобаетъ людей связывать или разрѣшати (89 прав. св. апостол. также см. Кормч. л. 4 об.)? Какъ и гдѣ будетъ совершать онъ божественныя службы, когда безъ повелѣнія епископа никто изъ священниковъ не долженъ служить даже въ домовоі церкви (12 правил. перво-втор. соб. Кормч. л. 87; также 31 прав. 6 вселенск. соб. Корм. л. 73 об.)? „Кто (изъ священниковъ) дѣйствуетъ безъ повелѣнія и заповѣди святительскія, тотъ беретъ на себя такой же грѣхъ, какъ если бы онъ былъ простецомъ, не имѣющимъ вовсе рукоположенія“ (Номокан. л. 57 об. см. требн. п. Юсифа л. 715 об.).

Итакъ, старообрядцы остались въ церкви, не имѣющей епископа, съ однимъ незаконнымъ священствомъ. Авторъ старообрядецъ, чувствуя себя безсильнымъ разрѣшить этотъ вопросъ, и ссылается лишь на неисповѣдимыя судьбы Божіи. Правда, судьбы Божіи неисповѣдимы, но только въ томъ, что касается случайныхъ обстоятельствъ въ жизни Церкви, существенное же устройство сообщено намъ въ богодухновенныхъ книгахъ свящ. Писанія и богомудрыхъ писаніяхъ св. отцевъ, которыми и открыто намъ, какова должна быть истинная Церковь Христова въ своемъ существенномъ



устройствѣ. Испытывать и разслѣдывать это составляетъ долгъ каждаго христіанина. *Испытайте писанія*, заповѣдалъ самъ Христосъ Спаситель, *яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный* (Іоан. 5, 39). Нашъ авторъ уклоняется отъ этого и голословно хвалится вѣрностію и послушаніемъ католической восточной Церкви. Но „тщетно хвалишися, о новый израилю, все хвалишися“, скажемъ словами одного инока съ Иргиза (1).

*Отвѣты старообрядцевъ.*

Хорошо усвоивши сущность смысла,—всестороннее понятіе о Церкви и сообразивши съ показанными выше нашими обстоятельствами, не трудно понять, въ составѣ извѣстныхъ 8 вопросовъ, несправедливое составителей натягательство и отсутствіе уваженія благоговѣнія къ священнымъ текстамъ чрезъ несообразности въ разумѣ съ тѣми предметами, которые оными приведены въ основаніе. Совопросники наши, чрезъ посредство ученаго литератора, торжественно публикуютъ, что они при естественныхъ талантахъ самообразованиемъ вышли изъ круга невѣжественнаго заблужденія и достигли чистѣйшей христіанской истины. Если это правда, то имъ слѣдовало бы, руководясь истинною въ дѣлѣ вѣры, и говорить, и писать истину, имѣя въ памяти, что на превратно объявляющихъ священные тексты — наложить Богъ язвъ и отъиметь часть его отъ книги животныя (Апок. гл. 22, ст. 18 и 19). Для наглядности этой образцовой истины, мы предложимъ хотя одну статью. Они, въ обличеніе непониманія и невѣжественнаго заблужденія старообрядцевъ, пишутъ: „защитники бѣглопоповства обыкновенно указываютъ на примѣръ св. Саввы и Θεодосія и преподобн. Максима исповѣдника, изъ которыхъ первые два будто бы приняли патріарха цареградскаго Іоанна отъ ереси

(1) Русск. вѣсти. 1864 г. май. стр. 11.

севировой, а послѣдній якобы принялъ патріарха Пирра отъ ереси моноелитской. Но достовѣрныя сказанія о поименованныхъ выше св. отцахъ нисколько не благопріятствуютъ такому заключенію. Изъ житія преп. Саввы видно, что онъ вмѣстѣ съ Θεодосіемъ только расположилъ патріарха Іоанна къ принятію халкидонскаго собора, а никакого присоединенія къ Церкви отъ ереси севировой надъ нимъ не совершала. Равнымъ образомъ изъ житія преподобн. Максима исповѣдника видно только, что онъ имѣлъ преніе о вѣрѣ съ патріархомъ Пирромъ и своими сильными доказательствами, въ защиту православнаго ученія о двухъ естествахъ и воляхъ въ Іисусѣ Христѣ, убѣдилъ патріарха отказатья отъ заблужденій, но также никакого принятія отъ ереси не совершала“ (брошура 1866 г.—присоединеніе раскольнич. епископовъ къ правосл. стр. 6 въ прилѣж.). Да въ чемъ же заключается самая сущность присоединенія къ Церкви еретиковъ 3 чина, какъ не въ отреченіи отъ ересей предъ Церковію, т. е. предъ святымъ евангеліемъ въ присутствіи клира церковнаго съ залогомъ православнаго исповѣданія, — что въ подробной точности и совершилось патріархомъ Іоанномъ въ присутствіи препод. отецъ Саввы, Θεодосія и другихъ; такъ бывшу въ церкви собору, взыде патріархъ на амвонъ, имый съ собою Савву и Θεодосія и приѣмъ дерзновеніе патріархъ, воззва глаголя: аще кто единоудрствуеть съ Евтихіемъ, Несторіемъ, Сениромъ, анаеема да будетъ и проч. (Мин. чет. декабр. 5. житіе препод. Саввы освященнаго). Подобно сему было принятіе патріарха Пирра въ Кароагенѣ въ присутствіи преподобн. Максима исповѣдника; такъ принялъ сей же преподобный Максимъ епископа Θεодосія и двухъ патріархѣвъ, которые отреклись отъ ереси моноелитскія, подтвердили исповѣданіе православія цѣлованіемъ божественнаго евангелія, креста и иконъ святыхъ (Мин. чет. генв. 21. житіе препод. Максима исповѣдн.). Если же по мнѣнію обличителей это присоединеніе было неокончательнымъ, то пусть укажутъ они, когда и кѣмъ именно совершилось еще окончательное при-

соединеніе къ Церкви надъ вышесказаннымъ Іоанномъ патріархомъ іерусалимскимъ, который отъ того часа, т. е. по проклятіи еретиковъ, во все время патріаршества его до смерти своей былъ православнымъ.

### *Замѣчанія.*

Уклонившись отъ главнаго вопроса о церкви, „не имѣющей епископа и только бѣгствующимъ священствомъ окормляемой“, авторъ старообрядецъ, желая подѣйствовать на религиозное чувство читателя, раздражается укоризнами и грозитъ вѣчнымъ наказаніемъ лицамъ, оставившимъ старообрядчество. За что же? За то, что они неправильно толкуютъ факты. Если бы это и такъ, то ужели почтенному автору старообрядцу неизвѣстно, что между исповѣданіемъ „чистѣйшей христіанской истины“ и ученымъ разъясненіемъ историческихъ фактовъ большая разница; содержаніе чистѣйшей христіанской истины, или что тоже послѣдованіе православной вѣрѣ Христовой не освобождаетъ чловѣка отъ частныхъ ошибокъ, и послѣднія не могутъ навлекать тѣхъ Божественныхъ преценій, какими угрожаетъ авторъ. Кто изъ великихъ даже праведниковъ не допускалъ въ своей земной жизни ошибокъ ума, равно какъ и ошибокъ воли? Прочитованное авторомъ мѣсто изъ Апокалипсиса касается тѣхъ людей, кто искажаетъ Божественное откровеніе, т. е. если кто приложитъ къ словамъ пророчества, или отыметъ отъ нихъ что-либо, или какъ въ другомъ мѣстѣ св. ап. Павелъ говоритъ: аще кто благовѣститъ паче, нежели пріяхомъ. Вотъ надъ кѣмъ будетъ тяготѣть проклятіе.

Обращаясь за тѣмъ къ самымъ примѣрамъ, мы должны замѣтить, что о первомъ изъ нихъ не упоминается въ 8 вопросахъ, о которыхъ пишетъ авторъ старообрядецъ, и потому мы имѣли бы право пройти его молчаніемъ. Но такъ какъ на немъ обосновываются жестокія порицанія, падающія даже на чистоту самой вѣры содержимой обратившимися, то остановимся и на немъ, и посмотримъ, кто правѣе: „совопросники

ли старообрядцевъ“ съ „ученымъ литераторомъ“, какъ не безъ ироніи величается, по всей вѣроятности, проф. московской академіи Н. И. Субботинъ; — или авторъ старообрядецъ. Послѣдній весьма смѣло и рѣшительно утверждаетъ, что преподобные Савва и Ѳеодосій присоединили отъ севировой ереси къ православію третьимъ чиномъ патр. Іоанна, а преподобн. Максимъ исповѣдникъ принялъ отъ ереси моноелитской п. Пирра. Но было ли здѣсь собственно принятіе отъ ереси въ православіе въ тѣсномъ церковномъ смыслѣ? Почтенному старообрядцу слѣдовало бы при этомъ прежде всего доказать, что п. Іоаннъ былъ или рукоположенъ еретикомъ, или же осужденъ соборомъ и отлученъ отъ Церкви за ересь, потому что только при этомъ и возможно было такъ называемое присоединеніе къ Церкви. Но этого старообрядецъ не доказалъ, да и доказать нельзя. Не входя въ пространныя историческія разслѣдованія, которыя повели бы насъ слишкомъ далеко, въ настоящихъ краткихъ замѣчаніяхъ мы можемъ напомнить слѣдующее: 1) Въ Четь-миней въ житіи Саввы освященнаго приводятся слова преподобнаго, сказаннаго Іоанну: „аще не послушаеши, тогда аки еретикъ проклянешися“, стало быть Іоаннъ еще не былъ осужденъ какъ еретикъ и отлученъ за ересь отъ Церкви. 2) За тѣмъ, когда Іоаннъ сталъ склоняться въ пользу православія, то по приказанію царя былъ воеводою Анастасіемъ посаженъ въ темницу, гдѣ долженъ былъ содержаться до тѣхъ поръ, пока торжественно проклянетъ халкидонскій соборъ. „Іоаннъ же видѣ тако себе утѣсненна суща проси его (воеводу Анастасія), да отпуститъ се творити въ церкви. И собрася народъ въ церковь св. Стефана, идѣже Сава съ 10 притекоша; таможе и присланный бѣше воевода, ожидая слышати исполненія по указу цареву. *Іоаннъ же взыде на имвонъ, поимъ съ собою Савву и Ѳеодосія, аки начальниковъ всего чернечества пришедшая.* Весь же народъ на многъ часъ вопіяху: „еретикъ прокляни, а соборы прослави и оправди“. *Тогда вси три согласно прокляти Несторія, Евтихія, Севира и прочихъ еретикъ не*

пріемлющихъ халкидонскаго собора“. Отсюда видно, что какого-либо чинопріема тутъ совсѣмъ не было, а было только торжественное засвидѣтельствованіе православноѣ истины какъ со стороны п. Іоанна, такъ и со стороны препод. Саввы и Θεодосія,—что п. Іоаннъ является въ настоящемъ случаѣ не какъ приводимый въ церковь еретикъ, принимаемый иноками Саввою и Θεодосіемъ, а какъ епископъ въ церкви, самъ входящій въ нее, а не вводимый другими, поставившій, по свидѣтельству Баронія (лѣто 523), около себя, по правую и по лѣвую сторону препод. Савву и Θεодосія. Если бы п. Іоаннъ былъ отлученный отъ Церкви еретикъ, то онъ не могъ бы самъ и войти въ церковь и на амвонъ. Сказаніе о п. Пиррѣ еще болѣе ясно, и опять не въ пользу старообрядцевъ. Онъ былъ рукоположенъ православнымъ митрополитомъ ираклійскимъ, и хотя сдѣлался сторонникомъ возржадвшей ереси моноелитовъ и бѣжалъ изъ Царьграда въ Африку, но соборомъ еще осужденъ не былъ. Въ Африкѣ онъ имѣлъ преніе съ Максимомъ исповѣдникомъ и „препрѣвъ бысть, приста къ православію“ (чит. Кн. о иѣрѣ л. 136. Барон. лѣто 639, 642 и 645. Минея: житіе препод. Максима генв. 21 день, и о страданіи св. Мартина папы римскаго апр. 14); да наконецъ свидѣтелями этого пренія были многіе африканскіе епископы, которыми онъ и былъ принятъ любезно, какъ патриархъ (тамже). Коснувшись вопроса о принятіи въ церковь еретиковъ 3-го чина, вопроса очень важнаго по отношенію къ старообрядческому поповщинскому согласію, нелишнимъ считаемъ привести положительныя указанія на то, кто могъ подтверждать хиротонію означенныхъ еретиковъ, благословлять ихъ на священнодѣйствіе. Уже изъ тѣхъ свидѣтельствъ, какія мы привели о важности епископскаго сана, нетрудно вывести заключеніе, что благословить на священнодѣйствіе принятаго въ Церковь раскаявшагося еретика, и даже опредѣлять его къ извѣстному мѣсту можетъ не иной кто, какъ только епископъ, такъ какъ священникъ можетъ проходить свое служеніе по волѣ

епископа. Это со всею ясностію выражаетъ и предисловіе къ Номоканону, гдѣ прямо замѣчено, что іереемъ духовнику „якоже не возможно хиротонисати, сице же ни на священства степень паки возвращати“ (Номокан. аеонск. отцевъ, чит. въ Іосиф. требн.). Нужно ли выводить изъ сказаннаго нами, что авторъ старообрядецъ слишкомъ поспѣшилъ своими укоридами обратившимся въ искаженіи ими священныхъ текстовъ? Его обвиненія совершенно голословны и показываютъ только раздраженное чувство. Чтобы придать силу своимъ утвержденіямъ, онъ долженъ былъ бы показать хотя одно ясное свидѣтельство на то, что и священнику наравнѣ съ епископомъ принадлежитъ право подтверждать хиротонію лицъ обращающихся отъ ересей 3-го чина; но такого свидѣтельства во всемъ Писаніи нигдѣ не обрѣтается.

### *Отвѣты старообрядцевъ.*

Продолжая обличать старообрядцевъ еще о другихъ предметахъ, они говорятъ: „на чемъ же основалъ раскольнической учитель свое мнѣніе, будто состояніе, въ какомъ находилось ветхозавѣтное священство во времена плѣна вавилонскаго, имѣло прообразовательное значеніе въ отношеніи къ учрежденной Іисусомъ Христомъ и Его апостолами іерархіи? Никакихъ основаній къ сему не только въ словѣ Божіемъ, но и въ писаніяхъ св. отцевъ онъ не представилъ и представить не могъ, а основался только на своихъ личныхъ соображеніяхъ. Притомъ же правильно ли и согласно ли съ исторіей Церкви ветхозавѣтной изображаетъ онъ самое состояніе подзаконнаго священства во время плѣна вавилонскаго? Нѣтъ; оно не могло прекратиться потому уже, что было наследственно въ плѣмъ колѣнѣ. Столь же произвольно и противно истинѣ, какъ не имѣющее никакого основанія ни въ словѣ Божіемъ, ни въ писаніяхъ отеческихъ, толкованіе Павла, будто „ветхозавѣтный огонь былъ прообразомъ благодати Св. Духа, преподаваемой посредствомъ хиротоніи въ таин-

ствѣ священства“ (брошура 1866 года — присоединеніе къ православію раскольнич. епископовъ, стр. 22); далѣе говорятъ: „слѣдя (Пафнугій Овчинниковъ) шагъ за шагомъ исторію ветхозавѣтной Церкви, къ крайнему изумленію своему онъ увидѣлъ, что проповѣдь о семидесятилѣтнемъ прекращеніи ветхозавѣтной іерархіи вовсе не находитъ въ ней подтвержденія, что напротивъ непрерывный рядъ архіереевъ слѣдуетъ чрезъ все время существованія Церкви подзаконной отъ Аарона до самаго явленія въ міръ Христа Спасителя. Тогда же онъ ясно увидѣлъ, что и ученіе о томъ, будто жертвенный огонь былъ прообразомъ въ видѣ огненныхъ языковъ ниспосланной на апостоловъ благодати Св. Духа, лишено всякаго основанія, что ни въ словѣ Божіемъ, ни въ писаніяхъ отеческихъ такого прообразовательнаго значенія жертвенному огню нигдѣ не усволяется“ (въ тойже брошурѣ, стр. 29—30). Пафнугій Овчинниковъ исторію церковную слѣдилъ шагъ за шагомъ; но почему-то не совсѣмъ же достовѣрно оказалось изслѣдованіе его; дѣйствительно, по родословной не прекратилось архіерейство, но оно было лишено Богомъ законоположенныхъ и обрядовыхъ средствъ и предметовъ Божественнаго кивота и священнаго огня къ совершенію предписанныхъ по уставу жертвъ, какъ о семъ блаженный Ѳеодоритъ, объясняя слова святыхъ отроковъ: *нѣтъ во время се кнззя, и пророка, и вождя*, сказуетъ: „лишены мы царства, пророчества, божественныхъ и великихъ даровъ твоихъ, подъ управленіемъ которыхъ проводили жизнь; (ниже всесоженія, ниже жертвы, ниже приношенія, ниже кадила, ни мѣста, еже пожрети предъ тобою и обрѣсти милость. Законъ твой жертвенное служеніе ограничилъ однимъ мѣстомъ и явное беззаконіе приносить жертвы на другомъ мѣстѣ. Не хотятъ слышать сего іудеи, но смѣжая очи, затыкая уши, осмѣливаются все дѣлать противозаконно, — святые же отроки, зная цѣль закона, сказали, что нѣтъ мѣста пожрети предъ Богомъ, и обрѣсти милость); то изобрѣли мы нѣкій способъ служенія тебѣ, Владыка, душею сокрушенною и духомъ

смираннымъ , привося тебѣ прошеніе , да пріячи будемъ“ (Теодоритъ на 3 гл. Давіила). Вотъ другое до-  
 стозамѣчательное объясненіе событій во время плѣна  
 вавилонскаго. Св. Амвросій , епископъ медиолавскій ,  
 пишетъ: „съ колѣкимъ попеченіемъ о честности древ-  
 ніе отцы , отходя въ плѣнъ , скрыли священный огонь.  
 Теперь примемъ въ разсужденіе тотъ поступокъ древ-  
 нихъ отцевъ , въ которомъ и во время плѣненія сіяніе  
 честности сохранено , ибо честность никакими злоключе-  
 ніями не удерживается , но въ сихъ больше еще  
 оказываетъ себя , нежели въ щастіи. Между оковами ,  
 между оружіемъ , пламенемъ , рабствомъ , которое сво-  
 боднымъ всякаго мученія тягчайше есть , между стра-  
 даніями умирающихъ , между паденіемъ отечества , меж-  
 ду ужасомъ живыхъ , кровію побитыхъ предки наши не  
 оставили пещися о честности , но стоя между пепломъ  
 раззореннаго отечества просіявали въ благочестивыхъ  
 сердцахъ ; понеже когда отцы наши введены были  
 плѣнниками въ Персію , тогда священники Господни  
 огонь святой изъ олтаря скрывши въ иѣкой юдоли ,  
 въ мѣстѣ безводномъ , никому невѣдомомъ и удаленномъ  
 отъ употребленія народнаго , и сіе мѣсто зачетлѣли  
 священнымъ знаменіемъ , равно какъ и молчаніемъ . Не  
 старались они закопати золото и скрыти серебро для  
 сохраненія потомкамъ своимъ ; но между крайними опа-  
 сностями , пекущися о честности , разсудили сохранить  
 священный огонь , дабы онъ или отъ нечестивыхъ  
 оскверненъ , или погашенъ не былъ кровію умершихъ ,  
 или наконецъ истребленъ множествомъ безобразныхъ  
 развалинъ . Итакъ отцы наши перешли въ Персію ,  
 свободни суще единою вѣрою , ибо она единая чрезъ  
 плѣнъ у нихъ отнята быти не могла . По прошествіи  
 же многаго времени благоволилъ Богъ вложить мысль  
 царя персидскаго да возобновить въ Іудеѣ храмъ и  
 возставить въ Іерусалимѣ законныя обряды , царь пер-  
 сидскій для исполненія сего отправилъ Неемію свя-  
 щенника , и сей Неемія взялъ съ собою внуковъ тѣхъ  
 жрецовъ , которые отходя изъ отечественныя земли  
 скрыли священный огонь , для сохраненія его . Пришед-



ши же на то мѣсто, по повѣствованію отцевъ, не обрѣли огня, но токмо воду; тогда Неемія за немѣвнѣемъ огня жертвоприношенія ради повелѣлъ черпати воду и покропити оною дрова. По учиненіи сего, къ удивленію всѣхъ зрителей, солнце будучи покрыто облаками вдругъ возсіяло и сдѣлался великій огонь, такъ что всѣ удивлялись явной благодати Божіей и возрадовались; Неемія молился, жрецы воспѣвали пѣснь Богу. По совершеніи жертвоприношенія Неемія паки повелѣлъ оставшеюся водою облити большія камни; по содѣянніи чего изшелъ пламень, который тотчасъ по жертвѣ былъ отъ пламене огня алтарнаго. Сей огонь свисшелъ на жертву Моусея и пожерлъ оную, якоже пишется: и изыде огонь отъ Господа, и пояде яже на олтари, и всесожженія и туки (Лев. 9, 24). Сиямъ огнемъ надлежало освящати жертву: почему на сыновъ Аароновыхъ, внесшихъ чуждый огонь, изшелъ огонь отъ Господа и пожерлъ ихъ, такъ что мертвые повержены были внѣ полка. (Доказывается, что чрезъ жертву, принесенную отъ Нееміи, означается Духъ Святой и крещеніе христіанъ: тожде знаменуетъ жертвоприношеніе Моусея и Іліи, и такожде исторія о Ноѣ). Собраніе народа у насъ въ обыкновеніи, умилоствленіе Господа Бога нашего признаемъ, которое доставилъ намъ сей миротворецъ въ своемъ страданіи. Мню, что и сей огонь можемъ мы познати, читая, яко Господь Іисусъ крещаетъ Духомъ Святымъ и огнемъ, якоже Іоаннъ рече (Іоан. 1, 33). Справедливо жертва снѣдалася огнемъ, понеже приносима была за грѣхъ. Огонь оный былъ прообразованіемъ Святаго Духа, который имѣлъ снити по вознесеніи Господнемъ, и отпустити грѣхи всѣхъ, который яко огонь воспламеняетъ вѣрныя души; почему Іеремія по принятіи Духа глаголетъ: и бысть въ сердцѣ моемъ, яко огонь горящъ, палящъ въ костѣхъ моихъ, и разслабѣхъ отсюду и не могу носити (Іерем. 20, 9). Читаемъ такожде и въ Дѣяніяхъ апостольскихъ, что во время сошествія Св. Духа на апостоловъ и другихъ многихъ, ожидавшихъ обѣщанія Господня, явились раздѣленія азыцы, яко огненніи, и духъ cadaго,

пріявшаго даръ разноязычїа , въ такомъ расположенїи былъ , что почитали ихъ за пьяныхъ (Дѣянїа 2, 4 и слѣд.). Что убо означаетъ превращенїе огня въ воду, и возбужденїе огня чрезъ воду, — если не то, что духовная благодать сожигаетъ чрезъ огонь, и чрезъ воду омываетъ грѣхи наши? ибо грѣхъ омывается и сожигается. Почему и апостоль глаголетъ: кождо дѣло, якоже есть, огонь искуситъ; и ниже: а егоже дѣло сторитъ, ошчетится, самъ же спасется, такожде якоже огнемъ (1 Кор. 3, 13—15). Сїе положили мы для доказанїа, что грѣхи сожигаются огнемъ. Итакъ сей огонь есть подлинно огонь священный, сходящїй на жертвоприношенїе въ прообразованїе будущаго отпущенїа грѣховъ. Сей убо огонь сокрывается во время плѣненїа, въ которое царствуетъ грѣхъ, во время же свободности открывается и хотя прѣмѣняется въ видъ воды, однако сохраняетъ свойство огня и пожигаетъ жертву. Не удивляйся, егда читаеши, яко Богъ Отецъ рече: Азъ есмь Богъ (огнь) потребляяй (5 Моис. 4, 24). Самъ такожде Господь Исусъ яко огонь воспламенялъ сердца слушателей, прохлаждалъ яко источникъ водный, какъ самъ въ евангелїи своемъ глаголетъ, яко пришелъ да ниспошлетъ огонь на землю и жаждущимъ да подастъ питїе воды живыя (Лук. 12, 44. Иоан. 7, 37 и слѣд.). Во времена, такожде, Илїи сошелъ огонь и пожерлъ всесожженїе (3 Цар. 18, 38). Не поपालеши ли ты, егда въ таинствѣ крещенїа весь внѣшнїй человѣкъ разрушается? Ветхїй нашъ человѣкъ пригвожденъ ко кресту, вопїетъ апостоль, Римл. 6, 6. “ (Св. Амвросїе „о должностяхъ“ кн. 3, гл. 17 и 18).

„Аще кто ошчетившемуся отъ истины послѣдуетъ, сей царствїа Божїа не наследуетъ, и аще кто не отступитъ отъ лжеименнаго проповѣдателя, въ геенну осужденъ будетъ“ (Игнатїа богоносца къ Поликарпу, епископу смирскому).

### *Замѣчанїа.*

Прочитавъ это пространное разсужденїе, мы очень затрудняемся дать отчетъ, что здѣсь хотѣлъ сказать

и доказать авторъ старообрядецъ. Вопросъ, на который онъ долженъ былъ бы отвѣчать, состоялъ въ слѣдующемъ: возможно ли, чтобы въ Церкви могло произойти всеобщее оскудѣніе или прекращеніе благодати священства, и за тѣмъ вторичное ея возстановленіе? Вопросъ этотъ смущалъ многихъ изъ послѣдователей австрійскаго священства, и Павелъ Васильевъ (австрійскій) и Семень Семеновъ (московскій) сочли необходимымъ дать на него какой-либо отвѣтъ. Для этого они создали ученіе о томъ, что это *временное сокрытіе* благодати священства было преобразовано еще въ ветхомъ завѣтѣ сокрытіемъ во время вавилонскаго плѣна жертвеннаго огня въ безводный источникъ, который превратился тамъ въ воду, а впослѣдствіи по возвращеніи изъ плѣна, облитые водою на воздвигнутомъ жертвенникѣ дрова, по особенному дѣйствию Божественному, снова воспламенились. „Такъ и у насъ, заключали означенные учителя, въ новоблагодатной церкви, чрезъ обращеніе митрополита Амвросія въ православную церковь и чрезъ посредство св. муропомазанія абіе воспламенися благодать хиротоніи“. (Подробное изложеніе этого ученія можно читать въ брошурѣ „о присоединеніи къ правосл. раскольнич. еписк.“ 1866 г., а также въ публичн. лекц. объ „австрійск. священствѣ“). Это ученіе и показалось Пафнугію, именовавшемуся епископомъ коломенскимъ, неосновательнымъ по причинамъ, которыя выписаны и здѣсь авторомъ старообрядцемъ. Разбора этого ученія касается и Павелъ прусскій въ своихъ бесѣдахъ съ послѣдователемъ австрійскаго священства; касались его и мы въ публичныхъ лекціяхъ (стр. 83 и дал.). Примѣнительно къ этому автору старообрядцу и слѣдовало доказать: во 1-хъ, что ветхозавѣтное священство прекратилось на время плѣна вавилонскаго; во 2-хъ, что жертвенный ветхозавѣтный огонь, скрытый во время плѣна, былъ преобразомъ новозавѣтной благодати священства, и въ 3-хъ, что возстановленіе, этой благодати могло совершиться чрезъ посредство муропомазанія. Чтѣ же онъ пишетъ? Въ первомъ пунктѣ онъ находитъ рѣшитель-

но невозможнымъ уже защищать мысль Павла Васильева, и сознается, что по родословной архiereйство ветхозавѣтное дѣйствительно не прекращалось. Что же касается лишенія имъ узаконположенныхъ обрядовыхъ средствъ и предметовъ, то это совсѣмъ иная статья и къ новозавѣтному священству едвали можетъ имѣть какое отношеніе. Въ замѣнъ этого авторъ старообрядецъ пространно рассказываетъ о скрытіи ветхозавѣтнаго огня, приводя на это свидѣтельства отцевъ Церкви. Мы въ этомъ нисколько и не сомнѣваемся, а только просимъ указать основанія, что этотъ огонь преобразовалъ благодать новозавѣтной хиротоніи, и что въ частности самое сокрытіе его на время было преобразомъ имѣющаго послѣдовать во времена новозавѣтнаго временнаго оскудѣнія благодати священства. Но этого-то авторъ старообрядецъ и не доказалъ, да и не могъ доказать, такъ какъ до Павла Васильева никто никогда не училъ объ этомъ, напротивъ въ божественныхъ книгахъ ясно предоказано, что священство въ Христовой Церкви будетъ продолжаться до конца міра—сохраняться путемъ преемственнаго рукопоможения. Всѣ разсужденія о значеніи огня и воды, какъ символовъ и орудій Божественной благодати въ новомъ завѣтѣ, къ нашему вопросу не относятся. Да наконецъ ученіе о временномъ сокрытіи благодати священства невыгодно и для самаго поповщинскаго согласія; если благодать священства была недѣйствительною въ теченіе 180 лѣтъ, то какимъ образомъ у поповцевъ могли быть попы? Если же попы эти имѣли дѣйствительную благодать хиротоніи, что утверждаетъ и нашъ авторъ старообрядецъ, то ясно, что эта благодать не была бездѣйствительною. Скажутъ, что она скрывалась у еретиковъ, или, какъ выразился Семенъ Семеновъ, „заключилась въ кладязь еретичества“, но въ такомъ случаѣ выйдетъ нѣчто странное,—въ представленіи поповца, а именно: что Господь лишилъ благодати православную церковь (т. е. общество старообрядцевъ) и оставилъ ее, — свою благодать, свою Божественную силу въ обществѣ еретиковъ. Да и какъ

понять самое выраженіе: *благодать заключилась въ кладязь еретичества?* Вѣдь это похоже на то, что она, т. е. Божественная благодать сдѣлалась еретическою. Вотъ до какихъ представленій можно договориться, усвоивъ ученіе старообрядцевъ о сокрытіи благодати священства! Не даромъ извѣстный священно-инокъ Павелъ (прусскій) видѣлъ въ этомъ ученіи хулу на Духа Святаго (1). На третій пунктъ авторъ старообрядецъ также ничего не отвѣчаетъ. Да и странно въ самомъ дѣлѣ утверждать, будто чрезъ посредство миропомазанія можетъ быть восстановлена благодать священства; поэтому молчаніе автора и въ настоящемъ случаѣ есть не что иное, какъ сознаніе невозможности защитить ученіе Павла Васильева и Семена Семенова, и сказать что-нибудь въ отвѣтъ на вопросы обратившихся.

Послѣ сказаннаго нами нетрудно безпристрастнымъ старообрядцамъ видѣть достоинство написанныхъ однимъ изъ ихъ учителей отвѣтовъ на предложенные имъ 8 вопросовъ, а отсюда заключить и къ достоинству самой содержимой ими іерархіи. Православные же смѣло могутъ утверждать, что эти вопросы оставлены собственно безъ отвѣта, что настоящая замѣтка автора старообрядца не болѣе, какъ ничтожная попытка отвѣчать что-нибудь, доказывающая невозможность дать удовлетворительный отвѣтъ. Поэтому съ полнымъ спокойствіемъ совѣсти мы можемъ повторить заключительныя слова автора старообрядца, очевидно, направляемая имъ противъ насъ: „Аще кто отцетившемуся отъ истины послѣдуетъ, сей царствія Божія не наследуетъ, и аще кто не отступитъ отъ лжеименнаго проповѣдателя, въ геенну осужденъ будетъ“ (Игнат. богоносца посл. къ Поликарпу, еп. смирскому).

*Н. Ивановскій.*

---

(1) «Изъ воспоминаній Павла прускаго». Душопол. чт. 1867. декаб. стр. 248 и 249.

## РѢЧЬ,

СЛАЗАННАЯ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВІЯЖСКИМЪ, ВЪ ЦЕРКВИ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ, НА ВСЕНОЩНОМЪ ВДѢНІИ, ПРИ ПОСТРИЖЕНІИ ВЪ МОНАШЕСТВО СТУДЕНТА АКАДЕМИИ СЕРГІЯ БУРТАСОВСКАГО, СЪ НАРЕЧЕНІЕМЪ ЕМУ ИМЕНИ ГУРІЯ, 13 МАРТА 1871 ГОДА.

Привѣтствуя тебя, возлюбленный брате, съ пріятіемъ иноческаго образа, что скажу въ назиданіе тебѣ? Того, что ты слышалъ сейчасъ, когда предстоялъ, готовясь принять и принимая сей образъ, думаю, довольно для назиданія твоего на цѣлую жизнь.

Ты слышалъ, какіе требовались отъ тебя обѣты, составляющіе существо иноческаго званія, и, конечно, глубоко запечатлѣлъ ихъ въ своемъ сердцѣ, когда произносилъ на нихъ свое: „ей, Богу содѣйствующу“. Слышалъ также, какія и тебѣ даны взаимно обѣтованія отъ Господа, коему ты изрекъ тѣ обѣты, предъ алтаремъ сямъ, предъ лицемъ Церкви и видимой и невидимой. Велики и важны произнесенные тобою обѣты: но еще болѣе и драгоцѣннѣе данныя тебѣ обѣтованія. Ты, во-первыхъ, повторилъ обѣты св. крещенія, вновь обручивъ себя Спасителю Христу и обязавшись быть вѣрнымъ послушникомъ *евангелскихъ заповѣдей*, предписанныхъ всѣмъ вообще, желающимъ спасенія

своей души. Но ты не ограничился симъ , а взялъ на себя еще благое иго и *сванильскихъ соботъ*, указанныхъ Господомъ только для ревнителей высшаго христіанскаго совершенства , восхотѣлъ принести Богу, по выраженію одного св. отца (1), не только долгъ, но и даръ , обрешши себя во всецѣлую живую жертву Господу, на безраздѣльное, самоотверженное служеніе св. Его Церкви, свободное отъ узъ и заботъ мірскихъ и готовое на всѣ труды и скорби тѣснаго пути къ царствію небесному и крестовоснаго жительства. Но смотри, какія великія и отрадныя обѣтованія даны тебѣ: всещедрый Богъ и многомилостивый , отверзшій выиѣ свои объятія отеческія тебѣ , притекшему къ Нему , не предоставляетъ тебя, въ исполненіи столь важныхъ обѣтовъ, собственной твоей немощи, а обѣщаетъ приложить къ твоему благому намѣренію свою всемогущую силу, воспріять, обнять и защитить тебя, быть стѣною твердою отъ лица вражія , камнемъ терпѣнія, подателемъ крѣпости, сподвижникомъ мужества, неотступно пребывая съ тобою своею благодатію, услаждая и веселя сердце твое утѣшеніемъ Святаго своего Духа. Въ залогъ сего ты облеченъ , какъ добрый воинъ Христовъ, симъ духовнымъ всеоружіемъ отъ ногъ до главы, въ каждой части коего ты будешь находить всегда и назидательный урокъ и напоминаніе о твоихъ обязанностяхъ , и надежную помощь и огражденіе отъ всѣхъ прилоговъ вражнихъ , и отраду во искушеніяхъ.

Будь же, возлюбленный, вѣренъ, съ своей стороны, даннымъ тобою обѣтамъ. Не вознеради о новомъ своемъ званіи, не угашай въ себѣ Духа, но возгрѣвай непрестанно даръ Божій, полученный тобою! Оправдай и новое свое имя ,—имя первосвятителя и просвѣтителя здѣшной страны , являя въ себѣ , во всѣхъ путяхъ твоей жизни, качества и дѣла , свойственныя

(1) Аввы Дороеа. Наставленіе въ самоотверженіи.

истинному, доброму иноку! Вѣрно и усердно носи благое иго Христово, взятое тобою, иго послушанія и служенія св. Церкви, гдѣ бы и какое бы ни было указано тебѣ Господнимъ промысломъ. Явись побѣдителемъ всѣхъ искушеній плоти и міра и духа злобы силою даннаго тебѣ всеоружія. Вѣренъ будетъ и Господь своему обѣтованію. Онъ *дастъ и тебѣ* въ свое время, *вѣстѣ* со всѣми побѣждающими, *отънецъ живота и имя новъ, ежеже никтоже вѣсть, токмо пріемый*, какъ говорится въ Апокалипсисѣ (Апок. 2, 10. 17), и вчинитъ тебя въ ликъ тѣхъ, кои одни только будутъ умѣть пѣть нѣкогда *пѣснь нову предъ престоломъ Агнца*, и о коихъ сказано тоже въ Апокалипсисѣ: *сіи суть... двѣстотинницы; сіи послѣдуютъ Агнцу, а еже аще поидетъ; сіи суть куплены отъ людей, первенцы Богу и Агнцу* (Апок. 14, 3. 4).

На сихъ словахъ Апокалипсиса я позволяю себѣ при настоящемъ случаѣ нѣсколько остановиться. Духъ міра, всегда бывшій враждебнымъ монашеству,—и понятно почему,—въ это послѣднее время, кажется, возсталъ противъ него съ особенною яростію, какъ на учрежденіе, будтобы, чисто человѣческое и искусственное въ Церкви Христовой, не имѣющее корня своего въ Евангеліи и въ самомъ духѣ христіанства, по меньшей мѣрѣ — излишнее и безнужное въ Церкви... Кто умѣетъ не всякому духу вѣровать, но различать духи, *аще отъ Бога суть*, по заповѣди апостола, тотъ, конечно, не можетъ не разумѣть, что духъ подобнаго мудрствованія — не отъ Бога, потому что отъ этого духа нѣтъ не истиною, а ложью, и для убѣжденія въ сего могло бы быть достаточно этого одного, приведеннаго мною, мѣста Апокалипсиса. Вотъ слово Божіе ясно свидѣтельствуетъ здѣсь, что дѣвственники и въ земной Церкви Христовой суть ближайшіе послѣдователи и слуги Агнца — Спасителя Христа, наиболѣе преданные Ему и способные ходить за Нимъ, а еже аще поидетъ и поведетъ ихъ; вотъ они суть избранники Божіи, купленные и особенно усвоенные Богу



изъ среды прочихъ христіанъ; вотъ они — первенцы между другими у Бога и Агнца. Вотъ дѣвственники и въ Церкви небесной ближе всѣхъ къ престолу Агнца, и одни поютъ Ему пѣснь новую, которой, кромѣ ихъ, никто не можетъ навыкнуть. А дѣвство и есть одинъ изъ совѣтовъ евангельскихъ, предложенныхъ Спасителемъ Христомъ для ревнителей совершенства духовнаго, есть и одинъ изъ существенныхъ обѣтовъ монашества. И въ самомъ дѣлѣ не дѣвственники ли, — облеченные или еще не облеченные въ образъ монашескій — это все равно, — были наипаче *солію земли и свѣтомъ міра* христіанскаго во всѣ времена Христовой Церкви? Не дѣвственниками ли, начиная съ самыхъ апостоловъ, между коими великій Павелъ даже желалъ, чтобы всѣ были подобны ему, дабы всецѣло и единственно *нецисъ о Господнихъ, како угодити Господеву* (1 Кор. 7, 32), — не дѣвственниками ли, говорю, Церковь Христова и созидалась во вселенной, и распространялась, и утверждалась, и блюлась во всей чистотѣ и правотѣ ученія и духа Христова, и торжествовала надъ всѣми своими врагами, бывъ недолимою и самыми вратами адовыми, и благоустраиваясь во всемъ строѣ своей внутренней и внѣшней жизни? Не ихъ ли видимъ мы наипаче, какъ звѣзды небесныя, множествомъ своимъ украсившими и — такъ сказать — онебесившими богосвѣтлую твердь Церкви Христовой? И этотъ ли священный и достоитимый чинъ, оказавшій столько безцѣнныхъ заслугъ, можно считать не учрежденнымъ въ Церкви по особому Божию промышленію и неблагопотребнымъ въ ней какъ всегда, такъ, можетъ быть, особенно въ настоящее и грядущее время?.. Нѣтъ, если намъ дорого истинное благо ея, то надобно усердно молиться, чтобы не далъ Господь никогда угаснуть въ ней духу истиннаго дѣвства и монашества, чтобы никогда не оскудѣвали въ ней ревнители сего святаго званія, эти всецѣло послушныя и самоотверженные слуги и первенцы Богу и Агнцу, особенно же не оскудѣвали они въ средѣ тѣхъ; кои;

подобно вамъ, боголюбезные питомцы сего разсадника духовной науки, жребіемъ и рожденія и первоначальнаго воспитанія и высшаго образованія своего, призываются и готовятся на служеніе св. Церкви въ различныхъ и многообразныхъ ея потребностяхъ. Изъ этой среды наипаче да не престають, какъ это и было обыкновенно въ прежнее время, приноситься всегда отъ каждаго выпуска питомцевъ благіе начатки въ жертву Богу — лучшіе таланты, коимъ бы „Христосъ вдыхалъ, — какъ говоритъ св. Григорій богословъ о себѣ, — горячую любовь къ божественной мудрости и къ жизни монашеской—начатку жизни будущей, — къ жизни, не ищущей ребра“ (1), и кои были бы *въ великомъ дому Божіемъ*, по слову апостола, *сосудами наипаче освященными и благопотребными Владыцѣ, на всякое дѣло благое уготованными* (2 Тим. 2, 20—22).

Аминь.

---

(1) Стихи о самомъ себѣ. ч. IV, стр. 295.

## ПРАКТИЧЕСКІЯ ЗАМѢЧАНІЯ О ПЕРЕВОДАХЪ И СОЧИНЕНІЯХЪ НА ИНО- РОДЧЕСКИХЪ ЯЗЫКАХЪ.

Въ № 3 „Извѣстій по казанской епархіи“ за 1871 годъ напечатано архипастырское воззваніе высокопреосвященнѣйшаго владыки, которымъ священнослужители приглашаются, между прочимъ, составлять переводы и оригинальныя сочиненія на инородческихъ языкахъ. И прежде нѣкоторые священники казанской епархіи, по собственной пастырской заботѣ о духовномъ преспѣваніи своихъ инородческихъ прихожанъ, занимались подобными трудами; вслѣдствіе настоящаго приглашенія архипастыря должно безъ сомнѣнія гораздо увеличиться количество инородческихъ переводовъ и сочиненій.

Первое условіе въ этомъ дѣлѣ—знаніе инородческихъ языковъ; въ казанской епархіи въ этомъ недостатка нѣтъ. Въ уѣздахъ, почти сплошь населенныхъ чувашами и черемисами, каковы: ядринскій, цивильскій, чебоксарскій, козмодемьянскій и царевкокшайскій, немало священниковъ умѣющихъ говорить по черемисски, и еще болѣе такихъ, которые владѣютъ чувашскимъ языкомъ. Но я осмѣливаюсь предполагать, что практическаго знанія инородческихъ языковъ, какое обыкновенно пріобрѣтается отъ постоянныхъ сношеній съ инородцами, но которое не осмысленно основатель-

ною теорією, недостаточно для удовлетворительнаго исполненія переводовъ и сочиненій. Свое предположеніе я основываю на томъ, что извѣстные мнѣ переводы: чувашскій—Евангеліа, чувашскій и горно-черемисскій—„Дня святой жизни“, вотицкій переводъ „Начатковъ“, сдѣланные конечно лучшими знатоками этихъ языковъ въ свое время, однакоже весьма неудовлетворительны и для инородцевъ почти вовсе непонятны и бесполезны. Когда я нѣсколько ближе всмотрѣлся въ эти переводы, я замѣтилъ одно свойство, весьма общее, которое и было главной причиною ихъ неудовлетворительности. Но объ этомъ свойствѣ я скажу послѣ, а теперь продолжу свои размышленія. Если практическое знаніе языка прежде не обезнечивало достоинство переводовъ; то и въ настоящее время можетъ повториться подобный недостатокъ, и такимъ образомъ заботы архипастыря и труды приходскихъ пастырей не достигнуть благодѣтельной цѣли.

Иногда и сила есть и охота къ труду, но изъ-за какой-нибудь жалости, изъ-за недостатка снаровки—и сила и горячее усердіе не производятъ надлежащаго дѣйствія. Неудобства подобнаго рода я испыталъ на себѣ въ переводахъ на татарскій языкъ, которыми и занимался издавна. Долго я не зналъ, какъ и приступить къ этому дѣлу; прошло много лѣтъ, пока я началъ на настоящій путь, и то сначала неуверенно. Идя по этому пути дальше и дальше, шаги становились тверже, дѣло пошло спорѣе; теперь уже только-что исполненная работа прямо поступаетъ въ практическое употребленіе и съ удовольствіемъ принимается тѣми, для кого она предназначена. Механика оказалась такая простая, что, оглядываясь назадъ, становится подъ часъ и грустно и странно, какъ прежде такая простая вещь не приходила въ голову. Неудивительно было бы дойти мнѣ до чего-нибудь практическаго въ татарскихъ переводахъ, такъ какъ я давно занимаюсь татарскими языкомъ; но я испытывалъ свой переводческій приемъ и на другихъ языкахъ. Не изучивши основательно чу-

вашскаго языка, а объ черемисскомъ и вотяцкомъ не имѣя ровно никакого понятія, я принимался въ видѣ опыта перелагать на эти языки рассказы изъ св. исторіи,—и мои опыты, на повѣркѣ чрезъ природныхъ инородцевъ, найдены удовлетворительными. Послѣ этого я окончательно убѣдился въ практичности и цѣлесообразности своего переводнаго приѣма.

Понимая всю пользу и необходимость переводовъ, на инородческіе языки, христіанскихъ книгъ священно-историческихъ, вѣроучительныхъ, назидательныхъ, богослужебныхъ; зная, что священники казанской епархіи обладаютъ и знаніемъ инородческихъ языковъ и пастырскою ревностію къ духовному просвѣщенію своихъ прихожанъ; но полагая, что имъ быть можетъ не достаетъ только сноровки въ этомъ дѣлѣ, — рѣшаюсь сообщить имъ нѣкоторыя, на опытѣ основанныя соображенія, убѣдительноѣе прося принять мое усердное сообщеніе безпристрастно и благоснисходительно.

Всякая работа должна быть строго приравнена къ своей цѣли, въ этомъ только случаѣ она будетъ цѣлесообразна и полезна. Какъ портной или сапожникъ (извините за сравненіе) шьетъ по мѣркѣ снятой съ того человѣка, для котораго онъ берется работать кафтанъ или сапоги: такъ и инородческіе переводы должны быть, такъ сказать, примѣрены къ инородцамъ, т. е. точно соображены съ мѣрою ихъ разумѣнія и съ обычнымъ характеромъ ихъ рѣчи.

Мѣра инородческаго разумѣнія (я говорю о массѣ инородческаго населенія, чувашскаго и черемискаго и т. п., на которую и должны собственно рассчитываться переводы)—самая малая, не выходящая изъ тѣснаго круга простыхъ бытовыхъ отношеній. Инородческое населеніе, даже крещеное, за немногими исключеніями, не знаетъ, не понимаетъ христіанской вѣры, представляя ее въ видѣ своего шаманства, да и вообще его религіонныя понятія крайне скудны, ограничиваясь кое-какими суевѣрными обрядами, наследованными отъ глубокой старины. Мышленіе инородцевъ.

тоже весьма простое, незамысловатое, чуждое сложной силлогизации и обширных логических построений; самая речь их—прямая, чуждая тонкостей, искусственности, отвлеченностей; обороты краткие, непериодичные.

Иному могут показаться сейчас представленные черты неинтересными. Но подъ ними таится драгоценное сокровище: искренняя вера въ Бога, религиозный страхъ, неиспорченное сердце, смиренное сознание своей духовной нищеты. Все это въ самомъ неразвитомъ, простомъ видѣ, но за то искренне и глубоко. Иностранческое население, это, можно сказать, залежь, добрая почва, надъ которой стоитъ потрудиться въ верной надеждѣ на обильный плодъ. Благодать Божія и надъ этими простыми иностранцами можетъ исполнить возвышенное чрезъ апостола Павла: „буяя мира избра Богъ, да премудрая посрамитъ: и немощная мира избра Богъ, да посрамитъ крѣпкая: и худородная мира и уничиженная избра Богъ и не сущая, да сущая упразднитъ“ (1 Коринт. 1, 27, 28).

Трудящиеся надъ иностранскими переводами и сочиненіями должны слезойти на степень иностранческой простоты, чтобы ихъ работа вышла въ пору иностранцамъ.

Иностранцы не знаютъ христіанства; они не только не вибуютъ понятія о догматахъ, о свящ. Писаніи, но не знаютъ даже самыхъ главныхъ событій свящ. исторіи. Между тѣмъ у насъ въ церковныхъ стихирахъ нерѣдко находятя только краткіе намеки на священные событія или лица, или на слова Писанія. Эти намеки понятны человѣку, знакомому съ Библіей, а безъ знанія слова Божія, безъ знанія св. исторіи они останутся невразумительными и недѣйственными, т. е. не произведутъ дѣйствія на умъ и сердце. Поэтому буквальное переложение подобныхъ текстовъ на иностранскіе языки было бы еще преждевременно. Съ иностранцами надобно дѣло начать съ начала, и на массу иностранцевъ смотреть какъ на дѣтей, которые собрались учиться.

и которыми учитель долженъ преподавать элементарныя знанія, развивать ихъ умъ и воспитывать ихъ религіозное чувство. Поэтому сначала нужно предложить инородцамъ главнѣйшіе факты св. исторіи—просто и ясно. Инородцы твердо вѣруютъ въ Бога, видятъ своими глазами міръ, понимаютъ, что этотъ міръ и все, что въ немъ, сотворено Богомъ. Вотъ самое ясное и доступное для инородцевъ положеніе, которое и послужить исходнымъ пунктомъ и прочнымъ началомъ для уроковъ св. исторіи; потому что порядокъ творенія міра и человѣка будетъ разъясненіемъ и подробнымъ раскрытіемъ уже извѣстнаго имъ положенія. Начатое такимъ образомъ изложеніе св. исторіи, въ послѣдовательномъ порядкѣ главнѣйшихъ и существеннѣйшихъ событій, шагъ за шагомъ поведетъ инородцевъ къ исторіи новозавѣтной, къ Иисусу Христу, земная жизнь котораго должна быть изложена по Евангелію. Это изложеніе должно быть послѣдовательное, а отнюдь не отрывочное; потому что отрывочныя свѣдѣнія, въ исторической связи, не привыются надлежащимъ образомъ къ мысли инородцевъ, забудутся, пропадутъ безслѣдно. Послѣ св. исторіи или со вмѣстѣ съ ней должно быть представлено христіанское нравоученіе. Оно доступно, близко простому, искреннему сердцу, легко усваивается, и сильно дѣйствуетъ на чувство. Молитвы на первый разъ должно избрать для перевода наиболѣе употребительныя и доступныя, или же въ случаѣ затрудненій, должно сопровождать ихъ устными или письменными изъясненіями. Догматическое ученіе должно завершить этотъ инородческо-воспитательный планъ. Св. исторія приведетъ и къ догматамъ.

Мышленіе инородцевъ самое простое, чуждое отвлеченностей, сложной силлогизаціи и обширныхъ логическихъ построеній. Поэтому въ изложеніи христіанскаго ученія не нужно вдаваться въ богословскія рассужденія и доказательства. Подобныя доказательства умѣстны въ наукѣ, необходимы для умовъ, зараженныхъ духомъ анализа и отрицанія. Инородцы же во-

первыхъ ничего не сообразить въ этихъ доказатель-  
ствахъ, ихъ неразвитое мышленіе не въ состояніи да-  
же слѣдить за рядомъ силлогизмовъ и умозаключеній;  
а во-вторыхъ они повѣряютъ всему на слово. Имъ тре-  
буется наложить ясно, прямо, просто, чтобы они толь-  
ко могли усвоить христіанскіе догматы вѣрующею мы-  
слию. Однажды я читалъ вотяку-язычнику татарскій  
переводъ весьма назидательной статьи изъ твореній  
св. Тихона задонскаго (этотъ вотякъ свободно пони-  
маетъ потатарски), въ которой встрѣчались специаль-  
но-христіанскія понятія — искупленіе и тому подобн.  
Вотякъ-язычникъ слушалъ съ большимъ вниманіемъ,  
и даже умилился; и никакихъ возраженій или сомнѣ-  
ній онъ не высказалъ противъ читаннаго. Излагая ино-  
родну евангельскую исторію, или о чудесахъ Христо-  
выхъ, было бы въ высшей степени странно и совер-  
шенно неумѣстно доказывать подлинность евангельска-  
го текста, или возможность чудесъ. Они не критики,  
не рационалисты; они все будутъ слушать съ вѣрой и  
умиленіемъ, только залагайте имъ прямо и просто.

У насъ въ церковномъ и религіозномъ языкѣ есть  
особыя, краткія названія, которыя намъ извѣстны и  
ясны, напр. Предтеча или Креститель, Владычица,  
мученикъ и т. п. Но если эти слова буквально выра-  
зить поинородчески, то инородцы не поймутъ, какія  
лица подъ этими названіями разумѣются, для нихъ на-  
добно нѣсколько подробнѣе изложить и именовывать  
самыя лица. Въ катихизическихъ объясненіяхъ (по  
Нячаткамъ) попадаются иногда слова техническія, вы-  
раженія сжатія. Напримѣръ: Молитва Господня раздѣ-  
ляется на *призваніе*, 7 *просеній* и славословіе. Это  
нѣчто нельзя перевести такъ кратко; потому что ино-  
родцы никакъ не поймутъ, что такое призваніе. Для  
нихъ нужно показать значеніе этого термина въ при-  
хѣрахъ. Въ катихизисѣ говорится, что ко св. прича-  
щенію должно приготовляться *постомъ, молитвою, при-  
мирненіемъ съ братами и покаяніемъ*; и эти слова  
слѣдуетъ, въ изложеніи на инородческихъ языкахъ,



истолковать, такъ чтобы инородцы видѣли самое исполненіе этихъ дѣйствій: въ чемъ состоитъ постъ, какъ слѣдуетъ говѣть, какъ и когда должно молиться, какъ каяться предъ священникомъ—духовнымъ отцемъ своимъ въ грѣхахъ.

Рѣчь инородцевъ—прямая, чуждая отвлеченностей и искусственности. Въ русскомъ языкѣ, особенно въ книжномъ, нерѣдко встрѣчаются отвлеченныя выраженія, напр. отглагольныя имена дѣйствія (любовь, страхъ Божій, вѣра и т. п.) представляютъ какъ-бы предметы, даже иногда олицетворяются, и имъ приписываются качества или дѣйствія какъ предмету или лицу. Но въ инородческихъ языкахъ дѣйствія выражаются прямо глаголами. Наприм. выраженіе: живая вѣра, страхъ Божій, сердечная любовь къ Богу суть условія благочестивой жизни,—было бы неловко перевести буквально, ему въ переводѣ на инородческіе языки нужно дать прямой оборотъ, въ родѣ слѣдующаго: только человекъ, искренно вѣрующій въ Бога, боящійся Бога, отъ всего сердца любящій Бога, можетъ быть благочестивымъ.

Въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, написанныхъ поэтически, встрѣчаются выраженія фигуральныя, — ихъ нужно по возможности переложить на прямой смыслъ, иначе они останутся непонятными для инородцевъ.

Обороты инородческой рѣчи—краткіе, неперіодическіе. Поэтому, если переводимый текстъ изложенъ длинными и очень сложными періодами, со множествомъ подчиненныхъ предложеній; то такіе періоды нужно разложить на составныя предложенія, расположить эти предложенія въ естественномъ порядкѣ, какъ мысли должны одна слѣдовать за другою, или вытекать одна изъ другой.

Въ русскихъ правоучительныхъ книгахъ иногда говорится о недостаткахъ и порокахъ, свойственныхъ русскимъ и неизвѣстныхъ инородцамъ, между тѣмъ у инородцевъ есть свои недостатки, которыхъ нѣтъ у русскихъ. Напр. русскіе нерѣдко заражены расколомъ,

а инородцы чувствуют кереметей. Подобныя мѣста слѣдуетъ или измѣнить, направивши противъ инородческихъ суевѣрій, или опустить. Въ русскихъ книгахъ нерѣдко дѣлаются примѣненія къ разнымъ сословіямъ и состояніямъ или положеніямъ общественнымъ, или занятіямъ и ремесламъ, которыхъ нѣтъ у инородцевъ по ихъ простому, сельскому быту. Поэтому и разсужденія и нравоученія, принаровленные къ такимъ положеніямъ, неумѣстно было бы перелагать на инородческіе языки. Такихъ наставленій много находится въ „Днѣ святой жизни“. Самое начало этой книги: „ты называешься христіаниномъ“ — въ переводѣ на чувашскій языкъ: „эве христіанинъ ятла“ — очень странно; оно не хорошо потому, что слово *ятла* ставится за собственнымъ именемъ, напр. Иванъ ятла; но и кромѣ того, инородцы едвали имѣютъ обыкновеніе, подобно русскимъ, называться христіанами, они называются: чувашами, черемисами и т. д.; даже заглавіе: „День святой жизни, или отвѣтъ на вопросъ: какъ мнѣ жить свято“ — надлежало бы изложить проще, прямѣе, такъ чтобы инородецъ — читатель или слушатель сразу повялъ содержаніе и назначеніе книги. Однимъ словомъ, если бы изъ этой книги выбрать только то, что примѣнительно къ быту и положенію инородцевъ, да изложить просто и ясно; то она составила бы для нихъ поучительное и интересное чтеніе. А въ настоящемъ видѣ перевода инородцы не понимаютъ его и не могутъ имъ интересоваться.

Итакъ, при переводѣ или сочиненіи на инородческихъ языкахъ, нужно все свое вниманіе обратить на то, чтобы ходъ изложенія былъ какъ можно проще, прямѣе, естественнѣе, объяснительнѣе и примѣненнѣе къ быту, положенію и пониманію инородцевъ. Приступая къ переводу съ готоваго сочиненія, или къ самостоятельному сочиненію, нужно поэтому представить себѣ, мысленно или на бумагѣ, текстъ въ такомъ именно простомъ видѣ, какъ сейчасъ изложено.

Случалось мнѣ видѣть поученія, въ два столбца;

на русскомъ и на инородческомъ языкѣ. Авторы ученые, очевидно, сначала составляютъ поученія по-русски; къ сожалѣнію, увлекаясь церковнымъ витійствомъ и богословской системой, они избираютъ иногда предметы, для нихъ самихъ интересные, при ихъ богословскомъ и литературномъ образованіи, но вовсе недоступные для инородцевъ, чуждыхъ всякаго образованія; налагаютъ со всѣми приѣмами церковнаго краснорѣчія классической эпохи, съ сложными и утонченными доказательствами, съ искусственными украшеніями слога. Если подобное поученіе прочитаетъ русскимъ мужичкамъ, то и они ничего не поняли бы; что же должны вывести изъ подобнаго поученія инородцы, которые въ христіанствѣ понимаютъ гораздо менѣе русскихъ простолудиновъ? Такая искусственность и мнимая высота совершенно неумѣстны. Лицамъ, свободно говорящимъ поинородчески, я присовѣтывалъ бы прямо писать на инородческомъ языкѣ, не излагая предварительно по-русски: мнѣ думается, что это поставило бы ихъ непосредственно въ виду инородческой простоты и предохранило бы отъ суетнаго краснорѣчія и напыщенности. Но для кого непосредственное изложеніе на инородческомъ языкѣ затруднительно, стѣсняя ходъ мыслей, тотъ пусть сначала напишетъ по-русски, только просто, безискусственно.

Для соображенія лицамъ, которые не особенно сильно владѣютъ инородческими языками и даже вовсе не знаютъ ихъ, а имѣютъ надобность или усердіе заниматься инородческими переводами и сочиненіями, расскажу, какъ я поступалъ въ своихъ опытахъ изложенія на языкѣ чувашскомъ, вотяцкомъ, и горно-черемисскомъ. Чувашскій языкъ мнѣ могъ быть еще доступенъ, по его близкому сродству съ татарскимъ, но и на чувашскомъ языкѣ я далеко не способенъ писать самостоятельно; а о черемисскомъ и вотяцкомъ языкахъ я даже никакого понятія не имѣлъ. Поэтому я пользовался помощію природныхъ: чувашина, черемиса и вотяка, достаточно понимающихъ русскую рѣчь, по

крайней мѣрѣ разговорную. Вотъ я собрался излагать рассказъ изъ св. исторіи повотяцки. Со мной сидитъ вотякъ. Для такого сотрудничества нужно выбрать человѣка толковаго, любознательнаго, а лучше — набожнаго, который бы готовъ былъ сидѣть съ вами часы и дни для Бога и спасенія своей души, и понималъ бы серьезность и духовную пользу этого дѣла. Мнѣ удавалось имѣть инородцевъ сотрудниковъ именно такихъ качествъ. Итакъ начинаю: я диктую своему вотяку порусски, словами простыми и опредѣленными, предложеніями краткими. Говорю одно предложеніе, онъ перелагаетъ его на свой родной языкъ — я пишу. Я говорю порусски другое предложеніе, онъ говоритъ его повотяцки — я пишу, и такъ далѣе. Если бы все вдругъ разказать порусски, хотя бы даже самымъ простымъ языкомъ; то инородецъ хорошо и послѣдовательно не усвоилъ бы сразу и не могъ бы удовлетворительно воспроизвести цѣльный рассказъ. А по предложеніямъ, ему не составитъ труда передавать на своемъ языкѣ одно предложеніе за другимъ. Написавши такимъ образомъ нѣсколько строкъ, въ которую, довольно цѣльную, часть повѣствованія, я снова, въ связи уже, перечитываю написанное своему сотруднику. Иногда отдѣльныя предложенія бывають построены удачно и правильно; но въ общей сложности, во взаимной связи они окажутся нескладны; это всего легче можетъ обнаружиться при чтеніи всего къ ряду. Тутъ нескладница сразу бросится въ глаза, какъ фальшивый звукъ при послѣдовательномъ пѣніи какой-нибудь пѣснь. Сначала я настаиваю на ясности, на понятности; потомъ добиваюсь того, чтобы наше изложеніе было складно: какъ сами инородцы рассказываютъ что-нибудь имъ извѣстное, пусть будетъ такъ же складно, правильно по языку и наше писаніе. Иногда мой сотрудникъ при этомъ кое-что и измѣнялъ. Не зная языка, я, разумѣется, вѣрилъ на слово своему толмачу. На первыхъ порахъ работа шла весьма туго, медленно; мы еще не принаровились другъ къ другу;

для меня языкъ — темный лѣсъ, а сотрудникъ мой впервые занимается переводнымъ дѣломъ. Но въ послѣдствіи дѣло становится легче; мало по малу я затверживаю нѣкоторыя слова, осваиваюсь съ этимологическими формами; потому что въ разсказахъ обыкновенно повторяются одинаковые обороты и тѣже слова,—они сами собой входятъ въ память. Когда какое-нибудь русское выраженіе затрудняло моего сотрудника, по новости для него предмета, тогда я предлагалъ ему такое же, по грамматическому составу, выраженіе объ простомъ предметѣ, ему доступномъ, которое слѣдовательно онъ легко могъ формулировать на своемъ родномъ языкѣ, а я принималъ этотъ оборотъ къ данному случаю и мѣсту. Ознакомившись отчасти съ формами языка и втянувъ своего сотрудника въ пониманіе дѣла, я отъ времени до времени снова прочитывалъ зады, всѣ сначала; тутъ еще усматривались и исправлялись нескладицы и неисправности. Иногда я читалъ свою работу постороннимъ инородцамъ. Но собственно для перевода нужно имѣть одного постоянного сотрудника, потому именно, что одинъ инородецъ удобнѣе привыкнетъ и къ вашей манерѣ и къ переводному дѣлу, а съ новичкомъ заниматься весьма неудобно, придется опять потерять много времени, чтобы приучить его къ работѣ. А постороннимъ и притомъ разнымъ инородцамъ полезно прочитывать готовый уже переводъ или изложеніе, чтобы болѣе увѣриться въ понятности изложенія.

Я еще замѣтилъ слѣдующее явленіе. Читайте чувашину или черемису „День святой жизни“ въ существующемъ переводѣ на родномъ его языкѣ; онъ выслушаетъ тупо, пассивно и не сдѣлаетъ никакихъ возраженій, потому что рѣшительно ничего не понимаетъ, не за что ему и прицѣпиться своимъ соображеніемъ. Но когда вы прочитаете инородцу изложеніе, вообще доступно сдѣланное, но въ которомъ есть частныя недостатки и нескладицы, инородецъ пойметъ содержаніе, и неудачныя частности замѣтитъ и сдѣлаетъ на

нихъ свои возраженія, и предложить свои поправки. Это подобно тому, какъ если вамъ напишетъ простолюдинъ письмо, толково и послѣдовательно, но безграмотно относительно грамматики; вы сейчасъ можете поправить его грамматическія ошибки. Поэтому, въ переводахъ или изложеніи на инородческихъ языкахъ, устроить надлежащимъ образомъ общій ходъ разсказа или размысленія есть дѣло ваше — переводчика, а частныя ошибки противъ этимологіи и отчасти противъ синтаксиса, или нѣкоторыя неудачно поставленныя слова, легко могутъ замѣтить, правильнѣе — почуять, и исправить — инородцы.

Я дѣлалъ еще такой опытъ: заставлялъ инородцевъ, хорошо знающихъ русскій языкъ, переложить какой-нибудь разсказъ съ русскаго на свой языкъ. Оказалось, что инородцы не могли совладать съ русскимъ оборотомъ, и впадали въ руссизмы. Нужно много руководить инородца, чтобы онъ самъ могъ дѣлать удовлетворительные переводы. Гораздо удобнѣе инородецъ можетъ изложить что-нибудь прямо на своемъ языкѣ. Для этого разумѣется необходимо ему предварительно узнать христіанское ученіе и усвоить его до такой степени, чтобы онъ могъ написать уже самостоятельно, не заглядывая въ русскую книгу. Итакъ, при переводахъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки, при теперешнемъ, невысокомъ состояніи христіанскаго образованія и пониманія въ средѣ инородцевъ, необходимо взаимодѣйствіе русскихъ и инородцевъ, и притомъ русскіе должны быть направляющими, активными, а инородцы — воспринимающими, пассивными.

При знаніи русскимъ переводчикомъ инородческаго языка конечно работа пойдетъ скорѣе; но кто, и при знаніи языка, впервые принимается за переводы и т. п., то и ему нужно упражненіе, чтобы набить руку. Поэтому и знающимъ инородческіе языки можно посовѣтовать начать дѣло съ перевода или изложенія простыхъ разсказовъ изъ священной исторіи, а отнюдь

не покушаться еще на переводы догматических или церковно-богослужебныхъ текстовъ. Послѣдніе особенно трудны къ переводу на инородческіе языки; до этой степени умѣнья нужно еще доходить немалымъ занятіемъ болѣе доступными текстами. Наконецъ, когда вы достаточно овладѣете искусствомъ переводить или излагать на инородческихъ языкахъ, и тогда не слѣдуетъ слишкомъ полагаться на свое знаніе, а всегда слѣдуетъ провѣрять свой трудъ посредствомъ природныхъ инородцевъ. При этомъ должно имѣть такую предосторожность: если изложеніе назначено для элементарнаго ознакомленія инородцевъ съ св. исторіей, или съ катихизисомъ и т. п., то отнюдь не вдавайтесь, въ подмогу уразумѣнія инородцемъ вашего изложенія, въ дополнительные, устные объясненія: устными объясненіями будетъ замаскирована или прикрыта неясность письменнаго изложенія. Другое дѣло—если самый составъ и назначеніе переводимаго текста не допускаетъ элементарной ясности и подробности въ изложеніи, какъ напримѣръ въ молитвахъ.

Итакъ первое дѣло въ переводахъ и изложеніи на инородческихъ языкахъ есть ясность и складность. Когда нескладнымъ или неяснымъ, ломаннымъ языкомъ рассказываютъ о какихъ-нибудь предметахъ и нуждахъ обыденной жизни, тогда еще можно понимать рассказъ, хотя все-таки неприятно слушать рѣчь на своемъ ломаномъ языкѣ. Рѣчь невнятная и изложенная неясно, неправильнымъ языкомъ, требуетъ, со стороны слушающаго, усилія или напряженія мысли, чтобы догадаться, что хочетъ сказать говорящій. Поэтому неправильная рѣчь допустима еще въ предметахъ наглядныхъ, близкихъ, обыденныхъ. Но когда идетъ рѣчь о предметахъ, совершенно новыхъ, каковы для инородцевъ предметы религіозные, христіанскіе; тогда изложеніе должно быть правильное, опредѣленное, точное, согласное съ духомъ и складомъ языка. Въ противномъ случаѣ это изложеніе или останется непони-

тымъ инородцами, или, что еще хуже, поведеть ихъ къ ложнымъ догадкамъ и представленіямъ.

Какъ ни существенны въ переводѣ религіозныхъ книгъ ясность и складность изложенія; но ими дѣло не оканчивается. Нужно еще такъ изложить, чтобы инородцы, слушая или читая ваше изложеніе, прониклись серьезностью и благоговѣніемъ. Инородцы—новички въ христіанствѣ, они не имѣютъ въ немъ сознательнаго убѣжденія и понятія. Ваше изложеніе впервые будетъ знакомить ихъ съ христіанскимъ ученіемъ. Поэтому случайную ошибку переводчика они могутъ приписать самому христіанству. Первые впечатлѣнія обыкновенно бываютъ сильны и вліятельны. Если бы переводъ или изложеніе какимъ-нибудь неудачнымъ словомъ или выраженіемъ ввели инородца въ смѣхъ, или скандализировали его, то это было бы весьма неблагоприятно для христіанскаго дѣла. Серьезность и благоговѣйность тона не требуетъ какого-нибудь краснорѣчія или высоты выраженій, она совмѣстима съ простотою языка. Въ простомъ разговорномъ языкѣ есть матеріалы разныхъ тоновъ, — благородные, грубые и т. д. Въ этомъ отношеніи русскому человѣку, для котораго инородческіе языки чужіе, никакъ нельзя полагаться на свое знаніе, какъ бы оно ни было основательно. Во всякомъ языкѣ, даже повидимому самомъ грубомъ, есть свои выраженія и манеры приличныя, почтительныя, деликатныя, сущность и значеніе которыхъ ощутима только для своихъ природныхъ людей, а не для чужихъ; и въ разныхъ языкахъ такія выраженія и способы разные. Напр. у насъ назвать человѣка по имени и отчеству составляетъ вѣжливость и почтительность; а у инородцевъ отчество составляетъ не болѣе какъ опредѣленіе происхожденія. Поэтому, если инородецъ извеличиваетъ себя по отчеству на *вы*, это нисколько не доказываетъ его самолюбія, и наоборотъ, если онъ назоветъ васъ безъ отчества, это не показываетъ его неуваженія къ вамъ. У насъ вѣжливость требуетъ обращаться на *вы*, а у инород-



цевъ (равно какъ и у русскихъ крестьянъ) просто обращаются на *ты*, но почтительность выражаютъ какими-нибудь другими способами, которые для насъ неосязательны. Такъ и въ словахъ и оборотахъ есть хорошія, вполне благоприличныя, съ которыми инородцы привыкли соединять впечатлѣніе доброе, назидательное, а есть и дурныя, съ которыми соединено представленіе противоположнаго свойства. Во всякомъ случаѣ на человѣка родной языкъ дѣйствуетъ прямо, непосредственно, тогда какъ чужой человѣкъ можетъ добираться до значенія слова по соображенію, т. е. болѣе хладнокровными сторонами. Тутъ самое безопасное руководствоваться натуральнымъ чутьемъ природныхъ инородцевъ, а не своимъ знаніемъ. До повиманія такихъ тонкостей знаніе чужаго языка едвали и возможно, тогда какъ природный человѣкъ сразу чувствуетъ всю глубину роднаго выраженія. — Я по крайней мѣрѣ, хотя давно уже занимаюсь татарскими переводами и могу дѣлать ихъ довольно скоро, но доселѣ не рѣшаюсь, да и впредь не намѣренъ рисковать — пускаться въ ходъ свои переводы безъ предварительной провѣрки ихъ чрезъ природныхъ крещенныхъ татаръ. Вообще сила непосредственнаго пониманія или правильнѣе чутья въ родномъ языкѣ дѣйствуетъ рѣшительно и безошибочно, хотя бы и безотчетно. Иногда затрудняешься въ выраженіи, припоминаешь грамматическія правила и не можешь ничего придумать; а инородецъ, не ломая головы, выскажетъ оборотъ, такой простой и вмѣстѣ логичный, что стоитъ полюбоваться. — Опять скажу, что простота языка не нарушаетъ высоты христіанскаго ученія, какъ нѣкоторые, быть можетъ, полагаютъ. Высота христіанскаго ученія такъ существенно ему присуща, что чѣмъ проще оно выражается, тѣмъ поразительнѣе его божественное достоинство. Съ другой стороны, напрасно нѣкоторые народный языкъ смѣшиваютъ съ языкомъ такъ называемымъ площаднымъ, и потому считаютъ его недостойнымъ и неспособнымъ выражать религіозныя понятія.

Это—могу увѣрить—предубѣжденіе, совершенно ошибочное, несправедливое. Когда простой человекъ разсуждаетъ о какомъ-нибудь серьезномъ предметѣ, онъ находитъ въ своемъ народномъ языкѣ выраженія достойныя, очень почтенныя.—Удовлетворительность перевода или изложенія, въ этомъ смыслѣ, можно испытать чрезъ чтеніе его инородцамъ: если оно приводитъ инородцевъ въ настроеніе серьезное, сосредоточенное, умиленное, это значить, что переводъ хорошъ; а если инородцы слушаютъ его вяло, тупо, или даже смѣются, то это даетъ повяль недоброкачественность перевода.

Изложенныя доселѣ соображенія суть не болѣе, какъ практическое, такъ сказать, изложеніе или разъясненіе качествъ и приемовъ, указанныхъ братству св. Гурія въ Высочайше утвержденныхъ правилахъ объ изданіи православныхъ книгъ на инородческихъ языкахъ. Въ этихъ правилахъ между прочимъ постановлены слѣдующія качества инородческихъ переводовъ (въ отношеніи языка): „б) общедоступность, т. е. правильность и народность языка, и в) изложеніе перевода такое, чтобы оно возбуждало въ инородцахъ представленія и чувства благоговѣйныя и назидательныя“. Для выполненія этихъ качествъ упомянутыя правила обязываютъ обращаться къ природнымъ инородцамъ и прочитывать имъ изготовленные переводы (см. Извѣстія к. епархіи, за 1868 г. стр. 308).

Занимаясь, для опыта, переложеніемъ на языки чувашскій, вотяцкій и черемисскій, я замѣтилъ большое сходство внутренняго значенія формъ и синтаксическаго построения въ этихъ языкахъ съ татарскимъ. Знаніе татарскаго языка значительно облегчало мнѣ это переложеніе: диктуя своимъ инородческимъ сотрудникамъ переводимый или излагаемый текстъ порусски, я старался формулировать его по возможности на татарскій ладъ, и оказывалось, что наиболѣе характеристичныя татарскіе обороты, которыми татарскій языкъ рѣзко отличается отъ русскаго языка, всегда почти

буквально передавались на другіе инородческіе языки. Грамотные чуваши и вотяки, знающіе хорошо татарскій языкъ, свободно перелагали наши крещено-татарскіе переводы на свои родные языки, держась буквально тогоже изложенія, но прямо съ русскаго языка переводить они были бы не въ состояніи. Это практическое наблюденіе объясняется наукой. Въ наукѣ языки, подобно растеніямъ или животнымъ, распредѣляются на семейства или классы. Въ числѣ этихъ семействъ находится такъ называемое урало-алтайское, въ которомъ заключаются (какъ виды въ естественно-историческихъ родахъ) группы: тюркская (турецко-татарская) и финнская. Языки черемисскій и вотяцкій (мордовскій также) относятся къ финнской группѣ; чувашскій языкъ составляетъ, повидимому, что-то среднее между финскими языками и турецко-татарскимъ, приближаясь болѣе къ послѣднему. Такимъ образомъ во всѣхъ этихъ языкахъ, при разнообразіи этимологическихъ формъ и отдѣльныхъ словъ, внутренній смыслъ и сущность этихъ формъ почти совершенно одна и таже, даже значеніе словъ, въ отношеніи группировки понятій, иногда поразительно сходно; синтаксическое построеніе рѣчи, т. е. составъ предложеній и т. п., тоже весьма сходно, такъ что буквальный переводъ съ одного языка на другой, не только въ одной группѣ, но и въ разныхъ группахъ тогоже семейства, въ общемъ будетъ понятенъ и удовлетворителенъ за исключеніемъ только нѣкоторыхъ частныхъ. Поэтому достаточно узнать основательно внутреннее устройство одного изъ многочисленныхъ языковъ урало-алтайскаго семейства, чтобы имѣть понятіе о внутреннемъ устройствѣ и прочихъ языковъ тогоже семейства. Наприм. если языкъ тунгузскій, въ восточной Сибири, относится къ этому семейству; то уже заочно можно положительно утверждать (на основаніи татарскаго или черемисскаго и т. п. языковъ), что въ немъ нѣтъ родовъ, предлоги ставятся не предъ именами, а послѣ именъ, прилагательныя, стоя предъ существительными, не измѣняются ни

въ числѣ, ни въ падежѣ и т. д. Между тѣмъ русскій или церковно-славянскій языкъ, съ котораго мы дѣлаемъ свои переводы на языки инородческіе, относясь къ другому семейству (индо-европейскому), совершенно рѣзко отличается отъ урало-алтайскихъ языковъ, и равномѣрно далеко стоитъ какъ отъ татарскаго, чувашскаго, такъ отъ черемисскаго, вотяцкаго и проч. Поэтому, если перевести съ любого инородческаго языка совершенно буквально на русскій, то это будетъ совершенно странно и даже непонятно; такъ и наоборотъ, буквальный переводъ съ русскаго языка на любой инородческій будетъ также непонятенъ и дикъ для инородцевъ. Этотъ именно недостатокъ, т. е. буквальное соблюденіе русской конструкціи, русскихъ оборотовъ, господствуетъ въ упомянутыхъ переводахъ „Дня святой жизни“ и „Начатковъ“, и дѣлаетъ ихъ бесполезными, не достигающими цѣли.

Кажется, европейскіе языки гораздо болѣе обособились и отошли другъ отъ друга въ построеніи рѣчи, нежели татарскіе, финнскіе и вообще урало-алтайскіе въ отношеніи одинъ къ другому.

При переводѣ поэтому съ русскаго языка на какой бы то ни было инородческій языкъ, первое дѣло состоитъ въ знаніи и наблюденіи законовъ внутренняго устройства этого языка. Когда переводъ въ этомъ отношеніи исправенъ, онъ будетъ непремѣнно ясенъ и опредѣленъ. Каждый языкъ или нарѣчіе подраздѣляется на мѣстные говоры, отличающіеся одинъ отъ другаго звуками, иногда нѣкоторыми этимологическими формами и неизогими словами. Эта внѣшняя сторона составляетъ уже второстепенную важность, въ томъ смыслѣ, что хорошо сдѣланный по внутреннему складу переводъ будетъ понятенъ для всѣхъ говоровъ; каждый говоръ можетъ легко принаровить его къ себѣ. Но самое точное соблюденіе мѣстныхъ оттѣнковъ внѣшнихъ не дастъ переводу ясности, если не соблюдены законы внутренняго устройства языка. Законы внутренняго устройства урало-алтайскихъ языковъ, столь

отличныя отъ русскаго языка, столь своеобразныя, однакоже немногосложны и весьма логичны и послѣдовательны. Въ нихъ нужно только вдуматься, усвоить ихъ основанія. Какъ лучшее пособіе къ этому, я бы посовѣтывалъ внимательно прочитать „Грамматику монгольско-калмыцкаго языка“ покойнаго А. А. Бобровникова, которая продается въ казанской академіи. Эта книга основательно и подробно, систематически излагаетъ (въ своей синтаксической части) именно законы внутренняго склада и построенія монгольской рѣчи; а такъ какъ монгольскій языкъ относится къ одному семейству съ языками татарскими и финскими, то сочиненіе Бобровникова значительно разъясняетъ внутреннее устройство и этихъ языковъ. Я знаю, что оно было, въ этомъ отношеніи, полезно для алтайской миссіи (алтайскій языкъ есть одинъ изъ членовъ татарской группы). Эту же книгу я давалъ прочитать покойному Алексѣю Гавриловичу Канцеровскому, который отлично говорилъ черемисски, но существа черемисскаго языка не понималъ, написалъ черемисскую грамматику по системѣ русской грамматики Греча: прочитавши внимательно грамматику Бобровникова, онъ сталъ совсѣмъ иначе смотрѣть на черемисскій языкъ. Тому, кто уже практически овладѣлъ инородческимъ языкомъ,—а такихъ немало въ числѣ духовенства казанской епархіи,—придется подвергнуть пересмотру извѣстный уже ему матеріалъ съ новой точки зрѣнія. Это дѣло неслишкомъ трудное и во всякомъ случаѣ пріятное и необходимое.

Съ своей стороны изложу здѣсь нѣсколько краткихъ замѣчаній о тѣхъ сторонахъ инородческаго словосочиненія, которыми оно особенно рѣзко отличается отъ русскаго языка.

Инородческіе языки имѣютъ свои особыя способы подчиненія зависящихъ предложеній главному. Въ русскомъ языкѣ играетъ большую роль относительное мѣстоименіе (который), а въ инородческихъ языкахъ относительнаго мѣстоименія вовсе нѣтъ. И потому довольно

часто встрѣчающійся въ прежнихъ переводахъ оборотъ съ относительнымъ мѣстоименіемъ есть положительная фальшь, неправильность. А что въ чувашской и черемисской грамматикахъ, изданныхъ въ Казани въ 30-хъ годахъ, написаны относительныя мѣстоименія: чувашское *хужь*, черемисское *куда*, *маманя*, то это ошибка: это мѣстоименія вопросительныя, которыя попали въ разрядъ относительныхъ по недоразумѣнію. Кстати скажу, что вообще полезно какъ можно меньше руководствоваться этими грамматиками.

Кромѣ относительнаго мѣстоименія въ русскомъ языкѣ подчиненныя предложенія соединяются съ главными посредствомъ союзовъ; въ инородческихъ языкахъ подобныхъ союзовъ нѣтъ, или весьма мало.

Какъ же инородцы поступаютъ въ составленіи періодической рѣчи? — Предложенія опредѣлительныя, т. е. въ которыхъ стоитъ относительное мѣстоименіе, они сочиняютъ какъ отдѣльное прилагательное имя, а предложенія, подчиненныя посредствомъ союзовъ: *что*, *когда*, *потому* и т. п., подчиняютъ главному предложенію посредствомъ падежей, отвѣчающихъ по своему значенію логическому отношенію зависящаго предложенія къ главному въ данномъ случаѣ. Для этого можно руководствоваться слѣдующимъ механическимъ правиломъ: если зависящее предложеніе сказуемымъ имѣетъ глаголь, то этотъ глаголь обращается въ причастіе, а если связуемое есть имя прилагательное, то оно остается безъ пережѣны, только сказуемое во всякомъ случаѣ должно стоять въ концѣ зависящаго предложенія; послѣ этого если зависящее предложеніе есть опредѣлительное (т. е. съ мѣстоименіемъ *который*), то его просто ставьте предъ опредѣляемымъ именемъ; а если предложеніе подчиненное, т. е. такое, которое порусски имѣетъ въ себѣ союзъ, то къ нему приставляется падежное окончаніе, какъ къ простому имени. Кромѣ того въ инородческихъ языкахъ имѣютъ большое употребленіе дѣепричастія. — Но такъ какъ эти инородческіе способы на первый разъ довольно замысловаты, то при

первоначальномъ упражненіи въ переводахъ полезнѣе держаться краткихъ, простыхъ предложеній. Для этого нужно длинные и сложные русскіе періоды разлагать на составныя предложенія, расположить эти предложенія въ порядкѣ естественнаго хода дѣйствій и потомъ перелagать какъ самостоятельныя.

Въ существующихъ (т. е. неудовлетворительныхъ) переводахъ нерѣдко встрѣчаются союзы или прямо русскіе, или составленные по образцу русскихъ (наприм. *омба што, тыданз доно шта* — буквальный перевод русскаго *потому что*). Эти союзы чужды, несвойственны инородческимъ языкамъ, и ихъ полезнѣе избѣгать. Какъ чужіе, непонятные для инородцевъ, подобные союзы нисколько не опредѣляютъ и не уясняютъ соотношенія мыслей, и потому составляютъ бесполезный грузъ въ переводахъ.

Часто и характеристично употребляется въ инородческихъ языкахъ предложеніе вставочное съ глаголомъ *говорить* (*дискать*); такіе глаголы: въ татарскомъ *ди*, въ чувашскомъ *те*, въ черемисскомъ *ман*, въ вотяцкомъ *шу*. Въ латинскомъ имъ соответствуетъ глаголъ *inquam*. Оборотъ съ этими глаголами, во всѣхъ инородческихъ языкахъ тождественный, придающій имъ естественную простоту и—такъ сказать—нѣкоторую наивную прелесть, употребляется, когда передается рѣчь, мысль, намѣреніе, желаніе, опасеніе, приказаніе, просьба и проч. и проч. Слова приводятся въ такой видъ, какъ они сказаны или задуманы, и замыкаются глаголомъ *дискать*, который ставится въ дѣепричастіи, или въ какомъ угодно времени и наклоненіи. Иные изъ русскихъ не одобряютъ этого оборота, соблазняясь соответствіемъ его простонародному русскому обороту, отвергаемому языкомъ литературы и образованнаго общества. Но у инородцевъ этотъ оборотъ любимый и совѣмъ не пошлый; кромѣ того онъ придаетъ рѣчи опредѣлительность и ясность; а потому и въ переводахъ онъ долженъ имѣть полное и достоуважаемое употребленіе.

Общій законъ словорасположенія—всякое зависящее

или дополнительное слово ставится предъ управляющимъ, а не послѣ его, какъ въ русскомъ; поэтому глаголь стоитъ въ концѣ предложенія. Если противъ этого бываютъ изыятія въ разговорѣ, то въ обдуманномъ изложеніи о серьезныхъ предметахъ лучше держаться общаго правила.

Въ этимологіи характеристичны притяжательныя окончанія, которыя въ черемисскомъ языкѣ явны, а въ чувашскомъ довольно замаскированы, но вынаруживаются въ дательномъ и винительномъ падежѣ. Въ чувашской грамматикѣ безразлично поставлены, въ склоненіи именъ: *халыга* и *халыне*, *козя* и *козне*. Въ этихъ формахъ разница такая: *халыга*, *козя* просто дательный и винительный падежъ, въ *халыне*, *козне* заключается притяжаніе, и именно 3-го лица. — Вообще, не овладѣвши сущностію притяжательныхъ окончаній, можно спутывать лица, и вводить, посредствомъ фальшиваго ихъ употребленія, инородческихъ слушателей въ ошибочное пониманіе.

Кстати упомянуть, что въ черемисской грамматикѣ во всѣхъ примѣрахъ склоненія именъ, для обоихъ чиселъ, приводится форма звательнаго падежа на *смз*: *кисмз*—о струна, *юксмз*—гласе, *вусмз*—о голова и т. д. Это неправильно. Звательный падежъ особаго окончанія не имѣетъ: здѣсь это *смз* есть не что иное, какъ притяжаніе 1-го лица: *кисмз* собственно значить—моя струна, *юксмз*—мой голосъ, и т. д. Совпаденіе этого притяжанія съ звательнымъ падежемъ совершенно случайное и имѣетъ, кромѣ притяжанія, отгѣнокъ любви и ласки, и потому нужно разграничивать, а не прилагать это окончаніе во всякомъ случаѣ къ звательному падежу; наприимѣръ: *поди сюда, сынъ!* хорошо перевести почеремисски *толз эргсмз*—*поди сюда, сынъ мой* (равносильно ласковому слову: *сынокъ*), а если бы звательный *Сынъ Божій* перевести *юманъ эргсмз*, то это была бы бессмыслица.

Въ отношеніи выбора словъ, мнѣ кажется, надобно быть осторожнымъ въ употребленіи языческихъ на-



званій къ предметамъ христіанскимъ. Такъ наприм. черемисы въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ уржумскаго и царевкокшайскаго уѣздовъ Божию Матерь, пресвятую Дѣву Марію называютъ *Шочмо Абя*, или *Куго шочмо Абя*; но это названіе *шочмо абя* въ ихъ языческой мѣологии означаетъ какія-то божества женскаго пола. Поэтому, я полагалъ бы, что приписать тоже названіе Божіей Матери значило бы смѣшивать понятія и относить лице пресвятой Дѣвы къ разряду какихъ-то воображаемыхъ богинь черемисскихъ. По моему мнѣнію, лучше передать такъ: *Юманъ абяже*.

Такъ какъ я не грамматику пишу, то и ограничиваюсь этими немногими и краткими замѣчаніями, посредствомъ которыхъ я желалъ бы только содѣйствовать установленію правильной точки зрѣнія, существенному пониманію инородческихъ языковъ лицами, для которыхъ это нужно по обязанности службы, или интересно и желательно по любознательности.

Возвращаясь къ главной цѣли настоящей своей замѣтки, — къ инородческимъ переводамъ или сочиненіямъ, какъ дѣйствительному и необходимому орудію христіанскаго просвѣщенія инородцевъ въ связи съ обученіемъ въ школахъ, позволю себѣ повторить слѣдующія соображенія. Въ случаѣ крайней необходимости и незнающій инородческаго языка можетъ приступить къ переводамъ при помощи инородца знающаго по-русски. Этотъ переводъ конечно будетъ неудовлетворителенъ, какъ черновая, первоначальная работа, но онъ дастъ поводъ и случай постепенно ознакомиться съ инородческимъ языкомъ, выработаетъ переводческую опытность и умѣнье, знаніе дѣла, воспитаетъ и инородца — сотрудника, доведя его до отчетливаго знанія христіанскихъ предметовъ. Переводъ, сдѣланный въ состояніи неопытности, во слѣдствіи можетъ быть исправленъ и доведенъ до достаточнаго совершенства тѣмиже лицами. Лицамъ же, уже знающимъ практически инородческіе языки и умѣющимъ бойко объясняться на нихъ, но не имѣющимъ правильнаго

теоретическаго понятія о законахъ этихъ языковъ, да даже и знающимъ ихъ теорію, я бы посовѣтовалъ неслишкомъ полагаться на свое знаніе и постоянно провѣрять свои переводы чрезъ самихъ инородцевъ, для которыхъ они трудятся. Русскій переводчикъ всегда будетъ подлежать вліянію своей русской мысли, своего русскаго языка, и никогда не войдетъ въ духъ и складъ инородческихъ языковъ, слишкомъ своеобразныхъ, настолько, сколько это нужно для полного успѣха въ переводномъ дѣлѣ. Инородцы въ своемъ родномъ языкѣ конечно не имѣютъ научнаго, теоретическаго знанія, но они натуральнымъ чутьемъ поймутъ и опредѣлятъ, чтѣ нужно. Инстинктивное пониманіе или ощущеніе силы и тонкостей роднаго языка тѣмъ цѣлнѣе, вѣрнѣе и чище, и слѣдоват. тѣмъ авторитетнѣе, чѣмъ менѣе инородецъ знакомъ съ русскимъ языкомъ.

Я впрочемъ долженъ сказать, что абсолютное совершенство недостижимо, да и относительнаго-то совершенства не сразу, не скоро можно достигнуть. На первый разъ достаточно, если переводы будутъ по своему складу и составу общепонятны и просты, хотя бы и не чужды частныхъ недостатковъ. Они и въ этомъ несовершенномъ видѣ возбуждаютъ умственную дѣятельность инородческаго населенія, впоследствии могутъ улучшаться и исправляться въ слѣдующихъ изданіяхъ, а наконецъ, когда чрезъ эти переводы и образованіе инородцы разовьются и сознательно утвердятся въ христіанскомъ ученіи, они сами могутъ продолжать и усовершенствовать способы своего образованія, такъ какъ это дѣло всего ближе касается ихъ, и притомъ съ самой существенной стороны—духовной.

*Н. Ильминскій.*

## ПЕЛАГІАНСКІЙ ПРИНЦИПЪ

### ВЪ РИМСКОМЪ КАТОЛИЧЕСТВѢ.

(окончаніе)

Понятны слѣдствія римско-католическаго ученія о первобытномъ состояніи человѣка по отношенію къ догмату о первородномъ грѣхѣ. Римско-католическая доктрина объ этомъ послѣднемъ предметѣ опять проникнута такими же сродными пелагіанству воззрѣніями, какія господствуютъ и въ ученіи о первобытномъ состояніи человѣка. По православному ученію, грѣхопаденіе прародителей не только лишило человѣка первобытной невинности и святости и благодатнаго общенія съ Богомъ, но и произвело еще порчу или поврежденіе въ его природѣ. Это поврежденіе состоитъ именно въ тѣхъ несовершенствахъ и недостаткахъ человѣческой природы, какіе наблюдаются въ людяхъ теперь, и какихъ, по вселенскимъ вѣрованіямъ, не было въ прародителяхъ нашихъ до паденія. Основной пунктъ римско-католической доктрины состоитъ въ томъ, что первородный грѣхъ лишилъ человѣка только сверхъестественнаго дара первобытной правоты, а природа его, сама по себѣ, осталась и по паденіи такою же, какою была до паденія. Уже *Анзельмъ кантерберійскій*, рассуждая о слѣдствіяхъ грѣхопаденія

прародителей, рассматриваетъ первородный грѣхъ исключительно какъ *nuditas justitiae debitae*, т. е. отсутствіе правоты, которую долженъ бы былъ имѣть человѣкъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ *nuditas beatitudinis*, т. е. отсутствіе блаженства, соединеннаго съ правотою <sup>(1)</sup>. Взглядъ Анзельма сдѣлался господствующимъ у средневѣковыхъ католическихъ богослововъ, когда выработано было ученіе о первобытной правотѣ, какъ дарѣ сверхъестественномъ. И особенно взглядъ этотъ защищаемъ былъ школою *Дунсъ Скота*. По ея опредѣленію, первородный грѣхъ есть *injustitia originalis*, т. е. первобытная неправота, или: *caerentia justitiae originalis debitae, quia acceptae in primo parente et in ipso amissae*, т. е. отъятіе первобытной правоты, которую долженъ бы былъ имѣть человѣкъ, потому что она получена была въ прародителѣ и въ немъ же утрачена <sup>(2)</sup>. Понятно, что такія опредѣленія первороднаго грѣха исключаютъ собою всякую мысль о поврежденіи человѣческой природы грѣхомъ. Если первородный грѣхъ есть только отъятіе первобытной правоты, то не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо поврежденіи природы, потому что первобытная правота была даромъ сверхъестественнымъ. Если грѣхъ первородный есть только первобытная неправота, то онъ составляетъ не порчу какую-либо, не поврежденіе природы, а совершенно естественное въ ней явленіе. Онъ составляетъ значить не болѣе, какъ обнаруженіе тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, какіе изначала вложены въ человѣческую природу самимъ Творцемъ, и которые до паденія не обнаруживались потому только, что обнаруженіе ихъ задерживалось благодатію, сообщившею прародителямъ сверхъестественную правоту. У *Томы Аквината* и *Беллармина* встрѣчаются прямыя выра-

<sup>(1)</sup> *Anselm. de concept. virgin. l. 27. Baur, Dogmengeschichte. II, 396.*

<sup>(2)</sup> *Baur, Dogmengeschichte. II, 399.*

женія, что грѣхъ первородный есть поврежденіе природы (*vulnegratio, corrurtio*)<sup>(1)</sup>. Но эти выраженія имѣютъ у нихъ лишь метафорическое значеніе. По собственному объясненію Аквината, поврежденіе человеческой природы состоитъ въ томъ только, что послѣ паденія она оставлена внѣ благодатныхъ воздѣйствій, предоставлена самой себѣ, такъ что въ ней стали обнаруживаться тѣ недостатки и несовершенства, какими она надѣлена была изначала отъ самого Творца, т. е. человѣкъ сталъ испытывать въ себѣ борьбу плоти и духа, подвергся необходимости умереть и т. д.<sup>(2)</sup> Точно такое же объясненіе даетъ и *Белларминъ*, прибавляя къ этому, что таково общее ученіе католическихъ богослововъ<sup>(3)</sup>. *Лютеръ*, стало быть, имѣлъ

---

<sup>(1)</sup> *Baur*, Dogmengeschichte. II, 400. Theologische Quartalschrift. 1830. 38. *Bellarmin*, de gratia primi hominis. c. V.

<sup>(2)</sup> Sensualitas in hac vita curari non potest, nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id, quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujus modi autem corruptio, qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium; sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem justitia per peccatum ablata homo rediit ad statum convenientem sibi per principia naturalia... Hujus modi corruptio, quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictas. См. Theolog. Quartalschrift. 1869. 38.

<sup>(3)</sup> Corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu; sed ex sola doni supernaturalis ab Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum scholasticorum et recentiorum. De gr. pr. hom. I, V. *Белларминъ* ссылается на авторитетъ *Юанна Дриедо* и изъ его книги о благодати и свободѣ дѣлаетъ такую выписку: facile potest quis intelligere, temperaturam, seu consonantiam omnium virium sub imperio rationis, non fuisse hominis secundum naturam ejus constitutam ex anima rationali et carne, sed secundum peculiarem gratiam Dei dantis primo homini, ut

основаніе жаловаться на схоластиковъ, которые учили, что естественныя силы человѣка остались послѣ паденія неповрежденными, и называть ихъ ученіе бреднями ('). *Тридентскій соборъ* въ своемъ опредѣленіи о первородномъ грѣхѣ говоритъ, что Адамъ, преступивъ заповѣдь Божию, тотчасъ утратилъ святость и правоту, въ которой былъ установленъ, подвергся гнѣву Божию и наказанію, подпалъ власти діавола, и перемѣнился къ худшему по тѣлу и по душѣ ('). Но какъ понимать перемѣну къ худшему, о которой говоритъ тридентское опредѣленіе, соборъ не пояснилъ. Весь строй католическаго ученія о первобытномъ состояніи человѣка заставляетъ понимать подъ этой перемѣной къ худшему тоже самое, что разумѣютъ Аквинатъ и Белларминъ подъ поврежденіемъ природы. Такое пониманіе тѣмъ болѣе законно, что его защищаютъ и современные католическіе богословы, которые доказываютъ, что, по ученію ихъ церкви, различіе между падшимъ и первобытнымъ состояніемъ человѣка только формальное, что существеннаго различія между этими

---

*inquit sapiens, continendi omnia, per quam non solum inferiores animae vires, sed et totum corpus continebatur sub rationalis animae imperio, per quam et corporales defectus, ut mors, morbi et humorum corruptiones poterant cohiberi. Per peccatum autem amissa virtute hac, quae erat originalis justitia, jam natura humana sibi relicta secundum diversitatem naturalium complexionum diversimode movetur.*

(') Mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant. *Comm. in Genes. l. III.*

( ) Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationem hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit. *Conc. Trid. sess. V, 1.*

состояніями нѣтъ, что „слѣдствія первороднаго грѣха концентрируются въ утратѣ сверхъестественнаго дара первобытной правоты“ (1). Такимъ образомъ, по католическому ученію, первородный грѣхъ есть чисто естественная, необращенная только къ Богу, сторона человѣческой природы. Онъ есть нарушеніе того гармоническаго отношенія между силами и стремленіями, которое вносила въ человѣческую природу сверхъестественная благодать. Собственно первороднаго грѣха въ католичествѣ не признается. Отрицая какую бы то ни было порчу въ человѣческой природѣ, оно проповѣдуетъ объ одной только наслѣдственной виновности человѣка предъ Богомъ. Грѣхъ не внесъ въ человѣческую природу никакого разстройства, но только сдѣлалъ Адама и всѣхъ его потомковъ виновными предъ Богомъ. Взглядъ, близко граничащій съ заблужденіями древняго пелагіанства. И тамъ признавалось, что грѣхъ, не внося въ природу никакой порчи, дѣлаетъ человѣка виновнымъ предъ Богомъ. Пелагіанство отличается отъ католичества только тѣмъ, что не признавало передачи виновности отъ человѣка грѣшника къ его потомкамъ.

Поверхностный взглядъ католичества на слѣдствія грѣхопаденія вызвалъ совершенно противоположныя крайности у протестантовъ. Не отдѣляя первобытныхъ совершенствъ человѣка отъ его природы, и поставляя ихъ въ такую тѣсную связь съ существенными свойствами первоизданной природы, что не оставалось уже мѣста для воздѣйствій Божества на прародителей, протестантство смотритъ на падшее состояніе человѣчества также преувеличенно, какъ и на невинное. Католики учили, что паденіе не внесло въ нашу природу никакой порчи. По воззрѣніямъ протестантовъ порча напротивъ была такъ велика, что въ человѣкѣ но осталось ничего добраго. Грѣхъ не только далъ духовно-нравствен-

---

(1) *Berlage, Kathol. Dogmatik. V. 358.*

нымъ способностямъ нашей природы совершенно обратное направленіе, чѣмъ какое имѣли онѣ до паденія, но и совершенно изгладилъ, уничтожилъ, раздробилъ ихъ. Если для католиковъ утратить первобытную правоту значило только лишиться благодати; то для протестантовъ это значить лишиться самыхъ духовно-нравственныхъ способностей. „Духовныя силы, говорить *Лютеръ*, совершенно изгладены въ человѣкѣ“ (¹). Въ падшемъ человѣкѣ, поясняетъ Лютера *формула согласія*, „не осталось даже слѣда духовныхъ силъ“ (²). Въ своихъ крайнихъ выводахъ протестантскій взглядъ граничитъ даже съ манихействомъ. Уже Лютеръ, считая первобытную правоту существенною принадлежностію человѣческой природы, недалеко былъ отъ того, чтобы в первородному грѣху усвоить субстанціальное значеніе (³). А одинъ изъ его послѣдователей, *Фляцихъ* (Flassius) иллирійскій, прямо доказывалъ, что вслѣдствіе грѣхопаденія въ человѣческую природу вошла злая сущность (substantia), что образъ Божій, по которому сотворенъ человѣкъ, уступилъ свое мѣсто точному и живому образу діавола (vera et viva imago diaboli), что такимъ образомъ въ падшихъ прародителяхъ произошло страшное превращеніе человѣческой природы въ діавольскую (⁴). Это ученіе настолько же далеко отъ православнаго, насколько и католическое. Православное ученіе чуждо крайностей того и другаго.

(¹) Dico, spiritualia prorsus extincta esse in homine. *Luther*, Comm. in epist. ad Galat. fol. 105. *Schkl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3. 584. Mainz. 1866.

(²) Ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet. *Formula concordiae*, II. 2. 7.

(³) Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum, superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? *Luther*, In Genes. I. III.

(⁴) Holzhauser, Protestantismus. III, 423.



Отъ неправильныхъ возрѣній, усвоенныхъ католичествомъ на первобытное и падшее состояніе человѣка, недалеко было до прямого и рѣшительнаго отрицанія первороднаго грѣха. Такой шагъ католичество дѣйствительно и сдѣлало, провозгласивъ догматъ о непорочномъ зачатіи (*immaculata conceptio*) Богородицы. И слабѣйшая сторона этого догмата состоитъ въ его связи съ доктриною католичества о совершенствахъ невиннаго человѣка и слѣдствіяхъ грѣхопаденія. Полемика не должна терять изъ виду этой связи. Противъ мысли объ изъятіи Богородицы отъ первороднаго грѣха въ самомъ актѣ зачатія, какъ сильнѣйшій аргументъ, выставляли то, что, испытавъ смерть, пресв. Дѣва подверглась общей участи рода человѣческаго. Если, говорили, она испытала смерть, то несомнѣнно, что зачатіе ея было въ первородномъ грѣхѣ, потому что смерть есть оброкъ грѣха. Но римскіе католики на этотъ аргументъ не обращаютъ вниманія, и не допускаютъ, чтобы имъ можно было поколебать ихъ догматъ. Разсматривая необходимость умереть, какъ такое свойство человѣческой природы, которое вложено въ нее изначала самимъ Творцемъ, они стоятъ на сторонѣ той чисто пелагианской мысли, что человѣкъ умираетъ по закону естественной необходимости. Что смерть есть оброкъ грѣха, римскіе католики не отрицаютъ; но понимать это съ ихъ точки зрѣнія слѣдуетъ не такъ, какъ понимается въ православномъ ученіи. По нашимъ вѣрованіямъ, смерть есть оброкъ или слѣдствіе грѣха въ томъ смыслѣ, что грѣхомъ внесена въ нашу природу порча, что своимъ непослушаніемъ Богу человѣкъ, между прочимъ, утратилъ и то высокое преимущество, дарованное ему Творцемъ вначалѣ, что для него не лежало необходимости умереть, что, вкушая отъ древа жизни, онъ былъ способенъ не умереть. По доктринѣ католиковъ, напротивъ смерть есть слѣдствіе грѣха только въ томъ отношеніи, что грѣхопаденіе лишило человѣка благодатныхъ даровъ, а это лишеніе послужило причиною обнаруженія въ немъ

естественной необходимости умереть. Однимъ словомъ, смерть, по воззрѣнiямъ католиковъ, не свидѣтельствуеъ еще о поврежденiи природы. Она есть не болѣе, какъ естественный удѣлъ человѣка. Ей неизбѣжно долженъ былъ бы подвергнуться и первый человѣкъ, если только мыслить его отрѣшенно отъ благодатныхъ воздѣйствiй Божества. Итакъ, если смерть не свидѣтельствуеъ о поврежденiи человѣческой природы грѣхомъ, то, съ католической точки зрѣнiя, и догматъ непорочнаго зачатiя не колеблется тѣмъ, что пресв. Дѣва Марiя, вкусивъ смерть, подверглась общей участи человѣческаго рода. Вслѣдъ за *Бернардомъ клервосскимъ* противъ мысли о непорочномъ зачатiи Богородицы возражали еще: „говорять, что должно почитать зачатiе, которое предшествовало преславному рожденiю: ибо, если бы не предшествовало зачатiе, то и рожденiе не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по тойже самой причинѣ потребовалъ такого же чествованiя отца и матери святой Марiи? Равно могутъ потребовать тогоже для ея дѣдовъ и прадѣдовъ до безконечности“ ('). Опять возраженiе, въ глазахъ римскихъ католиковъ, не имѣющее большой силы. Въ пользу своего догмата они приводятъ, правда, соображенiе, что пресв. Дѣва Марiя не могла родить Сына Божiя, совершенно безгрѣшнаго, если бы ея собственное зачатiе не было изъято отъ грѣха первороднаго. Но чтобы признать непорочное зачатiе самой пресв. Дѣвы Марiи, у нихъ не считается необходимымъ допустить изъятiе отъ первороднаго грѣха родителей ея, Иоакима и Анны, и дальнѣйшихъ предковъ до перваго человѣка. Первородный грѣхъ состоитъ, по воззрѣнiямъ католичества, въ отъятiи благодати, сообщенной прародителямъ въ видѣ сверхъестественнаго дара первобытной правоты; потому, съ католической точки зрѣнiя, для безпорочнаго зачатiя пресв. Дѣвы

---

(') *S. Bernardi epistol. 174. ed. Maunfocon. Христ. чтенiе. 1857. ч. II. 25.*

нужно было не то, чтобы родители и дальнѣйшіе предки ея были свободны отъ первороднаго грѣха, а только то, чтобы ей возвращена была благодать. Такое именно мѣсто ученію о безпорочномъ зачатіи Богородицы указалъ въ римско-католической догматикѣ *Дунсъ Скотъ*, который училъ, что изъятіе пресв. Дѣвы Маріи отъ первороднаго грѣха состоитъ въ томъ, что, при самомъ зачатіи ея, Богъ сообщилъ ей вмѣсто первобытной правоты (*justitia originalis*) благодать Св. Духа (*gratia Spiritus Sancti*) (1). Замѣчательно, что со времени именно Дунсъ Скота мысль о непорочномъ зачатіи Богородицы начала находить себѣ у римско-католическихъ богослововъ все болѣе и болѣе сочувствія, хотя возведена въ догматъ только въ 1854 году. Впервые высказалъ ее еще *Пасхизій Радбертъ* въ IX вѣкѣ (2). Но до XIV вѣка, когда жилъ Дунсъ Скотъ, между богословами западной церкви защитниковъ ея почти не было; потому что не уяснена была еще связь ея съ другими доктринами католичества.

Поверхостный взглядъ на слѣдствія грѣхопаденія прародителей сказался также въ возрѣніяхъ католичества на доблагодатное состояніе человѣчества и въ ученіи о домостроительствѣ нашего спасенія. Отрицаніе первороднаго грѣха въ системѣ древняго пелагианства вело къ совершенному ниспроверженію церковнаго ученія о домостроительствѣ ветхозавѣтномъ. Основную идею этого ученія, — что ветхозавѣтное домостроительство служило приготовленіемъ людей къ принятію Искупителя, — католичество удержало; тѣмъ не менѣе взглядъ его на исторію падшаго человѣчества во времена доблагодатныя не всегда отличался правильностью, и не всегда гармонировалъ съ этой идеей. Всѣмъ извѣстенъ тотъ поразительный фактъ, что въ средніе вѣка римское католичество слишкомъ много хорошаго видѣло въ языческомъ мірѣ, и даже смѣши-

(1) *Hase, Kirchengeschichte* II. 118. Leipzig. 1864.

(2) Христ. чт. 1857. II, 13.

вало языческій міръ съ христіанскимъ. „Въ Римѣ часто смѣшивался Христосъ съ Меркуріемъ, Мадонна съ Венерой, а во времена оны тамъ совершались даже религіозныя процессіи въ честь Виргилія, Горація, Платона и Аристотеля“ (¹). Философія послѣдняго въ средніе вѣка на западѣ пользовалась почти безусловнымъ уваженіемъ. По началамъ ея построились богословскія системы. Противорѣчить Аристотелю считалось непопустительнымъ. Въ богословскихъ сочиненіяхъ схоластикомъ Аристотель цитруется также часто, какъ и св. отцы. Его называли *maximus doctor et inventor legis naturae*, и сравнивали даже со Предтечею Христа Спасителя, усвая Аристотелю названіе: *praecursor Christi in naturalibus*, а Крестителю Христову: *praecursor Christi in gratuitis* (²). Въмѣсто того, чтобы изучать Евангеліе,—жалуется на схоластикомъ Лютеръ,—они изощряютъ свою діалектику надъ изученіемъ положеній языческаго мудреца *de rebus casualibus et accidentalibus* (³). Доминиканскіе проповѣдники стыдились упоминать имя Христово на церковной кафедрѣ, не хотѣли говорить ни о пророкахъ, ни объ апостолахъ, стыдились приводить мѣста изъ ихъ писаній, стараясь только высказать предъ народомъ свою начитанность въ древнихъ языческихъ философахъ (⁴). Римская церковь никогда формально не объявляла такимъ явленіямъ своего одобренія; однако же не особенно старалась и о томъ, чтобы искоренить ихъ. Это печальное положеніе дѣлъ въ латинствѣ было плодомъ многихъ причинъ, дѣйствовавшихъ совокупно. Но безспорно, что чрезмѣрное уваженіе католиковъ къ языческимъ мудрецамъ, доходившее даже до смѣшенія языческаго міра съ христіанскимъ, въ значительной мѣрѣ объясняется и тѣмъ, что въ католи-

(¹) *А. Хрисанфъ*, Характеръ протестантства. стр. 43.

(²) *Неруогъ*, XIII. 668

(³) *А. Хрисанфъ*, Характеръ прот. стр. 43.

(⁴) Правосл. обзоріе 1866 г. май. стр. 40.

чествъ слабо развито чувство и созваніе грѣховности и тяжкихъ послѣдствій паденія прародителей, что оно склонно смотрѣть на падшее человѣчество глазами пелагианства.

Съ этою склонностію католичества смотрѣть на падшее человѣчество глазами пелагианства не мирится также идея спасенія человѣковъ о Христѣ. По нашимъ вѣрованіямъ, искупленіе о Христѣ есть возсозданіе человѣка, возстановленіе его въ состояніе первобытной невинности и безгрѣшности. Крещеніе, — говорится въ „Православномъ исповѣданіи“, — возсозидаетъ человѣка и возвращаетъ ему ту праведность, которую онъ имѣлъ въ состояніи невинности и безгрѣшности<sup>(1)</sup>. Это возсозданіе человѣка состоитъ въ томъ, что въ таинственной банѣ паки-бытія непостижимымъ рожденіемъ отъ Духа человѣкъ освобождается отъ виновности предъ Богомъ, очищается отъ скверны грѣха, который въ немъ истребляется, — примиряется съ Богомъ, оправдывается и освящается, становится наслѣдникомъ вѣчной жизни, получаетъ божественныя силы, яже къ животу и благочестію, и дѣлается такимъ образомъ новою тварію во Христѣ. Впрочемъ, хотя первородный грѣхъ въ человѣкѣ и истребляется, но слѣдствія его остаются и послѣ благодатнаго возрожденія въ таинственной банѣ паки-бытія. „Несомнѣнно, пишетъ преосв. Антоній въ своемъ догматическомъ богословіи, что и послѣ благодатнаго освященія Духомъ Святымъ жало грѣха, т. е. возможность и склонность ко грѣху, какъ слѣдствіе первороднаго грѣха, остается въ человѣкѣ возрожденномъ, хотя конечно обезсиленное и ослабленное“<sup>(2)</sup>. „Святое крещеніе, говоритъ преосв. митрополитъ московскій Филаретъ, возрождаетъ человѣка, но не уничтожаетъ тотчасъ жизни ветхаго человѣка“<sup>(3)</sup>. Это потому,

(1) Ч. 1 Отвѣт. на вопр. 111.

(2) Догм. богосл. стр. 184. Спб. 1862 г.

(3) См. Премудрость и благость Божія. стр. 405.

какъ говоритъ тотъ же святитель, что „всездѣйствующая благодать Божія даетъ мѣсто дѣйствию вѣры и подвигу человѣка, дабы милость была не безъ правды, и дабы мы добровольно прнняли спасеніе“ (1). Значить, если ветхій человѣкъ живетъ и силенъ бываетъ и въ душѣ возрожденнаго, то причина этого не въ Богѣ, а въ насъ же самихъ, въ нашей свободѣ, не покоряющейся благодати и не желающей подвизаться противъ грѣха. Что въ возрожденныхъ людяхъ остается наклонность ко грѣху, хотя истребляется самый грѣхъ, это признаетъ и римско-католическая церковь. Но по смыслу католической доктрины объясняется это иначе. Разныя несовершенства человѣческой природы, которыя составляютъ удѣлъ падшаго человѣка и которыя остаются и въ душѣ возрожденнаго, какъ слѣдствія первороднаго грѣха, именно наклонность ко грѣху, перевѣсъ низшихъ влеченій надъ высшими, необходимость умереть, разсматриваются католичествомъ какъ свойства, первоначально вложенныя въ природу человѣка самимъ Творцемъ. Поэтому, съ точки зрѣнія католичества, если все это остается и въ душѣ возрожденнаго, то остается потому, что существовало и въ Адамѣ до его паденія, и необходимо обнаруживалось бы въ немъ, если бы онъ предоставленъ былъ самому себѣ и не получилъ сверхъестественнаго дара первобытной правоты. Этотъ пунктъ въ системѣ католичества относится впрочемъ къ самымъ темнымъ. Символическія вѣроопредѣленія римско-католической церкви не разъясняютъ его вовсе. Но католическіе богословы останавливаются на немъ и склоняются на сторону взгляда только-что изложеннаго. Они указываютъ высокое преимущество своего ученія о первобытномъ состояніи человѣка именно въ томъ, что съ точки зрѣнія этого ученія вопросъ о смертности возрожденныхъ людей, о наклонности ихъ

---

(1) Тамже, стр. 406.

ко грѣху, о борьбѣ въ нихъ плоти и духа, объясняется какъ нельзя болѣе просто и легко (').

Гораздо яснѣе искажается идея искупленія чело-вѣковъ о Христѣ въ ученіи римскаго католичества о добрыхъ дѣлахъ, и особенно въ теоріяхъ—о сокровищницѣ такъ называемыхъ сверхдолжныхъ заслугъ, чистилицѣ и индульгенціяхъ. Этими теоріями съ одной стороны умалется значеніе безконечно великихъ искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя, а съ другой стороны преувеличивается значеніе добрыхъ дѣлъ чело-вѣка, значеніе его свободной дѣятельности въ дѣлѣ спасенія. Какъ-бы считая голгоускую жертву недоста-точною для искупленія грѣховъ міра, католичество по-требовало, чтобы каждый чело-вѣкъ приносилъ Богу удовлетвореніе (*satisfactio*) за свои грѣхи собственными подвигами и заслугами. Христось, по его доктринѣ,

---

(') Напр. *Берлине* (*Kathol. Dogmatik. IV, 354—356*), дока-зывая, что по отношенію къ сверхъестественнымъ благодатнымъ совершенствамъ прародителей слѣдуетъ различать *status naturae integrae* и *status naturae elevatae*, говорить: *status naturae integrae ist ganz qualitativ verschieden von dem status naturae elevatae, dem Zustande der Gerechtigkeit und Heiligkeit; er ist zwar ebenfalls ein übernatürlicher Zustand, aber doch nur in einer Beziehung, nur in Beziehung auf Unsterblichkeit, Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft u. s. w., nicht aber nach Oben hin in seiner Richtung auf Gott. Die scharfe Unterscheidung und Auffassung dieses Zustandes ist wiederum von hoher Wichtigkeit, insofern es daraus einzig begreiflich wird, wie der Mensch in der Wiedergeburt durch die Taufe in den Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit zurückversetzt werden könne, ohne dass er damit zugleich in den status naturae integrae, in den Zustand des Befreitseins von der unordentlichen Sinnlichkeit und s. w. zurückversetzt wird. Wären beide Zustände identisch und nothwendig in und bei einander, dann würde jene Erscheinung durchaus unbegreiflich und unmöglich sein... Der Urmensch befand sich in diesen beiden Zuständen oder vielmehr befand sich in einem Zustande, der virtuell die Vorzüge jener beiden Zustände in sich vereinigte, während dagegen der wiedergeborene Mensch sich bloss in dem Stande der naturae elevatae befindet, ohne zugleich an den Vorzügen der natura integra zu participiren.*

искупилъ людей отъ вѣчныхъ мукъ и наказаній; но за каждый грѣхъ полагается еще временное наказаніе. Ихъ терпитъ человѣкъ или здѣсь, на землѣ, или въ загробной жизни, въ чистилищѣ. Подвиги и заслуги человѣка необходимы именно какъ средство избавиться отъ этихъ временныхъ наказаній. Но не всякій человѣкъ имѣеть достаточно добрыхъ дѣлъ, чтобы искупить ими временныя наказанія, которыя слѣдовало бы ему понести за свои грѣхи. Этотъ недостатокъ добрыхъ дѣлъ можетъ быть восполненъ или эпитиміею, которая имѣеть значеніе удовлетворенія правдѣ Божіей и замѣняетъ собою временное наказаніе за грѣхи, или же индульгенціями. Давая индульгенцію, церковь освобождаетъ человѣка грѣшника отъ временныхъ наказаній. Она въ этомъ случаѣ покрываетъ дефицитъ его собственныхъ заслугъ сверхдолжными заслугами святыхъ, которые своими подвигами не только искупили отъ временныхъ наказаній лично себя, но имѣють въ нихъ избытокъ, который и поступаетъ въ сокровищницу сверхдолжныхъ заслугъ, а отсюда распределяется, по усмотрѣнію церкви, между людьми, мало слѣлавшими для избавленія себя отъ временныхъ наказаній. Характеризуя ученіе католиковъ объ этихъ предметахъ, *Хомяковъ*, съ свойственною ему меткостью, замѣчаетъ, что католичество установило между Богомъ и человѣкомъ балансъ обязанностей и заслугъ; начало прикидывать на вѣсы грѣхи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завело переводы съ одного человѣка на другаго, узаконило обмѣны мнимыхъ заслугъ; словомъ, перенесло въ святилище вѣры полный механизмъ банкирскаго дома ('). Въ этихъ теоріяхъ еще *Лютеръ* замѣтилъ средство съ заблужденіями пелагианскими, и на этотъ разъ нельзя укорять его въ несправедливости. Подразумѣвательно, *implicite*, овѣ заключаютъ въ себѣ мысль, что человѣкъ спасается не туне, не благодатію Божіею, а собственными заслугами,

(') *Хомяковъ*, Собран. сочин. II, 49.



что спасеніе и блаженство служатъ если не вполнѣ, то отчасти платою или мздою за добрыя дѣла. По крайней мѣрѣ таковъ неизбѣжный логическій выводъ изъ нихъ, хотя римско-католическая церковь никогда не формулировала такого вывода и никогда не отвергала, что человѣкъ спасается туне, благодатию Божіею. Потому-то протестанты такъ ожесточенно и полемизировали съ католиками по вопросу о добрыхъ дѣлахъ. Имъ казалось, что въ католичествѣ человѣкъ работаетъ Богу, какъ наемникъ, и что католическая доктрина неизбѣжно ведетъ человѣка къ горделивому упованію на свои собственные заслуги, а не на милость Божію. Несомнѣна также связь этихъ теорій съ ученіемъ католичества о первобытномъ и падшемъ состояніи. Послѣ грѣхопаденія природа человѣческая страдаетъ несовершенствами не болѣе того, сколько страдала и до паденія. Значитъ, въ человѣкѣ есть возможность не только быть добродѣтельнымъ, но и приносить Богу удовлетвореніе за свои грѣхи. И человѣкъ можетъ совершать столько добрыхъ дѣлъ, что праведники имѣютъ въ нихъ избытокъ; своими подвигами они приносятъ удовлетвореніе правосудію Божію не только за себя лично, но и за тѣхъ, у которыхъ для этого собственныхъ заслугъ недостаточно.

Спасеніе вѣрующихъ совершается въ Церкви. Она есть Божественное учрежденіе, внѣ котораго нѣтъ спасенія. Только въ Церкви существуютъ благодатныя средства освященія. Въ ней дѣйствуетъ Духъ Божій и усволяетъ каждому вѣрующему искупительную силу заслугъ Христовыхъ. Нарочитымъ органомъ дѣйствій Святаго Духа въ Церкви служитъ богоучрежденная іерархія. Безъ этого органа невозможно усвоеніе благодатныхъ даровъ искупленія. Іерархія есть необходимое посредствующее звѣно между Духомъ благодати и вѣрующими. Только при ея посредствѣ простые вѣрующіе могутъ быть утверждаемы въ вѣрѣ и духовной жизни и возвращаемы о Христѣ. Но основной законъ Церкви есть законъ свободы. Іерархія есть преимущественный

органъ благодатныхъ дѣйствій Св. Духа въ Церкви; но и міряне также живые члены тѣла Христова и не могутъ быть названы бездушною, мертвою массою. Въ дѣлѣ спасенія одинаково необходимо какъ посредство богоучрежденной іерархіи между Богомъ и человѣкомъ, такъ и свободное, живое и дѣятельное отношеніе между самимъ человѣкомъ и Духомъ благодати. Благодатные дары подаются чрезъ іерархію; но отъ мірянъ требуется, чтобы они принимали ихъ свободно. По прекрасному выраженію *Хомякова*, Церковь не знаетъ духовнаго илотства; она есть живой организмъ, въ жизни котораго каждый изъ отдѣльныхъ членовъ Церкви принимаетъ соотвѣтствующую долю участія, по мѣрѣ своего значенія въ общемъ составѣ организма. Какъ тѣло имѣетъ много членовъ, по слову св. апостола Павла, и всѣ члены, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло: такъ и Христосъ (т. е. Церковь). *Ибо единъма Духомъ мы вси во едино тѣло крестихомся и вси единъма Духомъ напоихомся.* Но тѣло не есть одинъ членъ, а совокупность многихъ. Глазъ не можетъ сказать рукѣ: ты мнѣ не подобна, или голова ногамъ: вы мнѣ не нужны. Напротивъ члены тѣла, которые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе. Богъ такъ устроилъ тѣло, чтобы въ немъ не было раздѣленія, а всѣ члены одинаково заботились другъ о другѣ (1 Кор. 12, 18—27), и чтобы соразмѣрнымъ дѣйствіемъ каждаго члена совершалось возрастаніе тѣла (Церкви) для его назиданія въ любви (Еф. 4, 16). Поэтому-то восточные патріархи, опредѣляя отношенія между іерархіей и паствою, писали папѣ: „мы не имѣемъ никакого свѣтскаго надзирательства или, какъ говорить его блаженство (папа), священнаго управленія, а только соединены союзомъ любви и усердія къ общей матери нашей въ единствѣ вѣры“ (§ 16 окружн. послан. восточн. патріарховъ, въ русск. переводѣ. 1850). Иначе смотритъ на Церковь римское католичество. Для уясненія католическихъ воззрѣній на Церковь важное значеніе имѣетъ сопоставленіе ихъ съ протестантскими. Основная характе-

ристическая черта католическаго воззрѣнія на Церковь — крайній объективизмъ. Основная, существеннѣйшая черта воззрѣнія протестантскаго — крайній субъективизмъ. Католичество поставляетъ человѣка въ чисто внѣшнія отношенія къ Духу благодати, и въ этомъ его объективизмъ. Протестанство не допускаетъ другихъ отношеній между христіаниномъ и Искупителемъ, кромѣ внутреннихъ, и въ этомъ его субъективизмъ. Усвоеніе благодатныхъ даровъ католичества поставляетъ въ исключительную зависимость отъ внѣшняго посредства іерархіи между Богомъ и человѣкомъ и стѣсняетъ мѣсто для живаго, внутренняго, дѣятельнаго отношенія вѣрующихъ къ Духу благодати. Іерархія есть богоучрежденный органъ между вѣрующими и Духомъ благодати, и, по католическому воззрѣнію, это значить, что относительно плодовъ голгоуской жертвы она обладаетъ такими исключительными и неограниченными полномочіями, что можетъ распредѣлять дары благодати между вѣрующими, при весьма ограниченномъ ихъ участіи. Іерархія не есть богоучрежденный органъ, говорятъ протестанты. Бытіе ея — дѣло случая. Она произошла въ силу *juris humani*, а не *juris divini*. И это значить, что всякій христіанинъ есть и священникъ Божій. Нѣтъ въ церкви никакихъ исключительныхъ органовъ или носителей благодати для другихъ. Всѣ вѣрующіе равноправны и всѣ одинаково самостоятельно приражаются своимъ духомъ къ божественнымъ благодатнымъ силамъ. Сообразно съ этимъ, основной законъ, управляющій жизнью римскаго католичества, есть законъ іерахрическаго преобладанія. Напротивъ основной законъ, управляющій жизнью протестантства, есть духовная анархія. Католичество осуждаетъ мірянъ на духовное рабствѣ. Основываясь на самыхъ странныхъ и неумѣстныхъ соображеніяхъ, оно воспретило мірянамъ не только толковать, но даже читать Библию. Іерархія католическая, лишивъ мірянъ Библии, присвоила себѣ распорядиться ея смысломъ по своему произволу и усмотрѣнію. Протестанство напротивъ от-

дало Библию въ руки народа и предоставило всякому не только читать ее, но и толковать, отвергнувъ при этомъ церковное Преданіе, которое, по православнымъ воззрѣніямъ, должно бытъ руководительнымъ началомъ при пониманіи св. Писанія не только для простыхъ мірянъ, но и для лицъ, облеченныхъ іерархическимъ саномъ, которымъ должно управляться всякое личное разумѣніе. Католичество обрекаетъ мірянъ на духовное рабство и тогда, когда лишаетъ ихъ чаши Господней. „Почему Римъ,—говоритъ *Хомяковъ*, выясняя значеніе католическаго установленія причащать мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба,—почему Римъ такъ крѣпко держится за свое схизматическое нововведеніе, и почему затопилъ въ дорогой крови несчастную Богемію, натравивъ на нее во времена гусситовъ всю Германію и весь латинскій міръ? Простая случайность послужила поводомъ къ измѣненію, введенному въ евхаристію; чего же ради эта настойчивость, эта гигантская борьба, слава Богеміи, и эти потоки крови? Измѣненіе родилось случайно; но въ немъ оказывался символическій смыслъ.. По мѣтнію древнихъ, записанному въ ветхомъ завѣтѣ, тѣло есть косное вещество, а кровь есть жизнь. Итакъ: вамъ, міряне, тѣло, вещество, ибо вы не болѣе, какъ вещественное тѣло Церкви. А намъ, церковникамъ—кровь, ибо мы жизнь Церкви“ (1).

Но духовное рабство, какъ основной законъ, управляющій жизнію католичества, высшаго выраженія достигаетъ только въ ученіи о папѣ. Систему папства не даромъ называютъ системою монархическаго абсолютизма. Что такое папа? Что такое Церковь по отношенію къ верховному первосвященнику (*pontifex maximus*)? Церковь, отвѣчаетъ классическій богословъ куріи, кардиналъ *Кизтанъ*, Церковь взятая сама по себѣ, какъ общество вѣрующихъ, клира и епископовъ, есть только рабыня (*serva*) папы (2). Основная мысль ультра-

(1) *Хомяковъ*, Собраніе сочин. II, 161.

(2) *Янусъ*, 59.

монтанскихъ воззрѣній на папу состоитъ въ томъ, что коль скоро они говорятъ о Церкви, объ ея правахъ и власти, то подъ этимъ они разумѣютъ всегда одного папу, и только его одного. Вся Церковь, по воззрѣніямъ католичества, воплощается въ его лицѣ. „Когда мы говоримъ о Церкви, то разумѣемъ папу“, сказала *изуитъ Гретсеръ*, одинъ изъ ученѣйшихъ богослововъ Германіи начала 17-го столѣтія и профессоръ въ Ингольштадтѣ (1). Ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ своихъ (т. е. помѣстныхъ или національныхъ церквахъ) Церковь не можетъ чего-нибудь желать, что-либо одобрять или не одобрять изъ того, что хотя на іоту несогласно съ желаніями папы. Въ одной изъ статей ультрамонтанской газеты „Цивильтъ“ подъ заглавіемъ: „Папа отецъ вѣрующихъ“ говорится: „недостаточно того, чтобы народъ только зналъ, что папа глава Церкви и епископовъ,—онъ долженъ также понимать, что его собственное вѣрованіе, его собственная религіозная жизнь пріостекаетъ отъ папы, что въ немъ заключается ихъ сила и узелъ, связующій другъ съ другомъ католиковъ, что онъ есть распредѣлитель даровъ благодати Духа, раздаватель обѣщанныхъ Церковію милостей“ (2). На это, вмѣстѣ съ Янусомъ, можно замѣтить, что слова апостола Павла: „въ Немъ живемъ, движемся и есмь“ здѣсь перенесены на папу (3). Никто такимъ образомъ въ Церкви, по католическимъ воззрѣніямъ, не имѣетъ собственной воли. Все должно покоряться папѣ и жить его волею, руководствоваться его велѣніями. Всякій христіанинъ есть подданный папы и долженъ находиться въ безусловномъ подчиненіи ему всю свою жизнь. Папѣ должны повиноваться даже тѣ, которые научены истинамъ христіанства и дверію крещенія введены въ царство благодати, въ римской церкви. Вездѣ, гдѣ только есть христіане, доказывалъ про-

---

(1) Тамже.

(2) Тамже, 60.

(3) Тамже, 61.

тестантамъ *Пріерій*, господствуетъ Петръ и папа (¹). Ультрамонтанскія мечты простираются далѣе. Идеаль папства состоитъ въ томъ, чтобы сосредоточить въ своихъ рукахъ верховную власть не только духовную, но и свѣтскую. Въ средніе вѣка папы захватили въ свои руки право раздавать короны, свысока смотрѣли на государей западной Европы, какъ на своихъ ленниковъ, низвергали ихъ съ престоловъ, разрѣшали отъ присяги ихъ подданныхъ. Свѣтскую власть, хотя далеко не въ такихъ размѣрахъ, какъ это было въ средніе вѣка, папа сохранялъ до послѣднихъ дней. Недавно Римъ объявленъ столицею итальянскаго королевства и свѣтская власть папы пала, можетъ быть, навсегда и окончательно. Но папство и теперь не хочетъ отказаться отъ своей притязательности. Предъ лицомъ всего міра оно объявляетъ совершившіеся факты несовершившимися, ничтожными, не имѣющими никакой силы, отвѣчая на всевозможныя предложенія итальянскаго правительства своимъ обычнымъ „non possumus“. Было время, когда папство мечтало господствовать надъ всѣмъ, не только надъ христіанскими народами, но и надъ тѣми, которые стоятъ внѣ христіанства. Съ римской точки зрѣнія весь міръ есть римская область, раздѣленная для удобнѣйшаго управленія на нѣсколько римскихъ провинцій. Папы всегда почитали за главный членъ символа вѣры ученіе о томъ, что власть ихъ простирается на весь міръ, потому что вся вселенная принадлежитъ Богу, а они Его намѣстники здѣсь на землѣ (²). Намѣстнику Христову, т. е. папѣ, вразумлялъ протестантовъ уже помянутый *Пріерій*, подчиненъ весь міръ. Папа есть глава вселенной (*orbis*). Онъ представляетъ собою *in virtute* не только Церковь, но и весь міръ (³). Понятая такъ, власть „верховнаго первосвященника“ надъ Церковію есть чисто монархи-

(¹) *Pichler, Geschichte der kirchliche Trennung. II, 676.*

(²) *Морозкинъ, Іезуиты въ Россіи. I, 41.*

(³) *Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung. II, 676.*

ческая, не знающая и не терпящая никакихъ ограниченій и предѣловъ. Папа есть абсолютный единодержецъ. Всѣ остальные въ сущности только его непосредственно или посредственно уполномоченные имъ слуги, только исполнители его порученій, и власть ихъ онъ можетъ ограничивать или отнимать по своему личному произволу. По ультрамонтанскимъ воззрѣнїямъ, Церковь тѣмъ болѣе является цвѣтущею и нормальною, чѣмъ болѣе она во всѣхъ своихъ частяхъ покоряется одной волѣ. Самая іерархія католическая находится у папы въ такомъ же порабощенїи, въ какомъ въ свою очередь у этой іерархїи находятся простые міряне. Католическая іерархія заслоняетъ собою Христа отъ мірянъ. Папа въ свою очередь заслоняетъ Христа отъ іерархїи. Въ Церкви нѣтъ сана выше епископскаго, и всѣ епископы, по своимъ духовнымъ правамъ и существеннымъ преимуществамъ, равны между собою. По католическому воззрѣнїю напротивъ, епископы суть только намѣстники, викаріи или делегаты папы. Это значитъ, что только одинъ папа, какъ глава Церкви, какъ *episcopus ecclesiae universalis*, есть епископъ въ собственномъ смыслѣ и имѣетъ свою власть непосредственно отъ Христа; всѣ же прочіе епископы получаютъ свою власть отъ папы, въ качествѣ его викаріевъ и делегатовъ<sup>(1)</sup>. Поэтому епископы должны пользоваться своею властію въ безусловной зависимости отъ папы. Однимъ изъ горячихъ защитниковъ ультрамонтанскихъ теорій, примасомъ Бельгїи *Дешаномъ*, было предложено ватиканскому собору провозгласить анаѹему тѣмъ, „кто скажетъ, что власть римскаго папы не есть полная, но раздѣлена между свѣтѣйшимъ папою и епископами, какъ будто епископы, поставленные Свят. Духомъ для поученія и руководства Церкви подъ вѣдѣнїемъ единаго высшаго пастыря, также призваны Богомъ къ участію въ высшей власти главы всей Церкви“, и — тѣмъ, „кто скажетъ, что высшая власть

(1) *Köllner*, Symbolik. II, 427. Reform der römischen Kirche in Haupt und Gliedern. 89. Leipzig. 1869.

Церкви заключается не во главѣ всей Церкви, но въ большинствѣ епископовъ“ (1). Въ Церкви нѣтъ друго-го органа непогрѣшимости, кромѣ вселенскаго собора. По католическимъ воззрѣніямъ напротивъ, Духъ Свя-тый опочиваетъ исключительно на папѣ. Съ давнихъ поръ въ католическомъ мірѣ утвердилась мысль, что папа непогрѣшимъ въ дѣлахъ вѣры и нравственности, вообще во всѣхъ вопросахъ, касающихся богооткро-веннаго ученія, что его авторитетъ выше авторитета вселенскихъ соборовъ, что опредѣленія вселенскихъ соборовъ получаютъ свою силу и значеніе только отъ папскаго утвержденія. На *ватиканскомъ соборѣ* эта мысль возведена въ догматъ, въ членъ вѣры, и непри-знающіе его поражаются анаемому. Поглотивъ въ сво-емъ лицѣ всякую духовную власть, папство обратило католическую іерархію въ армію, всегда готовую сра-жаться за интересы римскаго престола. Служеніе цѣ-лямъ папства, вотъ чтò, по воззрѣніямъ римскимъ, со-ставляетъ существеннѣйшую обязанность католическа-го духовенства. При посвященіи епископовъ у като-ликовъ рукополагаемый сначала клянется въ вѣрности папѣ, а потомъ уже произноситъ исповѣданіе вѣры, по установленному порядку (2). Но чтобы безраздѣльно, исключительно и всецѣло служить папѣ, его интере-самъ и цѣлямъ, духовенство должно было сбросить съ себя брачныя узы. Отсюда явился въ католической церкви законъ о безбрачїи духовенства (*coelibatus*). Этотъ законъ стоитъ въ противорѣчїи съ ученіемъ слова Вожія, съ каноническими постановленіями все-ленскихъ соборовъ, съ практикою древней Церкви, наконецъ съ историческими свидѣтельствами, которыя показываютъ, что католичество возвело въ общее пра-вило, въ обязательный законъ то, чтò въ древности

(1) Православн. обзорѣн. 1870. августъ. Извѣст. и замѣтк. 274. 275.

(2) Слово каеолїч. православїа римскому католичеству. 284. 235. М. 1853.



было исключеніемъ и добровольнымъ подвигомъ немногихъ. Этотъ законъ, при своемъ появленіи, вызвалъ кровавую борьбу и тяжкое смятеніе. Противъ него и до сихъ поръ раздаются въ католическомъ мірѣ протесты, потому что онъ немало приноситъ вреда для религіозно-нравственной жизни. Папство однакоже не пощадило никакихъ усилій, чтобы ввести его. Папство упорно держится его и до сихъ поръ, потому что онъ слишкомъ выгоденъ для папскаго престола и его интересовъ. Ради интересовъ папства угодливые и покорные служители его не только покоряются обѣту вынужденнаго безбрачія, но рѣшаются даже жертвовать интересами вѣры и чистотою христіанскаго ученія. Извѣстенъ духъ католической пропаганды между христіанскими народами и католическихъ миссій между народами нехристіанскими. Пропагандируя между разными христіанскими исповѣданіями, католики оказываются крайне сговорчивыми относительно всѣхъ вообще догматовъ, кромѣ догмата о главенствѣ папы, по отношенію къ которому они не дѣлаютъ никакой уступки. Ихъ цѣль состоитъ не столько въ томъ, чтобы навязать схизматикамъ, какъ называютъ они всѣхъ христіанъ — не католиковъ, римскій догматъ, сколько подчинить ихъ папѣ. Кто не знаетъ, такъ называемыхъ, уній, посредствомъ которыхъ папство немало покорило своей власти православныхъ христіанъ и не разъ покушалось подчинить себѣ всю восточную Церковь? Подобная же цѣль руководитъ дѣйствіями католическихъ миссіонеровъ въ странахъ нехристіанскихъ. Наученіе язычниковъ или магометанъ истинному богопознанію считается у нихъ дѣломъ второстепеннымъ; подчиненіе невѣрныхъ папѣ напротивъ дѣломъ важнѣйшимъ и существеннѣйшимъ. Назадъ тому лѣтъ полтора ста іезуиты хлопотали, чтобы съ папствомъ соединить буддистовъ; для этой цѣли они старались увѣрить и папу и китайцевъ, что между буддизмомъ и католичествомъ нѣтъ большой разницы, что Іисусъ Хри-

тось и Будда одно и тоже лице <sup>(1)</sup>. Эти и подобные факты объясняются тѣмъ, что, по воззрѣніямъ католичества, для спасенія всего необходимѣ именно подчиненіе папѣ. „Церковь, проповѣдуетъ въ своемъ катихизисѣ Беллярминъ, есть собраніе или союзъ крещенныхъ людей, исповѣдующихъ вѣру и законъ Христа и подчиненныхъ римскому папѣ. Церковь называется собраніемъ, потому что мы не рождаемся христианами, какъ мы рождаемся французами, итальянцами и т. д.; но мы призываемся Господомъ и входимъ въ это собраніе чрезъ крещеніе, какъ чрезъ дверь Церкви. Но для того, чтобы принадлежать къ Церкви, еще недостаточно одного крещенія: нужно также вѣровать и исповѣдывать вѣру и законъ Христа, какъ тому научаютъ пастыри и проповѣдники Церкви; но и этого недостаточно: нужно повиноваться римскому папѣ, какъ намѣстнику Христа, т. е. признавать и считать его высшимъ своимъ начальникомъ, заступающимъ мѣсто Христа“ <sup>(2)</sup>. Католическіе богословы любятъ сравнивать устройство Церкви съ устройствомъ пирамиды. Широкій фундаментъ этой пирамиды составляютъ простые міряне. За тѣмъ слѣдуетъ меньшее число лицъ съ высшимъ значеніемъ, это—іерархія. Вершина пирамиды—это глава Церкви, папа. Этимъ сравненіемъ точно и весьма характеристично опредѣляется духъ и строй церковной жизни католичества. Въ пирамидѣ высшіе слои тяготеютъ надъ низшими. Такъ и въ католичествѣ простые міряне находятся подъ постояннымъ давленіемъ іерархій; въ свою очередь надъ іерархією и паствою тяготеетъ давленіе папы. Ультрамонтанство убѣждаетъ всѣхъ выносить этотъ гнетъ терпѣливо и безропотно, потому что папа занимаетъ на землѣ мѣсто Христа. Папа, проповѣдуетъ Цивильта, продолжаетъ на землѣ дѣло Иисуса Христа, и по отношенію къ намъ онъ является тѣмъ же, кѣмъ былъ бы І.

<sup>(1)</sup> Твор. св. отц. 1859 г. кн. 2. 275.

<sup>(2)</sup> *Осербекъ*, Свѣтъ съ востока. стр. 61. Вильна. 1868.

Христось, если бы Онъ самъ и видимо правилъ Церковію <sup>(1)</sup>. Во время разгара литературныхъ толковъ, возбужденныхъ ватиканскимъ соборомъ, Янусъ, обсуждая ультрамонтанскія теоріи, замѣтилъ: „Богъ опочилъ, ибо вмѣсто Его на землѣ правилъ всегда бодрствующій и не ошибающійся викарій... Остается только одинъ шагъ до того, чтобы самъ папа объявилъ себя за воплощеннаго, вочеловѣчившагося Господа“ <sup>(2)</sup>. Оказалось, что эти слова со стороны Януса были не ироніей, а тонкимъ пониманіемъ теорій ультрамонтанства. По крайней мѣрѣ, монсиньоръ *Добрейль*, епископъ авиньонскій, не стѣснился сказать на ватиканскомъ соборѣ: „Богъ воплотился три раза: во Христѣ, въ евхаристіи и въ Ватиканѣ — въ образѣ самого Пія IX“ <sup>(3)</sup>. Неограниченный монархъ Церкви и полный распорядитель и раздаватель даровъ благодати, папа есть единственное исключительное орудіе дѣйствій Св. Духа. Духъ Божій дѣйствуетъ въ Церкви только чрезъ папу. Католическое „*Filioque*“ заключаетъ въ себѣ смыслъ даже болѣе обширный. По ученію католической догматики, Духъ Св. не можетъ дѣйствовать въ мірѣ помимо папы, т. е. Онъ необходимо долженъ исходить и отъ Сына, чтобы такимъ образомъ Его дѣйствія въ Церкви достались въ распоряженіе папы, который есть единственный и полный представитель Христа <sup>(4)</sup>.

Такимъ образомъ папа поглощаетъ въ себѣ всѣ права Церкви, воплощаетъ ее въ своемъ лицѣ и самодержавно господствуетъ надъ нею. Всѣ сокровища откровенія отданы въ его руки. Книги царства Божія находятся въ его полномъ распоряженіи и онъ отверзаетъ и затворяетъ двери этого царства по своему произволу. Видимая глава Церкви, папа вмѣстѣ съ

<sup>(1)</sup> Янусъ, 62.

<sup>(2)</sup> Тамже, 61. 62.

<sup>(3)</sup> Правосл. Собесѣдн. 1870. апрѣль. 374.

<sup>(4)</sup> Правосл. Собесѣдн. 1864 г. ч. 1, стр. 40.

тѣмъ есть и единственное, исключительное орудіе, посредствомъ котораго живетъ и дѣйствуетъ въ Церкви Духъ Божій. Только онъ одинъ непосредственнымъ образомъ приражается къ благодатнымъ силамъ Святаго Духа, а Церковь получаетъ отъ Духа Божія нужную ей благодать не иначе, какъ чрезъ папу. Всѣ благодатныя дары сосредоточиваются въ видимой главѣ Церкви, папѣ, и только чрезъ него одного изливаются на вѣрующихъ, не только на мірянъ, но и на іерархію.

Начало этихъ доктринъ восходитъ ко временамъ отдаленной древности. Идея папства явилась на западѣ весьма рано. Уже въ первые вѣка, во многихъ случаяхъ, обнаружилось стремленіе папъ къ абсолютизму и преобладанію во вселенской Церкви. Возникновенію и развитію папской идеи способствовали разныя случайныя, временныя и мѣстныя условія и историческія обстоятельства, которыя въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій постоянно слагались такъ, что поощряли честолюбіе римскихъ епископовъ, можно сказать—соблазняли ихъ къ захвату въ свои руки всякой власти. Продуктъ случайныхъ условій и обстоятельствъ, эта идея совершенно противна духу христіанства и кореннымъ его началамъ. Всѣ придуманныя въ пользу ея основанія изъ свящ. Писанія, церковнаго Преданія и исторіи христіанской древности давно-давно подвергнуты критикѣ, разобраны, опровергнуты, распатаны и разрушены. Какимъ же образомъ она пристроилась къ христіанскимъ началамъ въ римскомъ католичествѣ и такъ крѣпко срослась со всею вѣроисповѣдною системою его? Явленіе странное! Оно было бы совершенно непонятнымъ, если бы невозможно было найти объясненіе его въ томъ, что чистота христіанскихъ началъ повреждена въ католичествѣ пелагіанскими наростами. Римское католичество не можетъ быть иною церковію, какъ только папскою. И это потому, что теоріями католичества движетъ пелагіанскій принципъ, что католичество поняло

христіанскую истину въ духѣ древняго пелагіанства. Защитники папской притязательности на абсолютизмъ и всемірное преобладаніе въ Церкви являются до-вольно рано. Одинъ изъ первыхъ между ними *Псевдоисидоръ*. За нимъ слѣдуютъ *Анзельмъ лужскій*, кардиналъ *Дейсдедитъ*, монахъ *Бернольдъ* и болонскій монахъ *Граціанъ*, время жизни и дѣятельности которыхъ обнимаетъ вторую половину XI и первую половину XII столѣтія. Но всѣ эти борцы папской идеи были канонистами, и ставили ее канонически, а не догматически: они оправдываютъ и защищаютъ папство подложными документами, поврежденіемъ текста соборныхъ актовъ, извращеніемъ смысла святоотеческихъ твореній и т. п. Сѣтъ подлоговъ и обмановъ, пущенныхъ въ ходъ каноническими сборниками Псевдоисидора, Граціана и др., опутывала въ средніе вѣка весь католическій міръ. На всемъ западѣ не находилось тогда человѣка, способнаго разоблачить ложь вымышленныхъ документовъ, фальшивыхъ декреталій римскихъ епископовъ, актовъ никогда небывалыхъ соборовъ и т. д., и этой лжи всѣ вѣрили. Однакоже догматически идея папства поставлена лишь въ концѣ XIII вѣка. Первымъ, кто ввелъ ее въ систему католической догматики, былъ *Тома Аквинатъ*. А что касается до его предшественниковъ, то богословіе въ школахъ *Анзельма кантерберійскаго*, *Абеляра*, *Бернарда*, *Роберта Лулла* и другихъ ничего не сдѣлало для утвержденія папской системы и всемірнаго господства римскихъ первосвященниковъ. Фактъ знаменательный! Чтобы утвердиться въ католической догматикѣ, идея папства должна была найти въ ней сродныя себѣ стихіи. А такія стихіи явились только въ концѣ XIII вѣка, когда проникнутое пелагіанскими воззрѣніями ученіе о первобытномъ состояніи человѣка получило въ ней рѣшительное господство и когда схоластическіе богословы вмѣстѣ съ этимъ усвоили себѣ сродный также пелагіанству, грубо-внѣшній взглядъ на благодать. Въ школахъ *Тома Аквината* и *Дунса Скота* достигла оконча-

тельнаго развитія доктрина, смотрѣвшая на человѣка, какъ на такое существо, которое изначала самимъ Творцемъ устроено такимъ образомъ, что еще до паденія благодать дѣйствовала на него не внутреннимъ, а чисто внѣшнимъ образомъ. Логика требовала провести этотъ взглядъ далѣе, и внести его въ ученіе объ искупленіи. Искупленіе есть возсозданіе человѣка, возстановленіе его въ первобытное состояніе. Должна поэтому существовать аналогія между первобытнымъ состояніемъ и процессомъ искупленія. Если благодать еще до паденія прародителей дѣйствовала на нихъ чисто внѣшнимъ образомъ; то и во процессѣ искупленія между благодатію и человѣкомъ не можетъ быть иныхъ отношеній, кромѣ чисто внѣшнихъ. Но доктрина, дававшая мѣсто подобнымъ воззрѣніямъ и допускавшая такое логическое развитіе, легко могла мириться и съ идеей папства, п. ч. по этой идеѣ, какъ мы уже видѣли, не только отдѣльная личность, но и вся Церковь во всей своей совокупности, не только міряне, но и іерархія относится къ Духу благодати чисто внѣшнимъ образомъ. Духъ Божій живетъ и дѣйствуетъ въ Церкви только чрезъ папу, который одинъ приражается къ благодатнымъ силамъ непосредственнымъ, внутреннимъ образомъ. Служа исключительнымъ органомъ благодати, онъ не только выше Церкви, но и стоитъ какъ-бы внѣ ея. Онъ есть внѣшній центръ благодатныхъ даровъ для всей Церкви. Идея папства т. о. легко пристроивалась по выработаннымъ схоластикой внѣшнимъ воззрѣніямъ на благодать. Въ свою очередь и эти послѣднія воззрѣнія, слившись съ идеей папства, получили особенную крѣпость и устойчивость, и легли въ основу всего строя церковной жизни католичества.

Главнѣйшее проявленіе церковной жизни составляетъ благодатное освященіе вѣрующихъ чрезъ таинства. По православному ученію, „какъ благодать Св. Духа подается отъ Бога туне, безъ нашихъ заслугъ или достоинства, а единственно ради заслугъ Иисуса

Христа, такъ и совершеніе (иначе дѣйствительность) таинствъ, чрезъ которыя сообщается благодать, не условливается никакими заслугами или достоинствами лицъ, какъ совершающихъ оныя, такъ и приѣмлющихъ. Недостойный совершитель таинства не воспрещаетъ благодати Святаго Духа являть въ немъ свою силу, равно какъ и недостойно приѣмлющій не уничтожаетъ сей силы. Для сего нуженъ только правильный образъ совершенія, законное лице совершающее и прочія необходимыя принадлежности таинства. *Кто убо есть Павелъ, кто же ли Аполлосъ*,—говоритъ апостоль,—*но точію служителіе... Азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти: тѣмже ни насаждаяй есть что, ни напоаяй, но возвращаяй Богъ* (1 Кор. 3, 5—8). „Приношеніе, говоритъ св. Златоустъ о таинствѣ евхаристіи, одно и тоже есть, хотя бы и худой принесъ... Потому что и сіе приношеніе не человѣки освящаютъ, но самъ Тотъ, кто освятить и оно“. „Какъ свѣтъ солнца, учитъ блаж. Августинъ, не теряетъ своей чистоты отъ того, что падаетъ на грязь и другія нечистыя мѣста: такъ и таинство не теряетъ спасительной силы отъ того, что совершается недостойными пастырями“. Посему-то и правилами церковными повелѣвается не повторять крещенія, хотя бы оно совершено было даже еретиками, только съ соблюденіемъ правильнаго образа совершенія“ (1). Тѣмъ болѣе дѣйствительность таинствъ не зависитъ отъ достоинства лицъ приѣмлющихъ. *Ядый и пійай недостойно, судъ себѣ ястъ и пїетъ, не разсуждая тѣла Господня* (1 Коринт. 11, 29). Значитъ, если человѣкъ приступаетъ къ евхаристіи, то какъ бы ни приступалъ, достойно или недостойно, онъ приѣмлетъ истинно и дѣйствительно тѣло и кровь Христовы. Если бы дѣйствительность таинства зависѣла отъ достоинства лицъ приѣмлющихъ; то недостойное принятіе евхаристіи не

(1) Пр. Антоній, Догматич. богосл. с. 217.

могло бы служить во осужденіе. Недостойно приступающіе къ евхаристіи осуждаются именно потому, что приемятъ дѣйствительное таинство, вкушаютъ не просто хлѣбъ и вино, а тѣло и кровь Христовы подъ видомъ хлѣба и вина. „Но что касается до спасительнаго дѣйствія таинствъ, то оно условливается и въ совершающемъ вѣрою, надлежащимъ благоговѣніемъ и сознаниемъ важности таинства, и въ приемящемъ—также вѣрою и должною готовностію и способностію къ принятію благодати, сообщаемой таинствомъ; въ противномъ случаѣ оно не только не будетъ спасительно, но обратится въ судъ, какъ совершающему, такъ и приемящему недостойно“ (1). Иной взглядъ на таинства имѣетъ католичество. По его доктринѣ, отъ достоинства лицъ совершающихъ и приемящихъ таинства не только не зависитъ дѣйствительность таинствъ, но и спасительное дѣйствіе ихъ. „Римско-католическая теорія таинствъ знаменита своимъ пресловутымъ „opus operatum“,—этою характерною чертою чисто внѣшняго воззрѣнія. Смыслъ этого „opus operatum“ слѣдующій: таинство есть проводникъ или вѣрнѣе каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ благодать, помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія или сочувствія. При дѣйствіи, совершаемомъ пассивно, „passive operatum“, благодать необходимо должна воздѣйствовать, какъ скоро употреблены извѣстныя внѣшнія средства, то есть *materia et forma instituendi sacramenti* (матерія и форма установленія таинства), какъ скоро есть лице, совершающее таинство, какъ скоро произнесены извѣстныя слова и т. п. Это воззрѣніе на дѣйствія благодати есть чисто механическое; Божественная дѣятельность необходимо и безусловно привязана къ извѣстному процессу внѣшней человѣческой дѣятельности, къ извѣстному совершенію извѣстнаго дѣйствія. На это и указываетъ въ латинскомъ тер-

(1) Тамже.



минъ: „opus operatum“. При этомъ исключается и всякое живое отношеніе вѣрующаго къ дѣйствіямъ благодати“ ('). Отъ человѣка ничего не требуется, кромѣ внѣшняго акта принятія таинства. Нѣтъ нужды, что онъ не приготовилъ себя къ этому надлежащимъ образомъ. Благодать воздѣйствуетъ въ немъ и безъ этого. Необходимо только одно, чтобы человѣкъ не противопоставлялъ дѣйствіямъ благодати положительнаго препятствія, не противился ей сознательно.

Ученіе едва вѣроятное! И однакоже римское католичество проповѣдуетъ его съ поразительною настойчивостію.

Нѣсколько извѣстно, ученіе объ „opus operatum“ въ первый разъ встрѣчается у *Альберта великаго*. Онъ первый употребляетъ это выраженіе, какъ противоположное, по своему значенію и смыслу, другому выраженію: „opus operans“. „Opus operatum“ у него значитъ, что благодатныя дѣйствія таинствъ зависятъ только отъ соблюденія внѣшнихъ условій, отъ законнаго совершенія ихъ по установленіямъ Церкви, помимо достоинствъ и внутренняго расположенія пріемлющихъ ихъ. „Opus operans“ выражаетъ мысль совершенно противоположную. Этимъ выраженіемъ обозначается, что благодатное дѣйствіе таинствъ зависитъ не только отъ внѣшнихъ условій, отъ законнаго совершенія ихъ, но и отъ достойнаго принятія, отъ внутренняго расположенія и вѣры приступающихъ къ нимъ. Альбертъ великій говоритъ: „таинства новаго завѣта двухъ родовъ. Одни изъ нихъ суть только таинства; другія суть таинства и вмѣстѣ оффиціи. Таинство только есть то, все существенное дѣйствіе чего заключается in opere operato; таковы крещеніе, евхаристія, священство и елеосвященіе. Таинства и вмѣстѣ оффиціи также двухъ родовъ. Существуетъ оффиція лица и оффиція природы. Оффиція лица есть

---

(') *А. Хрисанфъ*, Характеръ протестантства. 61: 62.

покаяніе; офіція природы — бракъ“ (1). Таинство и офіція, прибавляетъ къ этому Альбертъ великій, занимаетъ силу не только ab opere operato, но и ab opere operante (non trahit vim ab opere operato tantum, sed etiam ab opere operante), потому что въ немъ совершается актъ личный, моральный и гражданскій (actus personalis et moralis et civilis) (2). Онъ говоритъ даже, что „opus operatum estъ совершеніе внѣшняго дѣйствія безъ внутренняго расположенія“, или настроенія (3). Ясно, что „opus operatum“ обозначаетъ у Альберта великаго чисто пассивное отношеніе человѣка къ таинству. Имъ выражается такое дѣйствіе Церкви, которое внѣшнимъ образомъ прилагается къ человеку, какъ своему личному объекту. „Opus operans“ обозначаетъ напротивъ дѣйствіе самого человѣка, такой актъ, въ которомъ человѣкъ является самодѣятельнымъ субъектомъ. Альберту великому впрочемъ еще неизвѣстно положеніе, что ex opere operato дѣйствуютъ всѣ таинства. Онъ утверждаетъ это только по отношенію къ крещенію, евхаристіи, священству и елеосвященію. Только по отношенію къ этимъ таинствамъ онъ допускаетъ, что существенное дѣйствіе ихъ состоитъ исключительно во внѣшнихъ условіяхъ совершенія ихъ, помимо внутренняго расположенія или настроенія приступающаго къ нимъ, что эти таинства не требуютъ со стороны пріемлющаго ихъ никакой самодѣятельности. Въ покаяніи и бракѣ напротивъ су-

---

(1) Sacramentum novae legis duplex est: unum quod est sacramentum tantum, aliud, quod est sacramentum et officium. Sacramentum tantum est, cujus totus effectus substantialis est in opere operato, sicut est baptismus, euchar., ordo et extr. unctio. Sacramentum et officium est duplex, sc. officium personae et officium naturae. Off. pers. est poenitentia, off. naturae est matrimonium. Lib. IV. d. 26. art. 14. Herzog, XIII. 249.

(2) Ibid.

(3) Opus operatum est perfectio externi operis sine motu interno. In c. VI. ed. Io. Herzog, ib.

щественное дѣйствіе составляетъ продуктъ двухъ факторовъ, въ одинаковой мѣрѣ необходимыхъ; оно зависитъ и отъ „opus operatum“ Церкви и отъ „opus operans“ приступающаго къ нимъ.

Съ особенною строгостію „opus operatum“ различали схоластики отъ „opus operans“, когда разсуждали объ отношеніи новозавѣтныхъ таинствъ къ ветхозавѣтнымъ, разумѣя подъ этими послѣдними обрѣзаніе, совершеніе пасхи и т. п. Вопросъ объ этомъ предметѣ возбужденъ былъ еще блаж. Августиномъ, который высказалъ относительно его положеніе, что „таинства новаго завѣта даруютъ спасеніе, а таинства ветхаго завѣта заключаютъ въ себѣ обѣтованіе объ Искупителѣ“ (1). Опираясь на это Августиново положеніе, схоластики поставили вопросъ о значеніи и дѣйстви таинствъ ветхаго завѣта въ ихъ различіи отъ таинствъ новозавѣтныхъ. *Пасхазій Ридбертъ* и *Ратрамнъ* усвоили себѣ взглядъ, что вѣра составляетъ необходимое условіе (*conditio sine qua non*) для полученія благодатныхъ даровъ таинства (*res sacramenti*); держась этой точки зрѣнія, они не могли допустить никакого существеннаго различія между ветхозавѣтными и новозавѣтными таинствами (2). Но послѣ нихъ въ схоластикѣ гораздо болѣе обращалось вниманія на букву Августинова положенія, чѣмъ на общій духъ системы этого учителя Церкви; и потому допущено было между таинствами ветхозавѣтными и новозавѣтными существенное различіе. *Александръ Галесъ* опредѣляетъ это различіе слѣдующимъ положеніемъ: „таинства новаго завѣта суть знаки и причины невидимой благодати, которую они сообщаютъ сами по себѣ, ветхозавѣтныя же таинства суть только знаки, но не

(1) *Sacramenta N. T. dant salutem, sacramenta V. T. promiserunt Salvatorem. Ad Ps. 73. Köllner, Symbolik. II, 363.*

(2) *Herzog, XIII. 249.*

причины“ (1). Это различіе есть простѣйшее и выведено изъ самаго понятія о таинствѣ. Тома Аквинатъ опредѣляетъ различіе ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ таинствъ изъ отношенія тѣхъ и другихъ къ благодати оправдывающей (*gratia justificans*). „Сила страданій Христовыхъ, говоритъ онъ, вмѣняется намъ посредствомъ вѣры и таинствъ, однакоже различнымъ образомъ. Потому что усвоеніе (силы страданій Христовыхъ) посредствомъ вѣры есть актъ души; усвоеніе же посредствомъ таинствъ есть употребленіе внѣшнихъ вещей... Таинства же ветхаго завѣта были, такъ сказать, засвидѣтельствованіемъ вѣры, поколику они были знаменіями смерти Христовой и ея силы. Какой-либо собственной силы они не имѣли, но свидѣтельствовали только о вѣрѣ, которая оправдывала“ (2). Итакъ, по взгляду Аквината, оправдывающая благодать усвоается двоякимъ образомъ, посредствомъ вѣры, при чемъ человѣкъ является самодѣятельнымъ, и посредствомъ таинствъ, при чемъ онъ бываетъ пассивнымъ,—онъ просто приемлетъ благодатные дары, ничего не дѣлая съ своей стороны для принятія ихъ. И тотъ и другой способъ существуютъ въ христіанствѣ, другъ подлѣ друга, какъ два различные акта. Но въ дохристіанскія времена былъ только одинъ способъ усвоенія оправдывающей благодати, — человѣкъ снискивалъ себѣ оправданіе только путемъ вѣры. Слѣ-

(1) *Sacramenta N. legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute, alia vero sunt signa et non causae. Summ. Theolog. P. IV. q. 1. m. 4. Herzog, XIII. 250.*

(2) *Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. Nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum... Sacramenta autem V. legis erant quaedam fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus — non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur. Qu. 62. art. 6. resp. Herzog, ib.*

довательно ветхозавѣтныя таинства не имѣли никакой оправдывающей силы, но служили только знаками оправдывающей вѣры. Относительно ветхозавѣтныхъ таинствъ аквинскій богословъ говоритъ даже, что „они имѣли дѣйственную силу только по вѣрѣ, а не ex opere operato; но этого нельзя сказать о таинствахъ новозавѣтныхъ, потому что они сообщаютъ благодать ex opere operato“ (1). Отсюда очевидно, что существенное дѣйствіе таинства Аквинатъ поставляетъ въ „opus operatum“, въ „usus exteriorum rerum“. Впрочемъ, какъ ни рѣзко онъ различаетъ оправданіе чрезъ таинства отъ оправданія чрезъ вѣру, таинства новозавѣтныя отъ ветхозавѣтныхъ, изъ его словъ не видно еще, исключаетъ ли онъ вѣру совершенно, или же допускаетъ ее, если не какъ причину спасительнаго дѣйствія таинствъ, то какъ такое условіе, которое дѣлаетъ человѣка воспріимчивымъ, которое раждаетъ въ немъ воспріимлемость къ дарамъ благодати. Этотъ, неразъясненный Аквинатомъ, вопросъ, въ болѣе опредѣленной формѣ, высказывается и рѣшается у *Бонавентуры*. „Таинства новаго завѣта, говоритъ этотъ послѣдній, по мнѣнію нѣкоторыхъ, оправдываютъ въ силу operis operati, таинства же ветхозавѣтныя—въ силу operis operantis, т. е. въ силу совокупнаго дѣйствія вѣры и благодати; „opus operans“ есть вѣра, а „opus operatum“ вѣншнее таинственное дѣйствіе“ (2). Обсуждая это мнѣніе, Бонавентура замѣчаетъ: „различіе ветхозавѣтныхъ

(1) Non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide, ... non autem ita est de sacramentis N. legis, quae ex opere operato gratiam conferunt. Lib. IV. d. 2. q. 1. a. 4. sch. 4. *Herzog*, *ibid.* *Köllner*, *Symbolik*. II. 366.

(2) Sunt alii, qui dicunt, quod ista (sacramenta N. L.) justificant ratione operis operati, sed illa (V. legis) ratione operis operantis, non operati (et opus operans est fides, sed opus operatum exterius est sacramentum) et hoc est ratione fidei et charitatis conjunctae. Lib. IV. d. 1. p. 1. q. 5. *Herzog*, *ibid.* *Köllner*, II. 370.

тайнствъ отъ новозавѣтныхъ состоитъ въ томъ, что новозавѣтныя тайнства, мыслимыя, какъ *opus operatum*, оправдываютъ не только *per accidens* (посредствомъ вѣры), но и *per se* (сами по себѣ)“ (1). Эти выдержки показываютъ, что, по Вонавентурѣ, ветхозавѣтныя тайнства оправдываютъ не сами по себѣ (*non per se*), а въ силу вѣры (*operis operantis*). Внѣшнія дѣйствія, которыми сопровождалась эти тайнства, не заключали въ себѣ никакой оправдывающей силы. Напротивъ новозавѣтныя тайнства оправдываютъ сами по себѣ; благодать, такъ сказать, привязана къ внѣшней сторонѣ ихъ и сообщается въ силу *operis operati*. Впрочемъ внѣшняя сторона тайнствъ не исключаетъ и вѣры, хотя эта послѣдняя и не можетъ быть разсматриваема, какъ факторъ оправданія, хотя она и не имѣетъ существеннаго значенія. Она должна присоединяться ко *opus operatum* въ качествѣ лишь простой акциденціи. Оправдываетъ собственно тайнство само по себѣ (*per se*); можно сказать, что оправдываетъ и вѣра, но только въ смыслѣ несобственнаго, относительнаго (*per accidens*). Такимъ образомъ, въ воззрѣніяхъ Вонавентуры, нарушается гармоническое отношеніе между объективною и субъективною стороною тайнствъ. Онъ отнимаетъ у вѣры ея самостоятельное и независимое отъ внѣшнихъ дѣйствій значеніе по отношенію къ спасительному дѣйствию тайнствъ. Вѣра обратилась у него въ простую акциденцію, тогда какъ она составляетъ существенное условіе спасительнаго дѣйствія тайнствъ. Но когда вѣра обращена была въ простую акциденцію, то оставался одинъ только шагъ, чтобы устранить ее совсѣмъ, какъ вещь совершенно ненужную. Этотъ шагъ сдѣлали *Дунс Скотъ* и *Габріель Биль*. Для нихъ причина о-

(1) In hoc est differentia antiquorum (sacramentorum) ad nova, quod in sacramentis N. legis quantum ad opera operata est justificatio non tantum per accidens, sed etiam per se. Ibid.

правданія лежить исключительно во внѣшнемъ принятіи таинствъ, которыя необходимо дѣйствуютъ сами по себѣ, если человѣкъ дѣйствіямъ благодати не оказываетъ положительнаго препятствія самъ, а такое препятствіе спасительному дѣйствию таинствъ со стороны человѣка имѣетъ мѣсто тогда, когда онъ зараженъ сознательнымъ невѣріемъ (*fictio*), или же находится въ смертномъ грѣхѣ. И Дунсъ Скотъ и Габріель Виль ставили человѣка по отношенію къ таинствамъ въ чисто страдательное, пассивное положеніе и совершенно отвергали, что для спасительнаго дѣйствія таинствъ необходимо доброе внутреннее расположеніе; для нихъ достаточно было, если человѣкъ не поставялъ положительнаго препятствія или противленія духу благодати. Дунсъ Скотъ говоритъ: „таинство сообщаетъ благодать въ силу *operis operati*, такъ что для того, чтобы заслужить благодать, не требуется добраго внутренняго настроенія, но достаточно, чтобы приступающій къ таинству не полагалъ препятствія. Но въ таинствахъ ветхозавѣтныхъ благодать не сообщалась потому только, что принимающій не полагалъ препятствій; она сообщалась напротивъ только по силѣ добраго внутренняго расположенія, какъ-бы вслѣдствіе заслуги“<sup>(1)</sup>. Подобныя же разсужденія встрѣчаются и у Габріеля Вилья. „О новозавѣтныхъ таинствахъ, пишетъ этотъ послѣдній, говорятъ, что таинство сообщаетъ благодать *ex opere operato*. Это значитъ, что благодать сообщается принимающему таинство, если не мѣшаетъ этому препятствіе смертнаго грѣха, уже потому самому, что таин-

(1) *Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Sed in illis actibus (V. T.) non conferebatur ex hoc solo quod non poneret obicem, sed tantum ex virtute boni motus interioris, tanquam meriti. Lib. IV. d. 1. q. 6. in resol. Herzog, XIII. 251. Köhner, II. 370.*

ство преподается, такъ что отъ приступающаго къ таинствамъ, кромѣ внѣшняго принятія, не требуется внутренняго добраго расположенія. О таинствахъ же ветхозавѣтныхъ говорятъ, что они сообщаютъ благодать ех opere operante, по заслугѣ. Это значитъ, что для полученія благодати недостаточно еще внѣшняго принятія таинства. Кромѣ этого требуется доброе или благочестивое внутреннее расположеніе приступающаго къ таинствамъ, смотря по настроенію котораго и сообщается благодать“ (1). Но что схоластическое богословіе поставляло человѣка по отношенію къ таинствамъ въ совершенно пассивное отношеніе, это явнѣе всего видно изъ слѣдующихъ словъ *Петра де Паллуде*: „по отношенію къ новозавѣтнымъ таинствамъ собственно не требуется, чтобы человѣкъ располагалъ себя (воспитывалъ въ себѣ готовность къ принятію благодатныхъ даровъ). Онъ располагается къ этому самымъ таинствомъ. Такимъ образомъ по отношенію къ новозавѣтнымъ таинствамъ вѣроятно, что они оправдываютъ ех opere operato“ (2). Для характеристики схоластическаго ученія объ opus operatum важно еще слѣдующее сравненіе, къ какому прибѣгли средневѣ-

(1) Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato ita, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia. Lib. IV. d. 1. q. 3. *Hase*, Handbuch der protestantischen Polemik. 373.

(2) In sacramentis N. legis non per se requiritur, quod homo se disponat; ergo per ipsum sacramentum disponitur, et sic probabile est, in omni sacramento N. legis, quod justificat ex opere operato. Lib. IV. d. 1. q. 1. *Herzog*, XIII. 251. *Köllner*, II. 371.



ковыя богословы для объясненія способа дѣйствій таинствъ въ человѣкѣ: сила и дѣйственность заключены въ таинствѣ точно также, какъ лекарство въ сосудѣ, и цѣлебная сила—въ самомъ лекарствѣ. Пластырь врачуетъ вслѣдствіе простаго прикладыванія; внутреннее настроеніе больнаго ничего не прибавляетъ къ его цѣлебной силѣ и ничего не отнимаетъ у него. Тоже слѣдуетъ сказать и о таинствахъ. Они подаютъ благодать сами по себѣ, независимо и помимо внутренняго настроенія человѣка. Чтобы получить благодать, слѣдуетъ только принять таинство (1).

Не такъ взглянулъ на вопросъ о спасительномъ дѣйствіи таинствъ *флорентійскій соборъ*. Таинства новаго завѣта, опредѣлено было на этомъ соборѣ, имѣютъ большое различіе отъ ветхозавѣтныхъ. Эти послѣднія не заключали въ себѣ благодати, но служили только прообразами того, что она имѣла быть данною вслѣдствіе страданій Христовыхъ. Что же касается до нашихъ таинствъ, то онѣ и содержатъ въ себѣ благодать и сообщаютъ ее достойно пріемлющимъ (2). Это опредѣленіе стоитъ въ совершенномъ противорѣчій съ ученіемъ схоластиковъ. Нельзя однакоже придавать ему большаго значенія. Оно совершенно чуждо всему строю католическаго ученія, и очень можетъ быть, что оно составлено подъ вліяніемъ греческихъ епископовъ, присутствовавшихъ на этомъ соборѣ. А главное, нельзя придавать ему большаго значенія потому, что римско-католическая церковь въ послѣдующія времена никогда не подтверждала его, хотя случаетъ и поводовъ къ тому было немало.

(1) *Mahrheineke*, Symbolik. 171.

(2) *Novae legis sacramenta—multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non caussabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.* *Mani*, Council, t. XXX. col. 1051 ff. *Köllner*, II. 371, *Hase*, 370.

И особенно благовременный случай къ тому подавала реформація. Схоластическое ученіе объ *opus operatum* для протестантовъ было однимъ изъ самыхъ важнѣйшихъ заблужденій католичества. Они часто оставались на этомъ ученіи, дѣлая римскимъ католикамъ самыя рѣзкія укоризны. „Мы осуждаемъ, говорится въ *апологии аугсбургскаго исповѣданія*, всю толпу схоластическихъ докторовъ, которые учатъ, что тѣмъ, кто не полагаетъ препятствій, таинства сообщаютъ благодать ех *opere operato*, безъ добраго внутренняго расположенія въ приемлющихъ. Это чисто іудейское мнѣніе, будто мы оправдываемся посредствомъ внѣшнихъ церемоній, безъ добраго сердечнаго расположенія, т. е. вѣры. И однакоже это нечестивое и опасное мнѣніе съ большимъ авторитетомъ проповѣдуется во всемъ папскомъ царствѣ... Никто не въ состояніи изчислить, сколько злоупотребленій породило въ Церкви это фанатическое мнѣніе *de opere operato sine bono motu utentis*. Отсюда проистекли безчисленныя профанатіи миссъ“ (1). *Кальвинъ* замѣчаетъ, что таинства ех *opere operato* заключаютъ въ себѣ силу магическую, *vim magicam* (2). Въ противоположность схоластическому ученію, протестанты доказывали, что внѣшняя сторона таинствъ не важна, что благодать Св. Духа сообщается собственно въ силу вѣры, а таинства суть только знаки нашего общенія со Христомъ, напоминанія о нашемъ благодатномъ состояніи, видимая печать нашего пребыванія въ Церкви Христовой. „Оправдываетъ не таинство, но вѣра въ таинствѣ“, — вотъ основное положеніе *Лютера*, изъ котораго развилось протестантское ученіе о таинствахъ (3). Самымъ лучшимъ исходомъ для католичества было возстановить и подтвердить опредѣленіе флорентійскаго

(1) *Apolog. confes. august. c. VII. art. XIII. §§ 17—21.*

(2) *Köllner*, II. 376.

(3) *Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat.*  
*Dorner*, *Geschichte der protest. Theologie*. 159.

собора. Это было бы рѣшительнѣйшимъ опроверженіемъ упрековъ и укоризнъ, которыми осыпали римскую церковь протестанты, и того ученія, какое они выставили въ противоположность католическому. Къ сожалѣнію, римско-католическая церковь не сдѣлала этого.

Католичество старалось только смягчить схоластическія теоріи объ *opus operatum*, придать имъ болѣе или менѣе умѣренное выраженіе, сгладить рѣзкія крайности; но не хотѣло разстаться съ основною мыслию схоластическихъ богослововъ, что по отношенію къ таинствамъ человекъ занимаетъ совершенно пассивное положеніе, и что благодатные дары таинствъ сообщаются помимо личнаго расположенія пріемлющихъ, чисто внѣшнимъ образомъ. Замѣчательная попытка въ этомъ отношеніи сдѣлана на майнцкомъ (*maguntinum*) соборѣ 1549 года. Формулируя, въ противоположность протестантскимъ воззрѣніямъ, ученіе католической церкви о таинствахъ, отцы этого собора опредѣлили: „по Божественному установленію, таинствъ въ Церкви существуетъ семь. Господу угодно было, чтобы таинства, подобно цѣлесообразнымъ медикаментамъ и орудіямъ, врачевали наши грѣхи и сообщали намъ дары Божественной благодати. Таинства не суть простые обряды, какъ нѣкоторые нечестиво думаютъ. Напротивъ онѣ суть священные знаменія и дѣйственные знаки, которые правильно принимающимъ ихъ сообщаютъ благодать таинствъ, впрочемъ не по самому свойству внѣшнихъ вещей, не по заслугѣ совершителя, но въ силу внутренняго и Божественнаго дѣйствія“ (1). Повидимому, это опредѣленіе майнцкаго

---

(1) *Doceant pastores nostri, septem esse ecclesiae sacramenta divinitus instituta: per quae velut apta remedia atque instrumenta, et peccatis nostris mederi, et suae gratiae munera nobis impartiri Deus voluerit; eaque non esse ritus simplices, quod quidam impie confingunt, sed sacrosancta signacula, et efficacia signa, quae rite ea suscipientes gratiam eis conferendo sanctificant;*

собора пресѣмало протестантамъ поводъ къ соблазнамъ и нареканіямъ на католическую церковь. Но на самомъ дѣлѣ оно не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что свидѣтельствовало бы о возвращеніи майнцскихъ отцевъ къ древне-вселенскому ученію о таинствахъ, засвидѣтельствованному и флорентійскимъ соборомъ, или такого, что бы стояло въ прямомъ противорѣчій съ схоластическими теоріями объ *opus operatum*. Отцы собора говорятъ, что, для полученія благодати таинствъ, принимать ихъ слѣдуетъ правильно, *rite*. Но принимать таинства правильно, *rite*, и принимать ихъ достойно, *digne*, не одно и то же. Принимать таинства достойно, *digne*, значитъ принимать съ вѣрою и добрымъ внутреннимъ настроеніемъ. Требованіе же отцевъ майнцскаго собора, чтобы таинства принимались правильно, *rite*, заключаетъ въ себѣ мысль, что благодать сообщается только тогда, когда онѣ совершаются законно, т. е. когда есть законный совершитель ихъ, употреблено надлежащее вещество и соблюдены другія условія относительно ихъ внѣшней стороны. Это показываетъ самое выраженіе *rite*, потому что *ritus* значитъ обрядъ, обычай, обыкновеніе, церемонія. Очевидно, что опредѣленіе майнцскаго собора направлено противъ протестантовъ, которые не имѣли у себя законныхъ совершителей таинствъ и во многомъ другомъ отступили отъ правильнаго образа совершенія ихъ. Отцы собора говорятъ также, что благодать таинствъ подается въ силу внутреннего и Божественнаго дѣйствія, а не по заслугѣ совершителя и не потому, что бы силою подавать благодать обладали самія внѣшнія вещи, употребляемыя при таинствахъ. Но этимъ не исключаются схоластическія теоріи объ *opus operatum*. И въ средніе вѣка призна-

---

*gratiam vero sacramentorum, non ex ipsa externarum rerum virtute, nec ex merito ministri, sed ex internae et divinae operationis virtute, aestimandam esse. Concil. Moguntin. Harduin. IX. 2116.*

валось, что благодать подается силою внутреннего божественнаго дѣйствія въ таинствахъ, а не заслугою совершителя или самими внѣшними вещами, изъ которыхъ слагается совершеніе таинствъ. Если бы въ намѣреніяхъ майнцаго собора было исправить схоластическія теоріи объ *opus operatum*, то ему не было бы надобности вооружаться противъ такого ученія, котораго никто не проповѣдывалъ. Ему слѣдовало бы только опредѣлить, насколько тѣсна связь между внутреннимъ Божественнымъ дѣйствіемъ и внѣшними принадлежностями таинствъ, потому что ученіе схоластиковъ объ *opus operatum* состояло собственно въ томъ, что спасительныя дѣйствія таинствъ они поставляли въ безусловную и необходимую связь съ внѣшнею стороною таинствъ, такъ что для полученія благодати не оставалось уже мѣста личной вѣрѣ и добродушному внутреннему настроенію приемиющихъ. Подобно майнцкому собору никакыхъ существенныхъ исправленій средневѣковаго ученія объ *opus operatum* не сдѣлали и *тридентскіе* отцы. Въ опредѣленіяхъ *тридентскаго собора* говорится: „Если кто скажетъ, что таинства новаго завѣта не содержатъ въ себѣ благодати, соотвѣтствующей каждому изъ нихъ, или — не сообщаютъ этой благодати не полагающимъ препятствія... да будетъ анаѡема! Если кто скажетъ, что таинства новаго завѣта не сообщаютъ благодати *ex opere operato*, но что для полученія благодати достаточно одной вѣры въ Божественное обѣтованіе, да будетъ анаѡема“ (1) Въ этихъ опредѣленіяхъ нѣтъ крайностей средневѣковаго ученія объ *opus operatum*, но ос-

(1) Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... anathema sit. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solum fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. Concil. Trident. sess. VII. de sacramentis canones 6, 8.

новныя положенія этого ученія удержаны. Предавая анафемѣ тѣхъ, кто не вѣруетъ, что таинства сообщаютъ благодать ex opere operato, тридентскіе отцы не говорятъ того, что для спасительнаго дѣйствія таинства, со стороны приѣмлющаго ихъ, не нужно ни вѣры, ни добраго внутренняго расположенія, что благодать сообщается помимо этого. Но они далеки также и отъ того, чтобы поставить вѣру и доброе внутреннее настроеніе приступающихъ къ таинствамъ существеннымъ условіемъ спасительнаго дѣйствія ихъ. Также какъ и схоластическіе богословы единственно-существеннымъ условіемъ для полученія благодати со стороны приступающихъ къ таинствамъ тридентскій соборъ поставляетъ только то, чтобы они не противились дѣйствіямъ благодати, не полагали препятствія ей, т. е. соборъ ставитъ человѣка въ чисто пассивное положеніе по отношенію къ таинствамъ, исключаетъ всякое живое отношеніе вѣрующихъ къ дѣйствіямъ Святаго Духа. Въ такія же точно отношенія къ таинствамъ поставляетъ человѣка и римскій катихизисъ; когда говоритъ: „ничто не можетъ помѣшать дѣйствіямъ благодати, если сами приступающіе къ таинствамъ не будутъ чуждаться духовныхъ благъ и противиться Св. Духу“ (1). Между тридентскими опредѣленіями есть еще такое: „Если кто скажетъ, что таинства, хотя бы и правильно принятая, сообщаютъ, насколько это зависитъ со стороны Бога, благодать не всегда и не всегдѣ, но только по временамъ и нѣкоторымъ, да будетъ анафема“ (2)! Послѣ этихъ словъ не остается никакого сомнѣнія, что когда римская церковь требуетъ,

(1) Gratiae fructum nulla res impedire possit, nisi, qui ea (sacramenta) suscipiunt, se ipsos tanto bono fraudare, et Spiritui Sancto velint obsistere. Cathech. roman. p. II. c. 1. q. 16.

(2) Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper, et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando, et aliquibus; anathema sit. Concil. Trident. sess. VII. de sacrament. can. 7.

чтобы приступающіе къ таинствамъ не полагали препятствія дѣйствіямъ благодати; то при этомъ вовсе не подразумѣвается, что для спасительнаго дѣйствія таинствъ нужна вѣра пріемлющаго, необходима положительная готовность къ принятію благодатныхъ даровъ, .. е. доброе внутреннее настроеніе, а не отсутствіе только препятствій дѣйствіямъ Св. Духа. Если бы достойное, съ вѣрою и добрымъ настроеніемъ, принятіе таинствъ католичество считало необходимымъ и существеннымъ условіемъ спасительнаго дѣйствія ихъ; то въ послѣднемъ изъ приведенныхъ опредѣленій тридентскому собору сказать объ этомъ было всего уместнѣе. Опредѣленіе говоритъ именно объ условіяхъ спасительнаго дѣйствія таинствъ. И однакоже соборъ избѣгаетъ сказать, что для спасительнаго дѣйствія таинствъ необходимо достойное принятіе ихъ; подобно майнцскимъ отцамъ, онъ настаиваетъ только на правильномъ принятіи ихъ, т. е. законномъ совершеніи<sup>(1)</sup>. Чтобы устранить нападенія протестантовъ на *opus operatum*, особенно много усердія приложилъ *Белларминъ*. Онъ старался придать этому ученію такую форму и такой видъ, чтобы можно было предотвратить упрекъ въ томъ, что римская церковь по отношенію къ спасительному дѣйствію таинствъ не даетъ мѣста личной вѣрѣ человѣка. Но и это попытка осталась безуспѣшною и неудовлетворительною. Белларминъ дѣйствительно даетъ мѣсто личной вѣрѣ человѣка, но такое ничтожное и несущественное, что схоластическія теоріи о совершенно пассивномъ отношеніи вѣрующихъ къ дѣйствіямъ благодати господствуютъ и въ его воззрѣніяхъ. „Относительно того, что такое *opus operatum*, слѣдуетъ, говоритъ онъ, замѣтить, что оправданіе, которое получаютъ приступающіе къ таинствамъ, зависитъ отъ совокупнаго дѣйствія (конкур-

(1) Впрочемъ исключеніе изъ общаго правила тридентскій соборъ дѣлаетъ по отношенію къ евхаристіи и покаянію. *Sess. XIII. cap. VII. sess. XIV. cap. IV.*

ренціи) многихъ условій; для этого необходимы именно со стороны Бога—воля на употребленіе извѣстной, подлежащей чувствамъ, вещи; со стороны Христа—страданія Его; со стороны совершителя—воля, власть и добрая совѣсть; со стороны приѣмлющаго (таинство)—воля, вѣра и покаяніе; наконецъ со стороны таинства—самое высшее дѣйствіе, которое слагается изъ надлежащаго употребленія матеріи и формы“. Итакъ знаменитый кардиналъ ясно и опредѣленно говоритъ, что для спасительнаго дѣйствія таинствъ, между другими условіями, необходима и личная вѣра приѣмлющаго. Но онъ говоритъ это только затѣмъ, чтобы тотчасъ же отказаться отъ своихъ собственныхъ словъ. Смѣшная дѣйствительность таинствъ съ ихъ спасительнымъ дѣйствіемъ, Белларминъ къ только-что приведеннымъ словамъ присовокупляетъ: „Впрочемъ, изъ всѣхъ условій, тѣ, что активно, собственно и инструментально производятъ (это относится къ дѣйствительности таинства) благодать оправданія, есть единственно высшее дѣйствіе, изъ котораго состоитъ таинство, и это-то называется *opus operatum*, принимая *operatum* въ смыслѣ *passive*, такъ что выраженіе: таинство сообщаетъ (а это—къ спасительному дѣйствію) благодать *ex opere operato* совершенно равносильно выраженію: таинство сообщаетъ благодать въ силу самаго sacramентальнаго дѣйствія, отъ Бога установленнаго, а не по заслугѣ совершителя или приступающаго къ таинству.... Отъ взрослыхъ, продолжаетъ Белларминъ, опять запутывая и затемняя свою рѣчь смѣшеніемъ понятій о дѣйствительности и спасительномъ дѣйствіи таинствъ; отъ взрослыхъ необходимо требуется воля, вѣра и покаяніе, какъ личное расположеніе; а не какъ активная причина; потому что вѣра и покаяніе не производятъ (дѣйствительность таинства) sacramентальной благодати и не даютъ таинствамъ свойственной имъ дѣйственности; они только устраняютъ препятствія, которыя могли бы помѣшать дѣйственности таинствъ. Поэтому отъ дѣтей вѣра и покаяніе не требуются и онѣ



получаютъ (спасительное дѣйствіе) оправданіе и безъ этого“ (1). Усилія Беллармина едвали когда-нибудь имѣли менѣйшій успѣхъ, чѣмъ въ этой попыткѣ оправдать теорію *opus operatum* и удалить возбуждаемые ею соблазны. Онъ требуетъ отъ приступающихъ къ таинствамъ вѣры, какъ необходимаго условія для полученія благодати. Но это не то значить, что чловѣкъ долженъ имѣть положительное доброе настроеніе и воспитывать въ себѣ готовность къ принятію благодатныхъ даровъ. Это значить только то, что въ приемлющемъ таинство не должно быть положительнаго противленія Св. Духу. По воззрѣніямъ Беллармина, сакраментальная благодать дѣйствуетъ въ чловѣкѣ сама по себѣ, безъ всякаго съ его стороны участія. Если бы для этого требовалось участіе самого чловѣка, то таинства не были бы спасительны для дѣтей, отъ которыхъ не требуется ни вѣры, ни покая-

(1) *Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dem percipit sacramenta, multa concurrere, nimirum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili; ex parte Christi, passionem ejus; ex parte ministri, voluntatem, potestatem, probitatem; ex parte suscipientis, voluntatem, fidem et poenitentiam; denique ex parte sacramenti, ipsam actionem externam, quae consurgit ex debita applicatione materiae et formae. Caeterum ex his omnibus id, quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis, vel suscipientis.... Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causae activae; non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebns fit justificatio. Bellarmin, De sacrament. l. II. c. 1. op. t. III. p. 108. 109.*

вія, аргументируетъ ученый кардиналъ, забывая, что недостатокъ вѣры у дѣтей, при принятіи ими таинствъ, восполняется и замѣняется вѣрою родителей, восприимчивовъ и т. п. лицъ, на которыхъ лежитъ попеченіе о дѣтяхъ. Смыслъ этого послѣдняго аргумента таковъ: дѣти не могутъ ни противиться дѣйствіямъ сакраментальной благодати, ни воспитать въ себѣ готовности и стремленій къ принятію ея; поэтому требованіе вѣры отъ взрослыхъ значить только то, что, для спасительнаго дѣйствія въ нихъ таинствъ, необходимо, чтобы они находились въ состояніи, подобномъ дѣтскому; нѣтъ надобности, чтобы они воспитывали въ себѣ готовность къ принятію благодати, восприимчивость къ ея дарамъ, необходимо и совершенно достаточно только одно, чтобы они не противились ей сознательно.

Новый для римской церкви поводъ къ пересмотру и исправленію теоріи объ *opus operatum* представляли *янсенистскіе споры*. Однакоже и на этотъ разъ католичество обнаружило тенденцію остаться при воззрѣніяхъ, установленныхъ средневѣковыми богословами. Янсенистскій богословъ *Аммонъ Арнольдъ* написалъ книгу: *De frequente communione*, въ которой доказывалось, что недостойное вкушеніе тѣла и крови Христовыхъ не только не приноситъ душевной пользы, но и служитъ даже человѣку во осужденіе. Но іезуиты не хотѣли согласиться съ этимъ, также какъ не соглашались съ янсенистами и по другимъ предметамъ. Они напали на книгу Арнольда и въ противоположность янсенистамъ доказывали, что спасительное дѣйствіе таинствъ находится въ такой тѣсной и необходимой связи съ внѣшнею стороною ихъ, что уже одно простое принятіе таинства, помимо внутренняго настроенія приемлющаго, угодно Богу и для человѣка полезно и спасительно (\*). Янсенисты старались также

(\* ) *Mahrheineke, Symbolik. 173. 174. Herzog, XIII. 253.*

служить понятіе *opus operatum*, и доказывали, что *opus operatum* не может имѣть другаго значенія, кромѣ того, что дѣйствительность таинствъ не зависитъ отъ достоинства или заслуги совершителя. Но иезуиты отвѣчали на это, что соединять такой смыслъ съ *opus operatum* нельзя, что оно имѣетъ болѣе обширное значеніе, что съ нимъ соединяется и та мысль, что таинства производятъ свойственное имъ благодатное дѣйствіе въ душѣ человѣка, независимо отъ внутренняго настроенія пріемлющихъ (¹). Янсенисты дѣйствительно хотѣли навязать католическому міру такое пониманіе *opus operatum*, которое трудно было примирить съ давними традиціями латинства и съ фактами прошлыхъ вѣковъ. Вселенское ученіе о томъ, что дѣйствительность таинствъ не зависитъ отъ достоинствъ совершителя, въ римской церкви съ давнихъ поръ находилось въ забвеніи и подвергалось неоднократнымъ нарушеніямъ. Съ конца VIII вѣка тамъ немало было случаевъ, когда кассировались посвященія нѣкоторыхъ папъ и епископовъ, именно потому, что эти папы и епископы признаваемы были людьми недостойными; при чемъ рукоположенныхъ ими принуждали къ новому посвященію, вопреки постоянному ученію Церкви, что никто не рукополагается въ тотъ же санъ вторично. „Первый такой случай былъ въ 769 году, когда папа Константинъ II, утвердившійся на престолѣ вооруженною рукою и владѣвшій имъ въ продолженіи тринадцати мѣсяцевъ, былъ ослѣпленъ и низложенъ, послѣ чего были объявлены недѣйствительными всѣ его посвященія. Но особенно рѣзкій фактъ въ этомъ родѣ случился въ концѣ девятаго столѣтія, когда послѣ смерти папы Формоза, вслѣдствіе объявленія недѣйствительными всѣхъ посвященій, совершенныхъ имъ въ пятилѣтнее папство, вся итальянская церковь пришла въ крайнее замѣшательство и родилось всеоб-

(¹) *Herzog*, XIII. 253.

нее сомнѣіе: существуютъ ли еще въ Италіи таинства? Современникъ *Авксилій* говоритъ: черезъ это всеобщее постриженіе, разстриженіе и вновь постриженіе (*ordinatio, exordinatio et superordinatio*) въ Римѣ дошло до того, что вотъ уже около двадцати лѣтъ, какъ въ Италіи потухла христіанская религія. Папы и соборы рѣшали то за, то противъ дѣйствительности посвященій, и въ Римѣ въ то время очевидно лишились всякаго яснаго сознанія относительно ученія о посвященіи. Отъ имени тѣхъ многочисленныхъ священниковъ и епископовъ, церковное существованіе которыхъ было вопросомъ вслѣдствіе рѣшеній Стефана VIII и Сергія III, *Авксилій* требуетъ справедливаго разслѣдованія на вселенскомъ соборѣ, который могъ бы еще уладить эту, пронаведенную папами, путаницу. Но этотъ соборъ не состоялся, и догматическое невѣдѣніе и путаница такъ и остались въ Римѣ“ (1). Въ одиннадцатомъ вѣкѣ открылась великая борьба противъ симоніи. Снова объявлено было много посвященій недѣйствительными и начались перепосвященія. „Это произошло въ слѣдствіе двоякаго ложнаго заключенія, что симонія (или полученіе и преподаніе священства за деньги) есть ересь, а ересь дѣлаетъ посвященіе недѣйствительнымъ. Вредъ, который папы причинили этимъ, былъ безмѣрный, ибо тогда, во всей Италіи, было весьма мало священниковъ и епископовъ, которые были бы непричастны симоніи; такъ что милліоны мірянъ были введены въ заблужденіе касательно таинствъ, которыя они приняли изъ рукъ клира, не имѣющаго дѣйствительнаго посвященія. Споръ и вражда между народомъ и священниками проникла даже въ деревни; почти не было исхода изъ этого лабиринта всеобщаго религіознаго сомнѣнія и прерваннаго или разрушеннаго преемства въ рукоположеніи. Однакожь этого было недостаточно.. Папа, *Урбанъ II* объявилъ: „если бы при посвященіи

(1) *Анусъ*, 76. 77.

даже не было никакой симоніи, то все же оно недействительно, такъ какъ совершенно епископомъ зараженнымъ симонію“.... *Иннокентій II* сдѣлалъ II латеранскій соборъ совинникомъ своего ложнаго мнѣнія, по которому онъ объявилъ ничтожными посвященія тѣхъ епископовъ, которые держали сторону большинства кардиналовъ избраннаго, но еще прежде умершаго папы *Анаклета*; это есть актъ церковнаго произвола и въ тоже время еретическое воззрѣніе, которое не можетъ быть прикрыто даже тѣмъ предлогомъ, какимъ прикрывались прежнія переносвященія, т. е. отвращеніемъ къ симоніи“<sup>(1)</sup>. Всѣ эти факты

<sup>(1)</sup> *Апост.* 311—313. Борьба противъ симоніи свѣдѣтельствуеъ съ одной стороны о той неутомимой настойчивости римскихъ епископовъ, съ какою они старались искоренить великое зло, проникшее на западъ въ самое, такъ сказать, внутреннее святѣйшее церковныхъ таинства. Но съ другой стороны она свѣдѣтельствуеъ и о глубокомъ помыреніи въ Римѣ догматическихъ преданій. Каноническія постановленія вселенской Церкви виновныхъ въ симоніи повелѣваютъ «извергать», «подвергать лишенію степени», дѣлаютъ «чуждыми достоинства или должности» (Апост. пр. 29; IV всел. соб. пр 2; VI всел. 22; VII всел. 5. 19; Васил. вел. 90). Значитъ нельзя подвергать сомнѣнію дѣйствительность рукоположеній даже и по отношенію къ виновнымъ въ симоніи. Если бы, по взгляду Церкви, рукоположенію на издѣ было недействительнымъ; то не могло бы имѣть мѣста и повелѣніе лишить виновныхъ въ симоніи священнаго достоинства или степени; потому что у нихъ отнималось бы то, чего они и не имѣли. Еще несообразнѣе съ вселенскими преданіями объявлять недействительность таинства даже въ такихъ случаяхъ, когда при рукоположеніи не было никакой симоніи. Лицъ, получившихъ свой санъ законными путями, т. е. безъ кули, Церковь никогда не повелѣвала даже лишать церковнаго достоинства, хотя бы рукоположившій ихъ епископъ, по отношенію къ другимъ лицамъ, и виновенъ былъ въ симоніи. Но верхомъ отступленій римской церкви отъ древневселенской служать факты переносвященія, которое каноническими правилами воспрещено строго (Апост. пр. 68; Кар. соб. 36. 59). Священство можетъ быть снято съ недостойнаго, за его грѣхи и

показываютъ, что вселенское ученіе о дѣйствительности таинствъ независимо отъ достоинствъ совершителя въ римской церкви было забыто, что надъ нимъ восторжествовали другія понятія и другія воззрѣнія. Исторія католичества въ послѣдующіе вѣка не представляетъ фактовъ, подобныхъ приведеннымъ. Однакоже ученіе о дѣйствительности таинствъ независимо отъ достоинствъ совершителя понималось католиками сбивчиво и, такъ сказать, не получило у нихъ надлежащей устойчивости, потому что спутано было съ ученіемъ о спасительномъ дѣйствіи таинствъ.

Такимъ образомъ католичество убиваетъ жизнь христіанской души, вноситъ въ эту жизнь мертвящее начало. Оно хочетъ питать душу только внѣшними пережоніями, которыя сообщаютъ благодать помимо и независимо отъ его внутренняго настроенія. Оно забыло о духѣ и сердцѣ вѣрующаго, и въ этомъ существеннѣйшій недостатокъ теоріи *opus operatum*. Такой же недостатокъ имѣетъ и весь строй католическаго богослуженія. Припомнимъ инструментальную музыку и исключительное употребленіе латинскаго языка. И здѣсь выразилось тоже грубое, чисто внѣшнее пониманіе благодатныхъ воздѣйствій Божества на человѣка. „Войдите въ римскій храмъ. Молитва cadaго сливается ли въ одну, общую молитву? Голосъ хора есть ли выраженіе мысли всѣхъ? Нѣтъ; здѣсь человѣкъ остается одинокимъ передъ молитвою; ибо отъ него не требуется, чтобы онъ ее понималъ и мысленно на нее отзывался. Все богослуженіе остается для него чѣмъ-то внѣшнимъ; онъ въ немъ не участникъ. Онъ только присутствуетъ при немъ, но бездѣйственно. Церковное правительство молится на своемъ, правительственномъ языкѣ; ради какой нужды позволять подданнымъ приѣмивать свои голоса и мысли къ разговору прави-

---

преступленія; но не можетъ быть другаго рукоположенія ни прежде, ни послѣ снятія перваго; потому что подобаетъ епископу безъ порока быти (Тит. 1, 7).

тельства съ высшею властью? То, что происходитъ въ римскихъ храмахъ, имѣло бы видъ пародіи на молитву, если бы не составляло принадлежности цѣлой системы“ ('). Сущность римско-католическаго ученія о первобытныхъ совершенствахъ человѣка Веллярминъ весьма характеристично выражаетъ, когда говоритъ, что эти совершенства были пришиты и приданы къ дарамъ естественнымъ въ качествѣ особаго благодатнаго дара чисто внѣшнимъ образомъ. Эта характеристика имѣетъ полное приложеніе и къ ученію католичества о дѣйствіяхъ въ человѣкѣ благодати искупленія. У латинскихъ писателей въ большомъ ходу мнѣніе, что римское католичество и восточное православіе — два вѣроисповѣданія почти тождественныя, что разности между ними касаются только двухъ частныхъ пунктовъ въ системѣ христіанскаго цѣроученія. „Греки, говоритъ *Либерманнъ*, содержатъ съ нами одну и ту же вѣру и въ томъ только разногласятъ, что не признаютъ приматства римской церкви и говорятъ, что Духъ Святыи исходитъ отъ одного Отца. Церковь русская, какъ продолженіе или отрасль греческой, обряды и ученіе приняла отъ послѣдней и доселѣ еще не допустила никакого измѣненія въ нихъ“ ('). Наирасное самообольщеніе!

*Н. Вилляевъ.*

(') *Хомяковъ*, Собран. сочин. II, 102, 103.

(') *Institut. Theolog.* II, 5.

# СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ ОТДАНІЯ ПРАЗДНИКА ПАСХИ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИЕМЪ, АРХІЕПІ-  
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВІЯЖСКИМЪ, ПРИ ПОСВЪЩЕНІИ ПА-  
СТВЫ ВЪ ГОРОДЪ ЧЕБОКСАРАХЪ, 28 МАЯ 1869 ГОДА.

Христось воскресе!

Посѣтивъ вашъ богоспасаемый градъ, привѣтствую  
васъ, братіе возлюбленные, симъ всерадостнымъ при-  
вѣтствіемъ христіанскимъ, и цѣлованіе мира Христова  
и пастырской любви о Господѣ приношу вамъ. Хри-  
тось воскресе!

Это привѣтствіе, какъ и всѣ пасхальныя пѣсно-  
пѣвія въ честь воскресшаго Господа, мы слышали ны-  
нѣ уже въ послѣдній разъ въ настоящемъ году. Нынѣ  
Церковь творитъ отданіе праздника пасхи, послѣ со-  
рокадневнаго празднованія онаго. Съ чувствами жи-  
вѣйшей радости и веселія духовнаго, конечно, всѣ мы  
встрѣчали и проводили сей свѣтоносный праздникъ  
Христовъ: съ какими мыслями и чувствами прилично  
намъ теперь разставаться съ нимъ?

Возблагодаримъ, братіе, первѣе всего отъ всей  
души нашей Спасителя Христа—Божію силу и Божію  
премудрость,—по безпредѣльной и неизреченной любви



своей даровавшаго намъ, своимъ преславнымъ воскресеніемъ, минувшій всерадостный праздникъ св. пасхи. Не агнецъ безсловесный, испеченный на огнѣ и снѣдаемый, какъ было въ ветхомъ заветѣ у израильтянъ, составляетъ нашу пасху: наша пасха—самъ Христосъ Господь, пожренный за насъ на крестѣ и дающій самого Себя намъ въ снѣдь сладчайшую и спасительную. Воскресеніемъ своимъ изъ мертвыхъ Онъ извелъ насъ не изъ рабства египетскаго, свободилъ не отъ мучительства фараонова и смерти временной, привелъ не столпомъ огненнымъ и облачнымъ и не въ земной Ханаанъ, а извелъ изъ рабства грѣху, искупивъ насъ отъ него кровію своею, свободилъ отъ клятвы законныя и осужденія вѣчнаго, бывъ самъ по насъ клятва, разрушилъ тяготѣвшее надъ нами мучительство адово, исхитилъ насъ изъ власти темныя діавола и отъ узъ смерти—не только временной и тѣлесной, но и вѣчной и духовной, и возвратилъ намъ миръ съ Богомъ Отцемъ своимъ небеснымъ и усыновленіе Ему, даровалъ инаго житія вѣчнаго начало и вѣрный залогъ безсмертія и воскресенія самой плоти нашей, открылъ путь, подъ водительствомъ самого Духа Божія, въ небесное царствіе, полное не млека и меда, а духовныхъ, вѣчныхъ и нетлѣнныхъ благъ, *ихже око не видѣтъ, и ухо не слышитъ, и на сердце человеку не въздоша*, какъ говоритъ апостоль, *яже уготови Богъ* (1 Кор. 2, 9) всѣмъ истинно вѣрующимъ въ Иисуса Христа, любящимъ Его и послѣдующимъ стопамяъ Его въ послушаніи Его святымъ заповѣдямъ евангельскимъ.

Такъ за все сіе возблагодаримъ отъ всей души воскресшаго Господа нашего; возблагодаримъ и Бога Отца, *такъ возлюбившаго міръ, яко и Сына своего едиnorodнаго далъ естъ намъ* (Іоан. 3, 16), и скажемъ съ апостоломъ: *благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Иисуса Христа, иже по мнозній своей милости породей насъ во упованіе живо воскресеніемъ Иисуса Христовымъ отъ мертвыхъ въ насладіе нетлѣнно и нескверно и неувядаемо, соблюденю на небесныхъ* (1 Пет.

1, 3. 4). Возблагодаримъ Христа Спаса нашего и за то, что пасху нашу Онъ даетъ намъ вкушать не съ горькими травами и поспѣшностію, какъ это было древле у израильтянъ, а питая и улаждая души наши цѣлыхъ сорокъ дней, наипаче же въ свѣтлую седмицу пасхальную, оными прекрасными, полными сладости, отрады и веселія духовнаго, по-истинѣ боголѣпными пѣснопѣніями, въ особенности канonomъ пасхальнымъ, коимъ столь достойно и богомудро украсилъ праздникъ св. пасхи преподобный Іоаннъ Дамаскинъ. Поя или слушая сіи священныя пѣснопѣнія, какая душа христіанская не-чувствуетъ въ себѣ радости, подобно апостоламъ, какъ-бы отъ созерцанія предъ собою самого воскресшаго Господа? Чье сердце, подобно какъ у другихъ апостоловъ, шедшихъ въ Эммаусъ, не бѣ горя въ немъ, какъ-бы отъ ощущенія Его благодатнаго присутствія въ церкви святой хотя и невидимаго для очей тѣлесныхъ? А иные и не познавали ли Его, подобно тѣмъ же апостоламъ, *въ преломленіи хлѣба* (Лук. 24, 35), т. е. въ причастіи св. таинъ тѣла и крови Его? Ибо неложно и непреложно обѣтованіе Его—быть всегда съ Церковію своею во все дни до скончанія вѣка и являться очамъ сердца тѣхъ, кои истинно вѣруютъ въ Него и любятъ Его, какъ и поется въ одной изъ пѣсней пасхальнаго канона: „О божественнаго, о любезнаго, о сладчайшаго твоего гласа! съ нами бо неложно обѣщался еси быти до скончанія вѣка, Христе, егоже вѣрніи утвержденіе надежды имуще, радуемся“. Все сіи благодатныя ощущенія, какія испытала душа наша въ минувшій праздникъ, сохранимъ, братіе, въ себѣ цѣлыми и навсегда. Утвердимъ въ сердцахъ своихъ самую крѣпкую и живую, постоянную память о воскресшемъ Господѣ. Въ сей памяти заключается для насъ наилучшее и самое благонадежное водительство и поспѣшеніе во всѣхъ нашихъ житейскихъ обстоятельствахъ: вразумленіе и просвѣщеніе въ недоумѣніяхъ и сомнѣніяхъ ума нашего, опора въ благихъ намѣреніяхъ и подвигахъ добродѣтели,—

охрана въ искушеніяхъ и соблазнахъ грѣха, утѣшеніе и отрада въ скорбяхъ и бѣдствіяхъ жизни. Все сіе съ избыткомъ будемъ мы обрѣтати въ живой памяти о воскресшемъ и всегда присущемъ намъ Господѣ. Посему и заповѣдалъ апостоль Павелъ возлюбленному ученику своему Тимоѳею, говоря: *поминай Господа Иисуса Христа, воставшаго отъ мертвыхъ* (2 Тим. 2, 8).

Но, братіе, вкусивъ добраго и свѣтлаго торжества св. пасхи, насладившись сего преисполненнаго духовныхъ благъ *мира въры*, какъ выражается св. Іоаннъ Златоустъ, и воздавъ за сіе благодареніе Христу Господу, не будемъ думать, что эта пасха есть конецъ всѣхъ нашихъ желаній и стремленій духовныхъ, что лучше и свѣтлѣе ея не можетъ быть праздника для душъ нашихъ. Нѣтъ! должна настать нѣкогда еще лучшая и совершеннѣйшая пасха, — въ то время, когда преидеть образъ міра сего, и, по всеобщемъ востаніи изъ гробовъ всѣхъ умершихъ отъ вѣка людей и мгновенномъ измѣненіи оставшихся живыми, силою воскресевія Христа — жизнедавца, и послѣ праведнаго суда Его, наступитъ новое состояніе всего сущаго, явится *новое небо и новая земля, ихже по обѣтованію* Господню *чаемъ*, и откроется царство славы, въ коемъ Христосъ Господь вопарится на вѣки надъ всею тварію и людьми, Ему благоугодившими здѣсь чистою и правою вѣрою и жизнію непорочною и святою. О, эта грядущая пасха Господня, по-истинѣ, несравненно будетъ лучше настоящей. Ибо настоящая земная пасха, какъ ни свѣтла и ни радостна, скоро проходитъ, и надобно опять ждать, когда-то придетъ она въ будущемъ году, а многіе и не дождутся ея: а та пасха — грядущая, небесная — будетъ вѣчна и непроходяща. Здѣсь празднованіе наше невязбѣжно сопрягается съ большою суетою и попеченіями о земномъ и плотскомъ, сопровождается утомленіемъ отъ тяжести тѣла и немощи духа, подавляется нуждами и печальми житейскими, а иногда нерѣдко помрачается и грѣхомъ, съ

конѣ часто у насъ проводить св. праздники неблаго-  
честивые христіане: тамъ души наши въ воскресшихъ  
тѣлахъ, отрѣшившись отъ всего земнаго и грѣховнаго,  
будутъ совершенно свободны отъ сихъ недостатковъ.  
Въ сей земной пасхѣ услаждаются души наши въ св.  
церкви боголѣпнымъ служеніемъ и пѣснопѣніемъ, но—  
человѣческимъ: тамъ услышимъ мы совмѣстное съ че-  
ловѣками сладчайшее и немолчное пѣніе во славу пре-  
святой Троицѣ самихъ ангеловъ и всѣхъ горнихъ силъ.  
Въ сей пасхѣ мы удостоиваемся ощущать и созерцать  
съ собою Господа воскресшаго, но лишь сквозь туск-  
лое стекло вѣры и гаданія: тамъ узримъ Его самими  
очами воскресшаго тѣла нашего, *лицемъ къ лицу, яко-  
же есть*, какъ говоритъ апостоль, *и возрадуется серд-  
це наше, и радости нашей никтоже возметъ отъ насъ*  
(Іоан. 16, 22). Здѣсь мы вкушаемъ плоды животносна-  
го и спасительнаго воскресенія Христова, но только  
въ нѣкоторыхъ малыхъ начаткахъ. И съ грѣхомъ, отъ  
коего освободилъ насъ Христось, и съ діаволомъ, дер-  
жаву коего разрушилъ крестомъ своимъ, и съ смертію,  
которую упразднилъ востаніемъ своимъ, намъ надобно  
еще вести непрестанную и трудную борьбу, доколѣ,  
силою благодати воскресшаго Господа, побѣдимъ ихъ  
въ себѣ самихъ и усвоимъ себѣ какъ должно оправ-  
даніе отъ грѣха, обновленіе, новую жизнь, дарованную  
Іисусомъ Христомъ, и прочіе благодатные дары Хри-  
стовы; а смерти все же должны будемъ мы отдать не-  
премѣнный долгъ, сложивъ рано или поздно тѣло свое  
во гробъ. Тамъ—въ грядущей и небесной пасхѣ Гос-  
подней—и грѣхъ и вся сила вражія и самый адъ—  
царство сатаны и смерть совершенно упразднятся для  
душъ праведныхъ, которыхъ за крѣпкую вѣру, за чис-  
тую любовь къ Себѣ, за подвиги въ добродѣтели и  
непорочной жизни, за вѣрное и неуклонное послѣдо-  
ваніе стопамъ своимъ Господь Іисусъ Христось, по  
великой своей милости, сподобитъ войти въ царствіе  
свое небесное. Къ сей-то грядущей—блаженной—не-  
бесной пасхѣ будемъ, возлюбленные, какъ можно чаще

обращаться своими мыслями; къ сему-то великому празднику Господню будемъ готовиться всѣми силами, очищая тщательно себя отъ всякія скверны плоти и духа и обогащая себя всякими благими и богоугодными дѣлами, во еже быти намъ святыми и непорочными предъ Богомъ и явитися на страшный судъ Христовъ не козлищами непотребными, а овцами Ему возлюбленными. Сей пасхи будемъ чаять и желать всѣмъ сердцемъ и молиться сими словами одной изъ пасхальныхъ пѣсней: „О пасха велія и священнѣйшая, Христе, о мудросте и Слове Божій и сило! Подавай намъ истѣ Тебе причащатися въ невечернемъ дни царствія твоего“. Аминь.

---

# О ТАИНСТВѢ СВ. ПРИЧАЩЕНІЯ, ПО УЧЕНІЮ СТАРООБРЯДЦЕВЪ БЕЗПОПОВЩИНСКАГО СОГЛАСІЯ.

ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦІЯ, ЧИТАННАЯ ВЪ КАЗАНИ 26 ФЕВРАЛЯ  
1871 ГОДА.

---

Два года назадъ я предлагалъ здѣсь чтеніе о томъ, имѣютъ ли старообрядцы безпоповщинскаго согласія таинство исповѣди,—таинство необходимо нужное для спасенія. Разобравъ многія свидѣтельства и примѣры, приводимые старообрядцами этого согласія, а также пересмотрѣвъ и многія другія свидѣтельства свящ. книгъ, мы пришли тогда къ тому заключенію, что таинства этого у старообрядцевъ нѣтъ, потому что исповѣдь предъ лицомъ неосвященнымъ не сопровождается и не можетъ сопровождаться разрѣшеніемъ грѣховъ отъ имени Божія, разрѣшеніемъ, которое составляетъ одну изъ существенныхъ частей таинства покаянія, такъ какъ въ немъ-то и сообщается благодать очищенія. Дѣйствіе, произведенное тогдашнимъ чтеніемъ, какъ и естественно, сколько я слышалъ, было различно. Одни вполнѣ соглашались съ приводимыми мною доказательствами и моими заключеніями; другіе хотѣли представить свои возраженія; третьи...

обвиняли насъ въ подлогѣ, именно: выслушивая читаемыя нами выдержки изъ старыхъ книгъ, очевидно, для нихъ непріятныя, и не зная, что сказать противъ нихъ, они говорили, что книги - то у насъ новыя, а только въ старыхъ переплетахъ. Можно только пожалѣть о такихъ людяхъ. Наконецъ четвертые, не говоря ничего противъ того, что было сказано, замѣчали, что объ этомъ давнымъ-давно они уже знали, что имъ хотѣлось бы послушать, что сказалъ бы я, напр. о треперстіи; другими словами, они не придавали особаго значенія предмету, о которомъ шла рѣчь. На этомъ мнѣніи стоитъ нѣсколько остановиться. Правда, вопросъ о треперстіи весьма важенъ для старообрядцевъ, какъ такой, изъ за котораго они бѣгутъ отъ Церкви; но весьма важно узнать также и то, въ какомъ состояніи находятся эти бѣгущіе отъ Церкви люди, каково ихъ „древнее благочестіе“, та ли у нихъ церковная практика, тѣ ли даже вѣрованія и взгляды относительно существенныхъ въ дѣлѣ спасенія предметовъ, какіе содержались русскою Церковію во времена первыхъ пяти патріарховъ. Да, вопросъ этотъ заставляеть серьезно и глубоко призадуматься старообрядцевъ надъ своимъ положеніемъ. Поэтому я опять рѣшился избрать для чтенія предметъ изъ безпопущинской догматики. Тайнство причащенія тѣла и крови Христовой есть одно изъ важнѣйшихъ средствъ въ дѣлѣ спасенія; не даромъ пріятіе его на нашемъ народномъ языкѣ называется исполненіемъ христіанскаго долга, не даромъ каждый изъ насъ старается, хотя однажды въ годъ, удостоиться онаго, не даромъ оно составляло и составляетъ вапутствіе при переходѣ изъ настоящей жизни въ будущую. Такое убѣжденіе въ важности этого таинства основывается на непоколебимыхъ и несомнѣнныхъ основаніяхъ божественнаго Писанія. Христосъ Спаситель называетъ его хлѣбомъ животнымъ, спешшимъ съ небеси. Если крещеніе возрождаетъ человѣка, то причащеніе питаетъ его; родившись, безъ хлѣба жить нельзя. И какое чудное это

питаніе! Черезъ него, по выраженію св. Златоуста, мы становимся „едино тѣло со Христомъ и уды отъ костей тѣла Его, не токмо по любви, но и вещь самою въ Его плоть обрабаемъ и соединяемъ съ Нимъ яко тѣло съ главою. Кровь же Его дупъ нашихъ забавленіе; тою омывается душа, тою украшается, тою распаляется“ (1). „Смѣшеніе странно, и выше слова бываетъ, замѣчаетъ Теофилактъ болгарскій въ благовѣстномъ евангеліи, имже быти Богу въ насъ и намъ въ Бозѣ пребывать“ (2).

Старообрядцы безпоповщинскаго согласія не рѣшаются опровергать такое высокое значеніе таинства причащенія. Въ сочиненіяхъ знаменитыхъ безпоповщинскихъ учителей важность его признается вполне. „Христось Спаситель нашъ пречистыми своими устами, читаемъ въ „Поморскихъ отвѣтахъ“, глаголетъ: *ядый мою плоть и пійи мою кровь во Мнѣ пребывають и азъ въ немъ*. Іоан. гл. 6. зач. 24. Сія словеса Христа Бога нашего елико всякаго достовѣрства и благоговѣйнаго почитанія достойна суть, толико и прилѣжнаго во тщаніи исполненія требовательна: во еже всякому всегда причастивику быти животворящія плоти и крови Господни, во освященіе души и тѣла, въ наслѣдіе живота вѣчнаго“ (3). Тѣже слова буквально повторяетъ и авторъ „Меча духовнаго“, съ присовокупленіемъ еще болѣе рѣшительныхъ словъ Христовыхъ: *аще не съѣство плоти Сына чловѣческаго и не пїество крови Его, живота не имате въ себѣ* (4), а также выраженія Большаго катихизиса, что „крещеніе, покаяніе и причащеніе сице нуждно потребни суть всякому во спасеніе, да спасется якоже корабль въ прецптыіе глубины морскія, безъ нихъ же ни единъ спасгся мо-

(1) Толк. на ев. отъ Іоан. правоуч. 46.

(2) Благов. на ев. Іоан. зач. 24.

(3) Отв. 104. рук. библ. пр. Григорія. № 38. л. 374 об.

(4) Рук. библ. пр. Григорія. № 47. л. 475.



жетъ“ (1). Тоже повторяется во многихъ другихъ безпоповщинскихъ сочиненіяхъ.

Но признавая таинство причащенія настолько необходимымъ въ дѣлѣ спасенія, старообрядцы безпоповщинскаго согласія, ясно, не могутъ совершать его по неизбѣннѣю лицъ освященныхъ. Спрашивается: чѣмъ и какъ успокоиваютъ они свою совѣсть въ этомъ вопіющемъ недостаткѣ? Какъ выпутываются ихъ учителя изъ тѣхъ возраженій, которыя естественно возникаютъ въ головѣ каждаго мыслящаго человѣка, и какое излагаютъ ученіе относительно этого святѣйшаго таинства?

Дѣйствительно, едвали ученіе о какомъ другомъ таинствѣ представляло такія затрудненія для безпоповщинскихъ учителей, какъ ученіе о таинствѣ причащенія. Имъ предстояло одно изъ двухъ: или отнестись таинство причащенія къ числу таинствъ не „необходимо нужныхъ для спасенія“ и сказать прямо, что и безъ него можно спастись, какъ напр. безъ таинства муропомазанія, котораго безпоповцы не имѣютъ, или предоставить право совершать его лицу неосвященному. Первое противорѣчило бы положительному ученію слова Божія; второе для самыхъ безпоповцевъ не могло не казаться величайшимъ святотатствомъ. Самое лучшее, быть можетъ, было бы молчать до поры до времени. Но молчать было не возможно: предметъ такъ важенъ самъ по себѣ, что могъ наводить на вопросъ всякаго старообрядца, и съ другой стороны еще въ первой четверти 18 ст. его предлагалъ уже поморской общинѣ извѣстный посланный на Выгъ миссіонеръ іеромонахъ Неофитъ. Нужно было что-нибудь отвѣчать. Съ нерѣшительностію человѣка, вызваннаго на трудный отвѣтъ противъ его желанія, съ нѣкоторою туманностію писателя, обладающаго изворотливымъ разсудкомъ, авторъ „Поморскихъ отвѣтовъ“ приступаетъ

---

(1) Тамже, л. 480. снес. Бол. катих. л. 215 об.

къ его рѣшенію. Онъ не хочетъ прямо и открыто заявить, что не считаетъ таинства причащенія „потребно нужнымъ для спасенія“, а съ другой стороны сознаетъ невозможность усвоить право на совершеніе его мирянину; но при этомъ онъ старается ослабить первое положеніе и найти выходъ изъ послѣдняго. Онъ начинаетъ издалека. „Въ святой католической Церкви, говоритъ онъ, устроеніе причащающихся трегубо раздѣльно обрѣтается. Перви, иже усты и сердцемъ въ чистѣй совѣсти приѣмлютъ животворящее тѣло и святую кровь Христову“. И причащеніе это совершается двоякимъ образомъ: „ови во святѣй церкви, на святѣй литургіи причащаются; ови же отъ священника православнаго вземше часть животворящихъ тайнъ, у себя держать, и егда восхотятъ причащаются.... Другіе, иже благословныхъ ради винъ не имѣющіе гдѣ причаститися.... чрезъ вѣру и усердіе духовнѣ причащаются плоти и крови Христовы. Третіи суть единими токмо устами причащающіися иже недостойнѣ ко святому комканію приходятъ, которіи не токмо не получаютъ благодати Божіей, но паче большее осужденіе примутъ“. Это разсужденіе сочинитель „Поморскихъ отвѣтовъ“ привелъ съ тою цѣлію, чтобы сдѣлать два слѣдующія заключенія: 1) „аще кто отъ древнеправославна священника приѣметъ животворящія тайны, у себѣ содержитъ, яко отъ самаго онаго собою причащается“; 2) „аще кто сихъ не имѣетъ, вѣру всеусердну, желаніе огнепально, и житіе добродѣтельно распространяетъ, со слезами Господеви Богу моляся, тоя святѣни не лишитися: чрезъ сія средства изрядная тояжде благодати, тояжде сладости духовныя получаетъ безъ всякаго сомнѣнія“<sup>(1)</sup>. Такимъ образомъ Денисовъ, не отвергая, повидимому, значенія святѣйшаго таинства, а равно и признавая невозможность совершать его въ средѣ безпоповщинскаго общества,

(1) Пом. отв. г. 381 об. и 382.

нашелъ возможность съ одной стороны пользоваться онымъ и безпоповцу *черезъ потребление запасныхъ даровъ*, а съ другой—*черезъ вѣру всеусердну, чрезъ желаніе огненнымъ получить ту же самую благодать, ту же сладость* духовную безъ всякаго сомнѣнія. Быть можетъ, знаменитый учитель безпоповства и не имѣлъ самъ сомнѣнія, но послѣдователи его, какъ кажется, не слишкомъ твердо были убѣждены въ томъ, что вѣра можетъ замѣнить св. причастіе, что одно желаніе можетъ сообщить ту же самую благодать прискреннаго единенія со Христомъ, какая преподается въ таинствѣ причащенія. По крайней мѣрѣ безпоповщинская практика 18 ст. ясно показываетъ это. Безпоповцы всѣми мѣрами старались о томъ, чтобы имѣть возможность видимо причащаться; да и самъ Денисовъ не безъ практической же цѣли упомянулъ о запасныхъ дарахъ, хотя подобное упоминаніе можетъ казаться весьма страннымъ въ 1720 году, когда прошло уже слишкомъ 50 лѣтъ послѣ образованія раскола и не менѣе 25 лѣтъ существованія безпоповщинскаго согласія. Но дѣло въ томъ, что нѣкій старецъ Авраамій, выходецъ изъ Соловецкаго монастыря, или кто-то другой принесъ запасные св. дары въ Поморье; но такъ какъ количество ихъ не могло быть достаточнымъ для всѣхъ безпоповцевъ на многіе годы, и они должны были ищиться, то, по свидѣтельству Андрея Іоаннова, писателя не безызвѣстнаго и старообрядца, поморяне, „разведя въ новой квашнѣ тѣсто, и всыпавъ въ оное оставшіяся крошки своего агнца, испекли новые хлѣбы, которые отъ вложенныхъ крохъ и сдѣлались будто бы новою евхаристіею“ (1). Свидѣтельство Іоаннова имѣетъ полное значеніе достовѣрной истины; такъ какъ этотъ писатель родился и выросъ среди старообрядцевъ едосѣвскаго согласія, былъ однимъ изъ видныхъ прихожанъ московскаго Преображенскаго влад-

(1) Полн. историч. изв. изд. 4-е. стр. 103.

бища, къ нему съ уваженіемъ относился самъ патриархъ старообрядчества Илья Алексѣевъ Ковылинъ, наконецъ онъ засталъ еще то время, когда многіе изъ московскихъ безпоповцевъ употребляли выговское причастіе. Не смотря на совершенную незаконность подобнаго причастія, такъ странно приготовленнаго, незаконность, признанную впоследствии самими старообрядцами, поморцы 18 стол. признавали оное за святое и истинное и съ чувствомъ превосходства предъ другими безпоповцами, говорили: „нашъ монастырь, т. е. выговской, и по нынѣ имѣеть въ себѣ древнюю, бывшую во времена благочестія евхаристію, изъ Соловецкой киновіи принесенную“ (1). На эту-то евхаристію, по всей вѣроятности, и намекалъ сочинитель „Поморскихъ отвѣтовъ“, когда рассуждалъ о различіи между совершеніемъ евхаристіи и ея потребленіемъ и о возможности послѣдняго и въ средѣ безпоповцевъ. Какъ бы то ни было, но почти до конца 18 стол. безпоповцы старались запасаться такою евхаристіею, чтобы ею напутствовать себя, по крайней мѣрѣ, при смертномъ часѣ; за нее „пригоршнями сыпались рубли“ въ выговскій скитъ; ее покупали не только послѣдователи поморскаго согласія, но и еедосѣвцы; въ 1791 году въ Москвѣ были еще лица, владѣвшія ею (2). Такимъ образомъ до самаго конца 18 стол. въ средѣ безпоповцевъ наряду съ ученіемъ о духовномъ причащеніи существовало также и внѣшнее, видимое причащеніе, хотя совершенно незаконное. Такая двойственность ученія и самой практики служить яснымъ знакомъ того, что ученіе о духовномъ причащеніи, о полученіи чрезъ вѣру и огнепальное желаніе тойже самой благодати, какая сообщается въ таинствѣ евхаристіи, не представлялось тогда вполне основательнымъ и самимъ старообрядцамъ; иначе не зачѣмъ, ко-

(1) Тамже.

(2) Смотр. Христ. чт. 1863 г. май. стр. 15 и дал.

нечто, было бы и прибѣгать къ причащенію видимому, столь странно составленному. Это видимое причастіе, будучи незаконнымъ и сомнительнымъ, такъ какъ истинное тѣло и кровь Христова, по словамъ Никона Черногорца, остаются до тѣхъ поръ, „доколѣ видъ хлѣба и вина цѣль пребываетъ“, — породило сомнѣнія и споры на Преображенскомъ кладбищѣ въ концѣ 18 ст., такъ что по выраженію лѣтописца—старообрядца „миръ единовѣрныхъ поколебался и церковное исполненіе разрушалось“. Вслѣдствіе этого въ 1791 году, мѣсяца февраля въ 19-й и 20-й день, происходили собранія еедосѣвцевъ по поводу вопроса о таинствѣ причастія, „подъ видомъ хлѣба и вина совершаемаго“, на которыхъ было положено, хотя и не произносить хулы на это причастіе, такъ какъ никто изъ прежде бывшихъ отцевъ не дерзнулъ его хулить, но и не утверждать сего по причинѣ „отдаленности тайны сей дѣйствителей, сирѣчь священниковъ древнихъ скончавшихся“. Поэтому члены еедосѣвскаго собранія тѣхъ, кои имѣли измышленное причастіе, „совѣтнически упросихомъ вручить сію тайну на церковное храненіе“. При этомъ послѣдователямъ еедосѣвства было объяснено, что „за лишеніемъ божественныя сел въ видѣ хлѣба и вина совершаема тайны“ можно получить всѣ дары, сообщаемыя св. евхаристією, чрезъ одно „огнепальное тоя желаніе“ (1).

Такимъ образомъ съ теченіемъ времени ученіе Денисова о причащеніи запасными дарами было совершенно оставлено безпоповцами и окончательно утвердилось ученіе о томъ, что можно спастись и безъ видимаго причащенія, и получить его благодать чрезъ одно огнепальное желаніе. Это ученіе содержится и въ наше время среди безпоповцевъ, хотя нелишне замѣтить, что въ нѣкоторыхъ безпоповщинскихъ согласіяхъ причащенію стараются придать все-таки нѣкоторую видимую сторону; такъ напр. странники, или

(1) Тамже, стр. 17 и дал.

бѣгуны говорятъ о себѣ: „принимаю на каждый день тѣло Христово и безсмертнаго источника вкушаю, сирѣчь каждый день трапезу поставляю и въ показанное время обѣдаю. Законнику свято есть, кую пищу ни поставитъ, хотя быліе и зеліе крѣпко, и то въ тѣло и кровь Христову обращается“ (1). Странность и кощунственность подобнаго ученія очевидна, но оно имѣетъ смыслъ, какъ возраженіе, какъ протестъ противъ ученія о духовномъ причащеніи. Трудно въ самомъ дѣлѣ представить, что я причащаюсь тѣла и крови Христовой, т. е. предметовъ вещественныхъ,—хотя и подъ другимъ видомъ,—какъ-то духовно, невидимо, однимъ только желаніемъ, и вотъ учитель страннической секты хочетъ соединить причащеніе съ чѣмъ-нибудь чувственнымъ, видимымъ, и говорить, что онъ причащается подъ видомъ обыкновеннаго принятія пищи. Какъ бы то, впрочемъ, ни было, но мы должны остановиться подробнѣе на ученіи о духовномъ причащеніи, такъ какъ оно принимается громаднымъ большинствомъ безпоповцевъ.

Какъ ни разсуждай, какія выраженія ни придумывай, но ясно съ перваго же взгляда, что это ученіе въ сущности есть уже отверженіе *тайнства* причащенія. Тайнство есть такое дѣйствіе, въ которомъ подъ видимымъ какимъ-либо дѣйствіемъ сообщается невидимая благодать (2); слѣдовательно тайнства причащенія нельзя раздѣлять такъ, какъ раздѣляли „Поморскіе отвѣты“; духовное причащеніе собственно уже не тайнство, такъ какъ въ немъ нѣтъ видимой стороны. И сами старообрядцы дѣйствительно сознаются въ этомъ. Нѣкто Яковъ В. Холинъ, московскій купецъ и „славный, по выраженію Павла Любопытнаго, учитель еодосіанской церкви въ Петрополѣ и Ригѣ“, въ своемъ сочиненіи „о сокрытіи священныхъ пастырей“ прямо замѣчаетъ, что они (старообрядцы) пребываютъ

(1) Разглагольствія тюменскаго сгранника.

(2) Больш. катих. л. 304.

теперь „при двою истинныхъ тайнахъ — крещеніи и покаяніи, что тайны причащенія они не имѣютъ“ (¹).

На основаніи этого, самый вопросъ мы можемъ поставить прямо: можно ли спастись безъ *тайнства*, т. е. безъ чувственнаго причащенія? Когда Спаситель говорилъ, что Онъ вѣрующимъ въ Него дастъ хлѣбъ животный, ядущій отъ котораго будетъ имѣть животъ вѣчный, и когда Онъ училъ о необходимости причащенія этого животнаго хлѣба (²), то Онъ разумѣлъ таинство причащенія, т. е. причащеніе чувственное, которое и установивъ преподавалъ въ первый разъ своимъ ученикамъ на тайной вечери (³). Старообрядцы не возражаютъ противъ этого; ихъ основанія въ пользу мысли о духовномъ причащеніи и противъ должнаго значенія чувственнаго причащенія другія. И въ настоящемъ случаѣ, какъ и во всѣхъ другихъ подобныхъ, безпоповщинскіе учителя въ подтвержденіе своихъ мнѣній приводятъ во 1-хъ нѣкоторые частные случаи изъ церковной жизни. Начиная съ „Поморскихъ отвѣтовъ“ и кончая новѣйшими безпоповщинскими произведеніями, мы находимъ указанія на то, что многіе святые спаслись безъ причащенія св. таинъ. „Воззри токмо въ древнія времена, читаемъ въ Мечѣ духовномъ, посмотри въ прошедшія лѣта и абіе не неимаша уразумѣти, коликии преподобни мужіе, колици пустынножителіе во удаленіи отъ всея вселенныя жительствующе въ пустыняхъ не причащахуса чувственнѣ животворящія плоти и крови Христовы, обаче святи и богоугодни суть и нынѣ на небесѣхъ насыщаются лицезрѣніа Божія“ (⁴). За тѣмъ въ разныхъ сочиненіяхъ слѣдуютъ перечисленія немалочисленныхъ именъ изъ сонма прославленныхъ Богомъ святыхъ.... Таковы изъ преподобныхъ: Павелъ египетскій, Петръ афонскій, Маркъ

(¹) Рук. библ. пр. Григ. № 59. л. 24.

(²) Иоан. гл. 6.

(³) Больш. катих. л. 309.

(⁴) Мечъ дух. руков. библ. пр. Григор. л. 483 и 484.

еракскій, Теофанъ антиохійскій, Малхъ, Юаннь, Марія египетская, Теокиста, Февронія и другія; изъ св. мучениковъ: Евсихій, Есперь, Варваръ и Зоя, Патермифій, Копрій, Александръ, Емеліанъ, Кирикъ и Улита, Гликерія, Говеддай, Порфирій, Филимонъ и Калиникъ, дочь царя Траяна Дросида, Марина и наконецъ благоразумный разбойникъ (\*). Видно, съ какимъ большимъ тщаніемъ и трудомъ сообщали эти примѣры изъ житій святыхъ безпоповническіе писатели, не стѣснившіеся помѣстить въ число ихъ даже благоразумнаго разбойника, который, безъ сомнѣнія, и крещенъ не былъ. Обращаясь прежде всего къ историческому ихъ значенію, мы должны замѣтить, что только относительно св. мученицы Дросиды (память ея празднуется 22 марта) и св. мученика Александра (память его іюля 9) можно съ достовѣрностію утверждать, что они вовсе не причащались св. тайнъ;— а эту послѣднюю мысль собственно и необходимо доказывать безпоповцамъ, такъ какъ они *никогда* не причащаются. Но св. мученикъ Александръ не былъ даже и крещенъ, потому что послѣ исповѣданія себя христіаниномъ былъ въ тотъ же день и замученъ (\*\*); св. же мученица Дросида, дочь царя Траяна по крещеніи жила только 7 дней и не имѣла возможности причаститься тѣла и крови Христовой (\*). Что же касается остальныхъ, то хотя въ житіяхъ ихъ и не упоминается прямо о ихъ причащеніи, но это молчаніе никакъ не даетъ еще права заключать, что они дѣйствительно не причащались. „Обычай есть божествен-

(\*) Всѣ эти святые перечислены въ «Шморскихъ отвѣтахъ» и въ одномъ изъ новѣйшихъ сборниковъ подъ названіемъ «Исусъ Христосъ есть основаніе Церкви», заключающемъ въ себѣ сто главъ, и написанномъ Евѣимомъ Гр. Перевопчикомъ въ то время, когда онъ былъ еще послѣдователемъ Спасова согласія. Въ первомъ сочиненіи см. отв. 104; въ послѣднемъ гл. 29 и 30.

(\*\*) См. Прологъ іюля 9 день.

(\*) Четь-Мин. марта 22 день.



ному Писанію, говорить преподобный Іосифъ волоцкій, еже святыхъ житія и повѣсти писати. И нужнѣйшая вещь писанію предавати, ненужная же мимо теши. Ничто же бо нужнѣйши есть божественнаго крещенія и причащенія св. Христовыхъ таинъ; но во множайшихъ житіяхъ апостольскихъ и мученическихъ и отеческихъ не явлено есть о семъ. Еда убо не вси крещени быша, или не вси причащавшася апостоли и мученицы и преподобни отцы наши? Ей, вси убо крестившася и вси причащавшася. Но сего ради писателіе умолчаша о семъ, вѣдѣюще, яко не нужно есть о сихъ писати\* (1). Наконецъ о св. Маріи египетской (2) и св. Θεоктистѣ (3) несомнѣнно извѣстно, что онѣ удостоивались принятія св. таинъ.

Такимъ образомъ, примѣры изъ житій святыхъ, приводимые безпоповщинскими писателями, въ историческомъ отношеніи не могутъ быть признаны вполнѣ вѣрными, а отсюда и общая мысль безпоповцевъ, что *многіе* святые мученики и преподобные подвижники спаслись безъ причащенія св. таинъ, оказывается слишкомъ преувеличенною. Удаляясь въ пустыни ради подвиговъ благочестія, преподобные вовсе не такъ равнодушно смотрѣли на необходимость причащенія, какъ хотять представить это безпоповцы. И при великихъ своихъ подвигахъ, они не думали, что можно довольствоваться только однимъ желаніемъ причащенія, и замѣнять его своею вѣрою и добрыми дѣлами, — не смотря на то, что дѣла ихъ были дѣйствительно высоки. Извѣстно, что въ древней Церкви былъ несма распространенный обычай у восточныхъ христіанъ „ра-

(1) Слово II о иноческомъ житіи.

(2) Въ Прологѣ, апр. 1 дня, напечатанномъ въ 1644 г. при п. Іосифѣ, читаемъ: «...Іорданъ прешедши, причащившися отъ св. Зосимы» (л. 175).

(3) Преп. Θεоктиста передъ смертію причастилась св. таинъ, принесенныхъ ей по ея просьбѣ отъ нѣкоего лавда. Прологъ ноября 9 дня.

ди случаевъ различныхъ носить при себѣ евхаристію“. Обычай этотъ, по свидѣтельству Баронія, существовалъ еще и въ 9 вѣкѣ <sup>(1)</sup>. Подобно всѣмъ христіанамъ и св. подвижники удалявшіеся въ пустыни запасались также св. евхаристією. По свидѣтельству св. Василія великаго, „все, иже по пустынямъ иночествующе, и идѣже нѣсть священника, причащеніе свое о себѣ держаще, причащаются“ <sup>(2)</sup>; и Симеонъ солунскій рассказываетъ, что „нѣкимъ пустынникамъ сущимъ и не обрѣтающимся іереомъ, отъ архіерея попускаются преждеосвященная имѣти въ чванцѣ, и во время нужды отъ нихъ тѣмъ причащаются со всякимъ благоговѣніемъ“ <sup>(3)</sup>. Другіе же, гдѣ была возможность, призывали къ себѣ священниковъ, или ходили въ ближайшія церкви и тамъ причащались. Преп. Пахомій великій (память его мая 15-го) призывалъ въ праздничный день пресвитера, „единого отъ ближнихъ, яже въ вѣсѣхъ“, для совершенія службы и для причащенія. Къ преп. Марку (память марта 10-го), 30 лѣтъ безвыходно пребывавшему въ кельѣ, пресвитерь имѣлъ обычай приходитъ и преподавать ему св. тайны. О двухъ братьяхъ отшельникахъ, память которыхъ празднуется 12 декабря, сказано, что они въ пустынь ни къ кому не ходили, но токмо „въ церковь хождаста пріяти общеніе“. Обо всемъ этомъ можно читать въ прологахъ. Съ небольшою ревностію искали причащенія св. тайнъ и святые мученики; они смотрѣли на него, какъ на необходимую принадлежность христіанина; „како христіанинъ безъ литургіи быти можетъ“, говорилъ мученикъ Феликсъ <sup>(4)</sup>; поэтому и они носили съ собою запасные св. дары и причащались ими предъ мученіями и смертію. „Въ концѣ 3-го вѣка, рассказы-

(1) Барон. годъ 816. л. 914 об.

(2) См. Ник. Черногор. слов. 53.

(3) Сим. солунск. отв. на 41 вопр. Гавр. м. пентапольскаго. л. 345.

(4) Бароній, лѣто 303.

ваетъ Бароній, въ жилищѣ св. мученицы Доминики игемонъ нашель кадьлицу глиняную и свѣщу, и ковчежець, въ немже бѣ св. жертва“ (1). Заключение въ темницы, они получали св. причастіе чрезъ вѣрныхъ, которые подвергались иногда величайшимъ опасностямъ со стороны язычниковъ; въ случаѣ же невозможности получить св. дары, заключенные — если между ними были священники—сами иногда совершали литургію и причащались. Извѣстенъ разсказъ, какъ священникъ Лукіанъ, прикованный къ полу въ лежащемъ положеніи на спинѣ, на груди своей принесъ св. жертву, отъ которой и причастились тѣ, которые были заключены вмѣстѣ съ нимъ (2).

Кромѣ примѣровъ, безпоповщинскіе учителя приводятъ свидѣтельства въ подтвержденіе той мысли, что можно спастись и безъ причащенія св. таинъ. Свидѣтельство этихъ тоже весьма немало, и они двоякаго рода: въ однихъ изъ нихъ говорится о томъ, что въ случаѣ нужды „благословныхъ ради винъ не имѣющимъ гдѣ причастится чувственно, можно ограничиться однимъ желаніемъ причащенія и спасену быти“ (3); въ другихъ вообще говорится о духовномъ причащеніи и о духовной жертвѣ. Остановимся на тѣхъ и на другихъ.

Во всѣхъ извѣстныхъ намъ безпоповщинскихъ рукописяхъ приводится посланіе св. Кипріяна къ сущимъ въ изгнаніи исповѣдникамъ, не имѣющимъ среди себя священника. „Не имате, писалъ онъ, возлюбленная братія ни единыя тщеты во благоговѣннїи и вѣрѣ, яко тамо въ сіе время священницы Божія приношенія и жертву (или литургію) совершати не можете; пожрите

(1) Бароній, лѣто 293. л. 180.

(2) Разсказъ этотъ передается въ актахъ мучениковъ; см. Христ. чтен. 1864 года, апрѣль, стр. 403 и далѣе. Здѣсь же разсказывается, какъ одинъ юный христіанинъ, по имени Тарцелій, съ опасностію жизни доставилъ въ темницу св. дары.

(3) См. напр. Мечъ духовн. л. 488 обор.

въ жертву духъ сокрушенъ, сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничтожитъ; сію жертву Богу непрестанно воздаете день и ночь, и сами есте жертва жива и свята (якоже пишетъ апостоль) въ тѣлесахъ вашихъ“<sup>(1)</sup>. За тѣмъ указываютъ на слова блаженнаго Августина, который, утѣшая людей, не имѣющихъ возможности причаститься, говоритъ: „вѣруяй, ялъ еси и причастился еси“<sup>(2)</sup>; — на сочиненіе Григорія оиладельфійскаго о 7-ми церковныхъ тайнахъ, въ которомъ говорится, что „евхаристіи аще и не сподобится кто нужды нѣкоя ради, спасенъ быти можетъ“<sup>(3)</sup>; и наконецъ ссылаются на книгу „Диалогисмъ“, напечатанную въ Кіевѣ въ 1714 году, на „Жезль правленія“ и „Камень вѣры“, т. е. на сочиненія уже новопечатныя, или — какъ выражается авторъ сочиненія „о скрытіи свящ. пастырей“ — на „свидѣтельства отъ враговъ“<sup>(4)</sup>. Въ этихъ сочиненіяхъ говорится тоже самое, что и у Григорія оиладельфійскаго. На основаніи всѣхъ этихъ свидѣтельствъ „Мечъ духовный“ дѣлаеть слѣдующее заключеніе: „аще убо св. церковь не отрицаетъ желающимъ, но не могущимъ, нѣкія ради вины благословныя, устнами причаститься, спасеніе получить, тѣмъ же како, противоборствуя всей католической Церкви, держашши отрицательнѣ глаголати, яко невозможно есть непричастившуся спастися“<sup>(5)</sup>.

(1) См. Пом. отв. 104. Мечъ духовн. ч. 3, гл. 4, л. 489. «О скрытіи свящ. пастырей» л. 18. Стоглавъ л. 55.

(2) О скрытіи свящ. пастырей л. 23 об. Новое сочиненіе «Обрядовцы церковнаго іерархичества»; оно извѣстно намъ по разбору, слѣланному Павломъ прусскимъ; см. Душ. чт. 1870 года, марта стр. 175 и журналъ «Истина» 1870 года кн. 16. Свидѣтельство бл. Августина приводится и въ «Камнѣ вѣры» Стефана Яворскаго въ подтвержденіе той мысли, что, въ случаѣ невозможности, можно и не причащаться.

(3) См. Мечъ духовн. л. 490. Стоглавъ гл. 28. л. 52.

(4) О скрытіи свящ. паст., рукопись, л. 13—14.

(5) л. 490 обор. Тоже повторяется и въ рукописи, извѣстной подъ именемъ «Отвѣтовъ на 27 вопросовъ раскольника»,

Свидѣтельства, приводимыя здѣсь безпоповцами, справедливы и мы вовсе не думаемъ противоборствовать „всей католической церкви“, хотя свидѣтельство св. Кипріяна неполнѣе прямо относится къ предмету, оно говоритъ о неимѣніи священниковъ, но не говоритъ о томъ, были ли у означенныхъ исповѣдниковъ запасныя св. дары, а послѣднія сочиненія не имѣютъ большаго церковнаго авторитета, не только для старообрядцевъ, но и для насъ, такъ какъ они не составляютъ символическихъ (т. е. строго церковныхъ) книгъ. Но оставимъ эти тонкости и обратимся прямо къ разъясненію означенныхъ свидѣтельствъ. Дѣйствительно, и въ Большомъ катихизисѣ сказано, что безъ таинства причащенія „ни единъ спастися можетъ, *развѣ еще не возможетъ употреблять вождельвъ оно*“ (1). Какой же смыслъ, какое значеніе имѣютъ всѣ означенныя свидѣтельства, а равно и примѣры двухъ святыхъ, относительно коихъ достовѣрно извѣстно, что они не причащались?—Не болѣе, какъ значеніе рѣдкихъ, исключительныхъ случаевъ. Господь установилъ въ Церкви извѣстный порядокъ, сообщилъ ей извѣстныя божественныя средства спасенія, или, какъ говорятъ старообрядцы, положилъ въ Церкви законы „обдержные“, но въ то же время Онъ допустилъ и законы „смотрятельныя“, т. е. исключенія въ случаѣ невозможности выполнить первые. Но могутъ ли эти исключенія когда-нибудь простираться на всѣхъ людей, на всю Церковь?—Никогда, потому что въ такомъ случаѣ исключеніе стало бы уже правиломъ, а правило потеряло всякій смыслъ; вслѣдствіе же этого разрушились бы „обдержные“ законы Церкви, ея порядокъ и богоустановленное устройство, и твердая надежда на спасеніе была бы поколеблена. Объяснимъ это примѣромъ.

---

написанной въ концѣ 18 стол. и представляющей отвѣты безпоповца на вопросы поповца. Рук. библ. пр. Грег. № 33, отв. 16.

(1) Больш. катих. л. 307 обор.

Господь положилъ солнце на тверди небеснѣй, чтобы оно свѣтило людямъ и согрѣвало землю; вотъ общій „облержный“ законъ; но это солнце нерѣдко скрывается отъ глазъ нашихъ, заслоненное густыми облаками,—это исключеніе; ясно, что оно не вредитъ общему теченію природы; но что вышло бы, если бы это исключеніе сдѣлалось постояннымъ, если бы намъ совсѣмъ перестало свѣтить солнце, и не намъ только, но и всей землѣ?... Тогда нарушился бы порядокъ земной жизни и уничтожился бы законъ Творца, чтобы свѣтить ему (т. е. солнцу) на тверди небеснѣй. Такъ въ мірѣ физическомъ, во внѣшней природѣ, такъ же и въ мірѣ нравственномъ, въ обществѣ людей. Ремесленникъ, послѣ тяжелыхъ, утомительныхъ дней, говоритъ: „сегодня и отдохнуть можно“, и никто его не осуждаетъ за это; послѣ дня отдыха онъ принимается за дѣло съ свѣжими силами. Но что сказали бы вы, если бы онъ сказалъ и на другой день „и сегодня можно отдохнуть“, и на слѣдующій день тоже самое, такъ что не трудъ, а отдыхъ сдѣлался бы для него постояннымъ? Вы назвали бы такого человѣка празднымъ, негоднымъ. А что если бы на основаніи такихъ соображеній, что можно отдохнуть сегодня, всѣ ремесленники стали бы только отдыхать? Тоже наконецъ и въ мірѣ благодатномъ, въ жизни Церкви. Св. мученикъ Александръ не былъ крещенъ, можно ли на основаніи этого доказывать, что и всѣ могутъ не креститься, и быть спасены? Св. Ѳеодоръ жидовинъ (Прод. авг. 28) крещенъ былъ въ сирійской пустынѣ пескомъ, слѣдуетъ ли отсюда, что и вообще можно креститься пескомъ вмѣсто воды? Предъ такимъ выводомъ ужаснутся, я думаю, и сами старообрядцы. Цѣлыя сотни можно подыскать подобныхъ примѣровъ, но мысль ихъ ясна, и мысль эта та, что нѣтъ, какъ и говорятъ, правила безъ исключенія, но исключеніе никогда не можетъ быть правиломъ, а отсюда и частный, единичный случай никогда не можетъ служить основаніемъ для общаго теченія жизни. Между тѣмъ безпоповцы это именно и

дѣлають, когда на исключительныхъ случаяхъ хотять основать свое ученіе. Христось Спаситель сказалъ: *еще не съѣсте плоти Сына человеческого, и не пиете крови Его, живота не имате въ себѣ*. Но въ нѣкоторыхъ священныхъ книгахъ сказано, что по нуждѣ можно и не причащаться. Какъ примирить то и другое?—Не иначе, какъ первое признавъ общимъ правиломъ, а послѣднее возможнымъ въ рѣдкихъ случаяхъ исключеніемъ. На это указываетъ и самое выраженіе въ приведенныхъ свидѣтельствахъ „по нуждѣ“, а также и церковная практика того времени, когда свидѣтельства эти писались. Извѣстно, что тогда и мысли ни у кого не являлось, чтобы возможность не причащаться можно было распространить на всю жизнь и на всѣхъ. Такимъ образомъ, безпоповцы, распространивъ исключеніе не на тѣхъ, или другихъ частныхъ лицъ, а на всѣхъ вообще, на всю, по ихъ понятію, церковь, нарушили общій порядокъ церковной жизни;—законъ Спасителя уже остался безъ примѣненія, поправъ, уничтоженъ ими. А Христось Спаситель сказалъ: *доколь не придетъ небо и земля, ни одна юта, или ни одна черта не придетъ изъ закона* (1).

Сами старообрядцы понимаютъ, кажется, что на свидѣтельствахъ, имѣющихъ лишь исключительный характеръ, нельзя обосновывать положительное ученіе. По крайней мѣрѣ, почти во всѣхъ безпоповщинскихъ рукописяхъ, за исключеніемъ развѣ „Поморскихъ отвѣтовъ“, наряду съ ними мы встрѣчаемъ немало другихъ, въ которыхъ уже не въ видѣ исключенія, а положительнымъ образомъ говорится о духовномъ причащеніи, о духовной жертвѣ, или, какъ выражается „Мечъ духовный“, о томъ, что „кійждо христіанинъ можетъ по мѣрѣ вѣры и добродѣтелей духовнаго закалати агнца Божія и насыщатися Іесусомъ“ (л. 192 и далѣе). Въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ безпоповцевъ,

(1) Матѣ. гл. 6, ст. 18, по русск. переводу.

напр. „О скрытіи священныхъ пастырей“, написанномъ Яковомъ В. Холинымъ, и въ недавно появившемся сочиненіи, подъ названіемъ: „Обрядовцы церковнаго іерархичества“,—доказательства перваго рода вовсе уже не приводятся.

Самое замѣчательное и болѣе другихъ близкое къ вопросу свидѣтельство въ этомъ родѣ заимствовано изъ „Благовѣстника“ Теофилакта болгарскаго въ толкованіи на 24 зач. Іоанна: „и ты можеша не токмо по тайному причащенію ясти и пити плоть и кровь Владычню, но и по иному образу, ибо плоть яеть кто егда по дѣтели проходить дѣйственное“<sup>(1)</sup>. Какъ понять это мѣсто? Значить ли оно, что можно какъ кому угодно причащаться—или таинственно, или духовно; что послѣднее всегда можетъ замѣнять первое? При такомъ толкованіи мы неизбежно станемъ въ противорѣчіе съ словами Спасителя о необходимости причащенія св. таинства, въ чувственномъ видѣ преподаванаго на тайной вечери, гдѣ Онъ заповѣдалъ творить *сие*, т. е. чувственное причащеніе, въ Его воспоминаніе<sup>(2)</sup>. Обращаясь за тѣмъ къ другимъ словамъ блаж. Теофилакта, въ томъ же толкованіи, мы приходимъ къ полному убѣжденію, что онъ вовсе не думалъ сказать, что причащеніемъ духовнымъ чрезъ вѣру и добрыя дѣла можно замѣнять видимое причащеніе тѣла и крови. Объясняя извѣстныя слова Спасителя о хлѣбѣ животномъ, ядый отъ котораго не умираетъ, онъ прямо заключаетъ, что здѣсь говорится „о тайнѣхъ“ (т. е. о таинственномъ, видимомъ) причащеніи, что это „тайное причащеніе есть *обычно*“, и что оно такъ необходимо, что „*нѣтъ инако*“ (т. е. нельзя иначе) *животы имѣти*“, а отсюда познаемъ, заключаетъ онъ, величество тайны причащенія<sup>(3)</sup>.

(1) Смотр. Мечъ духовн. л. 493. Стоглавъ гл. 31. Обрядовцы церковн. іерархичества; см. Душепол. чтеніе, 1870 г. мартъ, стр. 173.

(2) Лук. гл. 22, ст. 19. 1 Коринѣ. 11 гл. 25 ст.

(3) Благов. старопеч. изд. 1648 г. л. 103—104.



Такимъ образомъ, изъ разсматриваемаго мѣста нельзя сдѣлать вывода въ пользу ученія безпоповцевъ о томъ, что можно обходиться и безъ таинства причащенія, явѣннвъ его вѣрою и добрыми дѣлами.

Безпоповщинскіе писатели вообще очень много распространяются по этому поводу о значеніи вѣры, любви и добрыхъ дѣлъ, въ которыхъ видятъ они и жертву духовную, приносимую человѣкомъ, и способъ соединенія его со Христомъ. „*Пожрите жертву правды*, говорятъ они словами псалма, *уповайте на Господа*. Можеша сію жертву приносить присно, самъ быти священникъ, и жертвенникъ, и олтарь, и ножь, и овча, и огонь; тако умная и духовная жертва“ (слова толковой псалтири). „Егда обрящемъ любовь, хлѣбомъ небеснымъ питаемся и укрѣпляемся..... небесный хлѣбъ есть Христосъ“ (слова св. Исаака сирина). „Потщися, о брате, дондеже время есть, возлюби Бога отъ всея души своея, буди церковь Божія и вселится въ ты Богъ вышній“ (слова св. Евфрема сирина) (1). „*Причастницы быхомъ Христу, аще збо начатокъ состава*, т. е. по толкованію св. Златоуста, вѣру, екоже составихомся и родихомся, *даже до конца извѣстно держимъ*“ (2), и др. въ этомъ роцѣ. Правда, вѣра и любовь необходимы для спасенія; нѣтъ словъ, что чрезъ нихъ мы соединяемся съ Богомъ. *Аще кто любитъ мя*, говоритъ Спаситель. *и слово мое соблюдетъ, и Отецъ мой возлюбитъ его и къ нему приидемъ и обитель у него сотворимъ*. Но исключаетъ ли это необходимость соединенія со Христомъ чрезъ таинства? Нисколько. Объяснимъ это примѣромъ. Для полдержанія нашей жизни необходимы пища, питье, воздухъ, свѣтъ. Положимъ, что кто-либо сталъ бы намъ говорить о томъ только, что для здоровья необходимы свѣ-

(1) Эти свидѣтельства приводятся въ «Столѣ» гл. 28, л. 52 и дал.

(2) Обрядовцы церкви. іерархич. см. Душепол. чт. 1870 г. мартъ, стр. 172.

жая пища и питье, слѣдовало ли бы отсюда, что воздухъ онъ считалъ не необходимымъ? И какъ бы назвали мы того человѣка, который сталъ бы на основаніи этого утверждать, что можно жить и безъ воздуха, что пища и питье могутъ замѣнять его? Такъ точно и для поддержанія духовной жизни, для соединенія съ Богомъ необходимы вѣра, любовь съ ея дѣлами, и св. отцы говорятъ здѣсь объ этомъ предметѣ, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы таинства они считали уже не необходимыми и думали, что вѣра и дѣла могутъ замѣнить тайну причащенія. Это видно и изъ самыхъ отеческихъ свидѣтельствъ. Вотъ одно мѣсто изъ св. Евфрема сирина, которое, къ удивленію, мы встрѣтили въ числѣ доказательствъ въ безпоповщинскомъ сборникѣ (\*). Св. Евфремъ сиринъ пишетъ въ словѣ III: „заблуждающе въ горахъ, якоже звѣрие питаеми, совершени сугъ и исполнени правды; заповѣди хранятъ, тепли суще вѣрою“ и т. д. Но считали ли эти благочестивые люди, что достаточно одной теплой вѣры? А вотъ дальше: „егда же предстануть честніи священницы св. трапезѣ службу принести, *тѣи первіи простираютъ руки своя пріемлюще съ вѣрою тѣла Владыки*“. Преп. Марія египетская, въ теченіи многихъ лѣтъ подвизавшаяся въ Іорданской пустынѣ, удостоившаяся даже силы чудотворенія (она перешла Іорданъ, какъ по суху), вотъ что говорила Зосимъ: „въ св. великій четвертокъ, въ вечеръ таинственныхъ Христовы вечера, возми отъ животворящаго тѣла и крови Христа Бога нашего въ сосудъ святой, привеси сіе и пожди мя на оной странѣ Іордана... *усердно я желаю и молю тя, не презри моего моленія*“. И мы знаемъ, что Зосима исполнилъ оное (\*).

Все, что мы сказали здѣсь о приводимыхъ безпоповцами свидѣтельствахъ, о значеніи вѣры и любви,

(\*) Стоглавъ гл. 28, л. 54.

(\*) Четь-Мин. 1 апр. изд. 1852 г. л. 11.

слѣдуетъ сказать и о значеніи жертвы духовной, приносимой Господу каждымъ истиннымъ христіаниномъ. Эта жертва опять ничуть не исключаетъ жертвы безкровной, таинственной, на алтаряхъ церковныхъ приносимой; и это тѣмъ болѣе, что жертва тѣла и крови Христовой безмѣрно выше нашей внутренней жертвы. Поэтому-то „Толковый апостоль“, говоря, что Богъ вмѣсто жертвъ древнихъ іудейскихъ „нарече себѣ ину жертву любезну“, заключаетъ, что „сего словеси никакъ невозможно разумѣти ни о жертвѣ хвалы и коей иной жертвѣ нашей внутренней, ибо ни едина та жертва нѣсть чиста предъ лицомъ Божиимъ“. „Сія“ (т. е. любезная Богу жертва), повторяется опять далѣе, „нѣсть жертва хвалы, ни сокрушеннаго сердца, ни молитвы, ни милостыни. Сіи бо не суть новыя жертвы, ибо быша въ древнемъ законѣ и новѣмъ, но имѣемъ едину жертву нову, въ законѣ древнемъ никогда не бывшую, тѣло и кровь Господню“ ('). Тоже и въ Кириловой книгѣ, почти тѣмъ же самыми словами ("). Такимъ образомъ выходитъ слѣдующее заключеніе: по поводу вопроса о необходимости таинства причащенія говорить о томъ, что мы можемъ быть причастницы Христу чрезъ вѣру и добрыя дѣла, значитъ говорить о двухъ различныхъ предметахъ; — послѣдняя мысль ничуть не ослабляетъ всего значенія первой. Скажу болѣе, она предполагаетъ ее; участіе въ таинствахъ и поддерживаетъ нашу вѣру и возгрѣваетъ нашу любовь, благодать въ нихъ сообщаемая и даетъ силы къ дѣланію добра. Поэтому въ молитвѣ предъ св. причащеніемъ Церковь и влагаетъ въ наши уста слово прошенія: „да будутъ ми святая сія въ дерзновеніе и любовь, яже къ Тебѣ“; а въ молитвѣ по причащеніи читаемъ: „даждь быти симъ и мнѣ... въ вѣру непостыдну, въ любовь нелицемѣрну... во исполненіе заповѣдей твоихъ“. Вотъ почему благочестивые люди, великіе по-

(') Толк. апост. л. 544 и 545.

(") Кир. кн. л. 78 об.

движники никогда не пренебрегали имъ, но всемирно старались удостоиться онаго.

И въ этомъ случаѣ они слѣдовали не только благочестивому призыву собственнаго чувства, но и выполняли прямое требованіе Церкви. Дѣйствительно, если обратимся къ тѣмъ свидѣтельствамъ, которыя прямо касаются таинства причащенія, то увидимъ, сколь необходимымъ считали оное знаменитѣйшіе и авторитетнѣйшіе пастыри православной Церкви и ея учителя. „Како ли болѣти ми, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ въ бесѣдахъ на Дѣянія апостольскія, егда услышу, яко не приобщися кто таинствомъ отшедъ изъ житія сего“... Напротивъ, продолжаетъ онъ, „подобаше веселитися и ликовствовать и радоватися и вѣнчаннымъ быти другому таинствомъ приобщающемуся“<sup>(1)</sup>. „Иже церкви Божія и причастія св. Христовыхъ таинъ удаляютъ себя, говоритъ св. Кириллъ александрійскій, врази Божіи бываютъ и бѣсомъ друзи“<sup>(2)</sup>. „Аще кто и чистъ живя въ покаяніи, читаемъ въ книгѣ, называемой „Златоустъ“, а не приемиетъ таинъ Христовыхъ, не можетъ спастися“<sup>(3)</sup>. Матвѣй іерусалимскій всѣхъ не причащающихся называетъ „еретиками“<sup>(4)</sup>. „Не можно естъ христіанину именоватися, говоритъ препод. Іосифъ волоколамскій, аще не будетъ крещень, или не причащается Христовыхъ таинъ“<sup>(5)</sup>. Антоній, патріархъ Царя-града, писалъ о стригольникахъ, что „они убиваютъ людей, удаляя ихъ отъ причастія“<sup>(6)</sup>. Симеонъ, архіепископъ фессалоникскій, замѣ-

(1) Бесѣд. на Дѣян. св. апост. печ. 1624 г. въ Кіевѣ, стр. 15.

(2) Слово, начинающееся словами: «Боюся смерти».... см. Соборн. напечат. въ 1647 г. при п. Іосифѣ, л. 118.

(3) Книга «Златоустъ», печат. въ Почаевѣ въ 1795 г. Слово въ 5 нед. поста, л. 139.

(4) Правильшкъ, рукопись, составъ I, гл. 2.

(5) Просвѣтитель, сл. II, о иноческомъ житіи.

(6) См. Четь-Мин. Макарія митр. іюль, л. 805.

чаетъ, что неполучившій крещенія и причащенія „вѣч-  
ныя жизни не получаетъ: изреченіе бо страшно и на  
непріемшихъ крещеніе и на неполучившихъ живо-  
творящаго общенія“ (1). Тоже говорится и въ уважае-  
мыхъ старообрядцами—книгѣ Кирилловой (2) и книгѣ о  
вѣрѣ (3). Вотъ съ какою рѣшительностію говорятъ о  
необходимости чувственнаго причащенія (4) церковные  
учители и этимъ они повторяютъ извѣстную заповѣдь  
Спасителя: *еще не съѣсте плоти Сына человеческого  
и не пїете крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан.  
6, 53).

Но мы и не презираемъ сію заповѣдь, „сіи слова  
Господни всякаго благоговѣйнаго почитанія досто-  
ны суть“, мы готовы были бы первые простирать свои  
руки для принятія тѣла Владычня, но не можемъ сдѣ-  
лать этого, такъ какъ истинная жертва Христова не  
приносится во всемъ мірѣ. Такъ обыкновенно въ концѣ  
концовъ говорятъ старообрядцы безпоповщинскаго со-  
гласія. Вѣримъ искренности ихъ словъ. Но вотъ во-  
просъ: можетъ ли быть такое состояніе во всей Цер-  
кви, можетъ ли Христомъ установленное разориться?  
Да, можетъ, отвѣчаютъ безпоповцы. Какія же основа-  
нія для такого страннаго заключенія, — вѣдь Церковь  
„сильнѣ ада“, крѣпче неба“, Спаситель сказалъ, что  
*врата адовы не одолѣютъ ей?* Вопросъ очень трудный

(1) Симеона есс. толкованіе на священный символъ.

(2) «Антихристу предотечи суть и помощники, иже стро-  
ятъ совершенную Христову жертву вездѣ помрачати». Кирилл.  
кн. л. 37 об.

(3) «Аминь, аминь глаголю вамъ, *еще не съѣсте плоти Сына  
человѣческаго и не пїете крови Его, живота не имате въ себѣ.*  
Страшенъ отвѣтъ Христовыхъ словесъ... кто не ужаснется отъ  
вышереченнаго запрещенія и не послушаетъ гласа Господня?  
Развѣ той, иже животь вѣчный погубити хочетъ». Кн. о вѣрѣ,  
л. 51.

(4) Приведенныя нами свидѣтельства можно читать у Озер-  
скаго. г. I, стр. 195—209.

для безпоповцевъ, но учителя ихъ не отказываются отвѣчать и на это. Они говорятъ, святыми отцами предсказано, что въ послѣднее время антихристъ истребитъ священство и истинную жертву Христову; въ подтвержденіе же этой мысли, они ссылаются главнымъ образомъ на св. Еврема сирина, на св. Ипполита и на Кириллову книгу.

Не задаваясь разсужденіями о томъ, послѣднее ли теперь время и царствуетъ ли уже антихристъ, мы остановимся собственно на разборѣ послѣдней мысли, т. е. основательно ли мнѣніе безпоповщинскихъ учителей, что во время антихриста христіане останутся безъ приношенія безкровной жертвы, а стало быть и безъ причащенія.

Св. Евфремъ сиринъ, описывая бѣдствія (въ словѣ 105), какія постигнутъ Церковь во времена антихриста, говоритъ: „носплачутся тогда церкви Христовы *вся* плачемъ великимъ, зане не будетъ службы святыя во олтарѣхъ, *ни приношенія*“. Вотъ, заключаютъ безпоповцы, прямо сказано, что во всѣхъ церквахъ не будетъ приношенія (разумѣй безкровной жертвы). Но я полагаю, старообрядцы не станутъ насъ оспаривать, если мы скажемъ, что подъ церквями здѣсь разумѣются собственно храмы христіанскіе; на это указываетъ и выраженіе „не будетъ приношенія *во олтарѣхъ*“. Но вотъ, по словамъ тогоже Евфрема сирина, „мнози святіи, елико тогда обрящутся... побѣгутъ со тщаніемъ великимъ въ пустыни и скроются въ горахъ и въ вертепахъ“. Спрашивается: будетъ ли жертва Христова у нихъ,—въ словѣ 105 св. Евфрема объ этомъ не говорится ничего? Не будетъ, замѣчаютъ иногда старообрядцы, и быть не можетъ, потому что храмовъ и олтарей не будетъ. Замѣчаніе произвольное. Въ первыя времена христіанства не было также особенныхъ храмовъ, но кто можетъ сказать, что и приношенія безкровной жертвы тогда не было. А въ книгѣ о вѣрѣ замѣчено, что „начатокъ Христовой вѣры съ кон-

цемъ согласуется“ (1). Не указывается ли уже этимъ, что и во время царствованія послѣдняго антихриста, которое, по свидѣтельству св. Евфрема, „вскорѣ должно прекратиться“, а не продолжаться дѣлныя столѣтія, какъ и при началѣ Церкви хотя и не будетъ истинныхъ храмовъ, но приношеніе св. жертвы будетъ?... Но самымъ лучшимъ доказательствомъ этой мысли могутъ служить слова тогоже св. Евфрема. Въ словѣ 107 онъ прямо говоритъ, что приношеніе Христовой жертвы „всемощнымъ Его повелѣніемъ бываетъ дондеже придетъ“, какъ и сказано (2).

Такимъ образомъ св. Ефремъ не можетъ быть свидѣтелемъ въ пользу безпоповцевъ; скорѣе, онъ говоритъ противъ нихъ.

Въ томъ же совершенно родѣ и свидѣтельства св. Ипполита изъ слова его „въ недѣлю мясопустную о скончаніи міра и о антихристѣхъ и о второмъ пришествіи Господа нашего Ісуса Христа“, находящагося въ великомъ соборникѣ, напечатанномъ въ Москвѣ въ 1647 г. „Восплачется тогда вся земля... яко вси уклонишася отъ Бога и лестьцу вѣроваша, приемише начертаніе сквернаго богоборца, вмѣсто животворящаго креста Спасова. Восплачутся же и церкви Божія плачемъ велимъ, зане ни приношеніе, ниже кадило совершается, ниже служба богоугодная. Священныя же церкви яко овощное хранилище будутъ и честное тѣло и кровь Христова во днѣхъ онѣхъ не имать явитися“.

Но прежде всего нельзя умолчать о слѣдующемъ обстоятельстве. Два года назадъ вышла въ слѣдъ книга „объ Ипполитовомъ словѣ“ московскаго ученаго археолога К. И. Невоструева. Издатель въ московской синодальной библиотекѣ нашель рукопись Иппо-

(1) Книга о вѣрѣ, гл. 20, л. 86. спес. гл. 2, л. 30.

(2) Сл. Ефр. сир. печат. въ Вильнѣ въ 1768 г. съ московскаго изданія, л. 518 на обор. изъ библ. пр. Григорія № 34.

литова слова „сказаніе о Христосѣ и антихристѣ“, написанную уставомъ и относящуюся къ XII или къ началу XIII вѣка. Слово это при нѣкоторыхъ сходствахъ имѣетъ и весьма много различія съ словомъ помѣщеннымъ въ сборникъ и, что въ настоящемъ случаѣ важно, въ немъ вовсе нѣтъ того мѣста, которое приводятъ старообрядцы. Изъ историческихъ свидѣтельствъ извѣстно, что св. Ипполитъ писалъ только одно слово объ антихристѣ; спрашивается, которое же изъ нихъ подлинное? Почтенный ученый весьма тщательно и убѣдительно доказываетъ, что найденная древняя рукопись составляетъ подлинное слово св. Ипполита, а помѣщенное въ сборникъ принадлежитъ кому-то другому. Изъ доказательствъ его я укажу вамъ на тѣ только, которыя болѣе доступны и понятны; именно: въ словѣ помѣщенномъ въ сборникъ встрѣчаются такія выраженія, которыхъ не могъ употребить св. Ипполитъ, жившій въ 3 вѣкѣ по Р. Хр. Такъ напр. въ немъ упоминается о христіанскихъ храмахъ, называемыхъ на греческомъ языкѣ *ναός*: „церкви Божіи, якоже простіи храми будутъ“, между тѣмъ какъ христіанскихъ храмовъ, называемыхъ означеннымъ на греческомъ языкѣ именемъ, во времена св. Ипполита еще не существовало. За тѣмъ тамъ говорится о инокахъ черноризцахъ, или, буквально съ греческаго, монахахъ, тогда какъ выраженіе *μοναχῶν*, *черноризецъ* (заимствованное очевидно отъ особой одежды) въ 3 вѣкѣ тоже не существовало; подвижники, удалявшіеся въ пустыню, носили обыкновенную одежду и назывались не монахами, а аскетами, анахоретами, еремитами, т. е. подвижниками, отшельниками, пустынниками. На основаніи этихъ и многихъ другихъ основаній московскій издатель Ипполитова слова заключаетъ, что слово, помѣщенное въ великомъ сборникѣ, принадлежитъ времени болѣе позднему и написано подъ влияніемъ слова св. Ефрема сириня, жившаго уже въ концѣ IV вѣка,—такъ какъ въ немъ находится большое съ послѣднимъ сходство, какъ это видно уже и изъ



приводимаго безпоповцами мѣста; поводомъ же къ его составленію послужило явленіе Магомета и гоненія на христіанскую Церковь, воздвигнутыя отъ магометанъ, — обстоятельства, вслѣдствіе которыхъ христіане считали тогдашнее время послѣднимъ временемъ и въ Магометѣ видѣли антихриста (1).

На этомъ можно было бы здѣсь и остановиться. Но вѣдь старообрядцы не повѣрятъ, пожалуй, изслѣдованіямъ нашихъ ученыхъ; а съ другой стороны слово помѣщенное въ сборникѣ все-таки имѣетъ извѣстный авторитетъ, какъ составленное лицомъ православыимъ и употреблявшееся въ Церкви. Поэтому мы готовы остановиться и на приводимомъ безпоповцами свидѣтельствѣ, показать его смыслъ и значеніе.

Собственно новаго здѣсь противъ свидѣтельства св. Ефрема вотъ что: „во днѣхъ онѣхъ тѣло и кровь Христова не имать явитися“. Но можетъ ли это выраженіе доказывать безпоповщинскую мысль? Здѣсь, какъ и у св. Ефрема, описывается состояніе христіанскихъ храмовъ; это показываетъ и самый способъ выраженія: „церкви будутъ яко овощное хранилище; чтеніе писаній въ нихъ не услышится“; за тѣмъ самое слово церковь на греческомъ языкѣ выражено такимъ словомъ, которое значитъ собственно храмъ и никогда не означаетъ Церкви въ смыслѣ собранія вѣрующихъ; это слово *ναός*; послѣднее же всегда означается другимъ словомъ *ἐκκλησία*. Такимъ образомъ и здѣсь говорится только то, что въ христіанскихъ храмахъ во времена антихриста *тѣло и кровь Христова не имать явитися*. Но слѣдуетъ ли отсюда заключеніе о конечномъ истребленіи св. жертвы? Не думаю. И въ разбираемомъ словѣ, какъ и въ 105 словѣ св. Ефрема, говорится также о людяхъ, которые избѣгаютъ власти антихриста и скрываются въ горахъ и вертепахъ, о людяхъ, которые будутъ слышать божествен-

(1) См. въ сочиненіи г. Невоструева §§ 7—15.

ное Писаніе. Спрашиваемъ опять, будетъ ли у нихъ приноситься св. жертва? Нѣтъ, не будетъ, скажутъ учителя безпоповства? Скажутъ, но не докажутъ, потому что этого здѣсь не говорится. Правда, не говорится и противнаго; но если мы обратимъ вниманіе—кромѣ указанныхъ уже нами свидѣтельствъ св. Ефрема изъ 107 слова—еще на одно сочиненіе, близкое ко времени составленія разсматриваемаго слова, которымъ, быть можетъ, пользовался даже составитель онаго, на сочиненіе весьма уважаемое притомъ старообрядцами, то можемъ сдѣлать весьма достовѣрнымъ заключеніе, что св. жертва будетъ приноситься и во времена антихриста въ обществѣ истинныхъ христіанъ. Въ толкованіи на Апокалипсисъ Андрея кесарійскаго говорится: „егда дѣйствуя въ антихристѣ діаволь, имже на Церковь ополчится, избранніи сея (т. е. Церкви) и *верховнѣйшии* побѣгутъ въ пустыни“<sup>(1)</sup>. Старообрядцы, полагаю, согласятся въ томъ, что подъ *верховнѣйшими* здѣсь разумѣются церковныя чины, т. е. епископы, пресвитеры и прочіе. А если во времена антихриста будутъ верховныя чины, то будетъ и св. жертва.

Изъ сказаннаго выходитъ, что доказывать на основаніи извѣстнаго мѣста изъ слова, напечатаннаго въ сборникѣ, конечное прекращеніе Христовой жертвы, и прекращеніе на неопредѣленное продолжительное время, — весьма мудро, тѣмъ болѣе, что и здѣсь, какъ и въ словѣ св. Ефрема ясно говорится, что времена владычества антихриста прекратятся „вскорѣ“.

Наконецъ, третіе свидѣтельство приводятъ безпоповцы изъ книги Кирилловой, именно, изъ толкованія Стефана Зизанія 15 огласител. слово св. Кирилла іерусалимскаго: „антихристъ прежде пришествія своего учинить, яже *вездѣ* жертвенники и истинную жертву истребить и куміръ свой на святомъ мѣстѣ поставитъ“;

(1) Толк. ап. печат. стр. 110. толк. на слова: „*и оубо побѣже въ пустыню*, гл. 12, ст. 6. . .“

„о томъ бо Хрисостомъ (т. е. Златоустъ) св. глаголетъ“, добавляетъ Стефанъ Зизаній, и указываетъ „толковый апостоль“ л. 549 <sup>(1)</sup>.

Дѣйствительно здѣсь сказано много, даже болѣе, чѣмъ сколько нужно безпоповцамъ, потому что повсюдное истребленіе истинной жертвы отнесено ко времени еще прежде явленія антихриста, въ чемъ, я думаю, и они признають преувеличеніе, ошибку. Дѣйствительно, обращаясь къ толковому апостолу, мы не находимъ тамъ приведенныхъ выраженій. На листѣ 549 напечатано: „еще же бѣснующіися глаголють еретицы, яко *литоргія есть мерзость Божія*, яже по писанію въ царствѣ антихристовѣ имяше стати на мѣстѣ святомъ“ (т. е. въ храмѣ). Но „*мерзость запустыня не есть жертва свята любезна и пріятна Богу*, но спустошеніе ея, еже содѣлаеть антихристъ предъ пришествіемъ *Господнимъ* (а не своимъ, какъ въ Кирилловой книгѣ),—свой образъ на то мѣсто поставивши“. Такимъ образомъ здѣсь нѣтъ того, чтò говорится въ книгѣ Кирилловой. Если же имѣть въ виду собственно приведенныя слова толковаго апостола, то онъ говоритъ не болѣе того, чтò мы видѣли и въ разсмотрѣнныхъ нами свидѣтельствахъ, т. е. что жертва опустошена будетъ въ видимыхъ храмахъ и притомъ, „егда будетъ опустошена сія св. жертва, тогда и міръ скончается“ <sup>(2)</sup>, да и самъ антихристъ не тако „долго пребудеть, якоже еретицы глаголють на пастырѣхъ церковныхъ, но токмо толико дней, якоже отъ Даніила речеса, т. е. три лѣта и шесть мѣсяцъ“. Во всемъ этомъ нѣтъ ли, напротивъ, намекъ на то, что св. жертва пребудетъ до самаго конца міра? Мы говоримъ—намека; а вотъ и совершенно ясное указаніе въ томъ же вѣдѣствѣ четьрьмя—пятью листами раньше. На листѣ 544 читаемъ: „сія жертва будетъ памятію и обновле-

<sup>(1)</sup> Кирилл. кн. л. 32. Свидѣт. это приводится въ Стоглавѣ.

<sup>(2)</sup> Это повторяется и въ Кирилловой книгѣ л. 32 об.

нѣмъ въ сердцахъ человѣческихъ жертвы на крестѣ принесенныя—страсти и смерти Его, яже *до скончанія вѣка*“; на листѣ 545 — „си есть, (т. е. это есть) та жертва, юже Церковь христіанская, отъ языковъ избранная, приноситъ по всей вселеннѣй Господу Богу и *до скончанія вѣка* приносить будетъ тѣло и кровь Господа нашего Иисуса Христа“. Да наконецъ и въ самой Кирилловой книгѣ на л. 351 прямо сказано: „на всякій часъ, по вся лѣта, *даже до скончанія міра* пречистое тѣло свое и животворящую кровь (Господь нашъ Исъ Христосъ) ясти уставилъ“.

Такимъ образомъ разобранное мѣсто изъ Кирилловой книги едвали сами безпоповцы могутъ считать достаточнымъ основаніемъ для своего ученія о прекращеніи Христовой жертвы во времена антихриста; такъ какъ оно неточно передаетъ слова толковаго апостола, на который ссылается, и противорѣчитъ другому мѣсту тойже Кирилловой книги. Дѣйствительно и изъ сочиненій безпоповщинскихъ учителей оно приводится только въ „Стоглавѣ“; ни „Мечъ духовный“, ни „Отвѣты на 27 вопросовъ“, ни сочиненіе „о скрытіи священныхъ пастырей“ о немъ не упоминаютъ.

Насколько шатки и неопредѣленны приводимыя безпоповцами свидѣтельства о прекращеніи Христовой жертвы, настолько ясны и рѣшительны указанія св. отцевъ относительно вѣчнаго, имѣющаго до самаго втораго пришествія Христова продолжиться ея существованія. Нѣкоторыя изъ этихъ указаній мы уже приводили; но это далеко не все. Св. Златоустъ въ толкованіи на 1 посланіе къ Коринѣянамъ 11 гл. ст. 26 говоритъ, что *до скончанія* та (т. е. жертва Христова) пребываетъ <sup>(1)</sup>, а въ словѣ въ великій четвертокъ, напечатанномъ въ соборникѣ, замѣчаетъ, что по слову Господа, установившаго таинство причащенія на тайной вечери, оно будетъ приноситься *до втораго Его при-*

(1) См. св. Злат. на 14 посл. ап. Павла; изд. 1823 г. въ Кіевѣ, стр. 871.

„о томъ бо Христомъ  
легъ“, добавляетъ Сте-

Дѣйствителъ  
чѣмъ сколько  
ное истребл  
ни еще пр  
маю, и о  
ствителъ  
находъ  
549  
ти  
с

буквально и Боль-  
тамаскинъ въ словѣ  
что она будетъ „со-  
Даже въ святцахъ,  
въ 1646 году, замѣчено,  
вѣтнюющую пасху причастіе  
крове всѣмъ намъ  
дарова“ (1). Боясь уто-  
я не читаю всѣхъ этихъ свидѣ-  
замѣчу одно,—всѣ они основы-  
поясненіе словъ св. ап. Павла:  
*хлебъ сей и чашу сію пите,*  
*донеже приидетъ* (2).  
Послѣ всего этого можетъ ли быть сомнѣніе въ  
что причащеніе пречистаго тѣла и крови Хрис-  
томъ, будетъ существовать въ Церкви во всѣ времена,  
говоря будетъ существовать и теперь. Дѣйстви-  
я стало быть должно существовать и теперь. Дѣйстви-

(1) Соборн. Москва, изд. 1647 г. л. 559:

(2) Больш. катх. л. 335.

(3) Соборн. л. 31 обор.

(4) Святцы л. 392. Сказаніе о днѣ пасхи.

(5) Желаящіе могутъ большинство ихъ со всею подро-  
бно-  
стию прочитатъ у Озерскаго, ч. 1, л. 183 и далѣе.

(6) Нѣкоторые изъ старообрядцевъ слова: *донеже приидетъ*  
относятъ къ пришествію антихриста; если бы, говорятъ они,  
здѣсь говорилось о пришествіи Христомъ, то было бы сказано:  
*донеже прииду*. Основаніе совершенно несправедливое, потому  
что слова эти говорилъ не Христосъ Спаситель, а ап. Павелъ,  
потому онъ и долженъ былъ сказать не *прииду*, такъ какъ онъ  
дѣйствительно больше не придетъ на землю, а *приидетъ*, т. е.  
въ третью лицѣ, рязумѣя тѣмъ Христа. Такъ разумѣютъ и бо-  
гомудрые толкователи, которые называютъ это пришествіе *сто-*  
*рымъ*, тогда какъ антихристъ будетъ имѣть одно пришествіе. Въ  
древней рукописи. соловецкой бібліотеки подъ № 1035, содер-  
жащей толкованія св. Златоуста на Дѣян. апостольскія и на по-  
сланія ап. Павла, послѣ означенныхъ словъ прямо сказано: *еже*  
*есть второе пришествіе*; то же читаемъ и въ соборн. въ словѣ  
на великій четвертокъ, л. 559.

тельно, мысль эта такъ ясна и имѣеть за себя столь твердыя основанія, что сами старообрядцы безпоповщинскаго согласія иногда невольно сами ее высказываютъ и по меньшей мѣрѣ не берутся защищать своихъ положеній. Такъ авторъ упоминаемаго нами сочиненія „Отвѣты на 27 вопросовъ“ на вопросъ поповца: „до конца ли міра пребудутъ Христовы тайны“, не рѣшился прямо доказывать, что онѣ будутъ истреблены антихристомъ, а замѣтилъ только, что „о семъ не могу вамъ опредѣлительно рещи“<sup>(1)</sup>. Другіе изъ безпоповцевъ высказывались гораздо опредѣленнѣе и прямѣе. Въ 1852 году казанскій старообрядецъ Филиппъ Осиповъ едосѣвскаго безбрачнаго согласія написалъ сочиненіе противъ безсвященнословнаго брака; между разными приводами<sup>(2)</sup>, что таинство брака можетъ и не быть въ Церкви, приводами направленными противъ брачниковъ, онъ замѣчаетъ: что говорить о бракѣ, когда мы не имѣемъ и болѣе нужныхъ таинствъ? „Пречистое тѣло и кровь Христова, писалъ онъ, столь нужныѣ брака, елико небо пространнѣе земли, *безъ сего бо и спасенія надежды нѣсть. Въ писаніи обѣщаніе положено видимому священству* (а стало быть и таинству причащенія, ибо безпоповцы потому и не имѣють его, что совершать некому) *быти до конца вѣка*, а мы нынѣ проповѣдуемъ, что его уже нѣтъ и сему обѣщанію о священствѣ *не согласуемъ съ писаніемъ*“<sup>(3)</sup>. Тоже и по тому же поводу высказывалъ и другой старообрядецъ, отвергающій безсвященнословный бракъ. Вотъ письмо, писанное изъ г. Волгска одному изъ здѣшнихъ брачниковъ старообрядцевъ: „*священство и таинство евхаристія*, сказано въ немъ,

(1) Отв. на вопр. 12. рукоп. библ. пр. Григ. № 33.

(2) Подробности объ этомъ см. Прав. Собес. 1870 г. окт. ст. «Брачники и бракоборцы».

(3) Тамже, стр. 169. рукоп. библ. пр. Григ. № 154, л. 55 и 67.

предано до скончанія міра“, и указано на тѣже почти мѣста, которыя приводили и мы (1).

Да, это такъ, говорятъ и многіе другіе старообрядцы безпоповщинскаго согласія; мы вѣримъ, что и теперь гдѣ-нибудь въ пустыняхъ и пещерахъ, по словамъ св. Ефрема и Ипполита, существуетъ въ полномъ чинѣ соборная Церковь и приносится св. жертва, но не знаемъ гдѣ, и потому остаемся безъ причащенія ея. Какое горькое сознаніе для безпоповца! Если Церковь скрылась отъ нихъ куда-то, а куда, они и сами не знаютъ; такъ не они стало быть тѣ истинные христіане, о которыхъ сказано, что они избѣгутъ прелести антихриста и будутъ скрываться отъ него, не они тѣ истинные послѣдователи Христовы, которые и будутъ составлять Церковь. Нѣтъ, не такъ, продолжаютъ они оправдываться, мы — *достояніе Божіе, мы дѣти* этой Церкви, отъ насъ сокрылись лишь чины церковныя и св. тайны. Несчастное дитя, не знающее своей матери! Вѣдь Церковь для того и установлена, чтобы устроить, какъ сказано въ притчѣ о двухъ сребреникахъ „достояніе Божіе“. Ужели она забыла свое достояніе, скрылась отъ своихъ послѣдователей? Это невозможно: „удобнѣ солнцу угаснути, нежели Церкви безъ власти быти“. Справедливо, поэтому, говорилъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ Павелъ прусскій: „Церковь Христова не есть какой-нибудь отшельникъ, свое точію спасеніе содѣвающій, скрываться ей въ пещерѣ невозможно; Церковь и въ древнѣйшія времена не была безвѣстною, хотя и крылась отъ гонителей, однако всему міру вѣдомо было ея существованіе“ (2). Мысль сильная и старообрядцы не находятъ что отвѣчать на нее. Послѣ одной бесѣды въ этомъ родѣ, которую велъ о. Павелъ съ безпоповцами, одинъ изъ наставни-

(1) Правосл. Собесѣди. 1870 г. октябрь, стр. 169 и подлинная рукопись.

(2) Воспомин. и бес. Павла прусск. Москва, 1868 г. л. 85. об. и 86.

ковъ поморскихъ „отъ стѣсненія духа воскликнулъ, показавъ перстомъ на близъ стоявшюю православную церковь: такъ неужели намъ туда идти, она всѣхъ еретиковъ ереси въ себя приняла. И одного человѣка, отвѣтилъ на это Павелъ, оклеветать великій грѣхъ, а какво беззаконіе взвести тяжкую клевету на цѣлую Церковь. И на врага не слѣдуетъ излишне и безъ доказательства наводить обвиненіе, а вы такъ неосмотрительно и смѣло утверждаете, что Церковь російская приняла и содержитъ всѣ ереси“;—и за тѣмъ Павелъ доказывалъ, что російская Церковь не содержитъ ни аріанства, ни македоніанства, ни несторіанства и т. д. (1)..... Но мы нѣсколько уклонились отъ предмета; объ этомъ, если угодно, когда-нибудь послѣ, а теперъ сдѣлаемъ общее заключеніе о томъ, что говорили.

Въ истинной Христовой Церкви до конца міра будутъ совершаться св. тайны, стало быть каждый истинный христіанинъ можетъ причащаться ихъ. Отсюда, никогда не можетъ быть и такая нужда въ Церкви, какал существуетъ теперъ у безпоповцевъ, а единичные случаи, ими указываемые, не могутъ служить закономъ для всѣхъ; духовное же причащеніе чрезъ вѣру и огнепальное желаніе, допускаемое лишь въ означенныхъ исключительныхъ случаяхъ, не исключаетъ собою необходимости видимаго причащенія. Такимъ образомъ послѣдователи безпоповщинскаго согласія, никогда не причащающіеся, во 1-хъ не могутъ считать себя достойніемъ Божиимъ, чадами Церкви, а во 2-хъ прямо разрушаютъ заповѣдь Спасителя о необходимости св. причащенія, безъ котораго нельзя имѣть живота вѣчнаго.

Нѣтъ, мы не разоремъ этихъ словъ, мы исповѣдуемъ, мы всѣ тайны признаемъ, опять слышится голосъ безпоповца, но исполнять ихъ не можемъ по необходимой нуждѣ. Но что же пользы въ такомъ при-

(1) Тамже, л. 87 и дал.



знаніи, въ такой вѣрѣ? Законъ Христовъ данъ не для того, чтобы его только читали, но и исполняли. Справедливо, поэтому, говорилъ одинъ старообрядецъ: „у насъ писаніе все не исполняется на дѣлѣ, но только книги есть. Значитъ мы живемъ не по писанію, а только караулимъ старыя книги“ (1). И дѣйствительно, нѣкоторые буквально исполняютъ это. Мы недавно слышали, что въ Казани есть одинъ почтенный старообрядецъ, имѣющій у себя много старыхъ книгъ, но книги эти онъ хранитъ въ сундукѣ и никогда даже не читаетъ ихъ, а слушаетъ только своего наставника,—старца, по мнѣнію безпоповцевъ, мудраго и святой жизни. Имя его, вѣроятно, многимъ извѣстно, но я не назову его; замѣчу только, что какъ бы ни былъ мудръ этотъ старецъ, но вѣдь не мудрѣе же онъ Писанія и не святѣе Церкви, голосъ которой о необходимости и вѣчномъ существованіи таинства причащенія одинаково ясно слышится и въ старыхъ и новыхъ книгахъ.

*Н. Ивановскій.*

---

(1) См. журн. Истина 1868 г. кн. шестая, л. 57.

# СПИРИТИЗМЪ

## КАКЪ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ ДОКТРИНА.

(продолженіе)

### II.

*Антонъ Месмеръ*, родомъ нѣмецъ, принадлежалъ къ разряду тѣхъ медиковъ, которые смотрѣли на медицину, какъ на средоточіе и вершину всѣхъ наукъ, какъ на философію природы, долженствующую возродить человѣчество физически и морально, открывъ ему тайну жизни и смерти. Онъ тщательно изучалъ Парацельса, Фанъ-Гельмота, Кардана, и первое произведеніе, написанное имъ, была диссертація о вліяніи планетъ на излѣченіе болѣзней ('). Въ ней онъ старается доказать существованіе особаго міроваго дѣятеля, при посредствѣ котораго можно излѣчивать всѣ болѣзни. Указанія средневѣковыхъ алхимиковъ и особенно употребленіе изобрѣтеннаго вѣнскимъ профессоромъ Гал-

---

(') Foissac, Rapports et discussions de l'academie sur le magn. animal. 1833 314 p. Histoire academique du magn. anim. 1841. Paris. 2 p. Перечень и анализъ другихъ сочиненій Месмера, трагующихъ прямо о животномъ магнетизмѣ, можно читать въ Histoire critique du magn. animal, par Deleuze. 2 edit. 1819. t. II.

лемъ магнитнаго прибора привели Месмера къ мысли, что искомый дѣятель есть магнетизмъ, магнитная жидкость по тогдашнему воззрѣнію, что эта жидкость можетъ быть подчинена волѣ человѣка и замѣнить всѣ медицинскія пособія и средства. Нѣсколько удачныхъ опытовъ, повидимому, подтвердили мысль Месмера и внушили ему убѣжденіе, что онъ обладаетъ величайшимъ открытіемъ, которое можетъ имѣть самое благотѣльное вліяніе не только на здоровье, но и на всю жизнь людей. Отвергнутый медицинскимъ факультетомъ въ Вѣнѣ и Берлинѣ, даже выгнанный изъ Вѣны за шарлатанство, Месмеръ направился въ Парижъ. Онъ прибылъ сюда въ 1778 году и тотчасъ же обратилъ на себя вниманіе излѣченіемъ нѣсколькихъ безнадежныхъ больныхъ. Скоро за тѣмъ онъ прославился, вошелъ въ моду, разбогатѣлъ, устроилъ себѣ блистательную обстановку и самый процессъ лѣченія обставилъ на манеръ вечеровъ Калиостро. Посрединѣ богато убранной залы стоялъ особаго рода приборъ — ящикъ, наполненный правильно расположенными бутылками, битымъ стекломъ, желѣзными опилками и водою. Ящикъ этотъ называется *baquet* (кадка) и былъ снабженъ проводниками. Около него садились пациенты, касаясь другъ друга колѣнами и руками и составляя такимъ образомъ „цѣпь“. Дѣйствіе обнаруживалось сначала позывомъ ко сну, потомъ конвульсіями, которыя постепенно усиливались: пациенты вскакивали, обнимали другъ друга, или отталкивали съ отвращеніемъ, рыдали, или хохотали, валялись въ судорогахъ по полу и т. п. Среди этой бѣснующейся толпы Месмеръ расхаживалъ въ платьѣ лиловаго цвѣта, похожемъ на костюмъ „великаго копта“<sup>(1)</sup>, съ жезломъ въ рукахъ (*baquette*): на однихъ направлялъ онъ этотъ жезлъ, на другихъ устремлялъ пристальный взглядъ, къ третьимъ

(<sup>1</sup>) Въ предшествующей статьѣ вкралась опечатка, именно на стр. 39 напечатано — вмѣсто «великаго копта» (*grand kophth*) — «великаго князя».

прикасался рукою, дѣлая иногда особаго рода движенія по всему тѣлу (манипуляціи). Эти дѣйствія, которыя обозначались фразою *mettre en rapport*, успокаивали пациентовъ <sup>(1)</sup>. Парижане прозвали залу Месмера *enfer à convulsions* и стекались въ нее толпами, особенно дамы высшаго круга и молодые люди. Всѣ поклонники Каліостро сдѣлались поклонниками Месмера, о его дѣйствіяхъ тоже рассказывали чудеса, въ его честь выбивали медали и т. п. <sup>(2)</sup>. И въ Парижѣ, какъ вънѣ, Месмеръ обратился въ академію наукъ съ просьбою дать научную санкцію его открытію (*constater*) и ввести официально всюду лѣченіе магнетизмомъ. Академія потребовала прежде всего освидѣтельствованія больныхъ предъ началомъ лѣченія. Месмеръ отказалъ въ этомъ. Но на ея условія согласился, въ отсутствіе Месмера, его ученикъ Д'эслонъ, врачъ графа Д'артуа, и въ 1784 году наряжена была коммиссія, въ которой участвовали *Франклинъ, Бэйли, Лавуазье*. Коммиссія дала самый неблагопріятный отзывъ о месмеризмѣ, вслѣдствіе чего онъ подвергся формальному преслѣдованію. Тогда друзья предложили Месмеру распространить свое открытіе помимо академіи, набравъ учениковъ и открывъ имъ свой секретъ. Благодѣтель челоѣчества потребовалъ за это 240 тысячъ франковъ. Богатые поклонники его собрали около 400 тысячъ, и курсъ месмеризма открытъ былъ болѣе, чѣмъ передъ сотнею слушателей, которые составили изъ себя особое общество подъ именемъ „союза согласія“ (*société d'harmonie*) и распространили месмеризмъ по всей Франціи, а за тѣмъ по всей Европѣ и Америкѣ <sup>(3)</sup>. Послѣ этого Месмеръ отступилъ на второй планъ, отправился путешествовать по Германіи и Англии, былъ

<sup>(1)</sup> Histoire academique. 5—6 pp.

<sup>(2)</sup> Deleuze, op. cit. 13—14 pp. G. Marbu, Magnetiseurs jugées par eux memes. 339 p. Paris. 1858.

<sup>(3)</sup> Foissac, op. cit. 223 p. Histoire academique. 78 p. Deleuze, Histoire critique. 19—20 pp.

нѣсколько разъ снова въ Парижѣ и умеръ въ Швейцаріи на берегу Констанскаго озера.—Ученіе Месмера не было мистицизмомъ въ собственномъ смыслѣ. Напротивъ оно было чистымъ матеріализмомъ, отрицаніемъ всего духовнаго въ мірѣ. „Природа, по нему, есть гармонія взаимодѣйствій и всѣ тѣла имѣютъ вліяніе другъ на друга, потому что между ними совершается постоянный, состоящій изъ безчисленнаго множества вибрацій, токъ. Этотъ токъ есть—всеобщій, міровой магнетизмъ. Какъ возможно искусственнымъ образомъ направить дѣйствіе магнита на желѣзо, такъ и въ человѣческомъ организмѣ можно произвести нѣчто подобное же, потому что мысль и воля состоятъ исключительно изъ токовъ, совершающихся въ нервномъ веществѣ. Наблюденія надъ явленіями дѣйствія магнетизма на человѣческой организмѣ породили и укрѣпили у всѣхъ народовъ вѣру въ сверхчувственныхъ или духовныхъ существъ, эта вѣра породила ученіе о вдохновеніи свыше, объ оракулахъ, пророкахъ, колдовствѣ, духоявленіяхъ. Открытіемъ источника всѣхъ этихъ явленій, думалъ Месмеръ, колеблетъ суевѣріе и дается возможность соединить въ одно цѣлое физику и мораль“<sup>(1)</sup>. Цѣлью месмеризма было физическое здоровье людей и возрожденіе ихъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно понималось философами - матеріалистами XVIII вѣка. Но еще при жизни Месмера ученіе о животномъ магнетизмѣ и основанная на немъ практика получили новую форму, въ виду которой послѣдователь Бэма, мистикъ теософъ Сенъ Мартенъ (1743—1803) могъ сказать: „невѣрующій матеріалистъ Месмеръ открылъ путь для осязательнаго доказательства бытія духа“<sup>(2)</sup>.

Одинъ изъ учениковъ Месмера, *Маркизъ де-Пюиссегюръ*, удалившись послѣ уроковъ месмеризма въ свое помѣстье Бюзанси, занялся усердно магнетизировань-

(1) Noack, Psyche. B. V, 347 S.

(2) Herzog, Realencyclopedie. B. XIII, 314 S.

емъ окрестныхъ поселянъ. Разъ, одинъ изъ его пациентовъ подъ вліяніемъ магнетизма спокойно, безъ всякихъ конвульсій погрузился въ глубокой сонъ и спустя нѣсколько минутъ началъ вслухъ разсуждать. Пюисегюръ обратилъ вниманіе на это явленіе и скоро замѣтилъ, что въ его власти направлять теченіе мыслей спящаго по своему произволу и получать на задаваемые вопросы ясные, удовлетворительные и умные отвѣты. Опытъ повторенъ былъ нѣскольо разъ и привелъ къ удивительнымъ открытіямъ. Оказалось, что посредствомъ магнетизма можно приводить нѣкоторыхъ людей въ особое психическое состояніе, названное впоследствии „ясновидѣніемъ“. Въ этомъ состояніи они, казалось, читаютъ съ закрытыми глазами и запечатанныя письма, видятъ все, что дѣлается въ ихъ организмѣ, видятъ предметы на огромномъ разстояніи, видятъ событія прошедшія, на которыя обращаетъ ихъ вниманіе магнетизеръ, и созерцаютъ будущее и т. п. По сходству этого явленія съ извѣстнымъ естественнымъ явленіемъ хожденія и дѣйствія во снѣ, оно названо было „сомнамбулизмомъ“ ('). Слухъ объ открытіи Пюисегюра быстро распространился и магнетизеры оставили свою прямую цѣль — лѣченіе болѣзней: они стали преимущественно заботиться о томъ, чтобы привести своихъ пациентовъ въ состояніе ясновидѣнія съ цѣлю разоблачить при помощи ихъ сокровеннѣйшія тайны природы и жизни ('). Публика толпилась около особенно умныхъ ясновидящихъ или сомнамбулъ, какъ около пней и пророковъ, и ждала откровеній: она была увѣрена въ томъ, что здѣсь проявляется сверхъестественная сила. Многіе изъ магнетизеровъ тоже проникнуты были этою мыслию: они видѣли въ состояніи сомнамбулизма дѣйствіе души, освободившейся отъ матеріи и вошедшей въ общеніе съ

(') Deleuze, Histoire critique. t. II. M. Le Baron Du Potat, Traité complet de magnetisme animal. 207 sqq. Paris 1856.

(') Ibid. 211 p.

міромъ духовнымъ, или же дѣйствіе небесныхъ духовъ (¹). Кромѣ упомянутого *Сенъ Мартена* къ этому классу принадлежалъ и знаменитый физиогномистъ—*Лафатеръ* (1741—1801) (²). Но самъ Пюисегюръ остался въ сущности вѣрнымъ направленію и тенденціямъ Месмера и вель даже полемику съ магнетизерами—мистиками, *magnitiseurs entousiastes*, какъ ихъ называлъ *Делюзъ*. До 1824 года онъ стоялъ во главѣ французскихъ месмеритовъ, былъ президентомъ парижскаго *société de magnetisme*, редакторомъ журнала *Bibliothèque du magnetisme* и оставилъ цѣлый рядъ произведеній, въ которыхъ преслѣдуетъ всякія мистическія тенденціи (³). По смерти Пюисегюра мѣсто его занялъ его ученикъ, *Делюзъ*, издавшій еще въ 1813 году *Histoire critique du magnetisme animal*, одно изъ самыхъ лучшихъ произведеній въ зачиту месмеризма (⁴). Онъ дѣйствовалъ въ томъ же направленіи, въ какомъ и Пюисегюръ, воздерживаясь отъ всего мистическаго. Ему помогали *Турди*, *Дегисери*, *Д'эпенъ* (*D'Henin*), *Бертранъ* и др. Принадлежатъ къ поколѣнію революціи, всѣ эти люди были дѣтьми XVIII вѣка и насквозь пропитаны раціонализмомъ и матеріализмомъ, по крайней мѣрѣ въ той его формѣ, въ какой онъ является у *Кабаниса*. Они стояли въ сторонѣ отъ реакціи идеямъ XVIII вѣка, которая всюду и особенно во Франціи началась съ необыкновенною силою. Они поддерживали, скорѣе, эти идеи, по временамъ дѣлая нападенія на христіанскія чудеса, объявляя магнети-

(¹) Deleuze, op. cit. t. I, 188 p. cp. 260 p.

(²) Herzog, Realenciclopedie. T. VIII, 233 sqq. cp. Tissot, *Antropologie speculative generale*. t. II, 57 sqq. Paris 1843.

(³) *Memoires pour servir a l'histoire. du magn. animal*. Paris 1784—1785. 2 edit 1809. *Du magnetisme animal considerée dans ses rapports avec diverses branches de la physique*. 1807. 2 edit. 1809. *Recherches, experiences et observations etc.* 1819. и др.

(⁴) Въ 1819 году вышло уже второе изданіе этого сочиненія.

зерами всёхъ чудотворцевъ, не исключая и Христа Спасителя (1). Всё явленія магнитнаго сна и ясновидѣнія они почитали чисто физиологическими явленіями, ничего не говорящими о душѣ. Но въ двадцатыхъ годахъ сенсуализмъ месмеристовъ, не переходя въ мистицизмъ, приближается къ спиритуализму, дѣлая изъ магнитной жидкости оболочку для души, невидимое духовное тѣло—прототипъ спиритскаго *peresprit*. Поворотъ этотъ къ спиритуализму всего яснѣе высказывается въ сочиненіи Шарделя *Esquisse de la nature humaine expliquée par le magnetisme animale* (Paris 1826). Шардель признаетъ субстанціальность и духовность человѣческой души и видитъ въ человѣческой природѣ три составныя начала, состоящія во время земной жизни въ тѣсной связи. Это, по его терминологіи: душа, жизнь и тѣло. Природа души, ея жизнь до соединенія съ тѣломъ, самый фактъ соединенія—все это, думаетъ Шардель, для насъ тайна—*le mystere de notre incarnation*, какъ онъ выражается. Тѣло состоитъ изъ соединенія химическихъ матеріальныхъ элементовъ, которые организуются, и своею совокупностію составляютъ одну сторону втораго элемента—жизни, именно жизнь душевно-растительную (*la vie animo-vegetale*); вторая высшая ступень этой жизни есть дѣятельность нервной системы, которая совершается при помощи особой—„нервной жидкости“ (*fluide nerveux*). Обѣ эти стороны, какъ чисто матеріальныя, не могутъ подлежать непосредственному влиянію души и вълѣдствіе этого развивается третья сторона жизни—„жизнь одухотворенная“ (*la vie spiritualisée*); это тоже особаго рода жидкость, свѣтоносная и тончайшая изъ всёхъ жидкостей. Она образуется вълѣдствіе того, что душа постоянно притягиваетъ къ себѣ часть нервной жидкости и ассимилируетъ ее себѣ. Этотъ

(1) Der animalische Magnetismus in seiner Verhältnisse zu den Wundern des Christenthums. 1853. Regensburg.



процессъ совершается цѣлую жизнь и различными фазисами его объясняются многія явленія духовной жизни. Душа дѣйствуетъ при посредствѣ этой жидкости, посредствомъ ея связывается съ тѣломъ и облекается ею, какъ тончайшимъ тѣломъ <sup>(1)</sup>. *Vie spiritualisée* и есть именно, по мнѣнію Шарделя, жидкость, называемая животнымъ магнетизмомъ, ее и видятъ сомнамбулы, она своими видоизмѣненіями подѣ влияніемъ воли и *vie spiritualisée* магнетизера и производитъ всѣ тѣ видоизмѣненія душевной дѣятельности, какія являются въ магнитномъ снѣ. Мы не будемъ излагать теорію сомнамбулизма съ точки зрѣнія Шарделя <sup>(2)</sup>, остановимся только на нѣкоторыхъ положеніяхъ, цѣлкомъ вошедшихъ потомъ въ теорію *Аллана Кардеки*. На высшей степени магнитнаго сна, когда почти останавливается кровообращеніе, душа выходитъ изъ тѣла, видитъ его какъ предметъ посторонній и чувствуетъ къ нему отвращеніе, но *vie spiritualisée* связываетъ ее съ нимъ, и пока существуетъ эта связь, возможно еще возвращеніе къ жизни <sup>(3)</sup>. Съ разрывомъ ея прекращается эта возможность <sup>(4)</sup>. Въ смерти естественной *vie spiritualisée* отдѣляется отъ организма постепенно и душа уходитъ изъ него „облеченная ею какъ свѣтоноснымъ покрываломъ“ — *L'entraîne comme un voile lumineux qui l'enveloppe* <sup>(5)</sup>. Отсюда былъ одинъ шагъ до сообщенія съ міромъ духовнымъ. Но ученые французскіе месмеристы долго не дѣлали его, вѣрные сенсуалистическимъ преданіямъ философіи своей страны. Они всячески предостерегали своихъ сотоварищей отъ этого шага, увѣряя, что онъ можетъ

<sup>(1)</sup> *La vie spiritualisée... reste à la disposition de l'ame qu'elle enveloppe. p. 180.*

<sup>(2)</sup> Теорія эта изложена у Шарделя подробно въ концѣ его сочиненія, 224 p. et sqq.

<sup>(3)</sup> *Ibid.* 281.

<sup>(4)</sup> *Ibid.* 283.

<sup>(5)</sup> *Ibid.* 285.

привести къ нѣлѣпнѣйшимъ выводамъ. Духовидѣніе сомнамбуль есть не что иное, какъ ихъ собственныя соображенія и фантазіи, потому что они ничего не могутъ знать и видѣть такого, чего не знали и не видѣли прежде. Они глубоко вѣрили въ знаменитое „*nil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu*“.

Такая воздержность отъ мистицизма, кромѣ привычки къ извѣстнаго рода идеямъ, кромѣ преданій, установившихся въ ученomъ мѣрѣ Франціи, объясняется еще тѣмъ, что реакція противъ рационализма во Франціи совершалась на другой почвѣ. Реакція эта была чисто религіозная, католическая и направлялась преимущественно іезуитами. Она отрицала всякую науку и всю ее считала богопротивною ересью, бѣсовскимъ наводненіемъ. Народъ наругавшійся, подъ вліяніемъ своихъ елѣвшихъ вождей, надъ религіею, низпровергшій и осквернившій алтари ея, съ удвоенною силою теперь ринулся въ ея объятія и былъ болѣе, чѣмъ когда-либо, готовъ ждать истины отъ нея и только отъ нея одной. Авторитетъ римской церкви, авторитетъ папы стали мыслиться исключительнымъ источникомъ всякой истины и всякаго знанія. Такіе ультрамонтаны-философы, какъ *Де-Мэстръ, Ламенэ, Бональдъ, Д'жестейнъ* и т. п., были любимыми и модными писателями <sup>(1)</sup>. Духовенство въ большинствѣ отнеслось весьма недоброжелательно къ месмеризму и не раздѣляло воззрѣній на него *Лафатера*. Виѣстѣ съ медицинскимъ факультетомъ, оно вело противъ него сильную полемику <sup>(2)</sup>. Месмеристы всѣми силами старались уничто-

(1) R. Blakey, History of the philosophy of Mind. T. IV. french theological school, p. 204. ed. 1850, London.

(2) Каждый годъ въ Dictionnaire des sciences medicales являлись статьи противъ месмеризма. Изъ сочиненій противъ него со стороны духовенства можно указать: сочиненіе аббата Фіара—*La France trompée par les magiciens*; аббата Фастье—*Le mystere des magnetiseurs et des somnambules*; аббата Вюрца—*Superstitions et prestiges des philosophes*.

жить это предубѣжденіе. Въ 1820—1821 г. *Дюпонтъ, Робуажъ, Бертранъ, Гюисонъ, Рекамье* предприняли рядъ публичныхъ опытовъ въ госпиталѣ l'hotel de Dieu, при свидѣтельствѣ тридцати докторовъ медицины <sup>(1)</sup>. Въ 1826 году, по предложенію *Фуасака*, снова наряжена была академіею комиссія, дѣйствія которой продолжались до 1831 года, въ которомъ *Гюисонъ* предложилъ академіи докладъ о результатахъ <sup>(2)</sup>. При этомъ теорія магнитной жидкости признана окончательно несостоятельною, хотя главные факты искусственнаго сомнамбулизма и признаны дѣйствительными и вызвали во Франціи цѣлый рядъ изслѣдованій о снѣ. Послѣ этого месмеро-пюисегюровскій сенсуализмъ падаетъ окончательно, и большинство месмеристовъ обращаются къ самому крайнему мистицизму, для развитія котораго проложенъ былъ путь уже Шарделемъ и другими спиритуалистами-магнитизерами. Это превращеніе совершается во Франціи, впрочемъ, не самоотоятельно, а подъ вліяніемъ германскихъ идей, какъ и самый, воскресшій въ тридцатыхъ годахъ, рационализмъ былъ продолженіемъ и отраженіемъ германской мысли.

Въ Германіи реакція противъ идей XVIII вѣка совершилась съ не меньшею, если еще не съ большею силою, чѣмъ и во Франціи; но здѣсь она имѣла совершенно иной характеръ. Здѣсь религія христіанская въ формѣ протестанства, лишенная всякой прочной опоры, отданная въ распоряженіе самого человѣка, не имѣла средствъ сковать заблуждающуюся мысль; вѣруя, протестантъ не перестаетъ умствовать и созидать себѣ воззрѣнія по своему вкусу. Вотъ отчего открытіе Месмера и Пюисегюра, встрѣченное въ Германіи съ такимъ же энтузіазмомъ, какъ и во Франціи, имѣло здѣсь другую судьбу, развивалось совершенно другимъ

(1) De Mirville, Des esprits et des leurs manifestations fluidiques. Paris, 1858. 59 p.

(2) Ibid. p. 62. ср. Foissac, op. cit. 1—36 pp.

путемъ. Правда и здѣсь было много магнетизеровъ съ французскимъ направленіемъ, т. е. такихъ, которые видѣли въ немъ главнымъ образомъ новое медицинское средство. Таковы, напримѣръ, *Беккеръ*, *Ольберсъ*, *Вингольтъ* и др. Но большинство нѣмецкихъ месмеристовъ прямо увидѣло въ открытой Месмеромъ силѣ мосьть въ таинственную область бытія, которую впоследствии *Шубертъ* назвалъ *Nachtgebiet der Natur*, и ринулось въ эту область во всевозможныхъ направле- нияхъ.

Переходъ матеріалистическаго месмеризма въ мистику совершился подъ очевиднымъ влияніемъ теорій *Сведенборга*, которыя весьма сильно распространены были въ Германіи и имѣли здѣсь ученыхъ представи- телей. Въ жидкости Месмера и въ явленіяхъ сомнамбулизма *сведенборгиане* весьма легко нашли объясненіе и утвержденіе видѣній своего пророка и превратили ихъ въ данныя непосредственнаго опыта. Другіе мистики легко усвоили сведенборгианство въ новой его, квази-научной формѣ, освободили его отъ религіозно-реформаторскихъ тенденцій, и вотъ явилось новое построеніе. Теорія Сведенборга въ общихъ чертахъ очень проста ('). Міръ духовный несомнѣнно существуетъ, потому что самъ Сведенборгъ лично, собственными глазами видѣлъ его. Міръ этотъ состоитъ изъ неба, ада и средней области, наполненныхъ безчисленнымъ мно- жествомъ духовъ. Небо состоитъ изъ трехъ отдѣловъ высшихъ совершеннѣйшихъ духовъ, которые при этомъ дѣлятся на множество различныхъ общинъ, состоя- щихъ подъ управленіемъ и руководствомъ болѣе со- вершенныхъ духовъ. Общества эти похожи на чело- вѣческія общества, и ангелы всѣ имѣютъ вѣшній

---

(') Всего легче и удобнѣе съ теоріею Сведенборга можно познакомиться по книгѣ Каанье: *Abrégé des merveilles du ciel et de l'enfer d'Emmanuel Swedenborg*. Книга состоитъ изъ краткихъ буквальныхъ извлеченій самаго существеннаго въ сочине- ніяхъ самаго Сведенборга.

видъ людей, разговариваютъ между собою посредствомъ глазъ, образовъ и жестовъ; есть также у нихъ и звуковой языкъ, одинъ—общій для всѣхъ жителей неба. Бесѣдуютъ они, смѣтря по степени развитія, о земныхъ или небесныхъ дѣлахъ, бесѣдуютъ иногда для препровожденія времени. У нихъ есть также библіотеки, книги, своя небесная литература, литераторы. Живутъ души въ домахъ похожихъ по формѣ на земные, имѣютъ также храмы, въ которые собираются слушать проповѣди, имѣютъ сады, парки и т. п., все это—духовное, — реализованные образы воображенія духовъ. Въ адѣ существуетъ тоже самое, только въ другой формѣ. Все населеніе небесъ и ада состоитъ исключительно изъ душъ человѣческихъ, на различныхъ степеняхъ развитія: никакихъ другихъ духовъ еще нѣтъ. Умирая, человѣкъ сохраняетъ всѣ свои земные помыслы и расположенія, сохраняетъ свою физиономію земную и поступаетъ въ среднюю область; здѣсь люди обитаютъ *taximum* тридцать лѣтъ и за тѣмъ переходятъ въ область блаженныхъ, или страждущихъ духовъ—на небо, или въ адъ. При этомъ ихъ физиономія мѣняется, дѣлаясь отраженіемъ внутреннихъ свойствъ: жители ада—безобразны, жители неба—прекрасны. Но первые могутъ перейти и дѣйствительно рано или поздно перейдутъ на небо. Въ мірѣ духовъ совершается постоянный процессъ развитія, точно такъ же, какъ во вселенной вѣчное, безначальное и безконечное твореніе. Человѣкъ еще во время жизни тѣлесной, находится въ постоянномъ невидимомъ общеніи съ духами и въ особенныхъ случаяхъ можетъ видѣть ихъ и бесѣдовать съ ними.—Месмеризмъ далъ средство объяснить, какъ совершается это общеніе и превратилъ видѣнія—откровеніе Сведенборга въ факты будтобы доступные научной провѣркѣ. Уже въ 1788 г. стокгольмское „филантропическое и экзегетическое общество“ посылаетъ къ *société d'harmonie*

страсбургскому посланію ('). Въ этомъ посланіи развивается то воззрѣніе, что физическая сторона въ животномъ магнетизмѣ есть вѣчто второстепенное и орудное (*secondaire et instrumental*)... Сомнамбулизмъ есть состояніе экстаза, въ которомъ душа входитъ въ общеніе съ міромъ духовъ и ей открываются истины высокія, недоступныя въ обыкновенномъ состояніи. Это свое воззрѣніе общество подтверждаетъ свящ. Писаніемъ, словами сомнамбуль и главнымъ образомъ сочиненіями Сведенборга ('). Подобнымъ же образомъ отнеслись къ сомнамбулизму сведенборгіане Англи, гдѣ явленія сомнамбулизма были извѣстны еще ранѣе ('). Такъ сведенборгіанство слилось на первыхъ же порахъ съ теоріею животнаго магнетизма. Какъ связывали шведскіе и англійскіе сведенборгіане теорію и видѣнія своего пророка съ месмеризмомъ и сомнамбулизмомъ, — это въ точности неизвѣстно; но самый фактъ этой связи не подлежитъ никакому сомнѣнію. За то мы встрѣчаемъ подробное и въ высшей степени любопытное объясненіе видѣній Сведенборга въ Германіи у знаменитаго *Юнга Штילлинга* (1740—1817), въ его извѣстной книгѣ *Theorie der Geisterkunde*, гдѣ въ первый разъ является мистическій месмеризмъ въ нѣкоторой системѣ.

„Главная ошибка Сведенборга, говоритъ *Юнгъ*, состоитъ въ томъ, что онъ думалъ, что самъ Богъ открылъ его чувства и избралъ его для возвѣщенія доселѣ сокрытыхъ тайнъ духовнаго міра... Онъ не зналъ, что существуетъ удаляющееся отъ обыкновенныхъ законовъ природы расположеніе тѣла, родъ болѣзни, въ которой человекъ вступаетъ въ общеніе съ міромъ

(') Deleuze, op. cit. t. II, p. 294.

(') Ibid. p. 295—296.

(') Ibid. 333. Извѣстіе Джонсона и Босвелла въ the journal of a tour to the Hebrides. 1785.

духовнымъ“ (1). Юнгъ не думаетъ сомнѣваться въ дѣйствительности того, что видѣлъ Сведенборгъ (2); онъ считаетъ это только естественнымъ явленіемъ; онъ нашелъ въ человѣческой природѣ дверь, чрезъ которую возможенъ восходъ въ этотъ таинственный міръ; духовидѣніе для него не есть исключительный даръ Божества, а особаго рода естественный опытъ, воспріятіе, опытъ и воспріятіе высшаго порядка. Эту дверь онъ видитъ главнымъ образомъ въ магнитизмѣ. „Животный магнитизмъ и многочисленныя болѣзненные явленія научили меня и внушили мнѣ непоколебимое убѣжденіе, говорить Юнгъ, что бессмертный духъ, искра Божества въ человѣкѣ, нераздѣльно соединенъ съ эфирнымъ или свѣтовымъ тѣломъ; что эта человѣческая душа, какъ будущій гражданинъ духовнаго царства, изгнана въ животное тѣло и связана съ нимъ посредствомъ нервовъ и должна быть привязана ради своего облагороженія и усовершенствованія“ (3). Процессъ образования этого эфирно-свѣтоваго тѣла Юнгъ объясняетъ такимъ образомъ. Эфиръ, въ которомъ мыслятся соединенными электричество, магнитизмъ и свѣтъ (4), есть самая тончайшая матерія, составляетъ переходъ отъ міра чувственнаго къ міру духовному и есть посредствующее начало между тѣмъ и другимъ (5). „Мозгъ и нервы человѣка съ самаго зачатія наполняются этимъ свѣтовымъ началомъ (Lichtwesen), привлекаютъ къ себѣ его матеріальную сторону и приспособляютъ къ себѣ такъ, что онъ специфицируется сообразно съ внутреннимъ строеніемъ и отправленіемъ ихъ. На этой ступени развитія чело-

(1) Theorie der Geisterkunde. 68 p.

(2) Что Сведенборгъ имѣлъ много лѣтъ частыя сношенія съ обитателями міра духовнаго, говоритъ онъ, — это не подлежитъ никакому сомнѣнію и есть дѣло рѣшенное — eine ausgemachte Sache. *ibid.* 97.

(3) Theorie der Geisterkunde. 68 S.

(4) *Ibid.* 58 S.

(5) *Ibid.* 59 S.

вѣкъ не имѣть никакого преимущества предъ животными; но тутъ приходится изъ міра духовнаго въ человѣка вѣчто новое: разумно-мыслящее существо, божественная искра соединяется тѣсно и нераздѣльно съ свѣтовымъ началомъ посредствомъ *духовной его стороны* и этимъ объясняется возможность для духа дѣйствовать на человѣческое тѣло“ (1). Такимъ образомъ душа человѣческая, по мнѣнію Юнга, есть не что иное, какъ „вѣчное и нераздѣльное единеніе свѣтоваго эфирнаго начала и духа“ (2). Она заключена въ грубое тѣло для того, чтобы развиться, и въ слѣдствіе свободы своей она можетъ „превратиться въ ангела, или сдѣлаться демономъ (zum Engel ereifern, aber auch zu einem Theifel werden kann)“ (3). „Въ естественномъ состояніи душа человѣческая невидима, но погруженные въ магнитный сонъ видятъ ее въ формѣ голубоватаго блеска, которымъ окружено все тѣло, такъ что каждый человѣкъ окруженъ душевною атмосферой (seelische Dunstkreis)“, на которую и дѣйствуетъ магнетицеръ. „Посредствомъ магнитизированія душа болѣе или менѣе освобождается отъ связи съ мозгомъ и нервами и слѣдовательно получаетъ возможность дѣйствовать болѣе или менѣе свободно и независимо отъ нихъ (4). Этимъ объясняются всѣ явленія сна магнитнаго, который съ другой стороны дѣлаетъ несомнѣнною, опытною ту истину, что духъ внѣ связи съ тѣломъ дѣйствуетъ съ болѣшимъ совершенствомъ, съ болѣшимъ совершенствомъ мыслить и чувствуетъ, дѣйствуетъ на другія души вблизи и на разстояніи, сильнѣе чувствуетъ страданіе и удовольствіе“ (5). „Если, продолжаетъ Юнгъ, человѣческая душа еще при жизни грубаго тѣла, когда она еще связана съ нимъ,

(1) Theorie der Geisterkunde. 60 S.

(2) Ibid. 61 S.

(3) Ibid. 61—62.

(4) Ibid. 62.

(5) Ibid. 65.



можетъ производить такія удивительныя вещи, то пусть подумаетъ всякій, что она въ состояніи совершить, когда въ смерти совершенно освобождается отъ этихъ узъ“. За тѣмъ Юнгъ описываетъ такимъ образомъ процессъ смерти и загробную жизнь этого облеченнаго эфирнымъ тѣломъ существа. „Сначала человекъ держитъ сознаніе, онъ повергается въ состояніе полнаго обморока или глубокаго сна. Пока кровь еще сохраняетъ теплоту и не перестаетъ двигаться; до той поры всѣ органы тѣла еще способны къ движенію и душа остается въ тѣлѣ; но когда мозгъ и нервы теряютъ свою теплоту, то они дѣлаются неспособными уже привлекать къ себѣ эфирную часть души. Она постепенно отдѣляется и освобождается отъ земныхъ узъ и пробуждается. Въ этотъ моментъ отдѣленія души находится въ состояніи ясновидящей сомнамбулы. Послѣ окончательнаго отдѣленія—состояніе души дѣлается еще совершеннѣе. Она съ полною отчетливостію воспоминаетъ свою земную жизнь съ начала до конца, она вспоминаетъ объ оставленныхъ ею собратяхъ и можетъ ясно представить чувственный міръ; но чувствами его она уже не воспринимаетъ. Она воспринимаетъ теперь непосредственно только міръ духовный съ его предметами и притомъ ту часть этого міра, къ которой сама принадлежитъ, или къ воспріятію которой она сдѣлала себя способною въ сей жизни“. „Все это, прибавляетъ Юнгъ, какъ несомнѣнная истина слѣдуетъ изъ магнитическихъ опытовъ и не есть предположеніе, а чистое знаніе“ (1). „Въ загробной жизни душа входитъ въ соотношенія съ душами тѣхъ людей, которые подобны ей по своему состоянію“. Это сношеніе не нуждается ни въ какихъ чувственныхъ минахъ, въ словахъ душа не имѣетъ нужды: „одна душа прямо читаетъ мысли другой“. Духовный міръ находится тамъ же, гдѣ и міръ тѣлесный или

(1) Ibid. 65—68 SS.

чувственный, мы окружены имъ повсюду; но мы не воспринимаемъ отъ него никакихъ впечатлѣній, также какъ и духи, окружая насъ, ничего не воспринимаютъ отъ насъ (¹). Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ является взаимодействие, которое во всякомъ случаѣ вполне возможно и объяснимо, благодаря животному магнетизму. Сильныя движенія духа отражаются на его полуматериальной оболочкѣ, могутъ концентрировать и материализировать ее до значительной степени. Сообразно съ этими состоянiями, оболочка духа „получаетъ свойства свѣта, или электричества, или гальванизма“. Страстныя волненiя, особенно гнѣвъ, дѣлаютъ эту оболочку электрическою и воспаляютъ ее. Это и есть тотъ адскiй огонь, который окружаетъ демоновъ и подобныхъ имъ людей (²). Измѣняя такимъ образомъ оболочку эфирную—внутреннiя состоянiя духа отражаются на самой ея формѣ или фигурѣ. Чѣмъ ниже и безобразнѣе страсти, тѣмъ безобразнѣе фигура, оболочка духовнаго тѣла. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что демоны имѣютъ въ дѣйствительности и могутъ являться въ самыхъ безобразныхъ формахъ, и что душа святаго должна быть идеаломъ физической красоты (³). Если простыя чувствованiя и сопровождающiе ихъ образы влiяютъ прямо на оболочку и даютъ ей ту или другую форму, тотъ или другой характеръ, то еще сильнѣе дѣйствуетъ воля. Силою своей воли духъ можетъ дать какой угодно видъ своей оболочкѣ: ему стоитъ только вообразить этотъ видъ и захотѣть, чтобы онъ былъ. Такимъ образомъ духъ можетъ являться молодымъ или старымъ, нагимъ или одѣтымъ въ мантию и латы. Стоитъ ему вообразить, что у него въ рукахъ мечъ, и мечъ дѣйствительно является, т. е. часть эфирнаго тѣла получаетъ такую

(¹) Ibid. 88.

(²) Ibid. 261.

(³) Ibid. 261—262.

форму и т. п. (1). Принимая всё эти фантазии за несомненную истину, за факты непосредственного опыта, даваемые магнитизерами, и строя свою оригинальную антропологию и психологию, Юнгъ не обосновываетъ ее какими-либо общими воззрѣніями на вселенную. Онъ хочетъ быть истиннымъ христіаниномъ и ортодоксальнымъ протестантомъ. Потому онъ не останавливается на вопросѣ, откуда и какъ приходитъ духъ въ мозгъ и нервы человѣка и въ какой формѣ онъ существуетъ до своего воплощенія и облеченія въ эфирное тѣло, потому же прямо отрицаетъ душепереселеніе (2). Разъ освободившись отъ земныхъ узъ, душа человѣческая никогда въ нихъ не возвратится: она продолжаетъ свое развитіе и совершенствованіе въ мірѣ духовъ, путешествуетъ по планетамъ и мірамъ, учится, укрѣпляется въ борьбѣ и постепенно достигаетъ цѣли своего бытія (3).

Въ этой первоначальной несовершенной формѣ, гдѣ на первый планъ выступаетъ своеобразный, сверхчувственный эмпиризмъ, германскій мистическій месмеризмъ оставался недолго. Онъ нашелъ себѣ широкую и прочную опору въ знаменитой идеалистической философіи, особенно въ такъ называемомъ объективномъ идеализмѣ, и организовался въ цѣлое, охватывающее всю вселенную, міросозерцаніе. Не смотря на свою враждебность поверхностному раціонализму XVIII вѣка, критицизмъ *Канта*, которымъ открывается новая эпоха нѣмецкой философіи, не могъ угловлѣть умы, обратившіеся съ неудержимомъ силою къ изслѣдованію того, надъ чѣмъ издѣвалась недавно философія. Кантъ для нихъ былъ слишкомъ раціоналистиченъ: онъ въ сущности изгонялъ все таинственное изъ міра, по крайней мѣрѣ изъ круга человѣческаго познанія и опыта; задушевныя вѣрованія человѣка были имъ раз-

(1) Ibid. 315 seqq.

(2) Ibid. 374.

(3) Ibid. 274—276, 295 и др.

рушены, и возстановленіе ихъ въ области практическаго разума было чисто формальнымъ, можно оказывать насильственнымъ. Вѣра въ Бога, въ сущствительность духа и въ міръ сверхчувственный во всякомъ случаѣ лишены были разумнаго основанія, вмѣстѣ съ метафизическими сущностями и вещами въ себѣ. Оттого философія скоро сдѣлалась оппозиціею Канту, которая идетъ въ двухъ направленіяхъ. Одни, какъ *Якоби*, пытаются дать болѣе прочное основаніе религіи и кладутъ въ основу философіи вѣру (*Glaubeophilosophen*). Другіе спасаютъ отъ Кантовскаго погрома метафизику. Во главѣ ихъ стоитъ *Фихте*. То и другое направленіе сосредоточивается въ философіи *Шеллинга*, который объединяетъ эти религіозныя и метафизическія тенденціи и естественно приходитъ къ мистцизму. Это-то ученіе, пользовавшееся въ свое время огромнымъ вліяніемъ, и даетъ опору и связующее начало мистическому месмеризму, съ которымъ оно стоитъ въ самой тѣсной связи. Природа и духъ, учить *Шеллингъ*, тождественны въ абсолютномъ. Первобытное, нераздѣльное единство или безразличіе разлагается въ полярныя противоположности положительнаго или идеальнаго, отрицательнаго или реальнаго бытія. Отрицательный или реальный полюсъ есть природа. Положительный или идеальный есть духъ. Оба эти полюса опять состоятъ и развиваются изъ противоположностей, связанныхъ неразрывнымъ единствомъ. Понятное дѣло, что въ такой системѣ явленія магнетизма должны были занять важное мѣсто. „Если нужно представить, говоритъ *Шеллингъ*, внутреннюю связь всего объединеннаго, вѣчное—во временномъ, цѣлостность—въ раздѣльности, то выраженіемъ этого служить магнетизмъ“<sup>(1)</sup>. На матерію во всей ея совокупности нужно смотрѣть какъ на безконечный маг-

(<sup>1</sup>) Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. Berlin, 1838. II Th. 378 S.

нить... Всякое различіе между тѣлами зависитъ только отъ мѣста, занимаемаго ими въ этомъ всеобщемъ магнитѣ. Магнетизмъ т. о. есть необходимое условіе всякой формы (¹). Въ магнетизмѣ матерія всего болѣе приближается къ духу, всего болѣе на него похожа, тѣмъ болѣе, что и самый духъ есть повтореніе въ высшей степени того, что существуетъ въ низшихъ формахъ въ матеріи, и законъ полярности составляетъ также существенную сторону его бытія. Признавая законъ полярности закономъ всего сущаго, Шеллингъ почиталъ магнетизмъ, вмѣстѣ съ тяжестью, электричествомъ и химизмомъ, разными формами и моментами одной первосилы, которую онъ мыслилъ душею природы, душею міра (²): Многие изъ германскихъ месмеристовъ и отождествили жидкость Месмера съ душею міра и пристроили месмеризмъ къ Шеллинговой философіи. Ученикъ Шеллинга, знаменитый натуралистъ *Окенъ* доказываетъ, напр., что не только душа міра, но вообще самъ высочайшій духъ, абсолютное, основа и начало всего сущаго, есть не что иное, какъ „разчлененная жидкость Месмера (ein zergliederter Mesmerismus), каждая часть которой имѣетъ самостоятельное бытіе“ (³). Органомъ этого направленія былъ журналъ іенскаго профессора *Кизера Archiv für den thierischen Magnetismus* (⁴). Но скоро Шеллингъ превратилъ свою натур-философію или философію тяжести въ теософію. Человѣческая душа явилась у него падшимъ духомъ, котораго цѣль—соединиться съ абсолютнымъ, или лучше—погрузиться въ него. Духъ этотъ отдѣляется отъ своей родной области матеріею, матеріальнымъ міромъ, въ которомъ онъ созерцаетъ образъ абсолютнаго въ искаженной формѣ. Оттого—ночь, тьма есть его родная область: во снѣ и въ дру-

(¹) Ibid. 283 S.

(²) Ibid. 242 S.

(³) Ibid. 435 S.

(⁴) Noack, Psyche. V, 351.

гихъ безсознательныхъ состояніяхъ онъ бываетъ блѣже къ цѣли своего бытія, чѣмъ въ бодрственномъ. Въ этой сторонѣ Шеллинговой философіи и прикнула месмеристы направленія Юнга Штиллинга. Ихъ органомъ былъ журналъ франкфуртскаго сектатора *Мейера* *Blatter für höhere Wahrheit*. Съ другой стороны философы Шеллинговой школы сдѣлались жаркими поклонниками месмеризма (1). Если месмеристы — практики отъ опытовъ надъ сомнамбулами приходили къ теоріямъ Шеллинга, то философы приходили къ сомнамбулизму, такъ сказать, а ргіогі и такимъ образомъ давали ему прочное положеніе въ системѣ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи особенно много сдѣлали *Шубертъ* и *Баадеръ*. „Тотъ міръ, который зрится нашимъ окомъ и наблюдается другими чувствами, есть только лишь часть твореній Божіихъ. Вокругъ видимаго, въ видимомъ и надъ видимымъ вѣтъ невидимый міръ силъ, подобно эйру, въ пространствахъ котораго движутся планеты. Въ этомъ мірѣ таинственныхъ силъ лежатъ начала формъ чувственныхъ, изъ него выходятъ движенія нашего чувственнаго міра, — какъ дѣйствія и движенія тѣла изъ мыслей и желаній невидимой души“ (2). Въ такой формѣ выражается у Шуберта основная мысль натур-философіи и теософіи Шеллинга, именно, что природа есть окаменѣлый духъ. Этотъ таинственный міръ онъ называетъ вообще, по причинѣ его непроницаемости для насъ, ночью, ночной стороной, ночьюю областью природы (*Nachtseite*, *Nachtgebiet der Natur*). Какимъ образомъ изъ міра духовнаго произошелъ чувственный, — этого Шубертъ не объясняетъ. Во всякомъ случаѣ міры, составляющіе вселенную, стоятъ на весьма различныхъ ступеняхъ и такимъ образомъ постоянно совершается новое творе-

(1) Самъ Шеллингъ дѣлалъ опыты магнетизированія и отнеслся очень сочувственно къ месмеристамъ.

(2) *Geschichte der Seele*. 4-te Ausg. 1850. R. I, 2 f. S.

нѣ. Земля была нѣкогда въ болѣе совершенномъ состоянїи и была обиталищемъ чистыхъ духовъ, и теперь даже въ нашей планетной системѣ есть планеты, находящіяся въ этомъ первобытномъ состоянїи, потому она постепенно дошла до нынѣшняго состоянїя, когда она способна только къ обитанію облеченныхъ въ грубую плотъ людей; но она опять постепенно идетъ къ совершенству и возвратится въ прежнее состоянїе, вѣстѣ съ людьми на ней обитающими. Она будетъ принадлежать тогда снова къ ночной сферѣ, какъ теперь къ ней принадлежатъ неподвижныя звѣзды. Душа человѣческая есть существо составное. „Какъ живой душѣ, когда она идетъ внизъ и сочетается съ видимымъ, дается видимое тѣло, такъ точно вождельнїе человѣческой души, направленное вверхъ къ источнику, соединяется съ дѣятельностію самого Божества, и душѣ дается, чрезъ это, тѣло высшаго рода, безсмертное, котораго око сотворено не для свѣта солнечнаго, а для Божества, и голосъ не для однихъ чувственныхъ звуковъ, но и для Слова, которое было отъ вѣчности“ (1). Душа сознаетъ свое единство, свое тожество съ природою и Богомъ, признаетъ родною областію таинственную, ночную область бытія и иногда переходитъ въ нее, соприкасается съ нею непосредственно. Это соприкосновеніе бываетъ именно въ магнитномъ снѣ (2). „Магнетизмъ есть въ маломъ видѣ то, что есть смерть въ совершенномъ, говоритъ Шубертъ,... въ этомъ состоянїи человѣческая природа бросаетъ якорь въ прекраснѣйшей родинѣ, во время его возбуждаются порывы новаго бытія, котораго внѣшняя оболочка дѣлается отчасти здѣсь еще видимою“ (3). Съ этой точки зрѣнїя Шубертъ, подобно Юнгу Штиллину, признаетъ дѣйствительными всѣ видѣ-

(1) *Gesch. der Seele.* 473 p.

(2) *Michelet, op. cit.* Т. II, 462 S.

(3) *Ibid.* 463.

нія Сведенборга и даетъ имъ философско-научную санкцію. Онъ даже почитаетъ дѣйствительностію грезы сумасшедшаго Оберлина (1).

Еще съ большею опредѣленностію и силою выставляетъ на видъ значеніе животнаго магнетизма другъ Шуберта, извѣстный „философъ будущаго“ (Zukunft-philosoph)—*Баадеръ* (1765—1841). Онъ посвятилъ защитѣ мистическаго месмеризма особое сочиненіе „über die Ekstase und Verzücktsein der magnetischen Schlafredner. Важный результатъ животнаго магнетизма заключается въ томъ, думаетъ Баадеръ, что для человѣка по отношенію къ одному и тому же міру существуютъ два способа созерцанія, посредствомъ чувствъ и магическое. Послѣднее, которое можно назвать также ночнымъ, слѣдуетъ совершенно инымъ законамъ, чѣмъ чувственно-тѣлесное. Состояніе сомнамбулизма есть временное освобожденіе; временное отдѣленіе души отъ тѣла, при чемъ состояніе это есть, хотя и очень неполное, изображеніе тѣхъ магическихъ условій, въ которыхъ мы будемъ находиться послѣ смерти тѣла... Всѣ люди суть духовидцы и явленія сомнамбулизма должны служить къ тому, чтобы поддерживать вѣру и надежду на пробужденіе вновь дара духовидѣнія. Въ 1818 году Баадеръ самъ лично наблюдалъ одну сомнамбулу, и отпечаталъ свои наблюденія въ Мейеровомъ журналѣ подъ заглавіемъ „отрывокъ изъ исторіи ясновидящей въ магнитномъ снѣ“ (Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin), о которомъ онъ, спустя 20 лѣтъ, говорилъ, что имъ поражены окончательно всѣ теологи и рационалисты (2). Баадеръ выражаетъ мысль, что можетъ быть недалеко то время, когда всѣ люди будутъ познавать такъ, какъ сомнамбулы и войдутъ непосредственно въ общеніе съ міромъ духовнымъ, когда будетъ проникнуть и прерванъ

(1) *ibid.* 171.

(2) Noack, *Psyche*, V, 351—356,



нынѣ отдѣляющій ихъ предѣлъ (¹). Шубертъ и Баадеръ пользовались чрезвычайно большимъ вліяніемъ въ свое время: сочиненія перваго, особенно „Исторія души“ и „Символика сна“, читались съ жадностью и имѣли нѣсколько изданій. Баадеръ былъ въ сношеніяхъ съ передовыми и сильными людьми первой четверти XIX вѣка. Его вліяніе простиралось далеко за предѣлы Германіи—въ Россіи и Франціи (²).

Подъ вліяніемъ Шеллинга, Шуберта и Баадера, которые и сами были отчасти магнетизерами, работали магнетизеры—специалисты, которые развили далѣе пневматологію Юнга Штиллинга и дали ей философскую основу. Кромѣ упомянутыхъ *Кизера*, *Мейзера* и *Энелмайера*, особенное значеніе на этомъ поприщѣ имѣеть знаменитый *Густинусъ Кернеръ*, который цѣлую жизнь работалъ надъ открытіемъ тайнствъ духовнаго міра при помощи магнетизма и сомнамбуль, и есть *Алланъ Кардекъ* нѣмецкаго мистическаго магнетизма. На этомъ поприщѣ онъ выступилъ въ 1824 году съ сочиненіемъ „Исторія двухъ сомнамбуль“ (³). Здѣсь его теорія является въ эмбриологическомъ состояніи и дополняетъ Юнга Штиллинга только общими воззрѣніями Шеллинга. Въ 1832 году является его сочиненіе „Ясновидящая изъ Преворста“, которое надѣлало много шума и выдержало нѣсколько изданій (⁴). Въ этой книгѣ, гдѣ повѣствуется исторія одной больной женщины, его теорія достигаетъ полной степени развитія. Въ 1832 году является новое сочиненіе

(¹) Ibid. 495.

(²) Ibid. .

(³) Geschichte zweier Somnambulen. Karlsruhe, 1824.

(⁴) Полное заглавіе его: Die Scherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die Unsere. Мы имѣемъ 3-е изданіе Stutgard und Tübingen 1838.

„Исторія бѣсноватыхъ новаго времени“ ('). Съ 1831 по 1839 гг. Кернеръ издаетъ журналъ подъ названіемъ „Листки изъ Преворста“, въ которомъ, сначала являются его собственныя статьи и его пріятеля Эшенмайера. Въ послѣдствіи являются сотrudниками Баадеръ, Мейеръ и большое количество анонимныхъ авторовъ. Появляются также корреспонденціи изъ Швеціи, Франціи, Англии, даже Россіи. Въ стихахъ и прозѣ здѣсь возвеличиваются мистики и духовидцы всѣхъ временъ, и развиваются въ подробностяхъ мысли и истины, открытыя ясновидящею изъ Преворста. Въ одномъ съ Кернеромъ направленіи подвизался нѣкто *Вернеръ*, докторъ философіи, извѣстный сочиненіемъ „Духи хранители“ ('), *Норжъ* (') и многіе другіе, не прибавляя, впрочемъ, ничего новаго къ результатамъ, добытымъ Кернеромъ, но съ большею еще, чѣмъ онъ, силою и увѣренностію. Въ первомъ своемъ произведеніи Кернеръ прямо ставитъ свое ученіе и свои открытія въ связь съ шеллинговско-шубертовскою философіею. „Явленія животнаго магнетизма заключаютъ въ себѣ нѣчто чудесное, только въ томъ случаѣ, когда они разсматриваются съ точки зрѣнія механически грубаго міросозерцанія; для другаго міросозерцанія, они не составляютъ ничего чудснаго, для него эти явленія необходимы и не могутъ не быть“ ('). Подобно Шеллингу и Шуберту, онъ невысоко ставитъ умственную дѣятельность, „жизнь мозговую“, какъ онъ выражается. Истина открывается въ непосредственномъ созерцаніи, въ чувствѣ, органомъ котораго слу-

(') Кромѣ того есть еще его сочиненіе: *Ueber das Besessensein*, котораго нѣтъ въ нашемъ собраніи.

(') *Die Schutzgeister oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen in die Geisterwelt*. 1839.

(') Его сочиненія: *Ueber Fatalismus etc*. Weimar 1840. *Existenz der Geister* 1841. *Die Wunder und Geheimnisse der Seelenwelt* 1849.

(') *Gesch. zweier Somnambulen*. Vorrede, VII S.

жить брюшная система ганглий (Herzgrube) (1). „Все сущее образует одну неразрывную цѣпь, слѣдующее звѣно которой находится уже въ предыдущемъ... Въ низшихъ камняхъ мы видимъ растенія, въ растеніяхъ—животныхъ, въ животныхъ человѣка, а въ этомъ послѣднемъ высшій, безсмертный духъ. И какъ въ личинкѣ можно распознать крылья бабочки, такъ и въ человѣкѣ, особенно въ извѣстныхъ состояніяхъ его жизни, открываются крылья высшей психеи, въ которую онъ разовьется послѣ краткой земной жизни; даже самъ высшій сверхчувственный міръ открывается намъ въ стоящемъ выше пространства и времени магнитизированномъ человѣкѣ. Покрывало и средостѣніе, находящееся между міромъ духовнымъ и нами въ обыкновенной жизни, для него уже въ нѣкоторой мѣрѣ упало, изолированность отъ міра духовнаго уничтожена (2). Въ чистѣйшей, высшей степени магнитнаго состоянія нѣтъ ни видѣнія, ни слышанія, ни осязанія, а есть нѣчто состоящее изъ всѣхъ трехъ, нѣчто большее ихъ, взятыхъ вмѣстѣ, ощущеніе непосредственной достовѣрности, созерцаніе существеннѣйшей, собственнѣйшей жизни и природы“ (3). Изъ сообщеній больной женщины, которыя во многихъ отношеніяхъ напоминаютъ бредъ сумасшедшаго, изъ сравненія другихъ подобныхъ же случаевъ, наблюденныхъ самимъ Кернеромъ и его коллегами, или извѣстными изъ хроникъ, онъ строитъ такую систему міра духовнаго.

Человѣкъ состоитъ изъ четырехъ частей—тѣла, нервнаго духа, души и духа. Три первыя составляютъ продуктъ развитія матеріи или, точнѣе, абсолютнаго, послѣднее прямо и непосредственно идетъ отъ него, какъ его чистая часть. Нервный духъ состоитъ изъ тончайшей матеріи, наполняющей все тѣло и имѣю-

(1) Die Seherin von Prevorst. Eingang, 1. S.

(2) Ibid. 251 S.

(3) Ibid. 16 S.

щей его форму, и по смерти тѣла онъ облакаетъ душу, какъ эфирная оболочка, потому что не можетъ быть разрушенъ ни физическими, ни химическими, ни какими другими силами природы, какъ стоящій выше ихъ всѣхъ. Во время жизни тѣла этотъ духъ служить связующимъ началомъ между душою, ея тѣломъ и внѣшнимъ міромъ; по смерти онъ есть единственная интенсивная сила, посредствомъ которой душа можетъ обваруживать себя. „Черезъ тѣло, говоритъ Кернеръ, нервный духъ связанъ съ внѣшнимъ міромъ, черезъ нервный духъ — душа съ тѣломъ, черезъ душу — духъ съ нервнымъ духомъ, черезъ духъ — душа стоитъ въ связи съ божественнымъ“ (1). Нравственное состояніе души отражается на оболочкѣ ея — нервномъ духѣ, и человѣкъ по смерти имѣетъ видъ чудовища, или является чудомъ красоты. У Юнга Штиллинга истина эта является въ качествѣ догадки. У Кернера — это уже фактъ опыта (2). „Видъ духовъ внѣшній всегда такой же, какой соответствующіе имъ люди имѣли при жизни, только безцвѣтный, сѣрый; ихъ платье такое же по формѣ, какое они носили при жизни, но тоже безцвѣтно и состоитъ какъ-бы изъ облака“. Болѣе совершенные свѣтлые духи, впрочемъ, облечены въ униформъ, въ длинную тогу, перехваченную поясомъ. Волосъ у духовъ ясновидящая, показаніями которой руководится Кернеръ, никогда не видала и полагаетъ, что ихъ нѣтъ (3). Омрачая душу и ея оболочку, искажая ея видъ, грѣхи служатъ въ тоже время какъ-бы тяжестію, которая влечетъ духъ долу. Отсюда духовное царство представляетъ множество степеней. Одни души падаютъ до демоновъ, другія возносятся до близости къ источнику бытія и свѣта: и между этими крайними пунктами существуетъ множество градацій. Міръ духовный наполняетъ, такимъ образомъ, всю все-

(1) Die Seherin von Prevorst. 203 S.

(2) Ibid. 206 S.

(3) Ibid. 257 S.

ленную. Всѣ сферы пространства наполняются духами. На землѣ и въ воздушныхъ пространствахъ обитають души земныхъ обитателей, которыя не очистились еще отъ всего земнаго, и увлекаются земными страстями и желаніями, также души язычниковъ, умершихъ безъ вѣры въ искупительную жертву Христа <sup>(1)</sup>. Но онѣ не осуждены вѣчно на это состояніе: онѣ могутъ продолжать здѣсь свое усовершенствованіе, точно также, какъ и самыя демоны; но усовершенствованіе здѣсь труднѣе, потому что здѣсь духъ одинокъ, ничто не вызываетъ, не наталкиваетъ его на мысли, выходящія изъ круга тѣхъ, которые занимають его и дѣлають несчастнымъ. Впрочемъ высшіе духи подають часто руку помощи своимъ низшимъ собратіямъ, но взаимное сношеніе ихъ очень трудно и потому низшіе духи, жаждущіе покаянія, часто обращаются за наставленіями къ живымъ людямъ. Обнаружить свое присутствіе для духа весьма возможно. Его оболочка, по самой своей природѣ, имѣетъ способность дѣйствовать на нервы, и оттого присутствіе духовъ ощущается даже животными <sup>(2)</sup>. Чѣмъ ниже духъ, тѣмъ легче ему дѣйствовать на матерію, и оттого демоны являются людямъ такъ часто. Исновидящая преворетская слышала даже шаги низшихъ духовъ. Они могутъ издавать звуки и говорить, при чемъ даже губы ихъ движутся. Они могутъ заявлять свое присутствіе и множествомъ другихъ звуковъ. „Эти звуки состоятъ главнымъ образомъ въ постукиваніи (klopfen), въ звукахъ похожихъ на тѣ, какіе происходятъ, когда бросить песокъ или мелкіе камешки, въ шумѣ, похожемъ на шумъ бумаги, въ звукахъ, похожихъ на шарканье сапогъ или туфель, во вздохахъ и т. п. Кроме того, духи въ состояніи двигать даже тяжелые предметы, бросать ихъ, отворять и затворять двери“ и т. п.

(1) Ibid. 256—257.

(2) Ibid.

Въ то время, какъ въ Германіи месмеризмъ развивался въ такую пантеистическо-мистическую систему, французскіе мыслители постепенно оставляли свои сенсуалистическія воззрѣнія и поддавали вліянію идеалистической нѣмецкой философіи. Уже *Де-Жерандо*, выступившій въ 1800 году съ сочиненіемъ въ духѣ *Гондильяка* (*De signes et de l'arte de penser*), въ послѣднихъ своихъ произведеніяхъ является идеалистомъ въ чисто нѣмецкомъ вкусѣ <sup>(1)</sup>. Подобное же превращеніе совершается съ *Мэнъ-де-Бираномъ*, который начавши сенсуализмомъ, кончилъ тѣмъ, что принялъ нѣмецкую теорію абсолютнаго я (*moi*) и волю поставилъ на мѣсто ощущеній, какъ творческую силу внутренней жизни человѣка <sup>(2)</sup>. Ученикъ его, *Кузэнъ*, познакомившійся на мѣстѣ съ философіею *Якоби*, *Шеллинга*, *Гегеля* и др., совершенно переходитъ на сторону нѣмцевъ, отбрасывая только ихъ пантеизмъ, который чуждъ французскому уму, неспособному къ тому почти неестественному отвлеченію, котораго требуетъ пантеистическое міросозерцаніе. Его *profession de foi* есть чистый деизмъ <sup>(3)</sup>. Это обстоятельство чрезвычайно важно для насъ, потому что объясняетъ источникъ теологіи спиритизма. Еще сильнѣе было вліяніе на французовъ нѣмецкой месмерической мистики, потому что мистики всѣхъ странъ всегда чувствуютъ свою солидарность и находятся въ тѣсныхъ сношеніяхъ. Юнгъ Штиллингъ, Шубертъ, Баадеръ, Мэйеръ, Кизеръ и особенно Кернеръ были въ постоянныхъ и тѣсныхъ сношеніяхъ съ французскими месмеристами и тщательно сообщали имъ свои открытія <sup>(4)</sup>. Подъ влі-

<sup>(1)</sup> R. Blakey, History of the philosophy of Mind. T. IV, 187—194 pp.

<sup>(2)</sup> Ibid. 199—203 pp.

<sup>(3)</sup> Ibid. 263—281 pp.

<sup>(4)</sup> *Traité complete de manget animal par Baron du Potet. 190, 223 — 245*, гдѣ цитуются Эшенмайеръ и разсказываются видѣнія Кернеровой ясновидящей. Ср. *Lumieres des morts par Cahagnet. Introd.*

яніемъ германскаго мистицизма и германской философіи, и во Франціи, какъ было замѣчено выше, усилилась месмерическая мистика, и матеріалистическо-сенсуалистическое воззрѣніе оставлено было вовсе. Во главѣ защитниковъ магнитизма послѣ опытовъ въ Hotel de Dieu сталъ баронъ *Дюпотт*, котораго *Марбо* называетъ первосвященникомъ религіи именуемой—месмеризмъ<sup>(1)</sup>. Рядомъ съ нимъ выступаетъ *Каанье*. Сначала они работаютъ въ одномъ направленіи, и Каанье посвящаетъ Дюпотте первый томъ своего сочиненія „Arcanes de la vie future dévoilées“; но потомъ расходятся въ разныя стороны, при чемъ послѣдній остается въ существенныхъ чертахъ вѣрнымъ воззрѣніемъ Пюисегюра, Делюза, Шарделя, давая имъ только болѣе спиритуалистическій оттѣнокъ и усиливая элементъ чудснаго. Каанье, напротивъ, напитавшись доктринами германскими и сведенборгіанствомъ, вдается въ крайній спиритуализмъ и мистицизмъ. Около того и другаго группируется большое количество послѣдователей и поклонниковъ, изъ которыхъ образуются двѣ школы. Школа *Дюпотт* носитъ названіе магико-магнитической (l'école magico-magnétique); школа *Каанье* усвоила себѣ названіе спиритуалистической. Дюпотте стоитъ во главѣ парижскаго „общества магнетизеровъ и медиковъ“ и издаетъ „Journal du magnetisme“ (1845—1855); Каанье составляетъ свое общество, подъ названіемъ „общества спиритуалистовъ“, и издаетъ журналъ „Le magnitiseur spiritualiste“<sup>(2)</sup>. Какъ представители, такъ и адепты той и другой школы ведутъ ожесточенную полемику и только сходятся въ пятьдесятыхъ годахъ около tables tournantes (вертящихся столовъ), въ новой формѣ мистическаго месмеризма—спиритизмъ. Дюпотте собственно не вноситъ ничего по-

(<sup>1</sup>) Les magnetiseurs jugées par eux memes. 363 p. Paris 1858.

(<sup>2</sup>) Мы имѣемъ это изданіе за первый 1849—50 годъ его.

ваго, кромѣ нѣкоторыхъ куріозовъ и того, что устраиваетъ совершенно почти манипуляціи изъ магнетизерской практики и замѣняетъ ихъ простымъ актомъ воли, что было въ общемъ употребленіи въ Германіи, но и во Франціи не было новостью (1). Но труды Каанье составляютъ новую эпоху въ области месмеризма, на которую месмеристы прежняго направленія, оставшіеся повсюду доселѣ въ довольно большомъ количествѣ, смотрятъ какъ на эпоху искаженія „великихъ началъ“ Месмера. Каанье, котораго многіе изъ его коллегъ почитаютъ совершенно сумасшедшимъ, въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ обнаруживаетъ въ себѣ человѣка дѣтски-легковѣрнаго по отношенію ко всему, что касается его любимыхъ теорій, и дѣйствительно похожъ на человѣка страдающаго помѣшательствомъ, извѣстнымъ подъ названіемъ *idée fixe*.

„Магнетизмъ животный, провозглашаетъ Каанье, есть ключъ къ научной и религіозной философіи, который рано или поздно долженъ открыть ворота новаго міра и жизни, стоящей въ болѣе близкомъ отношеніи къ нашему существованію“ (2). Душа человѣка, погруженнаго въ магнитный сонъ получаетъ необыкновенную силу. „Она можетъ знать алфу и омегу всѣхъ познаній; для нея не существуетъ пространства и времени, прошедшаго и будущаго; все для нея — настоящее; арія, пропѣтая тысячу лѣтъ тому назадъ, звучитъ въ ея ухахъ такъ, какъ будто ее поютъ сейчасъ. Матеріальной міръ исчезаетъ прель ея очами въ его непроницаемости и противодѣйствіи и уступаетъ мѣсто міру проницаемому и не оказывающему сопротивленія ея желаніямъ, представляя однакоже ту же объективность и ту же тяжесть, какъ и первый. Въ сомнамбулизмѣ душа видитъ и слышитъ мысль, входитъ въ нее и обнимаетъ ее: едва родившаяся мысль дѣлается

(1) Deleuze, *Histoire critique*. t. I.

(2) *Lumière des morts*. p. 1. Paris 1815.



для нея совокупностью объективных предметовъ. Мысль о небѣ переносить ее на небо, гдѣ солнце, планеты и звѣзды представляются ей въ такой же объективности, съ тѣмъ же свѣтомъ и съ тоюже теплотою, какъ она видитъ ихъ на землѣ. Душа, такимъ образомъ можетъ проникнуть въ эти безконечные міры, обнимаемые словомъ—небо“ и т. п. (1). Этотъ ключъ и задумалъ употребить Каанье и такимъ образомъ преобразовать міросозерпаніе и религію человѣчества. Цѣлію дѣятельности своей и основаннаго имъ общества онъ поставляетъ: „изслѣдованіе законовъ міра, ожидающаго насъ по выходѣ отсюда; связь еще въ сей жизни съ существами обитающими въ этомъ мірѣ, при помощи молитвы и ясновидящихъ, которые будутъ посредниками между нами и ими, пока они не удостоятъ самимъ намъ являться видимо; развитіе религіозныхъ идей, которыя требуютъ отъ насъ богопочитанія простаго и духовнаго“ (2). Методъ изслѣдованія Каанье очень простъ: погрузивши сомнамбулу въ сонъ, задавать ей по напередѣ составленному плану вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, тщательно записывать всѣ отвѣты, сравнивать ихъ между собою и т. д. Сомнамбула въ такомъ случаѣ представляетъ только средство, такъ сказать, аппаратъ, приборъ, при помощи котораго экспериментаторъ достигаетъ того, что недоступно ему непосредственно. По пробужденіи, она ничего не помнитъ изъ того, что видѣла и говорила. Мало того, по замѣчанію Каанье, подтвержденному будтобы опытами, слѣдовательно для него несомнѣнно вѣрному, отвѣчаетъ не душа сомнамбулы, а духъ-хранитель ея или магнитизера, или же духъ, котораго угодно вызвать магнитизеру, такъ что весь процессъ магнитизерско-спиритуалистической экспериментации состоитъ въ вызываніи духовъ и въ бесѣдѣ съ ними, при посредствѣ организма

(1) Ibid. 5 p.

(2) Le magnitiseur spiritualiste. 1849—50. 11—12 pp.

сомнамбулы<sup>(1)</sup>. Сначала Каанье получалъ сообщеніе отъ Гавріила<sup>(2)</sup>, потомъ отъ родственниковъ сомнамбулы, но когда онъ познакомился съ сочиненіями Сведенберга, то сталъ вызывать главнымъ образомъ его. При этомъ Сведенборгъ отчасти исправлялъ свои земныя возрѣнія, но въ сущности они остались неизмѣнными. Посредствомъ такого пріема Каанье скоро узналъ самую сущность всего сущаго, и это тѣмъ легче, что онъ съ неподражаемою наивностію и простодушіемъ поправлялъ сомнамбулъ, когда онѣ или говорили совершенныя нелѣпости, или противорѣчили себѣ<sup>(3)</sup>. Всѣ эти свѣдѣнія онъ привелъ въ порядокъ въ большомъ количествѣ сочиненій<sup>(4)</sup>, и возвѣстилъ міру. Составленная имъ теорія есть очевиднѣйшая передѣлка системы Сведенборга съ добавленіями изъ Кернера съ братією—передѣлка во французскомъ вкусѣ. Первая проникнута мрачною серьезностію и логичностію. Божество сокрыто и все наполняетъ,—оно есть нѣмецкій абсолютъ, туманный и необъятный. Духи Кернера блѣдны, серьезны, глубокомысленны, одѣты туманомъ и облаками, движутся спокойно и солидно, окруженные таинственными нитями, связующими ихъ со вселенной, движутся въ таинственныхъ какихъ-то кругахъ съ символическо-каббалистическимъ содержаніемъ<sup>(5)</sup>. Они мучатся жаждою знанія и развитія. У

(1) Ibid. Cp. Arcanes de la vie future dévoilées. Introd. t. I.

(2) Ibid. 2 p. t. I.

(3) Примѣровъ такихъ поправокъ множество въ Arcanes и въ другихъ сочиненіяхъ.

(4) Сочиненія эти: Arcanes de la vie future dévoilées. t. I. 1848, II t. 1849, III t. 1854. Revelations d'outre-tombe par les esprits Galilée, Hippocrate etc. 1853. Sanctuaire du spiritualisme 1850. Le guide du magnetiseur. Etudes sur l'homme. Encyclopedie magnetique spiritualiste—родъ журнала, который началъ издаваться съ 1854 г. и др.

(5) Die Seherin von Prevorst. 153 sqq.

Каанье, напротивъ, таинственный міръ блистаетъ красками и цвѣтами и все совершается наперекоръ здравому смыслу и логикѣ. Его Богъ есть солнце, средоточіе свѣта духовнаго, центръ котораго находится гдѣ-то за предѣлами всего конечнаго и отражается въ нашемъ солнцѣ, которое астрономы несправедливо принимаютъ за огромный матеріальный шаръ. Всѣ другіе планеты и міры тоже нематеріальны, какъ и наша земля, которая только кажется матеріальною, а какъ это кажется, до того Каанье рѣшительно нѣтъ дѣла. Всѣ матеріальныя тѣла суть агрегаты духовныхъ субстанцій и ихъ происхожденіе отъ Бога не нуждается въ такихъ трудныхъ объясненіяхъ, къ какимъ прибѣгаютъ Шеллингъ, Шубертъ, Баадеръ, Кернеръ, Вернеръ и т. п. ('). Всѣ духи Каанье живутъ на небѣ и всѣ по своему блаженствуютъ т. е. имѣютъ все, чего захотятъ. Они живутъ въ обществахъ между собою, забавляются, болтаютъ, играютъ. Каждое общество состоитъ непременно изъ равнаго числа особъ обоюго пола, потому что всякій духъ имѣетъ свою пару, приготовленную ему отъ Господа. Всѣ духи заботятся о своихъ туалетахъ, всѣ прекрасны собою и являются сомнамбулѣ со всевозможномъ французскимъ шикомъ. Нѣмецкіе духи глубоко уважаютъ христіанство: идея искупленія присуща имъ во всей силѣ, церковь обнимаетъ всю вселенную, за гробомъ совершается христіанская миссія, и духи дѣлаются блаженными только познавши Христа. Французскіе—не понимаютъ и не знаютъ искупленія и часто начинаютъ говорить о Христѣ и христіанствѣ à la Вольтеръ. Съ мистицизмомъ переплетаются остатки деизма и антихристіанскихъ идей XVIII вѣка. Темное ученіе Шеллинговой школы о мірѣ типовъ или идей, о постепенномъ развитіи духа изъ погруженности въ природу до сознанія превращается у Каанье въ преэксистенцію, и три періода—первобытнаго блаженства, воплощенія и возвращенія къ Богу изображаются съ язы-

---

(') Etudes sur l'homme.

ческою пластичностію. Сотворенныя Богомъ заразъ души находятся сначала въ состояніи младенческой невинности, имѣя образъ человѣческой. Такъ какъ воплощеніе есть необходимая ступень, чрезъ которую долженъ пройти всякій обитатель неба, то души терпѣливо, предаваясь забавамъ и играмъ, ждутъ своей очереди воплощенія въ какомъ-нибудь изъ ежеминутно зараждающихся организмовъ тѣлесныхъ. Иногда воплощеніе продолжается нѣсколько дней, но и этого достаточно, чтобы духъ узналъ страданія и неудобства земнаго бытія и получилъ нужную для неба опытность, и онъ уже никогда не возвращается въ плоть. У нѣмецкихъ мистиковъ существуетъ еще міръ ангеловъ и демоновъ, какъ существъ особыхъ, отличающихся отъ человѣческой души и не знающихъ воплощенія; у Каанье все населеніе духовнаго міра состоитъ или изъ имѣющихъ воплотиться; или прошедшихъ чрезъ воплощеніе душъ человѣческихъ. Такъ какъ небесное блаженство состоитъ просто въ удовлетвореніи чисто земныхъ по своей формѣ, но невинныхъ желаній, то небо Каанье есть духовное факсимиле земли. Оно все наполнено духовными садами, дворцами, бульварами и пр., которые, конечно, не занимаютъ никакого пространства и потому какъ-бы не существуютъ. Но стоитъ духу пожелать любой обстановки, вообразить ее себѣ, и она будетъ готова. Любители книгъ и науки могутъ все время проводить въ духовныхъ бібліотекахъ, наполненныхъ духовными фолиантами; литераторы могутъ сочинять, издавать свои сочиненія; любители сельскихъ видовъ могутъ цѣлую жизнь любоваться ими, но стоитъ только вообразить имъ море—и сейчасъ оно раскинется предъ ними, за моремъ можетъ слѣдовать стень, за стенью — горы и т. п. Всѣ эти ребяческія грезы изобличаютъ явное помѣшательство въ авторѣ. Тѣмъ не менѣе, сочиненія его въ большомъ количествѣ расходились во Франціи, Германіи, особенно въ Англіи, которую за это онъ всячески вос-

хваляеть (1); они достигали Америки (2), и здѣсь имѣли успѣхъ, достигали чрезъ посредство магнетизерскихъ обществъ, которыя были тамъ во множествѣ; достигли даже Россіи, гдѣ они были запрещены (3). Сочиненія эти представляютъ цѣлое, довольно стройное систематическое построение. Три книги „Arcanes de la vie future dévoilées“ представляютъ собраніе опытовъ надъ различными сомнамбулами, въ отвѣтахъ которыхъ дается матеріаль всей системы; „Sanctuaire du spiritualisme“ представляетъ систематическое изображеніе теологіи, космологіи и антропологіи Каанье; „Lumiere des morts“ обращаетъ вниманіе на религію и излагаетъ воззрѣніе на Христа и христіанство. Въ „Le guide du magnitiseur“ излагаются правила магнетизированія; „Etudes sur l'homme“ представляетъ *compendium* всѣхъ измышленій Каанье.

Изъ всѣхъ приведенныхъ фактовъ получаютъ слѣдующіе, весьма важные для объясненія происхожденія и быстрого распространенія спиритизма, выводы. Къ сороковымъ годамъ настоящаго столѣтія открытіе Месмера превратилось постепенно въ цѣлую мистическую философско-религіозную систему, которая стремится основать знаніе о мірѣ духовномъ на явленіяхъ магнитнаго сна и на показаніяхъ сомнамбуль, какъ на фактахъ опыта, присовокупляя къ нимъ, хотя еще и нерѣшительно, и тѣ явленія, которыя въ послѣдствіи легли въ основу спиритизма. Система эта въ общихъ чертахъ имѣетъ такой видъ. Человѣческая душа и во-

(1) Lumiere des morts. Introduction.

(2) Въ 1848 году Arcanes de la vie future dévoilées явились въ переводѣ на англійскій языкъ въ Америкѣ подъ заглавіемъ — Celestial telegraph. Encyclopedie magnet. t. I, 110, 199 pp.

(3) L'entrée en Pologne et en Russie nous est defendue. En correspondance avec tres-hauts personages de ces contrées, nous avons été obligé d'agir de ruse pour leur fournir nos ouvrages, говоритъ Каанье. Revel. d' outre-tombe. 12 p.

обще духъ есть божественное начало, облеченное тончайшимъ тѣломъ изъ невѣсомой жидкости. Посредствомъ этого тѣла духъ дѣйствуетъ на грубое тѣло и чувственный міръ, при его помощи можетъ жить независимо отъ организма тѣлеснаго еще при жизни этого послѣдняго и входитъ въ сообщеніе съ міромъ духовнымъ. Посредствомъ этого же тѣла духъ можетъ дѣйствовать прямо на матеріальные внѣшніе предметы и прежде всего на нервы живыхъ людей, за которыхъ духи въ нѣкоторыхъ случаяхъ говорятъ сами, дѣйствуя ихъ организмомъ. Концентрируя силою воли свою оболочку, духи могутъ производить звуки болѣе или менѣе сильныя — шорохъ, стукъ, также звуки членораздѣльные; концентрируя еще болѣе свою оболочку, они могутъ дѣйствовать на зрѣніе и поднимать тяжести, даже очень большія. До личнаго бытія духи развиваются постепенно и въ томъ или другомъ видѣ существуетъ до воплощенія, которое для каждаго изъ нихъ абсолютно необходимо. Сообщенія духовъ черезъ сомнамбулъ и другія физическія проявленія даютъ опытное познаніе о сверхчувственномъ и вѣрнѣе всякой метафизики и всякаго историческаго откровенія; потому этими сообщеніями нужно замѣнить философію и откровенное ученіе и основать новую религію, — религію духовъ, опытную религію XIX вѣка, которая оставляетъ отъ христіанства только его нравственное ученіе. Всѣ эти идеи распространены были по всей Европѣ и имѣли дѣятельныхъ пропагандистовъ въ Германіи, Англии, Америкѣ и особенно во Франціи. Онѣ разпространялись въ большомъ количествѣ книгъ и журналовъ, имѣвшихъ обширный кругъ читателей, и возбуждали ожиданіе близкаго открытія міра духовнаго для всѣхъ и каждаго и наступленія новой эпохи въ религіозной и умственной жизни чело-вѣчества.

Такъ реакція противъ раціонализма XVIII вѣка, достигнувъ постепенно крайнихъ предѣловъ, перешла отчасти въ противоположное себѣ и, какъ всегда по-

что бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, усвоила себѣ большую часть того, противъ чего ратовала. Въ сороковыхъ годахъ ей данъ былъ новый толчекъ новымъ взрывомъ рационалистическихъ тенденцій, объявившихъ Европу съ усиленіемъ гегеліанства, новѣйшаго матеріализма и позитивизма. Стремленіе къ таинственному и ожиданіе новаго откровенія получило новую пищу и усилилось до степени тяжелаго напряженія.

*В. Снегиревъ.*

*(продолженіе будетъ)*

# ОГЛАВЛЕНИЕ

*первой части*

## ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

НА 1871 ГОДЪ.

	<i>стр.</i>
Слово на новый годъ, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свѣжскимъ, 1 января 1871 года.	3.
Спиритизмъ какъ философско-религіозная доктрина. <i>В. Снегирева</i> . . . . .	12 и 279.
Никóлай, епископъ меонскій XII вѣка, какъ богословъ. <i>А. А.</i> . . . . .	42.
Соображенія о способахъ къ успѣшнѣйшему привлеченію не крещенныхъ ивородцевъ къ вѣрѣ Христовой—для священниковъ казанской епархіи. <i>Е. В—на</i> . . . . .	50.
Слово въ недѣлю сыропустную, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свѣжскимъ, 7 февраля 1871 года . . . . .	73.
Слово по причащеніи св. таинъ, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архі-	



## II

	<i>страниц.</i>
епископомъ казанскимъ и свѣжскимъ, 28 февраля 1870 года . . . . .	81.
Пелагианскій принципъ въ римскомъ католичествѣ. <i>Н. Бяляева</i> . . . . .	84 и 184.
Нѣсколько словъ по отношенію 8-ми вопросовъ, составленныхъ единовѣрцами къ старообрядцамъ. <i>Н. Ивановскаго</i> . . . . .	121.
Рѣчь, сказанная высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свѣжскимъ, въ церкви казанской духовной академіи, на всенощномъ бдѣніи, при постриженіи въ монашество студента академіи <i>Сергія Буртасовскаго</i> , съ нареченіемъ ему имени <i>Гурія</i> , 13 марта 1871. года . . . . .	155.
Практическія замѣчанія о переводахъ и сочиненіяхъ на инородческихъ языкахъ. <i>Н. Ильминскаго</i> . . . . .	160.
Слово въ день отданія праздника пасхи, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антоніемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свѣжскимъ, при посѣщеніи паствы въ городъ Чебоксарахъ, 28 мая 1869 года . . . . .	238.
О таинствѣ св. причащенія, по ученію старообрядцевъ безпоповщинскаго согласія. <i>Н. Ивановскаго</i> . . . . .	243.



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как минимум о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

### **Правила использования**

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.  
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.  
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.  
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.  
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

### **О программе Поиск книг Google**

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>