ПРАВОСЛАВНОЕ

ОБОЗРѢНІЕ.

1882.

ТОМЪ I.

МОСКВА.
Въ Университетской типографіи (М. Катковъ),
на Страстномъ бульварѣ.
1882.

Печатать позволяется. **Москва**, 11-го января 1882 года.
Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*.

СЛОВО

ВЪ НЕДѢЛЮ СЫРОПУСТНУЮ,

сказанное высокопреосвященнѣйшимъ Димитріемъ, архіепископомъ Волынскимъ и Житомірскимъ.

Нынѣ ближайшее намъ спасеніе: нощь убо прейде, а день приближися. Отложимъ убо дѣла темная, и облечемся во оружіе свѣта. (Римл. 13, 12).

Симъ апостольскимъ поученіемъ св. Церковь напутствуетъ насъ, братіе, на открывающееся намъ поприще святаго поста. Между другими побужденіями къ тому, чтобы мы воспользовались предстоящимъ временемъ святаго поста къ очищенію себя отъ всякой скверны плоти и духа и обратили все вниманіе на спасеніе души своей, она указываетъ на бо́льшую удобность къ сему наступающихъ святыхъ дней. „Нынѣ ближайшее намъ спасеніе“.

Правда, и всегда не далеко отъ насъ наше спасеніе. Всегда близъ насъ самъ Господь и Спаситель нашъ: „се стою при дверехъ и толку“, говоритъ Онъ: „аще кто услышитъ гласъ Мой и отверзетъ двери, вниду къ нему и вечеряю съ нимъ и той со Мною“. Всегда открытъ предъ нами живоносный источникъ спасительныхъ таинствъ, и нѣтъ возбраняющаго приближаться къ нему и почерпать изъ него жизнь и спасеніе. Но въ другое время многое препятствуетъ намъ обратить все вниманіе свое

исключительно на дѣло спасенія души своей; многое удаляетъ насъ даже отъ храма Божія и священнодѣйствій церковныхъ; многое развлекаетъ и умъ и сердце наше, погружаетъ въ разсѣяніе и самозабвеніе, приводитъ ко грѣху и всегубительству. Съ наступленіемъ святаго поста, всѣ эти препятствія сами собою упразднятся. Шумъ и треволненіе міра утихнутъ и умолкнутъ; кличъ къ увеселеніямъ, забавамъ и удовольствіямъ престанетъ и прекратится; самыя ежедневныя заботы наши о пищѣ и одеждѣ уменьшатся по требованію самаго приличія постнаго времени; душа наша будетъ свободнѣе отъ всего, что подавляетъ, что возмущаетъ, что опутываетъ ее какъ сѣтью, и не даетъ ей возвести очей своихъ къ небу и помыслить объ ожидающей ее вѣчности. Теперь мы будемъ чаще оставаться одни съ своею совѣстію; теперь, если не внутреннее влеченіе, то самое приличіе побудитъ насъ чаще приходить въ храмъ Божій, чаще раскрывать предъ собою священную книгу завѣта Божія и внимать живоноснымъ глаголамъ Господа Вседержителя; теперь ничто не помѣшаетъ намъ чаще возноситься умомъ и сердцемъ своимъ въ молитвѣ къ Отцу небесному. Такимъ образомъ дѣло спасенія до того приблизится къ каждому, что, можно сказать, неотступно будетъ требовать себѣ подобающаго мѣста въ душѣ и сердцѣ нашемъ: „нынѣ ближайшее намъ спасеніе: нощь убо прейде, а день приближися“.

И подлинно, время святаго поста во всѣхъ отношеніяхъ должно сравнить съ лучезарнымъ днемъ для вѣры и благочестія, для покаянія и дѣлъ богоугодныхъ, равно какъ минувшее время, и особенно оканчивающуюся нынѣ седмицу, со многихъ сторонъ нельзя не уподобить темной и опасной ночи. Сколько соблазновъ, искушеній и опасностей для чистоты и непорочности сердца сокрыто подъ обольстительнымъ покровомъ такъ-называемыхъ невинныхъ удовольствій! Сколько христіанскихъ душъ закружится такъ-сказать въ ихъ вихрѣ до самозабвенія! Какая тьма и мракъ покрываетъ души, предавшіяся страстнымъ обаяніямъ сердца или необузданнымъ влеченіямъ плоти! Сколько людей, которымъ нужно будетъ многими и горькими слезами оплакивать нѣсколько часовъ нынѣшняго веселія и упоенія чувствъ! Самые осторожные могутъ ли похвалиться, что имъ не о чемъ будетъ сожалѣть и не въ чемъ раскаиваться; что они ничего не утратили, изъ

благодатныхъ даровъ чистоты и непорочности сердца, ничего не потерпѣли въ спокойствіи своей совѣсти?

Но — благодареніе Господу! — „нощь убо прейде, а день приближися“. Нынѣшній вечеръ положитъ конецъ всѣмъ соблазнамъ: заутра, если Господь дастъ намъ увидѣть это утро, мы пробудимся какъ-бы въ другомъ мірѣ. Съ однимъ появленіемъ святаго поста все приметъ другой, лучшій видъ. Прекратится шумъ веселія плотскаго, и настанетъ время печали яже по Бозѣ, которая усладительнѣе для сердца всѣхъ радостей міра. Устранится все, что могло уязвлять совѣсть нашу язвами грѣховными, что увлекало насъ въ пропасть заблужденія, порока и беззаконія; заключатся всѣ хляби соблазновъ и грѣха. Отверзутся напротивъ всѣ источники духовнаго врачеванія и исцѣленія. Есть куда прибѣгнуть всѣмъ сокрушеннымъ сердцемъ; есть чѣмъ укрѣпить себя всѣмъ изнемогающимъ духомъ; есть гдѣ найти упокоеніе всѣмъ труждающимся и обремененнымъ; есть чѣмъ напитать себя всѣмъ алчущимъ и жаждущимъ правды. Въ сокровищницѣ благодати Божіей, въ св. Церкви Христовой есть неистощимое богатство благъ духовныхъ, которыми восполняется наша скудость и исцѣляется всякая болѣзнь духовная. Мы нечисты и осквернены грѣхами? Отъ престола благодати струится живоносный источникъ Божественной крови яко агнца непорочна и пречиста Христа, которою омываются всѣ скверны грѣховныя, въ которой душа наша можетъ испрать и убѣлить свои ризы. Мы гладны духомъ? Св. Церковь учредитъ такую трапезу, которая можетъ напитать насъ на цѣлую вѣчность. Мы больны душею—совѣсть страждетъ отъ тяжести грѣховъ, сердце растерзано болѣзненнымъ сознаніемъ виновности своей предъ Богомъ, воля подавлена насиліемъ страстей и, какъ раба, повинуется похотямъ плоти, „не еже бо хощетъ доброе, сіе творитъ, но еже не хощетъ злое, сіе содѣваетъ?“ Св. Церковь предложитъ такое всеисцѣляющее врачевство, которое избавляетъ отъ самой смерти духовной, воскрешаетъ мертвыхъ прегрѣшеньми, исцѣляетъ самыя застарѣлыя раны и язвы грѣховныя. Мы унылы и скорбны духомъ? Св. Церковь будетъ утѣшать насъ такими пѣснопѣніями, которыя способны оживить духъ нашъ надеждою на милосердіе Божіе, растворить печаль нашу отраднымъ чувствомъ умиленія, воодушевить насъ упованіемъ спасенія и вѣчной жизни во Христѣ

„Нынѣ ближайшее намъ спасеніе: нощь убо прейде, а день приближися“.

Не будемъ же и мы, братіе, хладны и невнимательны къ своему спасенію: „отложимъ убо дѣла темная, и облечемся во оружіе свѣта.“ Забудемъ все, что доселѣ занимало наши мысли и чувства и отвлекало ихъ отъ того, что едино есть на потребу, что одно болѣе всего драгоцѣнно и нужно намъ по смерти. Отринемъ отъ себя все, что служило соблазномъ и поводомъ ко грѣху, что возбуждало въ насъ нечистые помыслы и чувствованія, что порождало въ насъ грѣховныя желанія и стремленія. Отложимъ на время даже обычныя дѣла и занятія наши, коль скоро увидимъ, что они отвлекаютъ мысль нашу отъ благоговѣйнаго углубленія въ самихъ себя, раздражаютъ сердце наше чувствами гнѣва и зависти, мечтами честолюбія и корыстолюбія. Предадимъ себя всецѣло водительству св. Церкви, и не будемъ прекекать, какъ Израильтяне Моисею, ея святымъ распоряженіямъ и заповѣдямъ. Ей лучше извѣстно, что̀ нужно намъ для избавленія насъ отъ рабства грѣху, для введенія въ обѣтованную землю чистоты и безстрастія, благодатнаго общенія и соединенія съ Богомъ.

Заповѣдуетъ ли воздержаніе и постъ? Не будемъ нетерпѣливы, подобно дѣтямъ, которыя готовы промѣнять все за сласти и лакомства. Такая слабость была бы признакомъ крайняго порабощенія духа нашего плоти. Ибо можетъ ли противиться страстямъ своимъ, стать до крови противу грѣха и соблазновъ тотъ, кто не можетъ отказать своей плоти въ прихотливомъ ея требованіи извѣстнаго рода пищи? Можетъ ли терпѣливо и благодушно нести крестъ свой во слѣдъ Господа, кто съ малодушіемъ покоряется своему избалованному вкусу? Вотъ почему постъ служилъ всегда первою и необходимою ступенью той небошественной лѣствицы, по которой св. мужи восходили на высоту совершенства духовнаго, равно какъ невоздержаніе послужило въ Эдемѣ первымъ шагомъ къ грѣхопаденію и доселѣ служитъ главнымъ источникомъ грѣховъ нашихъ. Не будемъ притворять себѣ и мнимой немощи. Ибо постъ есть наилучшее врачевство, коимъ укрѣпляется ослабленное невоздержаніемъ тѣло; равно какъ невоздержаніе есть источникъ и начало болѣзней самыхъ жестокихъ и опасныхъ. Не болѣзни и немощи желаетъ намъ св. Церковь, заповѣдуя строгій и продолжительный постъ, а истиннаго здравія

души и тѣла, рѣшительнаго исцѣленія отъ закоренѣлой болѣзни грѣховной, которая можетъ погубить и тѣло и душу въ геенѣ огненной.

Потребуетъ ли уставъ Церкви продолжительныхъ молитвенныхъ бдѣній, усиленныхъ молитвъ и колѣнопреклоненій? Не будемъ малодушны и нетерпѣливы въ этомъ служеніи Господу, которое есть существенная потребность существъ разумныхъ и богоподобныхъ, высшее утѣшеніе истинныхъ чадъ Божіихъ. Можемъ ли стать нѣкогда въ ликѣ св. ангеловъ и духовъ праведниковъ совершеиныхъ, непрестанно и неумолкаемо славословящихъ Господа, если теперь тяготимся и нѣсколькими часами славословія и благодаренія Господу вмѣстѣ съ братіями нашими? Можетъ ли съ радостію и любовію принести въ жертву Господу что-либо драгоцѣнное для себя тотъ, кто тяготится принести Ему плодъ устенъ исповѣдающихся имени Его, т.-е. одни слова хвалы и благодаренія, нетребующія иныхъ жертвъ, кромѣ малаго принужденія лѣнивой своей плоти? Не безплоднаго утомленія тѣла нашего ищетъ св. Церковь, заповѣдуя продолжительныя молитвословія, а возбужденія въ насъ ревности ко славѣ Божіей, усердія и готовности служить Ему всѣмъ существомъ своимъ, искренняго желанія благоугождать Ему, покоряться Ему и благоговѣть предъ Его величествомъ и славою.

Пустыня поста, братіе мои, суха и безплодна только для внѣшняго человѣка, скучна и безотрадна только для плоти. Но для духа нашего здѣсь—все: и освобожденіе отъ рабства грѣховнаго, и избавленіе отъ належащаго за грѣхи вѣчнаго мученія, и возстановленіе вѣчнаго завѣта Божія съ его обѣтованіями небесными, и духовная манна тѣла и крови Христовой, питающая духъ нашъ въ животъ вѣчный, и предвкушеніе той вѣчной пасхи, которую избранные Божіи будутъ праздновать на новой землѣ въ царствіи Отца ихъ, во свѣтлостехъ святыхъ Его. Что бы ни встрѣтило насъ въ этомъ сорокадневномъ постническомъ подвигѣ, все будемъ терпѣть и превозмогать за возлюбльшаго насъ Господа, все будемъ побѣждать силою креста Его. Встрѣтится ль унынie и скука, душевная тяжесть и скорбь? Вспомнимъ о страданіяхъ Господа, за насъ подъятыхъ, о томъ, какъ Онъ ради насъ грѣшныхъ алкалъ и жаждалъ, трудился во дни, поучая невѣрующихъ, исцѣляя болящихъ, обходя грады и веси съ бла-

говѣстіемъ Евангелія, а время ночи посвящалъ молитвѣ ко Отцу Своему, и — въ воздаяніе за то — терпѣлъ гоненія и поруганія, оплеванія и заушенія, распятіе и крестную смерть. Наведетъ ли врагъ на душу нашу темные и злые помыслы, нечистыя пожеланія и вожделѣнія? Возведемъ умъ нашъ къ распятому за грѣхи наши Господу, и будемъ вопіять къ Нему сердцемъ сокрушеннымъ и смиреннымъ: „Боже, въ помощь мою вонми; Господи, помощи ми потщися, да постыдятся и посрамятся вси ищущіи душу мою“! Встрѣтимъ ли осужденіе, укоризну и глумленіе со стороны окружающихъ насъ? Будемъ молиться, подобно распятому Господу: „Отче, отпусти имъ, не вѣдятъ бо, что творятъ“!

Постное время свѣтло начнемъ, къ подвигомъ духовнымъ себе подложивше. „Се нынѣ время благопріятно, се нынѣ день спасенія! Отложимъ убо дѣла темная, и облечемся во оружіе свѣта; яко во дни благообразно да ходимъ.“ Аминь.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ*).

VI. АТЕИЗМЪ.

Въ предыдущихъ нашихъ чтеніяхъ по философіи религіи мы имѣли дѣло съ положительными формами естественнаго религіознаго сознанія, которыя обозначили именами: политеизма, деизма и пантеизма. Каждая изъ этихъ формъ, въ живомъ движеніи религіознаго сознанія, постоянно ищущаго болѣе и болѣе совершенныхъ опредѣленій Божества, оказываясь несостоятельною, пролагала путь къ новой формѣ и необходимо, какъ мы видѣли, вызывала эту форму. Сознаніе неудовлетворительности данной формы, отрицаніе ея, служило такимъ образомъ дѣятельнымъ стимуломъ на пути естественнаго движенія религіозной мысли. Но въ то же время, какъ исключеніе изъ общаго закона развитія религіознаго сознанія, возможенъ былъ и другой исходъ сознанія неудовлетворительности и отрицанія данной формы. По отсутствію ли живаго религіознаго интереса или по другимъ причинамъ, мысль человѣка въ своемъ движеніи могла остановиться на чистомъ отрицаніи каждой данной формы религіознаго сознанія, не пытаясь идти далѣе. Но такъ какъ въ естественномъ религіозномъ сознаніи форма его существенно соединена съ содержаніемъ, то такое отрицаніе могло явиться какъ отрицаніе

*) См. „Прав. Обозр.“ за 1879, 1880 и 1881 гг.

самаго содержанія религіи и основной ея идеи,—идеи Божества; могло явиться то отрицательное отношеніе къ самому основанію религіознаго сознанія, которое обыкновенно называется атеизмомъ. Атеизмъ, какъ показываетъ исторія религіи, и дѣйствительно всегда появлялся какъ одинъ изъ частныхъ симптомовъ разрушенія каждой изъ указанныхъ нами основныхъ формъ религіознаго сознанія, въ критическія эпохи перехода ея въ высшую форму. Такъ мы встрѣчаемъ атеизмъ прежде всего въ школѣ софистовъ, какъ результатъ паденія политеизма подъ ударами философской критики; затѣмъ онъ выступаетъ на сцену при распаденіи древней греко-римской философіи и господствовавшаго въ ней деистическаго понятія о Богѣ; новѣйшій атеизмъ также стоитъ въ несомнѣнной связи съ деизмомъ XVII—XVIII ст. съ одной—и съ ближайшимъ къ намъ по времени идеалестическимъ пантеизмомъ германской философіи—съ другой стороны.

Атеизмъ, по буквальному значенію этого слова, есть отрицаніе истины бытія Божія. Но несмотря на такую видимую опредѣленность этого термина, нельзя сказать, чтобы понятіе имъ выражаемое принадлежало къ числу твердо установившихся въ философіи. Границы атеизма то сокращались до не особенно значительнаго числа лицъ открыто признававшихъ себя безбожниками, то расширялись по всей почти области философіи. Если имѣть въ виду возникавшія въ то или другое время обвиненія въ атеизмѣ тѣхъ или другихъ философовъ, то пришлось бы отнести къ числу атеистовъ едвали ли не большую ихъ половину. Такъ въ древности, кромѣ атомистовъ и стоиковъ, обвиняли въ атеизмѣ Анаксагора, Сократа, даже Аристотеля. Въ новѣйшее время писатели религіознаго направленія также не были скупы на обвиненія въ атеизмѣ: имъ подвергалась не только большая часть философовъ древняго міра, но и такія выдающіяся въ новой философіи лица какъ Спиноза, Фихте, Гегель, даже Кантъ. Причина такого расширенія границъ атеизма очевидно та, что при сужденіи о немъ имѣли въ виду опредѣленное понятіе о Богѣ и всякое прямое или косвенное отрицаніе *этого* понятія считали отрицаніемъ самой идеи Божества,—атеизмомъ. Иногда это опредѣленное понятіе было данное господствующею положительною религіею извѣстнаго времени и всѣ отрицающіе

это понятіе считались отрицающими самое бытіе Божества. Это конечно самое одностороннее понятіе объ атеизмѣ, съ точки зрѣнія котораго обвиняли напр. въ древности Анаксагора и Сократа и называли безбожниками первыхъ христіанъ. Но большею частію философы, расширявшіе границы атеизма, при сужденіи о немъ имѣли въ виду не столько самый фактъ прямаго признанія или отрицанія истины бытія Божія у того или другого философа, сколько качество и достоинство самаго понятія о Богѣ и особенно тѣ результаты для религіознаго сознанія, къ которымъ должно привести то или другое одностороннее понятіе о Богѣ. Если понятіе о Богѣ оказывалось до такой степени неправильнымъ, что въ немъ уничтожались самые существенные предикаты Божества,—его отличіе отъ міра, личность и свобода, если вслѣдствіе этого и для религіи оно теряло всякое значеніе, то въ сущности оно имѣло для нея не болѣе цѣны, какъ и прямое отрицаніе Божества. Для религіознаго собственно сознанія каждое ученіе о Богѣ имѣетъ истину и достоинство въ той только мѣрѣ, въ какой имъ оправдывается и утверждается возможность религіи, т.-е. живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ. Какъ скоро въ ученіи о Богѣ такое взаимоотношеніе прямо или косвенно отрицается, то несмотря на теоретическое признаніе Божества, человѣкъ, въ дѣйствительности оставаясь безъ религіи, остается въ жизни безъ Бога также, какъ и при прямомъ отрицаніи Его. Понятно, что съ этой точки зрѣнія по своимъ результатамъ для религіознаго сознанія наиболѣе совпаденія съ атеизмомъ представляетъ пантеизмъ, особенно въ его крайнихъ направленіяхъ; отсюда чаще всего можно встрѣтить обвиненія въ атеизмѣ философовъ пантеистическаго направленія и довольно остроумныя попытки доказать, что въ сущности пантеизмъ тоже, что атеизмъ [1]).

Но подобнаго рода расширенія понятія объ атеизмѣ мы не можемъ признать правильнымъ, такъ какъ самый критерій, который здѣсь прилагается къ оцѣнкѣ достоинства различныхъ понятій о Богѣ,—именно,—сличеніе ихъ съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ и съ требованіями религіознаго сознанія по своей широтѣ и неопредѣленности можетъ вести не къ опредѣленію дѣй-

[1]) Напр. у Романа, въ его System der natürl. Religionslehre. p. 169, 170.

ствительныхъ границъ атеизма, но къ запутанности понятія о немъ. Доводя діалектически каждое одностороннее понятіе о Богѣ до его послѣднихъ, крайнихъ логическихъ выводовъ, мы можемъ пожалуй обвинить въ атеизмѣ какое угодно философское или ложное религіозное понятіе о Богѣ, такъ какъ каждая односторонность естественно разрушаетъ сама себя и уничтожаетъ въ результатѣ то самое понятіе, изъ котораго возникла. Но это было бы совершенно несправедливо. Какъ бы недостаточно и одностороннее ни было извѣстное понятіе о Богѣ, оно не одно и то же, что отрицаніе Божества, и мы не имѣемъ права навязывать извѣстному ученію мысль, которой само оно вовсе не имѣло въ виду, и результатъ нашей критики извѣстнаго ученія выдавать за положительный фактъ содержащійся въ этомъ самомъ ученіи. Поэтому, для устраненія всякихъ недоразумѣній при опредѣленіи границъ атеизма мы должны имѣть въ виду не качество того или другаго понятія о Богѣ и не результаты его для религіознаго сознанія, но самый ясно выраженный фактъ признанія или отрицанія истины бытія Божія [2]).

---

[2]) Излишнимъ расширеніемъ понятія объ атеизмѣ страдаетъ и часто встрѣчающееся въ метафизикахъ отличеніе различныхъ видовъ его. Атеизмъ обыкновенно раздѣляютъ на *отрицательный* и *положительный*. Подъ именемъ отрицательнаго разумѣютъ совершенное незнаніе о Богѣ, отсутствіе въ умѣ какого-либо понятія о немъ, напр. у нѣкоторыхъ дикихъ племенъ, у младенцевъ, у идіотовъ; положительный атеизмъ есть отрицаніе данной и извѣстной уже уму истины бытія Божія. Положительный атеизмъ въ свою очередь раздѣляютъ на *теоретическій* и *практическій:* теоретическій,—это сознательное и намѣренное отрицаніе и опроверженіе истины бытія Божія; практическій,—это безсознательный образъ жизни такого рода, при которомъ человѣкъ совершенно забываетъ о Богѣ и живетъ такъ, какъ будто бы Его не было; практическій атеистъ, — это человѣкъ который если не словами, то своими дѣйствіями отрицаетъ бытіе Бога. Теоретическій атеизмъ раздѣляютъ на свою очередь на систематическій и несистематическій или что то же, — на *научный* и *вульгарный*. Но очевидно, изъ всѣхъ этихъ видовъ атеизма дѣйствительнымъ атеизмомъ въ научномъ смыслѣ этого слова можетъ быть названъ только атеизмъ называемый теоретическимъ. Въ высшей степени сомнительно даже то, существуетъ ли на самомъ дѣлѣ такъ-называемый отрицательный атеизмъ. Но если бы и дѣйствительно возможно было на какой либо стадіи развитія человѣческаго духа абсолютное *неимѣніе* идеи о Богѣ, то оно конечно не есть одно и то же, что *отрицаніе* этой идеи; нельзя отрицать того, чего еще нѣтъ и что только не возникло до извѣстной

Если съ этой точки зрѣнія станемъ смотрѣть на атеизмъ, то къ чести человѣческаго разума и сердца увидимъ, что ни по количеству лицъ, но по ихъ талантамъ и значенію въ области науки, это отрицательное направленіе ни въ какомъ случаѣ не можетъ идти въ сравненіе съ тѣми положительными, хотя и односторонними воззрѣніями, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, такъ что мы вправѣ были назвать атеизмъ явленіемъ частнымъ и исключительнымъ въ общемъ движеніи религіознаго сознанія. Что касается до древней философіи, то мы не находимъ въ ней сколько-нибудь значительныхъ мыслителей, которыми атеистическія мнѣнія высказаны были бы рѣшительно и болѣе или менѣе раціонально обоснованы. Секстъ Эмпирикъ [3]) указываетъ только на пять философовъ, извѣстныхъ въ древности за рѣшительныхъ безбожниковъ: Протагора Косскаго, Эвгемера Критскаго, Протагора изъ Абдеры, Діагора Мелосскаго и Ѳеодора Киринейскаго. Все это лица мало замѣчательныя въ исторіи философіи, да и объ атеизмѣ ихъ ничего неизвѣстно кромѣ того, что ихъ преслѣдовали за безбожіе. Отъ Протагора сохранилось только скептическое положеніе слѣдующаго рода: „а о богахъ, существуютъ ли они или нѣтъ, не могу сказать ничего рѣшительнаго, такъ какъ этому препятствуетъ трудность предмета и кратковременность человѣческой жизни“. Очень можетъ быть и то, что эти такъ-называемые атеисты не были атеистами въ точномъ смыслѣ слова, а называли ихъ такъ и преслѣдовали также какъ и Сократа за то, что они отвергали бытіе народныхъ боговъ и достовѣрность миѳологіи. Такъ напр. Эвгемеръ извѣстенъ какъ рѣзкій критикъ народной миѳологіи и защитникъ того ученія, названнаго по его имени Эвгемеризмомъ, что миѳологическіе боги суть обоготворенные въ послѣдствіи люди,—цари, законодатели, герои. Впрочемъ нельзя отвергать и того, что атеизмъ могъ быть у нихъ и послѣдовательнымъ результатомъ тѣхъ

поры. Странно было бы называть атеистами нѣкоторыхъ дикарей или младенцевъ. Что касается до атеизма практическаго, то если онъ и можетъ быть названъ этимъ именемъ, то лишь въ переносномъ и несобственномъ значеніи этого слова. Слишкомъ многихъ пришлось бы называть атеистами, если бы къ нимъ причислять людей живущихъ такъ, какъ будто бы не было Бога.

[3]) Cicero, de nat. deor. I, 23. 42.

философскихъ направленій, которыхъ они держались. Продикъ и Протагоръ были софисты, Діагоръ послѣдователь атомистической системы Демокрита, Ѳеодоръ и Эвгемеръ принадлежали къ киринейской школѣ, ограничивавшей цѣль человѣческой жизни только чувственнымъ удовольствіемъ. Во всякомъ случаѣ, что атеизмъ въ древности въ эпоху процвѣтанія греческой философіи около времени Сократа, Платона и Аристотеля не былъ особенно распространенъ, видно изъ того, что онъ не вызывалъ противъ себя полемики со стороны этихъ и другихъ философовъ и что они не обращали особеннаго вниманія на раскрытіе доказательствъ бытія Божія. Болѣе обыкновеннымъ явленіемъ стали атеистическія мнѣнія вѣроятно въ эпоху упадка и разложенія какъ древней философіи, такъ и вообще грекоримскаго міра. Впрочемъ и здѣсь мы не находимъ ни одного имени, съ которымъ бы связывалось представленіе объ атеизмѣ какъ выработанной и опредѣленной теоріи. Атеистами называли вообще послѣдователей тѣхъ системъ, которыя въ своихъ окончательныхъ выводахъ должны были придти къ отрицанію истины Божества, хотя не видно, чтобы сами послѣдователи этихъ системъ открыто выражали это отрицаніе. Такъ въ атеизмѣ обвиняли Стратона Лампсакскаго, одностороннимъ образомъ развившаго эмпирическую сторону въ ученіи Аристотеля, а главнымъ образомъ послѣдователей Эпикура. Впрочемъ не смотря на то, что матеріалистическій атомизмъ послѣдняго несомнѣнно ведетъ къ атеизму, самъ Эпикуръ и его послѣдователи отстраняли отъ себя обвиненіе въ немъ и допускали существованіе боговъ въ видѣ образованныхъ, какъ и всѣ прочія вещи, изъ атомовъ эѳирныхъ существъ, носящихся въ промежуточныхъ пространствахъ между мірами. Еще древніе заподозрѣвали искренность такого признанія и считали его вынужденнымъ опасеніемъ подвергнуться нареканію въ безбожіи; боги Эпикура, говорили они, существуютъ развѣ для того только, чтобы защитить Эпикура отъ мщенія разъяренной толпы. Справедливо было или нѣтъ такое подозрѣніе въ лицемѣріи, сказать трудно, но несомнѣнно то, что признаніе боговъ вполнѣ было возможно съ точки зрѣнія эпикурейской философіи и не было въ ней непослѣдовательностью или противорѣчіемъ. Кромѣ настоящаго міра Эпикуръ допускалъ существованіе безчисленнаго множества міровъ отдѣльныхъ отъ нашего и существъ, отлич-

ныхъ отъ тѣхъ, которыя мы видимъ на землѣ. Очевидно онъ могъ допускать и существованіе совершеннѣйшихъ чѣмъ мы существъ во вселенной, съ несравненно бо́льшимъ, чѣмъ какимъ обладаемъ мы, могуществомъ, которыхъ онъ и называлъ богами. Хотя эти боги, будучи какъ и все прочее матеріальными, и не заслуживали этого имени, но въ виду языческихъ представленій о богахъ были немногимъ хуже божествъ народной религіи.

Въ новой философіи первое открытое проявленіе атеистическихъ мнѣній встрѣчаемъ въ школѣ энциклопедистовъ и ихъ англійскихъ предшественниковъ въ концѣ XVII и началѣ XVIII вѣка. Такъ называемые атеисты времени возрожденія наукъ: Жордано Бруно и Луцилій Ванини (1585) въ дѣйствительности были не атеистами, а пантеистами и погибли жертвами недоразумѣній и фанатизма. Толандъ, Гоббсъ, Деламетри, Кондорсе и авторъ извѣстной: Système de la nature,—вѣроятно баронъ Гольбахъ, считаются главными представителями новѣйшаго атеизма. Впрочемъ большая часть невѣрующихъ писателей и ученыхъ того времени, и во главѣ ихъ Вольтеръ, не были атеистами; относясь съ безпощадною враждою и насмѣшкою къ положительному содержанію религій, особенно христіанской, они допускали деизмъ [4]). Въ настоящее время къ атеистамъ должны быть причислены матеріалисты: Бюхнеръ, Молешотъ и др.; но особенное значеніе какъ философъ, поставившій своею спеціальною задачею разрушеніе религіозныхъ понятій, имѣетъ въ этомъ отношеніи Фейербахъ.

Несмотря на громкую извѣстность этихъ именъ, мы поставлены были бы въ большое затрудненіе, если бы въ виду критики атеизма захотѣли имѣть передъ собою систематическій, философскій сводъ основаній и доказательствъ атеистическихъ мнѣній. Строгой системы атеизма мы не найдемъ ни въ древнемъ ни въ новомъ мірѣ, такъ что желающій серьёзно бороться съ нимъ не нашелъ бы передъ собою врага, съ которымъ бы можно было вести правильную философскую войну. Онъ встрѣтилъ бы

---

[4]) О деистическихъ воззрѣніяхъ Вольтера см. „Вѣстникъ Европы“ 1880 года, дек. 667—670. Вольтеромъ были вообще недовольны болѣе радикальные, такъ-называемые философы его времени. Горасу Вальполю посѣтившему Францію въ 1765 г. прямо говорили о немъ: „онъ ханжа, онъ деистъ“. „Русск. Вѣстн.“ 1876 г., сент. 557.

передъ собою или отрывочныя, не имѣющія философскаго характера мнѣнія и выходки противъ религіи или положительное ученіе о естественномъ образованіи міра съ матеріалистической точки зрѣнія, но не нашелъ бы опредѣленнаго свода доказательствъ въ пользу отрицанія истины бытія Божія. Особенно замѣчательно и то явленіе, что даже критика доказательствъ бытія Божія, которая должна бы быть первымъ и существеннымъ дѣломъ атеизма, принадлежитъ вовсе не ему: она всегда совершалась въ области философскихъ направленій чуждыхъ атеизму (самымъ строгимъ критикомъ этихъ доказательствъ былъ, какъ извѣстно, Кантъ). Вообще внимательная разработка раціональныхъ осіованій къ признанію истины бытія Божія была возбуждена въ философіи вовсе не атеистическими возраженіями противъ нихъ и совершалась не по поводу ихъ, какъ можно бы подумать, но совершенно самостоятельно, съ положительною цѣлью разъяснить эту высочайшую истину для разума. Одного этого безсилія атеизма научно обосновать свое отрицаніе и оправдать его раціональною критикою доказательствъ бытія Божія достаточно для пониманія его истиннаго характера. Это не серьёзное философское ученіе, хотя бы то и ложное, но исключительное и ненормальное явленіе въ области религіознаго сознанія, вытекающее изъ разнородныхъ, но вообще не имѣющихъ ничего общаго съ истинною философіею и безпристрастнымъ стремленіемъ къ истинѣ побужденій.

Если бы мы сами рѣшились взять на себя ту работу, которая по справедливости должна бы составлять первое и существенное дѣло атеизма,—т.-е. вздумали бы свести и формулировать тѣ такъ-называемыя возраженія противъ истины бытія Божія, которыя въ разное время были высказываемы тѣми или другими атеистами, то мы легко замѣтили бы одну характеристическую черту ихъ,—что всѣ они падаютъ собственно не на истину бытія Божія саму по себѣ, но только на различныя философскія и религіозныя положенія, которыя хотя и имѣютъ связь съ тѣмъ или другимъ *опредѣленнымъ понятіемъ* о Ботѣ, но сами по себѣ еще не соединены съ признаніемъ истины бытія Божія такою необходимою связью, чтобы изъ отрицанія ихъ вышло само собою отрицаніе и истины Божества, словомъ: атеистическія возраженія, говоря просто, не идутъ къ дѣлу и не попадаютъ въ цѣль. Если

же атеизмъ усиливается поставить эти отрицаемыя имъ положенія въ существенную связь съ самою истиною бытія Божества, если полагаетъ, что съ разрушеніемъ ихъ разрушается и послѣдняя, то этимъ только обличаетъ себя въ крайней слабости своей логической способности.

Въ самомъ дѣлѣ самая бо́льшая часть такъ-называемыхъ возраженій, которыми переполнены атеистическія сочиненія, состоитъ изъ ожесточенныхъ нападеній на различные догматы христіанской религіи, изъ насмѣшекъ надъ ними, изъ попытокъ объяснить чудесный элементъ въ христіанствѣ вульгарнымъ способомъ и т. под. Но какое отношеніе имѣетъ все это къ истинѣ бытія Божія? Положимъ, христіанская религія, также какъ и всѣ другія положительныя религіи, не истинна; но отрицаніе ихъ истинности можетъ ли вести сколько-нибудь къ отрицанію самой истины бытія Божія? Предполагаемый фактъ неистинности религій, еслибы онъ и былъ вѣренъ даже относительно всѣхъ ихъ, логически могъ бы вести только къ признанію субъективнаго, потому и односторонняго характера религіозныхъ представленій, но никакъ не къ отрицанію той истины, которая лежитъ въ основѣ этихъ представленій.

Затѣмъ, преимущественно въ атеистическихъ сочиненіяхъ прошлаго столѣтія любимую тему составляютъ нападенія на ученіе о промыслѣ Божіемъ. Съ особенною подробностію останавливаются на мнимыхъ нестроеніяхъ въ царствѣ физическомъ и духовномъ, указываютъ на бури, землетрясенія, болѣзни, войны, на несчастія и страданія людей и проч. и съ торжествомъ спрашиваютъ: ужели все это было бы возможно, еслибы существовалъ премудрый и всемогущій Творецъ міра? Опять и здѣсь не трудно замѣтить нелогическое отожествленіе ученія о промыслѣ съ ученіемъ о самомъ бытіи Божества. Допустимъ въ угоду атеистамъ, что промысла дѣйствительно нѣтъ, что всѣ указанныя явленія по своему характеру дѣйствительно таковы, какими кажутся легкомысленному взгляду невѣрующаго. Слѣдуетъ ли отсюда, что нѣтъ никакой верховной причины этихъ явленій, что нѣтъ и Творца міра? Сами атеисты не признаютъ, что все въ мірѣ абсолютно зло и нестройно: на ряду съ явленіями нестроенія они допускаютъ существованіе законосообразности и порядка въ теченіи природы; далѣе, какъ бы то ни были субъек-

тивно непріятны и тяжелы для человѣка указанныя явленія, они не отвергаютъ того, что многія изъ нихъ существенно необходимы для поддержанія строя міра и экономіи природы, напр. бури, землетрясенія и пр. Итакъ, даже признавая ихъ дѣйствительными бѣдствіями для человѣка, мы можемъ логически вывести отсюда только то, что цѣль міра не есть счастіе или благосостояніе человѣка, а вовсе не то, что нѣтъ Творца міра; стоя на почвѣ возраженій подобнаго рода мы можемъ придти только къ той мысли, что благо человѣка въ строеніи міра пожертвовано благу цѣлаго,—не болѣе.

Въ наше время атеистическій матеріализмъ въ видѣ возраженія противъ истины бытія Божія часто любитъ повторять то замѣчаніе, что въ теченіи жизни природы и въ исторіи мы нигдѣ не замѣчаемъ ни малѣйшаго слѣда „вмѣшательства“ какой-либо сверхъестественной силы, но все идетъ естественно, по необходимымъ законамъ природы, слѣдовательно такой сверхъестественной силы, т.-е. Бога и нѣтъ. Здѣсь очевидно для доказательства бытія Божія требуются чудеса,—необыкновенныя проявленія божественной силы, нарушающія и измѣняющія законосообразный ходъ природы. Но уже Бэконъ справедливо замѣтилъ, что „Богъ никогда не производитъ чудесъ для изобличенія и опроверженія атеизма потому, что и обыкновенныя дѣла Его достаточны для этой цѣли“ [5]). Впрочемъ еслибы атеизмъ серьёзно хотѣлъ имѣть чудеса и видѣть опыты сверхъестественныхъ дѣйствій Творца, то несомнѣнныя свидѣтельства о нихъ онъ нашелъ бы въ исторіи религіи откровенной. Но дѣло не въ нихъ, а въ томъ, что и здѣсь опять нелогически присутствіе или отсутствіе сверхъестественныхъ обнаруженій божественной силы поставляется въ связь съ признаніемъ или отрицаніемъ истины бытія Божія. Положимъ, въ мірѣ нѣтъ чудесъ, нѣтъ признаковъ вмѣшательства высшей силы и все идетъ согласно съ законами природы: слѣдуетъ ли отсюда, что нѣтъ никакого высшаго виновника самыхъ этихъ законовъ, что ихъ дала сама себѣ природа или точнѣе,—бездушная матерія? Если въ мірѣ и дѣйствительно нѣтъ чудесъ, то результатъ, который послѣдовательно можетъ вытекать отсюда,

---

[5]) De Atheismo, 183, ed. 1618.

будетъ тотъ, что Творецъ міра далъ ему неизмѣнные и постоянные, не нарушаемые и Имъ самимъ законы,—и ничего болѣе.

Вотъ главныя возраженія атеизма противъ истины бытія Божія. Впрочемъ есть еще одно возраженіе, о которомъ лучше бы и не упоминать для чести человѣческаго разума. Бога мы не признаемъ, говорили иногда атеисты, потому что нигдѣ не видимъ его. Къ сожалѣнію это пошлое возраженіе пріобрѣло нѣкоторую популярность въ отвѣтѣ одного знаменитаго астронома (Лапласа), который на вопросъ: признаетъ ли онъ существованіе Бога, отвѣтилъ: я при помощи телескопа осмотрѣлъ внимательно все небо, но нигдѣ не замѣтилъ тамъ Бога. На это знаменитому астроному достаточно было бы указать на его собственную мысль, которой онъ не видитъ, но которая тѣмъ не менѣе реально существуетъ.

Единственнымъ положительнымъ доказательствомъ въ пользу атеизма повидимому можетъ быть названо матеріалистическое ученіе о происхожденіи міра, какъ опытъ изъясненія начала и продолженія жизни всего существующаго безъ необходимости признанія какой-либо высшей, сверхъестественной силы. Въ какой мѣрѣ состоятельно это ученіе,—въ настоящемъ случаѣ этого вопроса мы касаться не станемъ. Здѣсь ограничимся лишь вопросомъ: даже при предположеніи правильности той теоріи міробразованія, какую предлагаетъ матеріализмъ, устраняетъ ли она рѣшительно предположеніе Творца міра и можетъ ли поэтому служить логическимъ доказательствомъ несуществованія Божества?

Для этого мы должны опредѣлить тотъ дѣйствительный, а не навязываемый имъ смыслъ, который могутъ имѣть по отношенію къ выставленному нами вопросу предлагаемыя атеистическимъ матеріализмомъ теоріи такъ-называемаго естественнаго міробразованія. Раскроемъ любое сочиненіе написанное съ матеріалистической точки зрѣнія, въ которомъ говорится о происхожденіи вселенной. О чемъ собственно идетъ рѣчь? Сначала говорится о вѣчной матеріи и имманентныхъ ей силахъ; далѣе слѣдуетъ теорія образованія планетныхъ массъ при помощи центробѣжной и центростремительной силъ; затѣмъ идетъ процессъ образованія земнаго шара, начиная съ того момента, когда наша земля находилась въ парообразномъ состояніи и кончая тою эпо-

похою, когда вслѣдствіе ряда геологическихъ переворотовъ она получила наконецъ ту форму, при которой сдѣлалась способною къ появленію на ней существъ органическихъ; далѣе слѣдуетъ исторія послѣдовательнаго возникновенія растительныхъ и животныхъ организмовъ, начиная палеонтологическими и кончая нынѣ существующими, завершеніемъ которыхъ является человѣкъ. Самыя теоріи и частности въ объясненіи процесса мірообразованія у различныхъ ученыхъ конечно могутъ быть очень различны,—но не въ томъ дѣло. Существенный вопросъ въ томъ: какое философское значеніе имѣетъ это изображеніе процесса образованія вселенной по отношенію къ вопросу о первой причинѣ міра? Что собственно хотятъ *доказать* изложеніемъ этого процесса? Матеріалисты конечно скажутъ, что подобнымъ изложеніемъ и доказывается именно атеистическое ученіе о началѣ міра, такъ какъ здѣсь на основаніи данныхъ науки представляется самый способъ образованія вселенной безъ вмѣшательства какой-либо высшей силы, единственно по законамъ природы намъ извѣстнымъ и нынѣ дѣйствующимъ. Не очень дальновидные противники матеріализма пожалуй согласятся съ ними, почитая подобныя попытки представить исторію мірообразованія ведущими прямо къ атеизму. Отсюда подозрительные взгляды на всякаго рода эмпирическія теоріи образованія вселенной; отсюда полемика противъ частностей той или другой теоріи,—и такъ какъ наука не выработала еще здѣсь окончательныхъ и вполнѣ твердыхъ результатовъ, такъ какъ теоріи образованія звѣздныхъ и планетныхъ массъ, геологія и палеонтологія во многихъ пунктахъ представляютъ только гипотезы и разногласныя, неустановившіяся мнѣнія, то удачное иногда указаніе нетвердости различныхъ теорій и противорѣчія различныхъ мнѣній принимается часто за опроверженіе самаго матеріализма и его окончательнаго вывода,—атеизма. Но изъ этого ничего не выходитъ: съ движеніемъ эмпирической науки недостаточныя теоріи исправляются; пробѣлы пополняются; возникаютъ новыя теоріи, которыхъ конечно ожидаетъ также участь исправленія; критика ихъ обѣщаетъ затянуться въ безконечность безъ всякаго рѣшительнаго результата. Матеріализмъ всегда можетъ отвѣтить на самую основательную критику то, что онъ отвѣчаетъ часто и теперь: положимъ, въ теоріи естественнаго мірообразованія въ настоящее время есть

по мѣстамъ пробѣлы и она не въ силахъ отвѣтить на многіе частные вопросы, но эти пробѣлы, устранимые съ дальнѣйшимъ движеніемъ науки, нисколько не опровергаютъ общей основы и коренной идеи этой теоріи,—что міръ образовался естественно-законосообразнымъ путемъ.

Итакъ вопросъ не въ достоинствѣ или недостаткѣ той или другой теоріи мірообразованія, а въ томъ: самыя эти теоріи, по идеѣ въ нихъ заключающейся, ведутъ ли къ признанію или къ отрицанію Творца міра? На этотъ вопросъ какъ защитникамъ, такъ и противникамъ матеріализма мы должны сказать, что въ этихъ теоріяхъ самихъ по себѣ, если онѣ строго держатся на фактической почвѣ и не дозволяютъ произвольныхъ выводовъ, нѣтъ еще никакого ни матеріализма, ни атеизма; что одно простое изложеніе процесса мірообразованія нисколько не можетъ служить доказательствомъ въ его пользу, также какъ и указаніе недостатковъ въ немъ—опроверженіемъ его.

Дѣйствительно, всматриваясь ближе въ эмпирическія теоріи мірообразованія, мы легко замѣтимъ, что онѣ возможны только при нѣкоторыхъ *предположеніяхъ*, которыя выходятъ изъ ряда эмпирическихъ фактовъ и принимаются a priori какъ данныя, какъ необходимыя условія возможности самаго объясненія процесса мірообразованія. Такъ прежде всякаго изложенія исторіи міра предполагается, что существуетъ пространство и время, матерія (напр. атомы), силы природы, законы, по которымъ онѣ дѣйствуютъ, напр. сила притяженія и отталкиванія, сила химическаго сродства, механическаго движенія и пр. съ опредѣленными законами обнаруженія этихъ силъ. Самая теорія естественнаго мірообразованія рѣшаетъ только вопросъ: какимъ образомъ происходили различныя комбинаціи этихъ основныхъ элементовъ природы для образованія того порядка вещей, какой мы теперь находимъ, какимъ образомъ изъ данныхъ и предположенныхъ эмпирическихъ условій образовалась вселенная? Очевидно здѣсь идетъ рѣчь только объ *образованіи* міра изъ данныхъ условій, но не о происхожденіи самыхъ этихъ условій, не объ абсолютномъ *началѣ* міра. Понятно теперь и то, что атеизмъ или теизмъ можетъ имѣть мѣсто только при рѣшеніи вопроса объ этомъ абсолютномъ началѣ, судя по тому, признаются ли предполагаемыя эмпиріею первоосновы міроваго бытія: матерія, силы, законы

природы самосущими или имѣющими высшую, верховную причину своего бытія. Что же касается до теоріи образованія вселенной изъ этихъ первоосновъ, то самыя тщательныя и обширныя эмпирическія изслѣдованія о процессѣ развитія міра, на которыя часто съ такимъ торжествомъ указываетъ атеистическій матеріализмъ въ свою пользу, въ дѣйствительности не даютъ и не могутъ дать ему никакой логической опоры. Дѣйствительно, эти фактическія изслѣдованія могутъ оставаться въ цѣлости при самыхъ противоположныхъ взглядахъ на первую причину міра и только по какому-то недоразумѣнію матеріализмъ можетъ считать ихъ своею исключительною собственностью. Такъ мы видимъ примѣры, что философы идеалисты въ своемъ изложеніи процесса развитія абсолютнаго начала въ формѣ природы (инобытія духа) слѣдуютъ даннымъ естествознанія и въ частностяхъ допускаютъ даже гипотезы признаваемыя чисто матеріалистическими, напр. Оконъ допускалъ теорію произвольнаго зарожденія организмовъ. Такъ мы встрѣчаемъ опыты изложенія исторіи міра на основаніи астрономическихъ, геологическихъ, палеонтологическихъ данныхъ у ученыхъ, признающихъ бытіе высочайшаго Творца міра (напр. Букландъ), и эти опыты вполнѣ согласны съ ихъ теистическою точкою зрѣнія. Дѣйствительно, вполнѣ согласно съ этою точкою зрѣнія мы можемъ предположить, что Богомъ первоначально создана матерія съ ея силами, что этимъ силамъ даны Имъ опредѣленные законы дѣйствія, а вмѣстѣ съ этимъ и возможность послѣдовательно образовать естественнымъ путемъ законосообразнаго развитія тотъ порядокъ вещей, какой мы нынѣ видимъ [6]). Наконецъ мы можемъ также вмѣстѣ съ матеріалистами предположить, что матерія съ ея законами и силами не произошла отъ какой-либо верховной причины, но существовала отъ вѣка или явилась сама собою. Очевидно, что при томъ, другомъ и третьемъ столь противоположныхъ воззрѣніяхъ на первое начало міра, дальнѣйшее продол-

---

[6]) Это точка зрѣнія очевидно деистическая. Вѣрна ли она сама по себѣ,— это другой вопросъ. Для нашей цѣли достаточно того результата, что естественное мірообразованіе вполнѣ можетъ быть соглашено съ признаніемъ верховнаго Творца міра и само по себѣ не можетъ служить доказательствомъ въ пользу атеизма.

женіе процесса мірообразованія, какъ позволяетъ о немъ судить естествознаніе, можетъ быть однимъ и тѣмъ же и для матеріалиста и для пантеиста и для теиста. Различіе будетъ не въ фактическомъ изложеніи дѣла, а только въ различной философской подкладкѣ его и въ различномъ пониманіи сущности міроваго процесса. По теоріи матеріализма этотъ процессъ будетъ самообразованіемъ міра,—т.-е. самостоятельнымъ преобразованіемъ матеріи въ различныя формы. По теоріи идеализма этотъ процессъ будетъ процессомъ жизни самаго абсолютнаго, раскрывающагося въ многоразличіи явленій. По теоріи теизма, этотъ процессъ будетъ выполненіемъ плана божественнаго, осуществленіемъ воли Божества чрезъ посредство вызванныхъ Имъ изъ небытія въ бытіе элементовъ, силъ и законовъ природы. Но самый процессъ съ своей фактической стороны отъ этого не измѣнится; тотъ же законъ дѣйствія силы тяжести будетъ признаваться и идеалистомъ и матеріалистомъ; та же астрономія, геологія, палеонтологія останутся и для теиста и для атеиста. Эмпирическіе факты сами по себѣ равнодушны къ тому или другому изъясненію ихъ, которое можетъ быть дано не опытомъ, а философскимъ или религіознымъ воззрѣніемъ на нихъ.

Все это показываетъ, что теорія такъ-называемаго естественнаго мірообразованія, даже при предположеніи ея вѣрности, нисколько не устраняетъ необходимости признанія Творца міра и не можетъ служить какимъ-либо положительнымъ доказательствомъ въ пользу атеизма. Повидимому она могла бы служить такимъ доказательствомъ въ томъ случаѣ, еслибы атеизмъ не только представилъ намъ естественный процессъ мірообразованія, но и доказалъ, что тѣ самыя предположенія и условія, которыя стоятъ во главѣ этого процесса и безъ которыхъ онъ совершенно немыслимъ, — именно: матерія и дѣйствующія въ ней силы и законы природы существуютъ отъ вѣка какъ абсолютныя, самосущія начала бытія. Что атеистическій матеріализмъ не въ силахъ *доказать* этихъ своихъ основоположеній, что его ученіе о матеріи и силѣ, какъ абсолютныхъ началахъ сущаго, есть рядъ ни на чемъ не основанныхъ, чисто произвольныхъ положеній,—объ этомъ мы въ настоящемъ случаѣ говорить не станемъ, такъ какъ критика матеріализма не входитъ въ задачу настоящаго изслѣдованія. Имѣя въ виду ближайшую цѣль его,—оцѣнку пред-

лагаемыхъ и возможныхъ доказательствъ въ пользу атеизма съ логической стороны, мы и здѣсь также, какъ и при оцѣнкѣ съ этой же точки зрѣнія теоріи естественнаго мірообразованія, обратимъ лишь вниманіе на то обстоятельство, что даже и при предполагаемой вѣрности и доказанности (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ) матеріалистическаго ученія о самобытномъ существованіи матеріи и ея силъ, это ученіе на самомъ дѣлѣ нисколько не ведетъ къ отрицанію Творца міра и поэтому также, какъ и упомянутая нами теорія, не можетъ служить доказательствомъ въ пользу атеизма. Какъ съ теоріею естественнаго мірообразованія, что̀ мы видѣли, вполнѣ согласимы философскія воззрѣнія допускающія верховнаго Творца міра, такъ и съ ученіемъ о самобытности матеріи вполнѣ можетъ быть соглашено признаніе высочайшаго образователя и устроителя міра. Доказательство тому въ теоріяхъ извѣстныхъ и замѣчательныхъ философовъ древняго и новаго міра, допускавшихъ на ряду съ высочайшимъ духовнымъ началомъ бытія существованіе самобытной матеріи,—каковы: Анаксагоръ, Платонъ, Аристотель и др. Что такое признаніе при самосущей матеріи верховнаго образователя ея,—Бога, не только возможно и мыслимо, но и необходимо требуется самымъ понятіемъ матеріи, что дуалистическій деизмъ долженъ быть естественнымъ и логическимъ результатомъ ученія о самобытной матеріи, какъ скоро нужно объяснить изъ нея процессъ мірообразованія,—мы это видѣли, равно какъ и то, что этого рода деизмъ не можетъ быть окончательнымъ и послѣднимъ словомъ философскаго мышленія при рѣшеніи вопроса о началѣ міра [7]). Для насъ достаточно здѣсь того вывода, что даже наиболѣе благопріятное для атеизма ученіе о самобытности матеріи не можетъ служить его опорою, такъ какъ допускаетъ возможность другихъ болѣе состоятельныхъ философскихъ воззрѣній.

Сказаннаго нами достаточно. чтобы видѣть, что атеизмъ не только не представляетъ, но и не можетъ представить какихъ-либо имѣющихъ научную цѣнность доказательствъ въ свою пользу. То, что онъ выдаетъ иногда за такія доказательства, въ сущности не имѣетъ такого значенія. Критика различныхъ суще-

---

[7]) См. Деизмъ „Прав. Обозр.“ 1881 г. январ. и февраль кн.

ствующихъ понятій о Богѣ и его отношеніи къ міру (доказательства отрицательныя), даже при предполагаемой ея успѣшности, можетъ вести только къ устраненію этихъ данныхъ, опредѣленныхъ понятій, но никакъ не къ устраненію или отрицанію самой идеи Божества. Между идеею Божества и различными опредѣленными понятіями о Богѣ вовсе нѣтъ такой существенной связи, чтобы отрицаніе того или другаго изъ нихъ вело къ отрицанію самой идеи о Богѣ [8]). Ученіе о естественномъ мірообразованіи и о самобытности матеріи (доказательство положительное) не можетъ говорить въ пользу атеизма потому, что оно не только вполнѣ согласимо съ признаніемъ Божества, но при болѣе глубокомъ философскомъ мышленіи (свидѣтельствомъ чему

---

[8]) Конечно, отвергая такую связь, мы вовсе не хотимъ сказать этимъ того, чтобы признаніе или отрицаніе тѣхъ истинъ, на которыя направлена полемика атеизма, не имѣло уже ровно никакого значенія и вліянія на признаніе или отрицаніе истины бытія Божія. Такое значеніе и вліяніе есть, но оно не прямое, а косвенное, предрасполагающее къ атеизму, но не составляющее его основанія. Понятно само собою, что человѣкъ отвергающій христіанство, религію, промыслъ, дѣятельное участіе Божества не только въ началѣ, но и въ процессѣ мірообразованія ближе стоитъ къ атеизму, чѣмъ тотъ, кто допускаетъ всѣ или нѣкоторыя изъ этихъ истинъ, хотя и нельзя сказать, чтобы отрицаніе ихъ логически и необходимо вело къ атеизму. Причина этому та, что отрицаніе этихъ истинъ ведетъ къ ложному понятію о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, а отъ ложнаго и односторонняго понятія о Богѣ, въ силу самой неудовлетворительности его, конечно болѣе близокъ переходъ къ отрицанію его, чѣмъ отъ истиннаго. Единственное понятіе о Богѣ, которое можетъ быть допущено при отрицаніи промысла и признаніи чисто естественнаго мірообразованія, есть деистическое. Но Божество совершенно отдаленное и отрѣшенное отъ міра и человѣка, вся дѣятельность котораго ограничивается первоначальнымъ актомъ созданія матеріи и дарованіемъ ей самостоятельно затѣмъ дѣйствующихъ законовъ и силъ, на самомъ дѣлѣ какъ бы не существуетъ для человѣка. Оно къ нему не имѣетъ никакихъ отношеній и человѣку до него нѣтъ никакого дѣла. Богъ,—это теоретическое понятіе ума, безъ котораго онъ легко обходится и можетъ обойтись въ дѣйствительной жизни. Естественно, что и совершенно устранить такое, не имѣющее никакого живаго значенія понятіе, не трудно.

Въ виду такого косвеннаго, предрасполагающаго къ атеизму значенія тѣхъ истинъ, на которыя направлены собственно его возраженія, и при отсутствіи какихъ-либо прямыхъ доказательствъ въ его пользу, и опроверженіе атеизма должно состоять главнымъ образомъ въ опроверженіи тѣхъ ложныхъ понятій о Богѣ и его отношеніи къ міру, которыя предрасполагаютъ къ нему.

служитъ исторія философіи) необходимо ведетъ къ нему. Деизмъ есть естественный результатъ такого ученія.

Но сдѣлаемъ шагъ еще дальше по пути нашихъ уступокъ атеизму. Предположимъ, что всѣ существующія понятія о Богѣ неудовлетворительны; что вопреки авторитету всѣхъ лучшихъ философскихъ умовъ древняго и новаго міра, признаніе верховнаго Творца міра не можетъ быть соглашено съ самостоятельнымъ существованіемъ вселенной и естественнымъ ея образованіемъ, что въ данномъ, фактическомъ состояніи міра не находится никакихъ слѣдовъ и указаній на высшую Творческую причину. Можетъ ли и при этой крайней и послѣдней мѣрѣ уступокъ атеизмъ разсчитывать, на то, что ему удалось наконецъ *доказать* несуществованіе Божества? Еслибы атеизмъ обратилъ вниманіе на тѣ логическія требованія, выполненіе которыхъ необходимо для доказательства *несуществованія* чего-нибудь, въ частности несуществованія Творца, то онъ долженъ бы сознаться въ совершенной неосуществимости своей попытки, даже при такихъ льготныхъ для него условіяхъ. „Небытія Божества доказать нельзя“,—эта мысль впервые высказанная Лейбницемъ, затѣмъ Кантомъ, основывается въ сущности на томъ, что для строго-логическаго и научнаго доказательства несуществованія Божества необходимо было бы полное, всецѣлое, абсолютное познаніе всего существующаго, что̀ очевидно невозможно. Разъяснимъ эту мысль словами одного англійскаго писателя [9]). „Въ неизмѣримой области познанія мы въ правѣ требовать въ извѣстныхъ случаяхъ отрицательнаго довода или противодоказательства нашего положенія и изъ невозможности привести его, мы съ полнымъ основаніемъ можемъ заключать къ истинѣ нашего собственнаго утвержденія. Когда напр. два человѣка будутъ занесены на пустынный островъ и одинъ изъ нихъ станетъ утверждать: этотъ островъ обитаемъ или былъ обитаемъ, то для того, чтобы оправдать его мнѣніе достаточно открыть одинъ только слѣдъ ноги на пескѣ. Но еслибы его спутникъ захотѣлъ доказать противное, то онъ долженъ бы выполнить гораздо болѣе трудную задачу; онъ долженъ самымъ тщательнымъ обра-

---

[9]) Th. Pearson, Unglaube, übers. v. Rogge. p. 9. 10.

зомъ изслѣдовать цѣлый островъ по всѣмъ направленіямъ, побывать въ каждой мѣстности и только тогда уже, когда онъ нигдѣ не открылъ бы ни малѣйшаго слѣда пребыванія человѣка, онъ былъ бы въ правѣ сказать: этотъ островъ необитаемъ. Чѣмъ больше островъ, тѣмъ конечно труднѣе его задача. Въ отношеніи ко времени имѣетъ мѣсто тоже требованіе, какъ и въ отношеніи къ пространству. Когда напр. намъ разсказываютъ, что въ такомъ-то году, въ такой-то мѣстности англійская королева инкогнито вошла въ крестьянскую хижину и подала благодѣтельную руку помощи нуждающемуся семейству, то для того, чтобы этотъ фактъ былъ выше всякаго сомнѣнія достаточно завѣренія осчастливленнаго земледѣльца или свидѣтельства достойныхъ вѣроятія лицъ. Но еслибы кто-либо захотѣлъ опровергнуть его, тотъ долженъ бы доказать, что онъ въ продолженіи цѣлаго года, когда случилось это событіе, не упускалъ изъ вида и не оставлялъ ни на одинъ день англійской королевы и потому вполнѣ достовѣрно можетъ знать и сказать, что она не посѣщала бѣднаго семейства. Трудность возрастаетъ, когда ему указываютъ не на одинъ опредѣленный годъ, а на все время царствованія королевы; еще болѣе возрастаетъ когда извѣстно только вообще, что такое происшествіе случилось при одномъ изъ англійскихъ королей. Доказать, что его не было, представляется рѣшительно невозможнымъ".

„Примѣнимъ сейчасъ сказанное нами къ нашему предмету. Чтобы твердо установить ту истину, что существуетъ Богъ, достаточно указать на одинъ-какой-либо слѣдъ Творца на небѣ ли то или на землѣ. Полевой цвѣтокъ, древесный листъ, строеніе твоей руки, твоего глаза представляютъ это доказательство. Но утверждать противное тому далеко не такъ легко. Еслибы даже Творецъ не напечатлѣлъ слѣдовъ своего бытія въ чудномъ микроскопѣ человѣческаго глаза или на дрожащемъ листкѣ или на полевомъ цвѣткѣ, то и тогда утверждать несуществованіе Бога значило бы допускать неоправдываемое никакою логикою заключеніе. Прежде чѣмъ дерзнешь утверждать, что во вселенной нѣтъ Бога, ты пройди всѣ страны, проникни всѣ глубины этого земнаго шара, перейди отъ звѣзды къ звѣздѣ, изслѣдуй всѣ міры, спроси всѣ времена... Но какое время и какое знаніе необходимо, чтобы достигнуть этой цѣли! Такого рода познаніе предполагало

бы въ познающемъ дѣйствительныя свойства Божества въ то самое время, когда онъ отвергаетъ Его бытіе. Такъ какъ человѣкъ этотъ не вездѣприсущъ, такъ какъ онъ не находится въ это данное мгновеніе на каждомъ мѣстѣ вселенной, то онъ и не можетъ знать, гдѣ вообще Божество можетъ явить Свою силу и такимъ образомъ обличить во лжи его утвержденіе. Такъ какъ онъ не знаетъ абсолютно каждой силы въ мірѣ, то можетъ быть та именно сила, которой онъ не знаетъ, и есть Божество. Такъ какъ онъ самъ не есть главная сила во вселенной и такъ какъ онъ не знаетъ этой силы, то очевидно эта сила и можетъ быть именно Богомъ. Такъ какъ онъ не обладаетъ неограниченно всѣми предположеніями, которыя всѣ въ совокупности образуютъ всеобщую истину, то естественно можетъ быть, что то единственное предположеніе, котораго не достаетъ ему, и есть именно Богъ. Такъ какъ онъ не можетъ съ достовѣрностью указать причины всего, чего существованіе онъ воспринимаетъ, то именно эта неизвѣстная ему причина и можетъ быть Богомъ. Такъ какъ онъ не знаетъ всего, что случилось въ тысячелѣтія прошедшихъ временъ, то нѣкоторыя событія въ нихъ именно могутъ произойти отъ Бога. Такимъ образомъ, поелику онъ самъ не всевѣдущъ, то и не можетъ знать, что Существо, бытіе котораго онъ отрицаетъ, не существуетъ". Чтобы имѣть возможность доказать не бытіе Бога, нужно знать все, самому быть Богомъ.

Б. Кудрявцевъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

О КАТОЛИЦИЗМѢ И ПРОТЕСТАНТСТВѢ

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ СВОБОДѢ СОВѢСТИ *).

Еще въ XVII столѣтіи Боссюетъ жаловался, что реформація наводнила свѣтъ сочиненіями, въ коихъ доказывается, что свѣтская власть не имѣетъ правъ надъ совѣстью. Судя по этой жалобѣ католика, можно бы ожидать, что протестантство и выработанныя имъ идеи будутъ идеями величайшаго значенія для вопроса о свободѣ совѣсти, и что исторія протестантства будетъ исторіей борьбы за свободу совѣсти, столь долго угнетавшуюся средневѣковымъ папствомъ. Не предрѣшая однакоже вопроса о значеніи протестантства для вопроса о свободѣ совѣсти, мы замѣтимъ теперь только, что дѣйствительно исторія этого вопроса въ протестантствѣ и тѣ результаты, которые оно дало въ концѣ всего, въ высшей степени поучительны.

Вопросъ о свободѣ совѣсти въ протестантствѣ начинается вмѣстѣ съ исторіей самаго протестантства. По самому существу дѣла естественно, что первымъ пунктомъ, котораго должно было коснуться протестантство въ отношеніи къ дѣлу свободы совѣсти, былъ вопросъ о непринужденіи въ области религіи вообще, какъ основной вопросъ въ этомъ дѣлѣ. Въ благопріятномъ рѣшеніи этого вопроса, кромѣ того, всего болѣе нуждалась

*) См. окт. кн. „Правосл. Обозр.“ за 1881 годъ.

религіозная совѣсть западно-европейскихъ народовъ. Далѣе, какъ слѣдствіе того или другаго рѣшенія вопроса о непринужденіи, должно было явиться и ученіе объ отношеніи общества гражданскаго къ религіознымъ вѣрованіямъ или объ отношеніи церкви къ государству.

Судя по началу, протестантство обѣщало многое. Такъ въ сочиненіяхъ Лютера встрѣчается много разсужденій о свободѣ религіи. Лютеръ требовалъ *для всякаго* человѣка самой широкой свободы совѣсти, какъ непринужденія къ той или другой религіи. Вотъ наиболѣе выдающіяся изъ его сужденій по этому предмету, хотя конечно сужденія эти, характеризуя начало протестантства, вовсе не были новыми въ исторіи христіанской церкви.

„Никого не должно принуждать къ религіи. Можно каждому предлагать Евангеліе и убѣждать увѣровать въ него; послѣдовать или неслѣдовать Евангелію, это нужно оставить свободной волѣ каждаго... Кто не хочетъ быть крещеннымъ, тому позволительно оставаться некрещеннымъ. — Богъ желаетъ одинъ владѣть совѣстью и желаетъ, чтобы ею управляло единственно только Его слово. Поэтому совѣсть должна быть свободна отъ всѣхъ человѣческихъ предписаній“ [1]). Право свѣтскаго правительства, по мнѣнію Лютера, состоитъ въ томъ, чтобы издавать только такіе законы, кои касаются temporalia, т.-е. внѣшне-тѣлесной жизни человѣка. „Надъ душей же человѣка Богъ никому не позволяетъ властвовать, кромѣ Себя самого. Поэтому, если свѣтское правительство покушается предписывать законы для души, то оно возстаетъ на Бога въ Его царствѣ, и только развращаетъ души. Только Богъ знаетъ сердца. И такъ какъ основаніе того, почему одинъ вѣруетъ, а другой не вѣруетъ, лежитъ въ совѣсти каждаго, и притомъ (тѣмъ или другимъ) вѣрованіемъ не наносится никакого ущерба свѣтской власти, то власть эта должна быть спокойной и наблюдать за предметами только *своего* вѣдѣнія, оставивъ вѣровать такъ или иначе—какъ кто хочетъ и можетъ, и не принуждая въ этомъ никого силою“. Словомъ, вѣра есть дѣло свободы и никого нельзя принудить къ ней [2]). И какъ бы строги ни были повелѣнія такъ или иначе

---

[1]) *Bluntschli*, Allgem. Staatsr. II. 259.

[2]) Ibid.

вѣровать, и какъ бы много ни было настойчивости въ принужденіи, все это не можетъ привести къ чему-либо бо́льшему того, что—„устами и рукою человѣкъ будетъ повиноваться“. Но принудить душу человѣка нельзя, „хотя бы разорвали его на части [3]). Въ силу этого и еретиковъ нельзя убѣдить огнемъ, какъ это думали инквизиторы. „Если бы искусство убѣждать состояло въ умѣньи употреблять огонь, то палачи были бы самыми искуснѣйшими учителями на землѣ, и мы (*духовные*) не должны бы изучать и бо́гословскую науку“. Тогда было бы такъ: кого не убѣдишь, такъ сожигай его. „Ересь нельзя побѣдить силой: ее нужно опровергать словомъ Божіимъ, и если оно не подѣйствуетъ, то ересь будетъ непобѣдима и для свѣтской власти, хотя бы эта власть весь свѣтъ залила кровію“. Вообще, по мнѣнію Лютера, такое духовное дѣло, какъ ересь, никакое желѣзо не можетъ пресѣчь, никакая вода не можетъ потопить, никакой огонь не можетъ сжечь [4]).—Отношенія свѣтской власти къ вѣрованіямъ Лютеръ наглядно изображаетъ такъ: „еслибы какой нибудь императоръ или князь спросилъ у меня, какъ я вѣрую, я долженъ предъ нимъ исповѣдывать свою вѣру. Но еслибы потомъ онъ захотѣлъ приказать мнѣ, чтобы я *такъ* или *иначе* вѣровалъ, то я долженъ сказать: Государь! Ты не имѣешь власти касаться Бога въ Его царствѣ (т.-е. въ совѣсти), поэтому я не могу повиноваться тебѣ [5])“.—Оружіемъ противъ самыхъ насилій надъ совѣстью, исходившихъ отъ папства, по мнѣнію Лютера, не можетъ быть что-либо иное, кромѣ слова: „*словомъ* побѣжденъ былъ міръ. Какъ при помощи слова была основана церковь, такъ же точно она опять будетъ и возстановлена, и антихристъ (папство) падетъ безъ насилія“. Я только словомъ и Евангеліемъ нападалъ и нападаю на папу, епископовъ и монаховъ,—и этимъ я гораздо болѣе достигъ, нежели сколько могли бы достигнуть всѣ императоры и князья со всѣмъ ихъ могуществомъ. Я имѣлъ у себя только жезлъ словесный и билъ имъ по сердцамъ, представляя довершеніе дѣла Богу, и это однакоже

---

[3]) *Geffcken*, Staat und Kirche, Berlin. 1875. 214.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid.

произвело такое смятеніе въ папствѣ и сдѣлало такую разсѣлину въ немъ“ и т. п.

Такія мысли высказывалъ Лютеръ по вопросу о правѣ свободнаго исповѣданія религіи и свободы религіозныхъ мнѣній! Этимъ конечно въ основаніи разрушалась папская теорія отношеній къ совѣсти, и еслибы протестантство хотя до нѣкоторой степени осуществило мысли Лютера, оно составило бы эпоху въ развитіи драгоцѣннаго права свободы совѣсти. Но посмотримъ, становились ли эти мысли со времени Лютера самымъ дѣломъ, т.-е. осуществлялись ли въ протестантствѣ какъ исповѣданіи и въ протестантскихъ государствахъ тѣ идеи, которыя высказывалъ Лютеръ.

На всю исторію вопроса о свободѣ совѣсти въ протестантствѣ [6]) имѣло неоспоримое вліяніе ученіе Лютера о церкви и ея устройствѣ, ибо тѣ отношенія государства къ дѣлу свободы совѣсти, которыя сложились впослѣдствіи, несомнѣнно обусловливались лютеранскими понятіями о церкви.

Извѣстно, что церковь, какъ видимый институтъ, Лютеръ понималъ весьма широко; существуетъ крещеніе, евхаристія и ученіе евангельское, существуетъ и церковь, гдѣ и у кого бы это ни было, это все равно, по мнѣнію Лютера: тамъ уже есть церковь. Все согласные относительно этихъ предметовъ составляетъ „всеобщую евангельскую церковь“, въ которой все, кромѣ этого, можетъ быть разнообразно. „Церковь есть собраніе всѣхъ вѣрующихъ, у которыхъ въ чистотѣ проповѣдуется евангельское ученіе, и по учрежденію евангельскому совершаются св. таинства“: такъ опредѣляло церковь впослѣдствіи Аугсбургское исповѣданіе. Для истиннаго *единства* церкви достаточно согласія относительно евангельскаго ученія (т.-е. предметовъ, заключенныхъ непосредственно въ Евангеліи) и совершенія таинствъ; но не необходимо, чтобы всюду были одинаковыя предапія о церемоніи [7])“. Слѣдовательно вопросъ *о внутреннемъ и внѣшнемъ устройствѣ* церкви для лютеранства есть вопросъ „преданія“,

---

[6]) Здѣсь имѣется въ виду протестантство германское. Нѣкоторыя замѣчанія о швейцарскомъ протестантствѣ сдѣланы будутъ въ своемъ мѣстѣ.

[7]) *Schenkel*, Ueber das ursprungliche Verhältniss der Kirche zum Staate auf dem Gebiete d. Protestant. (Studien und Kritiken, 1850, III, 212).

единство котораго лютеранствомъ отвергнуто,—другими словами: это вопросъ, отъ того или другаго рѣшенія котораго не зависитъ бытіе или небытіе церкви, поэтому въ отношеніи къ вопросу объ устройствѣ церкви лютеранство, какъ замѣчаютъ сами лютеране [8]), своими понятіями о церкви даетъ только отрицательное положеніе: оно отвергаетъ мысль, что опредѣленное внѣшнее устройство церкви имѣетъ божественное происхожденіе, и что поэтому то или другое понятіе объ этомъ устройствѣ будетъ относиться къ истинному или ложному понятію о церкви [9]). Въ этой коренной идеѣ, т.-е. въ томъ, что протестантство признаетъ всякое устройство церкви, лишь бы оно давало возможность существованію евангельскаго ученія и таинствъ, впослѣдствіи и оказался источникъ затрудненій къ тому, чтобы протестанство въ своей исторіи осуществило мысли Лютера о свободѣ совѣсти.

Въ устройствѣ церкви, по мысли самого Лютера, нѣчто однакоже было желательно. Это именно, „чтобы въ народѣ Божіемъ не было постыднаго безпорядка и церковь не превратилась въ Вавилонъ“. Поэтому Лютеръ и признавъ всеобщее равноправіе всѣхъ членовъ Евангельской церкви, другими словами, уничтоживъ *іерархію*, безъ существованія которой до него считалась невозможной христіанская церковь, въ силу принципа „раздѣленія служеній“ допускаетъ однакоже въ церкви существованіе нѣкоторыхъ особенныхъ членовъ. Эти особенные члены правда не составляютъ іерархіи: всѣ члены церкви равноправны въ отношеніи къ мѣрѣ усвоенія благодати. Ибо „всѣ имѣютъ одно и то же крещеніе, одно и то же Евангеліе, одну и ту же вѣру“, а это и есть то, что „единственно дѣлаетъ насъ народомъ духовнымъ, народомъ христіанскимъ [10])“. Тѣмъ не менѣе, хотя „всѣ христіане суть одно тѣло, однако каждый членъ имѣетъ и свое собствен-

---

[8]) *Geffcken*, указ. сочин. s. 209.

[9]) Новѣйшее протестантское ученіе о церкви выражаетъ эту мысль о безразличіи церковнаго устройства для бытія истинно-евангельской церкви такимъ образомъ: „позволительна, говоритъ напр. Швейцеръ, всякая церковная организація, какая только оказывается пригодною для основанія церкви, потому что все это не можетъ быть дѣломъ совѣсти, не можетъ быть условіемъ для достиженія цѣли церкви, для спасенія“, „Прав. Обозр.“, 1878. т. III, 262, ст. г. Иванцова: Протест. ученіе о церкви.

[10]) Geffcken, 229.

ное дѣло, дабы имъ служить другому". Въ числѣ этихъ служеній и есть ministerium docendi et porrigendi sacramenta, которое совершаютъ лица, до Лютера считавшіяся лицами клира, іерархіи, основнымъ свойствомъ которыхъ считалось не одно только существованіе въ должности, но и особенное отношеніе къ божественной благодати. По мнѣнію же Лютера, лица эти имѣютъ только *должностное* отличіе отъ всѣхъ прочихъ, но вовсе не благодатное. Всѣ члены церкви имѣютъ одинаковое право на то, чтобы—docere et porrigere sactam., но не всѣ могутъ осуществлять это право. Во всякомъ случаѣ для характеристики воззрѣній самого Лютера на это „служеніе ученіемъ и таинствами", интересны слѣдующія его слова: ministerium docendi et porrigendi sacramenta „не есть что-либо бо́льшее, чѣмъ какое-либо другое общественное служеніе, которое поручается кому-либо цѣлымъ обществомъ" и отправляется „*вмѣсто* и *во имя* всѣхъ тѣхъ, кои имѣютъ одинаковое право" на это. И потому тамъ, гдѣ общество можетъ участвовать in corpore въ дѣлахъ церкви, тамъ оно и дѣйствительно участвуетъ, какъ напр. при исключеніи какого-либо члена изъ общества. Поэтому же и въ дѣлахъ, касающихся чистоты ученія и опредѣленія нормы его, „судьями должны быть признаваемы не только должностныя лица, но и тѣ міряне, кои считаются годными для этого по своимъ нравамъ, „по своей степенности и учености [12])". Тѣмъ менѣе слѣдовательно лицамъ имѣющимъ ministerium docendi et porrigendi sacram. можетъ быть приписана *власть* или право издавать обязательныя рѣшенія въ дѣлѣ религіи и церкви: источникомъ и единственно правомощнымъ носителемъ всего, что прежде усвоялось обыкновенно церковной власти, является община, уполномочивающая одного изъ своихъ членовъ на служеніе ученіемъ и таинствами.

При такихъ воззрѣніяхъ на церковь представлялся вопросъ: это должностное положеніе въ христіанской церкви совмѣстимо ли съ представительствомъ свѣтской власти? Лютеръ не могъ обойти этого вопроса, и онъ разсуждалъ объ этомъ такимъ образомъ: „такъ какъ представители свѣтской власти получили то же самое крещеніе, какъ и всѣ христіане, имѣютъ одну и ту же вѣру,

---

[11]) Ibid.
[12]) Ibid.

что и прочіе христіане, то поэтому мы должны допустить, что и представителямъ свѣтской власти свойственно епископство и пресвитерство" примѣнительно къ старой терминологіи, т.-е. члену свѣтскаго правительства съ такимъ же правомъ, какъ и всякому другому члену церкви, общество церковное можетъ поручать церковныя должности [13]). Конечно, фактически такое совмѣщеніе никогда не осуществлялось по весьма понятной причинѣ. Но что одинъ и тотъ же человѣкъ можетъ совмѣщать должностное положеніе въ церкви и въ государствѣ, этого не отрицаютъ и современные протестанты. Важнѣе же всего въ этомъ положеніи былъ одинъ пунктъ: это именно тотъ, что епископія, т.-е. руководственное положеніе свѣтскаго правительства въ дѣлахъ церковныхъ является далеко не противнымъ мысли самого Лютера, какъ бы онъ ни разсуждалъ впослѣдствіи, какъ это мы увидимъ, и какъ бы настойчиво лютеране ни проповѣдывали о раздѣленіи власти [14]). Эта епископія свѣтской власти, Лютеромъ разсматриваемая только какъ возможность, впослѣдствіи переходила въ дѣйствительность и, не встрѣчая противодѣйствія въ коренномъ ученіи лютеранъ о церкви, приносила плоды, которыхъ Лютеръ совсѣмъ не желалъ, хотя весьма скоро и самъ долженъ былъ признать, что эти плоды въ свое время не произведутъ ничего, кромѣ того же папства, но подъ другимъ именемъ—говоримъ о переходѣ управленія лютеранскою церковью въ руки государства.

Въ самомъ дѣлѣ Лютеръ конечно искренно желалъ свободы совѣсти для христіанскаго міра. Сообразно съ этимъ онъ старался, на сколько то возможно было лично для него, поставить и государство въ отношеніи къ церкви. Но здѣсь ученіе о церкви съ одной стороны, а съ другой—это желаніе свободы сдѣлали то, что въ ученіи объ отношеніи церкви къ государству въ разные періоды своей дѣятельности Лютеръ училъ не совсѣмъ одинаково [15]). Притомъ это разнорѣчіе происходило и отъ того, что

---

[13]) Schenkel, 210; Geffcken, 230.

[14]) Современные протестантскіе писатели (Geffcken, ibid.) указываютъ на то, что вышеприведенное соображеніе Лютеръ высказывалъ только примѣрно, не пріурочивая къ свѣтской власти какъ таковой права руководствованія дѣлами церкви. Но дѣло отъ этого, какъ увидимъ, мало измѣняется.

[15]) Schenkel, 218.

факты успѣли указать уже и Лютеру на ложность и практическую несостоятельность его взглядовъ. Такъ въ самый ранній періодъ своей дѣятельности (до 1523 г.) Лютеръ слишкомъ сближалъ „всеобщую Евангельскую церковь“ съ христіанскимъ государствомъ. По мнѣнію Лютера, государство своею задачей такъ же, какъ и церковь, имѣетъ споспѣшествованіе христіанственности своихъ членовъ, только средствами отличными отъ средствъ церкви. Именно, по теоріи Лютера, свѣтская власть поставлена Богомъ для того, „чтобы наказывать злыхъ и поддерживать добрыхъ“; церковь тоже насаждаетъ добро въ мірѣ, но только не наказаніями, а съ помощью слова Божія и таинствъ. По своимъ цѣлямъ слѣдовательно оба института не суть нѣчто противоположное между собою: они относятся между собою какъ христіанское учительство (Lehrstand) и христіанское правительство, другими словами, какъ ученіе и управленіе. Выражая это въ сравненіяхъ, одно по Лютеру представляетъ собою руки (правительство), другое—глаза (учительство), но это суть члены одного и того же организма всеобщей церкви. „Должность священника и должность лица правительственнаго, въ духовномъ отношеніи, не различаются между собою: каждый обязанъ своимъ призваніемъ и своей должностью быть полезнымъ другому, и всѣ предназначены къ тому, чтобы въ соединеніи въ одно цѣлое, споспѣшествовать тѣлу и душѣ каждаго, какъ члены одного и того же организма, гармонически соединенные въ одно цѣлое [16]). Такимъ образомъ Лютеръ съ одной стороны возвышаетъ назначеніе государства, а съ другой нѣсколько сглаживаетъ исключительное назначеніе церкви, и государство является по своимъ цѣлямъ составною частію, членомъ всеобщей церкви, а представитель свѣтской власти—носителемъ опредѣленной должности внутри великаго организма всеобщей церкви [17]).

Лютеръ однакоже скоро убѣдился, что этотъ идеалъ единаго организма можетъ повести въ практикѣ къ послѣдствіямъ вовсе для церкви нежелательнымъ; убѣдился, какъ онъ выражался, что incredulitas imo avlica ista infirmitas animi praeferre solent temporalia spiritualibus... Поэтому уже съ 1523 года Лютеръ обна-

[16]) Schenkel, 210—11.
[17]) Ibid.

руживаетъ рѣшительное стремленіе представителей свѣтской власти держать по возможности далѣе отъ дѣлъ чисто церковныхъ. Къ этому времени и относятся тѣ разсужденія его, кои, не смотря на противорѣчіе теоріи единаго организма, имѣютъ уже цѣлію доказать, что задачи церкви и государства не совсѣмъ одинаковы, что „законы государства имѣютъ цѣлію земное благо“, что „когда свѣтская власть пытается давать законы для души, то она нападаетъ на Бога въ Его царствѣ“ и т. п. Лютеръ теперь держится, если выражаться новѣйшей терминологіей, такъ-называемой теоріи „полицейскаго государства“, теоріи, отрицающей нравственныя задачи у государства. Слѣдовательно теперь и для Лютера государство не есть одинъ изъ органовъ всеобщей церкви, а носители свѣтской власти у него уже не могутъ быть „епископами“ въ силу одинаковаго крещенія и одинаковой со всѣми другими вѣры. Лютеръ видимо боится, чтобы участіе свѣтской власти въ идеальномъ организмѣ на практикѣ не привело въ самомъ дѣлѣ къ епископіи государства. Поэтому Лютеръ уже разсуждаетъ, что страхомъ матеріальнаго меча должно дѣйствовать противъ преступниковъ, а христіанами долженъ управлять епископъ безъ меча, только словомъ Божіимъ и т. п. Словомъ, очевидно Лютеръ тотчасъ отказался отъ своего идеала единенія христіанскаго государства и всеобщей Евангельской церкви, какъ скоро увидѣлъ, что при такихъ воззрѣніяхъ лютеранская церковь, пожалуй, не можетъ существовать безъ ущерба своей духовной самостоятельности, на что сначала надѣялся Лютеръ [18]).

Но событія однакоже произвели то, что лютеранская церковь, подготовленная къ этому самой своей теоріей церкви, должна была практиковать теорію Лютера не въ послѣдующемъ ея видѣ, а въ видѣ первоначальномъ. Событія эти были таковы.

Какъ извѣстно, въ 1526 году собранію государственныхъ чиновъ въ Шпейерѣ предложено было императоромъ приводить въ исполненіе Вормсскій эдиктъ, объявлявшій реформаторовъ и ихъ послѣдователей еретиками. Собраніе однакоже не рѣшило приступить къ экзекуціи въ виду того, что „отъ насилій можетъ послѣдовать еще бо́льшее зло“, а вмѣсто того рѣшено было про-

[18]) Schenkel, 219.

сить императора созвать соборъ для разсмотрѣнія дѣла реформаторовъ, а до тѣхъ поръ „въ дѣлахъ, которыхъ касается Вормскій эдиктъ“, держать себя какъ кому угодно, но однакоже памятуя, что каждый дастъ отвѣтъ за свои дѣйствія предъ Богомъ и императоромъ [19]). Этимъ протестантство получило въ государственномъ отношеніи, хотя и условную, терпимость. Но этимъ же, очевидно, дѣло реформаціи подпало полной власти нѣмецкихъ князей, такъ-какъ они обязывались отвѣчать предъ императоромъ за все, могущее быть до времени желаемаго собора. Для характеристики того, какое положеніе съ этого времени приняли князья въ своихъ отношеніяхъ къ дѣламъ церковнымъ, любопытны слѣдующіе факты. Одинъ князь, какъ онъ выражался, во избѣжаніе опасности навлечь на себя гнѣвъ Божій, объявляетъ, что „его обязанность въ дѣлахъ, касающихся спасенія душъ, состоитъ въ томъ, чтобы прилагать все стараніе о наученіи его любезныхъ подданныхъ чистымъ словомъ Евангелія, какъ единственною пищею нашей души“. И введеніе евангельскаго ученія,—понятно, таковаго съ точки зрѣнія самаго князя—онъ считаетъ „первою своею обязанностію, преимущественною предъ дѣлами временными“, при чемъ не было вопроса о томъ, желаютъ ли сами подданные этой реформы церкви и такъ ли они понимаютъ чистоту евангельскаго ученія, какъ понимаетъ и самъ князь. Другой князь вводитъ въ своихъ владѣніяхъ реформацію и вмѣсто епископовъ наблюденіе за дѣлами преобразованной церкви поручаетъ бургомистрамъ и городскимъ совѣтамъ. Не ограничиваясь этимъ, князь издаетъ регламентъ, въ коемъ указываетъ даже время и образъ поста. Еще характернѣе отношеніе власти князей къ реформируемой церкви обнаруживается въ извѣстномъ памятникѣ протестантскаго церковнаго права, въ такъ-называемомъ Саксонскомъ „наставленіи визитаторамъ приходскихъ священниковъ [20])“. Здѣсь

---

[19]) Ibid.

[20]) Происхожденіе этого наставленія таково: когда на собраніи въ Шпейерѣ отношеніе къ реформаціи было предоставлено усмотрѣнію отдѣльныхъ князей, то курфюрстъ саксонскій назначилъ особую комиссію для введенія лютеранства въ его земляхъ. Эта комиссія состояла изъ чиновниковъ и одного богослова (Меланхтонъ), и она не только вводила лютеранскій церковный порядокъ, но наблюдала и за надлежащимъ выполненіемъ его; обязанности

государственные чиновники и курфюрстъ выступаютъ уже на правахъ настоящихъ епископовъ реформируемой церкви и притомъ съ принудительной властью. Такъ, „наставленіе“, раскрывъ понятіе о епископатѣ и изобразивъ упадокъ этого института въ католичествѣ, хотя признаетъ возстановленіе епископата по духу древней церкви въ высшей степени желательнымъ, но находитъ, что при тогдашнихъ условіяхъ это не можетъ быть выполнено. Въ такихъ обстоятельствахъ „высокородный князь изъ христіанской любви“ поставляетъ визитаторовъ для разсмотрѣнія дѣлъ церковныхъ и для надзора въ этого рода дѣлахъ. Курфюрстъ надѣется, что „всѣ благочестивые священники таковую заботу неблагодарно или дерзостно не будутъ презирать, но съ готовностію будутъ подчиняться“ „этой новоустановленной власти, „доколѣ Богъ не приведетъ это дѣло (реформы церкви) къ лучшему“. Образъ дѣйствія визитаторовъ курфюрстъ опредѣляетъ такъ: населенію не должно быть никакого принужденія въ вѣрѣ‘ и путь наученія долженъ быть единственнымъ путемъ, по которому должна идти реформа церкви, должно стараться *о добровольномъ* оставленіи заблужденія. Но съ другой стороны курфюрстъ заявляетъ желаніе, чтобы между оставившими свое заблужденіе, т.-е. между самими членами новообразованной церкви, сектаторство не имѣло мѣста, чтобы было установлено единообразіе въ совершеніи богослуженія, а въ случаѣ еслибы добровольно оставившіе свое заблужденіе обнаруживали дурное пониманіе своихъ обязанностей къ религіи, то наставленіе уполномочиваетъ дѣйствовать на таковыхъ и другими мѣрами чисто полицейскими, какъ это напр. наставленіе допускаетъ по отношенію къ пренебрегавшимъ лютеранскимъ богослуженіемъ [21]). Правда, наставленіе категорически заявляетъ, что „князю не повелѣно учить и управлять церковными дѣлами“, что дѣло князя выступать въ своей роли тогда, когда между подданными являются „раздѣленія и возмущенія“, но верховная или послѣдняя инстанція даже въ дѣлахъ дисциплины церкви по наставленію составлялась все-таки

этой коммиссіи и были изложены въ наставленіи. *Stahl.* Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1842, s. 187.

[21]) Schenkel, s. 227—9. Ср. *Burkhardt.* Geschichte der sächsischen Kirchen—Schulvisitation, 1879, s. 18—18.

самимъ княземъ: ибо наставленіе опредѣляетъ напр., чтобы въ случаяхъ, когда при нарушеніи дисциплины, „увѣщаніе“ суперъинтендента оказывалось безплоднымъ, послѣдній доносилъ объ этомъ соотвѣтствующему чиновнику, а этотъ послѣдній курфюрсту [22]). Что̀ въ такомъ случаѣ дѣлалъ самъ курфюрстъ, неизвѣстно. Но несомнѣнно, что съ самаго начала, какъ лютерантство получило возможность свободнаго устроенія своихъ церковныхъ дѣлъ, высшую инстанцію въ этихъ дѣлахъ составлялъ мѣстный князь [23]) и чрезъ это становился какъ бы замѣстителемъ епископа. Нѣсколько времени спустя, не смотря на неопредѣленность компетенціи „визитаторовъ“, какъ свѣтскихъ органовъ церковной власти князя, они, въ качествѣ людей, которые отправляютъ свои обязанности, уже изслѣдуютъ *состояніе учнія* мѣстныхъ церквей, слѣдятъ за тѣмъ, нѣтъ ли въ обращеніи *цвинглiанскихъ и иныхъ сектаторскихъ книгъ, нѣтъ ли ложныхъ мнѣній* и т. п. Они „уничтожаютъ пороки“, такъ какъ курфюрсты, отъ имени коихъ дѣйствовали визитаторы, „въ силу предстоящей имъ отвѣтственности предъ Богомъ, не должны пренебрегать тѣмъ, что относится къ вѣчному спасенію ихъ любезныхъ подданныхъ [24]). Такъ рано, слѣдовательно, теорія отношеній свѣтской власти къ дѣлу религіи измѣнилась въ пользу нѣмецкихъ князей!

Когда нѣмецкіе князья стали разсуждать подобнымъ образомъ, было уже несомнѣнно, что Лютерова теорія раздѣленія властей не удается на практикѣ, и конечно потому, что лютеране и въ самомъ дѣлѣ не могли указать, кому должно принадлежать верховенство въ дѣлахъ церкви. Какъ ни мало, по ученію Лютера, количество тѣхъ пунктовъ, относительно которыхъ необходимо согласіе для того, чтобы могла существовать самая церковь, все-таки, если лютеранство хотѣло быть церковью, нужно было найти внѣшній органъ руководствованія церковію; и этотъ органъ нашелся совершенно неожиданно въ лицѣ мѣстныхъ князей... Какъ же смотрѣли первые реформаторы, которые въ это время далеко еще не сошли со сцены, на эту неожиданность, которую обстоятельства приготовляли для лютеранской церкви?

---

[22]) Stahl, ibid.

[23]) Richter, Lehrbuch, § 62.

[24]) Schenkel, 470—1.

На мѣропріятія въ дѣлѣ реформы церкви, въ родѣ мѣропріятій, усвоенныхъ Саксонскимъ наставленіемъ, лично Лютеръ смотрѣлъ какъ на необходимыя, но временныя явленія, Но на возможность постояннаго вмѣшательства князей въ дѣла религіи онъ смотрѣлъ со страхомъ. Этимъ объясняется, что съ одной стороны Лютеръ реформу церкви считаетъ для курфюрста „обязанностью совѣсти", а съ другой—утверждаетъ, что курфюрстъ „не получилъ никакой власти ни отъ Бога, ни отъ людей для того, чтобы распоряжаться ученіемъ и вообще дѣлами духовными", и сопротивляется тѣмъ полицейскимъ мѣрамъ въ отношеніи къ исполненію христіанскихъ обязанностей, на которыя покушается Саксонское наставленіе" въ видахъ душевной пользы тѣхъ, кои „добровольно" оставили заблужденіе, т.-е. папство [25]), „Сатана всегда остается сатаной—писалъ Лютеръ въ 1530 году: у папъ онъ впутывалъ церковь въ государство; въ наше время онъ хочетъ государство впутать въ церковь. Намъ нужно не допускать этого" [26]). Нужно однакоже признать, что Лютеръ и самъ иногда до нѣкоторой степени содѣйствовалъ намѣреніямъ сатаны той казуистикой, съ помощью которой онъ въ одно и то же время надѣялся и сохранить независимость церкви и остаться вѣрнымъ своей теоріи, уничтожающей церковно-іерархическую власть, стѣсняющую будто бы индивидуальную свободу. Такъ въ отношеніи къ раздѣленію властей Лютеръ разсуждалъ: personas impermixtas sicut et administrationes volo, etiamsi idem homo utramque personam (духовную и свѣтскую) gerere possit [27]). Но въ отношеніи къ правамъ свѣтской власти въ дѣлахъ религіи Лютеръ признаетъ наприм., что „посты и дни празднованія, кои установлены помимо слова Божія, евангелическіе христіане должны тогда только принимать, если они предписаны свѣтскимъ правительствомъ, какъ свѣтское распоряженіе" [28]). Трудно однакоже

---

[25]) По поводу наказаній, налагаемыхъ за непосѣщеніе богослуженія въ 1528 году Лютеръ писалъ курфюрсту, что съ его стороны достаточно и однихъ внушеній, потому что каждый самъ отвѣчаетъ за свою вѣру и за свое поведеніе, и каждый можетъ приступать къ таинствамъ тогда, когда хочетъ и т. п. (ibid).

[26]) Ibid. 479.

[27]) Ibid. 239.

[28]) Ibib. 240.

было бы утверждать, что такой компромиссъ былъ удобнѣе, чѣмъ иго соблюденія постовъ, установленныхъ помимо слова Божія. Раздѣленіе властей во всякомъ случаѣ, какими бы странными способами ни желали его достигнуть, было желаніемъ реформаторовъ, вслѣдствіе чего о немъ трактуется даже и въ Аугсбургскомъ исповѣданіи, какъ извѣстно, появившемся около этого времени (1530),—хотя здѣсь видно болѣе предосторожности противъ вторженія церкви въ государство, чѣмъ предосторожности противъ вторженія государства въ церковь. „Для успокоенія совѣстей (ad consolandas conscientias) читается въ этомъ памятникѣ,—наши вынуждены показать различіе между церковной властью и властью меча". „Власть епископовъ (церковная) состоитъ въ проповѣди Евангелія, вязаніи и отпущеніи грѣховъ и совершеніи таинствъ". Эта власть не мѣшаетъ гражданскому управленію, подобно тому, какъ „искусство пѣнія (!) не препятствуетъ этому управленію". „Государство обращается съ предметами иными, нежели Евангеліе. Магистратъ защищаетъ не души (mentes), но тѣла и предметы, относящіеся до тѣла" и въ этой области „мечемъ и наказаніями принуждаетъ людей къ соблюденію справедливости и мира" [29]). Но очевидно, что подобныя разсужденія, при существованіи и иныхъ, въ родѣ приведенныхъ выше, не могли освободить лютеранскую церковь отъ смѣшенія съ государствомъ: ибо она не имѣла ни опредѣленнаго устройства, ни даже внѣшнимъ образомъ не была независима отъ государственныхъ властей. Въ этихъ цѣляхъ объоснованія самостоятельности церкви при помощи дѣйствительно отдѣльнаго устройства, на началахъ совершенно независимыхъ, Меланхтонъ выражалъ желаніе даже и въ отдѣленіи отъ римской церкви удержать въ реформированной церкви установленіе епископата. „Я предвижу,—писалъ Меланхтонъ въ 1530 году, то, что получимъ мы для церкви, когда будетъ уничтожено епископское управленіе: я предвижу, что тогда наступитъ тираннія еще болѣе нестерпимая, чѣмъ какая была доселѣ. О, еслибы я могъ,—не скажу утвердить господство, но возстановить управленіе епископовъ! Каково-то будетъ состояніе церкви при нашихъ потомкахъ, когда всѣ обычаи древней церкви исчезнутъ, и уже болѣе не будетъ ни-

[29]) У *Hase*—Libri symbol. p. 57.

какого опредѣленнаго предстоятеля!!! [30]), размышлялъ Меланктонъ, очевидно предвидя, къ чему поведетъ начавшееся уже управленіе церкви князьями, уничтожившее, правда, власть меча у епископовъ, но за то немного оставлявшее и на долю тѣхъ евангелическихъ христіанъ, кои не были князьями.

Съ 1530 года, со времени изданія такъ-называемаго Аугсбургскаго исповѣданія оканчивается переходное состояніе протестантства, когда оно было вѣроисповѣданіемъ такъ-сказать отрицательнымъ: протестантство образуетъ свой символъ. Вмѣстѣ съ этимъ исчезаетъ и возможность примиренія съ католичествомъ, и слѣдовательно лютеранская церковь должна была остаться при томъ церковномъ устройствѣ, которое могло существовать при участіи государственной власти, т.-е. съ главенствомъ свѣтской власти. Съ этого же времени постепенно исчезаетъ и стремленіе протестантовъ теоретиковъ—поставить государство только *на ряду* съ церковью, и лютеранская церковная жизнь болѣе и болѣе подпадаетъ полной зависимости отъ государства, принявшаго въ силу естественнаго хода событій опеку надъ церковью. Практика отношеній государства къ дѣлу религіи выражалась въ слѣдующихъ примѣрахъ того, что содержали въ себѣ тогдашніе церковные статуты; одинъ церковный статутъ уполномочиваетъ бургомистровъ наблюдать, чтобы никто явно или тайно не преподавалъ ученіе цвингліанское или анабаптистское, а равно и не защищалъ бы его [31]). Виновные подвергались изгнанію. Страсбургскій статутъ задачу самого государства между прочимъ полагаетъ въ наблюденіи за гражданами, чтобы въ нихъ осуществлялась воля Божія; и потому статутъ дѣлаетъ строгія опредѣленія противъ тѣхъ, кои уклоняются отъ Аугсбургскаго исповѣданія, какъ исповѣданія „единаго истиннаго“, и обязываетъ такъ-называемыхъ приходскихъ попечителей доносить о всякомъ учащемъ ложно [32]). Что свѣтская власть должна наблюдать за чистотою лютеранскаго ученія, въ доказательство этого различныя постановленія стали ссылаться на Ветхій Завѣтъ (напр. даже на

---

[30]) Schenkel, 253.

[31]) Указываемые примѣры взяты изъ лютеранской церковной практики между 1530—40 гг. Schenkel, 242—5.

[32]) Ibid.

такія мѣста, какъ Быт. X. 9. Суд. 3, 9), какъ на совершенно достаточное основаніе законности участія князей въ дѣлѣ распространенія благочестія. И вообще большая часть лютеранскихъ церковныхъ узаконеній въ основаніе отношеній церкви къ государству полагала мысль, что глава свѣтской власти, „какъ отецъ подданныхъ, ради спасенія ихъ душъ“, долженъ всѣ ложныя религіозныя ученія, сколько то возможно, удалять, и напротивъ споспѣшествовать каждому въ исповѣданіи истины, къ каковому положенію обыкновенно присоединялась угроза, что если сверхъ чаянія найдутся такіе, кои будутъ пренебрегать попеченіями правительства, таковые должны быть сначала увѣщаваемы, а въ случаѣ непослушанія наказываемы какъ ослушники власти [33]). Даже Меланхтонъ теперь уже становится открыто на сторону воззрѣній Саксонскаго наставленія и тѣхъ, кои разсуждали сообразно съ этимъ наставленіемъ. Мы видѣли, что Меланхтонъ сожалѣлъ объ уничтоженіи епископата, какъ учрежденія болѣе обезпечивающаго свободу внутренней жизни христіанства, чѣмъ это возможно было ожидать при управленіи церкви князьями. Но когда это сожалѣніе оказалось позднимъ, то Меланхтонъ почти призналъ законнымъ и то, что̀ помимо его уже совершилось въ отношеніяхъ государства къ лютеранской церкви. Въ этомъ смыслѣ идетъ вся его теорія отношеній государства къ церкви, которую онъ проповѣдывалъ въ періодъ между 1534—37 годами. Такъ въ 1534 году Меланхтонъ держится того мнѣнія, что если государство есть tutela pacis publicae, то поэтому государственная власть не должна терпѣть распространенія тѣхъ ученій, кои угрожаютъ гражданскому порядку. Правда, по мнѣнію Меланхтона, задачей государства не служитъ распространеніе Евангелія (т.-е. государство не имѣетъ той же цѣли, какую имѣетъ церковь): его задача—поддержаніе внѣшняго благоустройства (quod attinet ad externam disciplinam et externa facta [34]), и слѣдовательно, государство имѣетъ право цѣнить религію, поколику она внѣшнимъ своимъ проявленіемъ такъ или иначе содѣйствуетъ или противодѣйствуетъ только прямой цѣли государства: внутрен-

---

[33]) Schenkel, s. 246.

[34]) Ibid.

няго убѣжденія государство, по Меланхтону, не касается [35]). Но спустя нѣсколько лѣтъ Меланхтонъ въ извѣстномъ своемъ сочиненіи: de jure reformandi развиваетъ уже нѣсколько иную теорію отношеній государства къ вѣрованіямъ, гдѣ государству отводится роль по отношенію къ вѣрованіямъ болѣе чѣмъ отрицательная; эта теорія въ полномъ смыслѣ слова призываетъ свѣтскую власть къ управленію церковію [36]), а для свободы совѣсти, какъ справедливо замѣчаютъ [37]), была столь неудобна, что ее легко могло бы принять и средневѣковое папство. Здѣсь князья призываются къ „реформѣ“ (emendatio) церкви въ томъ смыслѣ, что они должны уничтожить „идолопоклонническій культъ“ (католичество) и установить истинный евангельскій культъ. Основанія (rationes) для этого, по мнѣнію Меланхтона, слѣдующія: I. Самая цѣль государства (finis societatis humanae). Цѣль государства не есть только чисто внѣшнее благоустройство человѣческой жизни (pacis et ventris causa), но также и то, чтобы при этомъ мирѣ процвѣтало благочестіе, добрые нравы и религія. Свойства обязанностей правительства поэтому не ограничиваются заботой о внѣшнемъ благоустройствѣ человѣческой жизни. „Еслибы государство должно было заботиться только о физическомъ благополучіи своихъ членовъ, то чѣмъ тогда государи отличались бы отъ простыхъ охранителей порядка? Нужно думать совсѣмъ иначе: нужно думать, что государства дивною божественною мудростію и благостію установлены не для того только, чтобы въ немъ члены его находили блага тѣлесныя и пользовались ими, но преимущественно (multo magis) для того, чтобы въ обществѣ человѣческомъ Богъ былъ познаваемъ и достигалось вѣчное блаженство. Правительство представляетъ собой блюстителя „обѣихъ таблицъ закона“, и оно должно наказывать преступленія противъ первой таблицы (идолослуженіе, богохуленіе, клятвопресту-

---

[35]) Но Меланхтону можно было бы возразить какъ однакоже была бы введена самая реформація, если бы государство, не преслѣдуя реформаторовъ за убѣжденіе, внѣшней силой стало препятствовать внѣшнимъ дѣйствіямъ (externa facta) реформаторовъ?

[36]) Теорія эта замѣчательна тѣмъ, что лютеранское богословіе въ вопросѣ объ отношеніи государственной власти впослѣдствіи только повторяло то что теперь было высказано Меланхтономъ. *Stahl* Kirchenverfassung. s. 192.

[37]) Schenkel, 480.

пленіе), не менѣе какъ и преступленія противъ второй таблицы (убійство, прелюбодѣяніе и др.). II. Аналогія между правительствомъ и главою семьи. „Какъ глава семьи не долженъ терпѣть идолослуженія въ его семьѣ, такъ и правительство въ его территоріи". III, Непосредственное повелѣніе Божіе. Ибо „самъ Богъ повелѣлъ начальствующимъ покориться Евангелію и помогать проповѣданію его (sinant propagari), какъ сказалъ Исаія: и будутъ цари кормители твои (гл. 49, ст. 23). Это значитъ (id est), что правители государства должны защищать служеніе Евангельское и учащимъ ему доставлять средства къ жизни (victum curare [38]). Въ приложеніи къ тогдашнему состоянію церкви эти основанія, по мнѣнію Меланхтона, ведутъ къ тому, что „князья и магистраты *обязаны* уничтожить нечестивые культы", заботиться о томъ, чтобы „въ церкви предлагалось только истинное ученіе и отправляемъ былъ только истинный культъ". Изъ самаго факта, что протестантство не имѣло своего епископата, Меланхтонъ дѣлаетъ такое приложеніе: „какъ во всякомъ обществѣ старшіе члены его должны идти впереди прочихъ; такъ и въ церкви, князья и прочее начальство, какъ первые члены церкви должны и начинать реформу церкви, и содѣйствовать этой реформѣ" [39]). Ближайшимъ образомъ роль государства при совершеніи этой реформы Меланхтонъ представляетъ такимъ образомъ: „опредѣленіе ученія (cognitio de doctrina) принадлежитъ церкви, т.-е. пресвитерамъ и *князьямъ* (id est ad presbyteros et principes pertinet). Но князья, послѣ того какъ дѣло познано и опредѣлено, становятся уже стражами внѣшней дисциплины и исполнителями (executores) опредѣленія собора, т.-е. они должны запрещать идольскій культъ, хулу или нечестивые догматы и наказывать исповѣдующихъ оные". Въ другомъ мѣстѣ Меланхтонъ разсуждаетъ: „хотя мы и раздѣляемъ власти, однако нужно замѣтить, что гражданская власть должна служить церкви въ дѣлѣ дисциплины. Правительство въ государствѣ составляетъ собою исполнительную власть въ церкви (executor ecclesiae)". Основаніе для такого распредѣленія обязанностей государства и церкви Меланхтонъ находитъ въ практикѣ древней церкви, и именно въ

[38]) Stahl, ss. 193—4.

[39]) Ibid. 196. 77. Ср. Laurent, l'Eglise et l. Etat, II. p. 22.

дѣйствіяхъ императора Константина по отношенію къ донатистамъ. Правда, когда донатисты были стѣсняемы законами императоровъ, нѣкоторые, говоритъ Меланхтонъ—порицали „сторонника этой системы Августина“, который оспоривалъ то, что будто нечестивые должны быть опровергаемы однимъ только ученіемъ“, безъ присоединенія стѣсненія законами. „Но Августинъ, по мнѣнію Меланхтона, справедливо учитъ о томъ, что̀ составляетъ обязанность правительства въ дѣлахъ такого рода“, а Августинъ учитъ именно такъ какъ и самъ Меланхтонъ. Наконецъ Меланхтонъ объявляетъ себя не противъ и наказанія заблуждающихся. Это Меланхтонъ обосновывалъ на такой софистической логикѣ: въ заблуждающихся наказывается не вѣра (какъ дѣло совѣсти), но ересь, т.-е. исповѣданіе извѣстнаго догмата, которое зависитъ отъ нашей воли, подобно тому, какъ и прочія внѣшнія преступленія (delicta [40]). Такимъ образомъ старинная папская мысль, что заблужденіе есть дѣло воли человѣка, пригодилась и врагамъ папства [41]).

---

[40]) Schenkel, 483.

[41]) Современные протестантскіе писатели въ теоріи Меланхтона не хотятъ видѣть ничего болѣе, какъ только ученіе о „защитѣ и споспѣшествованіи церкви“, не признавая, что этой теоріей передавалось государству и самое управленіе церковью (Stahl, ibid 194, 77), и усиливаясь доказать, что въ эпоху реформаціи управленіе церковью, фактически отошедши къ свѣтской власти не было разсматриваемо какъ дѣло естественнаго порядка, а только какъ дѣло необходимости (ibid 189; Schenkel, 252) и что поэтому реформаторы не виновны въ томъ, что свобода совѣсти, ими обѣщанная, вовсе не осуществилась въ дѣйствительности. Но во 1-хъ для стѣсненія совѣсти довольно и того, если представители свѣтской власти, оставивъ управленіе церковью самой церкви, будутъ только, по теоріи Меланхтона, заботиться о предложеніи благочестиваго ученія. Вѣдь оказывается же для самаго Меланхтона католичество культомъ „идолопоклонническимъ“, который свѣтская власть должна была истреблять?... Во 2-хъ, если первые реформаторы думали спасти свободу церкви и свободу индивидуальной совѣсти, проповѣдуя раздѣльность властей, то даже и при осуществленіи этой раздѣльности, но раздѣльности въ смыслѣ того, какъ напр. понималъ эту раздѣльность Меланхтонъ и ему подобные, право свободы совѣсти выигрывало бы немного. Ибо по справедливому замѣчанію Шенкеля (ibid. 257), такая отдѣльность государства отъ церкви, какую проповѣдывалъ Меланхтонъ, есть только отдѣльность государственныхъ чиновниковъ отъ церковныхъ чиновниковъ. Но изъ того, что чиновники церкви и чиновники государства—не одни и тѣ же лица, заключать объ отдѣльности церкви и государства еще преждевременно.

Въ дальнѣйшей исторіи вопроса о свободѣ совѣсти въ протестантствѣ имѣетъ значеніе учрежденіе консисторій и введеніе такъ-называемаго консисторіальнаго управленія въ протестантской церкви.

Консисторіи получили начало въ Виртембергѣ и начало до нѣкоторой степени случайное. Отсутствіе опредѣленнаго органа церковнаго суда (такъ какъ компетенція визитаторовъ оставалась неопредѣленной) и правильно устроенной системы церковной дисциплины уже въ концѣ тридцатыхъ годовъ XVI ст. давало себя чувствовать: лютеранствующее населеніе, вслѣдствіе недостаточнаго руководства въ дѣлѣ религіи, обнаруживало неуваженіе къ церковнымъ требованіямъ и къ личности представителей церкви [42]). Въ особенности затруднительность положенія лютеранской церкви чувствовалась въ отношеніи къ брачнымъ дѣламъ, такъ что извѣстные „Шмалькаденскіе члены“ въ 1537 году выражали мысль [43]), что „по причинѣ многихъ несправедливыхъ законовъ, которые папство внесло въ дѣла брачныя, свѣтская власть должна учредить какія-нибудь установленія для регулированія брачныхъ дѣлъ“. Для дѣлъ этого рода въ томъ же году и была учреждена первая консисторія. Составъ ея опредѣлился самымъ назначеніемъ ея: она составилась изъ двухъ членовъ свѣтскихъ и двухъ духовныхъ [44]). Но уже въ 1538 году компетенція консисторіи расширяется и на вопросы благоповеденія, въ особенности по отношенію къ низшимъ классамъ народа: въ этомъ году Лютеръ писалъ, что „существующая въ Виртембергѣ консисторія учреждена *только* для дѣлъ брачныхъ *и для того*, что-

---

[42]) Stahl, Ibid. 187—8. Даже самъ Лютеръ около этого времени уже жаловался на печальныя послѣдствія, какъ онъ думалъ, свободы вѣры: на упадокъ религіозности въ народѣ, на равнодушіе большей части его къ таинству евхаристіи и т. под. Schenkel, 250.

[43]) *Jacobson*, Das Evangelische Kirchenrecht des Preussischen Staates, Halle, 1866, s. 140.

[44]) Изъ такого состава консисторіи и ея назначенія уже видно, что консисторія, по самому существу своему, должна была быть учрежденіемъ въ своей послѣдней инстанціи подлежащимъ вѣдѣнію государственной власти. Въ самомъ началѣ консисторіи и назывались даже „коммиссаріями“ курфюрста. Stahl, 188.

бы *принудить крестьянъ* къ порядку въ поведеніи“ [45]). Къ сферѣ дѣятельности консисторіи Лютеръ относитъ также и управленіе бывшими монастырскими имуществами [46]). Въ 1542 году курфюрстъ виртембергскій далъ консисторіи вполнѣ значеніе церковно-судебнаго учрежденія, и вмѣстѣ съ этимъ учредилъ еще двѣ консисторіи [47]), а въ 1554 году лютеранскіе богословы объявили, что консисторіи и всюду должны замѣнить собою судебную и административную власть епископовъ, и лютеранская церковь окончательно получила консисторіальное устройство, какъ нормальный типъ церковнаго устройства, за исключеніемъ Пруссіи, гдѣ избрано было два „евангелическихъ епископа“, замѣнявшихъ собою консисторію другихъ лютеранскихъ государствъ.

Учрежденіе консисторій было важнымъ моментомъ въ исторіи вопроса о свободѣ совѣсти въ протестантствѣ особенно потому, что сдѣлавшись, съ одной стороны, органами курфюрстовъ, съ другой—консисторіи очень скоро a) расширили свою компетенцію и b) измѣнили средства приведенія въ исполненіе своихъ рѣшеній вовсе не въ духѣ христіанской свободы.

Какъ прежде курфюрсты вводили реформацію, по ихъ мнѣнію, по необходимости, потому что епископы не исполняли своего назначенія: такъ и теперь курфюрстъ виртембергскій свидѣтельствуетъ, что церковная дисциплина и церковный порядокъ не можетъ оставаться въ рукахъ тѣхъ лицъ, коимъ поручено ministerium docendi et porrigendi sacramenta помимо участія его власти безъ явнаго вреда для церкви, за что онъ, курфюрстъ, имѣетъ дать отвѣтъ предъ Богомъ. Поэтому виртембергская консисторія отъ имени курфюрста получаетъ право смотрѣть за тѣмъ, чтобы „служители Евангелія единообразно и согласно съ словомъ Божіимъ учили и проповѣдывали“ и чтобы священники не только не разводили сектаторства, но даже не имѣли никакихъ подозрительныхъ книгъ, чтобы „церемоніи, одѣяніе священниковъ и совершеніе таинствъ“—все это было единообразно, чтобы приходскіе священники имѣли приличную одежду и т. под., даже до вопроса о бородѣ священника. Какими сред-

[45]) Schenkel, 454.
[46]) Ibid.
[47]) Jacobson, указ. cor. ibid.

ствами вюртембергская консисторія водворяла дисциплину между вѣрующими, это показываетъ слѣдующее: за непосѣщеніе церкви и уклоненіе отъ св. таинъ полагаемо было, правда, наказаніе чисто-церковное—отлученіе (excommunicatio), но почти съ тѣми же послѣдствіями, какія практиковались въ римской церкви: отлученный чиновникъ терялъ свою должность, ремесленникъ право принадлежности къ цеху, а всѣ вообще должны были прекращать съ отлученнымъ общеніе и во внѣшней жизни. Разумѣется, послѣ этого нетрудно было идти и еще далѣе: курфюрстъ „худымъ христіанамъ“ угрожаетъ даже и „свѣтскою темницею“, въ коей упорные будутъ содержаться, доколѣ „не возлюбятъ исправленія“, причемъ исправляемые должны были содержаться на свой счетъ а въ случаѣ неуспѣшности и такой мѣры, упорные изгоняются изъ отечества. Съ учрежденіемъ другихъ консисторій ихъ статуты начинаютъ разсуждать въ этомъ же духѣ. Мекленбургскій консисторіальный статутъ (1552 года) разсуждалъ, напримѣръ, что отлученіе только тогда должно оставаться чисто духовнымъ мѣропріятіемъ, когда имъ не пренебрегаетъ отлученный; въ противномъ случаѣ оно должно быть обращено въ чисто внѣшнее наказаніе: „ибо свѣтское правительство божественной заповѣдью обязано наказывать пороки“. Саксонскій статутъ опредѣляетъ тѣхъ, кои въ праздникъ не посѣщаютъ проповѣди и „предъ священникомъ и судьей (!) того мѣста не оправдаются въ этомъ бывшими у нихъ необходимыми дѣлами, должны быть наказываемы достаточнымъ денежнымъ штрафомъ, или если не имѣютъ имущества, желѣзнымъ ошейникомъ“ или другимъ какимъ-либо образомъ и т. п. Въ соотвѣтствіе этому стали мыслить въ нѣмецкихъ земляхъ и о свободѣ богословской мысли: въ мекленбургскомъ церковномъ статутѣ выражается желаніе, чтобы „всѣ люди все христіанское ученіе исповѣдывали одними и тѣми же словами“. Въ Саксоніи за уклоненіе отъ Аугсбургскаго исповѣданія въ проповѣди или за измѣненіе въ образѣ совершенія таинствъ угрожается „приличнымъ наказаніемъ по мѣрѣ заблужденія“ [48]). Въ

[48]) Schenkel, s. 457—9. Нѣкоторые церковные статуты мѣстныхъ протестантскихъ церквей трактуютъ впрочемъ еще объ индивидуальной свободѣ, въ видѣ разсужденія, что „правительство не должно принуждать къ ложному ученію, не должно стѣснять церковное управленіе или реформировать цер-

виду этого сами протестантскіе писатели признаютъ, что учрежденіе консисторіи служило началомъ окончательнаго смѣшенія сферы интересовъ совѣсти съ интересами чисто государственными [49]). Въ отношеніи къ свободѣ совѣсти учрежденіе консисторіи имѣло то значеніе, что какъ бы ни понимали свои обязанности нѣмецкіе князья, до учрежденія консисторій у нихъ все-таки не доставало вполнѣ организованныхъ средствъ для выполненія душепопечительныхъ обязанностей,—такъ какъ нужно было допустить прямое насиліе надъ совѣстью подданныхъ, практикуя подобнымъ образомъ понимаемыя обязанности, еслибы не было органа, который хотя бы только повидимому былъ компетентенъ въ дѣлѣ религіи и хотя бы опять только повидимому дѣйствовалъ какъ учрежденіе духовное въ цѣляхъ дѣла религіи. Между тѣмъ консисторіи удовлетворяли именно этой потребности такъ-сказать локализаціей произвола мѣстныхъ властей въ совершенно благовидномъ органѣ, который, будучи смѣшаннымъ учрежденіемъ, могъ употреблять свѣтскія и духовныя мѣры для спасенія душъ евангелическихъ христіанъ. Ибо иначе было бы слишкомъ трудно забыть ученіе Лютера о свободѣ совѣсти и было бы слишкомъ неблаговидно, еслибы само лютеранское пастырство на христіанина, въ силу всеобщаго священства равнаго пастырю налагало желѣзный ошейникъ въ цѣляхъ дисциплинарно-церковныхъ. Съ другой стороны и самые представители государственной власти не могли бы предписывать своимъ подданнымъ дней поста, еслибы консисторіи, будучи въ силу уже своего смѣшаннаго состава прямо зависимыми отъ свѣтской власти, не посредствовали переходъ отъ свѣтскаго къ духовному [50]).

ковъ по своему усмотрѣнію“ и т. п. (ibid. 472). Но гарантія свободы совѣсти въ видѣ однихъ разсужденій, очевидно слишкомъ недостаточна. Дѣйствительно гарантирующимъ свободу совѣсти едва ли не былъ одинъ только гессенскій церковный статутъ; здѣсь напр. церковное отлученіе какъ въ наложеніи его, такъ и въ его исполнительной сторонѣ принадлежало исключительно сословію пресвитеровъ (ibid.). То же самое и относительно другихъ сторонъ церковной жизни.

[49]) Jacobson, ibid.

[50]) Какъ замѣчено было, въ Пруссіи (Jacobson, ibid, 141) не было введено консисторіальное управленіе по образцу прочихъ нѣмецкихъ государствъ: здѣсь были „евангелическіе епископы“. Но въ какой мѣрѣ и здѣсь за госу-

Принявъ во вниманіе изложенное состояніе дѣлъ, нельзя не признать, что уже въ послѣдней четверти XVI столѣтія лютеранство потеряло почву для осуществленія свободы совѣсти, — почву, на которой оно старалось обосноваться въ самомъ началѣ реформаціи: — исчезло различіе между сферами церковной жизни и жизни государственной; заблужденіе начинаетъ разсматриваться какъ преступленіе; церковная дисциплина предается въ руки полиціи. И чѣмъ далѣе, тѣмъ прогрессивнѣе въ лютеранствѣ развиваются эти уже чисто папскія идеи. Въ 1565 году, напр. нѣкто Аврифаберъ (Aurifaber), издавая сочиненія Лютера и посвящая ихъ императору Максимиліану II, въ предисловіи къ своему изданію разсуждаетъ совершенно наоборотъ, чѣмъ какъ разсуждалъ издаваемый Аврифаберомъ Лютеръ, Аугсбургское исповѣданіе и др. Издатель самымъ опредѣленнымъ образомъ уже порицаетъ тѣхъ, кои утверждаютъ, „будто свѣтскіе властители имѣютъ въ своемъ распоряженіи и управленіи дѣла иныя, чѣмъ предметы религіи и вопросы ученія божественнаго слова“. Напротивъ, нѣтъ высшей добродѣтели и высшаго украшенія для правительства, какъ если оно „довѣрчиво и прилежно воспринимаетъ истинную религію, вводитъ между своими подданными правильное богослуженіе, истребляетъ идолопоклонство, очищаетъ ученіе божественнаго слова отъ ученія діавола (!) и человѣческихъ прибавленій, не позволяетъ вводить новостей въ церковь по выдумкамъ папы или по произволу философовъ, руководитъ церковными наказаніями и церковной дисциплиной“ и т. п. [51]). Гдѣ же въ этомъ идеалѣ отношеній госу-

---

дарственною властью признавалось право попеченія о душѣ (cura animae), это показываетъ слѣдующее разсужденіе одного изъ прусскихъ синодовъ: „подобно тому какъ непозволительно отравлять источники воды, такъ непозволительно терпѣть и отравленія душъ“, т.-е. распространенія ложныхъ религіозныхъ ученій. Защитникомъ противъ возможности этого отравленія должна быть свѣтская власть. „Когда епископы сдѣлали свое дѣло“, т.-е. употребили духовныя средства противъ распространенія отравы, „тогда князь долженъ предложить средства свойственныя „его“ должности и этими средствами содѣйствовать истребленію ереси“. (Schenkel. 474—4). Такъ прочно уже въ лютеранскихъ государствахъ водворялась противо-лютеровская теорія свободы совѣсти.

[51]) Schenkel, Ibid.

дарства къ церкви оправданіе того положенія Аугсбургскаго исповѣданія, что правительство имѣетъ дѣло не съ душею, а съ предметами внѣшней жизни и внѣшняго благополучія? Все это слѣдовательно для лютеранства перестало имѣть иной смыслъ, чѣмъ одна мертвая буква.....

Посмотримъ теперь какъ понимаема была свобода совѣсти въ другой фракціи протестантства у швейцарскихъ реформаторовъ и въ созданной ими церкви.

И здѣсь въ самомъ началѣ мы встрѣчаемся съ идеями самой широкой терпимости. Цвингли объявляетъ себя терпимымъ настолько, что онъ готовъ признать возможность спасенія внѣ христіанства, вслѣдствіе чего Лютеръ справедливо сомнѣвался въ христіанственности и самого реформатора. Въ самомъ дѣлѣ, въ своемъ „исповѣданіи вѣры“ Цвингли учитъ, что должно надѣяться нѣкогда увидѣть въ единомъ собраніи всѣхъ тѣхъ людей, кои съ начала міра были святы, мужественны, вѣрны. „Тамъ мы увидимъ, по мнѣнію Цвингли, обоихъ Адамовъ, искупленнаго и Искупителя, Авеля и Ноя, и всѣхъ святыхъ Ветхаго и Новаго завѣта: тамъ увидимъ Геркулеса, Тезея, Сократа, Аристида, Катоновъ, Сципіоновъ“ [52]). Такой терпимостью, конечно, возмущалось христіанское чувство. Но за то Цвингли тѣмъ самымъ отнималъ у себя и такое право, какъ право казни за ложныя мнѣнія.—Но, какъ извѣстно, Цвингли, какъ реформаторъ, для послѣдующей исторіи швейцарской реформаціи не имѣетъ столько значенія, въ особенности въ качествѣ организатора церковной жизни, сколько имѣетъ Кальвинъ. Кальвинъ сначала такъ же провозглашалъ свободу совѣсти, какъ и другіе реформаторы: „одинъ только Господь нашъ Іисусъ Христосъ владѣетъ нашими совѣстями“ [53]). Въ соотвѣтствіе этому всѣ вѣроисповѣдныя формулы швейцарскаго реформатства (Женевское исповѣданіе, Лозанское), вышедшія, какъ извѣстно, изъ-подъ пера Кальвина, разсуждаютъ и объ отношеніи государства къ религіи. „Мы признаемъ свѣтское правленіе дѣломъ святымъ и дѣломъ воли

---

[52]) Laurent, Etudes, VIII. 456.

[53]) Исповѣданіе вѣры, въ соблюденіи котораго долженъ давать клятву каждый гражданинъ женевской республики (1536 г.) См. Corpus Reformatorum, edit. 1870, t. 36. 693.

Божіей. Мы обязаны повиноваться власти, нести тѣ повинности, кои она налагаетъ—лишь бы только это возможно было для насъ безъ оскорбленія Божества,—потому что мы научены, что христіанинъ обязанъ повиноваться тѣмъ повелѣніямъ человѣческимъ, кои не противны повелѣніямъ Божіимъ [54]). „Церковь признаетъ свѣтское правительство необходимымъ для того, чтобы сохранить миръ и спокойствіе общества. Церковь желаетъ и повелѣваетъ, чтобы всѣ повиновались этому правительству, когда оно не предписываетъ чего-либо противнаго волѣ Божіей [55]). Въ соотвѣтствіе этому же Кальвинъ разсуждалъ о церкви и ея дисциплинѣ. „Хотя существуетъ только единая церковь Христова, говоритъ Кальвинъ, однакожъ мы признаемъ, что необходимость принуждаетъ общества вѣрующихъ быть разсѣянными въ разныхъ мѣстахъ. Изъ этихъ обществъ — каждое есть церковь". Истинный признакъ бытія церкви Кальвинъ опредѣляетъ такимъ образомъ: „тамъ, гдѣ слово Божіе неповрежденно проповѣдуется, гдѣ таинства совершаются по установленію Христову, не должно сомнѣваться, что тамъ есть церковь Божія" (illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est" [56]), хотя бы (въ папской церкви) и были какія-либо несовершенства или недостатки, всегда встрѣчающіеся между людьми". Средства церкви въ достиженіи ея цѣлей—чисто духовныя: „такъ какъ всегда находятся презрители Бога и Его божественнаго слова: то мы считаемъ учрежденіе экскоммуникаціи дѣломъ спасительныхъ для вѣрующихъ и установленнымъ самимъ Господомъ". Экскоммуникація существуетъ для того, чтобы подвергнувшіеся ей „возъимѣвъ стыдъ, обратились къ покаянію".—Но — „церковь не имѣетъ у себя ни тюрьмы, ни другихъ подобныхъ наказаній, кои обыкновенно употребляются свѣтскимъ правительствомъ (a magistratu). Она не такъ дѣйствуетъ, чтобы согрѣшившаго наказывать противъ его воли; въ церкви признается *покаяніе*, исходящее изъ добровольнаго подчиненія (voluntaria castigatio)" [57]). Тѣмъ менѣе церковь имѣетъ право меча и право принужденія: „служителямъ

---

[54]) Женев. испов. § 21, ibid 700;
[55]) Лозан. Испов. § 7, ibid 702.
[56]) Iacbson, ibid. 139.
[57]) Corpus Reform. ibid.

Слова мы не приписываемъ другой власти, кромѣ власти водительства и управленія ввѣреннымъ имъ народомъ посредствомъ этого же Слова". Церковная свобода Кальвиномъ понимается такимъ образомъ: „тѣ постановленія, кои необходимы для внутренняго благочинія церкви и кои существуютъ для поддержанія мира и добраго порядка въ собраніи христіанъ, мы не считаемъ пустыми человѣческими измышленіями потолику, поколику они подходятъ подъ ту важную заповѣдь апостола Павла, въ которой онъ желаетъ, чтобы между нами все дѣлалось прилично и въ добромъ порядкѣ. На всѣ законы и учрежденія, установленные для того, чтобы связать совѣсть, чтобы обязать вѣрующихъ къ вещамъ, кои не повелѣны Богомъ и составляютъ покушеніе на нарушеніе христіанской свободы, — таковые мы осуждаемъ, какъ превратныя докрины сатаны (perverses doctrines de satan). Такой цѣной мы цѣнимъ различеніе яствъ, презрѣніе къ браку и тому подобное" [58]). „Что касается вещей безразличныхъ—разсуждается въ исповѣданіи Лозанскомъ— какъ-то: яденіе мяса и наблюденіе дней, то пусть человѣкъ свободно относится къ этимъ вещамъ, если только вѣдѣніе и любовь не обязываютъ его дѣлать иначе" [59]).

Итакъ начало швейцарской реформаціи также, какъ и германской, заключало въ себѣ всѣ задатки для свободы совѣсти. Но послѣдующіе факты и здѣсь также опять, какъ и въ Германіи, показали, что все сейчасъ изложенное было все скоро забыто, и даже скорѣе, чѣмъ въ Германіи — забыто было даже самимъ Кальвиномъ.

Извѣстно, что тотъ же Кальвинъ казнилъ смертью „еретика" Сервета, хотя впрочемъ *послѣ* его казни написалъ и опроверженіе его заблужденій (reputatio errorum M. Serveti). Созданная Кальвиномъ консисторія поистинѣ была однимъ изъ чудовищныхъ созданій XVI вѣка, обратившись въ настоящее инквизиціонное судилище [60]). Гдѣ дѣйствовала юрисдикція этой консисторіи, тамъ царили инквизиціонные порядки [61]). Установленныя

---

[58]) Исповѣд. Женев. § 17.

[59]) § 4.

[60]) Правосл. Собесѣдн. 1876, III, 271 ст. *г. Будрича*: М. Серветъ.

[61]) Одна женщина была сожжена за то, что пѣла неприличныя пѣсни. Geffcken, s. 239.

впослѣдствіи самимъ же Кальвиномъ дисциплинарныя церковныя правила въ качествѣ мѣры наказанія практиковали изгнаніе изъ города [62]). Впрочемъ Кальвиновская консисторія для экзекуціи своихъ постановленій передавала виновныхъ свѣтскому правительству, за неприличіемъ, разумѣется, духовной власти самой сажать въ тюрьму или казнить смертью. Казнивъ Сервета, Кальвинъ однакоже не удовольствовался однимъ только фактомъ: онъ хотѣлъ доказать и право на это, и вотъ появилась апологія самаго принципа казни еретиковъ, безпримѣрная по цинизму тѣхъ аргументовъ, кои приводятся въ защиту того, что „ересь должна быть наказываема какъ всякое другое преступленіе". „Скажутъ ли, разсуждалъ Кальвинъ, что неочевидность догмата дѣлаетъ невозможнымъ и наказаніе еретика? Но если догматъ не очевиденъ, то нѣтъ болѣе и вѣры христіанской, нѣтъ болѣе и церкви, и мы сами—игрушка заблужденія и обмана! Скажутъ ли, что насиліе не можетъ привести еретиковъ къ истинѣ? Что нужды до этого: дѣло идетъ не къ тому, чтобы обратить еретиковъ, но чтобы наказать ихъ, и ересь наказываютъ, чтобы поддержать истину, такъ же, какъ наказываютъ воровство и убійство. чтобы поддержать общественный порядокъ. Скажутъ ли, что евангельское милосердіе осуждаетъ наказаніе еретиковъ? Странно то милосердіе, которое, сохраняя тѣло, доставлаетъ смерть душѣ". Впрочемъ, по мнѣнію Кальвина, даже и разсужденія объ этомъ излишни: „не имѣемъ ли мы осужденія ереси, выраженнаго самимъ Богомъ въ книгѣ Второзаконія? А что здѣсь заповѣдуетъ намъ Богъ? Онъ заповѣдуетъ предавать смерти того, кто отступаетъ отъ вѣры. Итакъ, пусть обвиняютъ Бога въ безчеловѣчіи [63])", а не его, Кальвина, послѣдующаго только повелѣнію Божію. Мы не беремся судить объ источникѣ такого превращенія мыслей Кальвина: не говорилъ же онъ противъ совѣсти, когда писалъ свое „наставленіе въ христіанской вѣрѣ", гдѣ увѣрялъ, что церковь не имѣетъ тюрьмы и тому подобныхъ наказаній. Но эта богохульная рѣчь, приписывающая повелѣнію Божію тѣ неистовства, которыя видѣла исторія, показываетъ. что у Кальвина всего менѣе можно искать христіанскаго взгляда на права

---

[62]) См. напр. Corpus Reform, t. 38, ed. 1871, p. 119 и др.

[63]) Laurent. Etud. IX, 44—5.

совѣсти. Это же подтверждаетъ то мнѣніе на первый разъ кажущееся парадоксальнымъ, что если католицизмъ съ одной стороны и протестантство съ другой въ XVII столѣтіи пришли наконецъ ко взаимной терпимости; то это совершилось вовсе не отъ принципіальной терпимости того или другаго исповѣданія: это было просто дѣломъ сознанной наконецъ невозможности истребить признаваемое другъ за другомъ еретичество [64]).

---

[64]) Конечно, и въ эту эпоху взаимной нетерпимости и полнаго презрѣнія къ совѣсти и религіи другаго человѣка были люди, ясно сознававшіе антихристіанское направленіе въ вопросѣ о свободѣ совѣсти, усвоенное въ XVI вѣкѣ обоими главнѣйшими исповѣданіями. И замѣчательно, что здѣсь повторилось явленіе, много разъ имѣвшее мѣсто въ исторіи борьбы за свободу совѣсти; это именно то, что представители сектъ тѣснимыхъ начинали развивать теорію правъ совѣсти съ такою ясностію, что оставалось повидимому только удивляться, какъ и самыя очевидныя истины трудно усвояются въ подобнаго рода вопросахъ. Къ числу такихъ гонимыхъ защитниковъ свободы совѣсти въ XVI столѣтіи принадлежалъ голландскій писатель *Coornhert* (о немъ см. Laurent. Etud. IX. 420 seh.) Coornhert прекрасно оцѣнилъ степень свободы въ тогдашнихъ протестантскихъ странахъ и тогдашнее ученіе объ этой свободѣ. По его мнѣнію, судя по тогдашнему состоянію дѣлъ, человѣку нежелавшему ни гнать за религію, ни быть гонимымъ, оставалось развѣ только одно—не принадлежать ни къ одному христіанскому ieповѣданію и быть христіаниномъ такъ-сказать вообще. Ибо съ понятіемъ о принадлежности къ церкви, по мнѣнію этого писателя, въ то время какъ бы подразумѣвалась уже обязанность гнать другую церковь, и никто не былъ абсолютно гарантированъ отъ гоненія, былъ ли то католикъ, лютеранинъ или кальвинистъ. Евангеліе въ рукахъ его послѣдователей XVI столѣтія, по выраженію Coornhert'a, „перестало уже быть доброю вѣстью: ибо какъ могла быть доброю вѣстью проповѣдь такого ученія, у проповѣдника коего—наготовѣ и оковы въ рукахъ?“ Въ особенности замѣчательно мнѣніе этого защитника свободы совѣсти о наказуемости ереси. На обычное сравненіе ереси съ убійствомъ, воровствомъ и другими преступленіями Coornhert отвѣчалъ, что напримѣръ „убійство есть такое преступленіе, относительно коего совѣсть обвиняемаго согласна съ совѣстью судьи“, т.-е. и тотъ и другой признаютъ преступность извѣстнаго дѣянія и вопросъ юрисдикціи состоитъ только въ томъ, чтобы доказать или отвергнуть наличность этого дѣянія.—„тогда какъ обвиняемый въ ереси, какъ въ преступленіи, убѣжденъ, что овъ учитъ *лучше* своего судьи, и что проповѣдуя свое заблужденіе онъ исполняетъ только свою обязанность“. На возраженіе, что религіозная свобода производитъ безпорядки Coornhert отвѣчалъ: „истина—какъ Богъ: она никому не дѣлаетъ зла. Но тѣ, кои имѣютъ интересъ тѣснить ее, начинаютъ воевать противъ нея и появляются безпорядки“. Если далѣе, по мнѣнію Coornhert'a, признать справедливымъ тогдашній протестантскій принципъ государственной терпи-

Въ соотвѣтствіе тому, что выработало по вопросу о свободѣ совѣсти протестантство XVI столѣтія какъ вѣроисповѣданіе, и въ протестантскихъ государствахъ вопросъ о свободѣ совѣсти, какъ вопросъ государственный, получилъ окраску подобную той, которую намѣтила протестантская церковь. Государственное законодательство протестантскихъ государствъ не возвышалось далѣе того, что только признавало фактъ совершившійся. Въ этомъ отношеніи главными моментами въ исторіи законодательства должно признать: Аугсбургскій миръ (1555) и Вестфальскій миръ (1648). Основными положеніями Аугсбургскаго мира въ отношеніи къ свободѣ совѣсти были признаны одинаково терпимыми католичество и лютеранство; но кальвинизмъ былъ объявленъ нетерпимымъ, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ другія религіи, кромѣ католичества и лютеранства, совершенно исключены изъ права свободы исповѣданія. Это однакоже не значило, чтобы Аугсбургскій миръ обезпечивалъ свободу исповѣданія всякому, кто изъ католичества пожелалъ бы перейти въ протестантство: право перемѣны религіи присвоено было только владѣтельнымъ лицамъ, кои могли вводить въ своихъ владѣніяхъ то или другое исповѣданіе. Это было въ существѣ дѣла только узаконеніемъ того права, которымъ нѣмецкіе князья уже пользовались со времени Шпейерскаго сейма [65]). По отношенію же къ правамъ на свободу религіи частныхъ лицъ это было выражено въ столь извѣстной съ тѣхъ поръ формулѣ: cujus regio, ejus religio. Каково было практическое значеніе Аугсбургскаго мира въ отношеніи къ свободѣ совѣсти, объ этомъ можно судить по тому обстоятельству, что извѣстный Филиппъ II испанскій въ своихъ

мости: cujus regio, ejus religio, тогда должно будетъ признать, что римскіе императоры, оберегая язычество для своего народа и преслѣдуя учениковъ Христовыхъ, поступали вполнѣ законно; ибо они только охраняли ту религію, которую исповѣдывали сами. Laurent, ibid. 506—10.

[65]) Поэтому можно сказать, что если нетерпимость, выразившаяся въ указанныхъ государственныхъ актахъ и не зависѣла прямо отъ протестантства какъ исповѣданія, однакоже нужно признать, что эта нетерпимость была уже подготовлена и самимъ протестантствомъ, какъ исповѣданіемъ воззрѣніями протестантскихъ богослововъ на права государства, права заблуждающейся совѣсти и т. п., и во всякомъ случаѣ эти законодательные акты не стояли ниже, чѣмъ теоріи богослововъ того времени.

преслѣдованіяхъ еретиковъ ссылался на права владѣтелей, признанныя за ними Аугсбургскимъ миромъ. Владѣтельные князья правомъ реформы пользовались такъ, что сегодня князь лютеранинъ, подъ страхомъ изгнанія изъ отечества, принуждалъ своихъ подданыхъ исповѣдывать религію Лютера, завтра другой князь кальвинистъ наказывалъ смертію тѣхъ, кто былъ вѣренъ религіи, которую исповѣдывалъ его предшественникъ [66]). Вестфальскій миръ въ число терпимыхъ религій включилъ и кальвинизмъ, но постановилъ, что „кромѣ этихъ трехъ религій въ священной римской имперіи никакая другая религія не терпится". Слѣдовательно исключались изъ права свободы исповѣданія мелкія секты, въ родѣ социніанъ, анабаптистовъ и т. п. Эти послѣднія стали получать права терпимости только въ XVIII столѣтіи, и притомъ, какъ увидимъ, подъ вліяніемъ идей съ протестантствомъ не имѣвшихъ ничего общаго.

В. Кипарисовъ.

(*Продолженіе слѣдуетъ*).

[66]) Laurent, ibid. Жители одного германскаго города, благодаря этому праву князей въ теченіе одного столѣтія должны были *десять* разъ мѣнять свою религію. Его же: L'Eglise et l'etat, t. II, p. 21.

ДВА МІРА.

Романъ г. Эберса: „Императоръ“. Русск. пер. двѣ части. С.-Петербургъ. 1881

Имя Георга Эберса принадлежитъ къ очень извѣстнымъ въ наукѣ и литературѣ. Это очень талантливый нѣмецкій ученый, египтологъ и романистъ, напечатавшій въ послѣднее время нѣсколько историческихъ романовъ, относящихся по своему содержанію къ сферѣ его научной спеціальности—египтологіи.

Романы Эберса не безъизвѣстны и въ русской литературѣ: они переводились въ нѣкоторыхъ періодическихъ изданіяхъ (напр. „Отечественныхъ Запискахъ“). Но кажется, ни одинъ романъ его не достигалъ у насъ такой популярности, какъ романъ: *Императоръ*. Этотъ романъ не только печатался въ журналахъ, но и выданъ въ свѣтъ отдѣльными изданіями. Русская критика отнеслась къ роману съ большою благосклонностью и вниманіемъ. И не удивительно, романъ превосходный.

Но, сколько знаемъ, духовная журналистика ни слова не сказала о романѣ Эберса. Можно подумать, что произведеніе Эберса не можетъ заинтересовать читателя духовнаго журнала, что оно не затрогиваетъ тѣхъ сторонъ умственной дѣятельности, какой посвящена духовная журналистика. Но эта мысль несправедлива. Романъ самымъ живымъ образомъ долженъ заинтересовать читателя и духовныхъ журналовъ. Онъ принадлежитъ къ тѣмъ рѣдкимъ и отраднымъ явленіямъ, на которыхъ стóитъ остановиться

вниманіемъ и спеціалисту богослову, и любителю духовнаго просвѣщенія. Романъ Эберса не просто историческій, а церковно-историческій. Вѣдь это такая рѣдкость! Онъ поднимаетъ завѣсу, прикрывающую отъ взоровъ нашихъ одинъ изъ очень знаменательныхъ моментовъ христіанской исторіи, когда христіанство начинаетъ одерживать блистательныя побѣды въ мірѣ языческомъ, при чемъ этотъ міръ еще вовсе не чувствуетъ, что христіанство есть великая сила, которая въ короткое время разрушитъ идоловъ и капища, затемнитъ собою всю языческую ученость и повергнетъ къ подножію Распятаго весь языческій міръ съ его цивилизаціей. „Императоръ", о которомъ идетъ рѣчь въ романѣ, есть римскій императоръ Адріанъ, жившій въ первой половинѣ II вѣка. Около этого Августа талантливый романистъ сгруппировалъ множество лицъ изъ тогдашняго времени, частію дѣйствительно существовавшихъ, частію фантастическихъ, но вполнѣ соотвѣтствующихъ исторической дѣйствительности,— язычниковъ и христіанъ.

Эберсъ своимъ романомъ имѣетъ въ виду сказать двѣ истины: вопервыхъ, что язычество начала II вѣка было явленіемъ, которое не имѣло для себя будущности; вовторыхъ, что христіанство напротивъ было явленіемъ, которому открывались широкіе горизонты въ недалекомъ будущемъ.

Предъ нашими глазами проходятъ представители *двухъ міровъ*: языческаго, стоящаго, несмотря на блескъ своей цивилизаціи, на порогѣ исторической смерти, и христіанскаго, полнаго жизненныхъ силъ, обѣщающихъ богатое развитіе.

Для нашей задачи не представляетъ интереса излагать содержаніе романа Эберса. Мы удовольствуемся тѣмъ, что охарактеризуемъ тѣхъ типическихъ представителей старыхъ и новыхъ началъ, какіе выведены въ романѣ, и укажемъ тѣ стороны и черты этого произведенія, которыя даютъ возможность судить о нравственныхъ и соціальныхъ достоинствахъ міра, стремившагося къ своему разрушенію, и міра, имѣвшаго заступить его мѣсто.

Но сначала въ нѣсколькихъ словахъ скажемъ о мѣстѣ дѣйствія и лицахъ дѣйствующихъ, чтобы типы, о какихъ мы будемъ говорить далѣе, были болѣе ясными и понятными для читателя, если онъ самъ незнакомъ съ романомъ. Эберсъ египто-

логъ, и потому дѣйствіе развивается въ той сферѣ, которая такъ хорошо извѣстна ему, въ Египтѣ, въ Александріи и отчасти въ одномъ городкѣ верхняго Египта въ Безѣ (позднѣе Антиноя). Дѣйствующими лицами являются: императоръ Адріанъ, который, какъ извѣстно, большую часть своего правленія провелъ въ путешествіяхъ по обширной римской имперіи,—въ одно изъ такихъ путешествій судьба занесла его въ Египетъ; Сабина—жена Адріана; Веръ—римскій аристократъ и преторъ, провозглашенный преемникомъ бездѣтнаго Адріана въ управленіи государствомъ; Антиной виѳиніецъ, любимецъ Адріана, изъ низшаго, но свободнаго сословія; Керавнъ управитель древняго дворца въ Александріи на мысѣ Лохіи, его дѣти—старшая дочь Селена, вторая Арсиноя и слѣпой мальчикъ Геліосъ; Понтій архитекторъ дворца и его сестра Паулина Пуденсъ; Таціанъ префектъ Александріи, Плутархъ александрійскій фабрикантъ; рабы, каменьщики, рабочіе на папирусной фабрикѣ...

Чѣмъ былъ въ это время міръ языческій, какими интересами и стремленіями одушевленъ былъ онъ, какіе недостатки присущи были ему, что угнетало его и что плѣняло его—все это будетъ видно, если мы изобразимъ главныхъ представителей дряхлѣющаго римскаго міра, по описанію Эберса.

Начнемъ съ императора Адріана. Душевное недовольство, мрачное расположеніе духа, суевѣріе, выдающее себя за науку, жестокость, мнящая искупить себя золотомъ, расточаемымъ лицамъ потерпѣвшимъ отъ нея, ненависть къ христіанамъ и софистическое отрицаніе христіанства—вотъ черты образа Адріана, хотя эти черты и очень смягчены въ романѣ Эберса.

Адріанъ—императоръ, повелитель всемірной имперіи. Чего желать больше? И однако онъ испытываетъ неудовлетворенность, пустоту. Онъ чувствуетъ, что несмотря на свою оффиціальную божественность, онъ ничтожество... Онъ самъ замѣчаетъ о себѣ: „каждый день я сотню разъ чувствую свое человѣческое несовершенство, которое я не могу ничѣмъ побѣдить“ (ч. I, 12). Ему недостаетъ вѣры въ высшее призваніе человѣка, въ жизнь будущую, отсюда сознаніе своего ничтожества, не взирая на все величіе, какимъ онъ окруженъ. Онъ каждую минуту не увѣренъ въ своемъ благополучіи, каждую минуту ожидаетъ для себя опасностей и бѣдствій. Онъ не упускаетъ поэтому случая посовѣ-

товаться и вопросить о будущемъ—звѣзды, оракуловъ, жрецовъ. Если случалось, звѣзды, оракулы или жрецы угрожали ему несчастіемъ, онъ терялся, лишался бодрости духа, начиналъ каяться въ своихъ грѣхахъ и даже молиться тѣмъ самымъ богамъ, надъ которыми самъ же смѣялся. Рядъ неблагопріятныхъ предзнаменованій, которыя предуказали ему звѣзды на пути въ Александрію и въ самой Александріи, совсѣмъ разстроилъ его. „Адріанъ начинаетъ вспоминать о своихъ дурныхъ дѣяніяхъ и молиться богамъ, надъ которыми смѣялся съ своими друзьями философами и къ которымъ тѣмъ не менѣе обращался всегда, когда съ нимъ случалось что-нибудь изъ ряда вонъ, и давалъ обѣщаніе построить тамъ храмъ, тутъ принести жертву. Онъ обращается къ богамъ, какъ знатный человѣкъ, которому угрожаетъ немилость его повелителя и который думаетъ задобрить его подарками“ (ч. II, 48—50). Для него астрологія точнѣйшая изъ наукъ, онъ разсуждаетъ: „все, что происходитъ въ природѣ, все, что мы чувствуемъ, слышимъ и дѣлаемъ, все это золотомъ, серебромъ и лазурью написано на небѣ демонами. Буквы этого письма, звѣзды и ихъ линіи такъ неизмѣнны, какъ то, что должно произойти“ (I, 295—6) [1]). Не удивительно послѣ этого, если императоръ впадалъ въ суевѣрный страхъ при встрѣчѣ съ неблагопріятными предуказаніями астрологіи. Невѣрующій императоръ въ минуты несчастія доходитъ до положительнаго сумасбродства. Не имѣя подъ собою твердой религіозной почвы онъ ищетъ для себя утѣшенія тамъ, гдѣ можно было находить его только путемъ самообмана. Потеря любимца его Антиноя (онъ утонулъ въ Нилѣ) такъ разстроиваетъ его, что онъ рѣшается провозгласить Антиноя богомъ и настроить ему храмовъ и алтарей (II, 266), слѣдовательно причислить его къ сонму тѣхъ боговъ, надъ которыми онъ самъ же смѣялся. Что это было, какъ не насмѣшка надъ самимъ собою? Но другаго исхода для язычника и быть не могло... Какъ самъ онъ трепеталъ, когда звѣзды и оракулы пророчили ему худое, такъ въ свою очередь онъ заставлялъ трепетать другихъ, когда хотя бы маленькая непріятность отъ кого-либо начинала щекотать его самолюбіе. Онъ за-

[1]) Звѣздочетствомъ также интересуются Сабина (II, 205), Веръ (II, 77—8) и другія лица.

бывалъ, что̀ такое гуманность, что̀ такое любовь къ себѣ подобнымъ. Ему ничего не стоило въ минуту гнѣва выгнать съ насиженнаго мѣста цѣлую семью бѣдняковъ, выгнать Богъ знаетъ куда, назначивъ на переселеніе несчастныхъ три часа. Мольбы бѣдной женщины, матери этого семейства не только не смягчаютъ сердца „земнаго Юпитера“, но вызываютъ на его уста слова, которыя такъ мало идутъ къ дѣйствительному величію: „прочь съ дороги“, „очисти мнѣ дорогу“, говорилъ онъ бѣдной просительницѣ (II, 102—3). „Онъ никогда не способенъ былъ чувствовать раскаянія. Выйдя изъ себя, онъ давалъ почувствовать свое могущество слабѣйшему; какъ земной Юпитеръ, онъ повергаетъ на землю слишкомъ смѣлаго смертнаго, и онъ могъ испытывать досаду, что поступилъ такъ, а не иначе, но ему и въ голову не приходило побѣдить свою гордость и загладить сдѣланную несправедливость“ (II, 50). Вѣдь это такъ не согласовалось съ понятіемъ о достоинствѣ истиннаго римлянина! Ему доставляло удовольствіе воочію явить, „какъ легко можетъ императоръ раздавить змѣю, которая ползетъ ему поперекъ дороги“, хотя бы эту змѣю создавало лишь воображеніе властелина въ минуту его гнѣва. Достаточнымъ вознагражденіемъ для обиженнаго Адріанъ считаетъ, если онъ броситъ тому полталанта (II, 105). Вѣдь это такая большая сумма, ради которой обиженный не могъ и не смѣлъ роптать на своего высокаго обидчика [2])... Особенно замѣчательны его взгляды на христіанство и христіанъ. Эберсъ, изображая Адріана, умѣлою рукою сгруппировалъ всѣ главныя возраженія, какія тогда дѣлались противъ христіанства съ точки зрѣнія государственныхъ идеаловъ римскихъ и съ точки зрѣнія софистической науки, и влагаетъ ихъ въ уста этого императора. Конечно Адріанъ очень хорошо зналъ христіанъ, ибо ему представлено было нѣсколько апологій со стороны ученыхъ христіанъ. Но на всѣ доводы христіанъ въ свою пользу у Адріана находились доводы противъ нихъ. Ему очень не нравилось, что христіане не думали приносить за него жертвъ, а ограничивались общею благодарственною молитвою; ему казалось, что это происходило у нихъ отъ скупости. „Ихъ молитва (за меня) не

---

[2]) Адріанъ изображенъ Эберсомъ сообразно съ свидѣтельствами древняго писателя Элія Спарціана (Historia Hadriani).

дорого же имъ стоитъ", замѣчалъ Адріанъ. Но когда онъ узналъ, что это происходитъ не отъ какой-нибудь скаредности, а отъ того, что по воззрѣніямъ христіанъ „Богъ Духъ и требуетъ духовной жертвы" и что вмѣсто жертвъ они предоставляли въ распоряженіе властей немалыя суммы денегъ для раздачи бѣднымъ, на которыя можно было бы купить цѣлыхъ сто быковъ; то и это извѣстіе не совсѣмъ миритъ Адріана съ христіанами. Онъ находитъ, что такое дѣйствіе „совсѣмъ не годится для простаго народа; толпа нуждается въ видимыхъ богахъ и такихъ же жертвахъ". Значитъ, императоръ остается при своемъ убѣжденіи, что христіане поступаютъ не хорошо, не принося публичныхъ жертвъ за царствующій домъ. Адріану казалось опаснымъ для государства то, что христіане какъ-то мало обращали вниманіе на земное счастіе и всѣ мысли свои обращали къ небесному. Онъ говорилъ: „я много разъ спрашивалъ себя, будетъ ли это хорошо для государства, если всѣ его граждане (подобно христіанамъ) бросятъ занятія обыденной жизни и будутъ жить только надеждами на воображаемое счастіе въ другомъ мірѣ, которое можетъ-быть заключается только въ ихъ воображеніи". Адріану представлялась смѣшною вѣра христіанъ въ загробную жизнь. Императоръ саркастически замѣчалъ по поводу этой вѣры: „это значитъ хотѣть цѣлую вѣчность толкаться въ массѣ старыхъ знакомыхъ". Его умъ никакъ не мирился съ ученіемъ христіанскимъ, что Спаситель Своею кровью избавилъ людей отъ всѣхъ золъ. У него сейчасъ были наготовѣ противъ этого ученія чисто софистическія возраженія: „Развѣ можетъ одинъ взять на себя страданія другихъ, точно какую-нибудь ношу или платье? Развѣ могутъ боги принимать кровь одного вмѣсто крови другаго?" Вообще политика его въ отношеніи къ христіанамъ выражалась въ слѣдующихъ рѣшеніяхъ его: „ученіе христіанъ не должно распространяться открыто. Въ немъ есть предательская прелесть и безопасность государства требуетъ, чтобы большинство оставалось вѣрно старымъ богамъ. Пусть они дѣйствуютъ въ тишинѣ, но какъ скоро они осмѣлятся подрывать уваженіе къ старымъ богамъ или поднимутъ противъ нихъ палецъ, они будутъ строго наказаны" (II, 200—1; 243—244) [3]).

---

[3]) Изображеніе Эберсомъ Адріана по его взглядамъ и отношенію къ хри-

Сабина, Веръ, Плутархъ представляютъ собою въ различныхъ отношеніяхъ типы той изнѣженности, роскоши и сластолюбія, какими отличались дворъ, аристократія и плутократія въ языческомъ мірѣ временъ имперіи. Сабина—это чисто комическое лице. Она представляетъ себѣ, что она соткана чуть не изъ эѳира, и, не смотря на почтенныя лѣта, хочетъ казаться и молодой и красивой, но достигаетъ лишь совершенно противоположнаго. Авторъ такъ рисуетъ намъ портретъ Сабины. „Сабина сидѣла на большомъ скорѣе похожемъ на постель, чѣмъ на кресло ложѣ, ея ноги были закрыты мѣхомъ, а подъ нихъ положены шелковыя пуховыя подушки. Лице ея было поднято къ верху, и казалось удивительнымъ, какъ ея шея можетъ выдерживать голову, буквально всю покрытую нитками жемчуга и цѣпями изъ драгоцѣнныхъ камней, украшавшихъ ея рыжевато-бѣлокурые волосы, причесанные высоко поднятыми цилиндрическими локонами. Худое лице императрицы казалось необыкновенно маленькимъ среди множества естественныхъ и искусственныхъ украшеній, покрывавшихъ ея лобъ и виски“. При одномъ случаѣ Сабина приказала „причесать себѣ волосы какъ на статуѣ Венеры, снятой съ нея нѣсколько лѣтъ тому назадъ“. Такая претензія Сабины походить на Венеру только давала пищу злымъ языкамъ. Когда копія съ вышеуказанной статуи была выставлена въ Александріи, кто-то изъ зрителей сказалъ слѣдующую остроту: „эта Венера дѣйствительно побѣдительница, такъ какъ кто на нее ни взглянетъ обращается въ бѣгство“. Сабинѣ тяжело было жить даже въ благорастворенной Александріи: днемъ ей было жарко, а вечеромъ „страшно холодно“. Она не охотно подавала свою руку кому бы то ни было, „какъ бы боясь, что тотъ повредитъ ее своимъ прикосновеніемъ“; говорить она старалась едва слышнымъ голосомъ, „такъ что казалось, для нея составляло громадный трудъ произнести нѣсколько словъ“ (I, 35—36; 82). Но это эѳирное существо было злобно и жестоко, какъ фурія [4]). Поду-

---

стіанству не можетъ быть подтверждено изъ источниковъ историческихъ, но оно во всякомъ случаѣ не противорѣчитъ имъ и даже гармонируетъ съ ними.

[4]) Злоба Сабины—это черта историческая, какъ видно изъ сочиненія Спарціана (Hist. Hadriani).

маешь, какъ это такое нѣжное созданіе могло вмѣщать такую массу злобы и ненависти! Какова она была душой, это Сабина превосходно выразила, когда въ слѣдующихъ словахъ высказала свою безпричинную ненависть къ христіанамъ и іудеямъ: „я ненавижу эти проклятыя секты іудеевъ и христіанъ или какъ тамъ они называются. Ихъ надо всѣхъ уничтожить“ (I, 86—87).

Веръ—образецъ весельчака, бонъ-вивана, которому по-колѣно море. Жить значитъ наслаждаться и прожигать жизнь — вотъ девизъ этого римскаго аристократа. Онъ былъ истинный артистъ по умѣнью жить весело и пріятно. Если онъ проѣдетъ по городу, то такъ, что всѣ рты раскроются отъ изумленія. „Александрійцы привыкли видѣть много необыкновеннаго на улицахъ своего большаго города, но экипажъ Вера обращалъ на себя всеобщее вниманіе и возбуждалъ веселость, а иногда даже и насмѣшки. Посреди позолоченной колесницы стоялъ красивый римлянинъ (Веръ) и сдерживалъ одной рукой четверку лошадей. На головѣ у него былъ вѣнокъ, а черезъ плечо гирлянда изъ розъ. По правую и лѣвую его сторону сидѣли два красивые мальчика, ихъ ноги болтались по воздуху, а въ рукахъ они держали золотые шнуры отъ бѣлыхъ голубей, которые летѣли передъ колесницей.“ (I, 232). Ночи Веръ коротаетъ среди прелестныхъ александріянокъ. По его словамъ „никогда не устанешь любоваться ими: въ Александріи женщины необыкновенно разнообразны. Бѣлыя, смуглыя, красныя, черныя и всѣ хороши въ своемъ родѣ“ (I, 98). Веръ большой лакомка, и хорошая кухня — его спеціальность. „Онъ приказываетъ отнести себя въ кухню и только тогда оставляетъ ее, когда видитъ, что кушанье уже готово“, онъ гордился, что изобрѣлъ какой-то особенный паштетъ (I, 194) [5]). Но что касается добродѣтели, то она не принадлежала къ его спеціальности: онъ „нимало не заботился о добродѣтели, онъ только желаетъ обладать всѣмъ, что ему нравится.“ (I, 42). Его безпокоятъ только звѣзды своими неблагопріятными предсказаніями, и то на минуту.

Плутархъ представлялъ собой живую развалину, украшенную съ изумительной роскошью. Молодящійся старикъ не могъ не возбуждать насмѣшки даже среди общества того времени.

[5]) Портретъ Вера написанъ въ точномъ соотвѣтствіи съ сочиненіемъ Спарціана о Верѣ (Hist. Aelii Veri).

Эберсъ такъ описываетъ Плутарха. „Плутархъ былъ старикъ около семидесяти лѣтъ и его больныя ноги съ трудомъ поддерживали толстое, сильно наклоненное впередъ туловище, такъ что онъ ходилъ поддерживаемый съ обѣихъ сторонъ двумя красивыми юношами. Черепъ его былъ закрытъ парикомъ съ длинными черными локонами, брови и рѣсницы подкрашены, щеки нарумянены и набѣлены, и все его лице имѣло такой видъ, какъ будто на немъ застыла улыбка. Вся тога была украшена бѣлыми и красными розами и застегнута золотой застежкой съ крупными драгоцѣнными камнями. Края тоги были вышиты крупными смарагдами. Молодые люди, поддерживавшіе его, казались частями его собственной особы. Онъ на нихъ обращалъ также мало вниманія, какъ еслибы они были простыми костылями. Издали его лице казалось лицемъ юноши, а вблизи разукрашенной гипсовой маской.“ О Плутархѣ говорили, что „этотъ красивый трупъ можно было бы оплакивать, еслибы онъ не заставлялъ смѣяться.“ Его въ насмѣшку прозвали „шестиногимъ Адонисомъ“, такъ какъ онъ повсюду появлялся въ сопровожденіи двухъ юношей (I, 250).

Эберсъ не мало посвящаетъ очень живыхъ и интересныхъ страницъ описанію личности и характера Керавна, управителя дворца въ Лохіи. Керавнъ — это язычникъ средняго класса, но язычникъ чопорный, пустой, занятый пуще всего своимъ костюмомъ и внѣшнимъ ансамблемъ, жестокій къ своимъ невольникамъ, мало думающій о своей семьѣ, кажется, никогда не вспоминавшій, что есть Богъ и что существуютъ религіозныя обязанности. Керавнъ — это человѣкъ, вполнѣ осуетившійся своими помышленіями, язычникъ, лишенный образованія и хорошаго воспитанія, которое хоть сколько-нибудь смягчило бы въ немъ природные грубоватые инстинкты. Такихъ Керавновъ, безъ сомнѣнія, было много на свѣтѣ въ то время, но они отнюдь не могли составлять собой блага общества. Могло ли общество жить правильною жизнію, если такимъ лицамъ не было бы дано лучшихъ и надежныхъ устоевъ въ новой религіи, облагородившей міръ человѣческій? Керавнъ бѣденъ, какъ Иръ, у него для пропитанія цѣлой его семьи остается какихъ-нибудь жалкихъ десять драхмъ въ мѣсяцъ, самъ онъ и его восьмеро дѣтей питаются однимъ хлѣбомъ (I, 55. 148), но онъ гордо носитъ свою голову и хочетъ

разыгрывать изъ себя человѣка высокаго полета и состоятельнаго. Онъ кичится тѣмъ, что онъ будто потомокъ Птоломеевъ, что предки его пришли въ Александрію и основали этотъ городъ, что у него есть какіе-то документы, дающіе ему право потомственнаго управленія дворцомъ (I, 56. 57); онъ не можетъ никуда показаться безъ того, чтобы не завить своихъ волосъ; любитъ украшать свою голову позолоченной повязкой; на послѣднія деньги покупаетъ кольцо съ ониксомъ, „чтобы императоръ увидѣлъ, какой я человѣкъ“—замѣчалъ онъ по поводу этой безразсудной покупки: онъ съ достоинствомъ предлагаетъ гостю угостить этого фазаномъ, котораго и запаха нѣтъ во всемъ домѣ; онъ не иначе выходитъ изъ дома, какъ въ сопровожденіи дряхлаго невольника: „развѣ для насъ прилично показываться на улицѣ безъ невольниковъ“,—съ гоноромъ замѣчалъ онъ; онъ не позволяетъ себѣ доходить до такого униженія, чтобы дочери его были одѣты на счетъ города по случаю пріѣзда императора, хотя у него за душей ни копѣйки; онъ не можетъ обойтись безъ того, чтобы не надушиться благовонной эссенціей, когда онъ идетъ изъ дому; прежде чѣмъ войти къ другому, хотя бы по дѣлу, онъ справляется у своего невольника, его сопровождающаго и о немъ докладывающаго, что сказали въ отвѣтъ: „можно“ или „просимъ его войти“ (I, 23, 55, 59, 112, 148 — 49, 187, 219 и 288). Онъ никогда не даетъ себѣ труда сообразить, откуда у него берутся деньги для покрытія дефицита и не знаетъ того, что двѣ его старшихъ дочери работаютъ тихонько отъ него на папиросной фабрикѣ, чтобы какъ-нибудь поддержать семью, онъ забываетъ, что его дочь больна, и если посѣщаетъ ее (она была въ чужомъ домѣ), то затѣмъ, чтобы на этомъ покончить свои родительскія попеченія. Его больше занимаетъ вопросъ: что скажутъ о немъ, и какъ бы не уронить своего мнимаго достоинства? У него нѣтъ совсѣмъ человѣческаго сердца: онъ готовъ высѣчь кнутомъ свою старую невольницу, ради минутной вспышки гнѣва готовъ за полдрахмы продать своего стараго слугу невольника, не смотря на то, что старый Себекъ искренно любитъ дѣтей Керавна, заботится объ нихъ какъ нянька, да и дѣти привязаны къ нему. „О печальной судьбѣ, которая предстояла рабу, состарѣвшемуся у него въ домѣ, послѣ того, какъ онъ будетъ проданъ другому. Керавнъ не думалъ ни минуты.“ Напрасно дочь

Керавна слезно проситъ отца сжалиться надъ старымъ и вѣрнымъ слугой, онъ „строго запрещаетъ ей проливать слезы изъза такихъ пустяковъ.“ Напрасно старый негръ бросается на колѣна предъ своимъ жестокосердымъ господиномъ, обнимаетъ его ноги, умоляетъ не продавать его, Керавнъ хочетъ остаться вѣренъ своему слову: „вонъ отсюда“, вскрикиваетъ расходившійся рабовладѣлецъ (I, 265, 283 — 84, 288, 290—1). Керавнъ знаетъ и о христіанахъ, но онъ самаго невыгоднаго о нихъ мнѣнія. Онъ вѣритъ глупой народной молвѣ, что это люди, которые не знаютъ, что̀ такое человѣческій стыдъ. Но дальше этого слуха не простираются его познанія о христіанахъ, онъ не беретъ на себя труда провѣрить эти слухи. Онъ безъ запинки объявляетъ, что „онъ терпѣть не можетъ этихъ людей“, что это „сволочъ“, съ которой нельзя имѣть никакого дѣла. И на замѣчаніе, что христіане люди достойные уваженія, что женщины христіанки честны, Керавнъ восклицаетъ: „честныя, но развѣ я не знаю, какія онѣ безстыдныя, онѣ цѣлуются съ невольниками“ (здѣсь выражается перетолкованіе братскаго христіанскаго лобзанія) [6]). Онъ относится къ христіанамъ съ ледяною холодностью и „находитъ удовольствіе выражать свое презрѣніе къ нимъ“, даже тогда, когда они оказывали благодѣяніе его больной дочери; оставаться въ домѣ христіанъ, по его мнѣнію, значило оставаться въ „зачумленномъ домѣ“ (I, 262—63; II, 17).

Эберсъ вообще прекрасно знакомитъ читателя съ соціальной средой въ Александріи. Такъ онъ указываетъ, что александрійцы любили точить язычекъ на счетъ всего видѣннаго, не различая общественнаго положенія лица, надъ кѣмъ изощряли свое остроуміе. „Удивительный народъ“, восклицаетъ одно изъ дѣйствующихъ лицъ романа, „лучше проѣхать на ножѣ, чѣмъ на языкѣ александрійца. Если бы можно было за каждую насмѣшку заставить платить хоть по одной сестерціи (пять коп.), то городъ быстро обѣднѣлъ-бы, а казна переполнилась-бы“ (I, 18). О пристрастіи александрійцевъ къ роскоши въ столѣ даетъ самое наглядное понятіе описаніе Эберса лучшей гостинницы александрійской, извѣстной съ именемъ „олимпійской кухни“. Это по-

[6]) Въ народѣ также носилась молва, что христіане поклоняются ослу и голубю (II, 242).

длинно была олимпійская кухня (II, 34). Онъ даетъ понять, что александрійцы способны были изъ пустяковъ вспыхнуть какъ порохъ, произвести бунтъ, рѣзню (II, 69).—Двумя, тремя характеристическими чертами Эберсъ даетъ ясное понятіе о различныхъ классахъ общества. Александрія была городомъ ученыхъ, но какая это была ученость? діалектическая, софистическая, риторическая, пускавшая пыль въ глаза, ставившая пустые споры выше дѣйствительной истины. Эту черту александрійской учености мастерски рисуетъ Эберсъ, влагая въ уста одного лица въ романѣ такія слова: „вотъ посмостри, тамъ сидитъ софистъ Фаворинъ; очень можетъ быть, что онъ доказываетъ астроному Птоломею, что звѣзды не что иное, какъ пятна крови въ нашихъ собственныхъ глазахъ, и мы только думаемъ, что видимъ ихъ на небѣ. Флоръ историкъ, вѣроятно, соглашается съ этимъ важнымъ открытіемъ; стихотворецъ Панкратъ оспориваетъ великую мысль философа“... Чѣмъ труднѣе понять чьи либо слова, тѣмъ считаются ученѣе“ (I, 37, 38). Случается, у Эберса одно замѣчаніе замѣняетъ цѣлую характеристику, давая собой то же, что дала бы и послѣдняя. Что такое были невольники въ глазахъ господина въ это время? На этотъ вопросъ Эберсъ превосходно отвѣчаетъ одной замѣткой, вскользь брошенной по поводу Мастора, невольника Адріанова: „Онъ былъ невольникъ, и на него обращали такъ же мало вниманія, какъ на водолаза, который слѣдовалъ за Адріаномъ, или на подушку, на которой лежалъ императоръ“ (I, 15).

Рядомъ съ міромъ языческимъ, блестящимъ по наружности, могущественнымъ своею внѣшнею силою, роскошнымъ, богатымъ, рядомъ съ этимъ міромъ, на сторонѣ котораго были власти, цивилизація, наука, искусство—всѣ блага міра сего, возникаетъ и утверждается въ Римской имперіи другой міръ—христіанскій. Въ началѣ романа говорится о христіанахъ немного, но чѣмъ дальше, тѣмъ больше рисуется Эберсомъ картинъ изъ этого чуднаго, тогда малоизвѣстнаго, но могущественнаго своими внутренними силами міра. При описаніи христіанъ краски романиста не такъ блестящи, ярки, разнообразны, образы не такъ выпуклы и эксцентрично-величавы, какъ при описаніи языческаго міра, но это и понятно. Главной чертой христіанскаго общества была простота жизни, противопоставляющая себя блестящему и мишур-

ному величію языческаго общества, а потому описаніе христіанъ у Эберса просто, очень просто, но тѣмъ не менѣе оно внушительно, живо и прекрасно дѣйствуетъ на душу читателя своею непосредственностію. Вмѣсто религіознаго индифферентизма—религіозное одушевленіе, вмѣсто безумной роскоши—истинно человѣческая умѣренность и простота, вмѣсто веселой праздности и тунеядства—постоянный трудъ, вмѣсто гордости и презрѣнія къ другимъ—любовь и дружественныя чувства,—вотъ что видимъ у христіанъ II вѣка по сравненію съ язычниками того же времени.

Предъ нами проходятъ картины жизни христіанъ, какъ-то: рабочихъ во дворцѣ, работницъ на папирусной фабрикѣ, лицъ, принадлежащихъ къ среднему классу,—и затѣмъ дается знать о христіанахъ высшихъ классовъ.

Вотъ каменьщики во дворцѣ; они принадлежатъ къ христіанскому обществу. Эберсъ вводитъ читателя въ этотъ кружокъ и заставляетъ слушать его, что́ здѣсь говорится этими простыми людьми. На дворцовомъ дворѣ толпится „группа рабочихъ, которые сначала серьёзно между собою разговаривали, затѣмъ внимательно слушали какого-то старика, очевидно разсказывавшаго имъ что-то. Свѣтъ отъ костра, на которомъ приготовлялась пища, упалъ на лицо говорящаго. Это былъ старый работникъ, но не рабъ, а человѣкъ свободный, что было видно по его длиннымъ волосамъ и длинной сѣдой бородѣ. Въ бѣдно одѣтомъ старикѣ не было ничего необыкновеннаго, кромѣ его необыкновенно блестящихъ и неподвижно устремленныхъ глазъ.—А теперь, сказалъ разскащикъ, идемте снова на работу, братья! Мы всѣ должны ѣсть хлѣбъ въ потѣ лица, но мы счастливы. Жизнь намъ всѣмъ не легка, но Спаситель сказалъ, что тѣ, которые будутъ нести тяжелую ношу, будутъ его избранными, и конечно рабы будутъ не изъ послѣднихъ. Я уже говорилъ вамъ, что дѣйствительность не легка, но на сколько болѣе тяжела была та ноша, которую Онъ добровольно взялъ на себя, чтобы спасти насъ. Трудиться долженъ каждый, даже императоръ, но Онъ, который могъ бы наслаждаться только блаженствомъ, позволялъ Себя оскорблять, несъ Свой тяжелый крестъ и претерпѣлъ страдальческую смерть изъ-за насъ. Но Онъ страдалъ не напрасно, такъ какъ Богъ принялъ жертву Своего Сына и сказалъ: „всякій, кто будетъ вѣрить въ Него, не погибнетъ, но будетъ жить вѣчною

жизнію". Наша земная жизнь только путь къ Нему, а Спаситель путеводитель, который ведетъ насъ. Царь царей введетъ его въ свое жилище. „Пріидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные и Я упокою васъ", перебилъ громкимъ голосомъ одинъ изъ окружающихъ старика. Старикъ сдѣлалъ знакъ мальчику: раздѣлить поровну хлѣбъ между рабочими и налить деревянную чашу виномъ" (завтракъ). Въ уста Понтія, архитектора дворцоваго, авторъ влагаетъ самый лестный отзывъ объ этихъ каменьщикахъ: „они отличные работники, спокойно исполняющіе свой долгъ" (I, 195—8).

Авторъ переноситъ читателя въ среду работницъ-христіанокъ на папирусной фабрикѣ въ Александріи, и въ простыхъ и теплыхъ словахъ изображаетъ двухъ христіанокъ-работницъ—Марію, простую работницу, и Ханну, надзирательницу надъ прочими работницами. Не громки и не блестящи ихъ рѣчи и не велики ихъ дѣла, но въ какой чудный гармоническій міръ вводятъ эти рѣчи, эти дѣла! Онѣ, эти женщины христіанки, сдѣлали для больной дочери Керавна Селены то, чего не сдѣлалъ для нихъ ни одинъ изъ язычниковъ. Они довели ее больную до фабрики, чуть не донесли на своихъ рукахъ, заняли тѣ мѣста на фабрикѣ, гдѣ обыкновенно работали Селена съ сестрой (которая отсутствовала), сдѣлали за нихъ ихъ дѣло (такъ какъ христіанки свое уже окончили) и такимъ образомъ помогли имъ получить заработокъ. И на изумленіе Селены, что онѣ работаютъ не на себя, а на другихъ, совершенно постороннихъ, Ханна отвѣчала: „мы съ удовольствіемъ работали для тебя, и божественный Учитель сказалъ, что давать лучше, чѣмъ брать. Понимаешь ли ты, что это значитъ? Это значитъ, что добрый человѣкъ гораздо счастливѣе, дѣлая другимъ добро, чѣмъ получая его. Я совѣтую и тебѣ попробовать самой доказать другимъ свою любовь и ты увидишь, какъ это пріятно, какъ трудъ превращается въ удовольствіе". Затѣмъ тѣ же христіанскія женщины употребили всѣ средства облегчить болѣзнь Селены, пригласили къ ней врача и наконецъ взяли ее къ себѣ въ домъ, такъ какъ она не имѣла силъ возвратиться къ отцу, по причинѣ опасности болѣзни (I, 233—245). По отзыву лицъ, знавшихъ этихъ незначительныхъ фабричныхъ (работницъ, онѣ были люди „достойные уваженія" и „честные" I, 263).

Христіанство временъ Адріана, по разсказу Эберса, одерживаетъ многія побѣды и среди лицъ, принадлежащихъ къ среднимъ зажиточнымъ классамъ. Таковою была вдова Паулина Пуденсъ, сестра архитектора Понтія, богатая александріянка. По обращеніи въ христіанство вдова Пуденсъ начала одѣваться въ самое скромное одѣяніе, изгнала изъ своего дома всѣ предметы языческаго искусства, статуи, и пр., ревностно предавшись христіанству, она оказывала всевозможную помощь своимъ новымъ единовѣрцамъ, приняла на себя заботу о раздачѣ пособія отъ христіанскаго общества бѣднымъ, пеклась о томъ, чтобы пристроить несчастныхъ сиротъ въ какое нибудь христіанское семейство, сама беретъ сиротъ на воспитаніе, обширный залъ въ своемъ загородномъ домѣ она отдала для христіанскихъ собраній и пр. (II, 133—141). Но при всѣхъ своихъ нравственныхъ достоинствахъ образъ этой христіанки не оставляетъ той глубины впечатлѣнія на читателя, какъ другіе христіанскіе типы Эберса. Она захотѣла еще быть миссіонеромъ, но за это дѣло она принялась не умѣючи и высказала при этомъ характеръ рѣзкій и властительный и холодное сердце.... Но объ этомъ скажемъ чрезъ нѣсколько страницъ.

По замѣчанію Эберса, не одни невольники и вообще люди низшаго разряда принадлежали къ обществу христіанскому, но „и многіе умные люди приняли сторону христіанъ“ (I, 199). Такихъ умныхъ людей, обратившихся къ христіанству, Эберсъ указываетъ въ лицѣ Таціана и его жены. Таціанъ былъ родовитый римскій аристократъ, занимавшій высокія правительственныя должности—разсказъ застаетъ его въ положеніи александрійскаго префекта (губернатора),—другъ самаго Адріана, который цѣнилъ его душевныя и административныя качества. Страницы, на какихъ говоритъ Эберсъ о Таціанѣ, согрѣты особенною теплотою чувства. Этотъ-то Таціанъ подъ конецъ своей жизни присоединяется къ христіанской церкви. Таціанъ уже давно былъ въ дружбѣ съ александрійскимъ епископомъ Евменомъ [7]) и находился

[7]) Еп. александрійскій св. Евменій—личность историческая, онъ управлялъ церковію между 130 и 143 годами, но о немъ совсѣмъ ничего неизвѣстно. Да и вообще ничего неизвѣстно въ исторіи о положеніи александрійской церкви за такой ранній періодъ ея жизни, какой описываетъ Эберсъ.

подъ его вліяніемъ, но только тогда переходитъ къ христіанству, когда получаетъ отставку отъ должности. Онъ безъ сомнѣнія своимъ обращеніемъ къ христіанству не желаетъ сдѣлать непріятности императору. „Мы думаемъ—говоритъ Таціанъ епископу александрійскому—уѣхать съ женою къ себѣ въ имѣніе и тамъ постараемся сдѣлаться достойными тѣхъ истинъ, которыя ты намъ открылъ. Мы думаемъ бѣжать отъ міра, хотимъ разстаться съ удовольствіями большаго города".—„И мы дѣлаемъ это безъ малѣйшаго сожалѣнія", прибавила жена Таціана, „такъ какъ мы имѣемъ въ себѣ источникъ вѣчнаго, чистаго счастія". Романистъ въ концѣ своего труда замѣчаетъ: „Таціанъ и его жена удалились отъ свѣта и предъ смертію приняли крещеніе. Они никогда не сожалѣли объ оставленномъ ими блескѣ, такъ какъ счастіе жило въ ихъ сердцахъ" (II, 284—6; 291).

Кромѣ того нашъ романистъ выводитъ въ своемъ произведеніи нѣсколько лицъ очень близкихъ къ принятію христіанства, сердце которыхъ было отверсто для новаго, высокаго ученія, хотя они и не были формально христіанами. Таковы Понтій, Арсиноя, Дорисъ, жена привратника дворцоваго, и въ особенности Антиной, любимецъ Адріана. Эберсъ рисуетъ намъ этого послѣдняго такъ-сказать христіаниномъ безъ крещенія. Романисту какъ будто не хочется, чтобы эта „божественная красота", какъ онъ называетъ Антиноя, переселилась въ мрачныя страны ада. Вотъ въ какихъ чертахъ описываетъ онъ Антиноя: „Красота юноши была божественна. Вся фигура его дышала изяществомъ и въ то же время силой. Казалось, что ни одно лицо человѣческое не могло сравняться красотой съ его лицемъ": Окружающіе его дѣйствительно не могли достаточно надивиться его красотѣ. Одна изъ достойнѣйшихъ героинь романа говорила о немъ: „если какой-нибудь смертный достоинъ быть превращенъ въ бога, то это единственно онъ Антиной. Я не знаю никого, кто бы хотя сколько нибудь приближался къ нему" [8]) (по красотѣ). Даже нѣкоторыя чувствительныя христіанки находили, „что ангелы должны быть такими же, какъ Антиной" (I, 9; II, 148, 217). Могъ ли романистъ эту

[8]) Антиной дѣйствительное историческое лицо и красота его тоже дѣйствительный фактъ, какъ это можно видѣть изъ выше цитированнаго сочиненія Спарціана объ „Адріанѣ".

чувственную красоту не надѣлить и красотой духовной, оставить прелестнаго юношу за предѣлами того міра, гдѣ царство истинной красоты? И вотъ Эберсъ ставитъ Антиноя на порогѣ этого царства. На Антиноя произвело сильное впечатлѣніе ученіе христіанское о загробной жизни: онъ хотѣлъ жить за гробомъ для того, чтобы видѣть тамъ тѣхъ, кто дороги ему были здѣсь на землѣ (II, 243). Это желаніе загробной жизни въ немъ еще больше возрастаетъ, когда узнаетъ отъ христіанъ, что Селена, которая впервые пробудила сердце юноши и которая потомъ умерла мученицей, молилась за него своему Богу, чтобы Онъ далъ ему вѣчную жизнь, и когда тѣ же христіане вселили въ него надежду, что молитва мученицы будетъ исполнена Спасителемъ, и что сами они также молятся за него. Антиной умираетъ въ надеждѣ, что можетъ-быть онъ и увидится съ тѣми, кто былъ дорогъ его сердцу, что „быть-можетъ онъ вступитъ въ тотъ блаженный міръ, дверь въ который должна быть открыта ему молитвой Селены“ (II, 260—2). Для насъ въ этихъ поэтическихъ грезахъ Эберса важна мысль, что христіанъ во времена Адріана было больше, много больше, чѣмъ сколько насчитывалось оффиціально. Тяготѣніе къ христіанству было неотразимымъ для многихъ изъ язычниковъ...

Какое дивное поразительное, творческое вліяніе оказывало христіанство на сердце язычника, осуетившееся помышленіями своими,—эту идею безподобно раскрываетъ Эберсъ въ исторіи обращенія къ христіанству Селены, дочери Керавна. Ея существо подъ вліяніемъ святой религіи въ конецъ преобразилось. Дочь Керавна по природѣ наслѣдовала многіе недостатки отца, но христіанство такъ-сказать переродило самую природу ея. Мысль, за которую нельзя не поблагодарить нашего романиста. Посмотримъ, чѣмъ была Селена въ язычествѣ? Но объ этомъ она сама разскажетъ намъ. Она считала себя несчастною, потому что на ея долю за смертью матери и за безразсудствомъ отца выпадало много хлопотъ и труда въ семьѣ. Она не оставляетъ безъ помощи своего малолѣтняго брата и сестеръ, но это не доставляло ей ни единаго утѣшенія. „То, что я дѣлаю для дѣтей, я дѣлаю не изъ добра, не потому, чтобы ихъ благополучіе было для меня важнѣе моего собственнаго, но я наслѣдовала отъ отца гордость и мнѣ было бы тяжело, еслибы мои сестры бѣгали оборванными,

и люди считали бы насъ за такихъ бѣдняковъ, каковы мы въ дѣйствительности. Самое ужасное для меня болѣзнь, такъ какъ она увеличитъ боязнь, которая меня никогда не покидаетъ, и лишитъ насъ послѣднихъ средствъ. Чего я боюсь? всего, всего, да всего, что только можетъ случиться, такъ какъ я не могу ожидать ничего хорошаго. Я не зла, но я завидую каждой женщинѣ, которая можетъ сидѣть сложа руки, которой прислуживаютъ невольницы, и если бы мнѣ въ руки попалось сокровище, я не пошевелилась бы пальцемъ и стала бы покоиться цѣлый день, пока солнце не взойдетъ высоко, и я приказала бы невольникамъ заботиться объ отцѣ и сестрахъ" (I, 77—80). Если нужда заставляла ее тихонько отъ отца работать на папирусной фабрикѣ, чтобы имѣть хоть что-нибудь для поддержанія семьи, то она съ гордостью сторонилась отъ другихъ подобно ей работавшихъ на той-же фабрикѣ: „она охотнѣе дала бы разорвать себя на части дикимъ звѣрямъ, чѣмъ согласилась бы имѣть съ ними что нибудь общее" (I. 235). Но какая изумительная перемѣна чувствъ, взглядовъ, мнѣній, происходитъ съ ней подъ вліяніемъ христіанства! Прежней Селены и узнать нельзя. „Она покинула ветхаго человѣка", какъ выразился о ней епископъ александрійскій (II, 223). Она стала любить не только свою семью, но и всѣхъ людей; если ее прежде все волновало и причиняло безпокойство, то теперь она стала кротка и покойна духомъ: если она прежде боялась всего, даже воображаемыхъ бѣдъ, то теперь она ни чуть не боится и чумы, подаетъ лекарство и ухаживаетъ за больными чумою; если она прежде мечтала о покоѣ, комфортѣ и невольникахъ, то теперь она исключительно стремится только къ труду, и не только не мечтаетъ о невольникахъ, но даже сама становится вольной невольницей, служа тамъ, куда призываетъ ее христіанское милосердіе; если прежде она боялась болѣзни, то теперь она не страшится и смерти, принимая мученическій вѣнецъ (II, 4. 223. 254—7).,.. Изъ строптивой Селены она стала кроткой Маѳоой, какъ она и наречена въ крещеніи.

Нашъ романистъ беретъ на себя задачу ознакомить читателя съ замѣчательными чертами жизни и нравовъ первенствующихъ христіанъ. Всѣ его разсказы впрочемъ вращаются около темы, что христіане благотворенія и взаимообщенія отнюдь не забывали, но твердо помнили объ этой обязанности. Авторъ вводитъ

читателя въ одно изъ интимныхъ собраній христіанъ, на которомъ предсѣдательствуетъ епископъ александрійскій и сосѣдательствуютъ пресвитеры. Но прежде посмотримъ на ту массу христіанъ, которая мало-по-малу со всѣхъ концевъ Александріи стекается сюда. „Въ садъ вдовы Пуденсъ“ (гдѣ находился домъ этой христіанки, въ которомъ происходили подобныя собранія, какъ замѣчено выше)—говоритъ Эберсъ „входили группами мущины и закутанныя въ покрывала женщины. Они шли изъ мастерскихъ или маленькихъ домиковъ ближайшихъ переулковъ, точно такъ же, какъ и изъ красивыхъ дворцевъ главной улицы города. Всѣ, какъ богатые купцы, такъ и бѣдные невольники, вступая въ садъ, кланялись другъ другу, какъ друзья. Господинъ здоровался со своимъ слугою, невольникъ давалъ братскій поцѣлуй своему повелителю, такъ какъ община, къ которой они принадлежали, составляла какъ бы одно тѣло, воодушевленное духомъ Христа. Всѣ члены пользовались одинаковыми правами, и хотя предъ однимъ членомъ общества кланялись ниже, чѣмъ предъ другимъ, но причина этого было только одно уваженіе, оказываемое достойнѣйшему. Божественная служба должна была начаться утромъ, послѣ окончанія дневныхъ работъ (?), теперь же христіане собирались за однимъ столомъ для общей трапезы“. Авторъ впрочемъ изъ очень понятной скромности не описываетъ въ романѣ этой братской вечери, а въ замѣнъ того заставляетъ присутствовать читателя во время засѣданія церковныхъ предстоятелей. Но и здѣсь онъ открываетъ взорамъ читателя только часть происходившаго на этомъ засѣданіи. Онъ не желаетъ выходить изъ роли романиста и превращаться въ церковнаго историка, и потому обходитъ молчаніемъ ту часть засѣданія, которая посвящена вопросамъ чисто церковнымъ, и вводитъ читателя въ залъ въ то время, когда появляются здѣсь почтенныя христіанки—діаконисс[illegible] отчетомъ о благотворительной ихъ дѣятельности на счетъ церковныхъ суммъ, при чемъ онѣ представляли восковыя таблички, на которыхъ записаны были расходы; затѣмъ въ собраніи указывались новыя нужды бѣдныхъ и изыскивались средства для оказанія помощи нуждающимся,—такая помощь всегда была находима (II, 133—139). Эберсъ указываетъ самыя возвышенныя черты благотворительности первенствующихъ христіанъ. Это была благотворительность, которая проистекала не

изъ желанія благодарности со стороны тѣхъ, кому оказывается, а изъ сознанія высшаго нравственнаго долга. „Бѣдные, говоритъ авторъ, у христіанъ были дорогими гостями, но нисколько не чувствовали себя обязанными ихъ благодѣяніями, такъ какъ имъ постоянно говорилось, что имъ дѣлаетъ добро не какой-нибудь человѣкъ, но самъ Спаситель, который призывалъ къ себѣ всякаго, кто съ вѣрою слѣдуетъ за Нимъ“ (II, 134). Благотворенія часто дѣлались не отъ избытковъ, а потому не были филантропіей, которая имъ ничего не стоила; напротивъ христіане нерѣдко отказывали себѣ въ необходимомъ, лишь бы имѣть возможность подать помощь неимущимъ. Они до нельзя ограничиваютъ себя въ пищѣ, чтобы быть въ состояніи напитать другихъ, они ограничиваютъ себя съ тою же цѣлію и въ другихъ самыхъ насущныхъ потребностяхъ (II, 135). Взявъ разъ на себя попеченіе о какихъ-нибудь несчастныхъ, они не пойдутъ къ другимъ за помощью въ пользу этихъ несчастныхъ, хотя бы это и было дѣломъ непредосудительнымъ, но старались изъ своихъ скромныхъ средствъ покрывать необходимые расходы, сопряженные съ разъ принятою на себя обязанностью. Они не хотѣли благотворить чужими руками, если дѣло не касалось общественной благотворительности: тогда конечно всѣ и каждый несли свою лепту въ пользу бѣдныхъ и несчастныхъ (II, 219). Христіане старались оказывать свои благотворенія не безъ разбору, они протягивали руку помощи только истинно нуждающимся; если же обращался къ нимъ за вспомоществованіемъ здоровый и крѣпкій оборванецъ, очевидно лѣнтяй, они совѣтовали такому не тянуться съ рукой, а трудиться (II, 253), чѣмъ даже навлекали на себя не рѣдко большія непріятности со стороны дерзкихъ и на все готовыхъ оборванцевъ. Но эта указанная сейчасъ предосторожность не всегда избавляла христіанъ отъ ошибокъ. Они были такъ простодушны, довѣрчивы и искренни, что случалось оказывали свои благодѣянія и такимъ лицамъ, которыя отнюдь этого не стоили. Нѣкоторыя негодныя лица во зло употребляли христіанское прямодушіе и довѣрчивость и не будучи нуждающимися не стыдились извлекать для себя выгоду изъ христіанскаго обычая благотворить бѣднымъ и несчастнымъ. Эберсъ приводитъ характеристическій примѣръ такой нахальности, на столько характеристичный, что мы позволяемъ себѣ привести его дословно:

Скрываясь въ тѣни деревьевъ, окружавшихъ садъ вдовы Пуденсъ, стоялъ философъ циникъ и съ жаромъ, хотя и шепотомъ, отвѣчалъ на упреки другаго человѣка, который, такъ же какъ и онъ самъ, былъ одѣтъ въ разорванномъ плащѣ и повидимому принадлежалъ къ его собратьямъ".

— „Ага, говоритъ послѣдній, ты принадлежишь къ христіанамъ".

— „Но выслушай же меня, умоляющимъ тономъ отвѣчалъ его собесѣдникъ".

— „Мнѣ нечего слушать, такъ какъ я вижу уже въ десятый разъ, какъ ты пробираешься на ихъ собранія".

— „Я и не думаю отъ этого отпираться. Развѣ я не сознаюсь, что повсюду ищу истину, гдѣ только есть тѣнь надежды найти ее"?

— „Да, также, какъ и египтянинъ, который хотѣлъ словить чудесную рыбу и кончилъ тѣмъ, что бросилъ свой якорь въ песокъ".

— „Онъ поступилъ совершенно благоразумно".

— „Вотъ это мнѣ нравится"!

— „Чудеса находятся не тамъ, гдѣ ихъ пшутъ всѣ. Отыскивая истину, надо искать ее всюду".

— „И ты думаешь найти ее въ христіанскомъ ученіи?"

— „Очень можетъ быть. Ты самъ говорилъ, что между ними бываютъ порядочные люди".

— „Да, нѣкоторые, но за то тамъ ты встрѣтишь всѣхъ,— рабовъ, нищихъ, обѣднѣвшихъ ремесленниковъ и множество женщинъ. Ты долженъ избѣгать ихъ".

— „Этому совѣту я никакъ не послѣдую".

— „Это почему"?

Циникъ подошелъ ближе къ своему собесѣднику и шепотомъ спросилъ его:

— „Какъ ты думаешь, откуда я беру деньги, которыми плачу за нашу пищу и жилище?"

— „Мнѣ все равно откуда, если ты только не воруешь. Но во всякомъ случаѣ скажи, откуда ты ихъ берешь?"

— „Помогать бѣднымъ они считаютъ своею обязанностію, точно также какъ и удовольствіемъ, поэтому они каждую недѣлю даютъ мнѣ нѣсколько драхмъ для моихъ нуждающихся братьевъ".

— „Но вѣдь ты единственный сынъ твоего отца?"

— „Христіане говорятъ, что всѣ люди братья. Поэтому я могу назвать тебя братомъ, нисколько не кривя душей".

— „Въ такомъ случаѣ иди, смѣясь сказалъ его собесѣдникъ, ударяя философа по плечу.—А что если я также пойду вмѣстѣ съ тобою къ христіанамъ? Можетъ быть они также дадутъ мнѣ что нибудь для моихъ голодныхъ братьевъ и тогда мы съ тобой будемъ вдвое богаче!"

Циники громко разсмѣялись и разстались [9]) (II, 130—132).

Но разумѣется ставить въ вину христіанамъ такую неосмотрительность никто не станетъ; этого отнюдь не дѣлаетъ и романистъ.

Христіанская благотворительность оказывала, если такъ можно сказать, чудеса храбрости въ особенности во время какихъ-либо страшныхъ общественныхъ бѣдствій. Эту черту христіанскаго милосердія рельефно отмѣтилъ нашъ превосходный романистъ. Онъ заставляетъ императора Адріана переѣхавшись въ г. Безу на верховьяхъ Нила,—сюда же переноситъ и воображеніе читателя взглянуть во внутренность одной пирамиды, переполненной больными чумой. Крикомъ: „смерть, смерть" предостерегаетъ императора сторожившая пирамиду женщина. Чума распространила панику въ жителяхъ. Одни христіане не растерялись среди всеобщаго ужаса. Они ухаживали за больными, приносили имъ хлѣбъ и лекарства, они оказывали пособіе и своимъ и чужимъ, единовѣрцамъ и иновѣрцамъ. Между такими безстрашными христіанами встрѣчались почтенные старцы, очень извѣстные своею ученостью и философскимъ образованіемъ, и юныя дѣвы. Самъ императоръ Адріанъ, все это видѣвшій своими глазами, не могъ не сознаться, что христіане „очень добры", и что „въ самоотверженіи этихъ людей есть что-то великое" (II, 241—2). Да и какъ было не изумляться ихъ самоотверженію, когда они по три дня и ночи сподрядъ просиживали надъ постелью чумныхъ въ частныхъ домахъ, и вообще спѣшили туда, гдѣ появлялась эта смертоносная язва? „Гдѣ только появятся больные, тамъ же вы видите и христіанъ", объявляли язычники. (II, 252—254) [10]).

[9]) Что иные дѣйствительно злоупотребляли филантропіей христіанъ, это видно изъ сочиненія Лукіана de morte Peregrini, а также см. Чельцова, Истор. христ. церкви, 322—328.

[10]) О подобныхъ же примѣрахъ самоотверженной дѣятельности христіанъ

Рисуя картины жизни христіанъ временъ Адріана, Эберсъ очень внимательно относится къ вопросу, какіе мотивы двигали членами тогдашняго общества, мотивы, побуждающіе ихъ охотно становиться подъ знамя креста? другими словами: что содѣйствовало быстрому и успѣшному росту христіанскаго общества въ тогдашнемъ мірѣ? Авторъ говоритъ объ этомъ очень много и входитъ въ тончайшій психическій анализъ тѣхъ расположеній, какія приводили къ одной и той-же цѣли—къ принятію ученія о царствіи Божіемъ, снисшедшемъ на землю со времени явленія Христа. Мы не можемъ входить въ подробности по этому вопросу и коснемся его лишь слегка. Однимъ изъ самыхъ внушительныхъ, глубоко трогающихъ душу человѣка изреченій Христа стало по Эберсу Его воззваніе: „пріидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные и Я упокою васъ“. Это изреченіе постоянно было на устахъ христіанъ и оно-то проливало спасительный бальзамъ въ сердца язычниковъ въ минуту тяжелыхъ для нихъ жизненныхъ искушеній и побуждало ихъ становиться на сторону христіанства. Невольникъ императора Адріана Масторъ вдругъ изъ человѣка счастливаго становится самымъ несчастнымъ, онъ лишается того, что служило ему единственнымъ утѣшеніемъ въ его рабской долѣ, его сердце разбито, всѣ лучшія надежды низвергнуты въ прахъ. Онъ съ ужасомъ узнаетъ, что его любимая жена сбѣжала съ какимъ-то греческимъ матросомъ, что его сынъ—мальчикъ умеръ, а нѣжно любимая малютка дочь попала въ чужія руки. Масторъ близокъ къ отчаянію, онъ готовъ надѣлать тысячу глупостей, лишь бы забыться въ безысходномъ горѣ. Но вотъ случайно попадаетъ онъ въ кучку христіанъ—каменьщиковъ, слышитъ ихъ бесѣды о Христѣ и Его ученіи, глубоко западаютъ въ его душу великія слова этого Учителя: „пріидите обремененные“, и онъ становится членомъ того общества, гдѣ чаяніе будущихъ благъ составляло послѣднюю цѣль стремленій. Эти слова производятъ на него такое спасительное дѣйствіе, что радость, упованіе совсѣмъ вытѣсняютъ горе изъ его сердца и онъ становится другимъ человѣкомъ, обновленнымъ (I, 160—2; 198—200). Вотъ старый невольникъ Себекъ.

во времена язвы говорятъ Св. Кипріанъ въ своихъ твореніяхъ и историкъ Евсевій.

Его, дряхлаго раба. Керавнъ, въ награду за долговременную службу, исполненную голода и лишеній, хочетъ безжалостно выгнать изъ дома, продать его какому-нибудь безсердечному господину, лишь бы выместить на немъ свою злобу. Что остается дѣлать несчастному Себеку, гдѣ искать утѣшенія? Единственно въ той религіи, которая призывала къ себѣ всѣхъ, не различая общественнаго положенія и возраста, которая ко всѣмъ обращалась со словами: пріидите ко Мнѣ всѣ обремененные. И Себекъ становится христіаниномъ и утѣшается въ своемъ безутѣшномъ положеніи (I, 292—3). Многимъ изъ язычниковъ доставляло неизъяснимое наслажденіе христіанское ученіе о загробной жизни, въ которой наступитъ блаженство и въ которой можно будетъ снова и навсегда вступить въ общеніе съ лицами, которыя уже умерли, но съ которыми хотѣлось бы жить вѣчно—любимая мать, отецъ, братья. Это ученіе многихъ изъ язычниковъ быстро и безповоротно приковывало къ обществу христіанскому. Оно обращаетъ къ церкви Селену, о которой мы уже не разъ говорили, и Геліоса ея малолѣтняго брата (II, 225—6). Этого послѣдняго, такъ какъ онъ былъ слѣпцемъ отъ рожденія, къ тому же сильно восхищала мысль, что онъ будетъ ангеломъ, что ему будетъ дано зрѣніе, что онъ самъ будетъ видѣть... Эта мысль настолько плѣняла его, что онъ ни минуты не колеблясь увѣровалъ въ христіанскаго всемогущаго Бога (II, 126—7). Разумѣется, часто всѣ эти и подобные мотивы перемѣшивались вмѣстѣ и приводили къ той-же пристани—вѣрѣ во Христа и Его благость. Пропаганда идетъ тѣмъ успѣшнѣе, что она не стѣсняется ни временемъ, ни мѣстомъ, но пользуется каждымъ благопріятнымъ случаемъ: кто позналъ Христа, тотъ не молчитъ, а говоритъ о Немъ каждому, съ кѣмъ столкнутъ обстоятельства. Къ сожалѣнію не всѣ обратившіеся къ новой религіи по тѣмъ мотивамъ, какіе указаны Эберсомъ на выше приведенныхъ примѣрахъ, становились христіанами высокой цѣны и достоинства. У иныхъ чувственныя надежды, чувственные порывы сердца заходили слишкомъ далеко, такъ что мысль о царствіи Божіемъ оставалась уже совсѣмъ на второмъ мѣстѣ, а на первомъ—чувственные своекорыстные интересы. Такою представляется, по описанію Эберса, богатая Паулина Пуденсъ. Она принимаетъ христіанство чуть не исключительно затѣмъ, чтобы свидѣться нѣкогда со своею дочерью, ко-

торую она такъ любила и которая умерла молодой дѣвушкой. Всѣ тяжелые труды, лишенія, отреченіе отъ міра, благотворенія, она, Паулина, разсматриваетъ какъ жертву Богу, которою она во чтобы то ни стало хочетъ *купить себѣ* у Бога право видѣть снова свою дочь. Разумѣется это было христіанство не истинное, а плотяное, такимъ и рисуетъ его нашъ авторъ. Онъ холодно относится къ ея широкой и въ сущности замѣчательной христіанской дѣятельности. Онъ отдаетъ предпочтеніе тѣмъ изъ описываемыхъ имъ христіанъ, которые хотя въ исходномъ пунктѣ и имѣли до нѣкоторой степени чувственные мотивы при пріятіи христіанства, но у которыхъ идея христіанская обхватывала все сердце, всю душу, безъ остатка какого-либо разсчета и мелочныхъ надеждъ. Эта Паулина, не смотря на ея несомнѣнныя христіанскія качества, получаетъ подъ перомъ автора нѣсколько отталкивающій характеръ, нѣсколько мрачный оттѣнокъ. Пользуясь своимъ выдающимся положеніемъ въ христіанской общинѣ въ качествѣ богатой и ревностной христіанки, Паулина беретъ на себя больше заботъ и дѣятельности, чѣмъ прочіе члены общины, но и это въ концѣ концовъ обращается не къ чести и славѣ ея. Она берется быть ревностнымъ миссіонеромъ, но эта ревность была не по разуму и кончается полнымъ неуспѣхомъ. Она беретъ на себя пріятную обязанность воспитать для Христа и церкви одну сироту, дочь Керавна, Арсиною. Но съ какою цѣлію и какими способами? Мысль о дочери, о собственной ея дочери, съ которой такъ желала Паулина свидѣться на томъ свѣтѣ и ради которой она вступила въ христіанство, портитъ ея благое дѣло массіонерства.... „Ея дочь умерла язычницей, объясняетъ Эберсъ, и ни что такъ не пугало Паулину, какъ мысль, что ея душа можетъ не смотря на всѣ молитвы не быть допущенной въ рай. Никакая жертва не казалась ей великой, чтобы *купить* для своей дочери вѣчное блаженство; при взглядѣ на Арсиною ей приходитъ въ голову мысль, которую она рѣшилась сейчасъ же привести въ исполненіе. Она рѣшила принести въ жертву Богу это прелестное созданіе, и этой жертвой спасти свое бѣдное дитя. Ей казалось, какъ-будто она заключила договоръ съ Богомъ“ (II, 140). Словомъ, она во что бы то ни стало хочетъ обратить къ вѣрѣ бѣдную дѣвушку съ такъ-сказать коммерческою цѣлію—выкупить изъ ада свою дочь. Сообразно этой странной цѣли

и средства къ цѣли употреблены ею энергическія, но не разсудительныя и потому безуспѣшныя. Она хотѣла быть матерью бѣдной дѣвушки, но вмѣсто того сдѣлалась какой-то суровой мачихой, какой-то строгой начальницей пріюта для исправленія преступниковъ, какой-то безсердечной аббатиссой католическаго монастыря. Паулина спѣшитъ своимъ дѣломъ, понукаетъ свою прозелитку, вдалбливаетъ ей христіанское ученье, прямо требуетъ христіанской любви отъ нея. Какая непріятная картина! Арсиноя еще не знаетъ, что̀ такое христіанскій Богъ, а ее уже неупустительно заставляетъ Паулина по цѣлымъ часамъ стоять на молитвѣ; Арсиноя еще остается легкомысленной дѣвушкой, неравнодушной къ нарядамъ, а Паулина вынимаетъ у нея изъ косы послѣднюю грошовую ленту; Арсиноя еще не имѣетъ почти никакого расположенія къ христіанской религіи, Паулина же ежедневно съ систематическою точностью даетъ ей уроки христіанскаго богословія; Арсиноя любитъ искусство, скульптуру, потому что съ представленіемъ объ этомъ искусствѣ въ ней просыпаются чувства нѣжныя..., а Паулина не перестаетъ ей нашептывать, что всѣ скульпторы люди дурные, нечестивцы, безбожники; отъ Арсинои требуютъ любви, довѣрія къ людямъ, и въ то же время подкарауливаютъ каждый ея шагъ, стерегутъ ее какъ заключенную въ темницу; Арсиноя взглянетъ въ окно: ее все еще влечетъ къ себѣ этотъ грѣшный міръ, но, глядь! на другой день окно заложено кирпичами... Такъ Паулина приготовляла свою прозелитку къ царствію Божію! Она была чрезъ мѣру усердна и въ результатѣ получила то, что прозелитка не взлюбила своей просвѣтительницы и тихонько убѣжала изъ дома своей благодѣтельницы, какъ изъ ненавистной тюрьмы (II, 189—192; 280—1). Какимъ пріятнымъ контрастомъ представляется у романиста дѣятельность другихъ христіанскихъ женщинъ, бравшихъ на себя ту же обязанность миссіонера! Онѣ повидимому не употребляли никакихъ средствъ ведущихъ къ прямо поставленной цѣли, но онѣ вѣрно достигаютъ ея, потому что онѣ прежде всего и паче всего старались побудить своихъ прозелитокъ полюбить ихъ, женщинъ—миссіонеровъ, полюбить искренне и чистосердечно— и побѣда вѣры надъ невѣріемъ давалась уже сама собой. Но этого простаго секрета не знала и не хотѣла знать Паулина! Поэтому-то епископъ александрійскій Евменъ послѣднюю мудро

предостерегаетъ въ ея миссіонерской дѣятельности, а первыхъ обѣими руками благословляетъ (II, 123—5; 255—7)!

Не можемъ удержаться, чтобы не привести здѣсь еще очень знаменательнаго эпизода изъ романа Эберса. Эберсъ хочетъ познакомить читателя съ мученичествомъ христіанскимъ того времени, этимъ характеристическимъ проявленіемъ мощи и энергіи, какими отличалась новая религія. Эберсъ переноситъ воображеніе читателя въ верхній Египетъ въ г. Безу (въ послѣдствіи г. Антиноя); здѣсь только-что образовалась новая христіанская община; для окончательнаго устройства ея вызваны изъ Александріи пресвитеры, діаконы, діакониссы; въ числѣ послѣднихъ мы встрѣчаемъ знакомую намъ Ханну, которая взяла съ собой въ Безу своихъ сиротокъ, обращенныхъ ею къ христіанству: Селену, въ христіанствѣ Маріу, и брата ея Геліоса, въ христіанствѣ Іоанна. Въ ту же Безу предпринимаетъ путешествіе Адріанъ. Ко дню его прибытія дѣлаются въ этомъ городѣ роскошныя приготовленія. Между прочимъ въ гавани Нила, на высокомъ берегу его поставлена была статуя Адріана. Но въ ночь! предъ прибытіемъ Адріана въ Безу поднялась страшная буря, рѣка волновалась какъ море, подмыла берегъ, гдѣ стояла статуя — и статуя свалилась. На утро впрочемъ все успѣли привести въ порядокъ, упавшая статуя стояла уже на своемъ мѣстѣ. Но нѣкоторыми фанатическими язычниками пущенъ былъ слухъ, что статуя не могла свалиться сама собой, и что ее навѣрное спихнули ненавистные христіане, враги языческаго искусства. Прямыхъ доказательствъ на это представить было нельзя, но оказалось возможнымъ вмѣсто прямыхъ доказательствъ представить косвенное, но повидимому очень внушительное: христіане не принимали никакого участія въ трудахъ по поднятію статуи послѣ ея паденія, значитъ.... Конечно отсюда ровно ничего не слѣдовало, но для фанатизированной толпы и этого было достаточно. Языческая толпа обратилась съ заявленіями своихъ подозрѣній къ трибуну; напрасно этотъ старался успокоить волнующихся, обѣщая разслѣдовать дѣло. Толпа жаждала христіанской крови. Случай помогъ исполниться безразсудному желанію толпы. Мимо неистовой кучи язычниковъ проходила Селена (Маріа), держа за руку Геліоса (Іоанна). Она спѣшила на одинъ островъ на помощь страждущимъ моровой язвой. Трибунъ,

по требованію народа, остановивъ ее, объяснилъ ей ходившіе толки о виновности христіанъ въ низверженіи статуи и заставляетъ ее, чтобы разубѣдила народъ въ его неосновательныхъ подозрѣніяхъ,—выразить свое уваженіе къ императору, совершить молитву предъ статуей императора, этого земнаго Бога по языческому представленію. Разумѣется послѣдовалъ отказъ со стороны Селены и Геліоса. Толпа набросилась на этихъ несчастныхъ и черезъ минуту на мѣстѣ происшествія лежало два безжизненныхъ трупа. Селена и Геліосъ увѣнчались мученическими вѣнцами (II, 220; 254—7) [11]).

—

Въ настоящее время духовная журналистка и литература напрягаютъ всѣ усилія въ борьбѣ съ различными кривотолками относительно христіанства и ученія христіанскаго, съ различными отрицательными взглядами на этотъ предметъ, проникающими и въ наше общество. Достигаетъ ли цѣли и на сколько эта апологетическая дѣятельность, судить не беремся..... Одно чрезвычайно невыгодное условіе присуще этого рода дѣятельности. Апологетическихъ статей и книгъ не читаютъ тѣ, кого онѣ наиболѣе имѣютъ въ виду: лица, имѣющія не здравыя представленія о христіанствѣ и его значеніи. Иное дѣло беллетристика; лучшія произведенія беллетристики конечно читаются всѣми, принадлежащими къ интеллектуальному классу. Въ этомъ отношеніи хорошее беллетристическое произведеніе, направленное ко вкорененію въ умахъ читателей здравыхъ идей христіанскихъ, имѣетъ безпорно значительное преимущество предъ статьями и книгами апологетическими нашей литературы. Къ такимъ-то произведеніямъ и принадлежитъ высокоталантливое произведеніе Эберса. Его прочтутъ очень многіе и многіе, будемъ на-

[11]) Въ актахъ мученическихъ временъ Адріана историкъ не встрѣчаетъ такого случая, какъ сейчасъ разсказанный, но за то въ тѣхъ же актахъ онъ можетъ встрѣчать множество случаевъ весьма сходныхъ съ этимъ. Христіане нерѣдко платились жизнію за то, что отвергали суевѣрный „культъ цезарей“.

дѣятьсл, не безъ пользы для перевоспитанія своего духа. Эберсъ въ одно и то же время и знакомитъ читателя съ прекрасными сторонами христіанства и убѣждаетъ читателя въ величіи и нравственномъ достоинствѣ христіанскаго ученія. Нельзя не пожелать наибольшаго распространенія въ обществѣ такихъ романовъ, какъ разсмотрѣнный нами романъ Эберса. Это сдѣлалось бы однимъ изъ сильныхъ вспомогательныхъ средствъ въ апологетической дѣятельности нашей духовной литературы. Къ сожалѣнію о романѣ Эберса не появилось ни слова въ нашей богословской литературѣ. Неужели она просмотрѣла появленіе этого замѣчательнаго труда, направленнаго къ той же цѣли, куда стремится и богословская литература? По нашему мнѣнію, не только было бы дѣломъ не лишнимъ помѣщеніе въ нашихъ органахъ духовной литературы болѣе или менѣе подробныхъ рефератовъ о такихъ произведеніяхъ, какъ „Императоръ“ Эберса, но и помѣщеніе полнаго перевода подобныхъ произведеній. Мы никакъ не думаемъ, чтобы богословская журналистика хоть сколько-нибудь уронила свое достоинство, еслибы начала печатать на своихъ страницахъ романы, подобные романамъ Эберса. Извѣстно то громадное вліяніе, какое оказываютъ на мысль читателя замѣчательнѣйшіе беллетристическіе типы, создаваемые мастерами своего дѣла. Они получаютъ безсмертіе. Конечно Эберсъ не создаетъ такихъ типовъ, но во всякомъ случаѣ выводимыя имъ въ романѣ христіанскія личности оставляютъ самое пріятное, примиряющее и отрезвляющее, цѣльное впечатлѣніе. Эберсъ пожалуй лучше и успѣшнѣе знакомитъ съ христіанствомъ того древняго, героическаго времени, чѣмъ самый серьёзный толстый томъ, написанный на тему: „христіанство во времена Адріана“. Читая многія страницы произведенія Эберса, почти забываешь, что читаешь не популярное церковно-историческое изслѣдованіе, а романъ. Мы познакомили далеко не со всѣмъ, что есть въ романѣ касающагося христіанства, хотя и старались по возможности не упустить ничего главнаго. Чтеніе полнаго произведенія Эберса безъ сомнѣнія дастъ читателю гораздо больше, чѣмъ сколько даетъ наша статья. Мы вполнѣ достигнемъ своей цѣли, если прочичавшіе нашу статью постараются прочесть и романъ Эберса, если доселѣ они не имѣли случая и повода ознакомиться

съ этимъ произведеніемъ. Къ числу достоинствъ романа нужно отнести полную безтенденціозность. Онъ написалъ не съ предвзятою цѣлію восхвалить первенствующихъ христіанъ, но этотъ результатъ получается самъ собою, какъ скоро авторъ познакомился съ источниками церковно-историческими, касающимися эпохи первыхъ гоненій на христіанъ. А это знакомство автора, нужно сказать, чувствуется на всемъ, что ни говоритъ онъ: онъ прекрасно усвоилъ *духъ* этихъ источниковъ. Можно сказать больше: почти все, о чемъ говоритъ Эберсъ касательно христіанъ, можно съ буквальностью найти въ древне-христіанскихъ документахъ, хотя и не времени Адріана, но близкаго къ тому, (разумѣется типы принадлежатъ творческой фантазіи романиста). Вообще со стороны церковно-исторической романъ вполнѣ безукоризненъ: мы не съумѣли бы указать ни одного важнаго недостатка. Быть-можетъ очень строгій догматикъ найдетъ нѣкоторыя рѣчи, вложенныя романистомъ въ уста христіанъ, нѣсколько неточными и недостаточно уясняющими всей сущности христіанства, но такому можно замѣтить, что вѣдь Эберсъ романистъ: взыскивать съ него много нельзя. Насъ лично нѣсколько скандализируетъ въ романѣ Эберса слѣдующее обстоятельство: герои романа, язычники, нерѣдко прибѣгаютъ къ астрологіи, оракуламъ для предузнанія будущаго, и эти попытки предугадывать будущее не остаются безъ успѣха: часто подобныя предсказанія исполняются съ удивительною точностью. Мы не совсѣмъ понимаемъ, какъ относиться къ такому казусу? Смотрѣть ли на это, какъ на романическій аксесуаръ, не имѣющій серьёзнаго значенія и введенный для того, чтобы придать занимательность разсказу, или ужъ не въ самомъ ли дѣлѣ Эберсъ, какъ египтологъ—а извѣстно, что въ Египтѣ астрологія достигла замѣчательнаго процвѣтанія въ древности—наклоненъ вѣрить, что напр. звѣзды могутъ пророчить будущее? Во всякомъ случаѣ читатель остается въ нѣкоторомъ недоразумѣніи по вопросу объ астрологіи, когда прочитываетъ до конца романъ Эберса.

Въ одной изъ русскихъ газетъ мы прочли извѣстіе, что Эберсъ выдаетъ въ свѣтъ новый историческій романъ, посвященный „эпохѣ реформаціи“. Если этотъ слухъ вѣренъ, то отсюда можно заключать, что Эберсъ и впредь не отказывается отъ дѣятель-

ности въ качествѣ церковно-историческаго романиста и что вообще эта сфера литературной дѣятельности ему полюбилась. Нельзя не признать этого явленія очень отраднымъ. Церковно-историческая сфера почти не тронута беллетристикою; здѣсь можно найти много самаго цѣннаго матеріала, богатаго и разнообразнаго, для вдохновенія поэта. Эберсъ обладаетъ такимъ талантомъ, съ которымъ много прекраснаго можно написать, если онъ будетъ читать лѣтописи церковно-историческія внимательно и съ открытымъ чувствомъ для воспріятія истины. Пожелаемъ успѣха, наибольшаго успѣха его произведеніямъ въ русской читающей публикѣ.

1881 г. декабря 1. А.

КРАТКІЙ ОЧЕРКЪ

РАЗВИТІЯ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ МЫСЛИ ВЪ ИСТОРІИ ЭКЗЕГЕТИКИ НОВѢЙШАГО ВРЕМЕНИ.

Безотрадное явленіе представляетъ та область мышленія, въ которой каждая разсудочная операція не только провѣряется, но и обусловливается непреклонными авторитетами прошлаго или настоящаго, приходя къ тѣмъ или другимъ выводамъ не по требованію логическихъ законовъ, а по требованію тѣхъ или другихъ авторитетовъ, которымъ поклоняется большинство, требуя такого же безотчетнаго преклоненія передъ ними и отъ меньшинства. Это—разсудочный деспотизмъ, гдѣ каждая отдѣльная личность загромождается однѣми обязанностями, не пользуясь никакими правами. Такое положеніе занимаетъ богословская мысль въ католицизмѣ и будетъ занимать его до тѣхъ поръ, пока католицизмъ не утратитъ своего принципіальнаго характера и пока не исчезнетъ изъ него догматъ о папской непогрѣшимости. Противоположною, хотя и одинаково безотрадною, крайностію въ данномъ случаѣ является такъ-называемый либеральный протестантизмъ, въ которомъ уже вовсе нѣтъ авторитета, нѣтъ даже и такихъ разъ навсегда опредѣленныхъ регуляторовъ, которые бы давали богословской мысли какое-нибудь твердое и опредѣленное направленіе. „Мнѣ такъ кажется, такъ оно и есть“—вотъ вся основа такъ-называемаго либеральнаго протестантизма. Отсюда тотъ лабиринтъ радикально

противоположныхъ воззрѣній, въ которомъ приходится безнадежно блуждать всякому изслѣдователю либерально-протестантской мысли.

Впрочемъ сами-то либеральные протестанты нѣсколько иначе толкуютъ объ этомъ явленіи, хотя въ сущности дѣло остается однимъ и тѣмъ же, такъ какъ одна и та же вещь ничего не теряетъ, когда ее лишь называютъ двумя различными именами. Причину многоразличнаго разнообразія либерально-богословскихъ воззрѣній они находятъ не въ указанномъ нами положеніи: „такъ мнѣ кажется“, т.-е. не въ безконтрольномъ произволѣ, а въ *религіозномъ безпристрастіи* ихъ богословской критики въ томъ, что они приступаютъ къ дѣлу, не принося съ собою какихъ-нибудь напередъ опредѣленныхъ *богословскихъ* положеній. Но развѣ это не одно и то же, что сказано и нами? Что же касается *религіознаго* безпристрастія, то сначала слѣдовало бы спросить—можетъ ли быть о немъ рѣчь? Конечно, безпристрастіе въ критикѣ—свойство довольно похвальное; но къ счастію или несчастію мы должны сознаться, что *религіознаго* безпристрастія нѣтъ и быть не можетъ. Каждый человѣкъ имѣетъ хотя какія нибудь, но все же опредѣленныя религіозныя представленія. Различіе только въ томъ, что одинъ понимаетъ религіозныя представленія въ положительномъ, другой—въ отрицательномъ смыслѣ; одинъ признаетъ живаго, личнаго Бога, другой—безсознательный міровой процессъ, одинъ видитъ нужду въ Искупителѣ, другой—нѣтъ и т. д. и т. п. Но какъ положительное, такъ и отрицательное отношеніе къ истинамъ Откровенія равно оказываетъ свое вліяніе на критическое изслѣдованіе, только конечно каждое своимъ особымъ образомъ.

Нѣтъ ничего безопаснѣе, какъ идти къ своей цѣли лишь тѣмъ путемъ, какимъ идетъ къ ней все человѣчество и какимъ дѣйствительно достигается извѣстная цѣль. Путникъ, идущій по большой дорогѣ, какою уже многія тысячи путешественниковъ достигли своей цѣли, по дорогѣ уже достаточно изслѣдованной, находится въ болѣе безопасномъ положеніи, нежели путникъ, идущій по глухимъ тропинкамъ, или же самъ прокладывающій себѣ дорогу. Возможно, что такой путникъ найдетъ для себя кратчайшій путь, но еще возможнѣе конечно, что онъ будетъ блуждать въ неизвѣстной

для него мѣстности до потери силъ и полнаго изнеможенія. Въ такомъ именно положеніи безнадежно блуждающаго путника находятся либерально-протестантскіе богословы съ тѣхъ поръ, какъ со времени реформаціи они оставили въ толкованіи Библіи общій путь преданія и въ своихъ изслѣдованіяхъ стали руководиться однимъ только собственнымъ разумомъ, или вѣрнѣе—произволомъ. И какіе достигнуты ими результаты? Евангеліе искажено у нихъ до неузнаваемости, Христосъ снова преслѣдуется, какъ нѣкогда книжниками и фарисеями, за то, что назвалъ Себя Сыномъ Божіимъ и равнялъ Себя съ Богомъ; невинный Страдалецъ снова заушенъ и снова оплеванъ; христіанство оказалось дѣломъ какого-то всеобщаго недоразумѣнія, а исторія христіанской церкви—исторіею интригъ, ошибокъ и заблужденій.... Грусть навѣваетъ подобное явленіе въ христіанскомъ мірѣ, а еще грустнѣе становится, когда видишь, что такіе результаты получаются вовсе не вслѣдствіе безпристрастнаго толкованія Библіи, а навѣяны со стороны, явились вслѣдствіе господства тѣхъ или другихъ школьно-философскихъ тенденцій, такъ что иной критикъ какъ будто-бы и самъ видитъ всю нелѣпость своего толкованія евангельской исторіи; но тѣмъ больше принужденъ скрывать свои натяжки, чтобы только спасти излюбленное имъ школьно-философское міровоззрѣніе. Понятно, почему и самое развитіе отрицательной критики въ области экзегетики должно было идти рядомъ съ развитіемъ тѣхъ или другихъ школьно-философскихъ міровоззрѣній.

Не желая въ своемъ изслѣдованіи впасть въ ошибки тѣхъ жизнеописателей Господа нашего Іисуса Христа, которые, благодаря ложному направленію своего ума, достигли явно ложныхъ результатовъ, мы прежде всего, очевидно, должны обратить вниманіе на то, какимъ путемъ они шли въ своихъ изслѣдованіяхъ и что собственно было причиною ихъ заблужденія, дабы мы сами яснѣе могли отличить ложный путь отъ истиннаго. Впрочемъ мы не имѣемъ намѣренія шагъ за шагомъ слѣдить за систематическимъ развитіемъ въ богословіи отрицательной критики, такъ какъ подобный обзоръ самъ по себѣ составляетъ довольно обширный предметъ изслѣдованія и далеко бы отвлекъ насъ отъ главнаго предмета нашего разсужденія. Мы обозначимъ поэтому только главные моменты въ исторіи развитія отрицательной критики, и

притомъ имѣя въ виду по преимуществу отрицательную критику только новѣйшаго времени.

Гдѣ же можно указать начальный пунктъ для исторіи новѣйшей отрицательной критики въ области христіанскаго богословія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дать легче, чѣмъ то можетъ показаться на первый взглядъ, потому что съ точностію можно указать даже на тотъ годъ, съ которымъ соединенъ исходный пунктъ развитія новѣйшей критико-богословской мысли. Это—1835-й годъ, когда въ первый разъ явилось на свѣтъ пресловутое сочиненіе Штрауса: „Жизнь Іисуса“ („Das Leben Iesu“). Впрочемъ мы далеко не приписываемъ этому сочиненію того значенія, чтобы оно могло произвести эпоху въ развитіи богословской мысли, чтобы въ немъ заключалась какая-нибудь живительная, творческая сила, которая бы положила новое основаніе для дальнѣйшаго развитія богословской мысли. Напротивъ, его положительная сила, по нашему мнѣнію, безконечно мала, хотя оно и могло произвести разрушительное и потрясающее дѣйствіе въ области христіанскаго богословія. Имъ начинается лишь разложеніе предшествовавшей мысли, уничтоженіе пустыхъ иллюзій, теорій и недосказанныхъ предположеній и полуотрицаній стараго времени, но ничего не созидается новаго. Годъ 1835 былъ для раціоналистическаго богословія тѣмъ же, чѣмъ 1848-й—для жизни Европы государственной, потому что сочиненіе Штрауса „Жизнь Іисуса“ имѣетъ такое же значеніе для западнаго богословія, какое—революція 1848 года для западно-европейскихъ государствъ. Аналогичны даже и самыя причины появленія этихъ двухъ революцій. Вотъ почему, чтобы понять историческую необходимость появленія на свѣтъ такого сочиненія, какъ Штраусовская „Жизнь Іисуса“ и возможность тѣхъ разрушеній, которыя оно произвело въ области раціоналистическаго богословія, намъ необходимо обратить вниманіе на то состояніе богословской мысли, которое предшествовало этимъ разрушеніямъ и крайне нуждалось въ коренномъ преобразованіи.

Раціонализмъ и спекулятивный супра-натурализмъ—оба эти направленія, другъ другу враждебныя, равно односторонніе и равно поверхностныя, взросшія на одной и той же почвѣ непримиримаго дуализма и чисто внѣшняго, механическаго міровоззрѣнія, послѣ вѣковой (XVIII в.) борьбы между собою, должны

были наконецъ прекратить свое дальнѣйшее существованіе и уступить свое мѣсто другимъ болѣе устойчивымъ и болѣе прочнымъ міровоззрѣніямъ. Но какъ во внѣшней природѣ послѣ бури всегда бываетъ затишье, такъ случилось и въ области богословской мысли. Старое заброшено; новаго на его мѣсто ничего не найдено. Все перепуталось и перемѣшалось. Раціонализмъ сталъ супранатуралистическимъ, супранатурализмъ — раціоналистическимъ. Путаница воззрѣній и школьно-философскихъ понятій дошла до того, что никто не зналъ, къ какому разряду богослововъ онъ долженъ причислить самого себя, а еще менѣе другихъ. Ученіемъ о грѣхѣ и благодати заниматься уже перестали: на первомъ планѣ явились чисто формальные вопросы объ Откровеніи, богодухновенности, чудесахъ, пророчествахъ и т. п. Но и здѣсь обыкновенно боялись произносить свое послѣднее слово: все дѣлалось какъ-то вяло, безучастно и апатично. Инымъ характеромъ впрочемъ и не могло отличаться переходное состояніе богословской мысли. Наученные предшествующимъ опытомъ, борьбою раціонализма съ супранатурализмомъ, богословы конца XVIII столѣтія и начала XIX-го какъ-бы боялись углубляться въ занимавшіе ихъ вопросы, и если касались ихъ, то касались собственно ex officio, по обязанности. Отсюда,—у нихъ все получало оттѣнокъ холодности и безучастія: ни теплой юношеской вѣры, ни послѣдовательныхъ разсудочныхъ выводовъ, ни глубокаго историческаго смысла, ни теплаго, сочувственнаго отношенія къ дѣлу. Они были похожи больше на бухгалтеровъ, которые ведутъ счетъ не принадлежащимъ имъ доходамъ, чѣмъ на христіанскихъ богослововъ. Не таковы повидимому были послѣдователи популярной философіи, филантропизма, раціоналистическаго радикализма и прошло-вѣковаго натурализма. Но отвергнувъ принципъ христіанской нравственности, что же они поставили на его мѣсто?—Мораль выгоды, практической пользы, грубаго эгоизма и эвдемонизма! Устранивъ дѣйствія въ мірѣ Промысла, глумясь надъ чудесами,—чѣмъ же они ихъ замѣнили?—*Прагматизмомъ*, но не въ истинномъ его смыслѣ, а въ смыслѣ прагматизма мелочныхъ, чисто личныхъ мотивовъ, двигавшихъ будтобы міровыми, историческими событіями, прагматизмомъ государственныхъ интригановъ, обманщиковъ—жрецовъ, ухитрившихся выдумать, поддержать и распространить по всему міру такія уни-

версальныя представленія, какія содержатся въ религіи!... Такимъ образомъ, теоріею обмана запятнано не только бытописаніе Моисея, но и христіанское Евангеліе. Чтобы ознакомиться съ образомъ мыслей и воззрѣніями богослововъ того времени и получить къ нимъ вполнѣ заслуженное ими отвращеніе, достаточно прочитать только одинъ небольшой отрывокъ изъ сочиненій какого-нибудь Реймаруса, Землера, Эйхгорна, Планка, Штейдлинга, Шпитлера и т. п. „Прочь сверхъестественность, прочь неестественность! Главенство разума во всемъ!“ Вотъ регулирующее начало богословской мысли этого направленія! Только Гердеръ да Лессингъ мало-по-малу начали обращать вниманіе своихъ современниковъ отъ этого субъективно-разсудочнаго самоубійства человѣческой мысли къ исторической правдѣ. Только Лессингъ указалъ тогда на Откровеніе, какъ на прогрессирующее начало воспитанія человѣческаго рода. Этотъ эстетически-философскій идеализмъ Лессинга поддерживался впослѣдствіи многими лучшими мыслителями того времени, какови Бодмеръ, Брейтингеръ, Клопштокъ, Штольбергъ, Якоби, Лафатеръ, Гаманъ, Гердеръ,—пока наконецъ, при помощи Фихте—Шеллинговой философіи, не перешелъ въ *романтику*. Трудно указать весь истинный объемъ того величественнаго порыва человѣческаго духа, который проявилъ себя въ романтическомъ направленіи конца XVIII и первыхъ десятилѣтій XIX столѣтія. Онъ не ограничивается одною поэзіею, но просвѣчиваетъ почти во всѣхъ проявленіяхъ тогдашней жизни. Онъ положилъ свой отпечатокъ на всѣ дѣйствія человѣка и на всѣ области человѣческой мысли. Въ богословіи, въ исторіи, въ политикѣ, въ юриспруденціи, даже въ математической аудиторіи вѣялъ духъ тогдашняго мистическаго романтизма. Это былъ вѣкъ балладъ, чувствительныхъ исторій, священныхъ союзовъ. Вспомнимъ только, что даже у насъ въ Россіи, въ царствованіе Александра Благословеннаго, профессоръ математики, читая студентамъ лекцію о равенствѣ угловъ равносторонняго триугольника, считалъ необходимымъ касаться христіанскаго вѣроученія объ отношеніи между собою Лицъ пресв. Троицы. Впрочемъ, какъ ни благодѣтеленъ, какъ ни необходимъ былъ въ то время такой идеальный порывъ духа, но романтика, какъ школьная доктрина, скоро впала въ односторонности и крайности, какія мы указали, напр., въ профессорѣ ма-

тематики. Изъ живаго и одухотворяющаго начала она скоро обратилась въ абстрактный и фантастическій идеализмъ, въ какую-то манію непосредственнаго наслажденія въ чувствованіяхъ и фантазированіяхъ всякаго рода, въ поэзію безконечнаго, у которой однакожъ не было никакой опредѣленной формы и которая поэтому часто вращалась въ мірѣ пустыхъ мечтаній, суевѣрныхъ басенъ и легендъ. Вотъ почему богословы-романтики нерѣдко обращались своею фантазіею въ средніе вѣка, эту страну чудесъ и несбыточныхъ грезъ, гдѣ уже не было преградъ для самыхъ чудовищныхъ, фантастическихъ представленій. Отсюда — сближеніе съ католицизмомъ и католическимъ супранатурализмомъ. Такимъ образомъ романтика прошла почти всѣ возможныя ступени своего развитія, и возвышенный порывъ духа наконецъ перешелъ въ безжизненную букву ортодоксальнаго католицизма.

Вотъ въ краткихъ чертахъ то положеніе богословской мысли, на развалинахъ котораго долженъ былъ основаться новый жизненный принципъ богословской науки. Прежнее богословское умствованіе уже никого не удовлетворяло. Богословская наука настойчиво требовала обновленія и оживленія. Нужны были только люди, которые бы могли оживить безжизненность старыхъ теорій и дать уму и мысли болѣе твердое направленіе. За такихъ-то людей и приняли было двухъ нѣмецкихъ ученыхъ, почти одновременно занимавшихъ каѳедры въ одномъ и томъ же берлинскомъ университетѣ. Мы говоримъ о Гегелѣ и Шлейермахерѣ.

Гегель сразу смѣлою рукою оттолкнулъ отъ себя всѣ предшествовавшія ему теоріи и гипотезы. Но съ особенною антипатіею онъ относился всегда къ сухому и грубому раціонализму. Ему казалось слишкомъ поверхностнымъ и нефилософскимъ то раціоналистическое положеніе, что Божественное существо совершенно непостижимо для человѣческаго разума. Отсюда задача его философіи состоитъ въ томъ, чтобы примирить вѣру съ знаніемъ, религію съ философіею, абсолютную субстанцію съ субъектомъ, Спинозовскую философію съ Фихтевскою. Гегель понялъ вполнѣ то великое значеніе, которое Фихте приписывалъ человѣческому самосознанію, а потому и пришелъ къ тому убѣжденію, что для человѣка ничто не имѣетъ цѣны, что̀ не прошло чрезъ его сознаніе. На этомъ-то основывается и его пресловутое по-

ложеніе, что все дѣйствительное—разумно. Понятно, что для такого человѣка ни одинъ христіанскій догматъ не могъ имѣть своего значенія до тѣхъ поръ, пока онъ не прошелъ чрезъ его сознаніе, и терялъ всякое значеніе, какъ только становился съ нимъ въ противорѣчіе. Къ этому нужно прибавить, что философія Гегеля, благодаря ея темнотѣ и неопредѣленности, обладала тѣмъ рѣдкимъ свойствомъ, по которому, собственно говоря, трудно было сразу дать опредѣленный смыслъ ея положеніямъ. Неудивительно послѣ этого, когда легковѣрные супранатуралисты вначалѣ находили въ ней положительное, научное оправданіе христіанской догматики. Истина впрочемъ скоро раскрылась сама собою. Не много прошло временй, пока увидѣли ясно, что философія Гегеля не только не оправдываетъ христіанскаго вѣроученія, а напротивъ стоитъ съ нимъ въ прямомъ противорѣчіи. Вмѣсто Бога, живаго, личнаго высочайшаго Существа, она ставитъ лишь абсолютную идею, которая въ сущности есть не что иное, какъ сухое, безжизненное, отвлеченное и совершенно пустое, безъобъективное понятіе. Религія—постепенное откровеніе этой абсолютной идеи въ сознаніи человѣчества. Христосъ—лицо, въ которомъ абсолютная идея достигла своего полнаго и яснаго самосознанія. Отсюда —вѣчность Откровенія, вѣчность боговоплощенія. Но историческое ли лицо Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, или быть-можетъ только фантастическій вымыслъ, — для Гегеля это вопросъ второстепенный и совершенно безразличный.

Когда такимъ образомъ былъ раскрытъ истинный смыслъ Гегелевой философіи, ея выводовъ ужаснулись даже нѣкоторые изъ учениковъ Гегеля; а потому уже вскорѣ послѣ смерти Гегеля его школа распалась на двѣ главныя партіи — правую и лѣвую. Первая потеряла свой гегеліанскій характеръ и слилась съ школою старо-тюбингенскою или церковною; за то послѣдняя не только осталась вѣрною своимъ первоначальнымъ основоположеніямъ, но и довела ихъ до такихъ выводовъ, которыхъ ужаснулся бы самъ Гегель... Философія Гегеля, которая сначала повидимому стояла весьма близко къ ортодоксальной догматикѣ, была развита его учениками почти до положительнаго атеизма чрезъ промежуточный пунктъ Фейербаховскаго антропологизма...

Къ числу такихъ послѣдователей Гегеля принадлежитъ прежде всего д-ръ Штраусъ, первый приложившій къ толкованію Евангелія философію своего учителя во всемъ ея объемѣ и со всѣми ея крайностями въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „Жизнь Іисуса." Въ основѣ этого сочиненія лежитъ та же самая Гегелевская мысль, что воплощеніе Бога во Христѣ не есть отдѣльный и единичный фактъ, но всеобщее и универсальное проявленіе абсолютной идеи, — что все, что̀ повѣствуется въ Евангеліи о Христѣ, какъ объ отдѣльной личности, имѣетъ значеніе только по отношенію къ родовому понятію человѣчества. Но какимъ же образомъ то, что имѣетъ значеніе только по отношенію ко всему человѣчеству, могло быть отнесено въ нашихъ евангеліяхъ лишь ко Христу, какъ отдѣльной личности? Для рѣшенія этого вопроса Штраусъ обращается къ такъ-называемой теоріи *миѳа* и вопреки своему обѣщанію — вести дѣло безъ всякой предвзятой мысли, приступаетъ къ анализу евангельской исторіи, вмѣстѣ съ идеями Гегелевой философіи, еще и съ тѣмъ предположеніемъ, что каноническія Евангелія не суть то, за что ихъ обыкновенно выдаютъ, т.-е. не суть повѣствованія историческія, что они отличаются вообще неясностію и полны непримиримыхъ между собою противорѣчій, — положеніе, которое конечно сначала не худо было бы доказать. Утвержденіе раціонализма, что евангельскія повѣствованія, очищенныя отъ взглядовъ и толкованій ихъ авторовъ, содержатъ въ себѣ разсказы о совершенно естественныхъ событіяхъ, не удовлетворило Штрауса. Штраусу, который рѣшился разомъ отвергнуть историческую почву евангельскихъ повѣствованій, было мало раціоналистическаго ограниченія. Онъ захотѣлъ обратить въ миѳъ всю евангельскую исторію. Конечно заслуга Штрауса не въ этомъ. Миѳическое объясненіе евангельскихъ событій существовало и до него. Извѣстно, что уже Землеръ библейскія повѣствованія о Самсонѣ и Эсѳири прямо называлъ миѳами; извѣстно также и то, что Габлеръ и Шеллингъ объясняли миѳомъ почти всю древнѣйшую исторію. Шагъ впередъ, сдѣланный въ этомъ отношеніи Штраусомъ, состоитъ только въ особомъ способѣ примѣненія миѳической теоріи къ объясненію евангельскихъ повѣствованій. До Штрауса эта теорія примѣнялась къ евангельскимъ повѣствованіямъ не вполнѣ и не во всемъ своемъ объемѣ. Раціоналисты не все выбрасывали изъ

евангельскихъ сказаній, но только то, что не подходило подъ масштабъ *естественнаго* или натуралистическаго ихъ объясненія. Другіе богословы, по преимуществу ученики Шлейермахера, пользовались этой теоріей какъ-то боязливо и какъ-бы нерѣшительно. Сначала они прилагали ее только къ Ветхому завѣту и только позже уже стали примѣнять къ Новому, но и то не ко всей евангельской исторіи и не къ существенной даже части ея, а лишь къ событіямъ второстепеннымъ и побочнымъ. Штраусъ первый началъ пользоваться миѳическою теоріею смѣло и во всемъ ея объемѣ. Возможность для такого обширнаго примѣненія миѳа Штраусъ находитъ въ томъ, что внѣшнія свидѣтельства въ пользу каноническихъ евангелій явились сравнительно довольно поздно (въ концѣ II в.). Апостолы думаетъ Штраусъ, не исключая и Іоанна, по всей вѣроятности, умерли еще въ первомъ вѣкѣ, свидѣтельства же о ихъ писаніяхъ ни въ какомъ случаѣ не достигаютъ далѣе послѣдней четверти втораго вѣка. Какой, слѣдовательно, значительный промежутокъ времени (50—60 лѣтъ!) раздѣляетъ ихъ отъ послѣднихъ дней жизни евангелистовъ и сколько миѳическаго поля представляется здѣсь для благочестивой религіозной фантазіи первыхъ христіанъ!.. Основанная на этомъ пробѣлѣ возможность миѳа подкрѣпляется въ глазахъ Штрауса еще и тѣми мнимыми противорѣчіями, которыя онъ въ такомъ множествѣ указываетъ въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Ключъ же для миѳическаго пониманія евангельской исторіи онъ видитъ въ Ветхомъ завѣтѣ вмѣстѣ съ его мессіанскими надеждами и ожиданіями. На раввинское ученіе, что каковъ былъ Моисей, такимъ долженъ быть и обѣщанный Мессія, и на народное представленіе того времени, что чудеса Моисея, Иліи и другихъ пророковъ должны быть совершены Мессіею въ сугубомъ объемѣ, по мнѣнію Штрауса, можно указать какъ на источникъ, или вѣрнѣе какъ на регулирующее начало многихъ евангельскихъ сказаній. Такимъ образомъ результатъ, достигнутый Штраусомъ, только отрицательный: указаніе многихъ внутреннихъ противорѣчій въ нашихъ евангеліяхъ, противорѣчій, другъ друга будто бы взаимно исключающихъ и уничтожающихъ, разрушеніе прежней гармонистики и превращеніе всего историческаго въ евангеліяхъ въ миѳическое. При такомъ способѣ изслѣдованія, историческая сторона жизни Іисуса

доведена Штраусомъ до возможнаго минимума. Неустранимымъ осталось лишь то, что во времена Тиверія жилъ въ Галилеѣ одинъ іудей, родившійся въ Назаретѣ (Das Leben Jesu, § 39), что тогда же явился на Іорданъ съ аскетическою проповѣдію о покаяніи одинъ назарянинъ, по имени Іоаннъ, который не только увѣщевалъ народъ къ покаянію, но и совершалъ надъ приходившими къ нему съ раскаяніемъ фактическій символъ очищенія—крещеніе (§ 45), что вышеуказанный іудей, называвшійся Іисусомъ, былъ сначала однимъ изъ его учениковъ, обратился къ покаянію и крестился (§ 49), но когда спустя нѣсколько лѣтъ Іоаннъ былъ заключенъ въ темницу, онъ самъ уже, независимо отъ Іоанна и большинства его учениковъ, сталъ продолжать дѣло своего учителя и пріобрѣлъ немного послѣдователей: отъ Іоанна онъ отдѣлился не только внѣшнимъ образомъ, но и внутреннимъ, потому что онъ выработалъ для своихъ дѣйствій совершенно иной планъ, чѣмъ какой въ началѣ имѣлъ Іоаннъ. Іисусъ, по взгляду Штрауса, со всею ревностію увлекся тою мыслію, чтобы посредствомъ своего ученія произвести въ іудейскомъ народѣ нравственное преобразованіе или обновленіе и, какъ воспитанный въ супранатуралистическихъ понятіяхъ своего времени, надѣялся на мгновенныя и непосредственныя Божественныя дѣйствія, благодаря которымъ іудейскій народъ получитъ не только нравственную, но и политическую свободу и такимъ образомъ будетъ снова возстановлено царство Давида (I, стр. 520). Это ученіе, проповѣданное Іисусомъ іудейскому народу, вполнѣ соотвѣтствовало давно лелѣяннымъ іудеями мессіанскимъ надеждамъ (стр. 521). Отсюда произошло то, что въ народѣ и послѣдователяхъ Іисуса постепенно слагался взглядъ, который чаще и чаще сталъ высказываться ими относительно Іисуса, „что Онъ-то по всей вѣроятности и есть самъ Мессія“. Сначала Іисусъ даже ужаснулся отъ этой мысли (I, стр. 497); но мало-по-малу самъ возвысился до нея и былъ вполнѣ увѣренъ, что онъ есть истинный Мессія (стр. 503). Между тѣмъ все болѣе и болѣе возрастала противъ него ненависть фарисеевъ, первосвященниковъ и книжниковъ, которыхъ онъ постоянно обличалъ въ своихъ грозныхъ рѣчахъ за ихъ пороки и нежеланіе вникнуть въ общее дѣло, и потому Онъ легко могъ придти къ весьма правдоподобному предположенію, что рано или поздно его враги воспользу-

ются всѣмъ, чтобы только предать его римскому правительству; какъ агитатора для осужденія и казни и именно въ Іерусалимѣ, какъ центрѣ ихъ могущества и силы (II, 292 и далѣе). Очень возможно, что его подкрѣпляла въ этомъ предположеніи мысль о „судьбѣ прежнихъ пророковъ“ (стр. 296), возможно, что въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ мѣстахъ онъ находилъ и указаніе на необходимость страданій для обѣтованнаго Мессіи. Какъ бы то ни было, но ожиданія его дѣйствительно исполнились. Предъ однимъ изъ праздниковъ пасхи его схватили, осудили на смерть и распяли на крестѣ. Вотъ, по Штраусу, что въ нашихъ евангеліяхъ оказывается историческимъ; все же остальное, все чудесное и сверхъестественное, есть произведеніе лишь благочестивой фантазіи и возбужденнаго воображенія первыхъ христіанъ, которые облекли въ историческіе факты всѣ свои представленія, желанія и ожиданія, которыя онъ питали къ своему бывшему любимцу-учителю.

Таковъ въ краткихъ чертахъ тотъ взглядъ, котораго держится Штраусъ въ своемъ пресловутомъ сочиненіи „Das Leben Iesu“. Такой же взглядъ высказываютъ и всѣ послѣдователи той школы, во главѣ которой сталъ Штраусъ. Впрочемъ, видное мѣсто между ними занимаютъ только Вейссе и Бруно Бауэръ; а потому мы и ограничимся указаніемъ только на воззрѣнія этихъ послѣднихъ.

Воззрѣнія Вейссе очень просты и немногосложны. Давнымъ давно, въ царствованіе еще римскаго императора Тиверія, жилъ въ Палестинѣ одинъ благочестивый и даровитый мужъ, именемъ Іисусъ, родомъ илъ галилейскаго города Назарета. Вмѣстѣ съ другими дарованіями, которыми онъ превосходилъ всѣхъ своихъ соотечественниковъ, онъ обладалъ еще, какъ никто, и тою особенною, почти чудесною силою, которая въ наше время должна быть названа цѣлительнымъ магнетизмомъ (die Gabe d. magnetischer Heilkraft). Этотъ Іисусъ почти постоянно странствовалъ по Галиллеѣ, собралъ вокругъ себя многихъ приверженцевъ или послѣдователей и нерѣдко пользовался своею цѣлительною магнетическою силою для исцѣленія разнаго рода больныхъ, какъ напр. для исцѣленія двухъ Гадаринскихъ бѣсноватыхъ, какъ ихъ называли въ то время... Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что онъ пріобрѣлъ любовь многихъ галилеянъ, которые не только

охотно признали его своимъ Мессіею, но и хотѣли сдѣлать его своимъ царемъ. Впрочемъ, хотя Іисусъ и сознавалъ въ себѣ мессіанское призваніе, но онъ былъ далекъ отъ мысли—сдѣлаться центромъ политическаго движенія и власти. Напротивъ, онъ всегда старался вліять на народъ только нравственно, посредствомъ своего возвышеннаго ученія, которое онъ особенно любилъ сообщать въ разсказахъ приточнаго характера. Такъ, результатъ усвоенія и примѣненія къ жизни его ученія, раскрытіе и осуществленіе высоко-нравственныхъ идеаловъ, онъ любилъ представлять подъ образомъ разверзенія небесъ; твердость упованія на Божіе милосердіе онъ представилъ подъ образомъ хананеянки, которая такъ настойчиво и трогательно просила о помощи какого-то іудея, что тотъ волей-неволей долженъ былъ уступить наконецъ ея просьбѣ; судъ на духовно-безплодныхъ людей подъ образомъ безплодной смоковницы, которая по чьему-то повелѣнію должна была засохнуть; нравственное міровое возрожденіе, которое должно было совершиться благодаря его ученію,—подъ образомъ претворенія воды въ вино. Такой же приточный характеръ носятъ на себѣ и другіе евангельскіе разсказы какъ напр. разсказъ объ исцѣленіи сына царедворцева, слуги сотникова, объ умовеніи ногъ ученикамъ и т. д., и т. п. Въ Іерусалимъ Іисусъ никогда не ходилъ во время своего общественнаго служенія, кромѣ того раза, когда его схватили и распяли. Въ Геѳсиманскомъ саду онъ громко не молился; со креста онъ также не говорилъ: „Отче! прости имъ“! Кто могъ слышать и передать намъ эти слова? Во время его распятія, дѣйствительно, „вслѣдствіе естественнаго хода событій“ въ природѣ, нѣсколько потемнѣло болѣе обыкновеннаго, но особеннаго въ этомъ не было ничего. Послѣ смерти Іисуса, его сняли со креста и погребли. Тѣло его, само собою, на вѣки осталось во гробѣ, но магнетическій духъ его дѣйствительно явился однажды (Матѳ. XXVIII, 16 и далѣе) его ученикамъ и затѣмъ тотчасъ же вознесся на небо. Допустимъ, все это прекрасно; но какимъ же, спрашивается, образомъ Евангелія говорятъ намъ совершенно иное? Какимъ образомъ Евангелія чужды мысли о приточномъ характерѣ многихъ событій изъ жизни Іисуса Христа и говорятъ о нихъ напротивъ, какъ о дѣйствительныхъ событіяхъ чисто историческаго характера? Вейссе даетъ отвѣтъ и на этотъ серьезный

вопросъ. Послѣ смерти Іисуса, говоритъ онъ, его ученики исключительно посвятили себя распространенію ученія своего учителя. Но они совершенно ничего никому не говорили о томъ, кто таковъ былъ Іисусъ, что̀ онъ дѣлалъ, какъ онъ жилъ и какое онъ имѣлъ представленіе о своей личности,—предполагая, что все это должно быть извѣстно ихъ слушателямъ само собою. Тѣмъ не менѣе то тѣ, то другія черты изъ жизни Іисуса уже весьма скоро начали принимать болѣе и болѣе широкіе образы и подвергаться миѳической переработкѣ среди первыхъ послѣдователей христіанскаго вѣроученія. Такая переработка совершалась двоякимъ образомъ. Съ одной стороны ей давали поводъ черты мессіанскія, которыя повидимому должны были имѣть мѣсто въ жизни Іисуса, хотя и могли не быть на самомъ дѣлѣ, какъ дѣйствительно и не были. Такъ напр. выраженіе „Сынъ Давидовъ“ всегда было эпитетомъ Мессіи въ устахъ іудеевъ; поэтому и всѣ признавшіе Іисуса Мессіею были убѣждены, что онъ дѣйствительно есть потомокъ Давида по плоти. Такимъ образомъ произошло сказаніе о виѳлеемскомъ рожденіи Христа и евангельскія родословія. Точно также и другія мессіанскія идеи мало-по-малу переходили въ символическіе образы миѳическаго характера. Мысль о томъ, что Христосъ своимъ ученіемъ просвѣтитъ не іудеевъ только, но и язычниковъ дала поводъ къ образованію разсказовъ не только о поклоненіи виѳлеемскихъ пастуховъ, но и восточныхъ мудрецовъ; убѣжденіе, что во Христѣ исполнились законъ и пророки, легло въ основу евангельскаго сказанія о преображеніи; побѣда Іисуса надъ зломъ перешла въ миѳическое сказаніе объ искушеніи и т. д. и т. п. Съ другой стороны,—миѳическій образъ историческихъ событій мало-по-малу получили также и многія притчи, произнесенныя Христомъ, которыя были приняты его слушателями за дѣйствительныя событія изъ его жизни. Таковы, какъ мы видѣли, евангельскія сказанія о разверзеніи небесъ, о хананеянкѣ, объ засохшей смоковницѣ, о претвореніи воды въ вино, объ исцѣленіи сына царедворцева и сотникова слуги. Даже та простая мысль, что кому умыты ноги, тотъ чистъ, дала поводъ къ измышленію разсказа объ умовеніи ногъ. Далѣе, послѣ смерти Христа у его послѣдователей вошло въ обычай принимать въ свое общество только лицъ, крещенныхъ во имя Іисуса (?); а это подало поводъ предположенію, что

крещеніе установилъ самъ Христосъ. Вотъ въ краткихъ чертахъ тотъ взглядъ на жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа, который Вейссе изложилъ въ своей „Евангельской исторіи“ (Evang. Geschichte, krit. и philol. bearbeitet). Какъ ни родственны повидимому между собою гипотезы Штрауса и Вейссе, но нельзя не видѣть между ними и великаго различія. Гипотезу Штрауса дѣйствительно можно сравнить, какъ это и дѣлаютъ ея нѣмецкіе критики, съ величественнымъ и очаровательнымъ воздушнымъ замкомъ, которымъ путникъ любуется издали и который превращается въ пустой призракъ, когда зритель подходитъ поближе и хочетъ осязать его колонны. Ничего подобнаго нельзя сказать о гипотезѣ Вейссе. Ни издали, ни вблизи въ ней нельзя найти ничего очаровательнаго. Она есть самый слабый плодъ своего времени и своей школы. Ея слабыя стороны обнаруживаются тотчасъ-же, какъ только до нея дотронется анатомическій ножъ разсудочнаго анализа. Въ самомъ дѣлѣ, что это за магнетическая цѣлительная сила, которою обладалъ только Христосъ и болѣе никто? Почему только одинъ Христосъ могъ обладать ею и никто другой? Что это за магнетическій духъ и откуда онъ, который послѣ смерти Христа явился однажды Его ученикамъ и тотчасъ же вознесся на небо? Кто этотъ неизвѣстный нѣкто, который играетъ самую важную роль во всѣхъ мнимыхъ притчахъ Христа, уступаетъ просьбѣ хананеянки, повелѣваетъ засохнуть смоковницѣ, претворяетъ воду въ вино, исцѣляетъ сына царедворцева и т. п.? Какимъ образомъ притчу слушатели могли принять за дѣйствительную исторію? Какъ возможно подобное недоразумѣніе столько разъ и для столькихъ лицъ? Какъ наконецъ могъ какой-нибудь благочестивый галилеянинъ, съ незначительнымъ числомъ магнетическихъ исцѣленій, произвести тотъ коренной переворотъ въ міровой исторіи, конца котораго нельзя указать еще и въ настоящее время? Онъ произвелъ такой переворотъ, отвѣчаютъ обыкновенно защитники Вейссе, потому, что выдавалъ себя за ожидаемаго іудеями Мессію. Но вѣдь за такое же лицо выдавали себя многіе до и послѣ Него! Почему же однако они не могли совершить ничего такого что̀ равнялось бы силѣ христіанства? На этотъ вопросъ ничего не могутъ серьёзно отвѣтить всѣ тѣ, которые не хотятъ признать Іисуса Христа истиннымъ Сыномъ Божіимъ, по мнѣнію которыхъ Онъ только

выдавалъ себя за Мессію, а не былъ истиннымъ Мессіею на самомъ дѣлѣ.

Почти одновременно съ вышеуказаннымъ сочиненіемъ Вейссе явилось въ свѣтъ и сочиненіе *Вильке* „Urevangelist“ („Первоевангелистъ“), которое должно быть отмѣчено нами только потому, что дало основаніе воззрѣніямъ Бруно Бауэра, которыя изложены въ его „Критикѣ синоптиковъ“ (1841 г.)

Бруно Бауэръ явно доказалъ на себѣ самомъ, какъ крайняя правая сторона гегеліанской школы близко стояла къ лѣвой, когда изъ первой—строгаго догматизма—онъ перешелъ къ послѣдней—самому опустошительному радикализму, не сдѣлавъ особенно замѣтнаго скачка или перелома въ прежнихъ своихъ міровоззрѣніяхъ и благодаря одной лишь философской абстракціи, или точнѣе—абстрактной логикѣ, для которой содержаніе вообще не представляетъ никакого интереса и которая слѣдовательно способна идти въ какомъ угодно направленіи. Съ такою логикою человѣкъ не останавливается ни предъ какими препятствіями, становится фанатикомъ въ мнимо-научной области и теряетъ уваженіе къ тому, что́ не можетъ вмѣститься въ его формахъ философской абстракціи. Во имя мнимой науки онъ повергаетъ въ грязь религію и глумится надъ всѣмъ тѣмъ, что другіе уважаютъ какъ святыню. Все измѣряется одними мнимо-научными интересами и самъ человѣкъ становится жертвою пустой философской абстракціи. Вотъ почему съ такимъ направленіемъ неразрывно соединяется всегда разрушительный, мнимо-научный фанатизмъ, близко граничащій съ неистовымъ безумiемъ. Все это, какъ нельзя лучше, выразилось въ научныхъ изслѣдованіяхъ Бруно Бауэра. „Здѣсь конецъ! его даютъ мнѣ сами богословы!“ кричитъ неистовый Бауэръ. „Посмотрите, каковы они, какъ богословская ненависть сверкаетъ въ ихъ глазахъ! Ага! Вы хватаетесь за громовые перуны? Увы, не вамъ, несчастнымъ смертнымъ, распоряжаться ими!... Они думаютъ, что іезуитизмъ ихъ можетъ удержаться, что ихъ обманъ и ложь будутъ продолжаться вѣчно? Но если пришло время обнаружиться ихъ неправдѣ, то не далекъ уже и судъ!“... Что это, какъ не фанатическое словоизверженіе неистоваго безумія? Даровитый и ученый Бруно Бауэръ не пожалѣлъ ничего ради своей философской абстракціи; въ жертву мнимой наукѣ онъ принесъ все, что у него было: и

естественныя силы и разсудокъ и здравый смыслъ и историческое пониманіе. Онъ хочетъ бросить свои прежнія догматическія міровоззрѣнія, чтобы идти путемъ исторической критики, но не можетъ, потому что у него менѣе всего оказывается историческаго и критическаго смысла. Онъ думаетъ быть критикомъ, а на дѣлѣ оказывается лишь метафизическимъ фанатикомъ. Онъ сражается съ пустыми логическими формулами и философскими абстракціями, а думаетъ, что стоитъ на почвѣ дѣйствительности. Неудивительно послѣ этого, что въ евангельскихъ повѣствованіяхъ онъ не оставилъ ничего историческаго. Онъ не признаетъ историческимъ ни крещенія Іисуса Христа, ни Его чудесъ и даже ни одной изъ Его рѣчей. Одно принадлежитъ фантазіи евангелистовъ, другое ими искажено и обезображено. Но что же послѣ этого было на самомъ дѣлѣ изъ того, о чемъ повѣствуютъ намъ евангелисты? Съ точки зрѣнія Бауэра на этотъ вопросъ должно отвѣтить такъ: „что-то было, но что именно—неизвѣстно“. Вотъ въ краткихъ словахъ тотъ результатъ, который добытъ Бруно Бауэромъ, благодаря его усерднымъ и многолѣтнимъ научнымъ изслѣдованіямъ.

Всѣ послѣдователи Штрауса обыкновенно различаются между собою лишь въ своихъ частныхъ воззрѣніяхъ на жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа; но они вполнѣ согласно слѣдуютъ своему учителю въ общемъ направленіи своихъ изслѣдованій, т.-е. въ приложеніи къ евангельской исторіи миѳической теоріи. Здѣсь мы хотимъ указать нѣсколько примѣровъ примѣненія этой теоріи. Примѣры эти очень наглядны. Въ іерусалимскомъ талмудѣ, говорятъ, напр. повѣствуется слѣдующее: однажды раввинъ Еліазаръ, путешествуя съ раввиномъ Іохананомъ, завелъ рѣчь о дѣлахъ божественныхъ. Іохананъ тотчасъ слѣзъ съ осла, на которомъ ѣхалъ, и сказалъ: „не хорошо, что я слушаю славу моего Творца и при этомъ ѣду верхомъ на ослѣ“. Когда же они сѣли подъ деревомъ, тотчасъ, въ награду за ихъ смиреніе, сошелъ съ неба огонь и окружилъ ихъ. Изъ этого и подобныхъ сему мѣстъ слѣдуетъ, говорятъ, то, что во времена Христа іудеи считали огонь за необходимое условіе при каждомъ Божественномъ откровеніи; отсюда же произошло будто-бы евангельское сказаніе, по которому Іоаннъ Крестителъ предвѣщалъ, что Христосъ будетъ крестить огнемъ. Другой примѣръ. Въ

одномъ раввинскомъ кодексѣ разсказывается, будто-бы Второзаконіе пришло однажды къ Богу и сказало: „Господи! Ты написалъ во мнѣ законъ Свой; но Соломонъ, женившись на многихъ женахъ, выбросилъ іотъ изъ одного Моего слова“ (gaschim Второз. XVII, 17). На это Богъ отвѣчалъ Второзаконію: „Соломонъ и тысяча ему подобныхъ прейдутъ, буква же изъ тебя не прейдетъ“ (Salomo et mille ei similesъperibunt, sed vocula de te non peribit). Отсюда, говорятъ, произошло будто-бы евангельское повѣствованіе о томъ, что Христосъ сказалъ: „іота едина не прейдетъ отъ закона“. Какимъ образомъ многія притчи перешли въ евангельскія событія, мы уже видѣли при изложеніи гипотезы Вейссе. Вотъ какъ пользовались теоріею мина всѣ послѣдователи той школы, во главѣ которой стоялъ Штраусъ, самъ вышедшій изъ философіи Гегеля.

Крайности и односторонности этого направленія такъ очевидны, его выводы по большей части такъ нелѣпы, что они не могли долго оставаться безъ опроверженія. Болѣе серьёзные мыслители, между которыми главное мѣсто должно принадлежать берлинскому профессору Генгстенбергу, весьма скоро пришли къ тому разумному убѣжденію, что такое направленіе недостойно истинной науки, что оно непремѣнно должно быть устранено и замѣнено новымъ, болѣе основательнымъ. Такимъ образомъ, почти съ самымъ его началомъ совпадаетъ и начало его разоблаченія и опроверженія. Этому много способствовало то обстоятельство, что рядомъ съ указаннымъ направленіемъ, вышедшимъ изъ философіи Гегеля, существовало еще и другое богословское направленіе, болѣе сдержанное и болѣе основательное, хотя и менѣе шумное.

Въ одно время съ Гегелемъ, какъ мы сказали выше, занималъ каѳедру въ берлинскомъ университетѣ еще и другой нѣмецкій ученый—*Шлейермахеръ*, который также произвелъ огромное вліяніе на развитіе богословской мысли новѣйшаго времени, основавъ такъ-называемое примирительное или посредствующее направленіе, съ цѣлію уничтожить противорѣчіе между раціонализмомъ и супранатурализмомъ. Появленіе Шлейермахера въ ученомъ богословскомъ мірѣ было, правда, менѣе шумно, чѣмъ появленіе Гегеля, но за то глубже и продолжительнѣе было его вліяніе на ходъ развитія новѣйшаго христіанскаго богословія. Идеи Гегеля уже отжили свой вѣкъ, напротивъ идеи Шлейер-

махера ощутительны еще и въ настоящее время. Къ нему примкнули ортодоксы, каковы: Твестенъ, Ницшъ, Саккъ, І. Мюллеръ; его взгляды замѣтны у Неандра, Ульмана, Умбрейта, Люкке, Ольсгаузена, Гундесагена, Гагенбаха и другихъ; его духомъ дышетъ даже раціоналистическій критицизмъ Де Витте, Баумгартенъ-Крузія, Газе, Блеека, Шварца, Гизелера и Креднера. Его положенія заимствовалъ Бауръ, его лекціи слушалъ. говорятъ, самъ Штраусъ.

Впрочемъ, какъ ни велико было то вліяніе, которое Шлейермахеръ произвелъ въ области богословской мысли, тѣмъ не менѣе нужно сказать, что онъ собственно не былъ богословомъ по призванію. Онъ былъ философъ, онъ былъ человѣкъ, который хотѣлъ относиться ко всему критически и съ одними только сужденіями своего разума. Религіозныя истины онъ принималъ лишь въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ мирились съ его собственными разсудочными представленіями и понятіями.

Свою самостоятельность по отношенію къ церковному авторитету Шлейермахеръ обнаружилъ уже весьма рано. Еще въ 1786 году, воспитываясь въ семинаріи (въ Барби), восемьнадцатилѣтній Шлейермахеръ жаловался въ письмѣ своему отцу на то, что обученіе въ семинаріи ведется весьма дурно, что о научномъ изъясненіи Св. Писанія у нихъ не можетъ быть и рѣчи, что доказательства въ пользу религіозныхъ истинъ указываются учителями слишкомъ поверхностно, что въ семинарской библіотекѣ нельзя найти сочиненій новѣйшихъ теологовъ, которыхъ взгляды и возраженія въ классѣ почти никогда не опровергаются и что чрезъ это только усиливается сомнѣніе среди учащейся молодежи въ истинахъ Откровенія. Отецъ въ отвѣтъ на эту жалобу писалъ Шлейермахеру, что онъ ничего не теряетъ отъ того, что взгляды и возраженія новѣйшихъ теологовъ остаются для него неизвѣстными. „Избѣгай этого древа познанія, пишетъ онъ своему сыну, и опасныхъ приманокъ къ нему подъ видомъ основательности. Я прочиталъ почти всѣ опроверженія современнаго невѣрія: однакоже они ни въ чемъ не убѣдили меня и я узналъ только, что вѣра есть даръ Божій и дѣло Божьяго милосердія“. При этомъ онъ рекомендовалъ своему сыну посерьёзнѣе заняться лучше изученіемъ Библіи, еврейскаго языка и сочиненій Мартинота, Сандера, Боннета и Гервея. Но едва-ли сынъ послушался

на этотъ разъ совѣтовъ своего отца; по крайней мѣрѣ извѣстно, что вмѣсто изученія Библіи и еврейскаго языка онъ занялся подпольнымъ изученіемъ тогдашнихъ богословскихъ критиковъ и уже въ слѣдующемъ письмѣ писалъ своему отцу: „Любезный батюшка! Если вы думаете, что кромѣ нашей вѣры, ни при какой другой невозможно блаженство въ той и покой въ этой жизни, то молите Бога, чтобы Онъ даровалъ ее мнѣ, потому что въ настоящее время у меня ея нѣтъ“. Такимъ образомъ уже въ это время Шлейермахеръ находился въ такомъ состояніи, при которомъ въ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ онъ не могъ руководиться непосредственнымъ голосомъ церкви. Правда, и въ родительскомъ домѣ и за семинарской скамьей онъ не переставалъ заниматься изученіемъ церковныхъ догматовъ, но въ ихъ пониманіи онъ руководился уже не вѣрою, а своими собственными критическими соображеніями. Само собою понятно, что его разумъ, ограниченный по своей человѣческой природѣ, не могъ понять ясно и живо такихъ великихъ истинъ, каково христіанское вѣроученіе о паденіи и искупленіи человѣка, а Шлейермахеръ, какъ мы сказали, признавалъ истиннымъ только то, что было совершенно понятно для его разума. Ясно, почему такъ была потрясена въ это время вѣра Шлейермахера. „Я не могу вѣрить, пишетъ онъ отцу, чтобы то былъ вѣчный, истинный Богъ, Который самъ Себя называлъ лишь Сыномъ человѣческимъ; я не могу вѣрить, чтобы Его смерть была примирительнымъ искупленіемъ для человѣка, такъ какъ Онъ самъ ясно не высказалъ этого ни одного разу и такъ какъ я не могу признать, чтобы такое искупленіе было необходимо; Богъ не можетъ желать вѣчнаго наказанія для людей.— они не были совершенны; они были сотворены не съ совершенствомъ, но лишь съ стремленіемъ къ нему.“ Изъ этихъ словъ видно, что уже въ то время Шлейермахеръ болѣе чѣмъ колебался относительно двухъ важнѣйшихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія—Божества І. Христа и искупительнаго значенія Его крестной смерти. Такимъ образомъ характеръ Шлейермахеровскаго богословствованія съ догматической и критической стороны его довольно ясно обозначился уже въ то время, когда Шлейермахеръ долженъ бы былъ держать въ рукахъ еще только краткій учебникъ христіанскаго богословія. Можно ли представить себѣ, какъ былъ потрясенъ отецъ, узнавшій о такомъ односто-

роннемъ и почти нехристіанскомъ направленіи ума своего сына. „О безсмысленный сынъ, такъ начинаетъ онъ свой отвѣтъ, отъ 8-го февраля 1787 года въ нарательномъ духѣ ап. Павла въ посланіи къ Галатамъ,—кто обольстилъ тебя, что ты измѣнилъ истинѣ,—тебя, у котораго передъ глазами всегда изображаемъ былъ Христосъ Іисусъ, распинаемый нынѣ тобою?.. Ахъ, сынъ мой, сынъ мой!... Какъ глубоко ты обижаешь меня! Какой вздохъ ты выжимаешь изъ груди моей! И если мертвые имѣютъ о насъ какія-либо свѣдѣнія, то какимъ являешься ты теперь ужаснымъ возмутителемъ покоя твоей усопшей матери, если даже мачиха твоя, чужая тебѣ, оплакиваетъ тебя вмѣстѣ со мною!“ Признавая Христа простымъ человѣкомъ, Шлейермахеръ, по мнѣнію его отца, презираетъ Бога своихъ отцовъ и „идетъ служить богамъ чуждымъ“. „Если возможно, взываетъ къ сыну его отецъ въ концѣ настоящаго своего письма, то внемли просьбѣ своего отца, просящаго тебя! Опомнись! Ахъ, сынъ мой, опомнись! Человѣческая добродѣтель не есть совершенство, но всегда слѣдуетъ возвращаться съ пути погрѣшностей. О, Господи Іисусе! Ты—пастырь людей! Самъ возврати къ Себѣ Свое заблудшее овча! Сотвори сіе во славу имени Твоего! Аминь!“—Но ни эти душу раздирающіе вопли отца, ни его угрозы и увѣщанія не перемѣнили образа мыслей Шлейермахера. По своей природѣ, онъ принадлежалъ къ числу тѣхъ людей, которые ради истины готовы жертвовать всѣмъ близкимъ ихъ сердцу; а свое религіозное міровоззрѣніе Шлейермахеръ конечно считалъ вполнѣ истиннымъ. Впрочемъ, ни въ семинаріи, ни даже по окончаніи курса въ берлинскомъ университетѣ Шлейермахеръ не имѣлъ еще, собственно говоря, твердо сложившихся и вполнѣ законченныхъ [illegible] или другихъ богословскихъ и философскихъ воззрѣній. Его умъ еще не находилъ твердой опоры для своихъ дальнѣйшихъ операцій: онъ не удовлетворился старымъ, но еще не нашелъ ничего и новаго, что было бы лучше отвергнутаго имъ стараго. Богъ былъ для него какимъ-то неопредѣленнымъ *x*'омъ, міръ—*z*'омъ. Вотъ почему въ это время Шлейермахеръ самъ еще боялся публично высказывать о вещахъ свое опредѣленное мнѣніе; а потому и неудивительно, если у демократовъ онъ слылъ приверженцемъ деспотизма, у роялистовъ—якобинцемъ, у пантеистовъ—дуалистомъ, у теистовъ—[illegible]омъ, а у людей дѣло-

выхъ—человѣкомъ легкомысленнымъ и болтуномъ (—Mensch, dem die Zunge zu lang sei). Трудно угадать, какое-бы направленіе принялъ Шлейермахеръ, еслибы судьба не столкнула его съ Шеллингомъ, изъ философскихъ положеній котораго только и возможно уяснить себѣ тѣ или другія воззрѣнія Шлейермахера. Дѣйствительно, въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ Шлейермахеръ вообще былъ согласенъ съ Шеллингомъ и ихъ различіе замѣтно только въ вопросѣ о познаніи Бога или, какъ они сами выражаются,—абсолютнаго Существа. Шеллингъ допускалъ возможность познанія абсолютнаго лишь подъ формою интеллектуальнаго воззрѣнія, между тѣмъ какъ Шлейермахеръ—только подъ формою чувства. Въ своемъ письмѣ къ Якоби Шлейермахеръ, не скрываясь старался доказать, что Божество можетъ быть познаваемо только въ соединеніи идеальнаго съ реальнымъ, субъективнаго съ объективнымъ, т.-е. по его мнѣнію, познаніе Божества возможно только подъ условіемъ пантеистическаго міровоззрѣнія,—и именно—міровоззрѣнія Шеллинга. Понятіе человѣка Шлейермахеръ, также подобно Шеллингу, разсматриваетъ съ двухъ сторонъ: человѣкъ въ бытіи (идея), и человѣкъ въ бываніи (дѣйствительность). Первый—безгрѣшенъ, второй склоненъ къ ошибкамъ, погрѣшностямъ, порокамъ и дѣйствительно порочен. Явленіе перваго въ бываніи, т.-е. въ жизни, но съ сохраненіемъ безгрѣшности, безпорочности—и есть сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа. Такимъ образомъ, рожденіе Христа, по Шлейермахеру, дѣйствительно есть явленіе сверхъестественное, чудесное, но лишь настолько, насколько нельзя объяснить себѣ того, какимъ образомъ въ дѣйствительной внѣшней жизни (въ бываніи) Христосъ остался безгрѣшнымъ и не принесъ съ собою въ міръ наклонности ко грѣху. Здѣсь на землѣ идея Высочайшаго Существа завладѣла всѣмъ сознаніемъ Іисуса,—и въ этомъ состоитъ вся сущность, все значеніе Христа, какъ Искупителя,—бытіе Бога въ немъ составляло все Его внутреннее *Я*, а потому и не было въ Немъ ничего такого, что не опредѣлялось бы волею Бога. Вотъ почему Христосъ является чистѣйшимъ образомъ, или какъ обыкновенно говорятъ, идеаломъ всего человѣчества. Въ живомъ единеніи съ Нимъ можетъ быть всякій, кто только воодушевленъ Его духомъ, проникнуть Его ученіемъ. Общество такихъ людей есть церковь, ко-

торая поэтому можетъ быть названа отраженіемъ Христа, равно какъ Христосъ—ея первообразомъ. Частнѣе взглядъ Шлейермахера на жизнь, ученіе и дѣла Господа нашего Іисуса Христа представляется слѣдующимъ. Христосъ родился отъ совершенно обыкновенныхъ людей и совершенно обыкновеннымъ образомъ, но безъ грѣха; воспитаніе получилъ такое же, какъ и всякій іудейскій отрокъ того времени. Отъ другихъ людей Онъ отличался только полнѣйшимъ совершенствомъ или, какъ говоритъ Шлейермахеръ, максимумомъ богосознанія, которое впослѣдствіи сдѣлалось регуляторомъ всей Его жизни и дѣятельности. Достигнувъ тридцатилѣтняго возраста и принявъ крещеніе отъ Іоанна, Онъ началъ свое общественное служеніе, постоянно избирая центромъ своей дѣятельности то Капернаумъ, то Іерусалимъ. Общественное же служеніе Христа состояло главнымъ образомъ въ Его ученіи и отчасти въ дѣлахъ милосердія къ страждущему человѣчеству. Многія изъ Его дѣлъ кажутся дѣйствительно необыкновенными, но впрочемъ лишь настолько, насколько мы не въ силахъ объяснить ихъ на основаніи добытыхъ въ наше время научныхъ положеній; объяснять же ихъ нужно, по всей вѣроятности, или полнотою мессіанскаго достоинства Іисуса, или теплотою вѣры тѣхъ, надъ которыми они были совершены. Что такое эти дѣйствія въ ихъ сущности,—неизвѣстно, но только они не чудеса въ томъ смыслѣ, въ какомъ учитъ о нихъ церковь. Ученіе Христа было ново и оригинально, не находилось ни въ какой внутренней связи съ ученіемъ ветхозавѣтнымъ, а напротивъ даже вступало съ нимъ во многихъ пунктахъ въ противорѣчіе. Вотъ почему Іисусу приходилось часто сталкиваться съ ветхозавѣтными воззрѣніями и установленіями. Уже одно это должно было возбудить противъ Него многихъ іудеевъ и особенно ихъ авторитетовъ—книжниковъ и фарисеевъ, которые въ то время сильно придерживались ветхозавѣтныхъ воззрѣній и традицій. Къ этому еще нужно присоединить грозныя обличительныя рѣчи Христа, порицавшаго всегда лицемѣріе и внѣшнюю набожность фарисеевъ, пороки народа и его наклонность къ одной только обрядности и внѣшности. Все это было причиною того, что противъ Іисуса составился полуоффиціальный заговоръ съ цѣлію Его умертвить. И дѣйствительно,—въ одно время Христосъ былъ схваченъ, осужденъ и распятъ на крестѣ.

Нѣтъ основанія думать, что Онъ умеръ на крестѣ дѣйствительною смертію, хотя оффиціально и былъ признанъ дѣйствительно умершимъ. Друзья сняли Его со креста и похоронили, по особому стеченію обстоятельствъ, въ-чьемъ-то чужомъ гробѣ (не Іосифовомъ) и потому впослѣдствіи тѣло Его, очевидно, нужно было перенести въ болѣе постоянное мѣсто. Такъ ли оно было на самомъ дѣлѣ, или быть-можетъ Христосъ пробудившись Самъ вышелъ изъ гроба, только на третій день послѣ погребенія тѣла Христа во гробѣ не оказалось. Разнеслась молва, что Христосъ воскресъ, и дѣйствительно Онъ являлся тогда своимъ ученикамъ, но совершенно однакожъ такимъ, какимъ Онъ былъ и до своихъ страданій и не сверхъестественнымъ, а обыкновеннымъ образомъ. А такъ какъ и въ это время Христосъ былъ такимъ же точно, какимъ Онъ былъ и во время Своей земной жизни, имѣлъ такое же смертное тѣло, плоть и кости, то Его жизнь и по воскресеніи снова окончилась, разумѣется, обыкновенною смертію; проживалъ же Онъ теперь до Своей второй смерти, по всей вѣроятности, въ Виѳаніи, гдѣ Онъ лучше всего могъ вести скрытную и уединенную жизнь. Само собою разумѣется, что ученики Іисуса были твердо увѣрены, что за свою жизнь и дѣла Онъ долженъ прославиться въ царствіи Божіемъ, а изъ этой увѣренности съ теченіемъ времени выработался разсказъ о событіи мнимо-историческаго характера—вознесеніи Христа на небо.

Нѣтъ ничего удивительнаго, что при такомъ пониманіи евангельской исторіи Шлейермахеръ считалъ себя въ силахъ примирить два крайнія направленія богословской мысли—супранатурализмъ и раціонализмъ. Какъ можно видѣть изъ сказаннаго, такого примиренія онъ хотѣлъ достигнуть тѣмъ, что съ одной стороны не отвергалъ почти ни одного событія изъ евангельской исторіи, допуская, что все разсказанное въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ дѣйствительно случилось въ извѣстное историческое время, а съ другой—каждое евангельское событіе старался объяснить болѣе или менѣе сходно съ духомъ тогдашняго раціонализма, хотя и въ гораздо смягченномъ его видѣ. Вслѣдствіе этого произошло однакожъ только то, что у Шлейермахера часто встрѣчаются слова и фразы библейскія или церковныя, но съ смысломъ совершенно инымъ; а это значитъ, что Шлейермахе-

ромъ достигнуто не примиреніе, а лишь насильственное соединеніе двухъ противоположныхъ міровоззрѣній. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Шлейермахеръ является повидимому даже какъ будто супранатуралистомъ, а на самомъ дѣлѣ онъ не супранатуралистъ; въ другихъ случаяхъ его, пожалуй, можно было бы назвать раціоналистомъ, но онъ въ сущности и не раціоналистъ. Все это зависитъ, очевидно, отъ того, что самое воззрѣніе Шлейермахера двойственно и неопредѣленно. При объясненіи нѣкоторыхъ событій, каковы: смерть, погребеніе, воскресеніе и вознесеніе Христа на небо, Шлейермахеръ принужденъ былъ даже маскироваться, исключительно конечно вслѣдствіе того, что не хотѣлъ такъ сказать обидѣть, не хотѣлъ стать въ полное противорѣчіе ни съ супранатуралистами, ни съ раціоналистами. Какъ далеко однакожъ онъ не достигъ своей цѣли примиренія, видно уже изъ того, что его воззрѣній не приняли ни раціоналисты, ни супранатуралисты. Мало того, надъ нимъ даже нерѣдко смѣялись какъ тѣ, такъ и другіе: раціоналисты за то, что онъ признавалъ евангельскія событія историческими фактами и хотѣлъ будто бы сохранить тотъ образъ Христа, какой рисуетъ церковное вѣроученіе; супранатуралисты—за то, что въ своихъ объясненіяхъ онъ нерѣдко стоитъ въ противорѣніи съ евангельскими повѣствованіями и искажаетъ ихъ смыслъ въ духѣ раціонализма. При всемъ томъ, повторяемъ, значеніе Шлейермахера такъ велико, что къ числу его учениковъ принадлежатъ лучшіе ученые, а его мысли не потеряли своей силы еще и въ настоящее время. Но такъ какъ онъ не оставилъ послѣ себя строго замкнутой школы, то нѣтъ ничего особеннаго въ томъ, что впослѣдствіи нѣкоторые изъ его учениковъ бросили его воззрѣнія и перешли въ церковную школу, другіе въ раціонализмъ и только немногіе удержались на точкѣ зрѣнія своего учителя. Къ числу такихъ послѣдователей Шлейермахера, въ собственномъ смыслѣ, принадлежитъ прежде всего *Неандеръ*. Мы указываемъ здѣсь только на него одного, такъ какъ онъ считается наилучшимъ выразителемъ идей своего учителя.

Дѣйствительно, субъективность Шлейермахеровскаго богословія ясно проглядываетъ и въ „жизни Іисуса“, написанной въ 1837 году Неандеромъ. Что эта книга также написана далеко не въ духѣ истинно-христіанскаго пониманія, объ этомъ едва ли стоитъ

и говоритъ. Богодухновенность, или даже только историческая достовѣрность евангельскихъ повѣствованій, не нашла себѣ защитника и въ личности Неандера. Образъ Христа, начертанный богословіемъ Шлейермахера, является и въ сочиненіи Неандера неизмѣннымъ масштабомъ пониманія и толкованія всей евангельской исторіи. Три первыя евангелія и здѣсь берутся въ разсчетъ лишь настолько, насколько они подходятъ подъ общій духъ евангелія отъ Іоанна. Чудеса Неандеръ повсюду старается обусловить лишь такъ-называемою религіозною нуждою и не даетъ имъ надлежащаго мѣста и значенія въ жизни Христа. Впрочемъ, онъ не устраняетъ ихъ совсѣмъ; онъ только уменьшаетъ ихъ силу, низводя ее до нуля. Вотъ почему каждое евангельское чудо у Неандера является всегда ослабленнымъ и представленнымъ въ такомъ видѣ, что мало чѣмъ отличается отъ обыкновенныхъ явленій, почти ежедневно совершающихся предъ нашими глазами въ области внѣшней природы. По воззрѣнію Неандера, чудеса не суть отдѣльныя, самостоятельныя явленія, а члены одного великаго цѣлаго, явленія въ человѣчествѣ новыхъ, высшихъ силъ природы. Такимъ образомъ чудо есть нѣчто возвышенное, стоящее гораздо выше законовъ природы, но не противорѣчащее имъ. Мудрость Творца сумѣла такъ устроить міръ, что онъ безъ ущерба для себя можетъ воспринимать въ свою область тѣ высшія творческія силы, которыми обусловливается всякое чудо. Въ каждомъ чудѣ такимъ образомъ необходимо различать всегда два элемента—естественный и сверхъестественный. Въ дѣйствіяхъ на человѣческую природу, т.-е. въ чудесныхъ исцѣленіяхъ, перевѣсъ получаетъ естественный элементъ, а въ чудесныхъ дѣйствіяхъ на физическую природу—сверхъестественный. Сообразно съ этимъ Неандеръ всегда отдаетъ преимущество первымъ и насколько возможно, урѣзываетъ послѣднія, доводя ихъ до минимума, но не выбрасывая однакожъ совсѣмъ за бортъ евангельской исторіи. Въ дѣлѣ уменьшенія значенія и силы чудесъ Неандеру много помогаетъ еще приложеніе къ нимъ нравственно-практическихъ мотивовъ. Къ чуду, какъ чуду, т.-е. какъ къ такому явленію, которое служило лишь для одного обнаруженія божественнаго всемогущества, Неандеръ относится вообще съ недовѣріемъ; но за то съ глубокимъ чувствомъ говоритъ онъ о тѣхъ чудесахъ, которыя обусловливались нравственно-практическими

требованіями, мотивировались сочувствіемъ, сожалѣніемъ или состраданіемъ Христа къ страждущему человѣчеству. Мы приведемъ нѣсколько примѣровъ того, какъ поступаетъ Неандеръ съ евангельскими разсказами о чудесахъ, какъ онъ различными путями старается ослабить или даже совсѣмъ уничтожить ихъ, прибѣгая постоянно то къ теоріи мина, то къ объясненію натуралистическому, но всегда останавливаясь лишь на половинѣ своей дороги. Такъ, напр., въ разсказѣ о поклоненіи волхвовъ Неандеръ признаетъ историческимъ лишь прибытіе ихъ въ Іерусалимъ, куда они пришли вслѣдствіе указанія своихъ астрологическихъ наблюденій; но онъ не довѣряетъ евангельскому повѣствованію въ томъ, что волхвамъ указанъ путь на Виѳлеемъ чудесною звѣздою Мессіи; онъ скорѣе готовъ допустить, что это—дѣло Ирода или кого-нибудь другаго. Чудесное событіе, бывшее при крещеніи Іисуса, не имѣло, по взгляду Неандера, объективнаго значенія и вполнѣ можетъ быть объяснено визіонервнымъ состояніемъ Іоанна Крестителя; въ такомъ именно смыслѣ Неандеръ понимаетъ сошествіе на Іисуса Св. Духа и гласъ съ неба Бога Отца. Исторія искушенія, говоритъ онъ, дѣйствительно содержитъ въ себѣ историческую истину, но она облечена въ ней въ символическую форму, вслѣдствіе чего искушеніе Іисуса есть исторія истинная, но недѣйствительная. Укрощеніе бури имѣетъ истинное значеніе, какъ непосредственное воздѣйствіе Христа, но не на внѣшнюю природу, а лишь на души Его учениковъ. Претвореніе воды въ вино на бракѣ въ Канѣ Галилейской не было претвореніемъ въ собственномъ смыслѣ, но лишь сообщеніемъ водѣ вкуса и силы вина, для уясненія чего Неандеръ указываетъ намъ, какъ на аналогичное явленіе, на нѣкоторые минеральные источники, имѣющіе воду съ пріятнымъ виннымъ вкусомъ. Относительно воскрешенія мертвыхъ Неандеръ воздержался отъ произнесенія своего послѣдняго слова собственно потому, что ему весьма трудно будто бы опредѣлить, дѣйствительно ли воскрешенныя лица умерли передъ тѣмъ истинною смертію, или же ихъ смерть была только кажущеюся (Scheintod). Даже смерть Лазаря, отъ трупа котораго, по свидѣтельству евангелиста, издавалось уже злосмрадіе, для Неандера остается недоказанною. Явленія ангеловъ въ буквальномъ смыслѣ онъ не признаетъ, какъ не признаетъ въ то же время и объективнаго су-

ществованія злыхъ духовъ. Бѣсноватые, по его взгляду, были люди душевнобольные, потерявшіе единственно самосознаніе и сознававшіе свое собственное *Я* враждебною имъ силою ада. Если же Христосъ и говоритъ иногда о бѣсахъ, какъ существахъ, имѣющихъ личное бытіе, то въ этомъ случаѣ Онъ только приноравливается къ іудейскимъ понятіямъ и представленіямъ того времени.

Сказаннаго намъ кажется достаточнымъ для того, чтобы показать, какъ при объясненіи чудесъ Неандеръ постоянно колеблется и самъ не знаетъ, къ какому прибѣгнуть толкованію ихъ—натуралистическому, миѳическому или супранатуралистическому. Чудо имъ ослаблено, но не уничтожено. Сверхъестественный *х* все-таки остался; его можно видѣть у Неандера, какъ и у Шлейермахера, и „въ высшихъ, божескихъ силахъ“ и въ „новомъ духовномъ творчествѣ“, которое явилось съ христіанствомъ и абсолютнымъ носителемъ котораго нужно признать самого Христа. Но эти фразы однакоже такъ неопредѣленны и такой обширный имѣютъ смыслъ, что изъ нихъ каждый можетъ дѣлать какое-угодно употребленіе. Само собою понятно, что подобное направленіе богословской мысли не можетъ быть достояніемъ истинной науки; наука не можетъ удовлетвориться двусмысленностями и полуотрицаніями; наука требуетъ положительныхъ результатовъ. Въ дѣлѣ религіи и въ частности въ отношеніи такихъ важныхъ фактовъ, какъ чудеса Господа нашего Іисуса Христа, полувѣрованіе невозможно. Или они должны быть безусловно признаны, какъ историческіе факты, или же честнымъ образомъ опровергнуты.

Къ такимъ печальнымъ результатамъ пришло въ концѣ концовъ и то примирительное направленіе, основателемъ котораго по справедливости считается Шлейермахеръ.

Но ни Шлейермахеръ, ни даже самый ярый противникъ раціоналистически-школьныхъ воззрѣній Генгстенбергъ, ни ихъ лучшіе ученики не осилили того духа либерально-тенденціознаго отношенія къ слову Божію, которому положила начало извѣстная книга Штрауса „Жизнь Іисуса“. При этомъ мы должны еще отмѣтить тотъ фактъ, что со времени Шлейермахера было признано необходимымъ открыть при заграничныхъ университетахъ даже спеціальную каѳедру для научнаго изложенія жизни Господа

нашего Іисуса Христа и что занимавшіе ее профессора чрезъ посредство своихъ слушателей иногда не стѣснялись проводить въ жизнь самыя чудовищныя свои воззрѣнія. Этимъ обстоятельствомъ только и можно объяснить себѣ тотъ громадный наплывъ сочиненій о жизни Іисуса, которыми такъ богата нѣмецкая литература. И кто только изъ болѣе или менѣе грамотныхъ нѣмцевъ не выпустилъ въ свѣтъ „Das Leben Jesu“, подписаннаго его именемъ?! Писать о жизни Іисуса, проводить, какіе кому угодно сумасбродные взгляды и щеголять пустою фразою—было какъ-то маніею, повальною болѣзнію того времени. Наконецъ оказалось недостаточнымъ и этого; начали стараться и соперничать другъ съ другомъ въ рѣзкости выраженій и утонченности хулы, которую постоянно изрыгали на Святѣйшаго изъ святыхъ; богословская литература потеряла свой первоначальный характеръ холоднаго научнаго изслѣдованія; его мѣсто занялъ дворъ Пилата, лжесвидѣтели давали ложныя показанія, іудеи обвиняли Христа въ томъ, будто Онъ хотѣлъ сдѣлаться царемъ и уничтожить власть кесаря, первосвященники и книжники кричали одно: „Распни Его“!, а воины плевали Христу въ лицо и заушали Его по ланитамъ; трость снова явилась въ рукѣ Его, а терновый вѣнецъ—на главѣ Его!...

Таковъ результатъ критическихъ работъ нашего времени, достигнутый мнимо-научными изслѣдованіями о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Первое мѣсто между ними безъ сомнѣнія занимаетъ „Vie de Iésus par Erneste Renan“ (1863)—сочиненіе Ренана „Жизнь Іисуса“. Правда, *Ренанъ*—не нѣмецъ; онъ—французъ; но свои воззрѣнія на жизнь Іисуса вынесъ изъ школы нѣмецкой.—До изданія своего сочиненія „Жизнь Іисуса“ Ренанъ почти не считался въ числѣ богослововъ; онъ пользовался славою знаменитаго ученаго, отличнаго оріенталиста и знатока жизни восточныхъ народовъ. Немало времени онъ посвятилъ на изученіе древней Финикіи (1860 — 61 г.), причемъ жилъ и въ Палестинѣ, путешествовалъ почти по всѣмъ святымъ мѣстамъ, былъ въ Іерусалимѣ, прожилъ нѣкоторое время въ Хевронѣ и Самаріи, „отдыхалъ подъ кедрами Ливана“ и восхищался „величественною“ природою Галилеи. Но знаніе восточныхъ языковъ и путешествія по святымъ мѣстамъ еще конечно недостаточно для такого предпріятія, каково изложеніе жизни Христа на на-

учныхъ, критически выдержанныхъ основаніяхъ; а за такое именно дѣло взялся Ренанъ. Въ продолженіи многихъ вѣковъ, говоритъ онъ, жизнь Іисуса не была подвергаема критическому анализу; только теперь наконецъ настало время наравнѣ со всѣми другими историческими явленіями изслѣдовать ее безпристрастнымъ окомъ холоднаго историка, только теперь наконецъ начинается ея истинное пониманіе. Но-едвали такое пониманіе холодные историки прежде всего признаютъ за самимъ Ренаномъ; по-крайней мѣрѣ его незамѣтно въ Ренановой „Жизни Іисуса“. Еслибы Ренанъ былъ истиннымъ историкомъ, то конечно его первая задача была бы—стать въ положительное и опредѣленное отношеніе къ тѣмъ источникамъ, которыми онъ руководился въ своемъ сочиненіи, — чего онъ однако же не дѣлаетъ; но такъ какъ—съ другой стороны — онъ въ общемъ не отрицаетъ подлинности каноническихъ евангелій, а допускаетъ только при истинныхъ элементахъ множество легендарныхъ добавленій, то очевидно, онъ обязанъ былъ путемъ внѣшней или внутренней критики указать тѣ непоколебимыя основанія, по которымъ онъ могъ бы отдѣлить ложное отъ истиннаго, плевелы отъ пшеницы. Но къ сожалѣнію такихъ принциповъ у Ренана нѣтъ. Вмѣсто нихъ мы находимъ у него лишь одинъ безконтрольный произволъ. Онъ устраняетъ и признаетъ, отвергаетъ и допускаетъ повидимому руководясь только тѣмъ или другимъ минутнымъ настроеніемъ своего духа. Онъ убѣждаетъ безпристрастнаго читателя на основаніи одного своего авторитета признать историческими фактами такія иллюзіи, которыя совершенно исчезаютъ подъ анализомъ объективной критики. Самыя труднѣйшія историческія проблемы, для уясненія которыхъ лучшіе люди работали и работаютъ въ теченіи цѣлыхъ столѣтій, онъ рѣшаетъ своимъ геніальнымъ перомъ въ какихъ-нибудь двухъ-трехъ небольшихъ строкахъ. Надменный и самоувѣренный Ренанъ указалъ на свою безбожную книгу, какъ на пятое евангеліе, написанное по особому откровенію; но одинъ изъ его критиковъ (de Sacy) справедливо выразился по этому поводу слѣдующимъ образомъ: „итакъ, кромѣ четырехъ древнихъ евангелій, у насъ есть еще пятое — евангеліе κατὰ Ренанъ, но для меня древнія лучше“. И дѣйствительно, между евангелистами и Ренаномъ, между каноническими евангеліями и „Vie de Iésus par Erneste

Renan“ слишкомъ мало сходства для того, чтобы Ренану можно было претендовать на равное съ ними достоинство. Каноническія евангелія—исторія, Ренанова же „Жизнь Іисуса“ — не болѣе, какъ увлекательный романъ. Сами французскіе критики, до небесъ превозносящіе своего Ренана и во всеуслышаніе высказывающіе свое удивленіе, какъ легко дается пониманіе и изложеніе жизни Іисуса тому мужу, „qui peut se laisser aller librement au rêve de son âme“ въ то же время признаютъ, что онъ не историкъ, а только„ divinateur délicat et tendre, un poëte, un peintre“, а его книга — „un livre d'art autant et plus que d'histoire“. Что сочиненіе Ренана нельзя назвать произведеніемъ ни богословскимъ, ни историческимъ,—со всею ясностію вытекаетъ уже изъ одного того обстоятельства, что оно встрѣтило сочувствіе и одобреніе только въ кругу тѣхъ людей, которые почти вовсе не интересуются ни богословіемъ, ни наукою вообще. Самый мотивъ этого сочиненія довольно странный: „succès de scandale“. Своимъ сочиненіемъ авторъ, какъ думаютъ, хотѣлъ лишь отмстить католическому духовенству, которое стало для него ненавистнымъ вслѣдствіе частыхъ съ нимъ столкновеній по поводу чисто политическихъ отношеній. Это предположеніе дѣйствительно становится правдоподобнымъ, когда мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что Ренанъ никакой мысли не повторяетъ чаще той, что едвали кто-нибудь былъ менѣе священникомъ, чѣмъ Іисусъ, и что менѣе всего будтобы Іисусъ желалъ учрежденія священническаго класса, богослужебнаго культа и церковныхъ обрядовъ. Впрочемъ, что касается мотива, которымъ обусловливалось появленіе на свѣтъ Ренановой „Жизни Іисуса“, то въ этомъ случаѣ мы предпочитаемъ сужденіе лицъ, находившихся съ авторомъ въ болѣе близкихъ отношеніяхъ. И дѣйствительно, одинъ изъ близкихъ къ автору людей (Beuve) указываетъ нѣсколько иной мотивъ, побудившій Ренана написать такое сочиненіе. „Il a vu les croyances de son temps, et il a publié son livre“. Онъ имѣлъ будто бы въ виду тѣхъ людей своего времени, которые дошли до положительнаго религіознаго индифферентизма, и потому хотѣлъ дать имъ въ своемъ родѣ нѣчто опредѣленное; его цѣль такимъ образомъ состояла въ томъ, чтобы предоставить этимъ религіозно-индифферентнымъ людямъ „евангеліе“, гармонизирующее съ нашимъ вѣкомъ, написанное

на понятномъ для нихъ языкѣ, дабы снова посѣять благочестіе (?) тамъ, гдѣ его болѣе уже не было, и такимъ образомъ примирить этихъ людей со Христомъ, безсознательно ими отвергнутымъ. Нѣсколько парадоксальнымъ кажется навязываніе этой цѣли сочиненію, которое на каждой страницѣ дышетъ духомъ положительнаго невѣрія. Правда, Ренанъ говоритъ, что нѣкогда и онъ имѣлъ въ себѣ вѣру церковную, но въ то же время прибавляетъ, что въ настоящее время у него ея нѣтъ. А въ какой степени онъ отказался отъ нея, намъ показываетъ уже предисловіе къ его книгѣ, гдѣ онъ ясно говоритъ о томъ, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ допустить въ христіанствѣ понятія чуда и вообще чего бы то ни было сверхъестественнаго. Но при такомъ взглядѣ историческая работа по данному вопросу, очевидно, уже невозможна,—тѣмъ болѣе, что Ренанъ отрицаетъ не только то, что Іисусъ Христосъ совершилъ когда-нибудь какое-нибудь чудо, но и сверхъестественность самой личности Его, потому что для него Христосъ есть лишь продуктъ одной исторіи. Впрочемъ, опасаясь того приговора, который произнесъ Руссо надъ легкомысленнымй отрицателями чудесъ, Ренанъ говоритъ, что in abstracto онъ признаетъ возможность чуда, но онъ настаиваетъ только на томъ, что ничѣмъ нельзя подтвердить его дѣйствительность. При этомъ онъ не опровергаетъ доводовъ защитниковъ сверхъестественности; но съ другой стороны и самъ не старается уяснить вопроса о евангельскихъ чудесахъ, хотя бы только для того, чтобы уничтожить, какъ онъ говоритъ, „народные предразсудки“. Конечно, если судить съ логической точки зрѣнія, ему прежде всего слѣдовало бы вооружиться самыми сильными аргументами, чтобы опровергнуть чужое и доказать свое; но, къ счастію или несчастію, ничего подобнаго у него нѣтъ, потому что пустое выраженіе „extrême frugalité“ еще, очевидно, не опровергаетъ чудеснаго насыщенія народа, а „divin pouvoir de l'amour“ — того чуда, свидѣтельницей котораго была Марія Магдалина. Что же послѣ этого даетъ Ренанъ своимъ религіозно-индифферентнымъ читателямъ положительнаго изъ жизни Іисуса? Судя по ходу развитія раціоналистическихъ воззрѣній, нужно было бы предположить, что онъ изобразитъ Христа образцовымъ учителемъ нравственности и высокимъ примѣромъ нравственной жизни, потому что такъ поступали почти всѣ тѣ, ко-

торые отнимали у христіанства его истинный смыслъ и значеніе; такъ поступали всѣ раціоналисты и даже Фейербахъ старался оправдать себя тѣмъ положеніемъ, что свои лучшія силы религія „высасываетъ“ изъ нравственности. Но въ такомъ предположеніи мы оказываемся обманутыми, когда читаемъ книгу Ренана. Мораль Іисуса, по мнѣнію Ренана, мало содержитъ въ себѣ новаго и оригинальнаго; вотъ почему Ренанъ даже порицаетъ деистовъ XVIII столѣтія за то, что они называли Іисуса величайшимъ моралистомъ. Моралистъ никогда не былъ бы въ состояніи произвести міровой переворотъ. Напротивъ, Христосъ совершилъ съ честію такой переворотъ, но не потому что онъ былъ будто бы моралистъ, а потому что Онъ былъ „несравнимый человѣкъ, мужъ колоссальныхъ дарованій, которому всеобщее сознаніе по справедливости приписало титло Сына Божія. Смерть Его доказала Его Божественность, потому что съ тѣхъ поръ Онъ сталъ нерушимымъ камнемъ всего человѣчества и каждый изъ насъ обязанъ Ему тѣмъ, что̀ только есть у насъ хорошаго“. Надѣвъ на Христа этотъ пурпуръ, Ренанъ становится передъ Нимъ на колѣна и восклицаетъ: „Между Тобою и Богомъ нѣтъ различія! Царствуй во царствіи своемъ, куда послѣдуютъ за Тобою указаннымъ отъ Тебя путемъ и всѣ Твои поклонники!“ Но это онъ дѣлаетъ съ особенною теплотою, даже воодушевленіемъ, такъ что почти невозможно сомнѣваться въ истинности его чувствъ. Въ этомъ-то, по нашему мнѣнію, и состоитъ та особенность Ренановой „Жизни Іисуса“, благодаря которой она нашла такъ много сочувствія среди читающей публики. Въ этомъ отношеніи сочиненіе Ренана дѣйствительно далеко оставило за собою всѣ другія сочиненія подобнаго рода. Сочиненіе Штрауса, какъ извѣстно, вовсе не встрѣчило сочувствія между французскими учеными, хотя Литре и перевелъ его на французскій языкъ; сочиненіе же Ренана, несомнѣнно пользовавшагося трудами того же самаго Штрауса и стоящаго гораздо ниже его, французы встрѣтили съ энтузіазмомъ. Причину этого дѣйствительно можно указать только въ томъ романтическомъ воодушевленіи, съ которымъ Ренанъ излагаетъ свою книгу. Но увлекательное по изложенію, сочиненіе Ренана оказывается пустымъ и безсильнымъ, если мы посмотримъ на него со стороны научной или критической. Такъ, напр., на словахъ Ренанъ рѣшительно ничего не хочетъ слы-

шать о чудѣ; а на дѣлѣ оказывается, что онъ допускаетъ самъ чудо и притомъ даже гораздо бо́льшее тѣхъ, которыя онъ отрицаетъ въ Евангеліи. Онъ говоритъ, что призналъ бы чудо только въ томъ случаѣ, еслибы признала его коммиссія, составленная изъ *естествоиспытателей*, и еслибы оно совершилось предъ ихъ глазами по меньшей мѣрѣ два раза. Но спрашивается, какая коммиссія *психологовъ* признаетъ возможнымъ, чтобы человѣкъ, хотя бы то и „колоссальныхъ дарованій", при совершенно ничтожныхъ средствахъ достигъ той духовной высоты, которою обладалъ Христосъ, даже по взгляду Ренана, и произвелъ въ исторіи міровой переворотъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Ренанъ указываетъ на религіозно-свободное міровоззрѣніе галилеянъ, на ихъ идиллически-меланхолическій характеръ, на восхитительно-прелестную природу Назарета, на время особеннаго религіозно-политическаго броженія умовъ, подобное эпохѣ, предшествовавшей французской революціи; зеленыя вершины горъ и свѣтлые, серебристые ручейки Галилеи, — вотъ что̀ сдѣлало Іисуса тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ на самомъ дѣлѣ. Но какая коммиссія психологовъ—повторяемъ—можетъ допустить подобныя гипотезы и предположенія? Такимъ образомъ Ренанъ, неумолимый отрицатель чудесъ, самъ проповѣдуетъ и притомъ даже ложное чудо; поэтому справедливо сказалъ о его сочиненіи такой же свободо-мыслецъ французъ: „idéal pour idéal, chimère pour chimère!" А до какихъ противорѣчій и нелѣпостей доходитъ иногда этотъ увлекательный романтикъ! „Несравнимый человѣкъ, мужъ колоссальныхъ дарованій" — Христосъ мало-по-малу превращается у него въ простаго фокусника, обманщика, жестокаго ханжу, который идетъ противъ окружающей Его дѣйствительности и не имѣя другихъ средствъ угрозы, страшитъ народъ трубою страшнаго суда и своимъ вторымъ пришествіемъ. Вопреки собственной волѣ, Онъ творитъ чудеса (читай фокусы) единственно для того, чтобы окружающіе увѣровали въ Него, какъ Мессію. И въ этихъ дѣйствіяхъ Христа, желавшаго считаться Мессіею, когда не былъ таковымъ на самомъ дѣлѣ, нѣтъ будто бы еще ничего дурнаго, такъ какъ Онъ пользуется этимъ средствомъ не ради тщеславія, а ради великой цѣли народнаго блага. Подобное разсужденіе невольно напоминаетъ собою казуистическую мораль іезуитовъ и нерѣдкіе пріемы католической церкви, къ которой Ренанъ, не

смотря на свое отреченіе, внутренно все-таки еще принадлежалъ. При такихъ нравственныхъ понятіяхъ Ренану, очевидно, уже нечего было бояться представлять Христа обманщикомъ и фокусникомъ. Въ этомъ отношеніи особенно отвратительнымъ для неиспорченнаго еще сердца является Ренаново объясненіе чуднаго воскрешенія Лазаря! Какъ можно дойти до такого нравственнаго забвенія, чтобы бросать грязью въ лицо даже и „несравнимаго человѣка“, если уже не желательно назвать Его истиннымъ Сыномъ Божіимъ?! Такое легкомысленное отношеніе къ столь важному и серьёзному дѣлу можно объяснить себѣ лишь духомъ французскаго нравственнаго разложенія, который такъ замѣтно царитъ по всѣмъ страницамъ этой гнилой и безжизненной „Жизни Іисуса“. Къ чести французовъ нужно однако же сказать, что даже и среди нѣкоторыхъ изъ нихъ подобныя выходки Ренана, нынѣ ученаго французскаго академика, вызывали заслуженное негодованіе и отвращеніе. Такъ одинъ даже изъ его друзей (Coquerel) просилъ его выбросить изъ книги по крайней мѣрѣ одну фразу о „belles creatures“. „Прекрасно, говоритъ онъ Ренану; но что̀ вы знаете объ этомъ? Евангеліе вѣдь нигдѣ и ничего не сказало о томъ, была ли красива или безобразна Магдалина и ея подруги? Дѣло идетъ не о красотѣ женъ, послѣдовательницъ Христа, а о ихъ вѣрѣ. Онѣ оставались вѣрными своему Учителю, сопровождая Его до самой Голгоѳы, и въ этомъ ихъ слава! Предоставьте живописцамъ и скульпторамъ облекать ихъ идеальною красотою; но вы, историкъ, во имя науки и даже простаго приличія должны говорить о нихъ серьёзно и съ достоинствомъ“. Но Ренанъ не обратилъ вниманія на это разумное замѣчаніе друга, очевидно потому, что ему нужна была не историческая правда, а лишь удовлетвореніе вкусу извѣстнаго круга читателей и особенно читательницъ современныхъ французскихъ романовъ. Таковы указанія чисто романтическаго свойства у Ренана на прелестную Марію Магдалину, на любострастную жену Пилата, видящую изъ окна своей спальни очаровательный образъ молодаго галилеянина: такого же романтическаго свойства и постоянно повторяющіеся предикаты: „молодой раввинъ“, „красивый галилеянинъ“ и т. п. Какимъ же, спрашивается, научнымъ путемъ Ренанъ пришелъ къ такому изображенію Господа нашего Іисуса Христа? На этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ отвѣтъ: онъ пришелъ къ

тому путемъ не науки, а насильственнаго произвола. Онъ, какъ никто другой, самовольно перемѣшиваетъ евангельскіе разсказы, не обращая никакого вниманія ни на внутреннюю причинную связь, ни на внѣшнюю хронологическую послѣдовательность, вырываетъ изъ связи какую-нибудь отдѣльную историческую черту и вставляетъ ее въ другую, имъ самимъ произвольно придуманную, множество отдѣльныхъ изреченій, другъ друга взаимно восполняющихъ и объясняющихъ, отдѣляетъ одно отъ другого и ставитъ даже въ противорѣчіе, восточную форму гиперболы, которая является такимъ необходимымъ свойствомъ восточныхъ писателей, что безъ нея они даже не могутъ быть поняты, онъ совершенно оставляетъ безъ вниманія, гиперболическія выраженія понимаетъ въ буквальномъ смыслѣ, а гдѣ возможно, даже старается придать имъ еще болѣе рѣзкую и неестественную форму. Вотъ почему для Ренана не было особенно труднымъ представить Іисуса мечтателемъ и утопистомъ, коммунистическимъ врагомъ богатства, аскетическимъ презрителемъ семейной жизни, который „въ возбужденіи дикаго фанатизма попралъ ногами всякія родственныя чувства“. Поступать такъ насильственно съ евангельскимъ текстомъ Ренанъ, очевидно, могъ лишь только потому, что онъ нигдѣ достаточно не уяснилъ себѣ важности каноническихъ евангелій, какъ источниковъ жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа, ихъ историческаго характера и основной идеи, точно такъ же какъ и ихъ отношенія между собою. Съ новѣйшими критическими работами по этому вопросу нѣмецкаго богословія онъ былъ знакомъ какъ бодто бы по слуху и со словъ другихъ, а потому и объ историческомъ значеніи каноническихъ евангелій онъ выработалъ себѣ лишь одно общее неопредѣленное представленіе, которое заключается въ слѣдующихъ собственныхъ его словахъ: „Евангелія суть ни біографіи въ родѣ Свѣтонія, ни вымышленныя легенды въ родѣ Филострата. Они суть *легендарныя біографіи*. Я ихъ сравниваю съ легендами о святыхъ, съ жизнеописаніемъ Плотина, Прокла, Исидора и другими подобными сочиненіями, въ которыхъ историческая правда и намѣреніе — указать образецъ добродѣтели — перемѣшаны другъ съ другомъ въ различной степени“. Но онъ нигдѣ не высказываетъ болѣе опредѣленнаго и оригинальнаго сужденія о значеніи каждаго евангелія въ отдѣльности. Онъ только едва пред-

чувствуетъ основную мысль третьяго евангелія и книги Дѣяній апостольскихъ, когда писателя ихъ, безъ сомнѣнія спутника ап. Павла, называетъ „экзальтированнымъ евіонитомъ“ (!). Что же касается четвертаго евангелія, то Ренанъ также едва ли былъ знакомъ со взглядами на него новѣйшихъ критиковъ нашего времени. Находящихся въ немъ рѣчей Іисусовыхъ онъ не признаетъ историческими, но о нѣкоторыхъ разсказахъ этого евангелія говоритъ, что они такъ точны, что могутъ принадлежать перу только очевидца, и что ходъ жизни Іисуса въ общемъ у Іоанна представляется гораздо опредѣленнѣе и удовлетворительнѣе, чѣмъ у остальныхъ евангелистовъ. Такимъ путемъ онъ приходитъ наконецъ къ слѣдующему результату: Четвертое евангеліе, на основаніи, вѣроятно, воспоминаній, письменно изложенныхъ въ старости Іоанномъ, послѣ смерти апостола составлено однимъ изъ его учениковъ и обогащено впослѣдствіи тѣми измышленными рѣчами, которыя такъ мало соотвѣтствуютъ духу и языку Іисуса изображаемаго тремя первыми евангелистами,— выводъ, очевидно, не имѣющій за себя никакихъ историческихъ данныхъ, а потому и можетъ быть названъ совершенно голословнымъ, но такою голословностію и отсутствіемъ строго-научнаго критическаго анализа отличается, какъ мы видѣли, все пресловутое сочиненіе Ренана „Vie de Iesus“.

Задѣтый славою и популярностію Ренана, *Штраусъ*, въ 1865 году предпринялъ новое изданіе своего сочиненія („Das Leben Iesu“), передѣлавъ его, какъ онъ говоритъ, „для нѣмецкаго народа“, по примѣру, разумѣется, своего соперника. Не трудно послѣ этого понять, почему вновь изданное сочиненіе Штрауса, какъ по своему направленію, такъ и по своему характеру, близко родственно съ вышеразобраннымъ сочиненіемъ Ренана. Тѣмъ не менѣе между этими двумя сочиненіями можно указать и столь великое различіе, что его прямо должно назвать даже рѣзкою противоположностію. Такъ, прежде всего, Ренанъ— представитель французской науки, Штраусъ—нѣмецкой; тотъ рожденъ въ лонѣ католической церкви, этотъ протестантской. Оба думали писать *для народа*; но удалось это только одному Ренану. Его сочиненіе во Франціи, Австріи и Италіи дѣйствительно вошло какъ въ будуары дамъ, такъ и въ мастерскія рабочихъ. Напротивъ сочиненіе Штрауса къ народу дороги себѣ не нашло, да оно и не

могло найти ее по самой своей природѣ. Ренанъ—художникъ, исполненный пылкой фантазіи и рисующій самые живописные образы; Штраусъ—лишь поправщикъ старыхъ картинъ. Ренанъ—поэтъ, умѣющій перемѣшать въ одну пеструю сцену истинное и ложное, дѣйствительное и лишь возможное; Штраусъ—кропотливый бухгалтеръ, часто не обращающій вниманія даже и на сомнительное только. Чего слишкомъ много у Ренана, того слишкомъ мало у Штрауса. Тамъ преобладаетъ комбинирующая фантазія, здѣсь—боязливый и сухой разсчетъ. Ренанъ съ удивительнымъ искусствомъ умѣлъ оживить все содержаніе своего сочиненія; цѣлый потокъ горячаго чувства живо проходитъ чрезъ всю его книгу и съ электрическою силою сообщается читателю; все проникаетъ въ ней пылкая горячая атмосфера, которую дѣйствительно легко принять за восточную, хотя на самомъ дѣлѣ она чисто французская. Напротивъ, Штраусъ относится къ своему предмету недовѣрчиво и какъ-то холодно; онъ боится, чтобы не сказать чего-либо лишняго или опрометчиваго и потому какъ-бы предпочтитаетъ лучше слишкомъ мало, чѣмъ сказать слишкомъ много. Историческая композиція у Ренана мотивируется болѣе воззрѣніями субъективными и эффектомъ чисто драматическимъ; напротивъ у Штрауса исключительно границами научной критики. Вслѣдствіе этого изложеніе Штрауса является слишкомъ сухимъ и даже тамъ, гдѣ Ренанъ изображаетъ событія такъ, какъ будто-бы онъ самъ былъ личнымъ свидѣтелемъ ихъ, у Штрауса невольно приходишь къ тому заключенію, что о дѣйствительномъ ходѣ евангельскихъ событій какъ будто уже ровно ничего нельзя сказать опредѣленнаго.

Какъ извѣстно, во второмъ изданіи своего сочиненія Штраусъ хотѣлъ восполнить пробѣлъ перваго изданія, т.-е. къ добытому имъ отрицательному результату присоединить нѣчто положительное, отъ „критики жизни Іисуса“ перейти къ „исторіи жизни Іисуса“. Къ сожалѣнію нужно сказать, что хотя цѣль этого изданія и положительная, но методъ въ немъ все-таки по прежнему остался отрицательно-критическій; а потому и немыслимъ былъ для Штрауса вѣрный переходъ къ исторіи. Здѣсь-то вполнѣ опредѣлились тѣ границы, которыхъ не могъ переступить талантъ Штрауса. Въ этомъ изданіи Штраусъ представилъ жизнь Іисуса „въ предѣлахъ простой критики“. Но для дѣйствительнаго

историческаго жизнеописанія, очевидно, нужно было болѣе. Чтобы быть истиннымъ историкомъ, Штраусъ долженъ былъ оживить найденный имъ матеріалъ, указать причины и дѣйствія историческихъ явленій въ духѣ того времени, поставивъ ихъ въ непосредственную связь между собою, изъ разсѣянныхъ слѣдовъ и разъединенныхъ, часто противорѣчивыхъ указаній, изъ незначительныхъ и затемненныхъ чертъ онъ долженъ былъ образовать нѣчто цѣльное и наглядное. Но этого-то именно у Штрауса и нѣтъ.

Гораздо съ меньшими притязаніями, чѣмъ Штраусъ, этотъ монополистъ „жизни Іисуса“, но почти одновременно съ нимъ и вскорѣ послѣ Ренана, выступилъ *Шенкель* съ своею „Характеристикою Іисуса“, также написанною въ томъ же 1864 году, въ которомъ явилось въ свѣтъ и второе изданіе сочиненія Штрауса. Скромный Шенкель не осмѣлился назвать свой трудъ „Жизнію Іисуса“ и ограничилъ свою задачу лишь характеристикою нравственно-религіозной личности Искупителя. Въ первое время, когда онъ еще только занялъ каѳедру богословія, онъ придерживался воззрѣній Шлейермахера, особенно относительно евангелія отъ Іоанна, и только впослѣдствіи, увлеченный смѣлыми выводами Баура, отсталъ отъ школы Шлейермахера и пошелъ далѣе своимъ собственнымъ путемъ. Такимъ образомъ онъ прежде всего пришелъ къ тому убѣжденію, что четвертое евангеліе въ своемъ настоящемъ видѣ не можетъ быть признано не только писаніемъ евангелиста Іоанна, но и апостольскимъ вообще, хотя и нельзя сомнѣваться въ томъ, что оно принадлежитъ кому-нибудь изъ позднѣйшихъ учениковъ апостольскихъ. Отвергнувъ воззрѣніе Шлейермахера и не подчинившись слѣпо Бауру, Шенкель предложилъ свой собственный взглядъ, по которому еще до шестидесятаго года по Р. Х. въ римской церкви было начертано, вѣроятно Маркомъ, основное первоевангеліе, которое впослѣдствіи подверглось значительной переработкѣ позднѣйшей руки и въ такомъ видѣ вошло во всеобщее употребленіе, давъ основаніе для всѣхъ другихъ евангелій. Къ такому взгляду на происхожденіе Евангелій Шенкель пришелъ вслѣдствіе того, что въ евангеліи отъ Марка будто бы лучше всего отражается характеристическій образъ Іисуса, что евангельскія событія изображены въ немъ будто бы живѣе и нагляднѣе, чѣмъ въ остальныхъ еван-

геліяхъ и что въ немъ нѣтъ „баснословной исторіи“ о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, равно какъ и разсказовъ о явленіяхъ воскресшаго Іисуса и о вознесеніи Его на небо. Такимъ образомъ, слѣдя шагъ за шагомъ за евангельскими событіями въ томъ хронологическомъ порядкѣ, въ которомъ они слѣдуютъ у Марка, Шенкель беретъ на себя трудъ изобразить ходъ внутренняго развитія Іисуса и Его борьбы съ враждебными Ему силами, окончившейся самою трагическою Его смертію. Въ этомъ отношеніи Шенкель конечно идетъ далѣе своего учителя — Шлейермахера не только вслѣдствіе своего критическаго отношенія къ евангелію отъ Іоанна, но и вслѣдствіе болѣе объективнаго хотя и своеобразнаго пониманія евангельской исторіи. Шенкель справедливо замѣчаетъ, что Шлейермахеровскій образъ Христа не можетъ быть признанъ результатомъ историческихъ изслѣдованій и что онъ явился у Шлейермахера скорѣе вслѣдствіе религіозной потребности того времени. Впрочемъ, подобно Шлейермахеру, Шенкель также называетъ Христа *безгрѣшнымъ* человѣкомъ, но это не та безгрѣшность, въ силу которой Христосъ стоялъ вдали отъ всякаго внутренняго искушенія и борьбы, какъ абсолютно-святой Богъ, какъ нравственно-неизмѣнное высочайшее существо, а та, въ силу которой Христосъ всегда выходилъ побѣдителемъ изъ самой горячей и истинно-человѣческой борьбы, уничтожалъ зло, сердясь, гнѣваясь, сострадая и молясь... Такимъ образомъ, отъ Штрауса Шенкель существенно отличается тѣмъ, что въ евангеліи отъ Марка, хотя и находитъ въ его теперешнемъ видѣ нѣкоторыя баснословныя прибавленія, но въ большинствѣ случаевъ все-таки не отрицаетъ его чисто историческаго характера,—что онъ не довольствуется, какъ Штраусъ, лишь всеразрушающей отрицательной критикой, но все сводитъ къ одному и тому же нравственно-религіозному идеалу, установленному Христомъ для всѣхъ временъ и народовъ. Отъ Ренана же онъ отличается тѣмъ, что у него нѣтъ мѣста фантазіи и пустословію, но вездѣ дѣло ведется съ достоинствомъ, подобающимъ ученому изслѣдователю. Но какъ съ Штраусомъ, такъ и съ Ренаномъ онъ имѣетъ сходство въ томъ, что у него также нельзя найти „истинно человѣческаго и *дѣйствительно историческаго* изложенія жизни Іисуса“, которое всѣ они единодушно обѣщаютъ своему читателю. Устраняя все то, что искажало и безобразило

(будто бы) „подлинно и истинно человѣческій образъ Христа“, Шеннель посредствомъ мнимо-научныхъ изслѣдованій старается прежде всего объ устраненіи въ этомъ смыслѣ евангельскихъ повѣствованій о тѣхъ чудесахъ, которыя стоятъ абсолютно выше человѣческой силы и которыя онъ называетъ чудесами „всевѣдѣнія и всемогущества“. Къ числу такихъ чудесъ принадлежатъ: укрощеніе бури, претвореніе воды въ вино, чудесныя насыщенія народа, воскрешенія мертвыхъ, проклятіе смоковницы и т. п. Такимъ образомъ, подобно Шлейермахеру, Шенкель также полагаетъ рѣзкое различіе между чудесами, совершенными въ области физической природы, и чудесными исцѣленіями, въ которыхъ исцѣляющая личность производитъ благотворное дѣйствіе на тѣлесныя и душевныя болѣзненныя состоянія, посредствомъ таинственной связи между душею и тѣломъ; Шенкель всегда стоитъ, разумѣется, на сторонѣ этихъ послѣднихъ. Въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о воскресеніи и о явленіяхъ воскресшаго Христа Шенкель находитъ много разностей, противорѣчій и даже добавленій позднѣйшаго времени. Для него удерживаютъ „неоспоримую истину“ только три слѣдующихъ факта: 1) „что гробъ Іисуса оказался пустымъ; 2) что ученики, а также и другіе члены апостольской общины были убѣждены, что они видѣли Іисуса даже и послѣ Его воскресенія и 3) что явленія Іисуса послѣ Его смерти не имѣли инаго характера, чѣмъ тотъ, какой имѣло явленіе Христа апостолу Павлу на пути въ Дамаскъ“. Отсюда Шенкель приходитъ къ тому заключенію, что всѣ тѣ евангельскія сказанія, которыя представляютъ тѣло воскресшаго Христа съ обыкновенными физическими органами, невѣрны, такъ какъ ап. Павелъ говоритъ лишь о Христѣ, Который открывается *въ немъ*, а подъ этимъ онъ разумѣетъ очевидно Христа только *прославленнаго*, Который есть духъ. Въ такомъ смыслѣ понимаетъ воскресшаго Христа Павелъ, въ такомъ смыслѣ должны смотрѣть и мы на Него, т.-е. какъ на всегда живаго и вѣчно пребывающаго съ нами и въ насъ. Вотъ почему будто бы и на воскресеніе Христа нужно смотрѣть не какъ на тѣлесное оживленіе распятаго и умершаго Христа, въ силу чего будто бы уже разъ разлученная съ тѣломъ душа чудеснымъ образомъ снова соединилась съ своимъ тѣломъ, но лишь какъ на духовное, внутреннее продолженіе Его жизни въ христіанскомъ обществѣ.

Въ ряду ученыхъ нашего времени, трактовавшихъ такъ или иначе о жизни Господа нашего Іисуса Христа, одно изъ видныхъ мѣстъ занимаетъ также и *Теодоръ Кеймъ*, кромѣ „Исторіи Іисуса Назарянина“ (1867 г.), написавшій еще три замѣчательныя въ этомъ родѣ статьи или вѣрнѣе рѣчи: 1) О человѣческомъ развитіи Іисуса“, рѣчь, произнесенная имъ при вступленіи на каѳедру профессора богословія въ Цюрихѣ въ 1860 г.; 2) „Объ историческомъ значеніи Христа“ и 3) „О религіозномъ значеніи основныхъ фактовъ изъ жизни Іисуса“. По своему богословскому направленію Кеймъ весьма близко стоитъ къ Шенкелю; его критика приводитъ къ тѣмъ или другимъ положительнымъ результатамъ еще чаще, чѣмъ у Шенкеля. Подобно Шенкелю, онъ также преслѣдуетъ не одни только абстрактно-критическіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чисто религіозные интересы, какъ это онъ высказываетъ и самъ въ слѣдующихъ словахъ: „Я не знаю болѣе высокаго имени, которое наполняло бы все мое сознаніе, кромѣ имени Іисуса Христа, Спасителя міра“. Свободная критика, чуждая однакоже недовѣрія къ исторіи, и человѣческое пониманіе личности Іисуса, не отрицающее однакоже возвышенности Его природы и достоинства, вотъ къ чему хочетъ стремиться этотъ ученый историкъ Христа. Онъ основательно прошелъ школу Баура, но при этомъ сохранилъ и полную свою самостоятельность. Онъ придерживается только существенныхъ результатовъ Бауровой критики канонических евангелій, признавая ихъ неопровержимыми и истинными, но въ то же время Матѳею отдаетъ преимущество передъ другими евангелистами и не признаетъ четвертаго Евангелія Іоанновымъ, чрезъ что рѣзко отличается какъ отъ почитателей Марка (Гольцманъ и Шенкель), такъ и отъ защитниковъ Іоанна (Ренанъ, Вейссе, Эвальдъ, Вейцзеккеръ и др.). Будучи историческимъ писателемъ и научнымъ изслѣдователемъ по своей внутренней склонности и по своему дарованію, Кеймъ отъ отечественной исторіи, которою онъ началъ было свою ученую дѣятельность („Исторія швабской реформаціи“), перенесъ свой взглядъ на самый возвышеннѣйшій предметъ исторіи міровой. Но и здѣсь критика для него—не цѣль, какъ у Штрауса, но лишь средство отысканія кратчайшаго пути къ истинной исторіи среди искаженій и баснословныхъ добавленій, будто бы сдѣланныхъ позднѣйшею рукою. Впрочемъ особенность

таланта Кейма состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что Кеймъ всегда умѣетъ найти и разумно понять существенные моменты міровой жизни и изъ ничего повидимому незначащихъ частностей выводить такія заключенія, которыя поражаютъ каждаго читателя. Каждому историческому лицу онъ умѣетъ дать живой историческій образъ и надлежащее мѣсто въ ряду другихъ историческихъ лицъ; каждое историческое событіе онъ очерчиваетъ такъ наглядно и такъ живо, какъ это могъ бы сдѣлать только очевидецъ самаго событія. Вотъ почему Кеймъ, не имѣющій повидимому ничего общаго ни съ Штраусомъ, ни съ Ренаномъ, занимаетъ однакоже между ними среднее мѣсто, потому что умѣлъ соединить въ себѣ въ соразмѣрномъ отношеніи какъ теплоту творческой фантазіи Ренана, такъ и объективность научныхъ пріемовъ Штрауса. Исходнымъ пунктомъ для своего пониманія жизни Іисуса Кеймъ призналъ „истинное, совершенно человѣческое, чрезъ борьбу и искушенія прошедшее развитіе самосознанія Іисуса". „Скрытно или явно по землѣ шествующій Богъ, всевѣдущій и всемогущій, для человѣчества, говоритъ Кеймъ, можетъ быть, пожалуй, предметомъ любопытства, но предметомъ вѣры не можетъ быть никогда. Жизнь, смерть и воскресеніе личнаго Бога представляются безполезными, какъ пыль для почвы, потому что для человѣчества можетъ быть плодотворна только исторія человѣчества". Насколько въ этомъ отношеніи Кеймъ сходится повидимому съ послѣдователями Шлейермахера, настолько же этимъ онъ отъ нихъ и отличается, потому что человѣческому развитію Іисуса онъ придаетъ несравненно высшее значеніе, чѣмъ какое придаютъ ему всѣ послѣдователи Шлейермахера. Подъ человѣческимъ развитіемъ Іисуса онъ разумѣетъ не одно только формальное, постепенное развитіе или расширеніе дремлющихъ душевныхъ силъ, но развитіе человѣческое, истинное, возвышающееся надъ всѣмъ чувственнымъ и низкимъ, проходящее чрезъ многія внутреннія и самыя сильныя искушенія. Вотъ почему онъ по преимуществу отрицаетъ подлинность Евангелія отъ Іоанна, такъ какъ въ немъ почти вовсе нѣтъ и слѣдовъ такого истинно-человѣческаго развитія Іисуса. Въ вопросѣ о человѣческомъ развитіи Іисуса Кеймъ главнымъ образомъ обращаетъ вниманіе на слѣдующіе три пункта, имѣющіе для него особенно важное значеніе: 1) на внутреннее свойство Іисуса—

Его божественную природу; 2) на ходъ Его образованія и Его связь съ прошлымъ и 3) на внутреннюю душевную борьбу и ступени Его развитія, какъ онѣ выразились въ Его жизни. Онъ признаетъ, что въ Іисусѣ, дѣйствительно чудеснымъ образомъ было соединено *Я* и внѣшній міръ, божество и человѣчество, и въ то же время обращаетъ вниманіе своихъ читателей на ту глубокую, вытекающую изъ благороднѣйшихъ корней іудейства религіозность Іисуса, которою регулировались всегда всѣ другія силы Его духа. Іисусъ, говоритъ Кеймъ, не былъ мужемъ науки въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; вотъ почему и такъ называемая *чистая* наука для Него не имѣла совершенно никакого интереса; Онъ не имѣлъ даже и того спекулятивнаго понятія о Богѣ, какое мы встрѣчаемъ у Филона и апостола Павла. Напротивъ Онъ всегда ограничивался лишь одною мыслію о живой любви Бога къ человѣчеству, потому что Онъ былъ рожденъ не философомъ, но „героемъ религіи“ и Его религіозное чувство дѣйствительно всегда было теплымъ, тихимъ и глубокимъ. Но вмѣстѣ съ этимъ Его душа была открыта также и для впечатлѣній внѣшняго міра; Онъ всегда высказывалъ живое и горячее участіе какъ къ жизни природы, такъ и къ жизни человѣчества. На вопросъ „о ходѣ развитія“ Іисуса Кеймъ отвѣчаетъ такимъ образомъ. Все развивалось въ Немъ гораздо болѣе изъ Его внутренняго существа, нежели извнѣ во внутрь, потому что самая природа Его была религіозно-творческая. Внѣшнимъ образомъ въ школѣ или отъ другихъ людей Онъ научился немногому; не вынесъ Онъ многаго ни изъ раввинскаго училища, ни изъ міра языческаго и его цивилизаціи. Онъ былъ сыномъ своего времени и своего народа, взлелѣяннымъ самою природою, но никакъ не школою. Онъ былъ чистѣйшимъ и въ то же время послѣднимъ цвѣтомъ іудейства, распустившаго Его въ самое время своего паденія и превращенія въ религію міровую. „Подъ открытымъ звѣзднымъ небомъ, въ разговорѣ съ пророками, съ мыслію о своемъ бѣдномъ, страждущемъ народѣ, Онъ бесѣдовалъ съ самимъ собою и съ своимъ Богомъ, молился и стоналъ, пока не находилъ новаго слова, надъ отысканіемъ котораго трудились благороднѣйшіе труженники и которымъ Онъ хотѣлъ соединить Божество съ человѣчествомъ“. Въ указаніи связи Іисуса съ прошедшимъ и настоящимъ, въ художественномъ изображеніи религіознаго, политическаго и куль-

турно-національнаго состоянія іудейскаго народа, на основаніи котораго Кеймъ строитъ свой образъ жизни „Іисуса Назарянина“, въ живописной характеристикѣ главныхъ дѣйствующихъ лицъ евангельской исторіи Кеймъ является писателемъ рѣдкимъ и вполнѣ достойнымъ подражанія. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны его разсужденія „о святой землѣ“, о политическомъ броженіи и состояніи разложенія іудейской національности временъ Іисуса Христа, характеристика Ирода Великаго, описаніе его трагической кончины, о все болѣе и болѣе проникавшихъ въ то время въ Іудею вліяніяхъ Рима, о прокураторскомъ управленіи въ Іудеѣ и Самаріи; затѣмъ о религіозномъ состояніи іудеевъ въ Палестинѣ и внѣ ея, о Филонѣ и іудейскомъ просвѣщеніи, о мессіанскихъ надеждахъ того времени, о сектѣ фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ и, наконецъ, о Галилейской родинѣ Іисуса. Во всѣхъ этихъ описаніяхъ Кеймъ дѣйствительно является эффектнымъ и неподражаемымъ. При изображеніи внутренней борьбы и вообще внутренняго развитія въ душѣ Іисуса Кеймъ прежде всего касается вопроса о Его безгрѣшности. Подобно Шенкелю онъ утверждаетъ, что Христосъ не имѣлъ въ себѣ „жала грѣховнаго“, самъ Онъ никогда не просилъ Себѣ прощенія за грѣхи ни въ Геѳсиманіи, ни на Голгоѳѣ, напротивъ во имя Божіе Онъ всегда прощалъ и даже умеръ за грѣхи другихъ. Тѣмъ не менѣе безгрѣшность Іисуса Кеймъ все-таки ограничиваетъ лишь временемъ общественнаго служенія и грѣхами фактическими. Кеймъ допускаетъ, что во Христѣ была по крайней мѣрѣ *искра* грѣха, воспріимчивость ко злу, какъ была въ Немъ также и воспріимчивость къ добру, потому что иначе Онъ не могъ бы имѣть о грѣхѣ вѣрнаго и точнаго понятія. По свидѣтельству Евангелія, Онъ иногда находился въ нерѣшительномъ состояніи и сердился, былъ искушаемъ не внѣшнимъ только образомъ, но внутренно, не одинъ только разъ въ пустынѣ, но въ продолженіе всей своей жизни, и боролся, въ Геѳсиманіи и на Голгоѳѣ, съ мыслію о смерти точно также, какъ и съ самою смертію. Эпитетъ „благій“, какъ обозначеніе полной, выше всякой борьбы стоящей святости Онъ отклонилъ отъ Себя. Только постепенно, мало-помалу, Онъ возвысился надъ узкими религіозными іудейскими понятіями, пріуроченными лишь къ іудейскому народу, храму и закону, до чистѣйшей религіи духа, объемлющей собою все чело-

вѣчество. Но чтобы достигнуть этого, Онъ внутренно боролся съ ветхозавѣтною іудейскою идеею о Мессіи, съ политическимъ характеромъ мессіанскаго служенія, мысль о которомъ раздѣляли всѣ современные Ему іудеи,—и только побѣдивъ эту искусительную мысль, Онъ разорвалъ уже всякія связи съ національною іудейскою партіею. Такимъ образомъ „только въ концѣ своего общественнаго служенія Онъ выработалъ себѣ представленіе не царствующаго, но страдающаго Мессіи". — Чтобы доказать истинно-человѣческое развитіе Іисуса, Кеймъ, держа въ рукахъ евангеліе отъ Матѳея, повсюду старается отыскивать даже частные пункты, чрезъ которые прошелъ Іисусъ, отъ формальнаго и ограниченнаго іудейства до чисто-духовнаго и универсальнаго христіанства; а потому и отъ тюбингенцевъ Кеймъ преимущественно отличается тѣмъ, что кажущіяся противорѣчія Матѳея объясняетъ не различными составителями или дополнителями этого евангелія, а именно различными ступенями одного и того же процесса внутренняго развитія Іисуса. — Что же касается событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, то они—даже самыя важныя изъ нихъ—для насъ, по мнѣнію Кейма, ненужны; для насъ не важна самая жизнь Христа, а важна лишь искупительная сила Его духа. Имѣя такой взглядъ на значеніе жизни Христа, Кеймъ прежде всего совершенно отрицаетъ сверхъестественное рожденіе Христа на томъ основаніи, что его вовсе не знаетъ апостолъ Павелъ, что противъ него говорятъ даже и евангельскія родословія. Чудеса, подобно Шенкелю, Кеймъ ограничиваетъ одними исцѣленіями или психическими воздѣйствіями. Вознесенію на небо онъ не придаетъ никакой важности, потому что оно есть лишь чувственный образъ нечувственнаго и невидимаго факта — разлученія души отъ тѣла или отъ земли. Остается такимъ образомъ только событіе воскресенія; но о немъ Кеймъ положительнаго ничего не сказалъ. Онъ допускаетъ только одно, что нельзя вполнѣ доказать фактичность этого событія, но что вполнѣ *возможно* его объяснить визіонервнымъ состояніемъ лицъ, видѣвшихъ Христа послѣ Его смерти. Такое отношеніе Кейма къ событію воскресенія Господа нашего Іисуса Христа можно объяснить лишь тѣмъ, что онъ вообще не приписываетъ ему особенно важнаго значенія. Не отъ воскресенія Христа, говоритъ онъ, зависитъ христіанство; не на этомъ

фактѣ зиждется достоинство Іисуса; не на немъ основывается надежда человѣка на будущую загробную жизнь. Если же апостолы повидимому думали иначе, особенно апостолъ Павелъ, то, по мнѣнію Кейма, это легко объясняется тѣмъ, что они не вполнѣ рѣзкое полагали различіе между безсмертіемъ и воскресеніемъ или вѣрнѣе между воскресеніемъ и явленіемъ воскресшаго. — Насколько Кеймъ правъ въ своихъ воззрѣніяхъ и какъ далекъ онъ отъ правдиваго историка, предоставляемъ судить каждому.

Этимъ мы и оканчиваемъ свой очеркъ историческаго развитія отрицательной мысли въ христіанской экзегетикѣ новѣйшаго времени. Послѣ Кейма мало новаго было высказано по этому предмету въ богословской литературѣ. По большей части теперь стали уже ограничиваться или повтореніями и варіяціями на новый ладъ стараго, или же соединеніемъ вмѣстѣ нѣсколькихъ направленій, какъ поступилъ напр. Кеймъ.

Свящ. Т. Буткевичъ.

ИЗЪ ПУТЕВЫХЪ ВОСПОМИНАНІЙ.

I.

Халкинское богословское училище.—Визитъ ректору.—Зданіе училища.—Средства.—Учебная программа.—Дисциплина. — Администрація училища.—Публичныя испытанія.—Выдача дипломовъ.—Визитъ патріарху.

Въ 1873 году я провелъ нѣсколько недѣль лѣтняго времени на островѣ Халки (въ Мраморномъ морѣ, часъ или около часу ѣзды на пароходѣ отъ Константинополя). Островъ Халки интересовалъ меня, какъ центръ греческаго просвѣщенія—мѣсто высшихъ учебныхъ заведеній у константинопольскихъ грековъ. Здѣсь находится „Богословское училище великой Христовой церкви“ (ἡ ἐν Χαλκῇ, τῆς του Χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας): здѣсь же помѣщается и такъ-называемое „Эллинское купеческое училище“ (ἡ ἐν Χάλκῃ ἑλληνεμπορικὴ σχολὴ), названное такъ потому что оно основано на купеческія средства и служитъ къ образованію главнымъ образомъ купеческихъ дѣтей. Меня интересовало преимущественно первое,—съ него и начинаю свои воспоминанія.

Прежде чѣмъ я успѣлъ быть въ училищѣ, меня посѣтили профессоры училища, греки-монахи, учившіеся въ Кіевской духовной академіи—Вазидисъ и Зихабенъ, узнавшіе о моемъ пріѣздѣ отъ молодаго грека, воспитанника Кіевской же академіи, моего спутника отъ Одессы до Халки. Профессоры предложили мнѣ отправиться съ ними къ ректору училища, также предупрежденному

уже о моемъ пріѣздѣ и желаніи быть у него, что̀ разумѣется и было принято мною со всею охотою. Ректоръ Михаилъ—воспитанникъ этого же халкинскаго училища, среднихъ лѣтъ, саномъ митрополитъ. Принимая меня, онъ любезно протянулъ мнѣ руку, которую я принялъ по *человѣческому обыкновенію*; но это была съ моей стороны ошибка. Мои сопутники къ ректору, названные профессоры, оставшіеся у ректора на нѣкоторое время по моемъ уходѣ отъ него, на другой день сдѣлали мнѣ явственный намекъ на умаленіе мною архіерейской чести. Я сослался на невѣдѣніе ихъ обычаевъ, изъяснивъ, что хотя у насъ, въ Россіи, и цѣлуютъ архіерейскую десницу, но десницу благословляющую. При этомъ мнѣ невольно вспомнился другой бывшій со мною же противоположный случай. Въ 1868 году я видѣлся въ Вѣнѣ съ буковинскимъ епископомъ Евгеніемъ Гакманомъ. Десницу архіерейскую благословившую меня на этотъ разъ я облобызалъ по православному обычаю. Архіерей ничего не сказалъ. Затѣмъ, когда и отходя я учинилъ обычное руки цѣлованіе, онъ отнесся ко мнѣ съ такими словами: „такъ какъ я о многомъ говорилъ съ вами откровенно, то позвольте спросить и о слѣдующемъ: что это за странное у васъ, русскихъ, пристрастіе къ цѣлованію архіерейскихъ рукъ?“ Замѣчаніе архіерея было такъ неожиданно, что съ перваго раза, долженъ признаться, нѣсколько даже смутило меня. Не защищая обычая, о которомъ шла рѣчь, преданіями христіанской древности, которыя просвѣщенному іерарху были извѣстны конечно никакъ не менѣе, чѣмъ мнѣ—я отвѣтилъ съ такою же откровенностію, что считая обычай этотъ общимъ для всѣхъ православныхъ, я слѣдовалъ ему въ данномъ случаѣ просто по опасенію положить, въ противномъ случаѣ, на его преосвященство непріятное впечатлѣніе, что̀ никакъ не входило въ разсчеты моего знакомства съ нимъ. Но возвращаюсь къ ректору. Не смотря на мою оплошность, ректоръ все-таки былъ очень привѣтливъ ко мнѣ: предложилъ мнѣ осмотрѣть вмѣстѣ съ нимъ училище (безъ дозволенія ректора—по училищному уставу никто изъ внѣшнихъ не можетъ даже имѣть и доступа въ училище), пригласилъ на предстоявшія въ училищѣ годичныя испытанія. Тѣмъ и другимъ я не преминулъ воспользоваться.

Училище помѣщается на вершинѣ одного изъ холмовъ острова Халки—въ монастырѣ св. Троицы. Монастырь основанъ былъ

еще патріархомъ Фотіемъ, затѣмъ былъ возобновленъ, во второй половинѣ XVI вѣка, патріархомъ Митрофаномъ; училище же въ недавнее время основано патріархомъ Германомъ, именно—въ 1844 году. Эти историческія данныя сообщаются во всеобщее свѣдѣніе въ слѣдующей витіеватой, по греческому обыкновенію, надписи надъ главнымъ входомъ въ монастырь, разсчитанной между прочимъ и спеціально на поученіе учащагося юношества. Надпись въ переводѣ гласитъ слѣдующее:

„Радуйся всѣми воспѣваемый островъ Халки, цвѣтущая и непорочная дочь Пропонтиды!

„Воистину, ты украшенъ на вершинѣ своей прекраснымъ вѣнцомъ—священнымъ монастыремъ Великой Троицы. Фотій, этотъ божественный мужъ, построилъ сей монастырь и назвалъ его новымъ Сіономъ. Когда же монастырь съ теченіемъ времени пришелъ въ ветхость, другой патріархъ Митрофанъ возобновилъ его и назвалъ его зеркаломъ. Наконецъ, въ наши уже времена, славный патріархъ Германъ, благоговѣйный чтитель Троицы, еще разъ перестроилъ обитель. Вокругъ божественнаго храма расположилъ онъ великолѣпныя комнаты съ тѣмъ, чтобы онѣ сами служили храмомъ божественной мудрости, которая всѣми здѣсь должна быть изучаема. Итакъ восходи почтенный сонмъ молодыхъ людей, восходи, хотя и медленно шагъ за шагомъ, но твердою ногою на этотъ чарующій холмъ. Если же утрудишься и лице твое покроется потомъ, не унывай, зная, что получишь за то награду, ибо самъ Богъ въ потѣ указалъ намъ путь къ добродѣтели“.

Другая надпись на стѣнѣ съ сѣверной стороны еще болѣе витіевато изображаетъ прелести мѣстоположенія училища:

„Взойдемъ на вершину византійскаго острова Халки, чтобы посмотрѣть находящійся тамъ возвышенный домъ. Вотъ, въ срединѣ храмъ божественной Троицы, вокругъ него—жилища мудрости и добродѣтели. Какъ свѣтло и торжественно смотритъ этотъ домъ! Какъ близка высота его къ семи плеядамъ!—Весь въ окнахъ отвсюду открытъ онъ для вѣянія чистаго, здороваго воздуха. Отвсюду смотритъ на него солнце и неохотно заходитъ оно, разставаясь съ созерцаніемъ такого чуда! Вотъ предъ входомъ дивный колодезь, дающій прекрасный нектаръ. А внизу раскинулась чудная, цвѣтущая долина: здѣсь шепчетъ со-

сна съ пихтой, земля же убрана разнообразными цвѣтами. Тамъ вдали виденъ дымъ села, несущійся къ небу; здѣсь стоитъ другой божественный монастырь, также обитель мудрости [1]). Тамъ виденъ пастухъ въ полѣ. А вотъ рыбакъ бросаетъ сѣти въ море. Смотри Олимпъ, смотри прекрасныя поля Виѳиніи, а съ другой стороны—горы и поля Ѳракіи. Деревья, дома, острова, корабли... Вдали широко раскинутъ царственный городъ. Смотри—передъ твоими глазами Европа и Азія".

Училище содержится на обязательные ежегодные взносы константинопольской патріархіи, подвѣдомственныхъ ей епархій и жертвованія христолюбцевъ. Есть небольшая субсидія и отъ нашего правительства—(двѣ тысячи въ годъ). Число учениковъ—говорится въ училищномъ уставѣ [2])—не превышаетъ 60, но можетъ однакоже быть и увеличено, при увеличеніи средствъ училища. Каждому архіерею константинопольскаго патріархата, на основаніи означенныхъ епархіальныхъ взносовъ, предоставляется право имѣть одного воспитанника въ училищѣ, въ случаѣ же если кто-либо изъ архіереевъ не пользуется этимъ правомъ—право это можетъ переходить къ другому архіерею. Посылая избраннаго въ училище, архіерей въ то же время *непремѣнно* долженъ быть и поручителемъ за него въ томъ, что онъ а) во все время нахожденія въ училищѣ будетъ вести себя во всемъ исправно по требованіямъ устава; б) достигши каноническаго возраста — 25 лѣтъ приметъ посвященіе. Это обязательство не пустая формальность. Если ученикъ за нерадѣніемъ или дурнымъ поведеніемъ увольняется изъ училища, а также—если онъ, по достиженіи каноническаго возраста, не принимаетъ посвященія, то архіерей-поручитель долженъ вознаградить училище, платя за каждый годъ пребыванія ученика въ училищѣ по 25 турецкихъ лиръ (лира—22 франка съ нѣсколькими сантимами). Во второмъ случаѣ деньги, взысканныя съ архіерея, хранятся впрочемъ неприкосновенно въ казначействѣ училища и возвращаются архі-

---

[1]) Монастырь Богородицы, вмѣщающій въ себѣ купеческое училище, о которомъ рѣчь ниже.

[2]) Уставъ былъ изданъ въ первый разъ въ 1867 году, а затѣмъ второй разъ въ 1874—подъ названіемъ: Κανονισμός τῆς ἐν Χάλκῃ θεολογικῆς τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας.

ерею, если ученикъ когда-нибудь съ теченіемъ времени приметъ посвященіе. Только въ случаѣ увольненія ученика изъ училища за болѣзнію не бываетъ денежнаго взысканія съ архіерея. Это архіерейское поручительство считается настолько важнымъ и неизбѣжнымъ, что если архіерей, прославшій за своимъ поручительствомъ извѣстнаго ученика въ училище, умираетъ до выполненія всѣхъ условій поручительства, то ученикъ, чтобы могъ оставаться въ училищѣ, долженъ найти за себя другаго поручителя, который бы принялъ всѣ обязательства умершаго. Ученики принимаются въ училищѣ не моложе 18 и не старше 22 лѣтъ, за исключеніемъ окончившихъ гимназическое ученіе (τα γυμνασιακὰ μαθήματα), которые могутъ быть принимаемы и до 25 лѣтъ. Возрастъ не моложе 18 лѣтъ для принятія въ училище назначенъ именно въ тѣхъ видахъ, чтобы дать возможность каждому воспитаннику если не въ теченіе ученія, то по крайней мѣрѣ при окончаніи онаго, принять безпрепятственно, со стороны канонического возраста, посвященіе. Принимаются ученики въ тотъ или другой классъ училища по экзамену—только ни въ какомъ случаѣ не выше 4-го. Весь же курсъ ученія состоитъ изъ 7 лѣтъ (7 однолѣтнихъ классовъ) и обнимаетъ слѣдующіе предметы, *какъ спеціально-богословскіе*: библейская и церковная исторія, пространный катихизисъ, догматическое богословіе, нравоучительное богословіе, герминевтика, экзегетика, литургика, гомилетика, патристика, церковное право, церковное пѣніе; *такъ и обще-образовательные*: логика, антропологія (соматологія и психологія), ѳоика, эллинскій языкъ и словесность, латинскій языкъ и словесность, ариѳметика, алгебра, геометрія, географія, исторія; кромѣ того, въ качествѣ предметовъ *прикладныхъ*, по соображенію ихъ практической примѣнимости, а отчасти даже и неизбѣжности, введены въ курсъ языки: славянскій (подъ именемъ котораго преподается впрочемъ собственно *русскій*), болгарскій, турецкій. Исчисленные предметы въ преподаваніи не сводятся впрочемъ къ двумъ отдѣльнымъ и самостоятельнымъ курсамъ, такъ чтобы сначала шелъ курсъ общеобразовательный, а ему послѣдовалъ уже спеціальный богословскій; но науки того и другаго отдѣла идутъ чрезъ весь семилѣтній курсъ параллельно, такъ что въ каждомъ изъ классовъ этого семилѣтняго курса преподаются и обще-обра-

зовательныя и богословскія науки. Предметы распредѣляются по годамъ именно слѣдующимъ образомъ:

1-й годъ: пространная библейская исторія, библейская географія и еврейская археологія (три урока въ недѣлю), эллинскій языкъ: Златоустъ, Ксенофонтъ, Арріанъ, Плутархъ, (одиннадцать уроковъ, теоретическая ариѳметика (три), французскій языкъ (три), политическая географія (три), церковное пѣніе (два).

2-й годъ: пространный катихизисъ (два), эллинскій языкъ: Василій Великій, Григорій богословъ, Платонъ, Лисій, Демосѳенъ (шесть), латинскій языкъ (три), геометрія (три), политическая исторія (три), упражненія въ сочиненіяхъ: біографіи и хорографіи (1 разъ), церковное пѣніе (два).

3-й годъ: церковная исторія отъ I до IX вѣка (три), эллинская словесность: Геродотъ, Ѳукидидъ (три), латинскій языкъ: Цезарь, Ливій, Амвросій (четыре), алгебра (три), математическая географія и хронологія (два), упражненіе въ сочиненіяхъ: эпистолографія (одинъ), церковное пѣніе (два).

4-й годъ: церковная исторія отъ IX вѣка до послѣдняго времени (три), введеніе въ богословіе (одинъ), антропологія, именно—соматологія и психологія, логика (число уроковъ въ уставѣ не указано), эллинская словесность: Гомеръ, Еврипидъ, Ѳеокритъ, стихотворенія Григорія (четыре), латинская словесность: Саллюстій, Овидій, Цицеронъ, Тертулліанъ (три), славянскій языкъ (шесть), турецкій языкъ (три), риторика (два), риторическія упражненія (одинъ).

5-й годъ: Догматическое богословіе (три), библейская герменевтика (одинъ), практическая философія—ѳика и естественное право (три), элинская словесность: Софоклъ, Эсхилъ, Пиндаръ (три), латинская словесность: Виргилій, Горацій, Августинъ (три), славянскій языкъ (три), турецкій языкъ (три).

6-й годъ: Нравоучительное богословіе (три), патрологія (два), экзегетика (три), гомилетика (два), исторія философіи (три), болгарскій языкъ (шесть), турецкій языкъ (три), богословскія упражненія: толкованіе писанія и похвальныя слова.

7-й годъ: Пастырское богословіе, литургика (три), церковное право (три), гомилетическія упражненія, то-есть проповѣди, которыя произносятся воспитанниками съ амвона училищной церкви въ присутствіи учителей и учениковъ.

Уроки бываютъ *до* и *послѣ* обѣда. До обѣда отъ 8 утра до полудня; послѣ обѣда, зимою—отъ $1^1/_2$ часа до $3^1/_2$, а съ весны отъ 2 до 4. Урокъ продолжается часъ. Учебный годъ начинается съ сентября; уставъ различаетъ въ немъ слѣдующіе періоды: а) періодъ преподаванія — отъ 1 сентября до 30 мая—для первыхъ шести классовъ, а для 7-го до конца февраля; б) періодъ приготовительнаго къ экзаменамъ повторенія—отъ 1 до 30 іюня для первыхъ шести классовъ, и отъ 1 марта до конца іюня — для 7-го; в) періодъ экзаменовъ и отдыха отъ 1 іюля до конца августа. Время, до котораго экзамены продолжаются, въ уставѣ точно не опредѣлено; но обыкновенно они не бываютъ длительны,—отъ 10 и даже менѣе до 15 дней. Экзамены производятся публично въ присутствіи патріарха, членовъ Синода и всѣхъ стороннихъ, по желанію;—ученики первыхъ шести классовъ экзаменуются только по предметамъ, какіе преподавались имъ въ теченіи года, почему экзамены этого рода такъ и называются годичными (αἱ ἐξετάσεις ἐτήσιοι); ученики же послѣдняго класса—изъ всѣхъ богословскихъ предметовъ, преподававшихся имъ въ теченіе всего семилѣтняго курса, почему и для приготовленія къ этого рода экзамену дается, какъ замѣчено, гораздо болѣе времени; выдержавшіе испытаніе получаютъ дипломъ на званіе учителя православнаго христіанскаго богословія (ὁ διδάσκαλος τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς θεολογίας), почему и экзаменъ этого рода называется экзаменомъ на дипломъ (αἱ ἐπὶ διπλώματι ἐξετάσεις). Дипломъ выдается впрочемъ только принявшимъ уже посвященіе; остальные изъ выдержавшихъ испытаніе на дипломъ остаются съ однимъ правомъ получить дипломъ, когда примутъ посвященіе. Выдача дипломовъ производится торжественно въ училищной церкви послѣ обѣдни въ первое воскресеніе по окончаніи испытаній на дипломъ. Предъ открытіемъ испытаній ректоръ читаетъ отчетъ о хозяйственномъ, учебномъ и нравственномъ состояніи училища, сообщаетъ о бывшихъ въ теченіе года въ пользу училища жертвованіяхъ и заявляетъ о неотложныхъ нуждахъ училища, а одинъ изъ преподавателей читаетъ рѣчь богословскаго содержанія.

Дисциплина школьная весьма строга. Три раза въ день ученики ходятъ въ церковь: рано утромъ, тотчасъ же возставъ отъ сна,—къ утрени и часамъ, которые продолжаются не менѣе часу;

по середамъ и пятницамъ къ этой службѣ кромѣ того присоединяется еще сокращенный канонъ Богородицѣ; вечеромъ къ вечернѣ, продолжающейся около получаса, — и наконецъ, отходя ко сну, къ повечерію — около 15 минутъ. Священнодѣйствуетъ на этихъ службахъ особый, имѣющійся при училищѣ, духовникъ (ὁ πνευματικὸς), а поютъ и читаютъ ученики. Всѣ ученики обязаны говѣть, исповѣдываться и причащаться, по крайней мѣрѣ 4 раза въ годъ,—именно—въ четыре поста (рождественскій, великій, петровскій, успенскій), причемъ *предъ причащеніемъ надъ ними совершается таинство елеосвященія.*—Гуляютъ ученики въ опредѣленное время и въ опредѣленномъ мѣстѣ (днемъ полчаса предъ воротами училища, а вечеромъ—часъ подъ холмомъ, по берегу моря), попарно или втроемъ, благочинно и тихо, чуть-чуть не молчаливо (εὐτάκτως καὶ ἡσύχως), подъ надзоромъ особыхъ приставниковъ (οἱ ἐπίστατοι). — Никому изъ внѣшнихъ не позволяется видѣться съ учениками безъ особаго разрѣшенія ректора, который назначаетъ мѣсто и время для свиданія.—Всѣ воспитанники, не исключая и непосвященныхъ, носятъ монашескую одежду. — По воскресеньямъ ректоръ и преподаватели поочередно поучаютъ ихъ въ училищномъ храмѣ краткими проповѣдями, причемъ впрочемъ, конечно, имѣется въ виду польза не однихъ учащихся, но и учащихъ, которыхъ Уставъ также не находитъ возможнымъ оставить безъ благопопечительнаго надзора за ихъ поведеніемъ и дѣятельностію.

Всѣ учители (за исключеніемъ лишь женатыхъ, которые впрочемъ бываютъ рѣдко — большая часть преподавателей даже монахи) обязательно живутъ въ училищѣ, подчиняясь всѣмъ порядкамъ житія училищнаго. Питаются съ учениками за однимъ столомъ, по крайней мѣрѣ обѣдаютъ обязательно вмѣстѣ; ужинать могутъ и у себя, но одинъ или двое изъ нихъ по очереди и ужинаютъ съ учениками. Вмѣстѣ съ учениками же присутствуютъ при всѣхъ трехъ дневныхъ службахъ и послѣ 10 часовъ вечера остаются за крѣпко-заключенными, ни для кого уже, ни для входа, ни для выхода не отворяемыми училищными воротами... Словомъ, училище богословское, помѣщаясь въ бывшемъ монастырѣ,—и само, по образу жизни его обитателей, во многомъ напоминаетъ монастырь. Денежное жалованье учителей не высокое:

отъ 10 до 12 турецкихъ лиръ въ мѣсяцъ; самъ ректоръ получаетъ только 15 лиръ.

Управляется училище ректоромъ, но въ зависимости отъ патріарха и синода, при которомъ имѣется, для завѣдыванія дѣлами училища, особый комитетъ, составленный изъ 4-хъ членовъ, синодальныхъ же митрополитовъ, по выбору партіарха и синода, подъ именемъ эфоріи: ἐφορία τῆς ἐν Χάλκῃ θεολογικῆς σχολῆς. Члены избираются на одинъ годъ, но тѣ же самые члены могутъ быть и опять избираемы.

Съ 1-го числа іюля, согласно Уставу, начались для воспитанниковъ Халкинскаго богословскаго училища экзамены.—Еще за нѣсколько дней уже прибыли на островъ патріархъ и нѣсколько митрополитовъ, членовъ синода. Митрополиты поселились въ самомъ училищѣ, а патріахъ — у митрополита Никомидійскаго, имѣвшаго здѣсь, на о. Халки, собственный домъ.

Въ небольшой комнатѣ, назначенной для экзамена, прямо отъ входа, поставлено было нѣсколько скамей для воспитанниковъ; за скамьями вдоль всей стѣны—широкій турецкій диванъ, долженствовавшій принять на себя іерарховъ; передъ диваномъ—накрытый бѣлою скатертью столъ, на которомъ приготовлено было іераршее облаченіе; далѣе, влѣво отъ этого стола—къ стѣнѣ, еще столъ и при немъ нѣсколько стульевъ для профессоровъ-экзаменаторовъ; по стѣнамъ, съ той и другой стороны отъ входа, стулья для публики. Въ 9 часовъ вошли іерархи и профессора училища. Патріарха не было по причинѣ нездоровья; его лицо представлялъ митрополитъ Никомидійскій, преклонный старецъ, старшій между всѣми іерархами Константинопольскаго патріархата. Когда онъ облачился, началось молитвословіе продолжавшееся около получаса. Затѣмъ іерархи заняли мѣста на диванѣ; первый помѣстился митрополитъ Никомидійскій, расположившись на диванѣ, какъ бы на кровати; за нимъ—другіе митрополиты, въ два ряда: одни сѣли по краю дивана, какъ сидятъ всѣ и у насъ, свѣсивши ноги, а другіе забрались къ нимъ за спины и усѣлись тамъ, поджавши ноги. Ректоръ прочиталъ составленный имъ отчетъ о состояніи училища. Въ отчетѣ изображалась сначала идеальная сторона школы, говорилось, каковы должны были бы быть воспитанники, готовящіеся въ ней къ пастырскому служенію; затѣмъ, переходя къ дѣйствительности, ораторъ замѣтилъ,

что она къ сожалѣнію далеко не отвѣчаетъ идеальнымъ требованіямъ: одинъ изъ воспитанниковъ уволенъ изъ училища за дурное поведеніе, трое отправились домой для поправленія здоровья, но объ одномъ изъ нихъ замѣчено: лучше было бы, если бы онъ не возвращался. Объ оканчивающихъ курсъ замѣчено, что только одинъ изъ нихъ рѣшился служить церкви въ духовномъ званіи и для этого принялъ уже посвященіе въ іеродіакона, а другіе на этотъ счетъ еще колеблются, и такимъ образомъ и всѣ заботы и всѣ затраты церковныя на ихъ образованіе могутъ остаться непроизводительными въ то время, какъ церковь, по обстоятельствамъ времени, особенно нуждается въ образованномъ духовенствѣ: этотъ пунктъ ректоръ особенно акцентуировалъ. Далѣе—говорилось о составѣ профессорскаго персонала, кѣмъ замѣщена та или другая каѳедра, причемъ сообщено было, что вакантною остается лишь каѳедра философіи послѣ того, какъ преподаватель этого предмета приглашенъ на должность ректора въ халкинскомъ же коммерческомъ училищѣ, но на эту каѳедру готовится уже новое лицо, отправленное съ этою цѣлію за границу. Затѣмъ библіотекаремъ былъ прочитанъ отчетъ о состояніи библіотеки, заявлено было о книгахъ, пожертвованныхъ разными лицами въ библіотеку за истекшій годъ. Въ числѣ этихъ книгъ названо было и нѣсколько русскихъ, между прочимъ—сочиненіе профессора кіевской духовной академіи Малышевскаго: „Мелетій Пигасъ“. Въ заключеніе профессоромъ Ваѳидисомъ произнесена была рѣчь о соединеніи церквей.

За симъ началось самое испытаніе. Экзаменовались оканчивавшіе курсъ по нѣсколькимъ богословскимъ предметамъ. Студенты вызывались по билетамъ (въ формѣ свернутыхъ бумажекъ), на которыхъ написаны были ихъ имена и которые бралъ и открывалъ ректоръ. Каждый изъ вызванныхъ подходилъ прежде всего къ названному Никомидійскому митрополиту, кланялся ему въ ноги и цѣловалъ просто безъ благословенія протягиваемую руку. Экзаменъ для каждаго студента, по одному предмету, продолжался 5—10 минутъ. Отвѣты вообще были тверды, но довольно элементарны и повидимому буквально заучены. Вопросы давались только профессоромъ предмета, по которому шелъ экзаменъ. Уставъ не лишаетъ совсѣмъ права предлагать вопросы экзаменующимся и сторонникъ: нужно только, чтобы эти вопросы преж

де всего были сообщены ректору; ректоръ, если найдетъ ихъ умѣстными, передаетъ профессору-экзаменатору, а этотъ предлагаетъ уже ихъ экзаменующемуся; но этимъ правомъ никто, на этотъ по крайней мѣрѣ разъ, не воспользовался. Сами митрополиты-синодалы хранили совершенное безмолвіе.

Къ 12 часамъ экзаменаціонное засѣданіе уже кончилось. Іерархи и профессоры зашли на нѣсколько минутъ къ ректору и затѣмъ всѣ вмѣстѣ направились въ училищную столовую обѣдать вмѣстѣ съ воспитанниками. Къ обѣду былъ приглашенъ ректоромъ и я. Обѣдъ былъ хорошъ тѣмъ, что простъ, безъ всякихъ примѣненій къ гостямъ высокимъ: всѣ три блюда, изъ нихъ два мясныя, третье—вареные овощи; это, по объясненію моихъ знакомыхъ профессоровъ, былъ обѣдъ обычный. Въ сервировкѣ тоже никакого измѣненія противъ обычнаго порядка: столъ какъ всегда накрытъ былъ одною клеенкою—даже скатерти не было. Вина не было, десерта также. Во время обѣда было съ каѳедры чтеніе; всѣ хранили глубокое молчаніе. По незнанію обычая, я въ самомъ началѣ обѣда заговорилъ-было, притомъ совершенно тихо въ полголоса, съ сосѣдомъ профессоромъ Ваеидисомъ, но тотъ знаками далъ мнѣ понять, что говорить нельзя, а послѣ обѣда изъяснилъ, что никакіе разговоры во время обѣда у нихъ не допускаются. Послѣ обѣда всѣ іерархи и профессоры, а съ ними и я, зашли опять къ ректору; но ректоръ и митрополиты тотчасъ же удалились на покой, а оставшимся предложено было по *полустакану* вина и скромный десертъ. Невольно вспомнились мнѣ при этомъ наши русскіе, еще такъ недавно въ подобныхъ случаяхъ практиковавшіеся въ семинаріяхъ, роскошные, разными яствами и питіями отягченные обѣды, съ музыкою и хоромъ пѣвчихъ, особенно подъ конецъ трапезы, чтобы покрывались оными голоса бесѣдующихъ, и невольно подумалъ я: во сколько нашимъ училищамъ обходился бы пріемъ стольких именитыхъ гостей, пребываніе которыхъ въ халкинскомъ училищѣ въ теченіе нѣсколькихъ дней не стоило училищу почти ровно ничего.

—

Былъ я еще на нѣсколькихъ экзаменахъ, которые всѣ производились въ такомъ же порядкѣ, между прочимъ и на экзаменахъ

по русскому языку. Для чтенія—съ разборомъ и переводомъ назначено было слово митрополита Филарета: „Чего вы ожидаете, слушатели слова, отъ служителей Слова"? Произношеніе нѣсколько рѣзало слухъ; но грамматическій разборъ и переводъ были совершенно удовлетворительны.

—

7 іюля, по окончаніи экзаменовъ воспитанниковъ послѣдняго класса, происходила торжественная выдача диплома единственному студенту, имѣвшему на него право, какъ уже посвященному. Послѣ обѣдни, торжественно совершенной патріархомъ въ сослуженіи митрополитовъ, патріархъ и митрополиты удалились на нѣкоторое время къ себѣ для отдыха; затѣмъ примѣрно черезъ часъ опять пришли въ церковь. Назначенный къ выдачѣ дипломъ уже предварительно внесенъ былъ въ церковь однимъ изъ профессоровъ на блюдѣ, обложенномъ зелеными листьями, которое и было поставлено на столѣ среди церкви. Патріархъ облачился въ омофоръ и въ сослуженіи митрополитовъ совершилъ краткое молитвословіе, послѣ котораго секретарь училища прочиталъ curriculum vitae студента, которому предстояло получить дипломъ, и постановленіе о семъ училищнаго совѣта. Затѣмъ ректоръ вручилъ студенту самый дипломъ съ очень внушительными наставленіями пребывать во всю жизнь въ страхѣ Божіемъ, храненіи заповѣдей Божіихъ, вѣрности православію (кажется по готовой формулѣ). Принявъ дипломъ отъ ректора и преклонившись долу предъ патріархомъ, студентъ сказалъ рѣчь, въ которой выражалъ чувство признательности къ воспитавшему его заведенію, а затѣмъ въ отвѣтъ на эту рѣчь сказалъ нѣсколько словъ патріархъ въ напутствіе юношѣ на предлежащее ему служеніе.

—

Послѣ одного изъ экзаменаціонныхъ засѣданій я сдѣлалъ визитъ патріарху. Принятъ весьма привѣтливо. По восточному обычаю патріархъ прежде всего освѣдомился о моемъ здоровьѣ, затѣмъ предложилъ трубку, отъ которой я отказался (самъ патріархъ былъ съ трубкой), и чашку кофе. Визитъ былъ непродолжителенъ. Патріархъ сдѣлалъ нѣсколько вопросовъ объ учебныхъ

порядкахъ (болѣе—внѣшнихъ) въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, а о положеніи своего, то-есть греческаго учебнаго дѣла, съ грустію замѣтилъ: недостатки этого дѣла мы сами хорошо понимаемъ, но должны болѣе или менѣе мириться съ ними вслѣдствіе скудости нашихъ средствъ. Особенно любопытствовалъ патріархъ насчетъ принятаго въ Россіи произношенія для греческаго языка, и очень былъ доволенъ узнавши, что по крайней мѣрѣ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ русскихъ держатся произношенія Рейхлинова, которое у грековъ считается единственно-правильнымъ. Объ этомъ же толковали со мною и митрополиты, пріѣхавшіе въ Халки ко времени экзамена, съ которыми пришлось мнѣ познакомиться здѣсь: предметъ видимо интересовалъ всѣхъ. И они также рѣшительно отвергали произношеніе Эразма.

Амф. Лебедевъ.

(Окончаніе будетъ).

СОВРЕМЕННЫЯ ОТНОШЕНІЯ

МЕЖДУ ПАПСТВОМЪ И ПРУССКИМЪ ПРАВИТЕЛЬСТВОМЪ.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ можно было думать, что счеты Европы съ папствомъ сведены къ концу, что съ отнятіемъ отъ папы свѣтской власти исторія *папства* кончена, что въ судьбахъ современной Европы римская курія не будетъ уже играть похожей на прежнюю роли, что современныя правительства не будутъ имѣтьпричинъ смотрѣть на обезсиленнаго папу какъ на особую *силу*, съ которою нужно по временамъ считаться. Положеніе дѣлъ, созданное извѣстнымъ исходомъ франко-прусской войны, затѣмъ культурною борьбою въ Германіи, затѣмъ вступленіемъ на папскій престолъ Льва XIII, затѣмъ охлажденіемъ къ интересамъ папства Франціи,—этой „старшей дочери католической церкви“,—все это были признаки, утверждавшіе во мнѣніи о паденіи папства. Какъ ни удивительны, какъ ни неожиданны были и могли быть ходы игроковъ на той шахматной доскѣ, которая называется „современною дипломатіею“, но едва ли кто серьёзно думалъ, чтобы была выдвинута впередъ фигура уже снятая и отставленная. Правда, что въ сферахъ, окружающихъ папу, не переставали мечтать о возвращеніи прежняго величія, о возвращеніи свѣтской власти и т. п, но со стороны на это смотрѣли именно какъ на „мечты“, которыми любитъ тѣшить себя все отжившее свой вѣкъ, все угасшее, все падшее. Тѣмъ

болѣе это походило на мечту, что у самаго папства не было собственныхъ силъ, достаточныхъ для осуществленія своихъ вожделѣній, а въ окружающемъ мірѣ, въ представителяхъ свѣтской власти не замѣчалось готовности чѣмъ-нибудь посодѣйствовать папству. И всего менѣе можно было предполагать что-нибудь похожее на такую готовность въ той власти, которая напрягла всѣ силы на то, чтобы сломить и сокрушить папство, которая не могла питать къ куріи и папству иныхъ чувствъ, кромѣ вражды и озлобленія. „Мы никогда не пойдемъ въ Каноссу“, — этими словами Бисмаркъ опредѣляетъ ясно и рѣшительно ту непримиримость и даже невозможность примиренія, которая должна служить характеромъ отношеній германскаго правительства къ римской куріи.

Но видно крупныя историческія силы сходятъ со сцены не сразу. Тѣмъ болѣе не могла „выбыть“ такъ скоро такая историческая сила, какъ папство, успѣвшее связать себя и свою судьбу съ важнѣйшими и внутренними сторонами жизни и судьбы европейскихъ народовъ. Въ концѣ только-что минувшаго года газеты стали наполняться извѣстіями о какихъ-то новыхъ „комбинаціяхъ“, въ которыхъ папство играетъ видную роль, о „соглашеніяхъ“ между куріею и германскимъ правительствомъ. Слухи о какихъ-то переговорахъ между куріею и германскимъ правительствомъ были и раньше прошлаго года и послужили поводомъ къ самымъ разнообразнымъ толкамъ и предположеніямъ. Одни хотѣли видѣть въ этомъ поворотъ въ направленіи германской церковной политики, отреченіе ея такъ-сказать отъ своей прежней политики. Другіе напротивъ видѣли въ этомъ поворотъ въ папской политикѣ, примиреніе ея съ совершившимся фактомъ и желаніе уладить свои отношенія къ европейскимъ правительствамъ. Переговоры эти какъ-то сразу оборвались, слухи о нихъ прекратились и опять все пошло по старому. Читателямъ „Православнаго Обозрѣнія“ были сообщены свѣдѣнія о сущности тогдашнихъ сношеній между куріею и германскимъ правительствомъ („П. О.“ 1880 г. май).

Для уясненія дѣла считаемъ нелишнимъ возстановить нѣкоторые факты. Послѣ Седанской побѣды надъ французами Германія находилась на верху военной славы и блаженствовала въ сознаніи своего военнаго могущества. Ни въ комъ можетъ-быть не

было такъ полно это сознаніе своей силы и могущества, какъ въ самомъ виновникѣ политическаго могущества Пруссіи—князѣ Бисмаркѣ. Въ эту минуту ему естественно было предаваться нѣкоторымъ иллюзіямъ, въ большей части которыхъ ему пришлось потомъ разочароваться. Справившись съ могущественнымъ сосѣдомъ, онъ могъ думать, что теперь ему нетрудно будетъ справиться съ тѣми враждебными элементами, которые находились внутри Германіи и подчиненіе которыхъ было необходимо для увѣнчанія политическаго могущества Германіи. Католицизмъ былъ однимъ изъ такихъ враждебныхъ элементовъ, могущественность котораго внушала серьёзныя опасенія и вынуждала къ мѣрамъ быстрымъ и рѣшительнымъ. Князь Бисмаркъ могъ думать, что нѣмецкіе католики, подобно всѣмъ нѣмцамъ, преисполнены патріотизмомъ болѣе всего, что преданность государству возьметъ въ нихъ верхъ надъ повиновеніемъ папѣ, что государственныя мѣры противъ католической церкви не встрѣтятъ себѣ помѣхи съ ихъ стороны. Тогдашнее патріотическое настроеніе умовъ Бисмаркъ считалъ удачнымъ моментомъ для нанесенія удара католической церкви. Многія и другія обстоятельства могли укрѣплять его въ мысли о благопріятности и удачности этого момента. Соборъ Ватиканскій грозилъ расколомъ въ нѣдрахъ католицизма. Для государственнаго мужа Германіи казалось счастливымъ предзнаменованіемъ то обстоятельство, что именно нѣмецкіе епископы протестовали противъ Ватиканскихъ декретовъ, что слѣдовательно въ ихъ умахъ и сердцахъ зрѣло охлажденіе къ интересамъ католицизма. Образованіе старокатолической партіи могло казаться ядромъ, которое при нѣкоторомъ уходѣ и поддержкѣ со стороны правительства разовьется въ силу, способную помѣряться съ католицизмомъ, и отвлечетъ въ потребное время всѣ силы католицизма на борьбу съ собою. Репрессивныя мѣропріятія могли довершить дѣло; у самыхъ мужественныхъ и стойкихъ падаетъ духъ, ослабѣваетъ энергія, когда къ нимъ съ неумолимою строгостію, съ желѣзною послѣдовательностію примѣняются репрессаліи. Заручившись такими сильными союзниками Бисмаркъ затрубилъ въ рогъ и объявилъ походъ противъ католической церкви. Но силы союзниковъ были разсчитаны не довольно вѣрно и походъ не увѣнчался ожидаемымъ успѣхомъ. Патріотизмъ нѣмецкихъ католиковъ оказался не настоль-

ко сильнымъ чувствомъ, чтобы наполнить собою души и совѣсти ихъ и совсѣмъ вытѣснить собою изъ ихъ сердецъ вѣрованія и традиціи, связанныя съ католицизмомъ. Епископы германскіе, столь горячо протестовавшіе противъ Ватиканскихъ опредѣленій на Ватиканскомъ соборѣ, удивили весь міръ быстротою, съ которою они преклонились предъ этими самыми опредѣленіями. Старокатолицизмъ оказался растеніемъ до того слабымъ и чахлымъ, что не только не могъ служить надежною опорою кому-нибудь или чему-нибудь, но самъ для поддержанія устойчивости нуждался въ искусственныхъ опорахъ. Репрессивныя мѣры тоже не достигли цѣли, а скорѣе способствовали объединенію и усиленію той политической партіи, которая называется партіею центра и которая вербуется изъ католиковъ различныхъ классовъ и состояній и изъ жителей различныхъ провинцій.

Нѣтъ спора, что трудности борьбы одинаково чувствовались обѣими сторонами. Но пока бразды правленія католическою церковію находились въ рукахъ Пія IX, нечего было и помышлять о примиреніи. Съ восшествіемъ на престолъ Льва XIII стало возможно вести мирные переговоры. Въ первой половинѣ 1880 года эти переговоры были ведены при посредствѣ г. Мазиллы. Много говорилось тогда о важныхъ уступкахъ, на которыя готово идти прусское правительство. Уступки, о которыхъ говорилось, заключались въ слѣдующемъ. Бисмаркъ обѣщалъ внести въ парламентъ предложеніе о пересмотрѣ майскихъ законовъ съ тѣмъ, чтобы получить отъ парламента полномочіе смягчать, смотря по надобности, строгое примѣненіе этихъ законовъ и останавливать дѣйствіе болѣе тяжкихъ изъ нихъ. Законы будутъ приведены такъ-сказать въ усыпленіе, изъ котораго впрочемъ могутъ быть и выведены въ случаѣ надобности. Въ награду за уступки, которыя выговаривалъ себѣ князь Бисмаркъ отъ папскаго престола, онъ обѣщалъ назначить посла къ папскому двору, возстановить бюджетъ католическаго вѣроисповѣданія, пріостановить дѣйствія верховнаго суда по церковнымъ дѣламъ, освободить семинаристовъ отъ воинской повинности; государственное испытаніе, которому должны подвергаться кандидаты на церковныя должности, низвести на степень простой формальности и съ обоюднаго согласія замѣстить вакантныя мѣста епархіальныхъ начальниковъ и приходскихъ настоятелей, долгое вре-

мя остававшіяся незамѣщенными вслѣдствіе враждебныхъ отношеній государства и церкви. Какъ мы сказали, примиреніе не состоялось. И вотъ опять возобновляются слухи о переговорахъ между Ватиканомъ и прусскимъ правительствомъ при посредствѣ д-ра Буша. Нѣтъ сомнѣнія, что каждая изъ переговаривающихся сторонъ имѣетъ въ виду, въ случаѣ соглашенія, достиженіе своихъ собственныхъ цѣлей; одно безкорыстное желаніе мира тутъ едва ли имѣетъ мѣсто.

Что касается до Бисмарка, то вступленіе его въ переговоры о примиреніи стараются объяснить такимъ образомъ. Въ головѣ Бисмарка, говорятъ, давно созрѣлъ обширный планъ широкихъ внутреннихъ реформъ, обнимающихъ собою и торговлю съ промышленностію, и народное образованіе съ печатью, и положеніе рабочаго класса и т. п. Для успѣшнаго проведенія проектовъ этихъ реформъ Бисмарку нужно обезпечить сочувствіе имъ прежде всего въ самомъ парламентѣ, гдѣ онѣ должны подвергнуться самому первому обсужденію. При разнообразіи и радикальной противоположности политическихъ партій, возсѣдающихъ въ парламентѣ, рѣзко расходящихся въ своихъ взглядахъ и убѣжденіяхъ относительно необходимости и сущности сихъ внутреннихъ реформъ, трудно было ожидать чего-нибудь прочнаго отъ парламентскихъ обсужденій. Съ цѣлію обезпечить успѣхъ задуманныхъ реформъ, Бисмаркъ ясно созналъ необходимость создать въ парламентѣ партію сочувствующую ему, и въ то же время сильную и вліятельную какъ численностію своего состава, такъ и характерностію своихъ представителей. Бисмаркъ надѣялся усилить значеніе такой партіи, когда на ея знамени будетъ написано его имя, когда всѣми будетъ чувствоваться, что устами представителей этой партіи говоритъ онъ. Увѣренный въ томъ обаяніи, какое повсюду въ Германіи производитъ его имя, Бисмаркъ надѣялся безъ труда создать такую партію покорную его повелѣніямъ и готовую быть послушнымъ орудіемъ его внушеній, партію „des bismarckiens sans phrase“. Выборъ Бисмарка останавливался на партіи консерваторовъ и на партіи либераловъ; но ни та ни другая не оправдала надеждъ, возлагаемыхъ на нее и не могла доставить Бисмарку сильнаго большинства въ парламентѣ и несмотря на мощную поддержку со стороны Бисмарка не могла служить ручательствомъ единодушнаго принятія въ

парламентѣ предложеній, идущихъ отъ князя Бисмарка. Всего болѣе возлагалъ надеждъ онъ на партію либераловъ, надѣясь на большее сочувствіе ей въ народѣ и на предполагаемую въ ней готовность сочувствовать и содѣйствовать нововведеніямъ и реформамъ. Но и здѣсь ожиданія не сбылись, отчасти потому, что большинство членовъ этой партіи не обнаружило полной готовности быть послушнымъ орудіемъ внушеній Бисмарка и желало сохранить за собою ту независимость и самостоятельность въ мнѣніяхъ, которая не всегда была угодна ему, отчасти потому, что внутреннія раздѣленія въ этой самой партіи ослабляли ее, отчасти потому, что эта партія разъ отъ разу таяла въ своемъ численномъ составѣ. Бисмаркъ чувствовалъ, что ему приходится возводить зданіе германскаго могущества на почвѣ топкой и вязкой и какъ опытный зодчій онъ старался укрѣпить сначала самую почву вбивая въ нее сваи; такими сваями должны были послужить ему различныя партіи парламентскія, но къ прискорбію своему онъ увидѣлъ, что однѣ изъ свай слишкомъ коротки и недостигаютъ грунта, другія—слишкомъ жидки и подъ мощнымъ ударомъ его руки ломаются на нѣсколько частей.

Между тѣмъ въ это время росла въ своемъ значеніи одна партія, на которую Бисмаркъ въ началѣ не обращалъ вниманія, или, лучше сказать, не хотѣлъ обращать вниманія. Это—клерикальная партія, называемая также партіею центра. Главный контингентъ этой партіи составляли католики различныхъ общественныхъ положеній и различныхъ провинцій имперіи. По своимъ убѣжденіямъ это были реакціонеры и феодалы, упорно противившіеся всѣмъ нововведеніямъ и реформамъ, какъ тѣмъ, которыя имѣли цѣлію содѣйствовать скорѣйшему внутреннему и внѣшнему объединенію Германіи и уничтоженію феодальной раздробленности въ жизни Германіи, такъ и тѣмъ, которыя имѣли цѣлію дать формы жизни болѣе приспособленныя къ современнымъ воззрѣніямъ на соціальное устройство политической жизни. По отношенію къ Бисмарку она считала своимъ долгомъ стоять въ оппозиціи еще и потому, что видѣла въ немъ главнаго виновника и творца майскихъ законовъ; и пока стоялъ этотъ памятникъ пораженія, нанесеннаго католической церкви рукою Бисмарка, она считала долгомъ чести не идти ни на какую мировую сдѣлку съ нимъ, быть партіею „непримиримыхъ“. Бисмаркъ, какъ

сказали мы, въ началѣ не обращалъ вниманія на эту партію можетъ-быть потому, что считалъ дѣло представляемое и защищаемое этою партіею по его ретроградности не могущимъ внушить къ себѣ общаго сочувствія, идущимъ въ разрѣзъ съ либеральными и прогрессивными стремленіями вѣка, а отчасти можетъ-быть и потому что видѣлъ невозможность какого-либо соглашенія съ нею, такъ какъ девизомъ этой партіи было отмѣненіе ненавистныхъ для нея майскихъ законовъ, а послѣднее для Бисмарка могло представляться не инымъ чѣмъ, какъ подписаніемъ унизительнаго трактата. Но вопреки общимъ ожиданіямъ эта партія постепенно усиливалась въ своемъ значеніи. Предъ другими партіями она выигрывала тѣмъ, что у нея въ избыткѣ было то, чего другимъ недоставало, было внутреннее единство, сплоченность ея членовъ, готовность всѣмъ дѣйствовать по данному сигналу. Она находила себѣ тайное сочувствіе въ лагерѣ консервативныхъ лютеранъ и евангеликовъ, такъ какъ и они внутренне были недовольны майскими законами, видѣли въ нихъ посягательство на права не одной только католической церкви, но и евангелической. Во главѣ этой партіи долгое время стоялъ и стоитъ Виндтгорстъ, человѣкъ съ замѣчательнымъ умомъ, краснорѣчіемъ и огромнымъ вліяніемъ. Въ Берлинѣ его зовутъ „die kleine Excellenz“. Самъ Бисмаркъ не могъ не сознаться въ опасности, какую можетъ представлять краснорѣчіе Виндтгорста. „Въ его словахъ, сказалъ объ немъ однажды Бисмаркъ, въ его словахъ много елея, но не того, который смягчаетъ раны, а того, который усиливаетъ огонь, поддаетъ жару“. Наконецъ эта партія усилилась и въ своемъ численномъ составѣ загадочнымъ союзомъ съ партіею повидимому ей радикально противоположною— партіею соціалъ-демократовъ. Такое положеніе этой партіи дѣлало ее опасною и въ случаѣ сохраненія ею своего оппозиціоннаго характера отнимало надежду на успѣхъ правительственныхъ проектовъ. Возрастаніе этой партіи въ силѣ и вліяніи не могло ускользнуть изъ вниманія такого дальнозоркаго человѣка, какимъ всегда считался и былъ князь Бисмаркъ, и произвело соотвѣтствующее давленіе на его воззрѣнія. Одно обстоятельство убѣдило его въ силѣ партіи центра и въ слабости прочихъ партій. Въ прошломъ году предъ выборами въ рейхстагъ

въ Берлинѣ было извѣстно, что Бисмаркъ желаетъ, чтобы на должность президента и вице-президента отнюдь не былъ избранъ кто-либо изъ партіи центра. Въ угоду ему видные представители консервативной и либеральной партій столковались между собою выбрать въ президенты консерватора, въ вице-президенты—либерала. Вышло однако не такъ, какъ желалъ Бисмаркъ, а какъ устроилъ Виндгорстъ. Первымъ вице-президентомъ былъ избранъ одинъ изъ видныхъ и вліятельныхъ членовъ партіи центра—Франкенштейнъ. Съ его выборомъ католики получили въ рейхстагѣ господствующее положеніе. Это обстоятельство не замедлило отразиться на князѣ Бисмаркѣ. Доселѣ въ своихъ приглашеніяхъ на парламентскіе „soirées“ онъ тщательно обходилъ всѣхъ представителей партіи центра. Съ этого раза они не только стали получать приглашенія на сіи вечера, но были принимаемы добродушнымъ хозяиномъ съ особенною любезностію; посѣтители вечеровъ могли видѣть не разъ князя Бисмарка прохаживающагося подъ руку съ Рейхеншпергеромъ (тоже виднымъ и вліятельнымъ клерикаломъ) въ самой живой бесѣдѣ о принципахъ и красотахъ готической архитектуры. Многимъ казалось обстоятельствомъ нелишеннымъ значенія то, что онъ такъ сильно интересуется готичесвою архитектурой и просвѣщается насчетъ ея у Рейхеншпергера.

Всѣ эти факты свидѣтельствуютъ о томъ, что значеніе католической партіи возрасло настолько, что оно чувствуется, понимается и сознается всѣми, не исключая самого князя Бисмарка. Въ виду такого значенія этой партіи при незначительности прочихъ партій естественно было предположить въ князѣ Бисмаркѣ желаніе попробовать поискать себѣ опоры въ этой именно партіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожить ея враждебность по отношенію къ себѣ, составлявшую доселѣ ея отличительный характеръ. Эта задача казалась весьма трудною, рѣшеніе ея почти невозможнымъ, такъ какъ оно ставило первымъ условіемъ отреченіе Бисмарка отъ своей клерикальной политики, признаніе себя побѣжденнымъ. Но князь Бисмаркъ принадлежитъ къ числу тѣхъ политическихъ умовъ, которыхъ трудности не смущаютъ. Ему не въ первый разъ удивлять міръ ловкими поворотами своей политики и дѣлать то, чего въ данную минуту отъ него всего менѣе могли ожидать. На этотъ разъ политическій шагъ князя Бисмарка

заключался въ томъ, что онъ принимаетъ на себя роль сторонника тѣхъ самыхъ принциповъ, которымъ служитъ эта партія, обнаруживаетъ готовность послужить осуществленію тѣхъ политическихъ комбинацій, которыя составляютъ raison d'être этой партіи. Конечно, такой быстрый и неожиданный поворотъ въ убѣжденіяхъ могъ внушать подозрѣнія, могъ давать основаніе предполагать замаскированную ловушку, но онъ отнималъ оружіе у враговъ. Представители клерикальной партіи увидѣли противника не передъ собою, а рядомъ съ собою. Непосредственные переговоры съ самимъ папою должны были еще болѣе облегчить соглашеніе князя Бисмарка съ этою партіей, такъ какъ этимъ вырывался изъ рукъ ея главный поводъ, во имя котораго эта партія считала себя обязанною быть въ оппозиціи съ княземъ Бисмаркомъ, такъ какъ въ случаѣ надобности слово папы, считавшагося верховнымъ и непогрѣшимымъ авторитетомъ для большей части членовъ этой партіи, могло заградить уста болѣе горячихъ представителей ея, и такъ какъ наконецъ эти непосредственныя сношенія сами собою, самимъ фактомъ своего существованія, могли служить нѣкоторымъ ручательствомъ для болѣе сомнѣвающихся членовъ ея искренности намѣреній князя Бисмарка. Правда, главная сущность этихъ переговоровъ была покрыта таинственностію, но тѣмъ не менѣе въ европейской печати время отъ времени передавались слухи о томъ или другомъ пунктѣ переговоровъ и о благопріятномъ впечатлѣніи, производимомъ на Ватиканъ предложеніями прусскаго канцлера.

Такимъ образомъ усиленіе католической партіи въ парламентѣ и желаніе союзомъ съ нею упрочить правительственную политику собственно въ парламентѣ могло побудить князя Бисмарка дать иной видъ своимъ отношеніямъ къ папскому правительству. Но сама по себѣ парламентская партія, какъ бы ни была она сильна, не могла бы довести такого человѣка какъ Бисмаркъ до необходимости сворачивать съ дороги. Какую бы груду препятствій она ни наставила ему на дорогѣ, онъ нашелъ бы въ себѣ силы отстранить ихъ и идти прямою дорогой. Парламентская партія—горсть въ нѣсколько десятковъ людей,—сильная парламентская партія—горсть людей десяткомъ болѣе другихъ,—не можетъ обезкуражить правителя въ государствѣ твердомъ, благоустроенномъ, управляемомъ крѣпкою рукой. Но за спиною этой

горсти людей онъ увидѣлъ милліоны людей, симпатіи и антипатіи которыхъ должны что-нибудь значить. „Я не имѣю никакого вкуса къ католицизму, говорилъ однажды Бисмаркъ въ кругу приближенныхъ, но я не былъ бы государственнымъ человѣкомъ достойнымъ своего имени, еслибы я позволилъ себѣ забыть, что двѣнадцать милліоновъ имперіи—католики; я долженъ стремиться къ тому, чтобы они не были оскорбляемы въ своей религіозной совѣсти и въ своихъ самыхъ сокровенныхъ чувствахъ". Существованіе въ составѣ германской имперіи громаднаго числа людей, внутренне и сердечно связанныхъ союзомъ вѣры съ католическою Франціею, подчиненныхъ въ вопросахъ совѣсти иностранцу, всегда весьма озабочивало князя Бисмарка. Сначала онъ думалъ рѣшить этотъ вопросъ на манеръ военный: прервать сношенія, учредить надзоръ за духовенствомъ, расправиться съ болѣе безпокойными, удалить болѣе опасныхъ. Въ этомъ сущность майскихъ законовъ. Можетъ-быть эти мѣры оскорбляли религіозную совѣсть и сокровенныя чувства католиковъ, но въ эпоху изданія майскихъ законовъ и разгара культурной борьбы князь Бисмаркъ не очень тревожился насчетъ этого. Время и опытъ принесли убѣжденіе, что недовольство громадной массы католиковъ можетъ тормозить успѣшное движеніе политики, что на всякій случай лучше имѣть сочувствіе католиковъ на своей сторонѣ. Князь Бисмаркъ ждалъ только благопріятнаго времени дать иное направленіе своей церковной политикѣ и когда явились, знаменія этого времени", онъ не усомнился воспользоваться этимъ, какъ увидимъ ниже.

Если религіозная совѣсть и внутреннія чувства *нѣмецкихъ* католиковъ могли безпокоить князя Бисмарка, то еще болѣе должно было озабочивать его существованіе въ составѣ германской имперіи католиковъ, которыхъ не связывало съ Германіею племенное родство. Таковы были католики вновь просоединенныхъ провинцій—Эльзаса и Лотарингіи и польскихъ провинцій. Жители Эльзаса и Лотарингіи особенно нуждались въ заботливомъ уходѣ, за ними ибо они помнятъ свою связь съ Франціею, недавно нарушенную франко-прусскою войною. По отношенію къ нимъ никогда не были примѣняемы майскіе законы во всей строгости ихъ. Бывали даже случаи, что нѣмецкіе администраторы

не стѣснялись изъ угожденія мѣстному населенію представлять на епископскія каѳедры людей, извѣстныхъ даже своею привязанностію къ Франціи, какъ наприм. это было въ случаѣ представленія на епископскую каѳедру въ Треве аббата Корума. Политическій разсчетъ, руководившій въ подобныхъ случаяхъ германскимъ правительствомъ, оказывался вѣрнымъ, хотя съ перваго раза и могло казаться, что оно дѣйствуетъ вопреки своимъ принципамъ и интересамъ; но оно такъ могло казаться только близорукому взгляду, а германское правительство послѣдняго времени отличается большею дальнозоркостію, благодаря которой оно умѣетъ поступиться своими интересами въ ближайшемъ времени ради достиженія бо̀льшихъ интересовъ въ будущемъ. Словомъ сказать, политическіе разсчеты германской дипломатіи требовали примирить съ собою католическое населеніе подвластныхъ имперіи провинцій и если возможно привлечь къ себѣ сочувствіе католиковъ сосѣдственныхъ съ Германіею областей. Въ борьбѣ напримѣръ съ Франціею сочувствіе ей католиковъ европейскаго Запада могло быть обстоятельствомъ не мало усложняющимъ эту борьбу. Поэтому, когда французское правительство стало во враждебное положеніе къ интересамъ католической церкви, то этимъ оно отрекалось отъ одной изъ довольно сильныхъ опоръ своихъ и передавало ее въ руки Германіи; послѣдняя не замедлила воспользоваться удобнымъ случаемъ приспособить эту опору къ своимъ собственнымъ цѣлямъ. Для Германіи въ настоящую минуту ея политическаго положенія дорого было оставить въ сердцахъ католиковъ впечатлѣніе надежды, что подъ охраною германскаго правительства интересы католической церкви будутъ страдать менѣе, чѣмъ подъ властію правителей по имени принадлежащихъ къ католической церкви.

Въ такомъ видѣ представляется дѣло одной изъ переговаривающихся сторонъ. Очень можетъ быть, что кромѣ выставленныхъ здѣсь мотивовъ къ переговорамъ есть какіе-либо другіе, что дипломатическія сношенія прусскаго правительства съ Ватиканомъ прикрываютъ собою какіе-нибудь особенные недоступные общему наблюденію виды и цѣли германскаго канцлера. Всѣмъ извѣстна дипломатическая хитрость князя Бисмарка, состоящая въ умѣньи отводить глаза, усыплять подозрительность

и бдительность истинныхъ своихъ и опасныхъ противниковъ походомъ и вылазкою противъ мнимыхъ и неопасныхъ противниковъ, давать какую-нибудь пищу для европейскихъ разговоровъ и тѣмъ не давать людямъ возможности докапываться до его истинныхъ намѣреній.

Желаніе Бисмарка возстановить добрыя отношенія съ папствомъ было бы недостаточно для того, чтобы имъ однимъ только объяснять возможность примирительныхъ сношеній прусскаго правительства съ папствомъ. Нужно, чтобы навстрѣчу этому желанію шло подобное же желаніе со стороны папства. Если у Бисмарка были *свои* причины искать соглашенія съ папствомъ, то послѣднее также должно было имѣть *свои* собственныя, независимыя отъ тѣхъ, причины на подобное соглашеніе. Какія же это могли быть причины? Здѣсь прежде всего указываютъ на миролюбивое направленіе личнаго характера нынѣшняго главы католическаго міра—папы Льва XIII. При его предшественникѣ соглашеніе было немыслимо. Пій IX называлъ Бисмарка не иначе какъ Діоклетіаномъ, Аттилою, гонителемъ вѣры, бичемъ христіанства. При такомъ личномъ настроеніи характера Пія IX Бисмаркъ и не мечталъ даже завязывать примирительныя сношенія съ папскою куріей. Но онъ не терялъ надежды увидѣть на папскомъ престолѣ миролюбиваго человѣка. „Исторія, говорилъ онъ, показываетъ намъ примѣры папъ воинственныхъ и непримиримыхъ. Я смѣю надѣяться, что мы увидимъ на папскомъ престолѣ человѣка миролюбиваго, съ которымъ возможно будетъ заключить мирный договоръ“. Такимъ миролюбивымъ, податливымъ на мирныя предложенія, человѣкомъ оказался Левъ XIII. Задача его политики состояла повидимоиу въ томъ, чтобы установить добрыя отношенія съ европейскими правительствами, нарушенныя политикою его предмѣстника. Когда ему указывали на то, что не слишкомъ ли далеко заходитъ онъ въ своей уступчивости, онъ отвѣчалъ: „я знаю, что я иду по той дорогѣ, которая не ведетъ къ популярности, но я не хочу тратить понапрасну силы на вопросы второстепенные; я желалъ бы сберечь ихъ на вопросы, касающіеся существенныхъ сторонъ церкви. Когда эти вопросы станутъ на очереди, я удивлю правительства широтою своихъ уступокъ“.

Но въ отношеніяхъ папства къ европейскимъ правительствамъ настроеніе личнаго характера папы играетъ далеко не первую роль. Не у теперешняго папы, а у современнаго папства должны быть основанія находить *свой* интересъ въ сближеніи съ прусскимъ правительствомъ. Какія же это основанія?

Здѣсь прежде всего слѣдуетъ упомянуть мечту папства о возстановленіи свѣтской власти папъ хотя бы въ очень ограниченномъ объемѣ, не въ объемѣ свѣтскаго обладанія Италіею, а хотя бы въ объемѣ обладанія только Римомъ—резиденціею папы. Потеря свѣтской власти—это самое больное мѣсто у современнаго папства, это—его самая глубокая рана, которая не зажила и еще долго не заживетъ. Папство доселѣ живетъ мыслію о возможности возвратить утраченную власть и надеждою на политическія комбинаціи, результатомъ которыхъ будетъ возвращеніе папѣ его свѣтскихъ владѣній, или по крайней мѣрѣ Рима, который оно считаетъ неотторжимымъ наслѣдіемъ св. Петра. Понятно, что если какая-либо политическая сила въ Европѣ для своихъ цѣлей почувствовала бы нужду въ папствѣ, ей достаточно было бы надѣть на крючокъ этотъ вопросъ, чтобы на эту приманку поймалось папство. Мечтателямъ свойственно быть легковѣрными и чѣмъ несбыточнѣе мечта, тѣмъ легковѣрнѣе увлекшійся ею мечтатель. Свѣтская власть папы день ото дня становится все болѣе и болѣе несбыточною мечтой, но надежда папистовъ на осуществленіе ея не угасаетъ. Это свойство мечтателей зналъ практическій психологъ нашего времени князь Бисмаркъ, когда рѣшился, какъ говорятъ, повертѣть предъ глазами папства возможностію возвратить свѣтскую власть папамъ. Европейская пресса съ изумленіемъ передавала слухъ о переговорахъ насчетъ этого между Ватиканомъ и прусскимъ правительствомъ. Итальянское правительство не на шутку перетревожилось этими слухами. Конечно до чего-нибудь серьёзнаго дѣло никогда бы не дошло и не могло бы дойти. Но для Бисмарка одни переговоры объ этомъ могли сослужить свою службу. Старые и дряхлые люди иной разъ любятъ тѣхъ, которые съ серьёзнымъ видомъ говорятъ съ ними объ ихъ старческихъ, отжившихъ свое время мечтахъ, которые увѣряютъ ихъ въ бодрости и крѣпости ихъ силъ. Одряхлѣвшее папство любитъ потолковать о своей силѣ и бод-

рости и готово подарить своимъ сочувствіемъ тѣхъ, которые подлаживаются подъ эти его мечты.

Изслѣдуя причины, могущія побудить прусское правительство къ тому, чтобы вступить на путь примиренія съ папскимъ правительствомъ, нельзя опустить изъ вниманія еще одного обстоятельства, которое могло способствовать сближенію обѣихъ враждующихъ сторонъ. Это церковная политика теперешняго правительства Франціи. Въ настоящее время кормило правленія Франціею находится въ рукахъ людей, старающихся всячески заявить о полномъ отсутствіи у нихъ религіозныхъ убѣжденій и усиленно стремящихся къ тому, чтобы поскорѣе подтвердить это на дѣлѣ. Прежде другихъ мѣръ, болѣе настоятельныхъ, болѣе требуемыхъ теперешнимъ положеніемъ Франціи, они поспѣшили развить рядъ мѣръ противъ церкви, хотя въ этомъ и не было необходимости неотложной. Къ числу мѣръ отчасти уже осуществленныхъ, отчасти проектируемыхъ, относятся: воспрещеніе религіозно-церковныхъ конгрегацій, устраненіе Закона Божія изъ круга предметовъ, преподаваемыхъ въ учебныхъ заведеніяхъ, разрывъ дипломатическихъ сношеній съ святымъ престоломъ, уничтоженіе бюджета вѣроисповѣданій, отмѣненіе конкордата, принятіе мѣръ къ сокращенію численнаго состава духовенства и т. п. Въ виду этихъ обстоятельствъ поворотъ политики германскаго правительства по отношенію къ католической церкви могъ быть благопріятенъ видамъ и цѣлямъ куріи. Финалъ культурной борьбы почетнымъ для католицизма миромъ долженъ свидѣтельствовать о ненадежности того пути, на который вступило французское правительство, и быть урокомъ для послѣдняго. Если желѣзный канцлеръ пришелъ къ сознанію ошибочности своей политики и къ готовности сдѣлать уступки ради примиренія съ папствомъ, то это обстоятельство можетъ служить предостереженіемъ для правителей Франціи, не обладающихъ ни дальновидностію, ни искусствомъ, ни изворотливостію германскаго канцлера. Разсчеты на это именно впечатлѣніе могли побудить папское правительство идти на встрѣчу тѣмъ мирнымъ предложеніямъ, которыя дѣлалъ Берлинъ. — Но есть вѣроятность думать, что и для Бисмарка теперешнее направленіе церковной политики Франціи было какъ нельзя болѣе на руку. Повторимъ сказанное выше. Германскій канцлеръ не могъ игнорировать того раз-

драженія, которое культурною борьбою возбудилъ противъ себя въ католическомъ населеніи не одной Германіи, но и другихъ странъ. Это раздраженіе было занозою въ лапѣ льва. Своимъ существованіемъ оно было помѣхою въ его обширныхъ политическихъ планахъ и должно было сдерживать полетъ его мечтаній о томъ новомъ положеніи и новомъ видѣ, который ему хотѣлось дать Пруссіи. Ему пріятно было бы, чтобы это раздраженіе было перенесено на кого другаго, чтобы объектомъ его раздраженія были другія лица. Борьба французскаго правительства противъ церкви случилась какъ нельзя болѣе кстати. Говорили даже, что починъ этой борьбы обошелся не безъ его интуицій. И когда пламя этой борьбы достаточно разгорѣлось, онъ счелъ это время самымъ удобнымъ, чтобы не только вполнѣ примирить съ собою католиковъ всѣхъ странъ, но и отвлечь ихъ сочувствіе отъ французскаго правительства на свою сторону: это могло пригодиться ему впослѣдствіи. Пока въ сознаніи католиковъ Франція являлась хранительницею интересовъ католической церкви, его руки были связаны. Поэтому-то толки о сношеніяхъ Ватикана съ прусскимъ правительствомъ какъ-разъ совпадаютъ со временемъ воцаренія либераловъ во Франціи.

—

Говоря о возобновленіи переговоровъ между прусскимъ правительствомъ и Ватиканомъ мы ничего не сказали о тѣхъ пунктахъ, которые служили предметомъ переговоровъ. Говорили о томъ, что папа покинетъ вѣковую резиденцію папъ — Римъ и изберетъ своимъ мѣстопребываніемъ одинъ изъ городовъ Германской имперіи. Говорили, что князь Бисмаркъ хочетъ сдѣлать вопросъ о свѣтской власти папъ и о Римѣ, какъ мѣстопребываніи папъ, вопросомъ международнымъ, который долженъ быть обсужденъ на международномъ конгрессѣ. Говорили о внесеніи въ Германскій рейхстагъ проекта измѣненій майскихъ законовъ въ смыслѣ благопріятномъ Риму. Каждый изъ этихъ вопросовъ имѣетъ важность настолько, что заслуживаетъ особаго обсужденія. Въ настоящей статьѣ мы считали нужнымъ, не вдаваясь въ обсужденіе частностей и частныхъ вопросовъ, составляющихъ собою существо папскаго вопроса, указать политическую сторону

этого вопроса въ настоящее время. Мы думаемъ, что не въ послѣдній разъ папскій вопросъ всплываетъ на поверхность вопросовъ европейской дипломатіи. Онъ не созрѣлъ еще на столько, чтобы быть рѣшеннымъ окончательно, и европейской дипломатіи можетъ быть еще не разъ придется обращаться къ этому вопросу. Поэтому и такіе вопросы, какъ вопросъ о мѣстопребываніи папы, о гарантіяхъ папы, объ отношеніяхъ папы къ верховной власти той страны, которую онъ изберетъ своимъ мѣстопребываніемъ, и многіе тому подобные вопросы ждутъ еще себѣ рѣшенія. Это вопросы болѣе частные. На очереди стоятъ вопросы болѣе общіе—вообще объ отношеніяхъ церкви къ современному обществу, къ современнымъ словіямъ государственной жизни, къ современнымъ правительствамъ.

Свящ. М. Воздвиженскій.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ПРОТОІЕРЕЙ ІОСИФЪ ВАСИЛЬЕВИЧЪ ВАСИЛЬЕВЪ.

Конецъ минувшаго скорбнаго года ознаменовался тяжкою для русскаго церковнаго общества и едва ли вознаградимою для духовенства утратой... 27-го декабря скончался отъ мозговаго удара на 62 году жизни столь извѣстный въ Россіи и за границей достойный служитель церкви, предсѣдатель учебнаго комитета при Св. Синодѣ протоіерей Іосифъ Васильевичъ Васильевъ.

Отпѣваніе его, происходившее 30 декабря, совершено было всѣми іерархами нашей церкви, находящимися въ Петербургѣ, въ сослуженіи огромнаго числа столичнаго духовенства и въ присутствіи г. оберъ-прокурора Св. Синода и множества какъ сослуживцевъ, такъ и духовныхъ дѣтей и почитателей покойнаго.

Миръ праху твоему, доблестный служитель церкви, честный и неутомимый труженикъ духовнаго просвѣщенія!

Памяти досточтимаго о. протоіерея посвящено знавшими близко его лицами немало рѣчей съ церковной каѳедры и статей въ духовной и свѣтской печати. Кромѣ того, что напечатано въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ и въ „Церковно-общественномъ Вѣстникѣ“,—съ личностію и многоплодною дѣятельностію почившаго хорошо знакомитъ статья „Новаго Времени“ которую считаемъ долгомъ воспроизвести здѣсь для нашихъ читателей.

Іосифъ Васильевичъ Васильевъ принадлежалъ къ числу замѣчательныхъ дѣятелей въ исторіи русскаго духовнаго просвѣщенія. Преждевременная кончина унесла его на 62 году жизни, еще полнаго силъ, энергіи, и неожиданно прекратила его плодотворную дѣятельность. Протоіерей Васильевъ родился въ 1821 году

въ Орловской губерніи, Елецкомъ уѣздѣ. Блестящимъ образомъ окончивъ академическое образованіе, въ 1846 году онъ былъ назначенъ священникомъ при русской посольской церкви въ Парижѣ, гдѣ прожилъ до 1867 года, когда Высочайшею волею онъ былъ призванъ председательствовать въ учебномъ комитетѣ при Св. Синодѣ. Двадцатилѣтняя жизнь прот. Васильева за границей вся была посвящена энергичному и безкорыстному труду на пользу православной церкви, которой оказалъ онъ незабвенныя услуги. Неутомимо работая въ области духовной литературы, онъ старался познакомить заграничную публику съ духомъ православ-

[redacted]

издалъ капитальнѣйшіе переводы замѣчательнѣйшихъ нашихъ отечественныхъ духовныхъ писателей, а также переводы молитвъ на французскій языкъ; основалъ въ Парижѣ православный журналъ „L'Union Chrètienne“, входилъ въ сношенія съ представителями ученаго духовенства Франціи, Англіи и Германіи и старался разсѣивать предубѣжденія Запада противъ православной церкви, выясняя истинную ея сущность. Извѣстная его полемика съ французскими прелатами по вопросамъ о русскомъ духовномъ управленіи вызвала общее вниманіе публики какъ за границей, такъ и у насъ. Обладая глубокой эрудиціей, краснорѣчивымъ даромъ слова и силою внутренняго убѣжденія, прот. Васильевъ явился для противниковъ непобѣдимымъ борцомъ за православную церковь и высоко поднялъ ея знамя за границей. Плодомъ его неутомимыхъ трудовъ явилось обращеніе въ православіе ученыхъ представителей иновѣрныхъ церквей, каковы аббаты—Гетэ, Овербекъ, Бьерингъ, понынѣ трудящіеся на пользу нашей церкви, и торжественное признаніе истинности православія со стороны другихъ (Мишо, Прота-Джурлео), которые заявили желаніе вступить въ тѣсную связь съ православною церковію.

Другую великую заслугу прот. Васильева представляетъ устройство въ „столицѣ міра“ великолѣпнаго православнаго храма, на который имъ собрано было болѣе 200.000 руб., пожертвованій. Церковь эта была выстроена по проекту архитектора Кузьмина, въ византійско-русскомъ стилѣ, въ улицѣ Креста (въ кварталѣ Елисейскихъ полей). Много стоила трудовъ, силъ и здоровья прот. Васильеву эта постройка, которая и понынѣ является достойною представительницей русскаго зодчества за границей. Государь Императоръ, по ходатайству русскаго посланника при французскомъ дворѣ, наградилъ труды строителя *митрою*, рѣдкимъ отличіемъ для бѣлаго духовенства. Для освященія этой церкви, по иниціативѣ прот. Васильева, былъ посланъ въ Парижъ преосвященный Леонтій, нынѣ архіепископъ варшавскій. Иновѣрцы впервые были свидѣтелями величаваго русскаго архіерейскаго служенія, которое произвело глубокое впе-

чатлѣніе въ парижскомъ обществѣ и послужило къ возвышенію авторитета православной церкви. Съ своей стороны русская колонія въ Парижѣ, цѣня заслуги и труды прот. Васильева, поднесла ему задушевный адресъ и на память драгоцѣнный наперсный крестъ, осыпанный брилліантами. Надо сказать, что прот. Васильевъ, поддерживая связи съ высшимъ парижскимъ обществомъ и представителями русской аристократіи за границей, въ то же время оставался самымъ доступнымъ человѣкомъ для всякаго бѣдняка. Русскіе, жившіе въ Парижѣ, хорошо знаютъ, что у протоіерея Васильева находили пріютъ, помощь и не только нравственную поддержку, но, по мѣрѣ средствъ, и матеріальное пособіе всѣ нуждающіеся соотечественники. Это былъ истинно-русскій гостепріимный хозяинъ, хлѣбосолъ, ко всѣмъ неизмѣнно добрый, довѣрчивый и привѣтливый, отзывчивый на всякое горе, нужду и бѣду. Жизнь за границей придала его обращенію изящную мягкость, гуманность, не измѣняя въ немъ его русской открытой души, простоты и доступности. Всѣ знавшіе его за границей отзываются о немъ съ восторгомъ и признательностію. Можно сказать, что прот. Васильевъ не только словомъ и научными трудами, но самою жизнію, представлявшею образецъ христіанскаго пастыря, располагалъ иновѣрцевъ къ православію и возвышалъ значеніе русской церкви въ ихъ глазахъ. Жизнь и дѣло всегда убѣдительнѣе словъ.

Между тѣмъ реформы минувшаго царствованія воснулись и нашихъ духовно-учебныхъ заведеній. Проектированы были широкія преобразованія въ этой области, а съ ними понадобились и дѣятели, которые обладали бы потребными качествами для ихъ осуществленія. Въ 1867 году былъ учрежденъ учебный комитетъ при Святѣйшемъ Синодѣ и на него возложено было главное руководство всѣми преобразованіями духовно-учебныхъ заведеній. Отъ удачнаго выбора предсѣдателя комитета зависѣла судьба проектированныхъ реформъ. Къ счастію, выборъ палъ на лицо, вполнѣ достойное этого высокаго поста. Высочайшею волею на эту должность призванъ былъ І. В. Васильевъ. Грустно было ему разстаться съ дѣломъ, на которое онъ положилъ лучшіе годы своей жизни; но незаглушимая въ Русскомъ любовь къ родинѣ, важность и плодотворность для отечества новыхъ реформъ призвали его опять въ Россію, и онъ всей душой отдался новому дѣлу.

Заслуги Іосифа Васильевича въ качествѣ предсѣдателя учебнаго комитета извѣстны и ихъ оцѣнитъ исторія.

Чтобы понять и оцѣнить трудность возложенной на него задачи, надо знать, до какой степени упали наши тогдашнія духовно-учебныя заведенія. Они были совершенно дезорганизованы. Приходилось уже не исправлять, но строить вновь зданіе съ са-

маго основанія. Конечно въ достиженіи этой цѣли участвовалъ весь комитетъ; но живую душу и силу комитета составлялъ І. В. Васильевъ, а потому смѣло и безъ преувеличенія можно усвоить ему первенствующее мѣсто въ общемъ трудѣ. Іосифъ Васильевичъ не былъ предсѣдателемъ комитета только по имени, но онъ былъ на дѣлѣ главнымъ его руководителемъ, онъ былъ самымъ дѣятельнымъ въ немъ труженикомъ. Во все продолженіе комитетской службы до смерти, исключая случаевъ болѣзни, онъ первый приходилъ въ засѣданія комитета и послѣдній уходилъ изъ него. Ни одно дѣло не проходило безъ его предварительнаго просмотра; всѣ опредѣленія составлялись при непосредственномъ его участіи, а многія труднѣйшія работы лично приготовлялись имъ къ докладу въ засѣданіяхъ комитета. Онъ горячо принималъ къ сердцу всѣ интересы духовно-учебныхъ заведеній, и всецѣло отдаваясь служенію имъ, не щадилъ ни здоровья, ни силъ, ни трудовъ для дорогаго имъ дѣла. Сколько безсонныхъ ночей, сколько здоровья положилъ онъ на труды свои, сколько огорченій, тревогъ и заботъ пережилъ онъ,—они-то и свели его преждевременно въ могилу, надорвавъ его силы...

Занятія комитета были трудны и многосложны. Приходилось выработать новыя программы преподаванія и учебные планы по всѣмъ предметамъ; просмотрѣть, сдѣлать критическую оцѣнку учебниковъ и избрать наилучшіе изъ нихъ; организовать воспитательное дѣло на новыхъ началахъ; руководить обозрѣніемъ духовно-учебныхъ заведеній и давать самыя разнообразныя указанія по всѣмъ частямъ ихъ управленія. Въ то же время на комитетѣ лежалъ разборъ разнообразныхъ сочиненій, пособій для преподаванія, разсмотрѣніе сочиненій на преміи, магистерскихъ и докторскихъ диссертацій; разсмотрѣніе множества возникающихъ частныхъ вопросовъ и дѣлъ. Къ числу выдающихся изъ нихъ принадлежатъ: выработка устава женскихъ духовныхъ училищъ и вообще организація женскаго духовнаго образованія; возвышеніе мужскихъ духовныхъ училищъ на степень про-семинарій, съ назначеніемъ преподавателей съ академическимъ образованіемъ, съ возвышенными окладами жалованья и новыми служебными правами; учрежденіе приготовительныхъ классовъ при духовныхъ училищахъ и др. Въ то же время комитету приходилось иногда рѣшать дѣла и разсматривать книги, передаваемыя изъ министерства народнаго просвѣщенія. Теперь еще не настало время для оцѣнки всего, что сдѣлано комитетомъ подъ управленіемъ и руководствомъ покойнаго его предсѣдателя: но можно сказать и нынѣ, что это было живое учрежденіе, которое шло на высотѣ современныхъ требованій церкви, науки и жизни.

Соединяя съ просвѣщеннымъ умомъ доброе, отзывчивое сердце, Іосифъ Васильевичъ давалъ и дѣятельности комитета направле-

ніе гуманности. Онъ былъ врагъ формализма и рутины; въ немъ чрезвычайно было развито чувство правды и строгой законности. Истинный христіанинъ по убѣжденіямъ, онъ обладалъ въ то же время просвѣщенною широтою умственныхъ воззрѣній и былъ чуждъ всякой односторонности. Дисциплина въ его понятіяхъ представлялась выраженіемъ нравственной настроенности, основанной на уваженіи къ закону и порядку. Всѣ стѣснительныя, репрессивныя мѣры въ воспитаніи были противны его искренней и правдивой натурѣ, какъ и все, что создаетъ въ людяхъ ложь, недовѣріе и раздѣленіе. Онъ былъ искренно добръ и ему принадлежатъ всѣ мѣры къ облегченію участи исключаемыхъ за проступки учениковъ. Онъ желалъ, чтобы въ молодомъ поколѣніи воспитывалась религіозность безъ ханжества, безъ насилія и формализма, прививались добрые навыки; и чтобы выходя изъ учебныхъ заведеній юноши выносили на всю жизнь любовь къ церкви, вѣру въ добро, расположеніе къ умственному труду и особенно любовь къ своему призванію, которое онъ считалъ высшимъ идеаломъ труда на пользу церкви и отечества. Таковы начала педагогическихъ воззрѣній Іосифа Васильевича, которыя онъ положилъ въ основу своей дѣятельности, какъ предсѣдатель учебнаго комитета и которымъ онъ остался вѣренъ до конца своей жизни, Мягкій, добрый и уступчивый по своей натурѣ, онъ однакоже являлся стойкимъ и неподатливымъ въ осуществленіи своихъ идей и готовъ былъ отстаивать ихъ до послѣдней возможности. Онъ скорѣе готовъ былъ оставить свой постъ, чѣмъ измѣнить своимъ убѣжденіямъ. Но, къ счастію, въ этомъ не представлялось нужды, и онъ высоко держалъ поднятое имъ знамя и умеръ, не выпуская его изъ рукъ, какъ мужественный воинъ на полѣ сраженія: смерть застигла его среди неутомимыхъ работъ на полѣ духовнаго просвѣщенія...

Въ комитетѣ Іосифъ Васильевичъ своею простотою, обходительностію, прямодушіемъ и добротою пріобрѣлъ себѣ общую любовь; высокій авторитетъ, которымъ онъ пользовался, имѣлъ чисто нравственный характеръ. Въ теченіе всѣхъ 14 лѣтъ своего существованія, комитетъ подъ его предсѣдательствомъ представлялъ какъ бы дружную семью объединяемую общностію цѣлей, воззрѣній и трудовъ. Іосифъ Васильевичъ каждому предоставлялъ полную свободу мнѣній, благодушно выслушивалъ возраженія и противорѣчія, всякому предоставлялъ полную свободу высказаться, но всегда горячо защищалъ свои убѣжденія. При единствѣ основнаго взгляда на учебно-воспитательное дѣло, въ средѣ комитета, конечно, и не могло быть никакихъ рѣзкихъ разногласій во мнѣніяхъ частныхъ.

Но помимо своей служебной дѣятельности, Іосифъ Васильевичъ не оставался безучастенъ и къ вопросамъ общественнымъ, въ

сферѣ религіозной. Такъ онъ принималъ живѣйшее участіе въ трудахъ „Общества любителей духовнаго просвѣщенія“, гдѣ онъ особенно настаивалъ на служеніе задачамъ внутренняго миссіонерства, причемъ ему пришлось вынести много непріятностей. Когда возникло „Общество распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной церкви“, Іосифъ Васильевичъ, избранный предсѣдателемъ, явился однимъ изъ дѣятельнѣйшихъ его членовъ. Каждый праздникъ онъ велъ въ разныхъ церквахъ столицы религіозно-нравственныя бесѣды, привлекавшія къ себѣ тысячи слушателей. Какъ будто предчувствуя свою кончину, съ юношескимъ рвеніемъ онъ спѣшилъ отдать остатокъ силъ своихъ на служеніе церкви и духовному возрожденію общества, работая до изнеможенія. Къ сожалѣнію, не мало огорченій пришлось ему вынести и отъ нѣкоторыхъ членовъ этого общества, уклонявшихся отъ прямыхъ его цѣлей.

Какъ бы ни былъ крѣпокъ человѣкъ, но такая непосильная работа, при почтенныхъ лѣтахъ, не могла не отразиться неблагопріятно на здоровьѣ Іосифа Васильевича. Онъ издавна страдалъ отъ болѣзни печени и въ 1877 году ѣздилъ лечиться въ Виши. Къ сожалѣнію, и на водахъ онъ не покидалъ работы, такъ что не имѣлъ полнаго отдыха. Въ 1878 году его постигла тяжкая болѣзнь (воспаленіе мозговыхъ оболочекъ), которая едва было не свела его въ могилу. Но крѣпкая натура, при заботливомъ уходѣ, спасла его. По рѣшительному настоянію врачей, онъ долженъ былъ взять продолжительный отпускъ, совершенно удалиться отъ дѣлъ и около года прожилъ за границей. Отдыхъ возстановилъ его силы, онъ возвратился бодрымъ, энергичнымъ, и съ запасомъ свѣжихъ силъ, съ прежнимъ трудолюбіемъ отдался своему дѣлу. Но здоровье его было надломано и организмъ его не могъ уже выносить прежняго напряженія. Іосифъ Васильевичъ не замѣчалъ этого и не берегъ себя. Трудъ составлялъ неотразимую потребность его чрезвычайно живой и впечатлительной натуры, бездѣйствіе его утомляло и онъ не могъ его выносить. До какой степени онъ не берегъ себя и не подозрѣвалъ грозившей ему опасности, можно судить по самымъ послѣднимъ днямъ его жизни. 20 декабря въ воскресенье онъ утромъ совершалъ богослуженіе, вечеромъ велъ обычныя религіозно-нравственныя бесѣды; въ понедѣльникъ—работалъ въ засѣданіи комитета; во вторникъ засѣдалъ въ коммиссіи по преобразованію духовныхъ академій и предсѣдательствовалъ въ совѣтѣ общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія, гдѣ имѣлъ сильные дебаты; въ среду утромъ имѣлъ докладъ у оберъ-прокурора Св. Синода и затѣмъ засѣдалъ въ учебномъ комитетѣ, гдѣ торопилъ окончаніемъ дѣлъ и составленіемъ журнала по присужденію премій преосвященнаго Макарія. Какъ бы извиняясь передъ

членами, онъ говорилъ: „Вотъ, господа, идетъ праздникъ, а мы всѣ въ засѣданіи за дѣлами. Что дѣлать, много работы, надо кончать ее. Соберемся еще въ понедѣльникъ (28 дек.)... Но ему не пришлось уже увидѣть этотъ день. Засѣданіе въ среду 23 декабря было для него послѣднимъ: вечеромъ того же дня его поразилъ ударъ, а черезъ трое сутокъ, послѣ мучительныхъ страданій, 27 декабря утромъ неутомимый труженикъ почилъ вѣчнымъ сномъ, окруженный рыдающею семьею... Осиротѣвшій комитетъ собрался въ понедѣльникъ, чтобы отдать „послѣднее цѣлованіе“ тому, кого всѣ горячо любили и кто умирая завѣщалъ своимъ сотрудникамъ неутомимый трудъ и честное исполненіе своего долга до конца. Самая смерть такого человѣка была высоко поучительна и трогательна.

Покойный Государь Императоръ высоко цѣнилъ заслуги Іосифа Васильевича и лично обнаруживалъ къ нему особенное вниманіе. За свои труды на пользу образованія духовнаго юношества прот. Васильевъ получилъ высокія награды—орденъ св. Анны 1-й ст. и Владиміра 2-й ст. со звѣздою. Московская и Кіевская духовныя академіи избрали его своимъ почетнымъ членомъ.

Намъ остается прибавить немногое, чтобы очертить свѣтлую и симпатичную личность покойнаго.

Іосифъ Васильевичъ велъ чрезвычайно воздержную, правильную жизнь и въ домашнемъ быту отличался рѣдкою простотою и радушіемъ. Прекрасный семьянинъ, гостепріимный и хлѣбосольный хозяинъ, остроумный и живой собесѣдникъ, онъ былъ любимъ всѣми знавшими его. Зимою по воскресеньямъ у него собирались родные, близкіе друзья и знакомые, причемъ шла оживленная бесѣда о вопросахъ дня; лѣтомъ его любимымъ пріютомъ была Гатчина, гдѣ онъ отдыхалъ въ прогулкахъ по парку и гдѣ особенно ему нравилась мѣстность. У покойнаго было обширное знакомство и къ нему часто обращались лица высшихъ сферъ за совѣтами въ дѣлахъ семейныхъ. По добротѣ сердца покойный готовъ былъ всегда идти на помощь ближнему, нуждающемуся, онъ очень многимъ оказывалъ помощь. Простота и сердечность составляла общую черту его отношеній ко всѣмъ, кто къ нему обращался. Это былъ одинъ изъ лучшихъ и симпатичнѣйшихъ русскихъ людей нашего времени. Надъ твоимъ гробомъ много пролито было слезъ любви и благодарности, и память о тебѣ навсегда сохранится въ сердцахъ добрыхъ.

ОБРАЩЕНІЕ ИЗЪ РАСКОЛА ВЪ ПРАВОСЛАВІЕ.

Въ „Калужскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ сообщается слѣдующее свѣдѣніе объ обратившемся изъ раскола къ православію Ив. Мих. Жаровѣ.

Ив. Мих. Жаровъ, до обращенія своего изъ раскола, 10 лѣтъ состоялъ уставщикомъ и наставникомъ при раскольнической часовнѣ въ Мещовскомъ уѣздѣ. Въ 1877 году онъ перешелъ на должность уставщика въ Калужскую часовню австрійской поповщинской секты окружниковъ, гдѣ, кромѣ готовой квартиры съ отопленіемъ и хлѣбомъ, получалъ жалованья 225 руб.—За свою честность, трезвость, вообще примѣрное поведеніе и исправность въ должности онъ пользовался довѣріемъ и уваженіемъ своего общества. Состоя уставщикомъ и наставникомъ въ часовнѣ, онъ однако не отличался фанатизмомъ и изувѣрствомъ: читая и перечитывая старопечатныя книги онъ искалъ въ нихъ не утвержденія своего въ расколѣ, останавливалъ вниманіе не на тѣхъ только мѣстахъ, на которыхъ старообрядцы утверждаютъ законность своей старой вѣры, но старался доискаться истинныхъ и твердыхъ основаній своей вѣры. Но чѣмъ болѣе вчитывался въ книги, тѣмъ болѣе въ умѣ его являлись колебанія относительно истинности „старой вѣры“ и особенно относительно законности австрійскаго священства.

Въ 1878 году въ октябрѣ мѣсяцѣ бывшимъ ректоромъ Калужской семинаріи, о. архимандритомъ Мисаиломъ, тогдашнимъ предсѣдателемъ братства св. ап. Іоанна Богослова, открыты были собесѣдованія съ глаголемыми старообрядцами. Ив. Мих. Жаровъ неопустительно посѣщалъ бесѣды о. Мисаила и плодомъ сего посѣщенія было сознаніе несостоятельности и лживости самовольно уклонившихся отъ общенія съ единою Христовою церковію и искреннее убѣжденіе въ истинности православной греко-россійской церкви, такъ что еще до присоединенія своего къ православной церкви, во время веденія собесѣдованій, онъ иногда возвышалъ голосъ противъ раскола на пользу православія. Открытое заявленіе его на бесѣдахъ не въ пользу „старой вѣры“ повлекло за собою увольненіе его отъ должности уставщика при часовнѣ. Прихожане калужской единовѣрческой церкви, зная честное и трезвое его поведеніе, предлагали ему мѣсто уставщика при своей церкви съ доходомъ до 300 рублей. Но Ив. Мих., хотя по семейному своему положенію и нуждался въ средствахъ къ жизни, не захотѣлъ оставаться на полпути къ истинѣ и рѣшился прямо присоединиться къ православной греко-россійской церкви, съ отреченіемъ отъ всѣхъ старыхъ обрядностей. Искреннее свое желаніе соединиться съ

православною церковію онъ изъявилъ предсѣдателю братства о. Мисаилу и чрезъ него просилъ совѣтъ братства содѣйствовать къ принятію его въ лоно православной церкви. Совѣтъ братства сочувственно выслушалъ просьбу Жарова, надѣясь въ немъ имѣть въ послѣдствіи опытнаго сотрудника въ веденіи собесѣдованій съ старообрядцами. 12-го ноября 1879 года состоялось присоединеніе Жарова къ православной церкви, совершенное о. Мисаиломъ въ послѣднее его служеніе въ Калугѣ. И совѣтъ братства не обманулся въ своихъ надеждахъ на него: Жаровъ со времени своего обращенія къ православію является самымъ ревностнымъ и полезнымъ сотрудникомъ и помощникомъ православнымъ руководителямъ бесѣдъ съ старообрядцами какъ въ Калугѣ, такъ и внѣ Калуги. Непріятно присоединеніе Жарова къ православію подѣйствовало только на старообрядцевъ. Сначала они старались очернить его, объясняя переходъ его побужденіями корысти, но, убѣдившись въ неосновательности сего подозрѣнія, стали упрекать его, что онъ, оставивъ „старую вѣру“, взялся проповѣдывать „новую вѣру“. Особенное же негодованіе старообрядцевъ возбуждаетъ къ себѣ перемѣна Жаровымъ двуперстнаго сложенія на троеперстное при крестномъ знамені и, которое Жаровъ изображаетъ со всею точностію. „Все это ничего,—такъ говорили ему даже родные, — что ты перешелъ въ велико-россійскую церковь; да зачѣмъ было крестъ-то перемѣнять?“ А другіе, видя истовое изображеніе имъ на себѣ креста, но троеперстно, говорили ему: „а это-то (истовое изображеніе) у тебя не свое, а чужое — наше“. — Жаровъ на все это отвѣчалъ только то, что онъ и принялъ православіе съ тѣмъ, чтобы во всемъ быть послушнымъ матери, Христовой церкви, которая повелѣваетъ и молиться троеперстно и изображать на себѣ крестное знаменіе „истово“, со всею точностію. Въ настоящее время Жарокъ, состоя на должности пономаря при каѳедральномъ соборѣ, допущенъ въ качествѣ начетчика къ слушанію богословскаго курса въ семинаріи и числится съ іюля мѣсяца 1881 г. въ VI классѣ.

ВОЗСТАНОВЛЕНІЕ ЦЕРКОВНО-ОБИХОДНАГО ПѢНІЯ ВЪ СЕЛЬСКИХЪ ХРАМАХЪ.

Въ „Оренбург. Епарх. Вѣдомостяхъ“ помѣщена слѣдующая достойная вниманія статья о. *Гр. Евладова*. Пѣніе въ сельскихъ церквахъ очень неудовлетворительно, и съ каждымъ годомъ дѣлается все хуже и хуже. Большинство псаломщиковъ не только партеснаго, но и обиходнаго пѣнія не знаетъ, поютъ же по наслышкѣ—кому какъ вздумается.

Стоитъ подумать о причинѣ такого грустнаго явленія. По моему мнѣнію, какъ оно ни странно покажется на первый разъ,

главными виновниками упадка пѣнія въ сельскихъ церквахъ были и есть—архіерейскіе и семинарскіе хоры, которые, какъ извѣстно, не очень жалуютъ обиходнаго, т.-е. истинно—церковнаго, чисто-православнаго пѣнія и не только не жалуютъ, но относятся къ нему съ полнѣйшимъ пренебреженіемъ и даже—презрѣніемъ. Пѣвчіе, составлявшіе эти хоры, дѣлаясь впослѣдствіи священниками и псаломщиками, въ большинствѣ сохранили воспитанныя помянутыми хорами чувства въ отношеніи обиходнаго пѣнія и съ своей стороны ни мало ни старались поддерживать послѣднее, напротивъ всячески отстраняли его и изгоняли изъ употребленія. Не безъ вины въ семъ случаѣ и самая постановка обученія обиходному пѣнію въ духовныхъ училищахъ, гдѣ обиходное пѣніе преподавалось только въ классахъ и отнюдь не удостоивалось употребленія за Богослуженіемъ въ церквахъ училищъ и семинарій. Было время общаго увлеченія пѣніемъ архіерейскихъ и семинарскихъ хоровъ, и каждый изъ окончившихъ курсъ молодыхъ людей, въ особенности если они мало-мальски знали партесное пѣніе, являлось въ села съ неизбѣжною мечтою—устроить хоръ на манеръ архіерейскаго или семинарскаго. Жизнь конечно разочаровала подобныхъ новаторовъ; замышляемыхъ хоровъ они не устроили по разнымъ причинамъ, а обиходное пѣніе позабыли, т.-е. кончилось тѣмъ, что отъ одного берега отстали, а къ другому не пристали. Отъ того-то теперь сплошь да рядомъ случается слышать престранные курьёзы, для коихъ само собой не слѣдовало бы и мѣста имѣть въ храмахъ Божіихъ, напр. унисонное исполненіе херувимской пѣсни — Бортнянскаго. Вѣрую—Березовскаго и проч.

Значеніе церковно-обиходнаго пѣнія въ православной церкви громадно, а между тѣмъ это значеніе какъ бы игнорируется всѣми, какъ сельскими пастырями, такъ и духовными властями. Вотъ хотя бы наприм. единовѣрческое богослуженіе: оно рѣзко отличается отъ православнаго только главнымъ образомъ своимъ напѣвомъ, который, какъ извѣстно, совершенно почти тождественъ съ нашимъ церковно-обиходнымъ напѣвомъ, и такимъ образомъ, если бы возстановить употребленіе этого напѣва въ православныхъ храмахъ, само собой уничтожилось бы и рѣзкое различіе между православіемъ и единовѣріемъ. А теперь, молясь на словахъ о соединеніи всѣхъ, на самомъ же дѣлѣ мы все болѣе и болѣе уклоняемся отъ этого соединенія съ единовѣріемъ и рѣшительно отталкиваемъ отъ церкви раскольниковъ усвоеніемъ все болѣе и болѣе искажаемыхъ церковныхъ напѣвовъ, употребленіемъ напѣвовъ, образовавшихся подъ вліяніемъ итальянщины, напѣвовъ наконецъ кощунственно взятыхъ съ народныхъ плясовыхъ пѣсенъ и выдаваемыхъ гг. Львовыми за древніе церковные напѣвы, каковъ напр. напѣвъ ирмоса 1-го гласа, взятый

съ извѣстной—„барыни“... Масса раскольниковъ—темная масса, неспособная оцѣнить, какъ должно, всякаго рода краснорѣчивыя разъясненія, внушенія и обличенія православнаго пастыря, но чрезвычайно чуткая къ „старинѣ“ церковнаго пѣнія, ясно говорящей простому сердцу за святость и неповрежденность древне-православной вѣры; думается, что именно благодаря своему пѣнію расколъ не только не уничтожается, но растетъ и множится.

Православному пастырю изъ собственной практики должно быть извѣстно о томъ могучемъ вліяніи, какое производится чисто церковнымъ пѣніемъ на душу каждаго молящагося человѣка. Это вліяніе ярче отражается въ особенности на лицахъ чуждающихся православной церкви и храма. Мнѣ, съ своей стороны. не разъ приводилось наблюдать впечатлѣніе вызванное церковнымъ пѣніемъ. Въ У—скѣ, по случаю пребыванія въ православномъ соборѣ Табынской иконы Божіей Матери. однажды за всенощнымъ бдѣніемъ пѣвчими были пропѣты ирмосы—„Христосъ рождается“,—переложенія (съ обихода) о. Турчанинова. Впечатлѣніе, произведенное этимъ пѣніемъ, было поистинѣ замѣчательно: „наше пѣніе, наше пѣніе!“—говорили единовѣрцы съ восторгомъ. Выводъ изъ подобныхъ восклицаній ясный: если пѣніе „наше“, то и храмъ, гдѣ оно поется,—не чужой стало быть: а это-то и очень важно! Другой случай былъ нѣсколько ранѣе въ Б—мъ заводѣ: въ Вербное Воскресенье мы съ дьячкомъ, вооружившись обиходомъ, принялись распѣвать ирмосы—„явишася источницы бездны“, — вдругъ два или три старика выдвинулись изъ толпы, стали весьма искусно подпѣвать намъ своими старческими голосами... Этотъ случай ясно говоритъ о томъ, что въ прежнее время церковно-обиходный напѣвъ былъ совершенно народнымъ напѣвомъ, что такъ пѣли не одни дьячки, а всѣ предстоявшіе въ храмѣ, какъ это и теперь имѣетъ мѣсто въ единовѣрческихъ храмахъ, и чего душевно желалось бы для храмовъ православныхъ. Но—увы!—съ тѣхъ поръ, какъ мастера и подмастерья придворнаго напѣва принялись мановеніемъ своихъ десницъ подтягивать въ ранжиръ религіозное чувство, выражаемое пѣснопѣніями,—народъ умолкъ, пересталъ пѣть, пересталъ и учиться пѣнію церковному,—и видимая связь пасомыхъ съ пастырями порвалась, стушевалась... Грустно!

Возстановить церковно-обиходный напѣвъ необходимо. Но для этого мало приказать купить новую нотную книгу: старыхъ нотныхъ книгъ, лежащихъ спокойно и безъ употребленія, найдется не мало въ каждой церкви, мало, говорю, приказать—надо научить пѣть, потому что пѣть по нотамъ псаломщики вовсе не умѣютъ; наконецъ, мало и научить—надо заставить полюбить церковно-обиходное пѣніе, оно вполнѣ стоитъ искренней горячей

любви, но этого-то чувства къ нему и не видится ни съ которой стороны. Какъ же все это сдѣлать? Придерживаясь извѣстнаго гомеопатическаго правила—„Similia similibus curantur“, я думаю, что если епархіальными городами испорчено пѣніе въ сельскихъ церквахъ, то эти же города и должны постараться о возстановленіи этого пѣнія на подобающую высоту. А какъ это сдѣлать, будетъ видно изъ нижеслѣдующаго. Кажется излишне распространяться о томъ значеніи, которое естественно имѣетъ епархіальный городъ въ епархіи; сюда прибываютъ по дѣламъ духовныя лица, служащія въ епархіи, отсюда же получаются епархіей всѣ священники, діаконы и псаломщики, здѣсь же берутся образцы для богослуженія, пѣнія и т. д., слѣдовательно источникомъ всего добраго и худаго въ епархіи служитъ все тотъ же епархіальный городъ. Поэтому въ епархіальномъ городѣ и слѣдуетъ заложить основаніе того зданія, которое и называемъ возстановленіемъ церковно-обиходнаго пѣнія. Возстановленіе это должно послѣдовать не вдругъ и не скоро, не въ силу одного начальственнаго распоряженія, а постепенно; притомъ, принимая во вниманіе столѣтніе труды по части извращенія вкуса въ церковномъ пѣніи, надо быть къ готовности къ явному и тайному противодѣйствію со стороны ярыхъ приверженцевъ партеснаго пѣнія съ разными „варіяціями“. Но съ другой стороны слабость не должна имѣть мѣста... Итакъ къ дѣлу! Прежде всего, слѣдуетъ, по моему мнѣнію, устроить образцовый хоръ изъ всѣхъ наличныхъ псаломщиковъ г. Оренбурга. Руководителемъ этого хора не. можетъ быть ни кто другой, кромѣ о. С—на. Хоръ долженъ дѣлать сколь возможно частыя спѣвки—не менѣе двухъ разъ въ недѣлю, и притомъ каждый пѣвецъ обязанъ на дому у себя приготовить по обиходу данныя пѣснопѣнія, чтобы на общихъ спѣвкахъ могъ пѣть вполнѣ самостоятельно, а не тянулся бы за другими; весьма полезнымъ было бы требованіе приготовлять пѣснопѣнія настолько отчетливо и твердо, чтобы пѣвцы, исключая своего главаря, пѣли наизустъ безъ книги. Приготовленный такимъ образомъ хоръ становится на правомъ или лѣвомъ клиросѣ въ той изъ оренбургскихъ церквей, гдѣ круглый годъ отправляются всенощныя бдѣнія на праздничные дни; что касается пѣнія литургій, смотря по удобству, можно пѣть или раннія въ праздники, или въ будни въ какой нибудь церкви г. Оренбурга. Впечатлѣніе, имѣющее произойти отъ пѣнія подобнаго хора, для многихъ будетъ совершенною неожиданностію. Я увѣренъ, что многіе изъ оо. настоятелей и понятія не имѣютъ о томъ, что значитъ пѣніе простое обиходное, исполненное десяткомъ отлично знающихъ свое дѣло пѣвцовъ. Но далѣе, въ хоръ необходимо привлекать тѣхъ псаломщиковъ, которые бываютъ въ епархіальномъ городѣ по своимъ дѣламъ—за стихаремъ или за діакон-

скимъ саномъ. Проживаетъ въ городѣ каждый изъ нихъ не менѣе мѣсяца и притомъ большую часть дня бываетъ свободнымъ, самое полезное, прекрасное и благотворное было бы для него дѣло — пройти кругъ обиходнаго пѣнія подъ руководствомъ опытныхъ городскихъ пѣвцовъ, послушать пѣнія этихъ пѣвцовъ, извѣдать на самомъ дѣлѣ впечатлѣніе, производимое обиходнымъ пѣніемъ, и можно быть увѣреннымъ, что онъ—сельскій псаломщикъ и въ деревнѣ никогда не забудетъ минутъ истиннаго умиленія, доставленныхъ ему прекраснымъ пѣніемъ образцоваго псаломщическаго хора, будетъ по мѣрѣ силъ стараться чрезъ самоусовершенствованіе въ обиходномъ пѣніи и чрезъ обученіе прихожанъ своихъ (для сего въ семъ случаѣ не требуется особыхъ способностей) доставить себѣ и молящимся возможность постояннаго наслажденія пѣніемъ истинно церковнымъ, чисто православнымъ, умилительнымъ въ полномъ смыслѣ этого слова. О привлеченіи любителей изъ городскихъ прихожанъ въ псаломщическій хоръ излишне говорить: польза этого слишкомъ очевидна. Такіе же хоры для исполненія обиходнаго пѣнія должно образовать изъ воспитанниковъ духовныхъ училищъ; пѣніе партесное слѣдуетъ совершенно изъять изъ употребленія въ богослуженіи въ училищныхъ церквахъ, предоставивъ его въ исключительное пользованіе архіерейскому хору. Если не встрѣтится препятствій со стороны училищныхъ начальствъ, то, для помощи псаломщикамъ городскихъ церквей, хорошо было бы посылать человѣкъ до десяти учениковъ въ праздники пѣть на клиросѣ; кромѣ собственно практики для воспитанниковъ, самое пѣніе много выиграло бы, благодаря присутствію чистыхъ дѣтскихъ голосовъ, и придало бы ему еще больше задушевности, сердечности и теплоты.

ОТЧЕТЪ ПЕТРОПАВЛОВСКАГО ПРИХОДСКАГО О БѢДНЫХЪ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВА ЗА 1880—81 ГОДЪ.

Петропавловское, въ Басманной, приходское о бѣдныхъ Попечительство въ отчетномъ 1880—81 году продолжало дѣйствовать въ томъ же духѣ и направленіи, какъ и въ предшествовавшіе два года, сообразно утвержденному епархіальнымъ начальствомъ уставу. Членами его состояли прихожане Петропавловской въ Басманной церкви, заявившіе сочувствіе его цѣлямъ, а распредѣлялъ средства попечительства Совѣтъ, состоящій изъ слѣдующихъ лицъ, избранныхъ прихожанами: С. Д. Ширяева (онъ же и предсѣдатель Совѣта), М. І. Горбова, В. Г. Сапожникова, С. А. Никифорова, Л. Н. Кругликова, М. И. Мушникова, А. В. Кре-

стовоздвиженскаго, А. П. Смирнова, А. З. Юченкова и И. А. Колесникова. Протоіерей П. А. Смирнова и діаконъ Н. И. Пшеничниковъ входили въ составъ Совѣта по требованію устава. Попечительство имѣло въ своемъ распоряженіи проценты съ основнаго капитала, новыя пожертвованія и лично дѣлаемыя и собираемыя членами Совѣта и Попечительства, деньги, высыпанныя изъ церковной кружки и полученныя изъ дома московскаго купеческаго Общества для раздачи бѣднымъ къ праздникамъ Рождества Христова и Св. Пасхи. Изъ этихъ средствъ Попечительство дѣлало, какъ единовременныя, такъ и ежемѣсячныя пособія бѣднымъ, по указанію членовъ Совѣта и особенно настоятеля церкви. Въ отчетномъ 1880—81 году были выдаваемы ежемѣсячныя пособія 16 лицамъ въ размѣрѣ отъ одного до пяти рублей, и единовременныя 38 лицамъ, въ размѣрѣ отъ одного до десяти рублей, и кромѣ сего, по случаю болѣзни и погребенія сына одного лица, служащаго при церкви, выдано единовременное ему пособіе въ количествѣ 50 руб.

Сверхъ этихъ обыкновенныхъ дѣйствій, въ истекшемъ 1880—81 году Попечительство имѣло возможность дать пособіе десяти бѣднымъ невѣстамъ, по сту рублей каждой, изъ капитала, завѣщаннаго московской мѣщанкой Натальею Степановною Гавриловою и въ теченіе почти семи мѣсяцевъ, отъ 11-го января по 1-е августа, выдавало ежедневныя пособія хлѣбомъ двадцати восьми бѣднымъ лицамъ и семействамъ, въ размѣрѣ отъ двухъ до 11-ти фунтовъ, на деньги, особенно для сей цѣли пожертвованныя благотворителями. Раздача хлѣба производилась въ двухъ пунктахъ: въ домахъ коммерціи совѣтника С. Д. Ширяева и потомственнаго почетнаго гражданина М. І. Горбова, а доставляемъ былъ хлѣбъ ежедневно изъ булочной Грачева.

Движеніе прихода и расхода Петропавловскаго въ Басманной Попечительства о бѣдныхъ представляется въ слѣдующихъ цифрахъ.

1) Остатокъ отъ прошедшаго 1880—81 года: а) въ процентныхъ бумагахъ (двѣ облигаціи Восточнаго займа 3-го выпуска, каждая въ 1000 руб. за № 123506 и 198888, три облигаціи того же займа 1 выпуска за №№ 50652—50654, четыре облигаціи того же займа 3 выпуска за №№ 296135, 241029—31-мъ, каждая по сту руб. и одна облигація московскаго кредитнаго Общества въ 1000 руб. за № 38663), всего на сумму 3700 р.; б) наличными деньгами 430 руб. 46 коп. Итого 4130 руб. 46 коп.

2. Новыя пожертвованія: а) по завѣщанію московской мѣщанки Наталіи Степановны Гавриловой въ основный фондъ Попечительства..... 50 р. — к.

По завѣщанію ея же на выдачу десяти бѣднымъ невѣстамъ облигація московскаго кредитнаго общества за № 70448 въ..... 1000 „ — „

б) Проценты съ облигацій и билетовъ означенныхъ выше	185	р. —	к.
в) Пожертвованія, сдѣланныя и собранныя въ отчетномъ году членами Совѣта и Попечительства, на сумму	336	„ 71	„
г) Особенныя пожертвованія для даровой раздачи бѣднымъ хлѣба на сумму	642	„ 29	„
д) Кружечный сборъ	94	„ 70	„
е) Деньги, полученныя изъ дома купеческаго Общества	100	„ —	„
Итого въ приходѣ: процентными бумагами	4700	р. —	к.
Наличными	1839	„ 16	„
Всего	6539	р. 16	к.
Расходъ: ежемѣсячныя пособія бѣднымъ прихода	473	р. —	к.
Единовременныя пособія съ выданными по случаю болѣзни и погребенія сына вышеозначенному лицу	293	„ 50	„
Уплачено хлѣбнику Грачеву за 570 пудовъ 39 фунтовъ (по 1 р. 20 к. въ январѣ и февралѣ и по 1 р. 10 к. въ остальныя мѣсяцы)	642	„ 29	„
Выдано десяти бѣднымъ невѣстамъ [1])	1000	„ —	„
Итого	2408	р. 79	к.
Въ остаткѣ къ будущему отчетному году бил. [2])	3700	„ —	„
На текущемъ счету въ москов. купеч. банкѣ	430	„ 37	„
Итого	4130	р. 37	к.

[1]) Деньги выдавались облигаціями же московскаго кредитнаго общества, при чемъ въ пользу невѣстъ поступали и проценты, нароставшіе на эти облигаціи.

[2]) Билеты сіи, выше подробно означенные, находятся на храненіи въ московскомъ купеческомъ банкѣ, въ чемъ имѣются свидѣтельства за № 14264 и 17125.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

„СЕЛЬСКІЙ ВѢСТНИКЪ“.

ЕЖЕНЕДѢЛЬНАЯ НАРОДНАЯ ГАЗЕТА, ИЗДАВАЕМАЯ ПРИ „ПРАВИТЕЛЬСТВЕННОМЪ ВѢСТНИКѢ“.

Выходитъ еженедѣльно, съ 1 сентября 1881 года, въ размѣрѣ отъ $^1/_4$ до $^1/_2$ листа „Правительственнаго Вѣстника“, по слѣдующей программѣ:

Законы и распоряженія высшаго правительства, какъ относящіеся до крестьянскаго быта, такъ и всѣ тѣ, знаніе коихъ можетъ быть полезно для сельскаго населенія.

Извѣстія о Государѣ Императорѣ и членахъ Его Августѣйшаго семейства.

Разныя извѣстія о внутреннихъ дѣлахъ въ Россійской Имперіи,—какъ-то: объ урожаяхъ, о торговыхъ цѣнахъ на хлѣбъ и другіе необходимѣйшіе предметы, о цѣнахъ на рабочій трудъ въ разныхъ мѣстахъ Россіи, о заведеніяхъ, открываемыхъ для народной пользы; о мастерствахъ и ремеслахъ; объ изобрѣтеніяхъ и улучшеніяхъ по сельскому хозяйству и народной промышленности; о появленіи новыхъ заработковъ; о повальныхъ болѣзняхъ, пожарахъ и другихъ несчастіяхъ. Наставленія и указанія относительно сохраненія здравія, о предосторожностяхъ отъ пожаровъ, скотскихъ падежей и другихъ бѣдствій; объ устройствѣ заведеній, полезныхъ въ сельскомъ быту, и разныя другія полезныя извѣстія и свѣдѣнія.

Извѣстія о важныхъ событіяхъ въ иностранныхъ государствахъ,—о замѣшательствахъ и войнахъ, о договорахъ и дружественныхъ отношеніяхъ Россіи съ другими государствами.

Казенныя и частныя объявленія (съ платой со строки 10 к. с.).

„Сельскій Вѣстникъ“ разсылается безплатно во всѣ волостныя правленія.

Для посторонннихъ подписчиковъ подписная цѣна:

На 4 мѣсяца текущаго года, съ 1 сентября по конецъ декабря, 1 р. съ пересылкой.

На 1882 годъ: Для городскихъ подписчиковъ въ Петербургѣ 1 рубль и за доставку на домъ по почтѣ 1 рубль.

Для иногородныхъ 1 рубль и за пересылку по почтѣ 60 коп.

Лица, желающія получать „Сельскій Вѣстникъ“ въ 1882 году изъ волостныхъ правленій, платятъ за весь годъ съ почтовою пересылкою 1 рубль. Такимъ лицамъ газета будетъ высылаться изъ редакціи прямо въ волостныя правленія.

Подписка принимается исключительно въ конторѣ редакціи „Правительственнаго Вѣстника“, въ С.-Петербургѣ.

ВЪ ХАРЬКОВѢ, СЪ ОКТЯБРЯ 1881 ГОДА

ВЫХОДИТЪ ЕЖЕМѢСЯЧНО

ПОЛИТИЧЕСКІЙ, ЛИТЕРАТУРНЫЙ, УЧЕНЫЙ И ЭКОНОМИЧЕСКІЙ ЖУРНАЛЪ

„МИРЪ“

ПО СЛѢДУЮЩЕЙ ПРОГРАММѢ:

1. Статьи по различнымъ отраслямъ знанія, имѣющія своею задачею, въ доступной формѣ, знакомить читателей съ текущими вопросами и пріобрѣтеніями въ области наукъ.
2. Внутреннее и иностранное обозрѣніе главнѣйшихъ явленій политической и общественной жизни.
3. Экономическая, земская и промышленная хроника, преимущественно по отношенію къ югу Россіи.
4. Словесность: романы, повѣсти, разсказы, очерки, стихотворенія и другія произведенія литературы русской и въ переводѣ съ иностранныхъ языковъ.
5. Обозрѣніе текущей литературы русской и иностранной (критика и библіографія).
6. Смѣсь: корреспонденціи и другія сообщенія касательно текущей жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ.
7. Справочный отдѣлъ и объявленія.

Въ журналѣ принимаютъ участіе слѣдующія лица: М. М. Алексѣенко (проф.), С. Я. Бѣликовъ, Н. Василенко, кн. Н. Волконскій, К. Гаттенбергеръ (проф.), Даневскій (проф.), Е. Дубровина, Ѳ. Зеленогорскій (проф.), В. Кандинскій, А. И. Кирпичниковъ (проф.), В. Лашкевичъ (проф.), А. Лебедевъ (проф.), М. Неручевъ, А. Орловскій, Л. Павловичъ (проф.), Н. Сумцовъ, Ценковскій (проф.), А. П. Шимковъ (проф. и редакторъ журнала), Г. Юрко и мног. друг.

Въ вышедшихъ трехъ книжкахъ журнала (октябрь, ноябрь и декабрь 1881 года) „Миръ“, составляющихъ I томъ (болѣе 45 листовъ, до 800 стр.), помѣщены, между прочимъ, слѣдующія произведенія:

Въ болотѣ, сцены изъ жизни провинціальнаго захолустья, въ пяти дѣйствіяхъ, Г. Юрко.—Поздняя любовь, повѣсть А. Орловскаго.—Юнкеръ Дубяга, разсказъ Г. Юрко.—Дорогая партія на биліардѣ, разсказъ Альфонса Доде.—Кто виноватъ? эскизъ А. Д—ной.—Чаша переполнилась, разсказъ Г. Шаллямель.—Раздвоенное сердце, разсказъ П. Гейзе.—Роковая ссора, разсказъ Линдау.—Два креста, повѣсть Конрада Мейера.—Благодатный край, кн. Н. Волконскаго.—Реформа гражданскихъ законовъ, Ст. Бѣликова,—Реально-психологическая политическая экономія, Г...—Положеніе сельскаго хозяйства въ харьковскомъ районѣ, Л. Павловича.—Къ вопросу о пониженіи выкупныхъ платежей, М. Неручева.—Вечерницы, культурно-историческій очеркъ, Н. Сумцова.—Современный монизмъ, популярно-философскій этюдъ Виктора Кандинскаго.—Запасы энергіи въ природѣ, А Шимкова.—О товары-

ществахъ земледѣльцевъ, Н. В-нко.—По поводу высшаго техническаго училища въ Харьковѣ, П.—Политическая проза, Рейнбота.—Церковныя отлученія въ бѣлгородской епархіи въ XVIII вѣкѣ, А. Лебедева.—Памяти Н. И. Пирогова, W.—Податная реформа и земская статистика, М. А.—Внутреннія обозрѣнія.—Литературная хроника.—Библіографія.—Корреспонденціи.—Смѣсь и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	Безъ доставки.	Съ доставкой.	Съ пересылкою.
Годъ	10 р. — к.	11 р. 50 к.	12 р. — к.
Полгода	6 „ — „	7 „ — „	7 „ 50 „
Четверть года . . .	3 „ — „	3 „ 50 „	4 „ — „

При подпискѣ на годъ допускается разсрочка для иногородныхъ: при подпискѣ 6 руб., по полученіи четвертой книги 3 руб. и по полученіи шестой книги 3 руб., для городскихъ—по соглашенію съ конторой редакціи.

Для подписывающихся единовременно на вышедшія уже книжки и на весь 1882 годъ (всего 15 книгъ) цѣна журнала 15 руб. съ пересылкою и 12 р. 50 к. безъ пересылки.

ВЪ 1882 Г.

журналъ будетъ выходить ежемѣсячно книжками отъ 12—15 листовъ по той же программѣ, стараясь давать въ каждой книжкѣ статьи, по возможности, разнообразнаго содержанія. Годовой экземпляръ журнала будетъ состоять изъ 12 книжекъ, которыя составятъ къ концу года—четыре большихъ тома, болѣе 2500 страницъ плотной и четкой печати.

Гг. подписчики, при подпискѣ на годъ, благоволятъ увѣдомлять редакцію, желаютъ ли они получать его съ октября 1881 года, т.-е. съ первой книжки, или съ января 1882 года.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ конторѣ редакціи, въ Харьковѣ (Екатеринославская, 1), при книжномъ магазинѣ Владиміра Александровича Сыхра.

Издатель *В. А. Сыхра*. Редакторъ *А. П. Шимковъ*.

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ цензурный комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Москва, января 23 дня 1882 г.

Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*.

ОТЧЕТЪ

О СОСТОЯНІИ

МОСКОВСКАГО ЕПАРХІАЛЬНАГО ФИЛАРЕТОВСКАГО ЖЕНСКАГО УЧИЛИЩА

въ учебно-воспитательномъ отношеніи

за 1880.— 81 учебный годъ.

I) Личный составъ служащихъ:

Въ отчетномъ 1880—81 учебномъ году штатъ начальствующихъ оставался въ томъ же видѣ, безъ измѣненій, какъ и въ истекшемъ году. Члены Совѣта—предсѣдатель протоіерей Д. И. Кастальскій, протоіерей В. П. Нечаевъ и протоіерей П. И. Соколовъ—продолжали шестой годъ своей службы при училищѣ, а протоіерей І. Н. Рождественскій—другой годъ.

Въ составѣ же служащихъ, какъ воспитательницъ, такъ и преподавателей и преподавательницъ, произошли значительныя перемѣны: а) изъ состава воспитательницъ выбыли четыре: П. П. Орлова, А. И. Бѣляева и двѣ помощницы воспитательницъ: А. Н. Былова и Н. В. Голубева. П. П. Орлова, оставившая службу при училищѣ въ качествѣ воспитательницы, продолжала состоять преподавательницей французскаго языка въ старшихъ классахъ.

А. И. Бѣляева, уволенная отъ должности воспитательницы при нашемъ училищѣ, поступила на должность помощницы начальницы въ женскую прогимназію въ гор. Александровѣ.

А. Н. Былова и Н. В. Голубева, обѣ изъ воспитанницъ нашего училища, окончившія курсъ въ 1878 году, вышли замужъ,—пер-

вая за кандидата Московской духовной академіи Лебедева, нынѣ смотрителя духовнаго училища въ Старомъ Осколѣ, вторая—тоже за кандидата академіи, Виноградова учителя въ Ростовскомъ духовномъ училищѣ.

б) На мѣсто выбывшихъ вновь опредѣлены въ составъ воспитательницъ: домашняя учительница Е. П. Пѣвницкая, служившая въ пансіонѣ г. Дельсаль; бывшая воспитанница Николаевскаго института П. Е. Ефремова, состоявшая воспитательницей и учительницей въ теченіе трехъ лѣтъ Сербокъ въ Алексѣевскомъ монастырѣ и рекомендованная Совѣту игуменьей означеннаго монастыря.

На мѣсто же Быловой и Голубевой оставлены при училищѣ, въ качествѣ помощницъ воспитательницъ, двѣ изъ окончившихъ курсъ лучшихъ ученицъ училища—О. С. Ключарева и В. И. Соколова.

Кромѣ того, изъ числа помощницъ воспитательницъ возведена на степень воспитательницы съ полнымъ окладомъ жалованья, изъ бывшихъ воспитанницъ училища, К. Н. Соколова, такъ какъ въ теченіе двухлѣтняго испытанія ея въ должности помощницы она показала себя способною къ дѣлу воспитанія.

в) Въ составѣ преподавателей произошли слѣдующія перемѣны: 1) въ началѣ года оставилъ службу при училищѣ инженеръ-механикъ В. Д. Кастальскій; въ теченіе года выбылъ учитель ариѳметики священникъ М. В. Величкинъ и уже во второй половинѣ года уволенъ за болѣзнію преподаватель словесности М. В. Тихонравовъ.

На мѣсто Кастальскаго опредѣленъ инженеръ-механикъ, изъ воспитанниковъ Московскаго Императорскаго техническаго училища, А. В. Струтинскій—преподавателемъ алгебры, геометріи и ариѳметики въ IV классѣ; на мѣсто о. Величкина—кандидатъ Московской духовной академіи Н. А. Любимовъ, которому поручено также и преподаваніе словесности.

Изъ числа учительницъ выбыла Е. И. Бѣляева, преподававшая французскій языкъ во II классѣ и нѣмецкій въ III; мѣсто ея заступила домашняя учительница О. В. Сперанская, дочь умершаго протоіерея, бывшаго члена Совѣта, В. М. Сперанскаго, но въ концѣ учебнаго года она, согласно желанію, уволена отъ должности учительницы.

Кромѣ того оставила службу при училищѣ учительница музыки Ю. И. Мазараки и на ея мѣсто опредѣлена К. Ф. Лампе, а также и А. К. Добронравова, изъ бывшихъ воспитанницъ училища. Такъ какъ число ученицъ, желающихъ обучаться музыкѣ, превышало личныя силы всѣхъ учительницъ, то приглашенъ былъ еще учитель музыки, обучающійся въ консерваторіи въ послѣднемъ классѣ, А. Д. Кастальскій.

Именной списокъ лицъ, служащихъ при Московскомъ Епархіальномъ Филаретовскомъ женскомъ училищѣ.

Должности, званія, имена и фамиліи, ученыя степени.	Число уроковъ.	Плата за годовой урокъ.	Общая сумма жалованья за должность или уроки.
Члены Совѣта:			
1. Предсѣдатель, Казанскаго собора протоіерей Д. И. Кастальскій, магистръ богословія.....		Служатъ безъ жалованья по выбору духовенства на епархіальномъ съѣздѣ.	
2. Протоіерей, церкви Черниговскихъ Чудотворцевъ на Пятницкой, І, Н. Рождественскій, магистръ богословія			
3. Протоіерей Николаевской, въ Толмачахъ, церкви В. П. Нечаевъ, магистръ богословія.....			
4. Протоіерей Троицкой, на Листахъ, церкви П. И. Соколовъ, студентъ семинаріи			
5. Начальница училища А. М. Левицкая, вдова священника.....	—	—	800
6. Инспекторъ классовъ училища законоучитель священникъ С. В. Сперанскій, кандидатъ богословія			
По должности священника.....	—	—	400
„ „ инспектора	—	—	350
„ „ законоучителя ..	21 1	50 35	1085
Преподавателя Гражд. исторіи..	9	50	450

Должности, званія, имена и фамиліи, ученыя степени.	Число уроковъ.	Плата за годовой урокъ.	Общая сумма жалованья за должность или уроки.
Преподаватели:			
7. Закона Божія—священникъ Харитоніевской, въ Огородникахъ, церкви, В. В. Остроумовъ, студентъ семинаріи	12	50	600
8. Русскаго языка — священникъ придворнаго Верхоспасскаго собора Д. М. Покровскій, кандидатъ богословія.	16	50	800
9. Словесности—Н. А. Любимовъ, кандидатъ богословія	9	50	450
Онъ же и преподаватель ариѳметики въ I классѣ	8	50	400
10. Педагогики—Н. П. Комаровъ, магистръ богословія	2	50	100
11. Физики—Т. И. Протасовъ, кандидатъ богословія	5	50	250
12. Географіи — И. В. Троицкій, окончившій курсъ въ Московской духовной академіи	16	50	800
13. Геометріи и алгебры — А. В. Струтинскій, инженеръ-механикъ	8	50	400
14. Чистописанія—В. В. Богоявленскій, коллежскій секретарь	20	35	350
15. Нѣмецкаго языка—В. К. Гедике, домашній учитель	12	50	600
16. Пѣнія—А. И. Мечевъ.	—	—	250
17. Музыки—А. Д. Кастальскій	по 20 руб. за каждую пансіонерку въ годъ.		
Преподавательницы:			
18. Ариѳметики—Н. И. Березкина.	16	8 по 40 8—50	720
19. Французскаго языка—П. П. Орлова	9	50	450

Должности, званія, имена и фамиліи, ученыя степени.	Число уроковъ.	Плата за годовой урокъ.	Общая сумма жалованья за должность или уроки.
20. Французскаго языка—Е. С. Ступина	10	35	350
21. Нѣмецкаго языка—М. А. Милованова	9	40	360
22. Нѣмецкаго языка—О. В. Сперанская	8	40	320
23. Рисованія—Ю. А. Шаврова	7	35	245
24. К. Ф. Лампе 25. С. М. Величкина 26. Т. А. Писарева 27. А. К. Добронравова.	музыки.	по 20 руб. въ годъ за каждую пансіонерку, а за обученіе 25-ти казенныхъ воспитанницъ 300 р. въ годъ.	
Воспитательницы:			
28. Е. И. Снѣгирева	—	—	230
Она же преподаетъ французскій языкъ	5	25	125
29. Е. П. Пѣвницкая	—	—	230
Она же преподаетъ французскій языкъ	5	20	100
30. С. Е. Ѳомина	—	—	230
Она же преподаетъ французскій языкъ	5	20	100
31. В. И. Соколова	—	—	230
Она же преподаетъ русскій языкъ	8	25	200
32. В. А. Митюшина	—	—	230
Она же учительница приготовительнаго класса и чистописанія въ I классѣ	8	30	60 240
33. О. В. Троицкая	—	—	—
Она преподаетъ нѣмецкій языкъ.	3	20	60
34. П. Е. Ефремова	—	—	—
35. К. Н. Соколова	—	—	—
Она же преподавательница русскаго чтенія въ приготовит. классѣ.	—	—	60
и библіотекарша	—	—	40

Должности, званія, имена и фамиліи, ученыя степени.		Число уроковъ.	Плата за годовой урокъ.	Общая сумма жалованья за должность или уроки.
Помощницы воспитательницъ.				
36. Ю. Ф. Добронравова.....		—	—	96
37. О. С. Ключарева.....		—	—	06
38. В. И. Соколова.....		—	—	96
39. О. М. Никольская...	учительницы рукодѣлія.	—	—	206
40. К. А. Добролюбова..		—	—	206
41. Экономъ, діаконъ училищной церкви Н. И. Протодіаконовъ, окончившій курсъ семинаріи		—	—	500
42. Дѣлопроизводитель, псаломщикъ училищной церкви А. А. Успенскій, окончившій курсъ семинаріи.....		—	—	300
43. Врачъ училищной больницы статскій совѣтникъ Л. В. Гинденбургъ...		—	—	300
44. Надзирательница больницы Н. В. Предтечевская.....		—	—	190

Примѣчаніе Всѣ учительницы и воспитательницы и помощницы воспитательницъ имѣютъ свидѣтельства на званіе домашней учительницы.

2) Составъ учащихся.

Всѣхъ классовъ въ отчетномъ году, какъ и въ истекшемъ, было 10-ть: шесть нормальныхъ: I, II, III, IV, V и VI, три параллельныхъ: I, II, III и одинъ приготовительный.

а) Во всѣхъ 10 классахъ училища, за исключеніемъ выбывшихъ въ теченіе года по разнымъ причинамъ, къ концу учебнаго года было 434; кромѣ того 6 воспитанницъ значилось въ рукодѣльномъ отдѣленіи. Это общее число по классамъ распадалось въ слѣдующемъ видѣ: въ VI классѣ—38 чел., въ V—47, IV—57, въ III кл. 1-го отд.—40, 2-го отд.—37, во II кл. 1-го отд.—45, 2-го отд.—45, въ I кл. 1-го отд.—41, 2-го отд.—38, въ приготовительномъ—46.

б) По отношенію къ происхожденію и средствамъ содержанія воспитанницы раздѣлялись на нѣсколько группъ, именно:

1. Сироты духовенства Московской епархіи, содержимыя Московскимъ попечительствомъ о бѣдныхъ духовнаго званія, такихъ 111; изъ нихъ 6 обучалось въ рукодѣльномъ отдѣленіи.

2. Сироты духовенства Московской епархіи, содержимыя попечительствомъ въ видѣ пансіонерокъ, такихъ было 22. Кромѣ того попечительство приняло въ составъ своихъ пенсіонерокъ двухъ сербокъ, бывшихъ воспитанницъ Алексѣевскаго монастыря: Ангелину Стайковичъ и Екатерину Ивановичъ. Всѣхъ же воспитанницъ, содержавшихся на средства попечительства, было 134.

3. Двѣ воспитанницы изъ дочерей бѣдныхъ сельскихъ священниковъ состояли стипендіатками: одна—имени высокопреосвященнѣйшаго Иннокентія, митрополита московскаго, а другая—имени преосвященнѣйшаго Игнатія, епископа костромскаго, бывшаго викарія московскаго.

4. Одна содержалась на проценты съ капитала, оставшагося отъ суммы, собранной для образованія стипендіи имени преосвященнаго Игнатія; капиталъ сей именуется сиротскимъ, поелику проценты съ него назначены на содержаніе сироты.

5. Въ текущемъ году открыта стипендія имени Его Императорскаго Величества въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра II-го, въ память 25-лѣтняго благодѣтельнаго для Россіи царствованія Его. На таковую стипендію, согласно положенію оной, избрана лучшая ученица IV класса Марія Шумова.

6. Кромѣ того въ текущемъ году поступилъ капиталъ въ 2200 р. отъ преосвященнаго Амвросія съ тѣмъ, чтобы по окончаніи воспитанія на проценты съ этого капитала Маріи Ключаревой, воспитывалась одна изъ сиротъ духовенства. Капиталъ этотъ именуется капиталомъ гг. Вансецкихъ.

Прочія воспитанницы раздѣлялись по средствамъ содержанія на пансіонерокъ и приходящихъ съ такимъ подраздѣленіемъ:

6. а) Пансіонерки, дочери священниковъ и діаконовъ гор. Москвы и иноепархіальнаго духовенства, съ которыхъ за полное содержаніе и обученіе взималось по 135 руб. въ годъ.

б) Пансіонерки, дочери діаконовъ, состоящихъ на дьяческой вакансіи и причетниковъ гор. Москвы, съ которыхъ взималось,

по опредѣленію съѣзда московскаго духовенства 1879 года, по 100 руб. въ годъ.

в) Пансіонерки сельскаго духовенства и духовенства уѣздныхъ городовъ московской епархіи, съ которыхъ взимается за полное содержаніе и обученіе по 80 руб. въ годъ; всѣхъ пансіонерокъ духовнаго происхожденія московской епархіи было 140. Дочерей духовенства иныхъ епархій, воспитывавшихся въ училищѣ въ качествѣ пансіонерокъ, было 14.

г) Пансіонерки свѣтскаго происхожденія, съ которыхъ, по опредѣленію съѣзда духовенства 1879 года, взималось по 220 рублей въ годъ за полное содержаніе и обученіе; впрочемъ, тѣ изъ нихъ которыя поступили въ училище до 1879 года, платили и продолжаютъ платить за свое содержаніе, по опредѣленію съѣзда 1875 года, по 185 руб. Всѣхъ свѣтскихъ пансіонерокъ въ отчетномъ году значилось 49-ть.

8. Приходящія воспитанницы раздѣлялись на три группы:

а) Приходящія свѣтскаго происхожденія, такихъ 48.

б) Приходящія дочери духовенства московской епархіи платящія за обученіе,—такихъ 40.

в) Безплатно приходящія, принятыя Совѣтомъ училища по вниманію къ сиротству, или бѣдности и многосемейности родителей,—такихъ 9.

Независимо отъ этого нѣкоторымъ бѣднѣйшимъ членамъ духовенства московской епархіи Совѣтъ уменьшалъ взносы за содержаніе дочерей въ училищѣ, именно: Делицына, сирота, съ которой взималось 60 руб., а 20 руб. доплачивало попечительство; Кедрова—40 рублей (вмѣсто 80); Подобѣдова Анна—40 р., (вмѣсто 80); Брилліантова—70 р.; Эвергетидова Варвара—60 рублей.

Бахтіарова Елизавета.. 20 р.
Спасская Анна..... 20 р. } приходящія
Свѣтинская Клавдія... 25 р.

Всѣхъ воспитанницъ, дочерей духовенства московской епархіи, въ концѣ учебнаго года, считая въ томъ числѣ и 6 рукодѣльнаго отдѣленія было 329; дочерей иноепархіальнаго духовенства 14; свѣтскаго происхожденія 97; живущихъ въ зданіи училища 343, въ томъ числѣ 6 рукодѣльнаго отдѣленія; приходящихъ 97; а всѣхъ къ концу учебнаго года было 440.

3) Учебно-воспитательная часть.

а) Всѣхъ уроковъ въ каждомъ классѣ, кромѣ приготовительнаго, въ теченіе недѣли, вмѣстѣ съ предметами необязательными французскаго и нѣмецкаго языковъ, а также уроковъ чистописанія, рисованія, рукодѣлья и церковнаго пѣнія, было 28, по 5 уроковъ на каждый день, кромѣ субботы, когда положено только три урока. Въ приготовительномъ же классѣ всѣхъ уроковъ въ недѣлю было 19, по 3 три урока на каждый день, а въ субботу 4.

По отношенію къ обязательнымъ предметамъ относительно количества уроковъ не сдѣлано никакихъ измѣненій программы; въ каждомъ классѣ и по каждому предмету положено было такое число уроковъ, какое требуется программою, именно: по Закону Божію 21 урокъ въ нормальныхъ классахъ: въ I, II и III по 4; въ IV, V и VI по 3 и 12 уроковъ въ трехъ параллельныхъ, въ каждомъ по 4 урока и одинъ урокъ въ приготовительномъ классѣ.

По русскому языку и словесности въ нормальныхъ классахъ 21 урокъ: въ I, II и III по 4 урока; въ IV, V и VI по 3 урока и 12 уроковъ въ трехъ параллельныхъ, по 4 въ каждомъ.

По географіи въ нормальныхъ классахъ 12 уроковъ: во II и III по 2 урока, въ IV и V по 3 урока и въ VI 2 урока и 4 урока во II и III параллельныхъ классахъ, по 2 урока въ каждомъ.

По ариѳметикѣ и начальной геометріи въ нормальныхъ классахъ 20 уроковъ: въ I, II и III по 4 урока, въ IV и V по 3 урока и въ VI 2; въ трехъ параллельныхъ классахъ 12 уроковъ, по 4 въ каждомъ.

По гражданской исторіи 9 уроковъ: въ IV 2, въ V 4 и въ VI 3 урока.

По физикѣ—5 уроковъ: въ V 2 и въ VI 3 урока.

По педагогикѣ—2 урока.

По чистописанію въ нормальныхъ классахъ 10 уроковъ: 4 въ I и по 2 во II, III и IV классахъ и 8 уроковъ въ параллельныхъ: 4 въ I, 2 во II и 2 въ III классѣ.

По церковному пѣнію 10 уроковъ во всѣхъ классахъ; въ I, II и III классахъ сводные уроки. Кромѣ того въ неклассное время учитель пѣнія занимался обученіемъ хора пѣвчихъ праваго и лѣваго клироса.

Такимъ образомъ всѣхъ уроковъ во всѣхъ классахъ по всѣмъ обязательнымъ предметамъ въ недѣлю было 160.

По предметамъ необязательнымъ: французскому и нѣмецкому языкамъ и рисованію всѣхъ уроковъ во всѣхъ классахъ въ недѣлю положено было 72, именно: по французскому языку въ нормальныхъ и параллельныхъ: I, II и III—30, по 5 въ каждомъ; въ IV, V и VI—9, по 3 въ каждомъ.

По нѣмецкому языку 27 уроковъ, по 3 урока въ каждомъ классѣ.

А всѣхъ уроковъ по всѣмъ предметамъ обязательнымъ и необязательнымъ, не считая уроковъ рукодѣлья, во всѣхъ классахъ въ недѣлю было 232.

б) Учебныя руководства, употреблявшіяся въ училищѣ, большею частію тѣ же самыя, какія указаны установленной программою, кромѣ слѣдующихъ:

По русскому языку въ I классѣ, вмѣсто указанной грамматики Антонова, употребляется „Элементарный курсъ грамматики“ Тихомирова; во II и III классахъ—Этимологія Кирпичникова и Гилярова; христоматіи Галахова и Поливанова. Первая указана и установленной программой.

По словесности въ IV и V классахъ, вмѣсто словесности Стоюнина, по журналу Совѣта допущена словесность Бѣлоруссова. Пособіями служили христоматіи Галахова и Филонова.

По ариѳметикѣ употреблялись задачники Евтушевскаго, а для теоріи ариѳметики—ариѳметика Малинина и Буренина. Такъ какъ въ V классѣ проходили алгебру, то учебниками служили: алгебры Давыдова и Малинина; по геометріи—геометрія Давыдова.

По географіи въ VI классѣ употреблялась географія Лебедева.

По физикѣ въ V и VI классахъ употреблялась, вмѣсто физики Краевича,—Полкотыцкаго, а физика Краевича служила пособіемъ для воспитанницъ.

При изученіи педагогики воспитанницами VI класса, учебника по этому предмету, въ строгомъ смыслѣ не было, а по примѣру прошедшихъ лѣтъ были предложены воспитанницамъ, по рекомендаціи преподавателя, два руководства для лучшаго усвоенія преподаваемаго въ классѣ: „Руководство къ воспитанію и обученію“ Лядова и „Очеркъ главнѣйшихъ практическихъ положеній педагогики, дидактики и методики“ Рощина.

По остальнымъ предметамъ употреблялись въ училищѣ тѣ же учебныя руководства, какія указаны программой. При этомъ по нѣкоторымъ предметамъ существовали пособія для воспитанницъ, служившія какъ бы дополненіемъ къ учебнику, напр. для изученія краткой священной исторіи воспитанницы пользовались Священной Исторіей Аѳинскаго. При усвоеніи христіанскаго ученія о любви, воспитанницы пользовались книгою о Законѣ Божіемъ и заповѣдяхъ" протоіерея П. Смирнова.

По предметамъ необязательнымъ употреблялись слѣдующія учебныя руководства.

По французскому языку: Margot (1 et II p,) Narrations Lévrier, Dupon (Lecture graduée), Nouqué (1, et II p.) Grammaire.

По нѣмецкому языку: Кейзеръ (1, II и III) Steinhauer, oertel, Fidler-Lesebuch.

в) Въ отчетномъ году по всѣмъ предметамъ и во всѣхъ классахъ пройдены программы, а относительно преподаванія ариѳметики сдѣланы весьма значительныя перемѣны, состоящія въ расширеніи курса ариѳметики, алгебры и геометріи. Ближайшимъ поводомъ къ этому послужило заявленіе преподавателя физики о необходимости при преподаваніи физики, хотя самыхъ первыхъ познаній изъ геометріи, а такъ какъ преподаваніе физики начинается съ V класса, а геометрія преподавалась только въ VI классѣ, то для удовлетворенія сего требованія г. преподаватель физики обращался съ письменнымъ заявленіемъ на имя г. ревизора, дѣйств. стат. сов. С. И. Лебедева, на что и получено было его словесное согласіе.

Въ виду всего этого Совѣтъ, согласно указу Святѣйшаго Синода отъ 3—17 мая 1878 года, перенесъ одинъ урокъ геометріи въ V классъ.

Вслѣдствіе этого, а также и той подготовки, какую получаютъ воспитанницы въ приготовительномъ классѣ, гдѣ проходится почти то, что назначено программою для 1 класса, а именно: обозначеніе и произношеніе цифръ, умственныя и письменныя упражненія на всѣ четыре дѣйствія въ предѣлахъ 50-ти единицъ, программа ариѳметики для прочихъ классовъ расширена слѣдующимъ образомъ:

Въ I классѣ назначено пройти всѣ четыре дѣйствія съ цѣлыми числами, а во II именованныя числа, сложеніе и вычитаніе дро-

бей; въ III счисленіе на счетахъ, умноженіе и дѣленіе простыхъ дробей и десятичныя дроби, что по программѣ кромѣ счисленія на счетахъ, полагается пройти въ IV классѣ. Въ IV классѣ тройное правило съ разными его примѣненіями и начало алгебры; въ V продолженіе алгебры и начало геометріи и въ VI окончаніе алгебры и геометріи.

Значительное дополненіе сдѣлано къ существующей программѣ французскаго языка въ VI классѣ, гдѣ учительница, сверхъ положенныхъ трехъ уроковъ, еще одинъ часъ въ недѣлю посвящала на то, чтобы сообщить воспитанницамъ краткій курсъ исторіи французской литературы на французскомъ языкѣ. Преподаваніе это велось безъ учебника и усвоивалось воспитанницами со словъ учительницы.

г) Письменныя упражненія въ текущемъ году служили предметомъ особенной заботливости Совѣта, а потому послѣдовало измѣненіе какъ въ самомъ порядкѣ письменныхъ работъ, такъ и въ ихъ характерѣ. Прежде въ младшихъ классахъ письменныя упражненія не были вполнѣ самостоятельными работами: они состояли въ диктантѣ, въ практическихъ упражненіяхъ, имѣющихъ своею цѣлію усвоеніе формъ языка и только въ III классѣ, и то уже къ концу года, воспитанницы дѣлали опытъ письменнаго изложенія прочитанныхъ статей. Въ отчетномъ же году, въ видахъ пріученія воспитанницъ младшихъ классовъ къ самостоятельной письменной работѣ, учители русскаго языка уже съ младшихъ классовъ пріучали воспитанницъ къ самостоятельному изложенію своихъ мыслей и знаній. Для достиженія этой цѣли, по журнальному постановленію Совѣта отъ 23 декабря 1880 года, письменныя упражненія въ младшихъ классахъ должны были состоять въ изложеніи прочитанной, или разсказанной статьи, въ переложеніи или даже въ составленіи письменныхъ отвѣтовъ на какіе-нибудь вопросы, а для воспитанницъ III класса въ частности постановлено давать для составленія сочиненій темы описательнаго и повѣствовательнаго характера, а также и разсужденія на темы соотвѣтственныя ихъ познаніямъ.

Такія письменныя упражненія учитель, по тому же журнальному постановленію, долженъ давать воспитанницамъ младшихъ классовъ по крайней мѣрѣ разъ въ недѣлю.

Впрочемъ, эти письменныя работы не были единственными: онѣ не исключали диктанта и классныхъ упражненій на доскѣ и на бумагѣ. Что же касается до письменныхъ упражненій IV, V и VI классовъ, то они по тому же журнальному постановленію возложены на преподавателя словесности. Возложивъ на преподавателя словесности эту заботу, Совѣтъ опредѣлилъ число темъ для каждаго класса, а именно: каждый мѣсяцъ преподаватель словесности долженъ давать два сочиненія и одинъ экспромтъ, представляя при семъ темы на предварительное разсмотрѣніе и одобреніе инспектора.

Для примѣра укажемъ нѣсколько темъ данныхъ какъ преподавателемъ русскаго языка во II и III классахъ, такъ и преподавателемъ словесности въ IV, V и VI классахъ.

Для II класса: 1) у страха глаза велики; 2) побѣда Давида надъ Голіаѳомъ; 3) урокъ обманщику; 4) дѣтство Ломоносова; 5) крещеніе Владиміра и Кіевлянъ; 6) испытаніе Святослава; 7) виноградная кисть; 8) воспитаніе Петра Великаго; 9) Бородинская битва.

Всѣ эти статьи предварительно были прочитаны учителемъ, а потомъ самостоятельно изложены воспитанницами. Учитель, читая сдѣланное ученицами упражиеніе этихъ статей, обращалъ особенное вниманіе на правописаніе, правильное употребленіе знаковъ препинанія (нѣкоторыхъ) и правильное построеніе рѣчи.

Для III класса: 1) содержаніе басни Крылова „Гусп“; 2) ожиданіе училищнаго праздника; 3) битва на Куликовомъ полѣ; 4) содержаніе стихотворенія Жуковскаго „Пѣснь бѣдняка“; 5) вѣкъ живи—вѣкъ учись; 6) описаніе зимы; 7) чему учитъ насъ басня Крылова „Зеркало и Обезьяна“; 8) описаніе Филаретовскаго училища; 9) отъ чего зависитъ успѣхъ въ нашихъ занятіяхъ; 10) наступленіе весны.

Темы для IV класса въ первое полугодіе, данныя преподавателемъ Н. В. Тихонравовымъ: 1) признаки красоты краснолѣсья и чернолѣсья; 2) періоды: причинный и условный (предл. „Лѣсъ“); 3) періодъ сравнительный (предл. „Пророкъ“); 4) родительскій домъ.

Для V класса: 1) святки; 2) какихъ людей разумѣетъ Крыловъ подъ Осломъ и Соловьемъ; 3) образъ Петра Великаго и Карла XII въ моментъ Полтавской битвы.

Для VI класса: 1) Идеалъ древне-русской невѣсты; 2) характеръ Ильи Муромца; 3) отличіе лѣтописи отъ исторіи; 4) историческій элементъ въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ и Соловьѣ Разбойникѣ.

Темы для IV класса, во 2-е полугодіе, данныя преподавателемъ словесности Н. А. Любимовымъ.

Темы для составленія сочиненій на дому: 1) Куликовская битва по изложенію Карамзина; 2) бѣдность не порокъ (разсужденіе); 3) благодарность къ родителямъ есть обязанность дѣтей; 4) въ чемъ заключается суевѣріе ямщика въ стихотвореніи Пушкина „Бѣсы“; 5) описаніе лѣта.

Темы для классныхъ упражненій: 1) ученье—свѣтъ, а не ученье—тьма; 2) можно ли найти что-либо подобное государственнымъ учрежденіямъ Сервія Туллія въ исторіи греческихъ государствъ; 3) что называется критикой въ литературѣ; 4) чѣмъ отличались патриціи Рима отъ спартіатовъ Лаконіи и эвпатридовъ Аттики.

Для V класса: Темы для составленія сочиненій на дому: 1) характеристика Императрицы Екатерины по одѣ Державина „Фелица“; 2) характеристика древняго русскаго лѣтописца и значеніе его лѣтописныхъ трудовъ по изображенію Пушкина въ драмѣ „Борисъ Годуновъ“; 3) характеристика Фамусова въ комедіи Грибоѣдова „Горе отъ ума“.

Для классныхъ упражненій: 1) Превосходство молитвы церковной предъ домашней; 2) какія лица выведены въ сатирѣ Кантеміра „Къ своему уму“); 3) любовь къ отечеству есть долгъ каждаго гражданина; 4) думы и чувства русскаго человѣка по поводу событія 1 марта 1881 года.

Для VI класса. Темы для составленія сочиненій на дому: 1) свойства Іоанна Грознаго по исторической народной пѣснѣ о немъ; 2) содержаніе оды Ломоносова „Вечернее размышленіе о Божіемъ величествѣ“ и слѣды въ ней псевдоклассицизма: 3) разборъ оды Державина „На смерть князя Мещерскаго“.

Длл классныхъ упражненій: 1) въ какомъ смыслѣ Москва называется сердцемъ Россіи; 2) характерныя черты Екатерининскаго вѣка, отразившіяся въ произведеніяхъ Державина; 3) 9-я строфа оды Державина „Богъ“: „я царь, я рабъ, я червь, я богъ“.

Письменныя упражненія во французскомъ и нѣмецкомъ языкахъ совершались въ томъ же порядкѣ, какъ и въ прошедшемъ году.

Въ I классѣ, гдѣ только начинается обученіе этимъ языкамъ, они имѣли своею цѣлію научить воспитанницъ писать по французски и по нѣмецки и состояли въ списываніи съ книги. Въ концѣ же учебнаго года онѣ писали подъ диктовку коротенькія иредложенія, составленныя изъ словъ извѣстныхъ имъ.

Во II и III классахъ письменныя упражненія состояли во 1-хъ, въ составленіи примѣровъ изъ заученныхъ словъ на элементарныя правила грамматики; во 2-хъ, въ переводахъ съ русскаго языка на французскій для упражненія учащихся въ орѳографіи и для усвоенія ими наибольшаго запаса словъ и выраженій, приспособленныхъ къ извѣстнымъ грамматическимъ правиламъ; въ 3-хъ, въ диктантѣ и въ 4-хъ, въ письменныхъ спряженіяхъ вспомогательныхъ глаголовъ.

Изустно воспитанницами усвоены статьи: La noix; le fer à cheval; les saisons; la pie et la colombe; le coq et la perle.

Письменныя упражненія въ нѣмецкомъ языкѣ во II классѣ состояли въ переводахъ съ русскаго языка на нѣмецкій и въ класномъ диктантѣ, составленномъ изъ словъ и оборотовъ извѣстныхъ воспитанницамъ. При этомъ имѣлось въ виду правописаніе, правильное употребленіе падежей и вообще правильныя фразы.

Стихотвореній и статей во II классѣ не изучали, въ виду незнакомства воспитанницъ съ глаголами.

Письменныя упражненія по нѣмецкому языку въ III классѣ состояли: 1) въ переводахъ съ нѣмецкаго языка на русскій и обратно; 2) въ диктовкѣ русскихъ простыхъ, распространенныхъ и сложныхъ предложеній, которыя ученицы въ классѣ переводили на нѣмецкій языкъ. Кромѣ того, воспитанницами усвоены слѣдующія статьи: Der Wohnort; die Tageszeiten; Das Dri. Стихотвореніе; die Grille und die Ameise.

Письменныя упражненія во французскомъ языкѣ въ IV, V и VI классахъ состояли въ слѣдующемъ: 1) воспитанницы дѣлали переводы съ русскаго языка на французскій и обратно; 2) писали подъ диктантъ.

Кромѣ того въ V классѣ воспитанницы составляли примѣры на галлицизмы, а въ VI, кромѣ диктанта, воспитанницы излагали содержаніе разсказовъ, стихотвореній и прочитанныхъ статей. Изустно усвоено воспитанницами:

IV класса: Le mensonge; les deux souris; l'âme enterrée; les deux frères; la bourse. Стихотворенія: (Pyrrhus Boileau), le Léopard et l'Ecureuil—басня Florian.

V класса: Les deux moineaux; les clous dans le poteau; le cheval volé; la jument de Nabec; la branche de lilas; la mère et le lion; le résultat d'une invitation; les quatre saisons: l'invalide et le violoniste.

VI класса: Malherbe; les stances à Duperrier; Corneille, le pardon d'Auguste (отрывокъ изъ трагедіи); Racine, songe d'Athalie (отрывокъ изъ трагедіи Athalie); Boileau (отрывокъ изъ Art poétique); Lafontaine; le laboureur et ses enfants; J. B. Rousseau, la grandeur de Dieu; Bossuet разсужденіе. La rapidité de la vie; Massillon—проповѣдь; du petit nombre des élus; Béranger, les hirondelles; les souvenirs du peuple, V. Hugo—la grand'mere,

Письменныя упражненія по нѣмецкому языку въ IV классѣ состояли въ диктовкѣ простыхъ краткихъ разсказовъ, анекдотовъ, которые ученицы переводили на нѣмецкій языкъ. Въ V классѣ воспитанницы дѣлали письменные переводы историческихъ статей, описаній и разсужденій, а въ VI классѣ составляли сочиненія на темы, данныя преподавателемъ съ одобренія инспектора, напримѣръ: die vier Tageszeiten; das Leben reicher und armer Menschen; mein Vaterland; Tugend und Laster.

Статьи, назначаемыя воспитанницамъ для перевода съ нѣмецкаго языка на русскій, усвоивались ими и передавались своими словами, онѣ суть слѣдующія: Для IV класса: das Haus; das Hausgerethe. Для V класса: Demosthenes, die beiden Wege; Was ist klein. Стихотвореніе—Erlkönig. Для VI класса: die englische Dogge und der Kornet. Egmont; der Water und seine drei Söhne der Handschuh.

д) Учебная дѣятельность въ училищѣ за истекшій учебный годъ началась съ 22 августа 1880 года, когда открыты были пріемныя испытанія и продолжалась до 11 мая, когда окончены были уроки. Съ 11 мая по 6 іюня назначены были экзамены. Послѣдній экзаменъ пѣнія, музыки, разсмотрѣніе образцовъ чистописанія, рисованія и рукодѣлья назначенъ былъ на 7 число.

Пріемныя испытанія, для желающихъ поступить въ училище производились, по порядку прошедшихъ лѣтъ, слѣдующимъ образомъ: первоначально допускались до пріемныхъ испытаній дѣ-

вицы духовнаго происхожденія московской епархіи, а потомъ, когда оставались свободныя вакансіи въ классѣ, допускались дѣвицы иноепархіальнаго и свѣтскаго происхожденія.

Впрочемъ пріемъ свѣтскихъ и иноепархіальныхъ въ отчетномъ году былъ весьма ограниченъ, такъ какъ вслѣдствіе журнала отъ 27 августа 1880 года, утвержденнаго епархіальныхъ начальствомъ, положено не принимать въ училище свѣтскихъ и иноепархіальныхъ, кромѣ самыхъ уважительныхъ причинъ, дабы возможно было вести училище къ тому, чтобы живущихъ въ немъ было не болѣе 300, а приходящихъ не болѣе 90. Объ этомъ своевременно было напечатано въ Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ. Всѣхъ дѣвицъ, явившихся на пріемныя испытанія, кромѣ 17 сиротъ, поступившихъ въ составъ 111, было 86; изъ нихъ принято 75, именно: дочерей духовенства московской епархіи 18, а съ 17 сиротами 35, дочерей духовенства г. Москвы 13, дочерей иноепархіальнаго духовенства и военнаго вѣдомства 5, свѣтскаго происхожденія 22. Кромѣ того, сдавали экзаменъ, для поступленія въ училище, 5 дѣвицъ сербскихъ подданныхъ, воспитывавшихся въ Московскомъ Алексѣевскомъ женскомъ монастырѣ а всѣхъ поступило 80. По классамъ вновь поступившія распредѣлены были такимъ образомъ: въ приготовительный поступило 37, въ I—27, во II—7, въ III—1 и въ IV—7 и одна изъ воспитанницъ Александровскаго института, перешедшая тамъ съ отличными успѣхами въ 7 классъ, послѣ сдачи дополнительнаго испытанія, поступила въ VI классъ.

Общіе годичные экзамены производились отъ 6 мая, до 6 іюня. Первоначально производились письменные экзамены. Воспитанницы всѣхъ классовъ, кромѣ приготовительнаго, дѣлали письменныя упражненія въ русскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ языкахъ, соотвѣтственно пройденному въ каждомъ классѣ. По русскому языку воспитанницы IV, V и VI классовъ составляли классныя сочиненія подъ надзоромъ преподавателей; воспитанницы IV класса писали на тему: „У семи нянекъ дитя безъ глаза“; воспитанницы V класса на темы: „Тамъ хорошо, гдѣ насъ нѣтъ“ и „Впечатлѣніе на кладбищѣ“; воспитанницы VI класса писали на тему: „Въ чемъ состоитъ сходство человѣка съ животными и отличіе отъ нихъ“? Темы для вышеуказанныхъ классовъ назначалъ, какъ и въ прошедшіе годы, членъ Совѣта протоіерей В. П. Нечаевъ, онъ

же и читалъ сочиненія IV и V классовъ; сочиненія же VI класса читалъ предсѣдатель протоіерей Совѣта Д. И. Кастальскій. Въ III классѣ также писали классное сочиненіе на тему: „Чему научаетъ насъ исторія Рождества Христова въ вертепѣ и ясляхъ?“ Тему давалъ и читалъ сіе упражненіе преподаватель словесности Н. А. Любимовъ. Письменныя упражненія для II класса, состоявшія въ изложеніи прочитанной статьи, давала и читала учительница русскаго языка В. И. Соколова, а письменныя упражненія въ I классѣ давалъ и читалъ преподаватель русскаго языка священникъ Д. М. Покровскій.

По новѣйшимъ языкамъ французскому и нѣмецкому письменныя упражненія давались соотвѣтственно пройденному въ каждомъ классѣ. Въ I классѣ, гдѣ начинается преподаваніе этихъ языковъ, списывали съ книги; во II писали подъ диктовку, въ III, IV и V дѣлали переводы съ русскаго языка на иностранный. Въ VI классѣ по французски составляли сочиненіе – письмо къ подругѣ, а по нѣмецки дѣлали переводъ.

Всѣхъ устныхъ экзаменовъ, со включеніемъ экзамена и въ приготовительномъ классѣ, было 61. Они производились въ теченіе 20 дней. Въ нѣкоторые дни было по двѣ, по три и по четыре экзаменскихъ коммиссій.

Экзаменъ по церковной исторіи и Закону Божію въ VI классѣ производилъ высокопреосвященнѣйшій Макарій, митрополитъ московскій въ присутствіи преосвященнѣйшаго Алексія, епископа Можайскаго и всѣхъ членовъ Совѣта. Высокопреосвященнѣйшій Макарій, оставляя экзаменъ, обратился къ оканчивавшимъ курсъ воспитанницамъ съ глубоко-прочувствованнымъ прощальнымъ словомъ и благословилъ каждую изъ нихъ иконами Черниговской Божіей Матери. Кромѣ того, преосвященный Алексій посѣщалъ экзамены словесности, географіи и русскаго языка.

Въ день выпуска воспитанницъ, оканчивавшихъ курсъ, 7 іюня совершена была преосвященнѣйшимъ Алексіемъ божественная литургія, при окончаніи которой въ обыкновенное время инспекторъ классовъ произнесъ, приличное случаю, слово. Послѣ литургіи воспитанницы собраны были въ актовую залу, гдѣ послѣ напутственной рѣчи, сказанной о. предсѣдателемъ оканчивавшимъ курсъ воспитанницамъ, преосвященный Алексій, епископъ можайскій, одарилъ каждую изъ окончившихъ курсъ воспитанницъ

книгою „Новый Завѣтъ“ на славянскомъ и русскомъ языкѣ и молитвенникомъ. Этотъ же день былъ днемъ экзаменовъ музыки и пѣнія. При этомъ были представлены образцы чистописанія и рисованія.

Къ экзамену инспекторъ классовъ представилъ вѣдомость успѣховъ съ годичными баллами по каждому предмету, въ которую вносился и экзаменный баллъ. При опредѣленіи относительной важности отмѣтокъ, дающихъ право на переходъ въ слѣдующій классъ, слѣдовали обычнымъ уже установившимся по духовно-учебному вѣдомству порядкамъ, указаннымъ § 138 Семинар. Устава, а именно: 5—отлично, 4—очень хорошо, 3—хорошо, 2—посредственно и 1—слабо. Поэтому баллы 5, 4 и 3 давали право на безусловный переходъ въ слѣдующій классъ. Причемъ положеніе воспитанницы въ разрядномъ спискѣ опредѣлялось по мѣрѣ приближенія суммы всѣхъ ея балловъ въ общемъ выводѣ къ 5, а за симъ въ нисходящемъ порядкѣ слѣдовали получившія менѣе 5 и 4, менѣе 4 и 3. Имѣющія въ общемъ выводѣ, по сложеніи общаго годичнаго и экзаменичнаго балловъ, 5, 4 и 3 назначались къ переводу въ слѣдующій классъ, имѣющія же 2 оставлялись въ томъ же классѣ на повторительный курсъ. Неудовлетворительно сдавшія экзаменъ по одному или двумъ предметамъ назначались къ переэкзаменовкамъ.

Впрочемъ къ переэкзаменовкамъ допускались только тѣ, неуспѣхъ которыхъ объяснялся уважительными причинами; рѣшающее значеніе въ этомъ случаѣ имѣло мнѣніе начальницы училища. Рѣшительно лишались права на переходъ въ слѣдующій классъ тѣ изъ воспитанницъ, которыя имѣли 2 болѣе чѣмъ по двумъ предметамъ. Причемъ обращалось вниманіе на относительную важность предметовъ по тому значенію, какое усвоено предметамъ проходимымъ въ училищѣ уставомъ, а именно: малоуспѣшность по предметамъ необязательнымъ не лишала воспитанницъ правъ на переходъ въ слѣдующій классъ.

Что касается до предметовъ, относящихся къ области искусствъ, успѣхъ въ которыхъ иногда лежитъ внѣ воли учащихся, какъ-то: пѣнія, чистописанія и рисованія, то при выводѣ общаго балла, баллы по этимъ предметамъ не брались въ разсчетъ.

Разрядные списки по классамъ составлены были въ засѣданіи Совѣта, бывшаго 6 іюня, утвержденіе ихъ послѣдовало 7 іюня.

По вѣдомости успѣховъ воспитанницъ результатъ экзаменовъ и годичныхъ занятій учителей былъ слѣдующій:

Переведено: изъ приготовительнаго класса въ 1-й 34; I класса 1 отд. во II классъ 1 отд. 32; I класса 2 отд. во II классъ 2 отд. 24; II класса 1 отд. въ III класса 1 отд. 32; II класса 2 отд. въ III класса 2 отд. 27; III классъ 1 отд. въ IV классъ 25; III класса 2 отд. въ IV классъ 13; IV въ V классъ 51; V въ VI классъ 40.

Назначены къ переэкзаменовкамъ: приготовительнаго класса 4; I класса 1 отд. 7; I класса 2 отд. 10; II класса 1 отд. 5; II класса 2 отд. 10; III классъ 1 отд. 9; III класса 2 отд. 14; IV класса 4. V класса 3.

Изъ нихъ сдали удовлетворительно переэкзаменовки: приготовительнаго класса 4. I класса 1 отд. 5. I класса 2 отд. 6. II класса 1 отд. 5. II класса 2 отд. 8. III класса 1 отд. 7. III класса 2 отд. 9. IV класса 3. V класса 3.

Оставлены на повторительный курсъ: приготовительнаго класса 8. I класса 1 отд. 3. I класса 2 отд. 7. II класса 1 отд. 6. II класса 2 отд. 10. III класса 1 отд. 6. III класса 2 отд. 15. IV класса 1. V класса 4. VI класса 1.

Окончило курсъ 37, именно:

1. Закатова Наталья.
   Крылова Марія.
   Тихомирова Лидія.
   Любимова Зинаида.
5. Богословская Софія.
   Татаринова Екатерина.
   Хитрова Анна.
   Модестова Ольга.
   Карпова Екатерина.
10. Воскресенская Анна.
    Самарина Надежда.
    Лебедева Александра.
    Грузова Марія.
    Воинова Елизавета.
15. Донская Варвара.
    Вознесенская Надежда.

Поспѣлова Екатерина.
Пищурина Ольга.
Оивейская Александра.
20. Померанцева Марія.
Богословская Марія.
Нехаевскаа Елизавета.
Лебедева Лидія.
Смирнова Екатерина.
25. Цвѣткова Екатерина,
Крылова Александра.
Павловская Марія.
Счастнева Екатерина.
Нарбекова Анна.
30. Курова Евлампія.
Пушкина Антонина.
Сахарова Любовь.
Стогова Екатерина.
Владиславлева Наталія.
35. Протопопова Вѣра.
Боголюбская Вѣра.
Виноградова Марія.

Аттестаты 20 окончившихъ курсъ воспитанницъ представлены въ канцелярію г. Попечителя московскаго учебнаго округа съ ходатайствомъ Совѣта о выдачѣ имъ свидѣтельствъ на званіе домашнихъ учительницъ. Прочимъ же назначено выдать одни аттестаты отъ Совѣта училища.

Кромѣ окончившихъ курсъ выбыло изъ училища:

Умершихъ—1 — Юлія Лаврова, скончавшаяся въ домѣ своей матери. Уволенныхъ по разнымъ причинамъ въ теченіе года—4.

Такимъ образомъ къ началу новаго учебнаго года всѣхъ воспитанницъ значилось въ училищѣ 390, а съ воспитанницами рукодѣльнаго отдѣленія—396.

е) По общей вѣдомости, въ которой выставлены годичные и экзаменные баллы воспитанницъ, успѣхи ихъ могутъ быть опредѣлены въ слѣдующемъ процентномъ отношеніи неудовлетворительныхъ среднихъ балловъ, выставленныхъ каждымъ учителемъ и по каждому предмету въ отдѣльности.

КЛАССЫ.	Законъ Божій.		Русскій языкъ.		Ариѳметика.		Географія.		Русская исторія.		Физика.		Педагогика.	
	Средній % годичныхъ и экзаменныхъ													
	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.
Приготов..	$90\frac{5}{23}$	$9\frac{18}{23}$	$84\frac{18}{23}$	$15\frac{5}{23}$	$71\frac{17}{23}$	$28\frac{6}{23}$	$83\frac{19}{38}$	$16\frac{17}{23}$						
I к. 1 отд.	$98\frac{23}{41}$	$1\frac{9}{41}$	$86\frac{24}{41}$	$13\frac{17}{41}$	$90\frac{10}{41}$	$9\frac{31}{41}$								
I к. 2 отд.	$97\frac{7}{19}$	$9\frac{12}{19}$	75	25	$93\frac{8}{19}$	$6\frac{11}{19}$								
II к. 1 отд.	$95\frac{5}{9}$	$4\frac{4}{9}$	$83\frac{1}{3}$	$16\frac{2}{3}$	80	20	$74\frac{4}{9}$	$25\frac{5}{9}$						
II к. 2 отд.	$91\frac{1}{9}$	$8\frac{8}{9}$	$87\frac{7}{9}$	$12\frac{2}{9}$	$77\frac{7}{9}$	$22\frac{2}{9}$	80	20						
III к. 1 отд.	$67\frac{1}{2}$	$2\frac{1}{2}$	$71\frac{1}{2}$	$27\frac{1}{2}$	$87\frac{1}{2}$	$12\frac{1}{2}$	$71\frac{1}{4}$	$28\frac{3}{4}$						
III к. 2 отд.	$89\frac{7}{37}$	$10\frac{30}{37}$	$62\frac{6}{37}$	$37\frac{31}{37}$	$72\frac{29}{37}$	$27\frac{1}{37}$	$63\frac{19}{37}$	$36\frac{18}{37}$	9					
IV	$96\frac{28}{57}$	$3\frac{29}{57}$	$95\frac{35}{57}$	$4\frac{23}{57}$	$94\frac{49}{57}$	$5\frac{15}{57}$	$91\frac{13}{57}$	$8\frac{44}{57}$	$2\frac{56}{57}$	$7\frac{1}{57}$				
V	$93\frac{29}{47}$	$6\frac{18}{47}$	$97\frac{41}{47}$	$2\frac{6}{47}$	$95\frac{35}{47}$	$4\frac{12}{47}$	$82\frac{46}{47}$	$17\frac{1}{47}$	$94\frac{32}{47}$	$5\frac{15}{47}$	$89\frac{17}{47}$	$10\frac{30}{47}$		
VI	100	0	100	0	100	0	$98\frac{12}{19}$	$1\frac{6}{19}$	100	0	100	0	$98\frac{13}{19}$	$1\frac{6}{19}$

Франц. языкъ.		Нѣмецкій языкъ.		Средній % по		Письменныя упражненія въ						Средній % по всѣмъ письменнымъ.		Средній % устныхъ и письменныхъ отв. по всѣмъ предмет. всѣхъ классовъ.	
О Т М Ѣ Т О К Ъ.				всѣмъ предметамъ.		русскомъ языкѣ.		франц. языкѣ.		нѣмец. языкѣ.					
Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.	Удовлетв.	Неудовл.
				$82\frac{14}{23}$	$17\frac{9}{23}$										
$96\frac{14}{41}$	$3\frac{27}{41}$	$82\frac{36}{41}$	$17\frac{5}{41}$	$90\frac{40}{41}$	$9\frac{1}{41}$	$92\frac{26}{41}$	$7\frac{15}{41}$	$75\frac{25}{41}$	$24\frac{16}{41}$	$85\frac{15}{21}$	$14\frac{26}{41}$	$84\frac{68}{123}$	$15\frac{55}{123}$		
$84\frac{4}{19}$	$15\frac{15}{19}$	$93\frac{8}{19}$	$6\frac{11}{19}$	$88\frac{13}{19}$	$11\frac{6}{19}$	$63\frac{3}{19}$	$36\frac{16}{19}$	$92\frac{2}{19}$	$7\frac{17}{19}$	$92\frac{2}{19}$	$7\frac{17}{19}$	$82\frac{26}{57}$	$17\frac{31}{57}$		
$95\frac{5}{9}$	$4\frac{4}{9}$	$85\frac{5}{9}$	$14\frac{4}{9}$	$85\frac{20}{27}$	$14\frac{7}{27}$	$82\frac{2}{9}$	$17\frac{7}{9}$	$75\frac{5}{9}$	$24\frac{4}{9}$	$55\frac{5}{9}$	$44\frac{4}{9}$	$71\frac{1}{9}$	$28\frac{8}{9}$		
90	10	$72\frac{2}{9}$	$27\frac{7}{9}$	$83\frac{4}{27}$	$16\frac{23}{27}$	$84\frac{4}{9}$	$15\frac{5}{9}$	$73\frac{8}{9}$	$26\frac{6}{9}$	$48\frac{8}{9}$	$51\frac{1}{9}$	$68\frac{8}{9}$	$31\frac{1}{9}$		
$73\frac{3}{4}$	$26\frac{1}{4}$	$83\frac{3}{4}$	$16\frac{1}{4}$	$81\frac{1}{24}$	$18\frac{23}{24}$	$77\frac{1}{2}$	$22\frac{1}{2}$	50	50	65	35	$64\frac{1}{6}$	$35\frac{5}{6}$		
$71\frac{23}{37}$	$28\frac{14}{37}$	$79\frac{27}{37}$	$20\frac{10}{37}$	$73\frac{92}{111}$	$26\frac{89}{111}$	$64\frac{32}{37}$	$35\frac{5}{37}$	$37\frac{31}{37}$	$62\frac{6}{37}$	$45\frac{35}{37}$	$54\frac{2}{37}$	$49\frac{69}{111}$	$50\frac{42}{111}$	85	14
$83\frac{19}{57}$	$16\frac{38}{57}$	$87\frac{41}{57}$	$12\frac{16}{57}$	$91\frac{97}{133}$	$8\frac{36}{133}$	$95\frac{35}{57}$	$4\frac{22}{57}$	$91\frac{13}{57}$	$8\frac{44}{57}$	$89\frac{27}{57}$	$10\frac{30}{57}$	$92\frac{56}{57}$	$7\frac{1}{57}$	$\frac{705}{1117}$	$\frac{412}{1117}$
$85\frac{5}{47}$	$14\frac{42}{47}$	$74\frac{41}{47}$	$25\frac{25}{47}$	$89\frac{48}{188}$	$10\frac{145}{188}$	$92\frac{26}{47}$	$7\frac{21}{47}$	$89\frac{17}{47}$	$10\frac{30}{47}$	$72\frac{16}{47}$	$27\frac{31}{47}$	$86\frac{33}{47}$	$13\frac{14}{47}$		
$96\frac{1}{19}$	$3\frac{18}{19}$	$85\frac{10}{19}$	$14\frac{9}{19}$	$97\frac{113}{171}$	$2\frac{58}{171}$	$98\frac{13}{19}$	$1\frac{6}{19}$	$57\frac{17}{19}$	$42\frac{2}{19}$	$97\frac{7}{19}$	$2\frac{12}{19}$	$88\frac{3}{19}$	$11\frac{16}{19}$		

ж) Поведеніе воспитанницъ въ отчетномъ году было вполнѣ удовлетворительно. Всѣ воспитанницы получили по поведенію баллъ 5.

Здоровье воспитанницъ въ отчетномъ году находилось въ состояніи удовлетворительномъ. Всѣхъ случаевъ заболѣванія въ теченіе года было 183. Преобладающими болѣзнями были: жаба, рожа и воспаленіе. Наибольшее число больныхъ было въ сентябрѣ и октябрѣ 1880 г. Тяжело больныхъ было шесть: три изъ нихъ страдали ревматизмомъ, двѣ тифомъ и одна воспаленіемъ легкихъ. Заболѣвшія воспитанницы были отправляемы въ училищную больницу, составляющую отдѣльное зданіе при училищѣ. Больница находится въ вѣдѣніи Л. В. Гинденбурга. Постоянно же при больницѣ находится надзирательница.

По вѣдомости, которую ведетъ надзирательница больницы о числѣ и характерѣ болѣзней воспитанницъ, поступающихъ въ больницу, значилось: въ сентябрѣ 30, октябрѣ 33, ноябрѣ 25, декабрѣ 23, январѣ 15, февралѣ 11, мартѣ 28, апрѣлѣ 9 и маѣ 9.

з) Совѣтъ московскаго епархіальнаго Филаретовскаго женскаго училища обращалъ особенное вниманіе на то, чтобы учебное дѣло имѣло по возможности постановку вполнѣ удовлетворительную. Такъ какъ главнымъ условіемъ успѣшнаго веденія дѣла служитъ образованіе удовлетворительнаго учительскаго персонала, то Совѣтъ заботился о привлеченіи на службу училища такихъ преподавателей и преподавательницъ, которые вмѣстѣ съ усердіемъ соединяли бы знаніе дѣла и педагогическую опытность. Въ этомъ отношеніи заботы Совѣта не остались безуспѣшными. Наибольшее число преподавателей училища, какъ это видно изъ вышеписаннаго именнаго списка, состоитъ изъ лицъ, получившихъ высшее образованіе. Прочіе же преподаватели и преподавательницы также заявили себя усердіемъ и знаніемъ дѣла, а о нѣкоторыхъ изъ нихъ извѣстны лестные отзывы о ихъ педагогической дѣятельности со стороны гг. ревизоровъ членовъ учебнаго комитета при Св. Синодѣ.

Успѣшному ходу учебнаго дѣла значительно содѣйствовали и вечернія занятія, которыя имѣли тотъ же порядокъ и характеръ, какъ и въ истекшемъ 1879—80 учебномъ году.

Совѣтъ училища и въ отчетномъ году обращалъ должное вниманіе на успѣхи воспитанницъ. Въ журнальныхъ опредѣленіяхъ

Совѣта, по поводу представляемой инспекторомъ классовъ чрезъ каждые два мѣсяца вѣдомости успѣховъ воспитанницъ, постоянно обращалось вниманіе воспитательницъ на то, чтобы послѣднія во время вечернихъ занятій особенно слѣдили бы за малоуспѣшными и лѣнивыми. Кромѣ того, начальница училища и инспекторъ классовъ не опускали случаевъ дѣлать замѣчанія, внушенія и выговоры слабоуспѣвающимъ воспитанницамъ. Иногда употреблялись и болѣе строгія мѣры, какъ напр. лишеніе отпуска на праздничные дни и т. п. Независимо отъ этого, ближайшее училищное начальство сообщало родителямъ или заступающимъ ихъ мѣсто о малоуспѣвающихъ, если этотъ неуспѣхъ обусловливался или разсѣянностію, или лѣностію, а для того, чтобы родители сами видѣли успѣхи своихъ дочерей, выдавало чрезъ каждые два мѣсяца свѣдѣнія объ успѣхахъ и поведеніи воспитанницъ за подписью надзирательницы.

Что касается преподавателей и преподавательницъ, то надобно замѣтить, что по общему порядку, наблюденіе надъ которымъ ввѣряется инспектору классовъ инструкціей, преподаватели обязаны предварительно объяснить урокъ, даваемый ими къ слѣдующему классу.

Занятія половины класснаго времени главнымъ образомъ и состояли въ сознательномъ усвоеніи воспитанницами урока, имѣющаго быть даннымъ къ слѣдующему классу.

Другая половина класса, а иногда и менѣе, обращалась учителемъ на требованіе отчета по отношенію къ прежде данному уроку. При этомъ инспекторъ классовъ обращалъ вниманіе преподавателей и на то, чтобы спрашиваніе урока не ограничивалось объемомъ даннаго урока, но обращалось бы вниманіе учителей на отношеніе сознанія воспитанницъ къ предшествующимъ урокамъ и на пониманіе связи даннаго урока съ предшествующими, а также и на то, чтобы преподаватели на урокахъ своихъ избѣгали излишней, затемняющей дѣло словоохотливости, особенно избѣгали бы говорить о томъ, что не относится къ дѣлу, а вели урокъ свой въ точныхъ опредѣленныхъ выраженіяхъ, съ возможною ясностію, длинныхъ монологовъ не говорили, поелику воспитанницы не въ состояніи ихъ усвоить; въ послѣднемъ случаѣ исключеніе допускалось по отношенію къ преподаванію исторіи и исторіи литературы.

Нельзя не сказать, что значительное вліяніе на успѣхъ учебнаго дѣла имѣло отношеніе преподавательскаго персонала къ оцѣнкѣ устныхъ отвѣтовъ ученицъ.

По отношенію къ оцѣнкѣ слѣдовали тѣмъ же порядкамъ, какіе выработаны были въ прошедшемъ году. Относительно этого хотя нѣтъ строго опредѣленныхъ правилъ, но болѣе или менѣе характеръ отношеній къ отвѣтамъ воспитанницъ всѣхъ учителей и учительницъ одинаковъ, вслѣдствіе частой бесѣды по этому поводу инспектора классовъ съ учительскимъ персоналомъ. Такъ, 1 ставилась въ томъ случаѣ, когда ученица не имѣла яснаго представленія объ урокѣ, повторяла механически нѣсколько фразъ изъ учебника, не умѣла поставить ихъ въ должную связь и совершенно не знала тѣхъ разъясненій и добавленій, какія дѣлались преподавателемъ; 2 ставилось, когда воспитанница знала только часть урока, или же весь, но передавала его нескладно, безъ связи, обнаруживая только механическое отношеніе своего сознанія къ уроку и тоже не знала тѣхъ добавленій и разъясненій, какія давались учителемъ; 3 въ томъ случаѣ, когда воспитанница знала весь урокъ и понимала, но не о всемъ складно передавала, повторялась и не помнила всѣхъ объясненій учителя; 4 когда воспитанница хорошо знала урокъ, хорошо воспроизводила добавленія учителя, обнаруживала сознательное усвоеніе даннаго урока и произносила его въ правильной грамматической формѣ; 5 когда воспитанница не только хорошо знала данный урокъ и хорошо передавала его, но и умѣла поставить данный урокъ въ связь съ предшествующими и на всѣ вопросы учителя отвѣчала бойко и разумно. Разумѣется отношенія учителей при этой общей нормѣ были болѣе или менѣе разнообразны, со множествомъ частныхъ оттѣнковъ, вызываемыхъ частными случаями. Инспекція въ этихъ случаяхъ не стѣсняла учителей, требуя только съ ихъ стороны безпристрастнаго отношенія къ дѣлу.

По отношенію къ оцѣнкѣ переводовъ и сочиненій предоставлялся полный просторъ учителю. Требовалось только, чтобы сочиненія на русскомъ языкѣ, имѣющія грубыя грамматическія ошибки, лишались удовлетворительнаго балла, хотя бы авторы ихъ обнаруживали удовлетворительное пониманіе дѣла.

Несмотря на это результатъ не всегда и не во всѣхъ классахъ соотвѣтствовалъ и вышеуказаннымъ мѣрамъ и желанію Со-

вѣта. Это главнымъ образомъ происходило отъ разнообразныхъ домашнихъ условій, при которыхъ живутъ воспитанницы во время каникулъ. Немалое вліяніе на это оказывало и то, что воспитанницы пользовались отпусками и на праздничные дни, а также и переполненность классовъ, что само собою понятно не могло не затруднять учителей при спрашиваніи отчета отъ воспитанницъ.

Общему ходу учебнаго дѣла не мало вредила неподготовленность воспитанницъ, вновь поступавшихъ въ училище. Особенно это замѣчено было въ приготовительномъ и 1 классахъ.

Посѣщеніе классовъ преподавателями было болѣе или менѣе исправно. Только крайнія и семейныя обстоятельства и болѣзнь задерживали ихъ дома, что видно изъ нижеслѣдующихъ свѣдѣній о числѣ опущенныхъ преподавателями уроковъ, взятыхъ изъ ежедневнаго журнала, въ который вносится и то, кто не былъ изъ учителей въ классѣ и когда. Всѣхъ уроковъ, опущенныхъ преподавателями и преподавательницами въ 1880—81 учебномъ году было 232, именно:

Законоучителемъ и преподавателемъ гражданской исторіи священникомъ С. В. Сперанскимъ при 20 ур. опущено..... 5
Преподавателемъ свящ. Б. В. Остроумовымъ при 12 ур.. 11
Преподавателемъ словесности Н. В. Тихонравовымъ при 9 урокахъ..... 5
Преподавателемъ словесности и ариѳметики Н. А. Любимовымъ при 17 урокахъ..... 8
Преподавателемъ русскаго языка свящ. Д. М. Покровскимъ при 16 урокахъ..... 25
Преподавателемъ алгебры и геометріи А. В. Струтинскимъ при 8 урокахъ..... 2
Преподавателемъ ариѳметики свящ. М. В. Величкинымъ при 8 урокахъ..... 45
Преподавательницею ариѳмет. Н. И. Березкиной при 16 ур.. 20
Преподавателемъ географіи И. В. Троицкимъ при 16 ур.. 34
Преподавателемъ физики Т. И. Протасовымъ при 5 ур... 14
Преподавателемъ педогогики Н. П. Комаровымъ при 2 ур. 3
Преподавателемъ чистописанія В. В. Богоявленскимъ при 10 урокахъ..... 15
Преподавателемъ нѣмецкаго языка В. К. Гедике при 12 ур. 5

Преподавательницею чистописанія В. А. Митюшиной при 8 урокахъ 1
Преподавательницею француз. языка П. П. Орловой при 9 ур. 2
Преподавательницею франц. языка Е. С. Ступиной при 10 ур. 5
Преподавательницею француз. языка Е. И. Снѣгиревой при 5 урокахъ 5
Учительницею нѣмецкаго языка О. В. Троицкой при 3 ур. 1
Учительн. франц, и нѣмец. языковъ Е. И. Бѣляевой при 8 урокахъ 1
Учительн. франц. и нѣмец. языковъ О. В. Сперанской при 8 урокахъ 16
Учительн. нѣмец. языка М. А. Миловановой при 9 ур... 6
Учительн. рисованія Ю. А. Шавровой при 7 урокахъ.... 1
Учительницею музыки П. А. Писаревой..... 1
„ „ С. М. Величкиной..... 1

Остальные преподаватели и преподавательницы не пропустили ни одного урока.

Относительно мѣръ, способствовавшихъ успѣшному веденію учебнаго дѣла предпочитаемъ сказать словами журнала учебнаго комитета при Св. Синодѣ, состоявшагося по поводу отчета ревизора дѣйствительнаго статскаго совѣтника С. И. Лебедева.

Въ мартѣ 1880 года обозрѣвалъ училище членъ учебнаго комитета дѣйствительный статскій совѣтникъ С. И. Лебедевъ. Вслѣдствіе ревизіи дѣйствительнаго статскаго совѣтника С. И. Лебедева московскаго епархіальнаго Филаретовскаго женскаго училища, препровождена была на имя его высокопреосвященства отъ апрѣля 18-го 1881 г. за № 1789 копія съ журнала учебнаго комитета при Св. Синодѣ, составленная 23 марта 1881 года за № 82. Въ семъ журналѣ изложенъ отзывъ г. ревизора о состояніи училища: „Во время ревизіи въ училищѣ было 400 воспитанницъ; изъ нихъ въ училищномъ общежитіи помѣщалось: 111 епархіальныхъ воспитанницъ, 3 стипендіатки и 205 частныхъ пансіонерокъ; остальныя 81 воспитанница были приходящими. Въ общемъ числѣ воспитанницъ 314 изъ дочерей духовенства и 86 изъ другихъ сословій. Въ училищѣ сверхъ шести нормальныхъ классовъ есть

приготовительный классъ, три параллельныхъ отдѣленія при трехъ низшихъ классахъ, особое рукодѣльное отдѣленіе для неуспѣвающихъ воспитанницъ и пріютъ для малолѣтнихъ дѣтей отъ 3 до 9 лѣтъ, содержимый на проценты съ капитала, пожертвованнаго учредительницею сего пріюта Софьей Сергѣевной Аксаковой.

„Училище найдено ревизоромъ какъ въ учебномъ, такъ и въ воспитательномъ отношеніи въ состояніи весьма удовлетворительномъ. Помѣщеніе и содержаніе воспитанницъ вполнѣ достаточно. Порядокъ, чистота и опрятность въ училищѣ производятъ пріятное впечатлѣніе. Успѣшности воспитанницъ въ изученіи наукъ и языковъ, кромѣ толковаго преподаванія, содѣйствовали слѣдующія обстоятельства:

1) „Своевременное снабженіе воспитанницъ учебниками. Учебными пособіями могли пользоваться желающія, такъ какъ училищная библіотека была снабжена ими въ достаточной степени.

2) „Поощреніе воспитанницъ къ чтенію книгъ, доступныхъ пониманію ихъ по содержанію и изложенію.

3) „Особая заботливость относительно веденія письменныхъ упражненій на русскомъ языкѣ.

4) „Дѣятельное пособіе воспитанницамъ со стороны воспитательницъ.

5) „Своевременная и разумно веденная отчетность объ успѣхахъ и поведеніи воспитанницъ.

Все это свидѣтельствуетъ, что управленіе училищемъ находится въ благонадежныхъ рукахъ и на вѣрномъ пути къ преуспѣянію.

Съ особою похвалою ревизоръ отзывается объ инспекторѣ и законоучителѣ въ училищѣ священникѣ Северіанѣ Сперанскомъ. Дѣятельность его, по словамъ ревизора, неутомима. Примѣрные труды его и благотворное ихъ вліяніе въ училищѣ заслуживаютъ благоволительнаго поощренія со стороны высшаго начальства. Вмѣстѣ съ тѣмъ по отзыву ревизора заслуживаетъ особаго вниманія и многолѣтняя полезная дѣятельность при училищѣ преподавательницы Н. И. Березкиной.“

Замѣченные ревизоромъ недостатки, относившіеся къ преподаванію ариѳметики въ младшихъ классахъ, гдѣ мало обращалось вниманія на умственное счисленіе,—русскаго языка, преподаваніе котораго, по мнѣнію ревизора, слишкомъ формально и непрак-

тично, и нѣмецкаго языка въ младшихъ классахъ, были своевременно устранены Совѣтомъ и приняты мѣры къ возвышенію преподаванія сихъ предметовъ. Въ настоящее время вновь поступившій въ отчетномъ году преподаватель ариѳметики Н. А. Любимовъ обращаетъ должное вниманіе на умственное счисленіе и по журналу Совѣта 23 декабря усилено вообще преподаваніе математики въ училищѣ. Относительно русскаго языка Совѣтомъ постановлено: усилить изученіе образцовъ, такъ чтобы всѣ правила грамматики сообщались воспитанницамъ не въ отвлеченной логической формѣ, а выводились практически изъ того или другаго образца; при изученіи правилъ синтаксиса особенное вниманіе обращалось на логическую связь между мыслями, содержащимися въ разбираемомъ текстѣ. Точно также приняты мѣры и къ возвышенію преподаванія нѣмецкаго языка.

Къ числу мѣръ, имѣющихъ своею цѣлію возвышеніе учебнаго дѣла, можно отнести и слѣдующее: Совѣтъ училища въ видахъ поощренія лучшихъ воспитанницъ по успѣхамъ и поведенію, 1-го декабря въ день годичнаго акта училища, дарилъ книгами съ приличною надписью. Книги раздавалъ преосвященный Алексій, епископъ можайскій.

Кромѣ того воспитанницы старшаго класса давали примѣрные уроки въ младшихъ классахъ и особенно въ приготовительномъ. Эти занятія воспитанницъ совершались по опредѣленному плану. Въ началѣ года, послѣ того какъ воспитанницы ознакомлялись съ педагогикой, составлялось росписаніе уроковъ, какіе имѣютъ давать воспитанницы. Свои уроки воспитанницы предварительно записываютъ въ особую общую тетрадь, а по окончаніи урока одна изъ воспитанницъ по назначенію инспектора, въ этой же тетради излагаетъ свои замѣчанія относительно достоинствъ и недостатковъ урока своей подруги, обращая вниманіе не только на внутреннее достоинство, но и на внѣшніе пріемы. Эти уроки воспитанницы даютъ почти всегда въ присутствіи инспектора, воспитательницы и учительницъ приготовительнаго класса. Иногда эти уроки посѣщали члены Совѣта и прочіе преподаватели училища.

4) Библіотека и физическій кабинетъ.

Въ отчетномъ году приращеніе библіотеки не было особенно великимъ. Впрочемъ книгъ имѣлось въ достаточномъ количествѣ какъ для чтенія, такъ и учебниковъ и учебныхъ пособій. Библіотека находилась въ вѣдѣніи воспитательницы К. Н. Соколовой, которая завѣдывала библіотекой подъ наблюденіемъ и руководствомъ инспектора. По существующему порядку она вела каталогъ книгамъ, въ который вносились всѣ вновь поступившія въ библіотеку книги. Кромѣ того должна была вести запись книгамъ выдаваемымъ ею для чтенія воспитанницамъ и учителямъ, а также вести запись учебникамъ и учебнымъ пособіямъ. Что касается учебниковъ, то казенныя воспитанницы въ этомъ отношеніи вполнѣ были обезпечены: имъ выдавалось на двухъ одинъ экземпляръ учебника по каждому предмету. Пансіонерки же и приходящія должны были имѣть свои книги. По отношенію же къ ландкартамъ и атласамъ всѣмъ воспитанницамъ дозволялась полная свобода пользоваться ими въ классное и неклассное время подъ наблюденіемъ воспитательницъ.

Физическій кабинетъ хотя имѣется въ училищѣ, но въ очень ограниченномъ числѣ предметовъ, самыхъ необходимыхъ при преподаваніи физики. Впрочемъ, преподаватель физики, состоя преподавателемъ этого же предмета въ семинаріи, нерѣдко на своихъ урокахъ, какъ и въ прошедшіе годы, пользовался физическимъ кабинетомъ оной.

5) Средства училища.

ПРИХОДЪ.

ОСТАВАЛОСЬ КЪ 1-МУ ЯНВАРЯ 1880 ГОДА.

А. Суммы нерасходуемыя.

1. Капиталъ стипендіи Митрополита Иннокентія.	2850 р.	— к.
2. Капиталъ стипендіи Преосвященнаго Игнатія.	3000 „	— „
3. Благотворительный капиталъ его же...	1600 „	— „
4. Его же благотворительный капиталъ на вспоможеніе во взносѣ бѣднѣйшимъ духовнымъ пансіонеркамъ.....	850 „	— „

5. Училищнаго фонда.....	2050 р.	— к.
6. Сумма г-жи Аксаковой и г. Закъ на содержаніе Аксаковскаго пріюта и въ пользу причта Филаретовской церкви за поминовеніе родныхъ г-жи Аксаковой.....	16300 „	— „
7. Благотворительный капиталъ г. Зыковой....	2200 „	— „
8. Капиталъ стипендіи имени Его Императорскаго Величества въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича II-го, въ память 25-лѣтняго благополучнаго царствованія Его, въ облигаціяхъ восточнаго займа.....	3600 „	— „
А всего нерасходуемыхъ суммъ къ 1-му января 1881 года имѣется.....	32450 „	— „

Б. Суммы расходуемыя.

Оставалось отъ 1879 года.....	7339 „	80 „
Вновь получено:		
1. Отъ Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія на содержаніе училища и 111-ти сиротъ..	20000 „	— „
2. Отъ церквей епархіи.....	4200 „	— „
3. Отъ причтовъ епархіи, со взносомъ нѣкоторыхъ причтовъ за прошедшій годъ.....	2390 „	87 „
4. Отъ о. архимандрита Іосифа и братіи Давыдовой пустыни.....	1500 „	— „
5. Отъ своекоштныхъ пансіонерокъ и приходящихъ воспитанницъ.....	28234 „	70 „
6. За 22-хъ сиротъ, пансіонерокъ Попечительства и добавочныхъ за своекоштную пансіонерку сироту Дѣлицыну.....	20 „	— „
7. Процентовъ съ стипендіатской суммы Митрополита Иннокентія.....	142 „	50 „
8. Процентовъ съ стипендіатской суммы и благотворительныхъ капиталовъ Преосвященнаго Игнатія.....	272 „	50 „

9. Процентовъ съ училищнаго фонда (950 р.) и за полгода съ новаго билета въ 100 руб.....	50 р. — к.
10. Процентовъ по текущему счету Московскаго Купеческаго Банка.....	205 „ 90 „
11. Процентовъ съ училищной суммы, заключающейся въ облигаціяхъ 2 восточнаго займа.....	460 „ 16 „
12. Процентовъ со строительной суммы 115-ти тысячныхъ облигацій восточнаго займа.....	250 „ — „
13. Пожертвованій отъ разныхъ лицъ въ пользу училища.....	30 „ — „
14. Процентовъ съ капитала г. Аксаковой и г. Закъ въ 16000 руб., по $5^1/_2$ % $1^1/_2$ года.....	1320 „ — „
15. Процентовъ съ благотворительнаго капитала г. Зыковой.....	110 „ — „
16. Арендной платы съ церковнаго дома Георгіевской, на Вспольѣ, церкви въ пользу пріюта . .	125 „ — „
17. Процентовъ съ Аксаковской суммы (200 руб.) въ пользу причта за $1^1/_2$ года	16 „ 50 „
18. Перечислено изъ нерасходуемыхъ суммъ остаточныхъ отъ покупки облигацій	2 „ 40 „
А всего расходуемыхъ суммъ на приходѣ въ 1880 году имѣлось	68430 р. 33 к.

РАСХОДЪ.

I.

Содержаніе служащихъ.

1. На жалованье служащимъ и преподавателямъ	15781 р. 85 к.
2. На награды и пособія служащимъ.	320 „ — „
3. Причту процентовъ съ Аксаковской суммы за поминовеніе родныхъ г. Аксаковой	16 „ 50 „
Всего	16118 р. 35 к.

II.

1. На содержаніе воспитанницъ израсходовано.	40322 р. 88 к.
А всего въ 1880 году въ расходѣ было	56441 р. 23 к.
Осталось къ 1-му января 1881 года . .	11989 „ 10 „

17-го сентября посѣтилъ наше училище бывшій управляющій Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія А. А. Сабуровъ. Прибывъ въ училище въ 10½ ч. А. А. Сабуровъ былъ встрѣченъ преосвященнѣйшимъ Алексіемъ, епископомъ можайскимъ, и всѣми членами училищнаго Совѣта. Осмотрѣвъ церковь училища, посѣтилъ классы воспитанницъ, гдѣ въ это время шли обычныя занятія, и началъ со старшаго класса (VI-го). Въ этомъ классѣ шелъ урокъ физики. Преосвященный Алексій предложилъ г. управляющему Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія послушать отвѣты воспитанницъ по этому предмету и, по желанію министра, вызванной воспитанницѣ предложены были вопросы не изъ урока, а изъ курса V-го класса, на которые воспитанницы отвѣчали весьма удовлетворительно. Точно также въ V и III классахъ. Министръ слушалъ отвѣты воспитанницъ изъ прежде пройденнаго ими курса, въ V по гражданской исторіи, а въ III по Священной исторіи. Послѣ посѣщенія классовъ г. управляющій Министерствомъ осмотрѣлъ дортуары, а воспитанницы въ это время собраны были въ рекреаціонную залу, гдѣ министръ слушалъ пѣніе воспитанницъ. Послѣ этого г. министръ посѣтилъ I-й и приготовительный классы и пріютъ для малолѣтнихъ, помѣщающійся въ отдѣльномъ отъ главнаго корпусѣ, а за симъ возвратился въ главный корпусъ и осмотрѣлъ столовую воспитанницъ. Этимъ и кончилъ свой обзоръ училища, пробывъ въ ономъ болѣе часа.

6) О пожертвованіяхъ.

1) Отъ его высокопревосходительства г. оберъ-прокурора св. Синода К. П. Побѣдоносцева прислано 5-ть экземпляровъ книги „Объ училищахъ дѣвицъ духовнаго званія“, каковые занесены въ каталогъ и хранятся въ училищной библіотекѣ.

2) Отъ церковнаго старосты потомственнаго почетнаго гражданина В. И. Носова, поступившаго на эту должность въ мартѣ 1881 года, въ училищную церковь пожертвовано два большихъ посеребренныхъ подсвѣчника къ мѣстнымъ иконамъ, седмисвѣчникъ къ престолу, 2 пуда свѣчей, 90 фунтовъ масла и прекрасной работы свѣчной ящикъ; всего на сумму 400 р.

3) Отъ игумена Алексѣевскаго монастыря Антонія: 1) двѣ большихъ иконы съ кіотами, которыя поставлены въ боковыхъ

углубленіяхъ храма и занимаютъ почти все мѣсто отъ пола до потолка; 2) кромѣ того она пожертвовала для училищной библіотеки: гипсовые типы человѣческихъ племенъ и естественную исторію въ картинахъ Шуберта, для классовъ рисованія гипсовые образцы и проволочныя геометрическія тѣла.

Независимо отъ этого въ текущемъ учебномъ году игумена Антонія подарила училищу весьма хорошую рояль.

4) Отъ почетнаго блюстителя училища, потомственнаго почетнаго гражданина С. И. Карзинкина—деньги на усиленіе училищныхъ средствъ 335 руб.

5) Кромѣ того въ училищную библіотеку съ самаго преобразованія училища жертвуютъ свои изданія прот. В. П. Нечаевъ — редактирусмый имъ духовный журналъ „Душеполезное Чтеніе“ и свящ. П. А. Преображенскій—„Православное Обозрѣніе“.

7) Дополнительныя свѣдѣнія.

Главныя усилія и заботы членовъ Совѣта по отношенію къ воспитанницамъ направлялись къ развитію и воспитанію въ нихъ благочестія и христіанскихъ добродѣтелей. Въ этомъ отношеніи Совѣтъ прежде всего заботился, чтобы лица, стоящія въ непосредственномъ отношеніи къ воспитанію, всѣ усилія употребляли на это.

Всѣ воспитанницы утромъ, когда встаютъ, и вечеромъ, когда ложатся спать, собираются на молитву въ домовую церковь училища. Эти молитвословія всегда совершаются подъ наблюденіемъ дежурныхъ воспитательницъ и посѣщаются начальницей и прочими воспитательницами. Воспитанницы среди церкви вслухъ всѣхъ читаютъ положенныя молитвы. Чтеніе этихъ молитвъ начинается, сопровождается и оканчивается общимъ пѣніемъ церковныхъ пѣснопѣній.

Точно также положенными молитвами начинается и оканчивается каждый урокъ. Въ приготовительномъ классѣ дѣти не читаютъ, а поютъ молитвы.

Въ праздники, воскресные дни воспитанницы неопустительно присутствуютъ при совершеніи литургіи и наканунѣ—при совершеніи всенощнаго бдѣнія.

Во время всенощнаго бдѣнія все, что полагается пѣть и читать въ церкви, поютъ и читаютъ сами воспитанницы. Чтеніе и

пѣніе въ церкви исполняется воспитанницами весьма охотно. Обыкновенно пѣніе въ церкви исполняется воспитанницами, составляющими хоръ пѣвчихъ раздѣляющійся на два — правый и лѣвый. Нѣкоторыя же духовныя пѣсни поются всѣми воспитанницами, какъ-то: на литургіи „Символъ вѣры“, „молитва Господня“, „Достойно есть“; на всенощномъ бдѣніи „Богородице, Дѣво радуйся“ и „Взбранной воеводѣ“.

Надобно замѣтить, что § 5 инструкціи начальницѣ, въ видахъ того, что чтеніе Слова Божія служитъ однимъ изъ дѣйствительныхъ средствъ къ воспитанію въ дѣтяхъ духа благочестія, начальницѣ училища вмѣнено въ обязанность, чтобы она своими совѣтами располагала воспитанницъ къ тому, чтобы онѣ ежедневно хотя немного изъ свободныхъ отъ обязательныхъ занятій часовъ употребляли на эти благочестивыя упражненія, для чего, по распоряженію училищнаго Совѣта, каждая воспитанница, при поступленіи въ училище, снабжалась книгою „Новый Завѣтъ“. Новый Завѣтъ вновь поступившимъ воспитанницамъ, какъ и въ прежніе годы, раздавалъ членъ Совѣта прот. В. П. Нечаевъ. Сіи книги жертвовала для воспитанницъ училища потомственная почетная гражданка Д. Ѳ. Булочкина.

Помѣщеніе воспитанницъ вполнѣ достаточное и просторное. Время своихъ занятій воспитанницы проводятъ въ классахъ, которые освѣжаются притокомъ свѣжаго воздуха чрезъ открытіе форточекъ въ то время, когда воспитанницы уходятъ въ столовую. Независимо отъ этого, въ каждой комнатѣ училища находится вентиляціонная вытяжка.

Дортуары также просторны и съ хорошей вентиляціей. Кромѣ того дортуары нѣсколько разъ освѣжаются притокомъ свѣжаго воздуха. При училищѣ устроены ватерклозеты съ проведенною водою. Свѣжесть воздуха въ помѣщеніи воспитанницъ условливается еще высотою комнатъ: такъ, комнаты нижняго этажа въ 6 арш. въ отдѣлкѣ; 2-го этажа — 7 арш. и 3-го — 6 арш. высоты.

Какъ въ помѣщеніи, такъ и въ одеждѣ воспитанницъ поддерживается чистота. На каждую воспитанницу выдается два шерстяныхъ платья въ годъ; бѣлье носильное и постельное мѣняется каждую недѣлю, а перелинки и рукавчики въ недѣлю два раза. Столовое бѣлье мѣняется по мѣрѣ надобности. Словомъ, въ от-

ношеніи бѣлья всякаго рода воспитанницы не чувствуютъ никакого недостатка. Что касается бани, то воспитанницы ходятъ въ баню однажды въ двѣ недѣли.

2-е марта, какъ только было узнано о горестной кончинѣ Великаго Государя Императора Александра Николаевича, и слѣдующіе за симъ дни были днями глубокой печали въ училищѣ. 2-го марта въ 11 часовъ утра, согласно распоряженію епархіальной власти, инспекторъ классовъ привелъ всѣхъ воспитанницъ къ присягѣ и всѣхъ служащихъ на вѣрноподданичество Его Императорскому Величеству Государю Императору Александру Александровичу и Его Императорскому Высочеству Наслѣднику Цесаревичу Великому Князю Николаю Александровичу, предваривъ приводъ къ присягѣ приличною случаю рѣчью. Къ присяжному листу подписались всѣ служащіе при училищѣ штатные преподаватели, преподавательницы и воспитательницы, а точно также и воспитанницы старшихъ классовъ: III, IV, V и VI. Когда присяжный листъ покрылся подписями, то совершенъ былъ Господу Богу благодарственный молебенъ и провозглашено подобающее многолѣтіе. По окончаніи молебна и послѣ краткаго роздыха, во время котораго священнослужители переоблачились въ траурныя облаченія, совершена была паннихида по въ Бозѣ почившемъ Государѣ Императорѣ Александрѣ Николаевичѣ. Инспекторъ классовъ совершеніе паннихиды предварилъ живою рѣчью, обращенною къ дѣтямъ, въ которой, разсказавъ о горестной кончинѣ Мученика-Царя и указавъ на Его величайшія дѣла, объяснилъ имъ, что теперь только молитвою за Царя-Мученика можно отчасти отблагодарить Его за Его великія заботы о дорогой намъ отчизнѣ и смыть хотя отчасти пятно позора, которое пало на землю русскую. Усердное моленіе дѣтей и всѣхъ предстоящихъ въ храмѣ сопровождалось несдерживаемыми рыданіями и голоса поющихъ прерывались отъ душившихъ ихъ слезъ. Особенно громко рыданія раздавались, когда всѣ дѣти запѣли: „Со святыми упокой“ и всѣ находившіеся въ храмѣ повергнись ницъ. Классныя занятія были прекращены. Точно также 3 и 4 марта классныхъ занятій не было, а совершались паннихиды въ присутствіи всѣхъ воспитанницъ, какъ живущихъ, такъ и приходящихъ.

Въ 9-й, 20-й и 40-й дни совершались литургіи Златоуста и

для воспитанницъ приготовлялась, согласно обычаю православной церкви, кутія. Такъ какъ кутія воспитанницамъ предлагалась въ столовой, то тамъ, по окончаніи церковной службы и панихиды въ храмѣ, въ присутствіи начальницы и воспитательницъ инспекторъ совершалъ заупокойную литію.

Кромѣ того, въ 9-й день роздана была воспитанницамъ разныхъ классовъ брошюра: „Мученическая кончина Царя-Освободителя“.

Независимо отъ этого въ училищѣ совершались каждодневныя панихиды до 40-го дня мученической кончины Великаго Государя.

По случаю горестной кончины Государя Императора Александра Николаевича многія воспитанницы выражали свои чувства въ стихахъ. Лучшимъ признано слѣдующее стихотвореніе воспитанницы IV-го класса З. Галкиной.

Свершилося.... Царя не стало....
Погибъ народный богъ земной!
Увы, убитъ.... За что, скажите,
Погибъ Царь мудрый, дорогой?

За что злодѣи дерзновенно
Убили славнаго Царя?
За то, что Онъ благословенный,
Любовью отчей къ намъ горя,

Оберегалъ насъ отъ тревогъ,
И на землѣ былъ нашъ хранитель;
За то, что Онъ—земной нашъ богъ—
Былъ тьмы рабовъ освободитель!

Звучи торжественнѣе лира
И пѣснью славною воспой
Царя Руси, какъ ангелъ мира
Царилъ надъ Русью Онъ святой.

О Ты, Царь милый, Царь отецъ,
Изчадьемъ ада побѣжденный,
Пріялъ страдальческій вѣнецъ
За грѣхъ отчизны, Незабвенный!

Пройдутъ вѣка, промчатся годы
И образъ свѣтлый, царскій Твой

Въ сердцахъ родныхъ сыновъ народа
Жить будетъ вѣчно, какъ живой!

Тебѣ воздвигнутъ храмъ сердечный
Вблизи, вдали, въ странѣ чужой
И будешь Ты въ немъ долговѣчно
Блистать прекрасною звѣздой!

Звучи-жъ торжественнѣе лира
И пѣснью славною воспой
Царя Руси, какъ ангелъ мира
Царилъ надъ Русью Онъ святой.

СЛОВО

ВЪ НЕДѢЛЮ 6-ю СВ. ПОСТА.

сказанное высокопреосвященнѣйшимъ Димитріемъ, архіепископомъ Волынскимъ и Житомірскимъ.

И яко приближися, видѣвъ градъ, плакася о немъ. (Луки 19, 41).

Такъ замѣчаетъ Евангелистъ о томъ душевномъ настроеніи, въ которомъ Господь Іисусъ Христосъ, торжественно срѣтаемый, входилъ въ Іерусалимъ.

Что жъ побуждало Господа проливать слезы объ Іерусалимѣ, когда самъ Іерусалимъ срѣталъ Его съ такимъ необычайнымъ торжествомъ? Неразуміе и нераскаянность его жителей были причиною этихъ слезъ. Несмотря на трехлѣтнюю проповѣдь Господа о царствіи Божіемъ, на безчисленныя знаменія и чудеса Имъ сотворенныя, на полное и совершенное ~~событіе~~ исполненіе на Немъ всѣхъ древнихъ пророчествъ о Мессіи, народъ іудейскій. за исключеніемъ немногихъ, послѣдовавшихъ за Господомъ, признавшихъ въ Немъ обѣтованнаго Искупителя міра, своего Владыку и Господа, предавшихся Ему всѣмъ сердцемъ и всею душею,—остался равнодушнымъ зрителемъ всего, что̀ совершилось посреди его, не призналъ въ Іисусѣ своего Спасителя и Господа. не увѣровалъ въ Него всѣмъ сердцемъ своимъ, не предался Ему всей

душею, и за то долженъ былъ подвергнуться всѣмъ ужаснымъ послѣдствіямъ своего невѣрія и ожесточенія.

Чтобы предохранить народъ Израильскій отъ сего бѣдствія, сдѣлано было все, что̀ нужно и что̀ можно. Для сего издревле многочастнѣ и многообразнѣ глаголалъ Богъ во пророцѣхъ, предвозвѣстилъ весь путь спасенія, всѣ обстоятельства земной жизни Искупителя, чтобы по явленіи Своемъ на землѣ Онъ могъ быть узнанъ всѣми. Для сего посланъ былъ Іоаннъ Предтеча, чтобы приготовить народъ къ пришествію Спасителя покаяніемъ и крещеніемъ во Іорданѣ, чтобъ указать ему въ Іисусѣ „Агнца Божія, вземлющаго грѣхи міра“, чтобъ засвидѣтельствовать предъ всѣми, „яко сей есть Сынъ Божій“. Для сего самъ Господь обходилъ всю Іудею и Галилею съ благовѣстіемъ о наступленіи царства Божія, призывая всѣхъ къ покаянію и вѣрѣ во Евангеліе; многократно посѣщалъ и Іерусалимъ, возвѣщая всѣмъ, что Онъ посланъ отъ Отца, „да всякъ вѣрующій въ Него не погибнетъ, но имать животъ вѣчный“, убѣждая свидѣтельствомъ дѣлъ Своихъ, что Онъ есть Сынъ Божій—„путь, истина и животъ, и никтоже пріидетъ ко Отцу, токмо Имъ“, что для сего „подобаетъ“ всѣмъ „родитися свыше“, безъ чего никто „не можетъ видѣти царствія Божія“, что невѣрующіе въ Него и непокаявшіеся осуждены будутъ въ погибель вѣчную. Для сего сотворилъ Господь безчисленное множество чудесъ, „ихже инъ никтоже сотвори“ и сотворить не можетъ, въ которыхъ яснѣе солнца являлось Его божественное всемогущество и власть, и наконецъ, за нѣсколько дней предъ симъ предъ самыми такъ-сказать вратами Іерусалима, сотворилъ величайшее чудо, воззвалъ изъ гроба четвородневнаго мертвеца. И вотъ, въ послѣдній разъ Онъ является Іерусалиму, чтобъ испытать окончательно: приметъ ли Его народъ Іудейскій, какъ обѣтованнаго Искупителя и Сына Божія, какъ предвозвѣщеннаго пророками Царя своего и Господа, или же не узнаетъ Его и отвергнетъ.

Повидимому и дщерь Сіонова возбудилась отъ своего нечувствія, поняла всю важность совершающагося событія. Толпы народа, одна другой многочисленнѣе, выходятъ во срѣтеніе грядущему Царю своему; радостные восклицанія и крики, одни другихъ громче, несутся изъ тысячи устъ въ честь Его: финиковыя вѣтви, символъ побѣды, мира и радости, потрясая воздухъ, со

всѣхъ сторонъ падаютъ къ стопамъ Его. Но что же? Срѣтаемый съ такою торжественностію Царь Израилевъ, видѣвъ градъ, плакася о немъ. Всевѣдущій видѣлъ, что всѣ эти знаки усердія были слѣдствіемъ минутнаго, какъ бы невольнаго увлеченія, что подъ ними скрывается привычная холодность душъ и сердецъ, то же невѣріе и та же нераскаянность,—что изъ этой самой толпы многіе, кричащіе теперь такъ громко: „осанна Сыну Давидову“, явятся скоро у преторіи Пилатовой и еще громче будутъ кричать: „возми, возми, распни Его“; что эта же толпа будетъ потомъ не только съ равнодушіемъ, но и съ злорадованіемъ сопровождать Его на Голгоѳу; что эти же люди, столько повидимому усердствующіе Ему, будутъ издѣваться надъ Нимъ распятымъ на крестѣ, вмѣстѣ съ фарисеями и книжниками; что и самое воскресеніе Его изъ мертвыхъ не вразумитъ и не приведетъ къ покаянію ожесточенныхъ въ невѣріи, и они съ тѣмъ же ожесточеніемъ будутъ преслѣдовать учениковъ Его. Все это предвидѣлъ Господь, „и плакася о Іерусалимѣ, глаголя: яко аще бы разумѣлъ и ты, въ день сей твой, яже къ смиренію твоему!“ Если бы ты уразумѣлъ, какъ драгоцѣнно для тебя настоящее время, до котораго желали дожить величайшіе праведники и не дожили; еслибы ты понялъ, въ чемъ истинная цѣль Моего пришествія и какъ воспользоваться духовными сокровищами, которыя Я приношу тебѣ съ Собою; если бы ты принялъ Меня не безумными криками, а живою вѣрою и сердечною любовію и предался Мнѣ всею душею и сердцемъ своимъ! „Нынѣ же скрыся сіе отъ очію твоею“: ты смежилъ духовныя очи свои, чтобъ не видѣть чудесъ и знаменій, для вразумленія твоего совершенныхъ; закрылъ слухъ свой, чтобы не слышать истины, столько разъ возвѣщенной тебѣ; омрачилъ и ожесточилъ свое сердце, чтобы не послѣдовать гласу Моему, не увѣровать въ Меня Спасителя твоего, не предаться Мнѣ всецѣло, яко Царю своему и Господу; ты возлюбилъ тьму свою, и „не пришелъ ко свѣту, да не явятся дѣла твоя, яко лукава суть“; не восхотѣлъ покаяться и обратиться отъ пути нечестія къ Богу отцевъ своихъ. „Іерусалиме, Іарусалиме, избивый пророки и каменіемъ побиваяй посланныя къ тебѣ, коль краты восхотѣхъ собрати чада твоя, якоже кокошь собираетъ птенцы своя подъ крилѣ,—и не восхотѣсте!“ За то долженъ будешь пожать горькіе плоды своего ослѣпленія и упор-

ства, „яко пріидутъ дніе на тя, и обложатъ враги твои острогъ о тебѣ, и обыдутъ тя и обымутъ тя отвсюду, и разбіютъ тя и чада твоя въ тебѣ, и не оставятъ камень на камени въ тебѣ: понеже не разумѣлъ еси времени посѣщенія твоего“.

Что случилось, братіе мои, съ Іерусалимомъ и народомъ, нѣкогда ибраннымъ и возлюбленнымъ Богомъ, то самое можетъ случиться и съ каждымъ изъ насъ, именующихся христіанами, „народомъ святымъ, людьми обновленія“. Каждая душа для спасенія своего должна принять внутрь себя своего Спасителя и Господа, сочетаться съ Нимъ на вѣки живою вѣрою и любовію, усвоиться Ему въ удѣлъ вѣчный всецѣлою преданностію волѣ Его, соединиться въ единъ духъ съ Господомъ, чтобы жить Его жизнію, одушевляться Его пресвятымъ духомъ, съ Нимъ [трудиться, исполняя волю Отца небеснаго, съ Нимъ нести крестъ въ жизни своей, терпѣть и страдать, съ Нимъ и блаженствовать вѣчно во царствіи Его: или же напротивъ, отвергнувъ Его, подобно Іудеямъ, остаться въ состояніи грѣха и отчужденія отъ жизни Божіей, въ плѣну врага Божія—діавола и страдать вѣчно въ геенѣ, уготованной діаволу и аггеломъ его.

Чтобы предохранить насъ отъ послѣдней злосчастной участи, чтобы всякая душа грѣшная познала своего Спасителя, обратилась къ Нему всѣмъ сердцемъ своимъ, сочеталась съ Нимъ вѣрою и любовію и предалась всецѣло всесвятой волѣ Его, для сего благодать Божія употребляетъ множество средствъ, равно дѣйствующихъ на всѣхъ и каждаго. Для сего Господь даровалъ намъ свое „живое и дѣйственное слово, острѣйшее всякаго меча обоюду остра, проходящее до раздѣленія души же и духа и судительно помышленіемъ и мыслемъ сердечнымъ“, въ которомъ открывается вся воля Божія о насъ и весь путь спасенія нашего, все, что̀ сдѣлалъ Богъ для спасенія нашего и что̀ должно дѣлать намъ, чтобы спастися. Для сего Онъ повелѣлъ совѣсти нашей вопіять внутрь насъ неумолкаемымъ гласомъ или осужденія и прещенія, или утѣшенія и ободренія. Для сего Онъ поставилъ внѣшняго стража душъ нашихъ—св. Церковь Свою, съ ея божественными и живоносными священнодѣйствіями и таинствами, съ ея святыми и освящающими учрежденіями и обрядами, съ ея неоскудѣвающимъ священствомъ и пастырствомъ. Для сего Онъ призываетъ насъ по временамъ къ судилищу покаянія, чтобы

заставить насъ подумать о страшномъ и послѣднемъ судѣ Его и о томъ, что послѣдуетъ за этимъ судомъ. Для сего Онъ являетъ намъ крестъ и гробъ Свой, напоминаетъ о претерпѣнныхъ Имъ за грѣхи наши страданіяхъ и мученіяхъ крестныхъ, чтобы смягчить и умилить сердце наше теплотою преизбыточествующей любви Своей къ намъ грѣшнымъ. Для сего Онъ самъ является и приходитъ къ намъ въ таинствѣ тѣла и крови Своей, даетъ намъ соединиться съ Нимъ неразрывнымъ, вѣчнымъ союзомъ. Но кромѣ сего бываютъ въ жизни человѣка дни особенныхъ посѣщеній Божіихъ, поразительныхъ и потрясающихъ, когда зовъ къ покаянію бываетъ громче и досязаетъ до глубины сердца грѣшника: когда благодать Божія предстаетъ ему такъ-сказать лицемъ къ лицу и какъ бы говоритъ ему: одно изъ двухъ, или покаяніе и милость, или нераскаяніе и погибель; когда грѣшная душа и сама невольно чувствуетъ важность происходящаго съ нею, начинаетъ изъявлять желаніе познать волю Божію, оставить путь грѣха и нечестія, обратиться къ Богу и начать новую, лучшую жизнь.

Блаженна та душа, которая, будучи взыскана такимъ образомъ отъ Господа, не ограничиваетъ своего обращенія къ Нему однимъ внѣшнимъ, скоропреходящимъ выраженіемъ любви и усердія, но предавшись Ему, яко Царю своему и Господу, однажды и навсегда, всецѣло и нераздѣльно, ходитъ по стопамъ Его, исполняетъ во всемъ всесвятую волю Его, не отступаетъ отъ Него ни дѣломъ, ни мыслію, ни желаніемъ, ни намѣреніемъ. Блаженна душа, которая сочетавшись съ Господомъ любовію крѣпкою, николиже отпадающею, всѣми своими мыслями и чувствами, всѣмъ желаніемъ и усердіемъ пребываетъ въ Немъ, какъ розга на лозѣ, и какъ дитя въ объятіяхъ матери своей. Господь пріемлетъ таковую душу подъ особенный покровъ Свой и въ ближайшее содружество съ Собою, вселяется и обитаетъ въ ней, становится для нея наставникомъ и пастыремъ, питателемъ и хранителемъ, врачемъ и утѣшителемъ, свѣтомъ и жизнію, и не оставляетъ ее никогда, доколѣ очистивъ и освятивъ ее введетъ въ пренебесный чертогъ Свой, въ обитель вѣчной радости и блаженства въ дому Отца небеснаго. Что бы ни случилось съ нею въ этой жизни, какимъ бы ни подвергалась она бѣдствіямъ и скорбямъ въ этомъ мірѣ, ничто не умалитъ ея блаженства, ничто не разлучитъ ее

съ Господомъ, доколѣ она сама неотступно пребываетъ съ Нимъ и въ Немъ вѣрою, любовію и упованіемъ, всею жизнію духа своего, всею силою и крѣпостію воли своей.

Но горе тому, кто при всѣхъ гласахъ призывающей его благодати Божіей не обращается отъ грѣха къ Богу искренно, твердо, невозвратно, всей душею и сердцемъ,—или же, подобно древнимъ жителямъ Іерусалима, ограничивается одними внѣшними скоропреходящими знаками обращенія къ Богу, не измѣняя своей жизни на лучшее, не обновляя своего духа и сердца, не принося достойныхъ плодовъ покаянія. Горе тому, кто и начавъ ходить во слѣдъ Господа, „храмлетъ“, по выраженію пророка, „на обѣ плеснѣ“ и озирается вспять,—начавъ служить Богу, не оставляетъ и угожденія міру и страстямъ своимъ, страшится и избѣгаетъ того полнаго самоотверженія, котораго требуетъ Господь отъ Своихъ послѣдователей. Такое легкомысліе по отношенію къ вѣчной участи души своей, такое раздвоеніе сердца между Богомъ и маммоною, такое колебаніе между жизнію и смертію не можетъ продолжаться навсегда; обыкновеннымъ слѣдствіемъ его бываетъ перевѣсъ зла надъ добромъ въ душѣ человѣка,—бо́льшій мракъ въ умѣ, бо́льшее охлажденіе и окаменѣніе сердца, глубочайшее ниспаденіе въ бездну грѣха. Не замѣчали ль сами, братіе мои, надъ собою, что послѣ исповѣди принесенной съ искреннимъ раскаяніемъ, съ глубокимъ отвращеніемъ отъ грѣховной жизни, съ твердымъ намѣреніемъ оставить навсегда путь грѣха и начать новую, лучшую и богоугодную жизнь, нѣкій божественный свѣтъ осіяваетъ душу; въ сердцѣ является благодатная теплота и горячее усердіе служить и благоугождать Господу, въ волѣ—желаніе и готовность сдѣлать все къ заглажденію грѣховъ своихъ и къ исполненію заповѣдей Божіихъ, совѣсть облегчается какъ бы отъ какого-то тяжелаго бремени, начинаетъ яснѣе познавать волю Божію, бодрѣе и бдительнѣе охранять душу отъ уклоненія на путь грѣха и неправды? Напротивъ, послѣ каждой исповѣди, если она приносится безъ искренняго раскаянія, безъ глубокаго отвращенія ко грѣху, безъ твердаго намѣренія оставить навсегда путь беззаконія и неправды, безъ искренняго желанія начать новую, лучшую жизнь, увеличивается равнодушіе и холодность, забываніе о Богѣ и вѣчности, возрастаетъ и усиливается грѣховная склонность ко всякому злому дѣлу, пріемлютъ большую силу и

власть надъ душею страсти, слабѣетъ и замираетъ голосъ совѣсти. Не предвѣстіе ли это крайняго ожесточенія, конечнаго оскудѣнія въ душѣ благодати Божіей, безъ которой человѣкъ по естеству своему—сынъ гнѣва и погибели? Такое состояніе души, искупленной кровію единороднаго Сына Божія, по истинѣ достойно слезъ не только человѣка, а самого Богочеловѣка!

Но не помогли слезы Господа Іерусалиму, и онъ преданъ доселѣ на попраніе языкомъ. Не помогутъ слезы Господа и намъ, если не уразумѣемъ времени посѣщенія нашего; если не захотимъ вникнуть и размыслить объ истинной цѣли бытія нашего на земли т.-е. о томъ, къ чему предназначилъ и призналъ насъ Господь Богъ нашъ, что сдѣлано Имъ и что остается сдѣлать намъ, чтобы быть участниками вѣчной славы и блаженства въ дому Отца небеснаго и не быть изверженными на всю вѣчность изъ царства Божія во тьму кромѣшнюю; если земное и временное до того ослѣпитъ наши духовныя очи, что не узримъ въ многоразличныхъ путяхъ жизни нашей путей промысла Божія, ищущаго насъ, зовущаго къ покаянію, возбуждающаго отъ мрачнаго сна грѣховнаго, влекущаго насъ къ Богу въ царство свѣта, радости и блаженства; если при всѣхъ дѣйствіяхъ на насъ Божіей любви и правды, милосердія и правосудія, останемся хладны и безчувственны; если на всѣ призыванія и гласы благодати Божіей будемъ отвѣчать обычнымъ легкомысліемъ, холодностію и невниманіемъ. Чтобы слезами Господа омылись наши грѣхи, надобно, чтобы къ нимъ примѣшались и наши горькія слезы о грѣхахъ нашихъ, чтобы печаль о нераскаянности и погибели человѣческой, наполнявшая сердце Господа, перешла въ нашу душу, наполнила наше сердце и изгнала изъ него всѣ нечистыя радости грѣховныя; ибо эта печаль по Бозѣ покаяніе нераскаянно содѣловаетъ во спасеніе. Словомъ, надобно истинно покаяться, обновиться и возродиться, оставить навсегда жизнь грѣховную и начать жизнь богоугодную и святую.

Неизреченное милосердіе и долготерпѣніе всеблагаго Искупителя нашего и Господа и еще вводитъ насъ, братіе, во всечестные дни Его искупительныхъ страданій и смерти, живоноснаго погребенія и тридневнаго воскресенія: не есть ли это новый, а для нѣкоторыхъ можетъ-быть и послѣдній уже зовъ къ покаянію? Воспользуемся же, братіе, этимъ даромъ любви и долготерпѣнія Божія.

Да станетъ каждый предъ крестомъ и гробомъ Искупителя своего и да скажетъ: Владыко человѣколюбче и Господи, вполнѣ чувствую, какъ безмѣрно я оскорбляю Твою благость и долготерпѣніе, блуждая доселѣ по распутіямъ грѣха и беззаконій, творя волю страстей своихъ и діавола. Прости мнѣ мое безуміе и злобу и не попусти мнѣ погибнуть во грѣхахъ моихъ! Теперь вижу всю мерзость дѣлъ моихъ, и прибѣгаю къ Тебѣ съ покаяніемъ; теперь вижу всю опасность моего грѣховнаго состоянія, и всѣмъ сердцемъ желаю возвратиться на путь жизни святой и богоугодной. Просвѣти омраченный умъ мой свѣтомъ благодати Твоей, порази и сокруши окаменѣніе сердца моего страхомъ суда Твоего; воздвигни силою Твоею падшій духъ мой изъ глубины грѣховныя, да отнынѣ положу спасенія моего начало! О семъ яви человѣколюбіе Твое, да не одолѣетъ моя злоба Твоей неизглаголанной благости и милосердія, и имиже вѣси судьбами спаси мя! Аминь.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ.

VI. АТЕИЗМЪ *).

Слабость, можно сказать болѣе,—отсутствіе положительныхъ доказательствъ, имѣющихъ сколько нибудь научную цѣнность, въ пользу атеизма, естественно возбуждаетъ недоумѣніе, какимъ образомъ можетъ возникнуть и держаться столь очевидно несостоятельное воззрѣніе? Какія причины атеизма? Этотъ вопросъ часто предлагался въ философскихъ системахъ прежняго времени. Но онъ не лишенъ интереса и въ наше время замѣтнаго распространенія атеистическихъ мнѣній какъ въ научныхъ сферахъ, такъ особенно въ кругахъ людей, причисляющихъ себя къ интеллигентному классу общества. Говоря о причинахъ атеизма, мы конечно не беремъ на себя труда перечислить всѣ многословныя и частныя историческія и соціальныя условія, которыя могутъ вести въ то или другое время сначала къ ослабленію религіознаго чувства, а затѣмъ къ распространенію атеистическихъ воззрѣній. Мы должны отыскать главную и коренную причину, по отношенію къ которой остальныя могутъ имѣть лишь второстепенное и содѣйствующее значеніе.

Такъ какъ атеизмъ при непосредственномъ разсмотрѣніи представляется однимъ изъ философскихъ воз

*) См. январ. кн. „Прав. Обозр.“ за текущій годъ

наряду съ другими философскими воззрѣніями по отношенію къ понятію о Богѣ, такъ какъ атеистическія идеи явно были высказываемы и болѣе или менѣе научно раскрываемы людьми носившими названіе философовъ, то естественно, что главной причины появленія атеизма многіе искали въ философіи. На первый взглядъ такое мнѣніе о происхожденіи атеизма можетъ показаться правильнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы не видимъ почти атеистовъ мѣжду людьми простыми и необразованными, которые въ рѣшеніи высшихъ вопросовъ человѣческаго знанія руководствуются вообще религіозною вѣрою. Невѣріе предполагаетъ извѣстную степень умственнаго развитія и раціональное размышленіе о предметахъ вѣры; а такъ какъ раціональное обсужденіе высшихъ истинъ служащихъ основою религіи составляетъ по общему мнѣнію спеціальность философіи, то эта область человѣческаго знанія и представляется единственною, гдѣ могъ-бы найти себѣ почву атеизмъ. Вотъ почему издавна мы встрѣчаемъ попытки, особенно со стороны ревнителей религіи, возложить главную вину въ распространеніи невѣрія на философію. Какъ въ древности нѣкоторые учители церкви говорили, что философія матерь ересей, такъ и въ наше время многіе готовы сказать, что философія есть матерь невѣрія.

Но такого рода воззрѣніе на коренную причину атеизма мы должны признать односторонним. Оно имѣло бы вѣроятность, если-бы всякаго рода размышленіе о религіозныхъ вопросахъ и такое или иное рѣшеніе ихъ мы должны бы называть философскимъ и принадлежащимъ къ области философіи: тогда конечно и атеизмъ, на основаніи какихъ-либо разсужденій отрицающій истину тія Божія, мы бы должны назвать философіею, а философію бще виною атеизма. Но очевидно, это значило бы слишкомъ ранять значеніе слова „философія“ и играть словами. Фи- къ *наука*, кромѣ своего опредѣленнаго содержанія, опредѣленные научные пріемы и методы изслѣдо- чтобы рѣшить, подходитъ ли какое-либо понятіе къ числу философскихъ, нужно узнать, носитъ признаки истинно-философскаго, научнаго, систе- нія или нѣтъ. Если мы съ этой точки зрѣнія многія распространенныя не только въ обще- ыхъ сферахъ атеистическія воззрѣнія, то

едва ли будемъ въ правѣ относить самую большую часть ихъ къ области философіи и въ ней искать источникъ ихъ появленія и распространенія. Невѣріе никогда не составляло спеціальности философовъ; оно всегда гораздо обширнѣе было распространено въ общественныхъ слояхъ, неимѣвшихъ ничего общаго съ истинною, научною философіею. Такъ было въ эпоху софистовъ, о которыхъ едва ли кто скажетъ, что теоретическій, философскій интересъ былъ главнымъ руководящимъ началомъ ихъ воззрѣній; такъ было въ эпоху разложенія римской имперіи и въ ближайшее къ намъ время французской революціи. Атеизмъ былъ сильно распространенъ тогда между естествоиспытателями, математиками, литераторами; но между ними не было ни одного, котораго бы въ строгомъ и точномъ смыслѣ слова можно было назвать философомъ. Д'Аламберъ, Дидро, Гольбахъ, Де-ла-Метри имѣли значеніе какъ общественные дѣятели, какъ ученые, какъ публицисты, но роль ихъ въ исторіи философіи ничтожна. Если они, равно какъ и вся масса такъ-называемыхъ „сильныхъ умовъ“ того времени, любили называть себя философами, то это нисколько не говоритъ еще объ ихъ дѣйствительномъ философскомъ значеніи. Напротивъ, къ чести философіи и къ отстраненію несправедливаго нареканія на нее, какъ на источникъ атеизма, должно сказать, что величайшія свѣтила этой науки, при всемъ разнообразіи ихъ понятій о Богѣ, не унижались до опроверженія истины бытія Божія и что среди огромнаго числа различнаго достоинства философовъ исторія философіи указываетъ только на ничтожное сравнительно количество лицъ и не высокаго философскаго значенія, отвергавшихъ истиину бытія Божія. Древность, какъ мы видѣли, указываетъ намъ на пять, на шесть малоизвѣстныхъ философскихъ именъ атеистовъ. Въ новое время, философомъ, хотя далеко не перваго сорта, изъ атеистовъ можно назвать одного Фейербаха. Энциклопедистамъ довольно будетъ сдѣлано чести, если назвать ихъ диллетантами въ философіи. Новѣйшіе матеріальсты: Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ и др. по спеціальнымъ ихъ занятіямъ—естествоиспытатели и никто серьёзно не думаетъ возводить ихъ на пьедесталъ философовъ, такъ какъ весь складъ ихъ мышленія и способъ философствованія скорѣе указываетъ опять на поверхностный диллетантизмъ, чѣмъ на строго систематическое мышленіе.

Что среди философовъ могутъ, скажемъ болѣе, должны быть атеисты, это вполнѣ естественно. Если они встрѣчаются среди другихъ лицъ, какъ научно образованныхъ, такъ и полуобразованныхъ, то почему не быть имъ и между философами? Философъ созданъ не изъ другаго матеріала, какъ и прочіе смертные, и философія сама по себѣ не служитъ гарантіей отъ заблужденій. Въ философіи, именно въ силу безусловной свободы изслѣдованія, возможны чрезвычайно различныя направленія мысли и отрицательное, атеистическое имѣетъ такое же право существованія, какъ и всякое другое. Но винить философію вообще за направленіе отдѣльныхъ лицъ и системъ значитъ не понимать истинной цѣли и задачи этой науки. Ея высшая и послѣдняя положительная цѣль—достигнуть высочайшаго начала и первой причины всѣхъ вещей; въ этомъ отношеніи Гегель справедливо замѣтилъ, что истинный предметъ философіи есть Богъ и изъясненіе Бога. Не только ея высшая задача, но и самый методъ ея, ея требованіе раціональнаго доказательства и строгаго обоснованія каждой мысли далекъ отъ того, чтобы содѣйствовать тому легкомысленному и поверхностному сужденію о серьёзныхъ вещахъ, которое составляетъ обычную принадлежность атеизма.

Философія можетъ быть отдаленною, невольною виною невѣрія въ томъ развѣ отношеніи, что, требуя раціональныхъ доказательствъ для каждаго даннаго положенія, она тѣмъ самымъ можетъ разрушать непосредственныя, живыя убѣжденія, основанныя на религіозной вѣрѣ. Правда, что всякое философское изслѣдованіе въ своемъ началѣ предполагаетъ сознаніе неудовлетворительности для разума всякихъ предположеній принятыхъ на вѣру,—предполагаетъ слѣдовательно нѣкотораго рода скептицизмъ по отношенію къ непосредственнымъ убѣжденіямъ. Но она не останавливается и не должна останавливаться на этой первой, отрицательной, самой низшей стадіи философскаго изслѣдованія; она должна закончить его и дать положительныя убѣжденія, на началахъ разума основанныя и имъ провѣренныя. Если же умъ человѣка останавливается на этой первой ступени и не идетъ дальше, то это вина не философіи, а тѣхъ лицъ, которыя останавливаются на легкомъ, на отрицаніи, и бѣгутъ утомительнаго дальнѣйшаго труда,—положительнаго изысканія истины. На этой-то первой низшей ступени философствованія и любитъ остана-

вливаться поверхностный философскій диллетантизмъ, полагая, что вся сила и суть философіи и заключается именно въ отрицаніи авторитетовъ.

Конечно, имѣя въ виду освободить философію вообще отъ нареканія въ содѣйствіи распространенію невѣрія, мы не забываемъ о различіи философскихъ направленій и системъ. Что есть направленія болѣе благопріятствующія атеизму или правильнѣе сказать—такія, къ которымъ скорѣе можетъ примкнуть атеизмъ, это несомнѣнно. Таково прежде всего направленіе грубо-эмпирическое, котораго первая ступень сенсуализмъ, а вершина—матеріализмъ. Сенсуализмъ, занимаясь изслѣдованіемъ происхожденія нашихъ идей и понятій, утверждаетъ, что источникъ всѣхъ нашихъ познаній заключается единственно въ ощущеніи, или что все равно, что ощущеніе есть единственный критерій бытія и знанія. Но такъ какъ ощущеніе само по себѣ не можетъ ни произвести, ни подтвердить идей и высшихъ понятій, то и всѣ идеи, касающіяся Существа высочайшаго и нашего отношенія къ нему, по смыслу сенсуализма и при послѣдовательномъ проведеніи его началъ, не имѣютъ абсолютнаго значенія и дѣйствительности, они суть плодъ воображенія или отвлеченія, а дѣйствительное бытіе принадлежитъ лишь тѣмъ предметамъ, которые можно наблюдать органами чувствъ. Вотъ одинъ изъ возможныхъ выводовъ сенсуализма, хотя и не всѣ сенсуалисты доходили до него [1]). Еще ближе къ атеизму стоитъ матеріализмъ. Хотя и не

---

[1]) Мы говоримъ одинъ изъ возможныхъ выводовъ. Но дѣйствительно и признавая сенсуалистическую теорію познанія мы можемъ сдѣлать и другіе два вывода относительно сверхчувственной дѣйствительности. а) Если всѣ наши познанія происходятъ изъ опыта, то и слѣдуетъ лишь то, что и знать мы можемъ только предметы эмпирическіе. Существуютъ ли предметы лежащіе за предѣлами эмпирическаго познанія, опытъ сказать не можетъ, и поэтому не въ правѣ ни утверждать, ни отрицать возможности такого существованія. Очевидно здѣсь результатъ сенсуализма по отношенію къ сверхъопытной дѣйствительности будетъ скептическій, пролагающій впрочемъ путь къ признанію ея путемъ вѣры, но отнюдь не атеистическій. Сенсуалистъ можетъ сказать: я не знаю, существуютъ ли предметы сверхчувственные, но не можетъ сказать: я знаю, что предметовъ такого рода нѣтъ. б) Другой результатъ сенсуалистической теоріи познанія по отношенію къ сверхчувственному можетъ быть таковъ: хотя всѣ наши познанія первоначально происходятъ изъ опыта; но при помощи дальнѣйшей обработки этихъ первоначаль-

невозможно матеріалистическое воззрѣніе, при которомъ признавалось бы верховное Существо, какъ первое начало міра, хотя мы встрѣчаемъ даже въ исторіи философіи оригинальный случай соглашенія метафизическаго матеріализма съ строгимъ христіанствомъ [2]), но тѣмъ не менѣе весь характеръ этого направленія несравненно болѣе благопріятенъ атеизму, чѣмъ теизму, что доказываетъ и исторія мышленія представляющая атеизмъ именно всегда въ связи съ матеріализмомъ. Дѣйствительно, кто утверждаетъ, что существуетъ только матерія или субстанція безсознательная и подчиненная закону необходимости, что изъ нея и отъ нея происходятъ всѣ явленія міра не только физическаго, но и духовнаго, тотъ будучи послѣдовательнымъ не можетъ не дойти до атеизма. Какъ матеріализмъ составляетъ результатъ доведеннаго до крайности сенсуалистическаго направленія, такъ пантеизмъ есть результатъ односторонняго идеализма,—и такъ какъ крайности часто сходятся, то неудивительно, что иногда въ столь

ныхъ познаній разсудкомъ, мы можемъ доходить до понятій указывающихъ на предметы вышеопытные, о существованіи которыхъ даетъ намъ знать непосредственное, независящее отъ опыта убѣжденіе нашего духа. Очевидно и этотъ выводъ будетъ далекъ отъ атеизма, но тѣмъ не менѣе и онъ можетъ вытекать изъ сенсуалистической теоріи.

Что оба эти вывода не насильственно навязаны нами сенсуализму, но составляютъ также возможные его результаты, свидѣтельствомъ тому служитъ исторія этого направленія. Мы знаемъ, что многіе философы, болѣе или менѣе склонявшіеся къ этой теоріи, были однакоже чужды матеріализма и атеизма, напр. Баконъ, Локкъ и др. Дѣйствительно, они не могли не видѣть, что еслибы даже всѣ наши познанія происходили не иначе какъ при помощи чувствъ, то это еще нисколько не доказывало бы, чтобы наши чувства исчерпывали собою всю область существующаго и чтобы не могло существовать ничего кромѣ того, что мы познаемъ чувственно. Такимъ образомъ даже сенсуалистическая философія можетъ предрасполагать къ атеизму не сама по себѣ, но только въ связи съ другими благопріятными для ней условіями.

[2]) Мы имѣемъ въ виду Тертулліана. Не смотря на его религіозный ригоризмъ, онъ по своимъ философскимъ воззрѣніямъ можетъ быть названъ матеріалистомъ. Онъ прямо говоритъ: nihil est, si non corpus. Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (de anima 7). Quis enim negaverit, Deum corpus esse, et si Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in suâ effigie (adv. Prax. 7). Въ новой философіи попытку соединенія матеріализма съ признаніемъ истины бытія Божія и религіи находимъ у англійскаго философа XVIII вѣка Пристлея.

повидимому противоположномъ атеизму міросозерцаніи, какъ пантеизмъ, могутъ заключаться точки сближенія между ними и возможность перехода отъ послѣдняго къ первому. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ напр. хотя пантеизмъ Спинозы. Его абсолютное есть сущность тожественная съ міромъ, подчиненная законамъ необходимости въ немъ господствующимъ, лишенная свободы и достигающая сознанія только въ существахъ ограниченно-сознательныхъ,—въ людяхъ. Единственный признакъ, отличающій эту сущность отъ первобытной матеріи или субстанціи міра матеріалистовъ, есть ея духовность; откиньте этотъ ни къ чему ненужный признакъ, потому что духовность пантеистовъ есть мнимая, а не истинная духовность, такъ какъ она у нихъ лишена самыхъ характеристическихъ чертъ духовности—сознанія и свободы,—и вы получите чистый матеріалистическій атеизмъ. Такимъ довольно послѣдовательнымъ путемъ и перешелъ отъ абсолютнаго идеализма Гегеля прямо къ матеріализму и атеизму его послѣдователь Фейербахъ [3]).

---

[3]) Эта возможность перехода отъ идеализма къ матеріализму, всего яснѣе выразившаяся въ философіи Фейербаха, послужила для нѣкоторыхъ современныхъ ученыхъ поводомъ къ обвиненію новѣйшей идеалистической философіи въ Германіи въ распространеніи невѣрія въ наше время. Такого мнѣнія держится и нашъ отечественный мыслитель Ю. Ѳ. Самаринъ. Матеріализмъ есть направленіе противоположное идеализму только *повидимому*; „ибо хотя матеріализмъ становится въ разрѣзъ съ идеализмомъ, но въ сущности онъ относился къ нему даже не какъ реакція, а какъ прямой изъ него выводъ, какъ его законное чадо. Матеріализмъ выросъ подъ крыломъ идеализма, потомъ, оперившись очень скоро, онъ заплевалъ своего родителя, и оставшись безъ роду и племени, присоединился почти насильно къ естественнымъ наукамъ, въ сущности вовсе къ нему непричастнымъ. Какъ совершился въ области мысли этотъ оборотъ—объ этомъ говорить здѣсь не мѣсто, а на практикѣ переходъ былъ очевиденъ: матеріалисты были прямыми учениками идеалистовъ. Въ результатѣ матеріализмъ въ мнѣніи своемъ о вѣрѣ сходился съ идеализмомъ“. Различіе между ними состояло только въ томъ, что полемика послѣдняго противъ религіи была мягче, деликатнѣе, чѣмъ послѣдняго. Идеализмъ смотритъ на вѣру какъ на необходимый моментъ въ самовоспитаніи человѣчества и потому терпѣливо ждетъ его упраздненія съ развитіемъ разума; матеріализмъ смотритъ на нее „какъ на простую помѣху, съ которою онъ не можетъ ужиться и не имѣетъ причины церемониться. Отсюда особенная ожесточенность его нападокъ и грубость его глумленія столь рѣзко противоположная рыцарскимъ пріемамъ покойнаго идеализма, который то

Тогда какъ одни склонны находить главный источникъ атеизма въ философіи и въ возбуждаемомъ ею духѣ критическаго отношенія къ религіознымъ истинамъ, другіе, особенно въ наше время, указываютъ на естественныя науки и на преобладающій интересъ къ изученію видимой природы, какъ на одинъ изъ источниковъ распространяющагося невѣрія. Указываютъ здѣсь главнымъ образомъ на то, что современный матеріализмъ и атеизмъ нашли себѣ пріютъ преимущественно между естествоиспытателями, каковы напр. Бюхнеръ, Фохтъ, Молешоттъ, и на то, что для антирелигіозныхъ воззрѣній обыкновенно ищутъ опоры въ данныхъ естествознанія. На это прежде всего должно замѣтить, что связь атеизма съ естествознаніемъ въ наше время болѣе случайная, чѣмъ необходимая по какому-то предполагаемому особенному сродству между невѣріемъ и изученіемъ природы. Съ одной

же выпроваживалъ вѣру, но выпроваживалъ учтиво". („Прав. Обозр." 1880 г. январь, стр. 32, 33).

Мы не отвергаемъ вѣрности мысли, заключающейся въ этомъ сближеніи идеализма и матеріализма, но думаемъ, что слишкомъ обобщать ее и считать послѣдній *единственнымъ* послѣдовательнымъ выводомъ идеалистической философіи было бы односторонне и несправедливо. Объ идеализмѣ мы должны здѣсь сказать то же, что прежде говорили о теоріи естественнаго мірообразованія и о сенсуализмѣ. По отношенію къ атеизму онъ имѣетъ значеніе предрасполагающее, по невѣрности заключающагося въ немъ понятія о Богѣ, но никакъ не значеніе причины, необходимо и логически порождающей его и къ нему ведущей. Мы видѣли, что даже въ самыхъ крайнихъ своихъ направленіяхъ идеалистическій пантеизмъ не только не думаетъ разрушать основныхъ истинъ религіознаго сознанія, но напротивъ полагаетъ, что въ немъ-то и заключается разумное обоснованіе этихъ истинъ; онъ не отвергаетъ религіи и часто ищетъ точекъ сближенія съ непосредственнымъ религіознымъ сознаніемъ. (См. Пантеизмъ, „Прав. Обозр." за 1881 г., кн. 10 и 11). Эти попопытки сближенія пантеизма съ теизмомъ, съ рѣшительнымъ преобладаніемъ послѣдняго, еще яснѣе выступаютъ въ довольно многочисленныхъ трудахъ современныхъ философовъ, вышедшихъ изъ той же идеалистической школы Гегеля, къ которой первоначально принадлежалъ и Фейербахъ, каковы напр. Фихте младшій, Виртъ, Вейссе и др. Отсюда видно, что матеріализмъ и атеизмъ не есть единственно возможный результатъ идеализма и мы никакъ не можемъ предоставить одному только Фейербаху чести вполнѣ логическаго вывода результатовъ идеализма. При односторонности идеализма, его философія есть конечно одинъ изъ возможныхъ, но не единственно возможный результатъ его; поэтому и отвѣтственность за современное невѣріе не можетъ падать исключительно на идеалистическую философію.

стороны мы видимъ, что до настоящаго времени большая часть извѣстныхъ атеистовъ вовсе не были естествоиспытателями. Такъ въ древности большая часть атеистовъ выходила изъ такъ-называемыхъ іонческихъ школъ, напр. Киринейской и Епикурейской, которыя вовсе не интересовались изученіемъ природы и ея явленій и главная задача философіи которыхъ состояла въ изысканіи теоріи истиннаго счастія; въ прошломъ столѣтіи между атеистами встрѣчаемъ болѣе публицистовъ и политическихъ писателей, чѣмъ натуралистовъ. Очевидно, связь современнаго атеизма съ естествознаніемъ вызвана не сущностію послѣдняго, а скорѣе общимъ направленіемъ времени. Естественныя науки въ наше время пользуются особеннымъ значеніемъ и популярностію; чтобы придать себѣ научный видъ, атеизму естественно примкнуть къ одной изъ наиболѣе выдающихся современныхъ научныхъ силъ и искать себѣ поддержки въ авторитетѣ естествознанія. Но что въ естественныхъ наукахъ самихъ по себѣ не можетъ заключаться особеннаго какого-либо предрасполагающаго условія къ невѣрію, доказательствомъ тому можетъ служить множество глубокомысленныхъ и первостепенныхъ изслѣдователей природы, которые были не только чужды матеріализма, но были одушевлены глубокимъ религіознымъ чувствомъ. Изъ нихъ припомнимъ напр. Ньютона, который, говорятъ, не иначе произносилъ имя Божіе, какъ снимая шляпу, и посвятилъ многія мѣста своихъ сочиненій указаніямъ на слѣды высочайшей творческой мудрости, открывающейся въ движеніи свѣтилъ небесныхъ.

Дѣйствительно, странно было бы предполагать, что та самая природа, въ которой непредубѣжденный разумъ и общій смыслъ находитъ самыя наглядныя доказательства бытія высочайшаго и премудраго Творца міра, могла вести къ отрицанію Его. Если поэтому когда-либо и кого-либо изученіе природы могло отвлекать отъ Творца вмѣсто того, чтобы приводить къ Нему, то причина тому конечно могла заключаться не въ самомъ предметѣ изслѣдованія, а въ какой-либо особенности пріемовъ, которые были употребляемы при этомъ изслѣдованіи. Въ этомъ отношеніи нѣкоторую дѣйствительную опасность для религіи замѣтилъ въ естественныхъ наукахъ уже Баконъ, но онъ же указалъ и вѣрный способъ устранить эту опасность. „Правда, говоритъ онъ, что недостаточныя свѣдѣнія въ естественныхъ наукахъ (parum

philosophiae naturalis) склоняютъ человѣка къ безбожію, но болѣе глубокое изученіе ихъ приводитъ (circumagere) человѣка къ религіи. Ибо человѣческій разсудокъ, когда останавливаетъ вниманіе на вторичныхъ разрозненныхъ причинахъ явленій, можетъ иногда на нихъ успокоиваться и не проникать далѣе; но если только онъ станетъ продолжать разсматривать ихъ въ ихъ взаимномъ соединеніи и связи, то необходимо долженъ будетъ прибѣгнуть къ Провидѣнію и къ Божеству" [4]). Въ этихъ словахъ Бакона мѣтко указана одна изъ главныхъ причинъ того отчужденія отъ религіи, которое часто замѣчается между естествоиспытателями. Обыкновенный взглядъ на природу, руководимый непосредственнымъ чувствомъ изящнаго и законосообразнаго, прямо относитъ поражающія его красотою, величіемъ и разумностію явленія природы къ высочайшей творческой силѣ. Небеса повѣдаютъ человѣку о славѣ и величіи Творца; благотворный дождь, обильный урожай служатъ для него указаніями на благость Создателя; засуха, наводненіе, буря свидѣтельствуютъ о Его гнѣвѣ и т. п. Но вотъ вступаетъ въ свои права наука; она указываетъ ближайшія, естественныя причины явленій, которыя обыкновенному религіозному чувству казались непосредственными дѣйствіями Творца; она объясняетъ напр. громъ и молнію простымъ дѣйствіемъ электричества, въ урожаяхъ и неурожаяхъ видитъ естественныя послѣдствія извѣстнаго строя природы и необходимыхъ законовъ ея безъ всякаго видимаго отношенія къ нуждамъ человѣка и къ его нравственному состоянію. Повидимому на первыхъ же шагахъ своихъ наука разрушаетъ убѣжденіе религіознаго чувства; мѣсто Божества то благодѣтельнаго, то правосуднаго, заступаютъ слѣпыя, необходимо дѣйствующія и незаботящіяся о человѣкѣ силы природы. Если теперь, какъ часто бываетъ, естествознаніе останавливается на этихъ ближайшихъ, вторичныхъ, какъ называетъ ихъ Баконъ, причинахъ явленій, не восходя далѣе и далѣе до первой причины явленій, то легко образуется привычка видѣть вездѣ и во всемъ господство однихъ естественныхъ законовъ и обходиться въ объясненіи природы безъ верховной причины ея,— привычка, которая можетъ предрасполагать къ атеизму. Но дѣло получаетъ совершенно иной характеръ, если не огра-

[4]) De atheismo. Op. Bacon. t. ed. 1638. p. 183.

ничиваясь этими ближайшими причинами явленій, мы станемъ спрашивать о послѣдней и окончательной причинѣ тѣхъ самыхъ законовъ и силъ природы, которые для поверхностнаго эмпирическаго взгляда представляются чѣмъ-то первоначальнымъ и не требующимъ дальнѣйшаго объясненія ихъ причины. Дѣло опять получаетъ другой характеръ, если мы не ограничиваясь отрывочнымъ изъясненіемъ того или другаго явленія природы, той или другой спеціальной группы ихъ, обратимъ вниманіе на законосообразную связь всѣхъ явленій природы, на общій строй и единство всѣхъ частей міра, не исключая и человѣка. Въ томъ и другомъ случаѣ мы должны будемъ придти къ высочайшей, все объединяющей и разумно направляющей къ одной цѣли, творческой причинѣ міра. При болѣе глубокомъ и внимательномъ взглядѣ на природу, ближайшія и вторичныя причины не заслонятъ для насъ этой первоначальной причины; непосредственное религіозное воззрѣніе на явленія природы и воззрѣніе научное не будутъ находиться между собою въ антагонизмѣ и отрицать одно другое. Различіе между ними будетъ состоять лишь въ томъ, что тамъ, гдѣ религіозное воззрѣніе прямо переходитъ отъ творенія къ Творцу, воззрѣніе научное будетъ помѣщать рядъ причинъ посредствующихъ; но въ окончательномъ результатѣ наука дойдетъ до того же религіознаго воззрѣнія, но только путемъ многосложныхъ и продолжительныхъ изысканій, которыя конечно не будутъ потеряны и для религіознаго воззрѣнія, такъ какъ то, что въ немъ служитъ предметомъ вѣры, сдѣлается предметомъ раціональнаго убѣжденія.

Другая причина, по которой занятіе естественными науками можетъ предрасполагать къ невѣрію, есть одностороннее направленіе, которое получаетъ умъ, привыкая имѣть дѣло съ одними только чувственными, матеріальными предметами и употреблять методы познанія спеціально пригодные къ изученію только этого рода предметовъ. При постоянныхъ занятіяхъ предметами вещественными, духовная сторона бытія, міръ человѣческій и міръ сверхчувственный отходятъ на второй планъ и образуется иногда гибельное для религіозной вѣры предрасположеніе считать реально существующимъ только чувственное и вещественное. Правда, и природа внѣшняя представляетъ намъ слѣды могущества и силы Творца, служитъ откровеніемъ Его; но чтобы вполнѣ

ясно читать и понимать это откровеніе, нуженъ ключъ разумѣнія хранящійся въ глубинѣ человѣческаго духа, въ его идеяхъ истиннаго, разумнаго, прекраснаго. Только при свѣтѣ этихъ идей получаетъ настоящее освѣщеніе и видимая природа; безъ нихъ она представится намъ мертвымъ, бездушнымъ механизмомъ; наивысшее и самое твердое ручательство въ существованіи міра сверхчувственнаго мы находимъ въ насъ самихъ—въ области духа, и только исходя изъ этой области можемъ открывать и понимать откровенія духовныхъ качествъ и свойствъ въ природѣ внѣшней. Поэтому естественно, что когда отдаляется на задній планъ или вовсе забывается духовная сторона міра, то вмѣстѣ съ этимъ ослабляется и способность угадывать сверхчувственное начало въ видимомъ мірѣ, теряется для ума значеніе идеальныхъ сторонъ въ немъ и колеблется вѣра въ бытіе высочайшаго духовнаго существа,—Бога.

Наконецъ, самый методъ естественныхъ наукъ, требующій для убѣжденія въ истинѣ существованія какого-либо предмета эмпирическаго указанія на факты, опыты, наблюденія, будучи односторонне прилагаемъ къ предметамъ вышечувственнымъ, можетъ колебать нашу увѣренность въ ихъ истинѣ. Грубый эмпиризмъ ничего не хочетъ знать не только о раціональныхъ доказательствахъ истины, но даже и о самомъ опытѣ, какъ скоро это не есть опытъ внѣшній, а внутренній психологическій. Между тѣмъ истина Божія основывается именно на этомъ опытѣ, на ощущеніи божественнаго начала въ насъ самихъ, а затѣмъ раскрывается при помощи раціональныхъ доказательствъ. Но этого рода доказательства, какъ основанныя на умозрѣніи, не уважаются одностороннимъ эмпиризмомъ. Единственный апріорическій и демонстративный элементъ, который эмпиризмъ допускаетъ въ свою область, есть элементъ математическій; но методъ математическій не пригоденъ для доказательства высшихъ истинъ нашего ума, между тѣмъ, пріученный къ строгости математическихъ доказательствъ эмпирикъ желаетъ, чтобы и для подтвержденія этихъ истинъ были представлены такіе же демонстративно неоспоримые аргументы, какіе онъ привыкъ встрѣчать въ математикѣ и не находя ихъ начинаетъ сомнѣваться въ самыхъ истинахъ. Демонстраивный методъ конечно имѣетъ важное значеніе въ философіи, но онъ неприло-

жимъ къ обоснованію первоначальныхъ и коренныхъ истинъ нашего разума, для которыхъ возможно только доказательство непрямое или косвенное: къ числу такихъ истинъ принадлежитъ и истина бытія Божія, которая въ живомъ религіозномъ сознаніи проистекаетъ не изъ доказательствъ разума и не на нихъ основывается. Понятно отсюда, что для человѣка, который уважаетъ только или фактическія доказательства внѣшняго опыта, или аргументы математическіе, высшія истины нашего ума могутъ казаться слабо доказанными, а отсюда дальнѣйшій шагъ къ скептицизму и даже къ отрицанію этихъ истинъ.

Сказаннаго нами объ отношеніи какъ философіи, такъ и естествознанія къ религіозной идеѣ достаточно, чтобы видѣть, въ какой мѣрѣ справедливы тѣ упреки, которые иногда дѣлаютъ то той, то другому, обвиняя ихъ въ ослабленіи силы и живости этой идеи. которое можетъ вести и къ полному отрицанію ея,—къ атеизму. Не сами по себѣ эти науки могутъ вести къ невѣрію, а одностороннее направленіе въ нихъ мышленія, образующееся отъ непослѣдовательнаго или недостаточнаго знанія въ тѣхъ областяхъ познаваемаго, въ которыхъ разумъ человѣка долженъ находить раціональное подтвержденіе истинъ непосредственнаго религіознаго сознанія. Слова Бакона: verum est, parum philosophiae naturalis homines inclinare ad atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere, одинаково прилагаются какъ къ такъ-называемой имъ натуральной философіи, т.-е. къ наукамъ естественнымъ, такъ и къ философіи вообще. Вотъ почему мы не видимъ атеистовъ между первыми величинами какъ философіи, такъ и естествознанія, точно такъ же какъ не видимъ ихъ и среди людей неученыхъ, руководящихся въ своей жизни непосредственнымъ чувствомъ и общимъ смысломъ. Истинная почва атеизма это средняя область между высшимъ знаніемъ и незнаніемъ,—самоувѣренная полуученость и легкомысленный диллетантизмъ въ наукѣ [5]). Нѣтъ нужды, что между атеистами встрѣчаются, какъ

---

[5]) На ограниченность познанія и проистекающій отсюда диллетантизмъ въ наукѣ указываетъ извѣстный Либихъ, какъ на главную причину распространенія матеріализма между естествоиспытателями въ наше время. „Только недостаточное знаніе неорганическихъ силъ приводитъ иныхъ къ тому, что

бы вопреки нашему мнѣнію, люди повидимому основательно образованные, уважаемые спеціалисты разныхъ наукъ, напр. естествоиспытатели. Спеціальныя свѣдѣнія въ одной области знанія нисколько не препятствуютъ человѣку быть полнымъ невѣжею или полуученымъ, поверхностнымъ диллетантомъ въ другой; каждый, даже величайшій геній, справедливо замѣчаетъ Шопенгауеръ, въ какой-либо частой сферѣ познанія рѣшительно можетъ быть и бываетъ ограниченъ. Понятно поэтому, что отъ поверхностности и ограниченности въ дѣлѣ познанія высочайшихъ истинъ ума могутъ быть несвободны и извѣстные въ области спеціальныхъ знаній ученые. Итакъ среда полуучености и легкомыслія въ сужденіи о высшихъ истинахъ религіи далеко не ограничивается людьми мало образованными, но можетъ заходить и въ область науки,—и здѣсь-то при другихъ благопріятствующихъ условіяхъ возникаетъ та дерзость отрицанія, отъ которой умы болѣе серьёзные предохраняетъ или болѣе глубокое знаніе или по крайней мѣрѣ ясное сознаніе границъ человѣческаго разума и науки, а людей ненаучныхъ, — какъ религіозная вѣра, такъ и неискаженное софизмами надменной полуучености, здравое чувство истины.

Если такимъ образомъ не въ наукѣ самой по себѣ мы должны искать первоначальной причины невѣрія, а въ тѣхъ осо-

---

тимъ силамъ приписываются дѣйствія, которыя несвойственны ихъ природѣ и противорѣчатъ ихъ законамъ... Если вы пристально всмотритесь въ тѣхъ людей, которыми поддерживается матеріализмъ, вы тотчасъ замѣтите, что они не принадлежатъ къ той сферѣ, гдѣ изслѣдованіе физическихъ и химическихъ силъ составляетъ великую задачу; ни одинъ настоящій химикъ или физикъ никогда еще съ ними не соглашался. Матеріализмъ — есть мнѣніе диллетавтовъ, которые, прогуливаясь вдоль границъ области изслѣдованія природы, присвоиваютъ себѣ право толковать невѣжественной и легковѣрной толпѣ, какимъ образомъ возникли міръ и жизнь и какъ человѣкъ далеко зашелъ въ изслѣдованіи высшихъ предметовъ, а толпа вѣритъ имъ точно такъ же какъ она вѣрила въ движущіеся, пишущіе и говорящіе столы. Тѣ же диллетанты въ естественныхъ наукахъ, тѣ же дѣти въ познаніи законовъ природы, утверждаютъ и хотятъ увѣрить толпу, что они въ состояніи дать объясненіе относительно возникновенія мыслей, относительно природы и сущности духа... Но всѣ ихъ толкованія основываются не на знаніи, а на незнаніи явленій". Лекція Либиха, о неорг. и орг. природѣ, чит. въ 1856 году.

бенныхъ односторонних и ложныхъ направленіяхъ, которыя только примыкаютъ къ наукѣ, не вытекая изъ самаго существа ея, то не правильнѣе ли будетъ, если оставивъ теоретическую область знанія мы обратимся къ практической, нравственной сторонѣ человѣческой природы и здѣсь попытаемся найти коренную причину того заблужденія ума, которое выражается въ отрицаніи бытія Божія?

Этотъ коренной и первоначальный источникъ невѣрія уже намѣченъ нами въ нашемъ изслѣдованіи о религіи и о происхожденіи идеи Божества [6]). Мы видѣли, что для познанія какого бы то ни было реальнаго предмета нужно: а) дѣйствіе на насъ самаго предмета и впечатлѣніе отъ него и б) мышленіе о немъ сообразное съ законами нашего познающаго духа. Завѣреніе въ самомъ *бытіи* предмета даетъ намъ дѣйствіе на насъ предмета и полученное отъ него ощущеніе; мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое конечно можетъ быть очень различнымъ по степени ясности и вѣрности сообразно съ степенью ясности и силы впечатлѣнія съ одной и съ мѣрою участія и приложенія мыслящей силы духа съ другой стороны. Прилагая этотъ способъ пріобрѣтенія познанія о реальныхъ предметахъ къ идеѣ Божества, мы пришли къ тому заключенію, что первоначальное и единственное основаніе къ признанію бытія Божія (иначе—вѣры въ Бога) есть сознаніе и ощущеніе дѣйствія Божества на нашъ духъ; что касается до дѣятельности собственно познающей силы человѣческаго ума (представленіе, мышленіе), то она составляетъ дальнѣйшее условіе нашего познанія о Богѣ и опредѣляетъ для насъ не столько самую увѣренность въ бытіи Божества, сколько *качество* и достоинство тѣхъ представленій и понятій о немъ, какія можетъ образовать человѣкъ.

Но въ атеизмѣ дѣло идетъ не о качествѣ понятія о Богѣ; онъ не есть какое-либо одностороннее или ложное понятіе о немъ; онъ отрицаетъ самое существованіе Божества; отсюда очевидно, что коренная причина его должна заключаться не въ послѣднемъ,

---

[6]) Религія, ея сущность и происхожденіе. 1871. стр. 227—232. Объ источникѣ идеи Божества, стр. 45—48.

а въ первомъ изъ элементовъ, изъ которыхъ слагается религіозная идея. Онъ долженъ происходить не столько изъ односторонней или неправильной дѣятельности ума (такая дѣятельность могла бы и дать только одностороннее или ложное понятіе о Богѣ, но не отрицаніе его), сколько отъ отсутствія, или вѣрнѣе, отъ крайняго ослабленія въ душѣ ощущенія Божества. Только тотъ можетъ отрицать бытіе Божества, кто не ощущаетъ или до крайности слабо ощущаетъ Его въ собственномъ духѣ.

Но какимъ образомъ можетъ происходить такая нечувствительность такъ-сказать къ божественному въ душѣ человѣка, простирающаяся до отрицанія его существованія? Не противорѣчитъ ли она тому самому способу происхожденія идеи о Богѣ, на который мы указали? Если въ человѣкѣ есть способность ощущать и познавать божественное начало, если со стороны Бога мы признаемъ не только возможность, но и дѣйствительность непосредственнаго откровенія Его нашему духу, то мы повидимому не можемъ понять, какимъ образомъ въ человѣкѣ можетъ образоваться такое отсутствіе воспріимчивости къ божественному, которое доходитъ до несознанія его бытія,—до отрицанія его? Самое существованіе атеизма представляется невозможнымъ, такъ какъ оно равнялось бы отреченію человѣка отъ собственной природы, исчезновенію въ немъ самой существенной принадлежности его духа,—способности ощущать и познавать сверхчувственное.

Что касается до полнаго абсолютнаго исчезновенія въ человѣкѣ всякаго ощущенія дѣйствія божественнаго начала, то мы готовы согласиться, что это явленіе невозможное и что атеизмъ въ самомъ точномъ значеніи этого слова не существуетъ. Прямое и рѣшительное отрицаніе истины бытія Божія, высказываемое такъ-называемыми атеистами, здѣсь еще ничего не значитъ. Очень можетъ быть, что это отрицаніе существуетъ только на словахъ, основано на недоразумѣніи и въ сущности простирается только на то или другое опредѣленное понятіе о Богѣ, а не на глубочайшую, никогда неизгладимую и не могущую быть отринутою основу его. Что такое теоретическое, мнимое отрицаніе неотрицаемыхъ на самомъ дѣлѣ и въ жизни коренныхъ истинъ нашего сознанія возможно, примѣры тому видимъ въ исторіи мышленія. Идеалистъ напр. отрицаетъ истину существованія

внѣшняго міра, но на самомъ дѣлѣ живетъ и дѣйствуетъ такъ, какъ возможно жить только подъ условіемъ признанія его реальности; на практикѣ онъ признаетъ то, что отвергаетъ въ теоріи, и тѣмъ самъ себѣ противорѣчитъ. Абсолютный скептикъ, отрицая достовѣрность нашего познанія, въ самомъ своемъ отрицаніи и опроверженіи истины познанія мыслитъ и разсуждаетъ однакоже по тѣмъ самымъ законамъ мышленія, которые въ теоріи признаетъ недостовѣрными. Такъ точно и атеистъ, отрицающій въ теоріи истину бытія Божія, можетъ и долженъ въ практической жизни обнаруживать нѣкоторыя явленія, которыя возможны лишь при предположеніи этой истины, если только идея Божества есть существенная и неотъемлемая принадлежность нашего ума. Дѣйствительно мы видимъ, что атеисты точно такъ же какъ и прочіе люди не лишены стремленій къ высшимъ, идеальнымъ цѣлямъ человѣческаго бытія; лучшіе изъ нихъ заботятся о счастіи и благосостояніи человѣчества, о распространеніи знанія и добра; въ наше время многіе изъ нихъ взамѣнъ служенія Богу со всею искренностію проповѣдуютъ служеніе идеалу. Но могли ли бы имѣть какой-либо смыслъ всѣ эти стремленія и убѣжденія, еслибы атеизмъ былъ послѣдователенъ, если бы онъ со всею искренностію былъ увѣренъ, что ничего не существуетъ кромѣ чувственнаго? Чтобы стремиться къ идеалу нужна вѣра въ идеалъ, нужна вѣра, что дѣйствительно *есть*, существуетъ нѣчто такое совершенное, къ чему должно стремиться, чего должно искать. Если идеалъ — пустая мечта не болѣе, то всѣ идеальныя стремленія пустое самообольщеніе; чтобы онъ не былъ мечтою, чтобы стремленіе къ нему было разумнымъ и оправданнымъ, необходимо должно признать, что есть нѣчто реально совершенное, къ чему какъ къ цѣли долженъ приближаться человѣкъ; а это реально совершенное и можетъ быть только Существомъ абсолютно совершеннымъ. Поэтому если человѣкъ серьёзно стремится къ какому-либо совершенству, возбуждаемый увѣренностью въ его истинномъ бытіи, то источникомъ этого стремленія въ сущности можетъ быть только несознаваемая имъ ясно идея абсолютно совершеннаго Божества. То же должно сказать и о стремленіяхъ человѣка къ истинѣ, къ добру, къ правдѣ, которыхъ не чужды и атеисты; если истина, добро, правда не пустыя слова, а реальныя силы движущія человѣкомъ и чело-

вѣчествомъ, то должна быть и реальная субстанціальная основа этихъ силъ,—абсолютная истина, абсолютное добро и правда; и если человѣкъ, каковы бы ни были его теоретическія убѣжденія относительно религіи, болѣе или менѣе стремится къ нимъ, то опять также въ силу тайной и безсознательной увѣренности въ существованіи реальной послѣдней цѣли своихъ стремленій,—абсолютной истины и добра. При болѣе глубокомъ анализѣ понятій совершенства, истины, добра, оказывается, что центръ ихъ и основа и вмѣстѣ послѣднее завѣреніе ихъ реальности и потому обязательности для насъ есть идея Божества. Богъ есть высочайшее совершенство, истина и добро; поэтому и стремленіе къ усовершенствованію, къ знанію, къ добру, въ сущности есть несознанное ясно стремленіе къ Богу. Если теперь это стремленіе составляетъ принадлежность и атеиста, точно такъ же какъ и всякаго человѣка, который не окончательно утратилъ свое человѣческое достоинство, то пожалуй можно въ извѣстномъ смыслѣ сказать, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ атеистовъ, что самый атеизмъ есть не болѣе какъ роковое недоразумѣніе, такъ какъ атеистъ, отрицая на словахъ истину бытія Божія, въ своей практической жизни не можетъ отказаться отъ тѣхъ принциповъ, которые предполагаютъ эту истину и получаютъ смыслъ только съ признаніемъ ея.

Но не одни только общія начала разумной, истинно-человѣческой дѣятельности свидѣтельствуютъ о несознаваемомъ присутствіи религіозной идеи въ душѣ атеистовъ. Мы встрѣчаемъ въ нихъ часто и болѣе конкретныя выраженія этой идеи, хотя въ очень несовершенной и искаженной ея формѣ. Здѣсь мы имѣемъ въ виду тотъ издавна замѣченный фактъ, что съ атеизмомъ часто уживается самое грубое, часто безсмысленное суевѣріе. О извѣстныхъ атеистахъ новаго времени разсказываютъ, что они вѣрили различнымъ примѣтамъ, предзнаменованіямъ, даже явленіямъ мертвецовъ и пр. О многихъ невѣрующихъ нашего времени также можно сказать, что они въ Бога не вѣруютъ, а чертей боятся. Эпохи распространенія въ обществѣ невѣрія всегда бывали эпохами распространенія суевѣрій. Такъ въ эпоху упадка и нравственнаго разложенія Римской имперіи, среди разлива чувственности и невѣрія, съ особенною силою распространялась вѣра въ магію и некромантію, въ гаданія, вызовы духовъ и

предвѣщанія. Тоже было въ эпоху французской революціи и подготовлявшаго ее разложенія религіозной жизни подъ вліяніемъ невѣрія; Месмеръ и Калліостро возбуждали живой интересъ и находили довѣріе у того самого общества, которое на словахъ отвергало все таинственное и сверхчувственное; въ наше время наряду съ распространеніемъ матеріализма идетъ постоянно расширяющее свою сферу распространеніе спиритизма. главный мотивъ котораго есть желаніе проникнуть за предѣлы настоящаго, чувственнаго міра. Что̀ показываютъ эти и подобныя явленія какъ не то, что въ глубинѣ человѣческаго духа заложена идея сверхчувственнаго и что эта идея, насильственно подавляемая софизмами ума въ эпохи невѣрія, невольно пробивается въ искаженной формѣ суевѣрій, въ глубочайшей основѣ которыхъ лежитъ темная потребность сверхчувственнаго и признаніе чего-то такого, что̀ выходитъ за предѣлы окружающей насъ чувственной дѣйствительности? Суевѣріе есть тоже вѣра, хотя въ самой низшей и грубой ея формѣ.

Но если для спасенія чести человѣческой природы мы готовы признать, что атеизмъ есть колоссальное недоразумѣніе, что самый рѣшительный атеистъ, несмотря на свое отрицаніе, въ сущности инстинктивно признаетъ реальность сверхчувственнаго въ какой бы то ни было формѣ, то тѣмъ не менѣе это недоразумѣніе такъ велико, что показываетъ если не исчезновеніе, то крайнее ослабленіе религіознаго чувства завѣряющаго для насъ бытіе Божества. Отъ чего происходитъ оно? Коренная причина его скрывается въ общей относительной слабости нашего религіознаго ощущенія, какъ одного изъ элементовъ идеи Божества. Признавая за человѣкомъ способность познавать сверхчувственное, ощущать дѣйствіе высочайшаго существа на нашъ духъ, а со стороны Божества допуская естественное откровеніе его нашему духу, мы имѣли бы полное право ожидать, что наше познаніе Божества будетъ по крайней мѣрѣ настолько живо, сильно и ясно, какъ познаніе предметовъ міра чувственнаго дѣйствующихъ на насъ. Если человѣкъ одною стороною своего существа обращенъ къ міру духовному и сверхчувственному такъ же, какъ другою стороною къ міру чувственному, то повидимому нѣтъ причинъ, почему бы его познаніе о первомъ мірѣ должно быть менѣе твердымъ и яснымъ, чѣмъ познаніе о послѣднемъ.

Но на дѣлѣ мы видимъ совершенно иное. Самая истина *бытія* Божія не представляется нашему уму съ такою, исключающею возможность сомнѣній, ясностію и силою убѣдительности, какъ существованіе внѣшнихъ предметовъ; доказательствомъ тому служитъ уже возможность атеизма. Затѣмъ мы встрѣчаемъ множество разнообразныхъ, часто ложныхъ представленій и понятій о Богѣ, раздѣляющихъ мнѣнія людей, тогда какъ знаніе предметовъ внѣшнихъ есть знаніе, при достаточной ясности не возбуждающее такихъ противорѣчащихъ мнѣній.

Гдѣ же скрывается причина такого неудовлетворительнаго отношенія нашего духа къ міру сверхчувственному? Если увѣренность наша въ бытіи Божіемъ, какъ мы сказали, возникаетъ съ одной стороны вслѣдствіе дѣйствія Божества на нашъ духъ, съ другой—воспріятія этого дѣйствія; если мы не можемъ допустить безпричинное прекращеніе этого условливающаго высшую духовную жизнь человѣка дѣйствія на насъ высочайшаго существа, то остается искать этой причины только въ послѣднемъ изъ этихъ элементовъ—въ нашей воспріемлющей способности, въ какомъ-либо коренномъ и существенномъ ея недостаткѣ. Еслибы предметы внѣшняго міра представлялись нашему взору тускло и смутно, иногда до такой степени, что мы стали бы сомнѣваться, существуютъ ли эти предметы или нѣтъ, то причины тому мы конечно прежде всего стали бы искать въ ненормальномъ состояніи нашего зрѣнія. Такъ и здѣсь ближайшей причины недостаточности и неясности нашихъ представленій о сверхчувственномъ мы имѣемъ право искать въ какомъ-либо ненормальномъ состояніи нашего духа по отношенію къ Богу.

Мы не станемъ касаться здѣсь вопроса, какъ и отчего могло произойти такое ненормальное состояніе; достаточно того, что дѣйствительное положеніе нашего религіознаго знанія, въ частности самая возможность атеизма заставляетъ необходимо предполагать его. Конечно самое глубокое разстройство человѣческаго духа не можетъ совершенно уничтожить его существенныхъ стремленій и способностей; не можетъ слѣдовательно уничтожить и способности внимать естественному откровенію Божества въ нашемъ духѣ и въ природѣ; но оно можетъ быть причиною, что дѣятельность этой способности можетъ упасть до самаго низшаго предѣла знанія,—именно до темнаго и неопредѣ-

леннаго стремленія къ сверхчувственному, съ отсутствіемъ раздѣльной идеи о Богѣ. Это отъ того, что для яснаго и вѣрнаго ощущенія предмета, какъ въ мірѣ чувственномъ, такъ и духовномъ, вышечувственномъ, кромѣ дѣйствія объекта на наше внѣшнее ли то или внутреннее чувство, необходимо правильное отношеніе къ нему субъекта, нужно здоровое, нормальное состояніе органа познанія и достаточная сила возбужденія и стремленія къ познанію предмета. Какъ различная острота и тонкость внѣшняго чувства опредѣляетъ степень живости и полноты внѣшняго воспріятія, а затѣмъ и чувственнаго познанія, такъ точно различное качество внутренняго чувства опредѣляетъ различіе въ воспріятіи истинъ вышечувственныхъ. Но въ чемъ теперь можетъ состоять чистота и нормальная жизненность внутренняго чувства, или той способности, посредствомъ которой мы познаемъ божественное? Такъ какъ высочайшій объектъ этого чувства — Богъ не есть такой же безразличный и къ намъ безучастный, не имѣющій никакихъ нѳическихъ отношеній къ намъ предметъ нашего познанія, какъ предметы міра внѣшняго, но есть существо живое и въ высшей степени совершѳнное, то и въ познающемъ субъектѣ, для соотвѣтственнаго познанія его, необходимо предположить также извѣстную степень и нѳическаго совершенства. Отсюда видно, что чистота, живость и ясность внутренняго чувства есть собственно чистота нравственная, а изощряющее его упражненіе состоитъ въ нравственной или добродѣтельной жизни. Богъ не есть только предметъ познанія для ума, но цѣль живаго, всесторонняго стремленія нашего духа; Богъ есть высочайшее совершенство и благо, и потому энергическое стремленіе къ нему и ясное ощущеніе его возможно только для человѣка съ нравственно чистымъ окомъ души, съ силою ума, постоянно развиваемою и упражняемою нравственною жизнію. Тогда какъ въ познаніи другихъ предметовъ нѳическій элементъ имѣетъ лишь второстепенное значеніе, и истина, напр. познанія чувственнаго міра, одинакова, принадлежитъ ли оно нравственному или безнравственному человѣку, въ дѣлѣ богопознанія это элементъ существенный, отъ котораго зависитъ самый характеръ познанія и степень его истины. Но если нравственною жизнію условливается главнымъ образомъ ясность и сила религіознаго чувства, то отсюда понятно, почему иногда такъ тус-

клы бываютъ наши представленія о Богѣ, почему у нѣкоторыхъ людей ощущеніе сверхчувственнаго унадаетъ иногда до нуля. Опытъ показываетъ, что въ жизни духовной нравственная жизнь идетъ далеко не столь правильнымъ и нормальнымъ путемъ, какъ совершаются законоообразныя отправленія чувствъ внѣшнихъ. Что удивительнаго, если чувство божественнаго бываетъ иногда такъ неясно и слабо, что у нѣкоторыхъ лицъ при болѣе неблагопріятныхъ условіяхъ можетъ доходить до сомнѣнія, даже до отрицанія истины бытія Божія?

Изъ сказаннаго нами видно, что не полемическое только отношеніе къ атеизму и матеріализму, старающееся видѣть въ нихъ все дурное, а вѣрное пониманіе сущности самаго дѣла приводило многихъ философовъ къ мысли, что дѣйствительный и коренной источникъ невѣрія есть не столько заблужденіе ума, сколько нравственная испорченность человѣка. „Никто не отрицаетъ бытія Божія, кромѣ того, кому выгодно, чтобы не было Бога“, въ этомъ замѣчаніи Бакона [7]) кроется глубокій смыслъ. Нравственный характеръ и индивидуальныя особенности лица имѣютъ и вообще очень сильное вліяніе на образъ мышленія, и личностію человѣка иногда незамѣтно условливается даже складъ его философскихъ воззрѣній; каковъ человѣкъ, такова и избираемая имъ философія, вѣрно замѣчаетъ Фихте [8]). Это вліяніе возрастаетъ и усиливается

---

[7]) Этими словами Баконъ заключаетъ приведенное имъ мѣсто изъ толкованія блаженнаго Августина на псаломъ XIII. Dicit scriptura: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Non dicit: cogitavit insipiens in corde suo. Adec ut hoc magis asserat tanquam rem, quam lubens optaret, quam quod penitus hoc credat et sentiat. Nemo enim Deos non esse credit, nisi cui deos non esse, expedit. Ubachs, Theodiceae Elem. 1845, p. 14.

[8]) „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“. Ueberweg, Gesch., d. Philos. 1875. III, 231. Что практическій интересъ имѣетъ главное вліяніе на опредѣленіе философскихъ убѣжденій, въ этомъ сознаются сами болѣе искренніе атеисты. Въ этомъ отношеніи очень замѣчательно признаніе Цольбе. Никогда, говоритъ онъ, не раздѣлялъ я мнѣнія извѣстнѣйшихъ защитниковъ матеріализма, будто къ устраненію всего сверхъестественнаго вынуждаетъ ихъ сила естественно-научныхъ фактовъ. Я всегда былъ убѣжденъ, что факты внѣшняго и внутренняго опыта очень двусмыслемны и безъ всякой логической ошибки съ полнымъ правомъ могли бы быть изъяснены и съ теологической или спиритуалистической точки зрѣнія. Дѣйствительнаго доказательства не можетъ быть дано ни для

въ той мѣрѣ, въ какой извѣстная теоретическая истина имѣетъ значеніе для жизни практической. Такъ какъ теперь истина бытія Божія болѣе чѣмъ всякая другая имѣетъ существенное опредѣляющее вліяніе на нашу нравственность, то естественно, что у людей, для которыхъ нравственный законъ служитъ тяжелымъ бременемъ, сдерживающимъ ихъ страсти и чувственныя влеченія, легко возникаетъ тайное желаніе отстранить и удалить изъ нравственнаго сознанія ту высочайшую истину, которая служитъ основаніемъ обязательности нравственнаго закона; а подстрекаемый тайнымъ желаніемъ и личнымъ интересомъ разсудокъ всегда готовъ оправдать софизмами ума заблужденіе сердца и воли. Въ этомъ отношеніи нашъ разсудокъ къ несчастію одаренъ необыкновенною гибкостью и способностью предлагать свои услуги къ самымъ разнороднымъ требованіямъ личнаго интереса; опытъ этой гибкости показали софисты, которые безъ всякихъ убѣжденій въ объективной истинѣ, по требованію минуты, готовы были съ одинаковымъ діалектическимъ искусствомъ доказывать радикально противоположныя мнѣнія объ одномъ и томъ же предметѣ.

одного изъ этихъ равно возможныхъ изъясненій... Къ устраненію всего сверхчувственнаго или всего непостижимаго, однимъ словомъ къ натурализму вынуждаетъ такимъ образомъ никакъ не сила естествознательныхъ фактовъ равно какъ и не все понять желающая философія, но въ глубочайшей основѣ, — мораль, именно такое нравственное отношеніе человѣка къ міровому порядку, которое я называю „довольствомъ естественнымъ міромъ“. Это и есть практическій или лучше сказать „сердечный принципъ„ (Gemütsprincip.) матеріализма... „Какъ Р. Вагнеръ заявилъ однажды, что не физіологія вынуждаетъ его къ признанію невещественной души, но имманентное его уму и неотдѣлимое отъ него представленіе моральнаго міроваго порядка, такъ и я открыто объявляю, что и меня къ устраненію сверхчувственнаго вынуждаетъ не физіологія, не раціональный какой-либо принципъ, но болѣе всего моральное чувство въ отношеніи къ естественному міровому строю; довольство имъ принуждаетъ къ отрицанію сверхчувственной души... Это и есть глубочайшая причина, болѣе или менѣе сознаваемое внутреннее побужденіе у всѣхъ послѣдователей матеріализма, который поэтому есть рѣшительно дѣло чувства. Одинъ послѣдователь натурализма упрекнулъ однажды другаго въ томъ, что источникъ его матеріализма есть не знаніе и разсудокъ, а вѣра и чувство; это, по моему мнѣнію, несомнѣнно можно сказать и относительно всѣхъ. Начало метафизики, какъ справедливо замѣтилъ Лотце въ заключеніе своей статьи, находится не въ ней самой, а въ ея-нѣтъ.“ H. Czolbe, Grenzen и д. Ursprung d. mensch. Erkentniss. 1865. 49, 50, 51.

Мальбраншъ довольно вѣрно охарактеризовалъ эту способность разсудка уклоняться отъ очевидной истины подъ вліяніемъ нравственныхъ побужденій, когда замѣтилъ: „еслибы люди имѣли какую-либо выгоду въ томъ, чтобы стороны подобныхъ трехугольниковъ не были равны и еслибы ложная геометрія была также удобна для ихъ порочныхъ наклонностей какъ ложная мораль, то они легко могли бы дѣлать и въ геометріи столь же нелѣпые паралогизмы какъ и въ сферѣ нравственности, потому что ихъ ошибки были бы имъ пріятны, а истина только затруднила бы ихъ и сердила.“

Эта несчастная склонность разсудка дѣйствовать подъ вліяніемъ ложныхъ практическихъ побужденій, удовлетворяться софизмами и недостаточными доводами при ихъ теоретическомъ оправданіи и съ упорствомъ отвергать самыя очевидныя доказательства, какъ скоро они идутъ вопреки личному, часто даже несознаваемому ясно интересу, и составляетъ одну изъ главныхъ причинъ трудности опроверженія атеизма и родственныхъ ему воззрѣній, напр. матеріализма. При всемъ томъ, что самые строгіе критики доказательствъ бытія Божія, находившіе въ нихъ существенные недостатки, согласно признавали, что не смотря на эти недостатки, касающіеся установленія истиннаго понятія о Богѣ, они во всякомъ случаѣ несомнѣнно достаточны для опроверженія атеизма,—они не имѣли и не имѣютъ желаемаго дѣйствія на измѣненіе атеистическаго образа мыслей. Что не слабость этихъ доказательствъ тому виною, видно уже изъ того, что ни матеріализмъ, ни атеизмъ не представили намъ до сихъ поръ никакой сколько-нибудь связной и научной критики этихъ доказательствъ; они большею частію игнорируются ими. При такой опытомъ дознанной недостаточности положительныхъ доказательствъ бытія Божія для убѣжденія атеистовъ и при извѣстной уже намъ коренной причинѣ этого явленія, заключающейся въ нравственномъ предрасположеніи къ отрицанію этой истины, мы очевидно не имѣемъ права надѣяться на силы одного только разума и одной философіи для ослабленія и искорененія столь распространяющагося въ наше время невѣрія. Единственное вѣрное средство къ тому есть возвышеніе нравственнаго уровня человѣка, очищеніе и вслѣдствіе этого просвѣтленіе той силы нашего духа, которая служитъ органомъ къ воспріятію и познанію сверхчувственнаго.

Какъ скоро это будетъ достигнуто, то и міръ предметовъ и истинъ сверхчувственныхъ явится предъ нами во всей своей живости и непререкаемой, недоступной сомнѣнію реальности. На это вліяніе нравственнаго состоянія на степень нашего убѣжденія въ истинѣ предметовъ неподлежащихъ чувствамъ вѣрно указалъ еще Платонъ. „Сенсуалистовъ, говоритъ онъ, или тѣхъ, которые все признаютъ вещественнымъ и только осязаемое почитаютъ за истинное и истинно сущее, нужно сперва сдѣлать лучшими, прежде чѣмъ станемъ учить ихъ, потому что тогда они въ самихъ себѣ ясно признаютъ истину души и справедливость и разумность въ ней, и убѣдятся, что все это реальные, хотя и неощущаемые и невидимые предметы *).

Поставляя атеизмъ въ причинную связь съ упадкомъ нравственнаго сознанія, мы конечно идемъ вопреки тѣмъ философскимъ теоріямъ, которыя вообще отрицаютъ связь нравственной идеи съ религіозною; это отрицаніе въ примѣненіи къ частному занимающему насъ теперь вопросу выражается въ томъ мнѣніи, что въ силу независимости нравственности отъ религіи и атеистъ можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ. Говоря объ атеизмѣ, тѣмъ болѣе утверждая связь его съ ослабленіемъ въ человѣкѣ нравственнаго чувства, мы не можемъ не коснуться этого мнѣнія, въ какой мѣрѣ оно можетъ служить возраженіемъ противъ нашего взгляда на главный источникъ атеизма.

Чтобы рѣшить вопросъ: можетъ или нѣтъ атеистъ быть истинно нравственнымъ человѣкомъ, повидимому проще и ближе всего было бы обратиться къ фактамъ нравственной жизни самихъ атеистовъ. На первый взглядъ факты здѣсь какъ будто говорятъ въ пользу положительнаго рѣшенія этого вопроса. Имѣя въ виду исторически извѣстныхъ намъ атеистовъ, мы не замѣчаемъ, чтобы они выдавались какою-либо особенною безнравственностію въ сравненіи съ другими людьми своего времени, признававшими бытіе Бога; о нѣкоторыхъ изъ нихъ (напр. объ Эпикурѣ въ древности, Дидро въ новое время) говорятъ даже, что они своими нравственными качествами возвышались надъ современниками. Все это очень можетъ быть; но тѣмъ не менѣе было бы слиш-

*) Sophistes, 14.

комъ поспѣшно изъ этихъ частныхъ и отдѣльныхъ фактовъ выводить общее заключеніе о независимости нравственности отъ религіи. Прежде всего, отсутствіе внѣшнихъ обнаруженій безнравственности, даже внѣшніе похвальные поступки не могутъ служить неоспоримымъ доказательствомъ истинной нравственности. Отсутствіе такихъ обнаруженій, отрицательная нравственность, легко можетъ зависѣть отъ причинъ внѣшнихъ и случайныхъ: отъ положенія человѣка въ обществѣ, отъ того, что для него не было никакихъ поводовъ и интересовъ нарушать обыкновенный кодексъ морали и принятыя приличія. Поэтому въ защиту нравственнаго характера атеизма вообще нельзя ссылаться на образъ жизни философовъ атеистовъ и на то, что они не были хуже окружающихъ ихъ лицъ, что они не были напр. ни убійцами, ни ворами, ни людьми безчестными; быть имъ такими, въ ихъ положеніи не было ни побужденій, ни выгодъ. Другое дѣло, еслибы намъ доказали, что философы атеисты въ нравственномъ отношеніи, именно благодаря своему атеизму, были выше и совершеннѣе чѣмъ тѣ, нравственность которыхъ основывалась на религіозномъ началѣ; но доказать подобный парадоксъ едвали кто рѣшится. Никто еще въ философахъ атеистахъ не думалъ искать героевъ правды и добродѣтели подобныхъ тѣмъ, образцы которыхъ представляетъ намъ религія. Чтобы на основаніи фактовъ имѣть возможность судить о нравственномъ значеніи атеизма, нельзя имѣть въ виду нѣкоторыхъ только философовъ и ученыхъ, для которыхъ независимо отъ ихъ общественнаго положенія, самое знаніе и наука могли служить сдерживающимъ началомъ противъ нравственной распущенности. Нужно обратить вниманіе на нравственное состояніе цѣлыхъ обществъ, которое обыкновенно сопровождаетъ распространеніе антирелигіозныхъ идей и вызываетъ ихъ. Но здѣсь исторія даетъ намъ несомнѣнно печальныя указанія; она всегда представляетъ невѣріе въ тѣснѣйшей связи съ упадкомъ нравственности. Времена такого упадка были временами возникновенія атеистическихъ воззрѣній и эти воззрѣнія, распространяясь въ обществѣ, оказывали въ свою очередь самое сильное вліяніе на жизнь. Припомнимъ эпоху софистики въ Греціи, послѣднія времена Римской имперіи и ближайшую къ намъ эпоху французской революціи.

Такъ какъ факты служатъ слишкомъ ненадежною опорою для мнѣнія о возможности для атеиста быть истинно нравственнымъ, и говорятъ скорѣе противъ, чѣмъ въ пользу его, то неудивительно, что защитники этой мысли всегда искали этой опоры не столько въ фактахъ, сколько въ области общихъ и отвлеченныхъ соображеній о мотивахъ нравственныхъ дѣйствій. Старались доказать, что религіозная идея не составляетъ не только единственнаго, но даже высшаго и лучшаго мотива нравственности; что вполнѣ возможны и болѣе достойны другіе, естественные и независимые отъ религіи мотивы и что въ силу этого истинная нравственность возможна и для атеиста.

Чтобы разъяснить этотъ вопросъ, мы сперва должны условиться, что̀ такое должно понимать подъ именемъ истинной нравственности, потому что не смотря на кажущуюся ясность этого понятія только одно недоразумѣніе относительно его могло привести къ мнѣнію сейчасъ нами представленному.

Что такое значитъ быть добрымъ или нравственнымъ человѣкомъ? Если нравственность понимать только въ отрицательномъ и притомъ ограниченномъ смыслѣ, какъ отсутствіе внѣшнихъ грубыхъ пороковъ и преступленій, если быть добрымъ человѣкомъ значитъ не причинять только явнаго вреда другимъ, не убивать, не красть и т. п., то конечно можно согласиться, что и безбожникъ можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ въ этомъ смыслѣ слова. Общественные законы, приличія, страхъ наказанія и дурной молвы, собственная выгода не дѣлать зла другимъ, все это можетъ удержать человѣка отъ грубыхъ пороковъ. Дѣйствующимъ мотивомъ нравственности здѣсь въ сущности будетъ эгоизмъ, желаніе доставить себѣ безопасность и удобства жизни, которыми общество допускаетъ пользоваться только тѣхъ, кто не нарушаетъ общественныхъ законовъ ко вреду ближнихъ.

Но конечно никто изъ истинно уважающихъ нравственность и понимающихъ сущность ея не удовлетворится такимъ одностороннимъ и узкимъ понятіемъ о ней. Этимъ понятіемъ въ сущности отвергается всякая нравственность, потому что имъ допускаются всѣ пороки и страсти, лишь бы они не нарушали явнымъ образомъ правъ другихъ. Притомъ же уваженіе къ общественному мнѣнію и страхъ предъ закономъ могутъ служить надежною уздою для безнравственности только до тѣхъ поръ, пока

это мнѣніе и законы довольно сильны въ сравненіи съ отдѣльнымъ лицемъ; какъ скоро человѣкъ можетъ безнаказанно презирать или нарушать ихъ, то его никто уже не остановитъ на пути къ злу.

Истинная нравственность, по суду вѣрнаго нравственнаго сознанія, должна состоять поэтому не въ отсутствіи только внѣшнихъ противонравственныхъ поступковъ, а въ такой настроенности души, по которой человѣкъ исполняетъ нравственный законъ по собственной доброй и свободной волѣ, не будучи побуждаемъ къ тому ни внѣшними какими-нибудь принудительными условіями, ни представляющимися выгодами или эгоистическими соображеніями, но по чистой любви къ добру.

Но гдѣ мы можемъ найти побужденія для такой чуждой эгоизма нравственности, если уничтожимъ ея связь съ религіею?

Въ естественномъ, природномъ влеченіи къ добру, говорятъ одни. Человѣкъ по своей природѣ стремится къ добру, если не встрѣчаетъ къ тому какихъ-либо особенныхъ препятствій отъ внѣ, искажающихъ своимъ вліяніемъ эту добрую природу и заставляющихъ его невольно дѣлать зло вмѣсто добра; отстраните эти препятствія, напр. бѣдность гнетущую человѣка, неправильное общественное устройство и пр. и человѣкъ естественно будетъ добрымъ и нравственнымъ.

Но справедливо ли съ одной стороны, что человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе къ одному только добру, которое всегда выразится въ дѣйствіи, когда не будетъ къ тому препятствій, съ другой, что препятствія къ нравственному совершенству заключаются только въ внѣшнихъ случайныхъ обстоятельствахъ, напр. неправильности соціальныхъ и экономическихъ отношеній?

Опытъ и внутреннее сознаніе каждаго опровергаютъ то и другое. Рядомъ съ естественными добрыми влеченіями каждый замѣтитъ въ нашей природѣ влеченія злыя и противонравственныя, на происхожденіе которыхъ не имѣютъ никакого вліянія внѣшнія обстоятельства. Еслибы недостаточенъ былъ для подтвержденія этого собственный опытъ каждаго, то мы могли бы указать на людей, окруженныхъ всѣми благопріятными внѣшними условіями для того, чтобы быть добродѣтельными, но вмѣсто того оказывающихся далеко не такими. Предполагая, что естественное влеченіе къ добру есть вполнѣ надежный мотивъ нравствен-

ности, что припятствія къ ней заключаются единственно въ внѣшнихъ неблагопріятныхъ условіяхъ, мы должны бы ожидать, что люди образованные, богатые, обезпеченные будутъ всегда добродѣтельными, а люди тѣснимые этими неблагопріятными условіями безнравственными; но опытъ рѣшительно не оправдываетъ такихъ ожиданій, чѣмъ и подтверждаетъ, что внѣшнія обстоятельства жизни хотя и могутъ имѣть нѣкоторое вліяніе на нравственность, но не абсолютное; въ сущности же нравственность отъ нихъ не зависитъ. Коренной источникъ нравственныхъ дѣйствій кроется въ глубинѣ души человѣческой, въ ея природныхъ стремленіяхъ; но опытъ показываетъ, что эти стремленія направлены не къ одному только добру, но къ злу. Страсти и злыя влеченія возникаютъ не изъ однихъ неблагопріятныхъ для человѣка внѣшнихъ обстоятельствъ; они возникаютъ въ самой душѣ человѣка и могутъ образоваться и существовать въ ней, не смотря даже на внѣшнія стѣсненія; онѣ или расторгаютъ узы налагаемыя на нихъ стыдомъ, приличіемъ, законами, или остаются скрытыми въ душѣ, не прорываясь въ дѣйствіяхъ, но тѣмъ не менѣе производя порочную настроенность души. Все это показываетъ, что естественное влеченіе къ добру не можетъ служить надежнымъ мотивомъ нравственности, потому что не отвнѣ только оно стѣсняется въ своемъ обнаруженіи, но въ самой природѣ нашей встрѣчаетъ себѣ противодѣйствіе въ злыхъ влеченіяхъ, возникающихъ изъ природной, независящей отъ насъ, испорченности нашей воли. Слѣдуя однимъ естественнымъ влеченіямъ, человѣкъ всегда подвергается страшной опасности стать чувственнымъ, порочнымъ существомъ, потому что въ его поврежденной природѣ склонность къ злу по большей части даже сильнѣе, чѣмъ склонность къ добру.

Правда, говорятъ другіе, въ природѣ человѣка, существа не только духовнаго, но и чувственнаго, въ силу самой двойственности человѣческой природы, есть естественное влеченіе не къ одному только добру, но и къ злу. Рождаясь на почвѣ чувственности, послѣднее легко укореняется въ нашей душѣ при недѣятельности разума; поэтому одно только естественное влеченіе не можетъ служить достаточнымъ мотивомъ нравственности. Человѣкъ, какъ существо не только чувственное, но и разумное, и высшаго мотива нравственности долженъ искать въ самомъ раз-

умѣ; такимъ разумнымъ мотивомъ можетъ служить только уваженіе къ важности и святости нравственнаго закона.

Говоря объ уваженіи, какъ принципѣ нравственной дѣятельности, мы имѣемъ въ виду Канта, которымъ этотъ принципъ, какъ извѣстно, проведенъ во всей строгости и послѣдовательности. Конечно Кантъ не разрываетъ совершенно всякую связь идеи Божества съ нравственностію; она у него есть необходимый постулатъ нравственности. Но тѣмъ не менѣе, по его мнѣнію, въ практическомъ отношеніи эта идея и основанная на ней вѣра въ Бога не должна быть какимъ-либо опредѣляющимъ началомъ нашей дѣятельности, такъ чтобы нравственный законъ былъ поставляемъ въ зависимость отъ Бога или чтобы обязательность этого закона основывалась на мысли о его высшемъ происхожденіи. Такимъ воззрѣніемъ нарушилась бы свобода человѣческой воли и автономія нравственнаго закона, требующая, чтобы мы исполняли этотъ законъ ради его самого, а не по внѣшнимъ побужденіямъ, какъ бы нѣкоторыя изъ нихъ, напр. религіозныя, возвышенны ни были.

При такомъ понятіи о независимости нравственности отъ религіозной идеи естественно было ожидать, что вопросъ о возможности быть нравственнымъ и атеисту получитъ положительное рѣшеніе. Такое рѣшеніе и дѣйствительно мы встрѣчаемъ у многихъ послѣдователей Канта, у которыхъ окончательно исчезаетъ та слабая связь нравственности съ религіею, которая еще замѣтна у него [10]). Уваженіе къ нравственному закону признается вполнѣ достаточнымъ мотивомъ нравственности.

Мы уже имѣли случай говорить о недостаточности этого мотива и о значеніи религіозной идеи въ дѣлѣ нравственности [11]). Здѣсь къ сказанному нами присоединимъ только то, что этотъ мотивъ, помимо другихъ его недостатковъ, не можетъ имѣть одного изъ самыхъ существенныхъ признаковъ дѣйствительнаго нравственнаго мотива,—всеобщности. Такой мотивъ долженъ быть все-

---

[10]) У Канта находятъ даже нѣкоторыя мѣста, по которымъ можно предполагать, что онъ приписывалъ идеѣ Божества гораздо больше значенія для нравственности, чѣмъ сколько слѣдуетъ изъ его теоріи объ автономіи нравственнаго закона. См. Drobisch, Religionsphilosophie, 159—161.

[11]) См. Религія и ея происхожденіе, 1871, стр. 140, 111, 120.

общимъ, годнымъ не для нѣкоторыхъ только лицъ, способныхъ его понять и усвоить, но для всѣхъ людей безъ исключенія. Но таково ли отвлеченное начало уваженія къ нравственному закону самому по себѣ, которымъ думаютъ замѣнить мысль о Богѣ? Очевидно нѣтъ. Уваженіе къ нравственному закону, проистекающее изъ яснаго пониманія его сущности и цѣли, если и можетъ служить нѣкоторымъ мотивомъ нравственности, то только для философа, углубляющагося въ изслѣдованіе природы человѣка и его коренныхъ стремленій. Но чѣмъ будетъ руководиться въ жизни большинство людей, для которыхъ нужны не абстрактныя понятія о сущности нравственности, съ трудомъ пріобрѣтаемыя, но вѣрныя, ясныя, твердыя и въ то же время всѣмъ понятныя побужденія къ добру? Гдѣ онъ найдетъ такія побужденія? Довѣриться однимъ естественнымъ влеченіямъ, въ надеждѣ что они приведутъ насъ къ добру, при существующемъ антагонизмѣ въ человѣческой природѣ, какъ мы видѣли, было бы крайне опасно. Общественное мнѣніе и положительные законы, обязывающіе къ нравственной дѣятельности и карающіе за нарушеніе ея, очевидно недостаточны; общественное мнѣніе можно обмануть или пренебречь-имъ; законы не всевидящи, и человѣку опытному во злѣ не трудно укрыться отъ нихъ; при томъ же они караютъ только внѣшнія, противныя общественному благу дѣйствія, внутреннее же безнравственное состояніе человѣка недоступно ихъ суду. Остается одна религія, которая, освящая высшимъ авторитетомъ нравственныя предписанія, не только даетъ дѣйствительное побужденіе къ ихъ исполненію, но и одна только можетъ оправдать то уваженіе къ нимъ, въ которомъ хотятъ нѣкоторые видѣть „естественный“ мотивъ нравственности.

В. Кудрявцевъ.

ЕВАНГЕЛІЯ КАНОНИЧЕСКІЯ.

Общій характеръ каноническихъ Евангелій.

Все, что̀ письменно дошло до насъ о жизни и дѣлахъ Господа нашего Іисуса Христа, принадлежитъ Его первымъ послѣдователямъ и ученикамъ, которые всю свою жизнь посвятили проповѣдыванію людямъ возвѣщеннаго Имъ евангелія и прославленію Его святаго имени. Самъ Христосъ не оставилъ послѣ Себя ничего письменнаго. Письмо къ Эдесскому князю Авгару, которое приписывается у Евсевія (1. 13) Христу, какъ извѣстно, нельзя назвать подлиннымъ. Мы ни откуда не знаемъ, чтобы Христосъ отправлялъ кому-либо какія-нибудь посланія; ученіе же свое Онъ всегда излагалъ въ живомъ словѣ и никогда не произносилъ рѣчей по предварительной записи. Слѣдуя своему Учителю, и апостолы возвѣщали міру Его евангеліе по преимуществу устно (Марк. XVI, 15), и только когда лично не могли присутствовать въ томъ обществѣ, которому преподавали христіанское вѣроученіе и правила нравственной жизни, они писали свои посланія; подобно своему божественному Учителю, и они также никогда не произносили писанныхъ рѣчей или проповѣдей. Да и зачѣмъ имъ было бы это дѣлать? Ихъ устами глаголалъ самъ Духъ Святый; въ ихъ памяти конечно такъ твердо и такъ неизгладимо была напечатлѣна вся жизнь и всѣ дѣла ихъ Господа, что благовѣствуя о ней, они не нуждались ни въ какихъ записяхъ. Гораздо слабѣе было воспоминаніе, очевидно,

уже у тѣхъ, которые не были непосредственными и постоянными очевидцами евангельскихъ событій, но сами узнали о нихъ только чрезъ посредство апостоловъ. Но вотъ мало-по-малу непосредственные очевидцы евангельскихъ событій и первые благовѣстники Христова евангелія начали оставлять свое земное поприще; а потому и естественно, что многіе благоразумные люди уже въ первый вѣкъ христіанства стали заботиться о томъ, чтобы евангельская исторія не потеряла впослѣдствіи своего настоящаго вида и не превратилась въ море басенъ и легендъ, когда перемрутъ всѣ апостолы и всѣ непосредственные очевидцы евангельскихъ событій,—и въ этомъ заключается истинная причина появленія въ письмени каноническихъ евангелій. Что такая потребность въ первенствующей церкви дѣйствительно была,—это видно уже изъ того, что повѣствованій объ особенно замѣчательныхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, составленныхъ на основаніи устнаго преданія очевидцевъ и первыхъ проповѣдниковъ Евангелія, было уже *много* ко времени написанія третьяго каноническаго евангелія (Лук. I, 1—3), хотя конечно всѣ эти повѣствованія были еще настолько неудовлетворительны, что Лука рѣшился написать новое повѣствованіе и притомъ съ большею точностію, какою, очевидно, еще не отличались тѣ прежнія *многія* повѣствованія.

Что каноническія евангелія такимъ образомъ суть историческія книги и таковыми должны быть на самомъ дѣлѣ,—это очевидно. Но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что о нихъ нужно судить по тому масштабу, который выработанъ историческою наукою новѣйшаго времени. Это значило бы прилагать къ нимъ чужую мѣру. Прежде всего, не нужно забывать, что они—*евангелія;* весь ихъ историческій строй обусловливался исключительно ихъ основною идеею и ихъ конечною цѣлію, а потому и сужденіе о нихъ всегда должно находиться въ зависимости отъ ихъ идеи и цѣли и ни отъ чего другаго. Совершенно ложно то представленіе, будто бы евангелисты хотѣли изложить въ своихъ евангеліяхъ исторію жизни Іисуса Христа или даже только исторію Его общественнаго служенія. Ихъ послѣднею цѣлію было лишь доказательство вѣры, что Іисусъ Христосъ есть истинный Мессія, истинный Сынъ Божій,—доказательство, которое они хотѣли дать путемъ историческимъ (Іоан. XX, 30, 31; Мѳ. I. 1).

И дѣйствительно, вся исторія въ нихъ постоянно обусловливается именно этимъ основнымъ чисто дидактическимъ моментомъ.

Впрочемъ, указывая на дидактическую цѣль евангельскихъ повѣствованій, этимъ мы вовсе не хотимъ сказать того, что на основаніи ихъ нельзя начертать научнаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа. Правда, евангелисты опустили почти всю исторію дѣтства и исторію умственнаго развитія Христа, которая въ обыкновенной біографіи должна бы занять одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ; но вопросъ объ умственномъ развитіи Богочеловѣка не только совершенно излишенъ, но даже и неумѣстенъ; въ остальномъ же они удовлетворяютъ всѣмъ законнымъ біографическимъ требованіямъ даже и новѣйшаго времени. Они вполнѣ и всесторонне обрисовываютъ намъ божественную личность и богочеловѣческій характеръ Іисуса Христа, — а это именно для научнаго жизнеописанія только существенно и нужно. Конечно, преслѣдуя свою дидактическую цѣль, евангелисты не могли вести своихъ разсказовъ съ лѣтописною точностію и не всегда могли долго останавливаться на хронологическихъ и топологическихъ указаніяхъ; а потому мѣста и времени того или другаго событія они касаются лишь настолько, насколько это было необходимо для болѣе нагляднаго представленія самаго событія. Понятно, что въ одномъ случаѣ они могли указывать мѣсто и время съ самою опредѣленною точностію, въ другомъ только отчасти, иногда же они могли и вовсе не говорить объ этомъ. Но хронологическія и топологическія указанія частныхъ событій не имѣютъ особенной важности и въ біографіяхъ обыкновенныхъ людей, а еще менѣе они важны въ жизнеописаніи Богочеловѣка.

Гораздо интереснѣе вопросъ о сходствѣ и различіи каноническихъ евангелій и какимъ образомъ объяснить тѣ замѣтные пропуски въ евангельскихъ повѣствованіяхъ многихъ событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, на которые такъ часто нападаетъ отрицательная критика?—Конечно, еслибы каноническія евангелія имѣли въ виду лишь одну историческую цѣль, въ такомъ случаѣ они дѣйствительно не могли уже быть ничѣмъ инымъ, какъ только простыми біографіями; евангелисты тогда не имѣли бы уже права выбирать или оставлять тѣ или другіе

факты, но должны бы были въ строго-хронологическомъ порядкѣ только сообщать все то, что имѣло мѣсто въ жизни Господа нашего Іисуса Христа; тогда, очевидно, и самыя повѣствованія ихъ были бы полнѣе и однообразнѣе. Но такъ какъ евангелисты руководились, какъ мы сказали, совершенно иною мыслію, то они конечно имѣли полное право брать изъ жизни Іисуса Христа только тѣ факты, которые соотвѣтствовали ихъ цѣли; а такой или другой выборъ всегда обусловливается какъ его особенною цѣлію, такъ и индивидуальными свойствами того или другаго выбирающаго лица. Въ этомъ-то обстоятельствѣ и заключается главная причина кажущагося или дѣйствительнаго разногласія между евангелистами. Возможность такого разногласія мы признаемъ еще охотнѣе, если при этомъ примемъ въ соображеніе, что хотя евангелисты были руководимы въ своихъ повѣствованіяхъ однимъ и тѣмъ же Духомъ Святымъ, но все-таки они были лица различныя между собою, имѣвшія неодинаковые поводы для написанія своихъ повѣствованій, писавшія не къ однимъ и тѣмъ же лицамъ, не при однихъ и тѣхъ же обстоятельствахъ, не въ одно и то же время, не въ одномъ и томъ же мѣстѣ. Вотъ почему различія евангельскихъ повѣствованій скорѣе говорятъ въ пользу истинности этихъ повѣствованій, нежели противъ нея. Сходство же евангельскихъ повѣствованій вполнѣ объясняется тѣмъ, что они имѣютъ одинъ и тотъ же предметъ, одну и ту же цѣль, одну и ту же основную идею и писаны подъ однимъ и тѣмъ же водительствомъ Святаго Духа.

Иной впрочемъ взглядъ на сходство и различіе евангельскихъ повѣствованій высказываютъ многіе ученые критики евангелій. Вопросъ о сходствѣ и различіи каноническихъ евангелій они ставятъ обыкновенно въ связь съ вопросомъ о происхожденіи самыхъ евангелій и рѣшеніе перваго поставляютъ въ зависимость отъ такого или инаго рѣшенія послѣдняго. Вопросъ же о происхожденіи каноническихъ евангелій рѣшается отрицательною критикою главнымъ образомъ въ трехъ слѣдующихъ гипотезахъ.

1) Одни ученые предполагаютъ, что въ основѣ трехъ первыхъ каноническихъ евангелій лежитъ „первоевангеліе“, изъ котораго они тѣмъ или другимъ образомъ произошли. Такимъ образомъ, въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ евангелисты будто-бы слѣдуютъ въ сво-

ихъ повѣствованіяхъ этому первоевангелію, они до буквальности согласны между собою, тамъ же, гдѣ они отступаютъ отъ него, они разнятся и между собою. Придерживающимся этой гипотезы оставалось бы только указать, что же это за „первоевангеліе“; но тутъ-то они и несогласны между собою. Именно,—одни изъ нихъ (Шмидтъ, Фейльмозеръ и Больтенъ) считаютъ такимъ первоевангеліемъ арамейское евангеліе отъ Матѳея, о существованіи котораго зналъ Папій; другіе (Лессингъ, Нимейеръ, Веберъ и Вентурини) такъ-называемое „Евангеліе отъ евреевъ“. Лучше всего эта гипотеза изложена Эйхгорномъ, который признаетъ, что три первыя каноническія евангелія, благодаря различнымъ переработкамъ, произошли изъ одного и того же арамейскаго первоевангелія, которое однакоже до насъ не дошло. Переработка этого первоевангелія, которое Эйхгорнъ обозначаетъ буквою A, легла въ основу нашего Евангелія отъ Матѳея; другая переработка—B. легла въ основу Евангелія отъ Луки; третья—C, происшедшая изъ сравненія A и B, дала основаніе Евангелію отъ Марка. При этомъ Маркъ и Лука пользовались будтобы еще одною переработкою арамейскаго первоевангелія—D, которая совершенно была неизвѣстна писателю нашего евангелія отъ Матѳея. Въ послѣдствіи однакоже Эйхгорну было доказано, что такъ какъ всѣ указанныя имъ переработки—A, B, C, D,—очевидно были на *арамейскомъ* языкѣ, то посредствомъ предложенной имъ гипотезы еще нельзя объяснить себѣ сходства евангельскихъ повѣствованій въ отдѣльныхъ *греческихъ* выраженіяхъ. Въ виду этого Эйхгорнъ перестроилъ свою гипотезу такимъ образомъ: 1) арамейское первоевангеліе; 2) греческій переводъ его; 3) переработка арамейскаго первоевангелія, обозначенная Эйхгорномъ буквою A, которая и легла въ основу арамейскаго Евангелія отъ Матѳея; 4) греческій переводъ переработки A, причемъ переводчикъ пользовался также и греческимъ переводомъ арамейскаго первоевангелія: 5) другой переводъ арамейскаго первоевангелія, обозначенный Эйхгорномъ буквою B, который легъ въ основу нашего Евангелія отъ Луки; 6) Евангеліе, происшедшее изъ переработокъ A и B, которое легло въ основу нашего Евангелія отъ Марка и которое обозначено Эйхгорномъ буквою C; 7) третья переработка арамейскаго первоевангелія, которою пользовались какъ писатель Евангелія отъ

Матѳея, такъ и писатель нашего Евангелія отъ Луки и которую Эйхгорнъ обозначаетъ буквою D; 8) переводъ этой (третьей) переработки, причемъ переводчикъ пользовался также и греческимъ переводомъ арамейскаго первоевангелія; 9) арамейское Евангеліе отъ Матѳея, которое произошло изъ A и D и которое Эйхгорнъ обозначаетъ буквою E; 10) греческое Евангеліе отъ Матѳея, которое произошло изъ E съ присоединеніемъ нѣкоторыхъ мѣстъ изъ писаній, означенныхъ подъ №№ 4 и 8; 11) Евангеліе отъ Марка, которое произошло изъ C, причемъ писатель его пользовался также и писаніями, означенными подъ №№ 4 и 5; наконецъ 12) Евангеліе отъ Луки, которое произошло изъ B, причемъ составитель его пользовался также и писаніемъ, обозначеннымъ подъ № 8.—Вотъ какою хитросплетенною и протяженно-сложенною гипотезою нѣкоторые ученые хотятъ объяснить себѣ сходство и различіе трехъ первыхъ каноническихъ Евангелій! Но, очевидно, такой гипотезы принять нельзя,—и она, дѣйствительно, прекратила свое существованіе почти тотчасъ же послѣ своего появленія на свѣтъ; по крайней мѣрѣ, со временъ Гизелера ею уже совершенно перестали пользоваться, а въ наше время она стала достояніемъ лишь исторіи богословской мысли. Ея безжизненность и неосновательность зависятъ отъ ея излишней фантастичности и произвольности. Она не имѣетъ за себя ровно никакого ни логическаго, ни историческаго основанія, тогда какъ противъ нея можно сказать очень многое. Прежде всего,—еслибы эта гипотеза была основательна и справедлива, то необходимо было бы предположить, что указываемое ею какое-то арамейское первоевангеліе находилось въ очень многихъ спискахъ и было во всеобщемъ употребленіи въ самое первое время христіанства. Но, какъ извѣстно, апостольскій вѣкъ былъ вообще скуденъ письменностію; а потому и невозможно допустить существованія въ то время такого множества списковъ арамейскаго первоевангелія. Потомъ,—еслибы указываемое этою гипотезою арамейское первоевангеліе было въ то время во всеобщемъ употребленіи, то какимъ образомъ до насъ не дошло бы отъ него слѣдовъ, хотя бы то даже въ видѣ цитатъ или ссылокъ на него позднѣйшихъ писателей? Наконецъ какимъ образомъ могло случиться такъ, что изъ всѣхъ двѣнадцати редакцій, переводовъ и переработокъ арамейскаго первоевангелія, указываемыхъ этою

гипотезою,—переработокъ и переводовъ, также конечно ходившихъ во множествѣ списковъ и бывшихъ во всеобщемъ употребленіи, до насъ дошли только три каноническія Евангелія, а остальныя безслѣдно канули въ бездну забвенія и неизвѣстности? Что это за непонятная игра какого-то слѣпаго случая? Всѣ эти вопросы и сомнѣнія, неразрѣшимыя съ точки зрѣнія приведенной гипотезы, ясно говорятъ о ея неосновательности и пустотѣ.

2) Другіе ученые (Августинъ, Гроцій, Милліусъ, Ветшейнъ, Гугъ, Аммоній, Грисбахъ, Шторъ, Вильке, Бауэръ, Бюшингъ и Фогель), предлагая иную гипотезу о происхожденіи Евангелій, иначе объясняютъ и ихъ сходство и различіе между собою. Они предполагаютъ, что писатели каноническихъ Евангелій знали и пользовались другъ другомъ. Но кого же изъ евангелистовъ нужно считать первоначальнымъ? При рѣшеніи этого вопроса, указанные ученые далеко расходятся между собою: одни изъ нихъ первоначальнымъ писателемъ считаютъ Матѳея, другіе—Марка, третьи—Луку. Одно уже это несогласіе между собою ученыхъ, разумѣется, говоритъ не въ пользу ихъ гипотезы. Но еще большее недовѣріе къ ней обнаружится тогда, когда мы посерьёзнѣе обсудимъ вопросъ,—зачѣмъ евангелистамъ нужно было пользоваться писаніями другъ друга? Что Матѳей не нуждался въ подобномъ пользованіи,—объ этомъ едва-ли нужно и говорить. Матѳей былъ однимъ изъ двѣнадцати апостоловъ, самъ лично зналъ Господа, постоянно находился при Немъ во время Его общественнаго служенія, видѣлъ слѣдовательно, что̀ Онъ дѣлалъ, слышалъ, чему Онъ училъ. Зачѣмъ же ему нужно бы было еще пользоваться евангельскими повѣствованіями учениковъ апостольскихъ, знавшихъ о жизни Іисуса *по преимуществу* лишь чрезъ посредство такихъ же лицъ, какимъ былъ и самъ Матѳей? Точно также не было надобности пользоваться чужими трудами и ученикамъ апостольскимъ—Марку и Лукѣ. Они всегда находились вмѣстѣ съ апостолами и другими очевидцами евангельской исторіи, а слѣдовательно и ихъ свѣдѣнія о жизни, ученіи и дѣлахъ Господа нашего Іисуса Христа были настолько полны, что они не нуждались въ пользованіи писаніемъ другаго евангелиста. Зачѣмъ имъ было рыться въ чужихъ книгахъ, когда они лично могли разспросить о всемъ очевидцевъ евангельскихъ событій? Далѣе, нельзя отрицать того, что они и сами могли быть сви-

дѣтелями евангельской исторіи, если только они принадлежали къ числу семидесяти апостоловъ, а собственной памяти они конечно должны были довѣрять болѣе, чѣмъ кому бы то ни было. Наконецъ, указанная гипотеза противорѣчитъ и историческимъ даннымъ. По свидѣтельству, напр., Папія (Euseb. H. E. III, 39) Маркъ написалъ свое Евангеліе по собственному воспоминанію разсказовъ ап. Петра, не пользуясь ни чьими писаніями; а Лука, по его собственнымъ словамъ, написалъ свое Евангеліе „по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала, какъ предали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова“ (Лук. I, 3, 2), и скорѣе какъ бы желая возстановить истину, какъ бы въ опроверженіе *многихъ* предшествовавшихъ ему работъ по этому предмету, а вовсе не пользуясь ими и даже писаніями евангелистовъ, какъ говорятъ придерживающіеся разбираемой гипотезы.

3) Неосновательность и неудовлетворительность этихъ гипотезъ заставили Шлейермахера высказать на этотъ вопросъ свой собственный взглядъ. Исходя изъ свидѣтельства Луки, по словамъ котораго уже до него „многіе начали составлять повѣствованія“ о евангельскихъ событіяхъ (Лук. I, 1), Шлейермахеръ заключаетъ о существованіи въ первое время христіанства многихъ небольшихъ записей (дигезъ) отдѣльныхъ или нѣсколькихъ событій изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, изъ которыхъ впослѣдствіи и составились будто бы наши каноническія евангелія. Такимъ образомъ тамъ, гдѣ евангелисты пользовались однѣми и тѣми же записями, они согласны между собою, гдѣ же эти записи были различны, тамъ мы видимъ различія и въ евангеліяхъ, отсутствіе же тѣхъ или другихъ записей у какого-нибудь евангелиста было причиною нѣкоторыхъ пробѣловъ и въ его евангеліи. — Эта гипотеза, какъ ни высоко она стоитъ въ сравненіи съ двумя предшествующими, также не можетъ быть признана основательною или удовлетворительною. Вопервыхъ, она также предполагаетъ богатство письменности христіанской въ самое первое время послѣ смерти Спасителя, потому что если сходство евангелій (а три первыя евангелія, какъ извѣстно, очень сходны между собою) объясняется пользованіемъ одинаковыми записями, то нужно допустить, что евангелисты имѣли подъ руками очень много совершенно одинаковыхъ запи-

сей; а отсюда нужно заключить, что эти записи находились въ то время уже во всеобщемъ употребленіи и слѣдовательно существовали во множествѣ экземпляровъ. Но богатства христіанской письменности въ первое время христіанства допустить конечно нельзя. Притомъ же, если эти записи находились во всеобщемъ употребленіи и существовали во множествѣ экземпляровъ, то какимъ же образомъ до насъ не дошла ни одна изъ нихъ и почему ни у одного даже писателя древности не сохранилось свидѣтельства о томъ, чтобы когда-нибудь они дѣйствительно существовали? Вовторыхъ, представленіе Шлейермахера о происхожденіи евангелій страдаетъ и слишкомъ замѣтнымъ анахронизмомъ. Только историки нашего времени любятъ окружать себя различными письменными актами и документами, источниками и пособіями. Ничего подобнаго нельзя сказать о писателяхъ древности вообще и о писателяхъ каноническихъ евангелій въ частности. Наконецъ втретьихъ, гипотеза Шлейермахера, какъ и предшествующая, противорѣчитъ прямому историческому свидѣтельству. Современникъ апостольскій пресвитеръ Іоаннъ, по словамъ Папія, свидѣтельствуетъ, по крайней мѣрѣ относительно Марка, что онъ написалъ свое евангеліе не по записямъ, указываемымъ Шлейермахеромъ, а по собственному воспоминанію разсказовъ ап. Петра (Euseb. H. E. III, 39).

Иначе разсуждаетъ о сходствѣ и различіи евангельскихъ повѣствованій св. Златоустъ. „То, въ чемъ разногласятъ они“, говоритъ онъ (Бесѣд. на Матѳея, стр. 6—7), касательно времени и мѣстъ, нисколько не вредитъ истинѣ ихъ повѣствованія, какъ то при помощи Божіей мы и постараемся показать въ послѣдствіи. Теперь же просимъ васъ обратить вниманіе на то, что въ главномъ, составляющемъ основаніе нашей жизни и сущность проповѣди, ни одинъ изъ нихъ (т.-е. евангелистовъ) нигдѣ и ни въ чемъ не разногласитъ съ другимъ. Что это такое?—То, что Богъ содѣлался человѣкомъ, творилъ чудеса, былъ распятъ, погребенъ, воскресъ, вознесся на небо и придетъ судить; что Онъ далъ спасительныя заповѣди, ввелъ законъ, не противный ветхому; что Онъ есть Сынъ единородый, истинный, единосущный Отцу, и тому подобное. Во всемъ этомъ мы находимъ между ними величайшее согласіе. Если же касательно чудесъ не всѣ все сказали, но иной—то, а другой—другое, то сіе не должно возмущать те-

бя. Ибо, еслибы кто-нибудь одинъ сказалъ все, то прочіе писатели были бы излишни. А еслибы каждый изъ нихъ писалъ различное и новое противъ другихъ, то тогда нельзя было бы видѣть между ними согласія. Посему они хотя много говорили общаго, но каждый изъ нихъ выбиралъ для себя и особое, дабы съ одной стороны не нашлось чего-либо лишняго и брошеннаго безъ цѣли, а съ другой — очевидны были точныя доказательства истины повѣствованія". И нѣсколько выше (стр. 5—6) тотъ же Златоустъ говоритъ: „Когда писали четверо, писали не въ одно и то же время, не въ одномъ и томъ же мѣстѣ, не сносясь и не сговариваясь между собою, и при всемъ томъ написали такъ, что все какъ будто одними устами произнесено, то это служитъ сильнѣйшимъ доказательствомъ истины. Случилось, скажешь ты, однакоже противное: ибо они обличаются часто въ разногласіяхъ. Сіе-то самое и есть вѣрный признакъ истины. Ибо, еслибы они во всемъ въ точности были согласны между собою, даже касательно времени, мѣстъ и самыхъ словъ, то никто изъ враговъ не повѣрилъ бы, что они писали Евангелія, не сошедшись между собою, не по обыкновенному взаимному соглашенію, и чтобы согласіе ихъ писаній было слѣдствіемъ одной искренности. А теперь находящееся между ними небольшое разногласіе освобождаетъ ихъ отъ всякаго подозрѣнія и ясно говоритъ въ пользу писавшихъ". Въ подобномъ же духѣ въ наше время объясняетъ сходство и различіе евангельскихъ повѣствованій и извѣстный профессоръ Галльскаго университета Герике (Guericke). „Такъ какъ, говоритъ онъ [1]), каждый изъ четырехъ евангелистовъ писалъ по своему собственному плану и для своихъ читателей, особеннымъ свойственнымъ ему образомъ и особеннымъ свойственнымъ ему языкомъ.... и такъ какъ каждый при этомъ нѣчто иное считалъ особенно важнымъ изъ рѣчей и дѣлъ Христовыхъ, а между тѣмъ одного и того же Христа всѣ они изображаютъ и возвѣщаютъ одно и то же евангеліе: то изъ сего легко объясняется какъ единство, такъ и разнообразіе евангельскаго духа, равно какъ единство и разнообразіе евангельскаго повѣствованія. Безъ сомнѣнія при этомъ, чтобы объяснить сходство евангелій въ послѣдовательности содер-

[1]) Введ. въ Новозав. книги I, стр. 83—84.

жанія и объемѣ и даже въ слововыраженіи, нужно признать свободное и особенное дѣйствіе Святаго Духа въ согласіи съ дѣйствіемъ духа человѣческаго, свободно подчиняющагося Божественному".

Таково мнѣніе лучшихъ авторитетовъ древняго и новаго времени о сходствѣ и различіи евангельскихъ повѣствованій! Но разсмотримъ наши каноническія евангелія нѣсколько частнѣе и каждое порознь.

А) ЕВАНГЕЛІЕ ОТЪ МАТѲЕЯ.

Первое мѣсто въ ряду нашихъ каноническихъ евангелій занимаетъ евангеліе отъ Матѳея. Что именно апостолъ Матѳей былъ писателемъ этого евангелія, — это подтверждаютъ какъ внѣшнія свидѣтельства христіанской древности, такъ и многія данныя самаго евангелія.

Къ числу свидѣтельствъ христіанской древности прежде всего принадлежитъ свидѣтельство іерапольскаго епископа *Папія*, который самъ еще принадлежалъ къ вѣку апостольскому и о которомъ сказалъ Ириней: „мужъ древній, бывшій слушателемъ Іоанна и другомъ Поликарпа" [2]).—По словамъ Папія, записаннымъ у Евсевія, пресвитеръ Іоаннъ, ученикъ Господа и вмѣстѣ съ тѣмъ современникъ апостоловъ, сказалъ объ ап. Матѳеѣ слѣдующее: „Матѳей оставилъ повѣствованія на еврейскомъ діалектѣ, толковалъ же ихъ, какъ могъ, каждый" [3]). Это свидѣтельство очень важно,—тѣмъ болѣе, что на него нужно смотрѣть какъ на свидѣтельство не одного, а двухъ лицъ (пресвитера Іоанна и епископа Папія), и притомъ такихъ лицъ, которыя сами жили въ вѣкъ апостольскій, находились въ болѣе или менѣе близкихъ отношеніяхъ какъ съ самыми апостолами, такъ и съ ихъ учениками, и слѣдовательно, лучше всякаго другаго могли знать такіе простые историческіе факты, какъ — кто написалъ евангеліе отъ Матѳея, на какомъ языкѣ написалъ его и какое

---

[2]) Advers. Haeres. V, 33: „ἀρχαῖος ἀνήρ, Ἰωάννου ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς".

[3]) Euseb. III, 24: „Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραίδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος".

употребленіе изъ него дѣлали. Кромѣ того нужно замѣтить, что пресвитеръ Іоаннъ называется здѣсь ученикомъ Господа; а потому не будетъ ничего страннаго, если мы допустимъ даже, что онъ лично зналъ и самаго Матѳея.

Въ виду такой несомнѣнной важности этого свидѣтельства мы считаемъ необходимымъ разсмотрѣть и оцѣнить и всѣ тѣ возраженія, которыя сдѣланы противъ него отрицательною критикою. Такъ,—Папій, говорятъ [4]), не приводитъ ни одного мѣста изъ писанія, приписываемаго имъ Матѳею, по которому мы могли бы судить, дѣйствительно ли оно есть наше евангеліе отъ Матѳея. Какъ извѣстно, сочиненіе Папія не дошло до насъ; а потому мы и не можемъ сказать, — приводитъ ли Папій изъ писанія Матѳея какія-нибудь мѣста или нѣтъ, — и если даже приводитъ, то мы опять-таки не знаемъ, согласны ли они съ такими мѣстами нашего евангелія отъ Матѳея или же противорѣчатъ ему. Мы знаемъ только одно, что церковный историкъ Евсевій, внесшій въ свою „церковную исторію“ вышеприведенное свидѣтельство Папія, несомнѣнно имѣлъ подъ руками то же самое евангеліе отъ Матѳея, которымъ пользуемся теперь мы, и читалъ сочиненіе Папія (Ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν); а потому и должны признать, что еслибы Папій въ своемъ сочиненіи приводилъ мѣста изъ евангелія отъ Матѳея такія, которыхъ не было въ томъ евангеліи, которымъ пользовался Евсевій, т.-е. въ нашемъ евангеліи отъ Матѳея, или же были иныя, то конечно такой точный и безпристрастный историкъ, какимъ обыкновенно признается Евсевій, не преминулъ бы указать на это,—тѣмъ болѣе, что въ такомъ случаѣ для него самого уже было бы совершенно непригодно свидѣтельство Папія, и онъ по крайней мѣрѣ долженъ бы былъ опровергнуть его или безусловно согласиться съ нимъ; но онъ и приводитъ его именно съ тою цѣлію, чтобы древнимъ свидѣтельствомъ доказать подлинное происхожденіе перваго каноническаго евангелія, которое онъ самъ считаетъ несомнѣнно принадлежащимъ апостолу Матѳею. Такимъ образомъ необходимо допустить, что Папій если и приводилъ даже какія-нибудь мѣста изъ упоминаемаго имъ писанія Матѳея,

---

[4]) Strauss, Das Leben Jesu, I, стр. 63.

то они ни въ чемъ не противорѣчили тому евангелію отъ Матѳея, которымъ владѣлъ Евсевій, т.-е., нашему первому каноническому евангелію.

Въ этомъ случаѣ гораздо важнѣе то обстоятельство, что писаніе апостола Матѳея, о которомъ свидѣтельствуетъ Папій, было написано, по его словамъ, на еврейскомъ, т.-е. сирохалдейскомъ или арамейскомъ языкѣ, между тѣмъ какъ наше первое каноническое евангеліе—греческое и мы нигдѣ не находимъ упоминанія ни о его переводчикѣ, ни о времени его перевода. Общій впрочемъ голосъ древней христіанской церкви единодушно утверждаетъ, что ап. Матѳею принадлежитъ какъ арамейское, такъ и греческое евангеліе его имени [5]). Но какъ послѣ этого должно смотрѣть на греческое евангеліе отъ Матѳея, — есть ли оно переводъ или же оригинальное произведеніе ап. Матѳея, которому такъ единодушно приписывается оно всеобщимъ голосомъ древней христіанской церкви? Изслѣдуя внимательно ветхозавѣтныя мѣста, которыя приводятся въ греческомъ евангеліи отъ Матѳея, нѣкоторые ученые (Креднеръ, Гугъ) замѣчаютъ, что одни изъ нихъ слѣдуютъ переводу LXX, а другія — особенно мессіанскія пророчества—значительно уклоняются отъ него, и на этомъ основаніи дѣлаютъ заключеніе, что наше греческое евангеліе отъ Матѳея ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть переводомъ сирохалдейскаго или арамейскаго евангелія и что съ самаго начала оно было такимъ, какимъ существуетъ и теперь, т.-е. написаннымъ на греческомъ языкѣ. Переводчикъ, говорятъ они, приводилъ бы цитаты, встрѣчавшіяся въ оригиналѣ, по переводу LXX или же буквально переводилъ бы ихъ самъ съ арамейскаго оригинала, но никогда не сталъ бы свободно выбирать ихъ то изъ того, то изъ другаго. Противъ этого мнѣнія дѣлаютъ [6]) совершенно справедливое возраженіе,—что не одинъ только писатель арамейскаго евангелія имѣлъ право свободно относиться къ

---

[5]) Объ этомъ свидѣтельствуютъ: Пантенъ у Euseb. H. E. V, 10; Иринеи adv. Haeres. III, 1; Климентъ Александр. Strom. III, 24. V, 10. VI. 25 Оригенъ у Euseb. H. E. VI, 25; Евсевій H. E. III, 24; Епифаній Haeres XXX, 3. Златоустъ, Евѳимій, Зигабенъ, Ѳеофилактъ, Іеронимъ и др.

[6]) См. напр. соч. Зиффepта Ueber den Ursprung der ersten kanon. Evang. стр. 49.

ветхозавѣтнымъ мѣстамъ, которыя онъ цитуетъ, но что то же самое право принадлежало также и его греческому переводчику. Дѣло, очевидно, въ томъ, что оригиналъ, изъ котораго переведено наше греческое евангеліе отъ Матѳея и о которомъ говоритъ Папій, былъ написанъ не на еврейскомъ собственно языкѣ, на которомъ написаны ветхозавѣтныя книги и котораго обыкновенные (неученые) евреи въ то время уже почти не понимали, а лишь на еврейскомъ *діалектѣ*, т.-е. на арамейскомъ или сирохалдейскомъ нарѣчіи, которымъ говорили почти всѣ тогдашніе іудеи [7]). Отсюда понятно, что даже и въ самомъ оригиналѣ ветхозавѣтныя мѣста безъ сомнѣнія были приведены не такъ, какъ въ переводѣ LXX, т.-е. не по-гречески и не по-еврейски даже, а лишь въ арамейскомъ переводѣ изъ того или другаго языка, и что слѣдовательно отступленіе отъ перевода LXX нѣкорыхъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ скорѣе принадлежитъ самому сирохалдейскому оригиналу, чѣмъ его греческому переводу.

Но если наше греческое евангеліе отъ Матѳея есть переводъ арамейскаго или сирохалдейскаго, то, спрашивается, кто же сдѣлалъ этотъ переводъ и для чего? Лучшіе ученые экзегеты новѣйшаго времени (Шварцъ, Бенгель, Герике, Шоттъ, Ольсгаузенъ и Тиршъ) утверждаютъ, что ап. Матѳей, послѣ того какъ написалъ свое арамейское евангеліе, самъ же перевелъ его и на греческій языкъ. Этому мнѣнію, въ высшей степени вѣроятному, какъ будто противорѣчитъ слѣдующее замѣчаніе Іеронима: „Матѳей... составилъ евангеліе на еврейскомъ нарѣчіи и письменахъ; кто же впослѣдствіи перевелъ его на греческій языкъ, — не достаточно извѣстно“ [8]). Впрочемъ, въ этомъ отношеніи Іеронимъ не настолько авторитетенъ, чтобы безотчетно принимать на вѣру всякое его изреченіе. Во всякомъ случаѣ нѣтъ сомнѣнія, что греческій переводъ евангелія отъ Матѳея сдѣланъ еще при жизни самаго апостола и—если не самимъ апостоломъ [9]), то подъ его

---

[7]) Это — діалектъ, происшедшій изъ смѣшенія остатковъ древняго классическаго языка Ханаана, древнееврейскаго языка съ арамейскими идіотизмами.

[8]) De vir. ill. 3: „Matthaeus... evangelium... hebraicis literis verbisque composuit: quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est“.

[9]) Какъ извѣстно, Іосифъ Флавій также написалъ свою исторію іудейской войны сначала на арамейскомъ языкѣ, а потомъ самъ же и перевелъ ее. Delitzsch, Die Entsteh. des Matth.—Ev. стр. 461.

непосредственнымъ руководствомъ и наблюденіемъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ ничѣмъ нельзя было бы объяснить себѣ того единственнаго и всеобщаго убѣжденія всей христіанской древности, что также и греческое евангеліе принадлежитъ ап. Матѳею и имъ самимъ написано. Потребность же въ такомъ переводѣ была слишкомъ чувствительна въ первенствующей церкви. Еще до разрушенія іерусалима арамейскій языкъ уже совершенно потерялъ свое значеніе для христіанской церкви, — и арамейское евангеліе отъ Матѳея могло быть въ употребленіи лишь у однихъ христіанъ изъ іудеевъ; для христіанъ же изъ язычниковъ, говорившихъ большею частію на греческомъ языкѣ и незнавшихъ арамейскаго, требовалось уже толкованіе этого евангелія, т.-е. переводъ. Въ этомъ именно смыслѣ и нужно понимать слова Папія: „толковалъ же его (арамейское евангеліе) каждый, какъ могъ."

Но противъ вышеприведеннаго свидѣтельства Папія дѣлаютъ [10]) еще очень важное возраженіе, когда говорятъ, что Матѳей, по выраженію Папія, написалъ лишь λόγια, т.-е. не повѣствованіе о событіяхъ, а лишь одни *изреченія* Іисуса Христа, и что его книга слѣдовательно была только сборникомъ изреченій; наше же евангеліе отъ Матѳея есть совершенно иное писаніе, такъ какъ въ немъ излагаются не только рѣчи Спасителя, но и событія изъ Его жизни. Противъ этого возраженія нужно сказать, что, по древнему словоупотребленію отцовъ церкви, слово—λόγια обозначаетъ вообще каноническія книги безъ отношенія къ тому, что въ нихъ содержится — рѣчи или событія [11]). Въ доказательство этой мысли достаточно указать даже только на одно заглавіе того сочиненія Папія, изъ котораго Евсевій приводитъ вы-

---

[10]) Schleiermacher, Theol. Stud. u. Krit. 1832; Sachmann, Stud. u. Krit. 1835, 3, 577; Credner, Einleit. § 88.

[11]) Въ такомъ смыслѣ употребляетъ слово λόγια Ириней proem. Ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ Κυρίου (т.-е. всѣ евангелія) ἐξηγῆται κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι... τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυνθετῷ σοφίᾳ. Климентъ Александрійскій Strom. VII, 18: Καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσιν ἡ γραφὴ, ὡς ἂν εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν διὰ τῆς πίστεως τῶν δικαιώντων τὰ λόγια τοῦ θεοῦ νύκτωρ καὶ καθ'ἡμέραν μελετόντων. Оригенъ Comm. in Mt. Ш. къ Мѳ. V, 19: Οὐδὲν ἐν τοῖς θειοῖς λογίοις ἐστὶ σκόλιον οὐδὲ στραγγαλιῶδες. Ср. также Дѣян. 1, 1; Евр. 5, 12; Рим. 3, 2.

шеуказанное свидѣтельство, — Κυριακῶν λογίων ἐξήγησις; но это сочиненіе содержало въ себѣ не однѣ только рѣчи, а и разныя событія.

Независимо отъ Папія и пресвитера Іоанна у Евсевія (V, 10) сохранилось еще свидѣтельство другаго древнѣйшаго христіанскаго писателя—*Пантена*, который во второмъ вѣкѣ завѣдывалъ уже огласительнымъ училищемъ въ Александріи. По словамъ Евсевія, во время одного изъ своихъ апостольскихъ путешествій Пантенъ пришелъ въ Индію (южную Аравію) и тамъ нашелъ у христіанъ *еврейское* евангеліе отъ Матѳея, которое имъ оставилъ когда-то во время своего пребыванія тамъ апостолъ Варѳоломей. Въ Индіи, какъ извѣстно, жило много іудеевъ, а потому и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что проживавшіе тамъ христіане были изъ іудеевъ и пользовались арамейскимъ евангеліемъ отъ Матѳея. По словамъ Іеронима (de vir. illust. c. 36), Пантенъ принесъ даже одинъ такой экземпляръ и въ Александрію. Это свидѣтельство Пантена хотя, собственно говоря, еще не подтверждаетъ подлинности нашего евангелія отъ Матѳея, но для насъ оно особенно важно въ томъ отношеніи, что вполнѣ подтверждаетъ вышеприведенное свидѣтельство Папія и опровергаетъ то возраженіе отрицательныхъ критиковъ, что арамейскаго евангелія отъ Матѳея будто бы никто не видѣлъ.

Къ числу древнѣйшихъ свидѣтелей, подтверждающихъ подлинность нашего евангелія отъ Матѳея, нужно отнести также и *Эгезиппа*. Въ своемъ спискѣ церковныхъ писателей Іеронимъ ставитъ его прежде Іустина Мученика, а по словамъ Евсевія, онъ жилъ въ періодъ времени, непосредственно соприкасающійся съ вѣкомъ апостольскимъ (ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς), Стефанъ же Гобаръ называетъ его „мужемъ древнимъ и апостольскимъ“ (ἀρχαῖος ἀνήρ καὶ ἀποστολικός). Изъ того, что въ своихъ „воспоминаніяхъ“ (ὑπομνήματα) Эгезиппъ приводитъ кое-что „изъ евангелія отъ евреевъ и сирійскаго и собственно изъ евангелія, написаннаго на еврейскомъ діалектѣ“ (ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου), безъ сомнѣнія Евсевій совершенно справедливо заключаетъ, что онъ былъ христіанинъ изъ іудеевъ. Но тожественно ли это евангеліе, написанное на еврейскомъ діалектѣ, о которомъ говоритъ Эгезиппъ, съ еврейскимъ евангеліемъ отъ Мат-

ѳея, о которомъ свидѣтельствуетъ Папій, и что это еще за евангеліе отъ евреевъ? Этотъ вопросъ приводитъ насъ къ изслѣдованію объ отношеніи арамейскаго евангелія отъ Матѳея къ апокрифическому евангелію отъ евреевъ. Кромѣ вышеприведеннаго свидѣтельства Эгезиппа есть еще и много другихъ историческихъ данныхъ, которыя указываютъ на нѣкоторое сродство арамейскаго евангелія отъ Матѳея съ нѣкоторыми апокрифическими евангеліями. Въ этомъ отношеніи особенно важно для насъ свидѣтельство блаженнаго Іеронима († 420 г. по Р. Х.). Іеронимъ долго жилъ въ Палестинѣ и много трудился надъ изслѣдованіемъ объ арамейскомъ евангеліи отъ Матѳея, а потому мы и находимъ у него объ этомъ нѣсколько характеристическихъ замѣтокъ. Но о евангеліи отъ евреевъ, которое онъ называетъ „evangelium juxta Hebraeos“, онъ пишетъ слѣдующее: „evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis servatum est, quo utuntur usque hodie Nazaraei, secundum apostolos sive ut plerique autumant, juxta Mattheum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca“ (adv. Pelag. 3, 1). Изъ этого свидѣтельства непосредственно вытекаютъ слѣдующія два положенія: 1) что евангеліе отъ евреевъ тожественно съ евангеліемъ отъ назареевъ и 2) что евангеліе отъ евреевъ обязано своимъ происхожденіемъ ап. Матѳею. Первое положеніе Іеронимъ высказываетъ съ категорическою опредѣленностію, потому что онъ самъ лично видѣлъ какъ евангеліе отъ евреевъ, которое въ то время было уже писаніемъ общеизвѣстнымъ, такъ и евангеліе отъ назареевъ. Второе положеніе онъ выдаетъ лишь за мнѣніе большинства современниковъ. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же Іеронимъ говоритъ слѣдующее (къ Мѳ. XII, 13): „In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in graecum sermonem de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthei authenticum (т.-е. оригиналъ). Отсюда мы видимъ, что Іеронимъ такъ хорошо былъ знакомъ съ евангеліемъ отъ назареевъ, что самъ его даже переводилъ съ еврейскаго языка на греческій. Но здѣсь онъ снова повторяетъ, что евангеліе отъ назареевъ, которое выше онъ назвалъ евангеліемъ отъ евреевъ (evangelium juxta Hebraeos), очень многими считалось за арамейскій подлинникъ евангелія отъ Матѳея. Изъ выраженія же: „evangelium, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae“—„евангеліе, которымъ поль-

зуются назареи и эвіониты"—непосредственно вытекаетъ то положеніе, что евангеліе отъ назареевъ тожественно съ евангеліемъ отъ эвіонитовъ. Но евангеліе отъ назареевъ не могло быть тожественнымъ съ каноническимъ евангеліемъ отъ Матѳея;—иначе зачѣмъ бы Іеронимъ и переводилъ его. Отсюда непосредственно слѣдуетъ, очевидно, и четвертое положеніе,—что евангеліе отъ евреевъ или назареевъ хотя и разнилось отъ каноническаго евангелія отъ Матѳея, но было однако же таково, что его могли считать и дѣйствительно считали за арамейскій подлинникъ послѣдняго. Все это подтверждаетъ отчасти и *Епифаній*. Онъ допускаетъ, что арамейское евангеліе отъ Матѳея сохранилось только у назареевъ, которые пользовались имъ и называли его евангеліемъ отъ Матѳея (κατὰ Ματθαῖον). Онъ также считаетъ евангеліе эвіонитовъ въ сущности тожественнымъ съ евангеліемъ отъ назареевъ и евангеліемъ отъ евреевъ; наконецъ, всѣ три эти евангелія онъ считаетъ тожественнымъ съ арамейскимъ евангеліемъ отъ Матѳея. О эвіонитахъ, напр. онъ говоритъ: „и они также принимаютъ евангеліе отъ Матѳея, но называютъ его евангеліемъ отъ евреевъ". То же самое подтверждаютъ Ириней [12]) и Евсевій [13]). Въ силу всѣхъ этихъ древнеотеческихъ свидѣтельствъ вполнѣ вѣроятнымъ становится то предположеніе, что евангелія отъ евреевъ, назареевъ и эвіонитовъ представляютъ собою три редакціи одного и того же первоначальнаго евангелія и что евангеліе отъ евреевъ есть не что иное какъ значительно или незначительно измѣненное арамейское евангеліе отъ Матѳея, употреблявшееся еще древними отцами церкви, но потомъ совершенно вытѣсненное евангеліемъ отъ Матѳея греческимъ. Вѣроятно также и то, что евангеліе отъ назареевъ есть то же самое евангеліе отъ Матѳея (арамейское), которымъ первоначально назареи только и пользовались и которое уже впослѣдствіи было искажено и обезображено,—и что наконецъ, еванге-

---

[12]) Haeres. I, 26: (Ebionaei) solo autem eo, quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur".

[13]) H. E. 3, 27: Οὗτοι (т.-е. эвіониты) δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου. Εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.

ліе эвіонитовъ есть не что иное какъ еще болѣе разукрашенное различными апокрифическими вставками евангеліе назареевъ, и на которомъ болѣе всего замѣтна уже еретическая печать сектантства.

Что касается въ частности евангелія отъ евреевъ, то оно еще во времена Евсевія было извѣстно между православными богословами и къ нему относились даже не безъ уваженія. Въ то время оно еще не считалось между писаніями апокрифическими; въ то время оно принадлежало еще къ числу такихъ книгъ, которыя въ началѣ втораго вѣка были приняты во многихъ, но не всѣхъ церквахъ [14]) — „ἀντιλεγόμενα“, но не „ἀπόκρυφα“. Этимъ впрочемъ мы не хотимъ сказать того, что во времена Евсевія древнее евангеліе отъ евреевъ, независимо отъ евангелія назареевъ, находилось еще въ неповрежденномъ видѣ въ рукахъ даже православныхъ богослововъ и притомъ въ значительномъ числѣ экземпляровъ. Мы скорѣе имѣемъ основаніе (Епиф. 29, 9) заключать, что въ православной церкви неповрежденныхъ рукописей этого евангелія никогда и не бывало и что въ древнѣйшее время лишь одни назареи были владѣльцами этого евангелія въ его первоначальномъ видѣ. Разсматривая различныя цитаты изъ этого евангелія, встрѣчающіяся въ твореніяхъ нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви, мы даже по нимъ можемъ судить о томъ, какъ мало-по-малу измельчивался характеръ этого евангелія и какъ оно постепенно было искажаемо и обезображиваемо различными апокрифическими вставками. Такъ оно цитуется уже Игнатіемъ и Папіемъ. Послѣдній (Euseb. H. E. III, 39) приводитъ изъ него, между прочимъ, разсказъ о грѣшницѣ помазавшей ноги Іисуса, — разсказъ, который находится лишь въ нашемъ евангеліи отъ Луки (гл. VII). Отсюда можно заключать, что апокрифическое евангеліе отъ евреевъ въ древнѣйшее время обогащалось иногда и истинно евангельскими фак-

---

[14]) Euseb. H. E. III, 25: „ἔτι δέ ὡς ἔφην Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰφανείη, ἣν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δε ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις ἤδη δ'ἐν τούτοις καὶ τό καθ'Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταυτα μὲν πάντα (т.-е. посланіе Іак., Іуды, 2 и 3 Іоан., Ермія, апок. Петра, Варнавы, апок. Іоан., ев. отъ евр.) τῶν ἀντιλεγομένων ἄν εἰη“.

тами; вышеприведенный же разсказъ о грѣшницѣ заимствованъ быть-можетъ прямо изъ нашего евангелія отъ Луки, такъ какъ его нѣтъ не только въ другихъ евангеліяхъ, но и апокрифахъ. Климентъ александрійскій также цитуетъ это евангеліе (Strom. I, 380): „Κἀν τῷ καθ'Ἑβραίους εὐαγγελίῳ ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀπαπαύσεται“. Это добавленіе, котораго нѣтъ въ евангеліи отъ Матѳея, но которое однако же не противорѣчитъ еще духу нашихъ каноническихъ евангелій, показываетъ, что евангеліе отъ евреевъ быть-можетъ заимствовало иногда разсказы и изъ неповрежденнаго устнаго преданія. Но уже слѣдующее мѣсто, приводимое Оригеномъ, говоритъ о томъ, насколько впослѣдствіи былъ искаженъ непосредственный характеръ этого евангелія чисто апокрифическими красками. По словамъ Оригена (tract. къ Мѳ. XIX, 19), въ евангеліи отъ евреевъ находился, между прочимъ, слѣдующій разсказъ: „Одинъ изъ богачей сказалъ къ Нему (Іисусу): „Учитель, что дѣлая хорошаго, буду жить“? Онъ сказалъ ему: „человѣкъ, твори законъ и пророки“. Онъ отвѣчалъ къ Нему: „я сотворилъ“. Онъ сказалъ ему: „иди, продай все, что имѣешь, и раздай нищимъ, и приходи слѣдовать за Мною“. Но богачъ сталъ чесать свой затылокъ, потому что это ему не понравилось. И сказалъ къ нему Господь: „какъ же ты говоришь, я сотворилъ законъ и пророки; поелику въ законѣ написано: возлюбиши ближняго твоего, какъ самого себя, и вотъ многіе братья твои возлюбленные евреи кормятся пометомъ, умирая съ голода, а домъ твой исполненъ многихъ благъ и совершенно ничто изъ него не переходитъ къ нимъ. И обратившись, сказалъ Симону, ученику своему, сидящему при Немъ: Симоне, сынъ Іонинъ, легче верблюду пройти чрезъ ушко иглы, чѣмъ богатому въ царство небесное“. Это очевидно, разсказъ о событіи, о которомъ повѣствуется и въ каноническомъ евангеліи отъ Матѳея (XIX, 16—23). Но при сравненіи его съ повѣствованіемъ Матѳея, мы замѣчаемъ въ немъ нѣкоторыя добавленія. Изображеніе скорби богача, чесавшаго даже свой затылокъ (caput suum), конечно не противорѣчитъ еще евангельскому повѣствованію, но такой вульгарный образъ скорби все-таки чуждъ той серьёзности изложенія, какою вообще отличаются наши каноническія евангелія. Другое добавленіе, начинающееся словами: „какъ же ты говоришь“, быть-можетъ дѣй-

ствительно выражаетъ то, что̀ Христосъ имѣлъ въ виду, но чего однако же Онъ не говорилъ, по свидѣтельству каноническихъ евангелій; третье добавленіе—„Симоне, сынъ Іонинъ“, которое стоитъ вмѣсто „ученики“ (у Мѳ. ст. 27), очевидно, указываетъ на то предпочтеніе, которое назареи отдавали Петру предъ другими апостолами. Подобнымъ же характеромъ апокрифическаго направленія отличаются и два другія мѣста этого евангелія, приводимыя Оригеномъ, въ которыхъ Спаситель говоритъ: „мать Моя тотчасъ получила Меня отъ Духа Святаго и вознесла на гору Ѳаворъ“ [15]). Этихъ цитатъ, кажется, достаточно для того, чтобы показать, насколько евангеліе отъ евреевъ отличается характеромъ чисто апокрифическимъ, хотя съ другой стороны нужно сказать, что сначала оно, по всей вѣроятности, и настолько было сходно въ общемъ съ каноническимъ евангеліемъ отъ Матѳея, что Іеронимъ и Оригенъ не стѣснялись пользоваться имъ и относились къ нему даже не безъ уваженія. Подобное поведеніе этихъ учителей церкви конечно объясняется тѣмъ, что всѣ апокрифическія добавленія въ евангеліи отъ евреевъ на самомъ дѣлѣ были совершенно невинны и не заключали въ себѣ ничего особенно еретическаго.

Подобнымъ же апокрифическимъ характеромъ, насколько можно судить по выдержкамъ, сохранившимся у Іеронима, отличалась и другая редакція арамейскаго евангелія отъ Матѳея—евангеліе отъ назареевъ. Изъ „Evangelium juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazaraei“, Іеронимъ приводитъ цитатъ совершенно тожественный съ Матѳ. XVIII, 22. Но есть у него выдержки изъ этого евангелія и чисто апокрифическаго характера. Таково, напр. слѣдующее мѣсто, находившееся, по его словамъ, въ евангеліи отъ назареевъ: „Вотъ матерь Господа и братья Его говорили Ему: Іоаннъ креститъ крещеніемъ во оставленіе грѣховъ; пойдемъ и крестимся отъ него. Но Онъ сказалъ

---

[15]) Hom. 15 in Ier.. „Εἰ δέ τις παραδέχεται τὸ· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ Θαβώρ καὶ τά ἑξῆς“· Tom. 2. in Ioh. „Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ'Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτός ὁ Σωτήρ φησιν ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τό ἅγιον πνεῦμα ἓν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καί ἀπήνεγκέ με εἰς το μέγα θαβώρ“.

имъ: чѣмъ Я согрѣшилъ, чтобы креститься отъ него"? Въ этомъ разсказѣ уже ясно замѣтно вліяніе эвіонитскихъ воззрѣній. Слѣдующія слова Іеронимъ заимствуетъ въ евангеліи назареевъ изъ сказанія о воскресеніи: „и когда пришелъ (Іисусъ) къ Петру и къ тѣмъ, которые были вмѣстѣ съ Петромъ, сказалъ имъ: вотъ осяжите Меня и видите, что Я не духъ безтѣлесный, и они тотчасъ осязали Его и увѣровали". Въ евангеліи назареевъ это мѣсто перенесено, очевидно, изъ евангелія отъ Луки (XXIV, 39) съ тѣмъ небольшимъ измѣненіемъ, что вмѣсто общаго выраженія „ученицы" поставлено „Петръ и тѣ, которые были вмѣстѣ съ Петромъ",—что опять таки указываетъ на то предпочтеніе, которое назареи отдавали Петру предъ другими апостолами. Четвертый цитатъ, приводимый Іеронимомъ (lib. 2. Comm. in Mt. 12), указываетъ еще на одно, но совершенно невинное добавленіе, именно будто бы человѣкъ, имѣвшій усохшую руку и исцѣленный Христомъ, былъ *caementarius*. Кромѣ того, есть еще одна выдержка у Іеронима изъ евангелія назареевъ, которая содержитъ въ себѣ слѣдующее: „совершилось, когда Господь восходилъ отъ воды, весь потокъ Святаго Духа снизошелъ и покоился надъ Нимъ, и сказалъ: Сынъ, Я предвозвѣстилъ Тебя во всѣхъ пророчествахъ, что Ты прійдешь и Я буду пребывать на Тебѣ: потому что Ты Мой покой, Ты Сынъ Мой первородженный, царствующій въ вѣчность" (Ср. Мѳ. III, 17). Итакъ, во времена Іеронима евангеліе назареевъ вопервыхъ содержало въ себѣ разсказы о событіяхъ и рѣчахъ, которыхъ совершенно нѣтъ у Матѳея; вовторыхъ, содержало рѣчи и повѣствованія, дополненныя различными объясненіями и фантастическими вымыслами и въ третьихъ, заключало въ себѣ слѣды предпочтенія апостола Петра предъ всѣми другими апостолами.

Еще большую особенность замѣчаемъ мы въ томъ евангеліи отъ евреевъ, которое Епифаній называетъ евангеліемъ эвіонитовъ и на которое онъ смотритъ какъ на совершенно уже испорченное и вполнѣ еретическое. Выдержки, которыя сохранились у Епифанія изъ этого евангелія доказываютъ, что у эвіонитовъ дѣйствительно въ то время было сильно искажено и обезображено первоначальное евангеліе отъ евреевъ. Такъ, о крещеніи Іисуса Христа говорится напр. слѣдующее: „Когда народъ былъ уже крещенъ, пришелъ Іисусъ и крестился отъ

Іоанна. И какъ только Онъ вышелъ изъ воды, тотчасъ разверзлись небеса и *видѣ* (εἶδε) Духа Божія святаго въ видѣ голубя сходящаго на Него и гласъ былъ съ небеси глаголющій: Ты сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе; Азъ днесь родихъ Тя; и мѣстность тотчасъ была осѣнена великимъ свѣтомъ, каковый видя, Іоаннъ говоритъ Ему: Ты кто еси, Господи? И снова гласъ съ небеси къ нему: Сей есть сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Я благоволилъ. Тогда Іоаннъ, поклонившись Ему, объявилъ, что такъ надлежитъ всему исполниться". (Epiph. Haeres. 30). Далѣе, по словамъ Епифанія, въ евангеліи эвіонитовъ вовсе не было трехъ первыхъ главъ нашего каноническаго евангелія отъ Матѳея, которыя, по словамъ Іеронима, еще были въ евангеліи назареевъ (потому что Іеронимъ цитуетъ въ quaest. adv. Mѳ. II, 6). Затѣмъ у Епифанія находится еще слѣдующая выдержка изъ этого евангелія чисто апокрифическаго характера: „Былъ нѣкоторый мужъ, именемъ Іисусъ, и Онъ, будучи тридцати лѣтъ, избралъ насъ. Пришедши въ Капернаумъ, Онъ вошелъ въ домъ Симона, названнаго Петромъ, и отверзши уста своя сказалъ: проходя по берегу моря Тиверіадскаго я избралъ Іоанна и Іакова, сыновей Зеведеевыхъ, и Симона, и Андрея, и Ѳаддея, и Симона Зилота, и Іуду Искаріотскаго, и тебя Матѳея, сидѣвшаго у сбора пошлинъ, и ты Мнѣ повиновался. Итакъ, Я хочу, чтобы вы были двѣнадцатью апостолами во свидѣтельство Израилю. И былъ Іоаннъ Креститель и приходили къ нему фарисеи и крестились, и весь Іерусалимъ. Имѣлъ же Іоаннъ одежду изъ шерсти верблюда и кожаный поясъ о чреслахъ своихъ. А пищею его, говорятъ, служилъ дикій медъ, вкусъ котораго былъ вкусъ манны, какъ мука въ маслѣ" (Epiph. Haeres. 30). Начиналось же евангеліе эвіонитовъ, по словамъ Епифанія, слѣдующимъ образомъ: „И было во дни Ирода царя іудейскаго, пришелъ Іоаннъ, крестя крещеніемъ покаянія во Іорданѣ рѣкѣ, и говоря, что онъ изъ рода Аарона, сынъ Захаріи и Елизаветы, и исходили къ нему всѣ" (тамъ же). Такимъ образомъ, судя по тѣмъ выдержкамъ, которыя мы находимъ у Епифанія, въ его время евангеліе эвіонитовъ представляло уже систематическое повѣствованіе съ такимъ множествомъ измѣненій и добавленій, что въ немъ почти нельзя было узнать древняго подлиннаго евангелія отъ Матѳея. Не смотря на незначительное число цитатъ,

которыя находятся въ нашемъ распоряженіи, мы все-таки видимъ совершенно ясно, какъ сильно искажено въ евангеліи эвіонитовъ даже и древнее евангеліе отъ евреевъ, на которое въ первые два вѣка почти смотрѣли какъ на евангеліе каноническое и не безъ уваженія пользовались имъ, и которое только впослѣдствіи, будучи повреждено и искажено назареями и эвіонитами, потеряло уваженіе со стороны православныхъ и перешло къ числу апокрифовъ. Впрочемъ, какъ ни повреждено оно было святотатственными руками еретиковъ, но и во времена Епифанія въ немъ еще можно было указать много такихъ мѣстъ, которыя совершенно тожественны были съ такими же мѣстами нашего евангелія отъ Матѳея, таковы: гл. II; III; IV; XVII; V, 22; VI, 11; XII, 10; XVIII, 22; XIX, 16—23; XXIII, 35; XXVI, 17; XXVII, 16 и 51. А это подтверждаетъ древнее свидѣтельство отцовъ церкви, что евангеліе отъ евреевъ въ своемъ первоначальномъ видѣ было не что иное, какъ арамейское евангеліе отъ Матѳея.

Этимъ мы и оканчиваемъ свой обзоръ апокрифическихъ евангелій, имѣющихъ нѣкоторое сродство съ нашимъ евангеліемъ отъ Матѳея. Послѣ этого уже не можетъ быть сомнѣнія и въ томъ, что и то евангеліе еврейское, о которомъ говоритъ Эгезиппъ, было не что иное, какъ первоначальное арамейское евангеліе отъ Матѳея. Ко времени Эгезиппа даже евангеліе отъ евреевъ, которое Эгезиппъ однакоже отличаетъ отъ еврейскаго или сирійскаго: еще не было искажено такими вставками чисто апокрифическаго характера, какія мы видѣли, напр. въ выдержкахъ Епифанія, въ то время оно было еще почти тожественно съ арамейскимъ евангеліемъ отъ Матѳея и по всей вѣроятности безразлично называлось то евангеліемъ отъ евреевъ, потому что было написано на еврейскомъ діалектѣ и для еврейскихъ христіанъ, то евангеліемъ отъ Матѳея, потому что было написано апостоломъ Матѳеемъ. Что Эгезиппъ дѣйствительно видѣлъ наше Евангеліе отъ Матѳея, это доказываютъ также и тѣ указанія, которыя мы находимъ въ его свидѣтельствѣ. Эгезиппъ разсказываетъ (Euseb. H. E. III, 20), что императоръ Домиціанъ „призвалъ къ себѣ внуковъ Іуды, брата Господня, чтобы разспросить ихъ, когда наступитъ царство Христа и каково оно будетъ, потому что онъ боялся втораго пришествія Христова, *какъ и Иродъ*“ (ἐφοβεῖτο γὰρ παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρώδης). Въ

этомъ выраженіи очевидно заключается указаніе на близкое знакомство Эгезиппа съ нашимъ евангеліемъ отъ Матѳея, такъ какъ о боязни Ирода предъ іудейскимъ царемъ Христомъ говоритъ только одинъ Матѳей. Далѣе Эгезиппъ приводитъ слова Спасителя: „блажени очи ваши яже видите и уши ваши яже слышите“ (Мѳ. XIII, 16), которыя цѣликомъ взяты изъ нашего перваго каноническаго евангелія. Что Эгезиппъ, какъ христіанинъ изъ іудеевъ, зналъ и видѣлъ еврейское евангеліе отъ Матѳея, это понятно само собою. Но нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ предположеніи, что онъ зналъ и видѣлъ также и греческое евангеліе отъ Матѳея. Онъ хорошо зналъ греческій языкъ, часто и много путешествовалъ, находился въ общеніи съ римскою и коринѳскою церквами и былъ однимъ изъ тѣхъ іудейскихъ христіанъ, которые ничѣмъ не отдѣляли себя отъ православной церкви; а такой человѣкъ, очевидно, не могъ не пользоваться и греческимъ евангеліемъ отъ Матѳея. Но это особенно подтверждается еще тѣмъ, что вышеприведенный текстъ („блажени“....) Эгезиппъ цѣликомъ заимствовалъ изъ нашего греческаго евангелія отъ Матѳея, такъ-какъ его текстъ буквально сходенъ съ текстомъ Матѳея, что̀ едвали могло быть при переводѣ.

Къ числу древнихъ свидѣтельствъ, говорящихъ въ пользу подлинности нашего перваго каноническаго евангелія, нужно отнести также и свидѣтельство Иринея, который говоритъ (3, 1): „Дѣйствительно, Матѳей написалъ евангеліе на собственномъ нарѣчіи евреевъ, когда Петръ и Павелъ благовѣствовали въ Римѣ евангеліе и утверждали церковь [16]). Изъ этого свидѣтельства мы узнаемъ не только то, что Матѳей написалъ евангеліе на еврейскомъ нарѣчіи, но даже и приблизительное время его написанія. Точно также свидѣтельствуетъ Оригенъ (Euseb. H. E. VI, 25): „Первое евангеліе написано Матѳеемъ, бывшимъ нѣкогда мытаремъ, а потомъ апостоломъ Іисуса Христа, издано для увѣровавшихъ изъ іудеевъ, написано еврейскими письменами“. Изъ этого свидѣтельства мы узнаемъ, что евангеліе отъ Матѳея, написанное на еврейскомъ языкѣ апостоломъ Іисуса Христа Матѳеемъ, считалось первымъ между евангеліями и было предназна-

[16]) Въ другомъ мѣстѣ (adv. haer. III, 11, 8): „Ματθαῖος δὲ τὴν κατ᾽ ἄνθρωπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει λέγων. Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ и т. д.

чено именно для увѣровавшимъ во Христа Іудеевъ. То же самое дважды подтверждаетъ и Іеронимъ. Онъ говоритъ (пред. къ Мѳ.): „Матѳей издалъ въ Іудеѣ евангеліе на еврейскомъ нарѣчіи преимущественно ради тѣхъ, которые увѣровали во Іисуса изъ іудеевъ“. И въ другомъ мѣстѣ (De vir. illust. cap. 3): „Матѳей первый составилъ въ Іудеѣ евангеліе на еврейскомъ языкѣ и еврейскими письменами ради тѣхъ, которые увѣровали изъ разсѣянія, но кто впослѣдствіи перевелъ его на греческій языкъ, недостаточно извѣстно“. Наконецъ Епифаній говоритъ о назареяхъ (29, 9): „они имѣютъ евангеліе отъ Матѳея, написанное по еврейски; такъ какъ у нихъ съ самаго начала оно тщательно сохраняется въ еврейскихъ ппсьменахъ“.

Какъ повидимому ни ясны и ни согласны между собою всѣ эти отеческія свидѣтельства, но многіе ученые [17]) положительно не довѣряютъ имъ. По мнѣнію ихъ, Матѳей никогда не писалъ евангелія на арамейскомъ нарѣчіи и наше первое каноническое евангеліе есть оригиналъ, никогда не было переводимо ни съ какого арамейскаго евангелія и съ самаго начала было написано на греческомъ языкѣ. Всѣ приведенныя нами свидѣтельства отцевъ церкви, по ихъ мнѣнію, произошли изъ одного и того же свидѣтельства Папія, какъ изъ одного первоначальнаго и общаго всѣмъ имъ источника; но Папій, по свидѣтельству Евсевія, былъ человѣкъ недалекій, чуждый критическаго разсудка и свѣтлаго взгляда на вещи, а свидѣтельству такого человѣка нельзя придавать особенно важнаго значенія. Какъ сходствомъ евангелія назареевъ и эвіонитовъ или евреевъ съ греческимъ евангеліемъ отъ Матѳея были введены въ обманъ Іеронимъ и Епифаній, такъ точно, говорятъ, могъ обмануться и Папій, и слѣдовательно весь рядъ отеческихъ свидѣтельствъ можетъ основываться на ошибкѣ одного Папія, тѣмъ болѣе, что арамейскаго евангелія отъ Матѳея никто будто бы не видѣлъ. Противъ всего этого должно сказать слѣдующее. Вопервыхъ, приводимое у Евсевія свидѣтельство принадлежитъ, собственно говоря, не Папію, а пресвитеру Іоанну,

[17]) Эразмъ, Кальвинъ, Беза, Гергардъ, Ветштейнъ, Шубертъ, Тейле, Гейденрейхъ, Паулюсъ (въ Comm. I, 1, 36), Фритче, Геннебергъ, Гугъ (Einl. in's n. T. II, § 8—12), Де Ветте и Шоттъ (Einl. in's n. T.).

ученику Господа [18]). Затѣмъ свидѣтельство Пантена вовсе не находится ни въ какой зависимости отъ свидѣтельства Папія. Далѣе, какъ возможно, чтобы всѣ вышеприведенные отцы церкви и притомъ такіе, какъ Иринеи, Оригенъ, Евсевій и Іеронимъ, списывали другъ у друга какую-то побасенку и выдавали ее за достовѣрную истину! Иринеи, ученикъ Поликарпа, апостольскаго современника и друга евангелиста Іоанна, зналъ Папія (даже можетъ-быть лично) конечно, лучше насъ и зналъ очевидно также и то, въ чемъ ему можно было вѣрить и въ чемъ нельзя. Неужели же такой человѣкъ могъ заимствовать у Папія и выдавать за истинное такое сказаніе, о которомъ никто и не зналъ изъ древнихъ христіанъ? То же самое нужно сказать и объ Оригенѣ. Будучи ученымъ изслѣдователемъ Св. Писанія, производившимъ въ Палестинѣ свои изслѣдованія о новозавѣтныхъ писаніяхъ, пользовавшись тамъ всѣми возможными документами и бывши основателемъ богатѣйшей библіотеки, неужели онъ могъ равнодушно выдавать то же самое сказаніе за непреложную истину, не находя нигдѣ и ни въ чемъ ея подтвержденія? Точно также не сдѣлалъ бы этого и Евсевій, который хорошо изучилъ литературу своего времени и безъ сомнѣнія пользовался такими источниками, которые до насъ не дошли. Однако же ни онъ, ни кто-либо другой изъ древнихъ писателей не упоминаетъ ничего такого, что̀ противорѣчило бы свидѣтельству Папія, напротивъ всѣ они лишь подтверждаютъ его. Объ умственной ограниченности Папія мы не будемъ много говорить. Указаніе Евсевія на то, что Папій имѣлъ πάνυ σμικρος τὸν νοῦν (т.-е. былъ очень недалекаго ума), основывается на хиліастическихъ воззрѣніяхъ послѣдняго. Но въ тысячелѣтнее царствованіе Христа въ то время вѣровали очень многіе, а не одинъ только Папій, и заключенія объ умственной ограниченности Папія на этомъ основаніи строить очевидно еще нельзя. До Галилея всѣ были убѣждены, что солнце вращается вокругъ земли, а не наоборотъ, и еслибы кто-

[18]) Кто былъ этотъ „пресвитеръ Іоаннъ“, достовѣрно неизвѣстно. Одни ученые думаютъ, что это былъ апостолъ Іоаннъ, другіе же, что это былъ одинъ изъ ефесскихъ пресвитеровъ, также непосредственный ученикъ Господа, имѣвшій въ Ефесѣ свою гробницу; мнѣніе первыхъ намъ кажется болѣе достовѣрнымъ.

нибудь, подобно Галилею, сталъ утверждать противное, то его конечно сочли бы еретикомъ и даже сумашедшимъ; но отсюда еще нельзя заключать, что всякій утверждавшій, что солнце вращается вокругъ земли, былъ человѣкъ очень недалекаго ума. Кромѣ того, нужно замѣтить, что Папій былъ даже епископомъ, а такое мѣсто едвали могло быть предоставлено человѣку, лишенному здраваго и свѣтлаго пониманія простыхъ вещей. Какимъ образомъ онъ могъ быть предстоятелемъ церкви, учителемъ цѣлаго общества вѣрующихъ? Какъ будучи малоумнымъ, онъ могъ писать цѣлыя книги и притомъ такія, которыми пользовался даже самъ ученый историкъ Евсевій? Еще легче опровергается то возраженіе вышеупомянутыхъ ученыхъ, что арамейскаго евангелія отъ Матѳея никто будто бы не видѣлъ, потому что Папій, Эгезиппъ, Игнатій, Пантенъ и Оригенъ не только видѣли, но даже и пользовались имъ.

Такимъ образомъ въ древней исторіи едвали есть еще какая-нибудь истина, аргументированная столькими единогласными свидѣтельствами древнихъ писателей, какъ та, что апостолъ Матѳей первоначально написалъ свое евангеліе на арамейскомъ языкѣ. И какъ вполнѣ понятна и естественна эта истина! Правда, по превосходному изслѣдованію одного ученаго (Hug II, § 10), въ вѣкъ апостольскій въ Палестинѣ былъ въ большомъ употребленіи языкъ греческій и даже большинство іудеевъ въ то время говорило по гречески; но тотъ же самый ученый свидѣтельствуетъ, что было очень много и такихъ городовъ, въ которыхъ іудеи говорили также и на своемъ народномъ языкѣ. Изъ книги же апостольскихъ Дѣяній (XXI, 40) видно, что даже и тѣ, которые хорошо понимали по гречески, охотнѣе слушали говорившееся на ихъ народномъ (еврейскомъ) нарѣчіи. А по свидѣтельству Оригена, Матѳей и написалъ свое евангеліе для христіанъ именно изъ іудеевъ. Что у эллиновъ и христіанъ не-іудеевъ явилось желаніе имѣть это евангеліе въ греческомъ переводѣ, которое въ началѣ „насколько могъ, толковалъ всякій“, неговорившій по арамейски,—это совершенно понятно и этимъ желаніемъ вполнѣ объясняется скорое появленіе греческаго перевода этого евангелія, равно какъ и то, какимъ образомъ онъ такъ скоро вытѣснилъ собою изъ употребленія арамейскій оригиналъ.

Что греческое евангеліе отъ Матѳея было переведено съ арамейскаго самимъ апостоломъ Матѳеемъ или же подъ непосредственнымъ его руководствомъ, мы уже доказали [19]). Теперь остается намъ лишь опредѣлить время его написанія. Но когда именно Матѳей или кто-либо другой подъ его руководствомъ написалъ греческое евангеліе, съ точностію опредѣлить невозможно. Достовѣрно можно сказать только то, что евангеліе отъ Матѳея, даже и въ греческомъ переводѣ его, написано раньше другихъ евангелій [20]). Изъ свидѣтельствъ Иринея и Тертулліана о валентиніанцахъ мы видимъ, что валентиніанцы уже пользовались нашимъ евангеліемъ отъ Матѳея и даже ссылались на него, какъ на книгу, считавшуюся каноническою у всѣхъ христіанъ. Значитъ въ началѣ втораго вѣка греческое евангеліе отъ Матѳея не только существовало, но и было уже во всеобщемъ употребленіи и уваженіи даже въ Египтѣ. Но есть свидѣтельства еще древнѣе. Ученикъ и другъ Валентина Птоломей въ своемъ письмѣ къ Флору (у Епифанія Haer. 33) буквально приводитъ изъ евангелія отъ Матѳея три мѣста (V, 17 — 39; XIX, 8). Кромѣ того изъ греческаго евангелія отъ Матѳея приводятъ нѣкоторыя мѣста Іустинъ мученикъ (II; V, 20; VIII, 11; VII, 19), Исидоръ, сынъ Василида, жившій въ первой половинѣ втораго вѣка (у Клим. Алекс. Strom. I, II, III, IV, цитуетъ Мѳ. XIX, 11 — 12) и Таціанъ, жившій также во второмъ вѣкѣ (у Клим. Алекс. Strom. III, 12 цитуетъ Мѳ. VI, 19). — Какъ ни скудны эти свидѣтельства, но ясно, что въ началѣ втораго вѣка греческое евангеліе отъ Матѳея не только существовало, но и было во всеобщемъ употребленіи и уваженіи во всей христіанской церкви. Если же при этомъ мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что греческое евангеліе отъ Матѳея зналъ и видѣлъ еще Эгезиппъ, и что въ немъ нѣтъ и малѣй-

---

[19]) Ѳеофилактъ Болгарскій указываетъ впрочемъ на преданіе, которое переводчикомъ евангелія отъ Матѳея считаетъ апостола Іоанна.

[20]) Его цитуетъ уже *Поликарпъ*, когда говоритъ, cap. 2: μνημονεύσαντες, δὲ ὧν εἶπεν ὁ Κύριος διδασκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε (Мѳ. VII, 1)... ἐν ᾧ μέτρῳ μετρῆτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν (Мѳ. VII, 2); онъ также цитуетъ Мѳ. V, 3. 10; а въ 7-й главѣ Мѳ.VI, 13; XXVI, 41. *Игнатій* ad Smyrn. c. 6. цитуетъ Мѳ. XIX, 12 и ad Rom. c. 6. Мѳ. XVI, 26; *Варнава* въ epist. c. 4 цитуетъ Мѳ. XX, 16; XXII, 14.

шаго намека на исполненіе пророчества Христова о разрушеніи Іерусалима,—событіе, имѣвшее рѣшительное значеніе для всей Палестины и ея обитателей, которое конечно не могло остаться неотмѣченнымъ при написаніи евангелія или точнѣе при внесеніи въ евангеліе пророчества о немъ, — то мы нисколько не будемъ сомнѣваться въ томъ, что и греческое евангеліе отъ Матѳея было написано весьма рано, раньше по крайней мѣрѣ разрушенія Іерусалима.

Гораздо скуднѣе и менѣе точны древнія свидѣтельства о времени написанія арамейскаго евангелія отъ Матѳея. Евсевій говоритъ впрочемъ (Н. Е. III, 24): „Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, παράῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λοῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου“. Это свидѣтельство въ высшей степени вѣроятно. Пока всѣ апостолы были вмѣстѣ и проживали въ Іерусалимѣ, дѣйствительно не было необходимости въ писаномъ евангеліи и вообще въ письменной проповѣди. Для христіанъ изъ іудеевъ въ первое время гораздо нужнѣе было понять связь Ветхаго Завѣта съ Новымъ, для нихъ было необходимѣе, чтобы апостолы истолковали и указали имъ ветхозавѣтныя пророчества о мессіанствѣ Іисуса и главнѣйшихъ событіяхъ изъ Его жизни, чѣмъ составляли новыя книги,—и только тогда, когда апостолы вынуждены были оставить іерусалимскій кругъ вѣрующихъ, у христіанъ изъ іудеевъ сказалась потребность въ сжатомъ изложеніи устной апостольской проповѣди, которое могло бы быть для нихъ нормою и источникомъ вѣры. А объ этомъ именно Евсевій и говоритъ. Наше же первое каноническое евангеліе есть дѣйствительно не біографія Христа, а краткое и сжатое изложеніе доказательствъ Его мессіанскаго достоинства на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ. По смыслу вышеприведеннаго свидѣтельства Евсевія, арамейское евангеліе было написано въ то время, когда Матѳея въ Іерусалимѣ уже болѣе не было. Но когда же Матѳей въ первый разъ оставилъ Іерусалимъ?—Уже весьма рано (Дѣян. IX, 32), вскорѣ послѣ убіенія архидіакона Стефана, апостолы видѣли себя вынужденными оставить Іерусалимъ и идти въ міръ для проповѣдыванія слова Божія и учрежденія новыхъ хрпстіанскихъ обществъ. Мало-по-малу христіанство начало распространяться

и въ странахъ сосѣднихъ съ Палестиною; для учрежденія въ нихъ правильно организованнаго общества и для управленія новоучрежденною христіанскою церковію необходимо было личное присутствіе одного изъ апостоловъ. Изъ книги Дѣяній Апостольскихъ и посланія къ Галатамъ (Дѣян. XV, 13; Гал. 11, 9) мы дѣйствительно видимъ, что нѣкоторые изъ апостоловъ завѣдывали управленіемъ іерусалимской церкви, другіе управляли новообразованными христіанскими обществами въ другихъ странахъ, третьи предпринимали болѣе или менѣе отдаленныя апостольскія путешествія. Путешествія эти преимущественно падаютъ на періодъ времени между 50 — 60-ми годами; въ этотъ же періодъ времени, очевидно, могъ оставить Іерусалимъ и апостолъ Матѳей и на этотъ періодъ поэтому падаетъ время написанія его арамейскаго евангелія [21]). — Сказаніе Евсевія подтверждается и совершенно независимымъ отъ него свидѣтельствомъ Иринея, который говоритъ, что ап. Матѳей написалъ свое евангеліе въ то время, когда Петръ и Павелъ проповѣдывали въ Римѣ евангеліе и учреждали христіанскую церковь. Что ап. Павелъ былъ дѣйствительно въ Римѣ,—въ этомъ нельзя сомнѣваться, да теперь уже никто и не сомнѣвается; Павелъ же въ первый разъ былъ въ Римѣ осенью 60 года по Р. Х., гдѣ претерпѣлъ и мученическую смерть въ началѣ 64 года. На это-то время и падаетъ, по Иринею, написаніе арамейскаго евангелія отъ Матѳея. Это приблизительное указаніе Иринея вполнѣ вѣроятно и правдоподобно во всѣхъ отношеніяхъ. Такъ какъ въ это время апостолы оставили уже Іерусалимъ и начали совершать далекія путешествія, то и естественно, что явилась нужда въ письменномъ евангеліи. Естественно также и то, что въ это время, т.-е. когда Іерусалимъ еще не былъ разрушенъ, когда іудейство еще не потеряло своей, хотя и относительной, гражданской и національной самостоятельности и когда христіанство было распространяемо по преимуществу еще только между іудеями и ихъ ближайшими сосѣ-

---

[21]) По словамъ Ѳеофилакта, арамейское евангеліе отъ Матѳея написано спустя восемь лѣтъ послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо; къ сожалѣнію нужно сознаться, что это предположеніе не имѣетъ за себя никакихъ историческихъ данныхъ.

дями, явилась потребность именно въ евангеліи на арамейскомъ языкѣ, на которомъ говорили почти всѣ тогдашніе іудеи; когда же впослѣдствіи стали принимать христіанство многіе совершенно не понимавшіе арамейскаго діалекта, тогда, очевидно, явилась уже нужда въ переводѣ арамейскаго евангелія на языкъ болѣе употребительный и болѣе распространенный, т.-е. греческій. Такимъ образомъ арамейское евангеліе было написано ап. Матѳеемъ спустя лѣтъ двадцать послѣ смерти Христа, а во второй половинѣ перваго вѣка и во всякомъ случаѣ не позже 70 года по Р. Х. оно было переведено на греческій языкъ тѣмъ же самымъ апостоломъ Матѳеемъ или кѣмъ-нибудь изъ его спутниковъ, однако же подъ непосредственнымъ его надзоромъ и руководствомъ.

Что же ап. Матѳей хотѣлъ изобразить въ своемъ евангеліи? Всѣми признано и вполнѣ подтверждается историческими свидѣтельствами, что Матѳей предназначалъ свое евангеліе для христіанъ изъ іудеевъ. Это подтверждается и самымъ характеромъ его евангелія, въ которомъ (т.-е. евангеліи) нѣтъ почти нигдѣ объясненія различныхъ іудейскихъ обрядовъ и обычаевъ, упоминаемыхъ въ немъ, и повсюду проводится строгая параллель между евангельскою исторіею и ветхозавѣтными пророчествами, и притомъ именно съ цѣлію доказать, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно есть тотъ самый Мессія, о которомъ было много обѣтованій еще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Ветхозавѣтный израильтянинъ всегда жилъ будущимъ; отъ будущаго онъ ожидалъ своего спасенія, въ будущемъ онъ видѣлъ и свое величіе. Онъ твердо вѣровалъ въ данныя ему Богомъ обѣтованія, что въ сѣмени Авраама благословятся всѣ народы, что на престолъ Давида взойдетъ нѣкогда Царь, который будетъ царствовать въ правдѣ и мирѣ и которому покорятся всѣ племена земныя. Что Христосъ и есть именно это-то сѣмя Авраама и наслѣдникъ Давида, — Матѳей и хочетъ доказать въ своемъ евангеліи.... Подтвержденіе этой мысли мы найдемъ не только въ началѣ — „Родословіе Іисуса Христа, *сына Давидова, сына Авраамова*“, — но и въ самомъ концѣ евангелія, гдѣ самъ Христосъ указываетъ на Себя и какъ на втораго Давида, когда говоритъ, что Ему дана всякая власть на небѣ и на землѣ, и какъ на то сѣмя Авраама, въ которомъ благословятся всѣ народы, когда

повелѣваетъ чрезъ проповѣдь и крещеніе основать Свое царство на землѣ, въ которое должны войти всѣ народы и въ которомъ Онъ самъ также будетъ пребывать до скончанія вѣка (ср. Мѳ. XXVIII, 18—20).

Евангеліе отъ Матѳея, правда, менѣе другихъ евангелій придерживается исторически-точной послѣдовательности изложенія мессіанскихъ событій въ жизни Господа нашего Іисуса Христа; но за то—съ другой стороны—ни одно евангеліе не даетъ намъ такого яснаго и нагляднаго доказательства мессіанскаго достоинства Іисуса Христа на основаніи *пророчествъ* и *чудесъ*, какъ евангеліе отъ Матѳея. Отъ этого-то именно зависитъ даже и кажущаяся невыдержанность его въ хронологической послѣдовательности. Для Матѳея исторія есть только форма, въ которой онъ наглядно, даже въ лицахъ и событіяхъ, излагаетъ всю христіанскую догматику. Правда, въ общемъ онъ преслѣдуетъ ту же самую цѣль, что и другіе евангелисты; онъ также писалъ свое евангеліе для того, чтобы .его читатели или слушатели „увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣруя имѣли жизнь во имя Его“ (Іоан. XX, 31); но эту мысль онъ доказываетъ нѣсколько иначе, нежели другіе евангелисты, потому что имѣетъ въ виду совершенно иной кругъ читателей, — именно христіанъ изъ іудеевъ. Вотъ почему онъ излагаетъ историческіе факты такимъ образомъ, чтобы для іудеевъ изъ нихъ непосредственно вытекало наглядное доказательство мессіанскаго достоинства Христа; вотъ почему въ его евангеліи изображается по преимуществу человѣческая сторона лица Спасителя, изображается жизнь Христа именно какъ обѣтованнаго чрезъ пророковъ сына Давидова и Царя — Мессіи, и Его служеніе дѣлу искупленія падшаго человѣчества повсюду представляется какъ исполненіе и раскрытіе Ветхаго Завѣта; вотъ почему наконецъ евангеліе отъ Матѳея вездѣ въ строгой и тѣсной связи ставляетъ ветхозавѣтное пророчество съ его новозавѣтнымъ исполненіемъ во всѣхъ событіяхъ евангельской исторіи, и такимъ образомъ апостольски утверждаетъ исполненіе Ветхаго Завѣта. „Матѳей, говоритъ Ѳеофилактъ (пред. къ Мѳ.), о бытіи Христовѣ, еже по плоти, бесѣдуетъ: ко Евреомъ бо писаше, имже довольно бѣ навыкнути, яко отъ Авраама и Давида родися Христосъ. Почиваетъ бо вѣровавшій отъ Іудей, егда слышитъ, яко

отъ Давида есть Христосъ". Только при такомъ взглядѣ на евангеліе отъ Матѳея становится понятнымъ, зачѣмъ въ немъ излагаются вмѣстѣ (гл. V. VI. VII. X. XIII. XVIII. XXIII. XXIV. XXV) рѣчи Спасителя, которыя, по другимъ евангеліямъ, были произнесены въ разное время, въ различныхъ мѣстахъ и при различныхъ обстоятельствахъ. Для человѣка, не имѣющаго правильнаго понятія о евангеліи отъ Матѳея и его характерѣ, это легко можетъ подать поводъ усомниться даже въ апостольскомъ происхожденіи самаго евангелія, какъ это дѣйствительно и дѣлаетъ новѣйшая отрицательная критика. Она не обращаетъ вниманія на то, что при изложеніи историческихъ событій въ общемъ евангеліе отъ Матѳея также твердо придерживается ихъ хронологической послѣдовательности, но она слишкомъ внимательно слѣдитъ за его уклоненіями лишь въ частностяхъ. Она не допускаетъ той мысли, что вышеуказанныя рѣчи Христа Матѳей изложилъ вмѣстѣ лишь для того, чтобы яснѣе представить все ученіе Христа и его отличіе отъ ученія ветхозавѣтнаго; ей кажется удобнѣе объяснять это незнаніемъ евангельской исторіи тѣмъ лицомъ, кому принадлежитъ самое евангеліе. Но повторяемъ—Матѳей писалъ не біографію Христа, а евангеліе, историческимъ путемъ онъ хотѣлъ указать только на истинно мессіанскій характеръ Христа, представить Христа какъ мессіанскаго учителя, мессіанскаго чудотворца и учредителя мессіанскаго общества или церкви (ср. IV, 23—25; IX, 35—38).

Что касается внѣшняго порядка изложенія евангельскихъ событій, то Матѳей не придерживался никакого абстрактнаго принципа расположенія своихъ мыслей. По всему видно, что онъ излагалъ евангельскую исторію такъ какъ она сохранилась въ его богодухновенномъ воспоминаніи, имѣя въ виду только доказать мессіанское достоинство своего божественнаго Учителя. Евангельская исторія получаетъ у Матѳея такимъ образомъ слѣдующій видъ, ясно обнаруживающій характеръ самаго евангелія.

Въ гл. I и II содержится исторія рожденія и первыхъ дней жизни Господа нашего Іисуса Христа. Матѳей повѣствуетъ здѣсь о томъ, какъ Христосъ, не смотря на сверхъестественное рожденіе, все-таки былъ признанъ сыномъ Іосифа, который, будучи однимъ изъ потомковъ Давида, очевидно имѣлъ наслѣдственное

право или—по крайней мѣрѣ - теократическую правоспособность на занятіе престола своего царственнаго предка, и затѣмъ, — какъ новорожденный младенецъ—Христосъ, по случаю поклоненія волхвовъ, невольно былъ поставленъ въ роковое столкновеніе съ царствовавшею тогда династіею и даже находился въ опасности быть умерщвленнымъ отъ Ирода. Здѣсь же Матѳей указываетъ между прочимъ и на то, какъ положеніе *новозавѣтнаго* Помазанника было различно отъ положенія *ветхозавѣтныхъ* царей. Въ главахъ III и IV евангелистъ повѣствуетъ, что, прежде чѣмъ Христосъ началъ свое общественное служеніе, явился на Іорданъ Его предтеча—Іоаннъ Креститель, который и указалъ на Него народу, какъ на *обѣтованнаго* Мессію, и при этомъ замѣтилъ, что *тѣлесное происхожденіе отъ Авраама* еще не приноситъ человѣку никакой пользы и что Богъ можетъ изъ камней воздвигнуть дѣтей Аврааму. — Какъ человѣкъ, какъ сынъ Авраама, не желавшій нарушить ни одной іоты *ветхозавѣтнаго* закона, Христосъ принимаетъ крещеніе отъ Іоанна, но какъ Сынъ Божій, Онъ здѣсь же прославляется отъ Бога Отца и Бога Духа Святаго. Какъ человѣкъ, какъ сынъ Авраама и Давида, Онъ искушается въ пустынѣ, какъ Сынъ Божій Онъ побѣждаетъ діавола и не соблазняется ни однимъ изъ его искушеній. Здѣсь, очевидно, Матѳей старался показать различіе между ветхозавѣтнымъ сыномъ Давида и новозавѣтнымъ Сыномъ Божіимъ, какъ оно выразилось въ однихъ и тѣхъ же событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа. Въ гл. III. ст. 22—25 онъ даетъ намъ общее указаніе на то, гдѣ и какъ началъ свое служеніе Христосъ. Согласно съ ветхозавѣтнымъ предсказаніемъ, Онъ дѣйствуетъ по преимуществу въ презрѣнной Галилеѣ. Но та чудодѣйственная сила, которою Онъ привлекаетъ къ Себѣ учениковъ, указываетъ на Него и здѣсь какъ на Сына Божія. Въ главѣ V и далѣе евангелистъ излагаетъ нагорную проповѣдь, которая есть не что иное, какъ сравненіе въ устахъ самаго Христа Ветхаго завѣта съ Новымъ вмѣстѣ съ указаніемъ на ихъ различіе и на исполненіе перваго въ послѣднемъ. Въ гл. VIII и IX разсказывается уже о первыхъ чудесахъ Іисуса Христа, а далѣе (съ гл. IX, ст. 36) указывается на отношеніе Христа къ Его ученикамъ, перечисляются ихъ имена, опредѣляется ихъ назначеніе и дѣлается сравненіе съ учениками Іоанна, — въ чемъ опять-таки

нельзя не видѣть сравненія Ветхаго Завѣта съ Новымъ. Здѣсь же упоминается и о молитвѣ Христа за своихъ учениковъ. Указавъ на отношеніе къ послѣдователямъ или ученикамъ, евангелистъ характеризуетъ затѣмъ отношеніе Христа къ тогдашнему іудейскому обществу и преимущественно къ сектѣ фарисеевъ (гл. XII, XIII), изъ чего для христіанъ ясно вытекала необходимость фактическаго разрыва съ односторонними и лишь формальными представителями ветхозавѣтнаго теократизма. Далѣе,—сказавъ о томъ, какъ въ притчахъ Христосъ преподалъ своимъ ученикамъ положительное ученіе о Своемъ царствѣ (гл. XIII, XIV) и упомянувъ объ умерщвленіи Іоанна Крестителя, евангелистъ повѣствуетъ затѣмъ о получавшемъ все большіе и большіе размѣры столкновеніи Іисуса Христа съ іудейскими представителями въ Іерусалимѣ (гл. XV—XXI); здѣсь же, между прочимъ, онъ разсказываетъ и о томъ, какимъ образомъ Іисусъ былъ признанъ своими учениками Мессіею и Сыномъ Божіимъ, какъ Онъ не хотѣлъ объявить объ этомъ народу прямо, а хотѣлъ, чтобы народъ самъ увѣровалъ въ Него,—какъ, не смотря на признаніе Его учениками Сыномъ Божіимъ, Онъ все-таки предсказывалъ имъ о предстоящемъ Ему униженіи, страданіи и крестной смерти, и какъ въ то же время Онъ былъ прославленъ Богомъ Отцомъ на Ѳаворѣ въ преображеніи (XVI, 13 — 17); здѣсь же повѣствуется о послѣднихъ дѣлахъ и рѣчахъ Іисуса Христа во время Его путешествія въ Іерусалимъ (гл. XVII, 10; гл. XX), о Его торжественномъ вступленіи въ іудейскую столицу, о послѣднихъ дняхъ Его земной жизни, о Его страданіи, смерти, воскресеніи и объ основаніи Имъ христіанской церкви (гл. XX—XXVIII). Таковъ внѣшній порядокъ повѣствованія въ евангеліи отъ Матѳея о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Насколько такимъ образомъ евангелистъ Матѳей выполнилъ свою задачу, указывая на мессіанское достоинство Христа и на преимущество Новаго Завѣта предъ Ветхимъ отъ начала до конца своей книги, ясно для каждаго безпристрастнаго изслѣдователя.

Что касается личности писателя нашего перваго каноническаго евангелія, то извѣстно только то, что первоначально Матѳей былъ мытаремъ, т.-е., сборщикомъ податей, и даже начальникомъ мытарей, какъ гласитъ преданіе. Впослѣдствіи онъ былъ избранъ Христомъ въ число двѣнадцати апостоловъ, послѣдовавъ за Нимъ

по одному Его Божественному слову: „по мнѣ гряди“ (Мѳ. IX, 9). Преданіе говоритъ, что по вознесеніи Христа на небо Матѳей предпринялъ дѣло евангельской проповѣди между іудеями. Это преданіе, въ высшей степени вѣроятное и само по себѣ, подтверждается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что Матѳей, какъ мы видѣли, написалъ для іудеевъ свое евангеліе и притомъ даже на ихъ національномъ нарѣчіи. То же самое подтверждаетъ и Евсевій (Н. Е. III, 24). Въ Іерополѣ Матѳей претерпѣлъ отъ меча мученическую кончину.

Б) ЕВАНГЕЛІЕ ОТЪ МАРКА.

Второе мѣсто въ ряду нашихъ каноническихъ евангелій занимаетъ евангеліе отъ Марка. Древнѣйшее свидѣтельство объ этомъ евангеліи принадлежитъ тому же самому іерапольскому епископу Папію, который свидѣтельствуетъ, со словъ пресвитера Іоанна, ученика Господа, и о евангеліи отъ Матѳея. Только относительно Марка Папій или — точнѣе — пресвитеръ Іоаннъ говоритъ нѣсколько яснѣе и опредѣленнѣе. Именно, у Евсевія [22]) мы читаемъ: „тотъ пресвитеръ (т.-е. Іоаннъ) разсказывалъ и слѣдующее: Маркъ, бывшій истолкователь Петра, съ точностію, какъ только самъ сохранилъ въ памяти, описалъ то, что̀ Христосъ говорилъ и дѣлалъ, но все-таки не по порядку (οὐ τάξει), т.-е. описалъ не въ томъ порядкѣ, въ какомъ было сказано и сдѣлано самимъ Христомъ; потому что онъ (т.-е. Маркъ) самъ не слышалъ Господа, и не былъ Его спутникомъ; впослѣдствіи же, какъ я (т.-е. пресвитеръ Іоаннъ) сказалъ, онъ былъ спутникомъ Петра, который смотря по требованію обстоятельствъ излагалъ свое ученіе, не дѣлая однакоже связнаго изложенія Господнихъ рѣчей. Такимъ образомъ то не недостатокъ Марка,

---

[22]) Н. Е. III, 39: „Καὶ τοῦτ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἡρμενευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς, ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τά ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥςπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· ὥςτε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδέν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ φεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.“

когда онъ нѣкоторое изложилъ такъ, какъ самъ сохранилъ въ своей памяти. Ибо онъ (т.-е. Маркъ) долженъ былъ заботиться лишь объ одномъ,—чтобы не опустить ничего изъ того, что онъ слышалъ или чего-нибудь въ немъ не исказить.“ Изъ этого свидѣтельства съ очевидностію вытекаютъ слѣдующія положенія: 1) что истолкователь Петра—Маркъ записалъ рѣчи и дѣла Христа и 2) что рѣчи и дѣла Христа записаны Маркомъ не въ томъ порядкѣ, въ которомъ ихъ произнесъ и совершилъ Христосъ, а такъ, какъ разсказъ о нихъ сохранилъ въ своей памяти евангелистъ. Какъ иногда апостолъ Петръ, по требованію тѣхъ или другихъ обстоятельствъ, принужденъ былъ разсказывать своимъ слушателямъ о тѣхъ или другихъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа и какъ Маркъ самъ удержалъ въ памяти эти разсказы, такъ онъ изложилъ ихъ и въ своемъ евангеліи, заботясь только о томъ, чтобы не опустить чего-нибудь изъ слышаннаго или не исказить его.

Какъ повидимому ни ясно и ни опредѣленно это древнее свидѣтельство, но отрицательные критики находятъ возможность и противъ него выставить цѣлый рядъ различныхъ возраженій и самыхъ невыгодныхъ предположеній. Такъ напр. съ полною увѣренностію утверждаютъ, что пресвитеръ Іоаннъ, высказывая вышеприведенное свидѣтельство о евангельскомъ повѣствованіи Марка, имѣлъ въ виду совершенно иначе составленное произведеніе, нежели наше второе каноническое евангеліе, и слѣдовательно говорилъ не о немъ, а о какомъ-то другомъ писаніи Марка. Насколько основательно это возраженіе мы сейчасъ увидимъ. Прежде всего, — необходимо конечно допустить, что Папій зналъ и пользовался тѣмъ самымъ евангеліемъ, о происхожденіи котораго онъ приводитъ свидѣтельство пресвитера Іоанна. Что Евсевій, внесшій въ свою исторію свидѣтельство Папія, а вмѣстѣ съ нимъ и свидѣтельство пресвитера Іоанна, имѣлъ и пользовался нашимъ вторымъ каноническимъ евангеліемъ и что именно къ нему относилъ онъ все то, что Папій или вѣрнѣе пресвитеръ Іоаннъ высказалъ о происхожденіи евангелія отъ Марка. въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, — иначе онъ бы его и не приводилъ. Теперь вопросъ только въ томъ, тожественно ли было евангеліе отъ Марка, которымъ пользовался Евсевій, т.-е. наше второе каноническое евангеліе, съ тѣмъ, о

которомъ говоритъ Папій со словъ пресвитера Іоанна? Если вѣроятно (а это весьма вѣроятно), что Папій въ своихъ пяти книгахъ „λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως“ по мѣстамъ приводилъ выдержки изъ евангелія отъ Марка, которыя Евсевій могъ сравнивать и конечно сравнивалъ съ бывшимъ у него евангеліемъ того же имени, то безъ сомнѣнія ихъ евангелія были совершенно тожественны, иначе Евсевій долженъ бы былъ обратить вниманіе на ихъ разности и указать на это въ своей исторіи, — чего однако же у Евсевія мы не находимъ. Далѣе,—*Ириней* (adv. haeres. III. cap. 10. 11. 16) приводитъ начало и конецъ изъ нашего евангелія отъ Марка и называетъ имя его писателя: ясно, что онъ имѣлъ подъ руками наше второе каноническое евангеліе. Но Ириней знаетъ и даже приводитъ выдержки также и изъ сочиненія Папія, свидѣтельству котораго онъ вообще придаетъ особенную важность. Спрашивается, какимъ образомъ эти три древнѣйшіе писатели подъ однимъ и тѣмъ же названіемъ могли разумѣть не одно и то же евангельское повѣствованіе? Ириней былъ ученикъ Поликарпа, а Папій—современникъ и другъ его. Ясно, что Ириней могъ быть даже лично знакомъ съ Папіемъ, могъ лично пользоваться отъ него различными свѣдѣніями и даже находиться подъ его вліяніемъ, что подтверждаетъ отчасти и Евсевій, когда, говоря объ Иринеѣ, замѣчаетъ, что его хиліастическія воззрѣнія основываются на авторитетѣ Папія [21]). Послѣ этого совершенно невозможно отрицать, что евангеліе Марка, о которомъ говорятъ пресвитеръ Іоаннъ, Папій, Ириней и Евсевій, есть именно наше второе каноническое евангеліе и что слѣдовательно нельзя допустить, что пресвитеръ Іоаннъ говорилъ не о нашемъ евангеліи, а о какомъ-то другомъ повѣствованіи Марка, котораго мы вовсе и не знаемъ.

Сомнѣваясь въ свидѣтельствѣ Папія и не довѣряя ему, отрицательные критики признаютъ болѣе вѣроятнымъ, что евангеліе отъ Марка составлено не самостоятельно а на основаніи евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки. Такъ, между прочимъ, думалъ даже одинъ изъ авторитетовъ западной церкви блажен.

---

[22]) „Πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν (в.-т. Папія) πλείστοις, ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῷ δόξης (т.-е. хиліазма) παραίτιος γέγονε, τὴν ἀρχαιότητα τἀνδρὸς προβεβλημένοις, ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ κ. τ. λ.

Августинъ [24]). Но немного нужно труда для того, чтобы доказать, какъ несправедливо и это мнѣніе. Правда, въ евангеліи отъ Марка есть много общаго съ евангельскими повѣствованіями Матѳея и Луки; но спрашивается: какъ же не быть между ними общему, когда всѣ евангелисты имѣютъ предметомъ своихъ повѣствованій одну и ту же жизнь Господа нашего Іисуса Христа? Странно было бы напротивъ, если бы наши евангелія не имѣли между собою много общаго. Основаніе, указываемое отрицательною критикою, въ данномъ случаѣ очень шатко и выводы изъ него одинаково могутъ быть относимы какъ къ Марку, такъ и къ Лукѣ и Матѳею, какъ это дѣйствительно и дѣлаютъ многіе ученые западные богословы новѣйшаго времени (Шторъ, Вильке, Бруно Бауэръ и др.). Далѣе,—противъ вышеуказаннаго мнѣнія ясно говорятъ также и всѣ тѣ особенности, которыя мы замѣчаемъ въ евангеліи отъ Марка. Онѣ указываютъ, очевидно, на совершенно иной источникъ, которымъ пользовался Маркъ, чѣмъ тотъ, о которомъ трактуетъ вышеприведенное мнѣніе. Эти особенности состоятъ не въ томъ только, что Маркъ повѣствуетъ иногда о такихъ событіяхъ, которыхъ нѣтъ ни у Матѳея, ни у Луки, или что о нѣкоторыхъ событіяхъ онъ говоритъ точнѣе или опредѣленнѣе, пространнѣе или сокращеннѣе, чѣмъ другіе евангелисты, но въ цѣломъ расположеніи отдѣльныхъ евангельскихъ событій и рѣчей, которое не совпадаетъ вполнѣ ни съ повѣствованіемъ Матѳея, ни съ повѣствованіемъ Луки. Нельзя также сказать и того, чтобы Маркъ въ одномъ случаѣ слѣдовалъ одному, а въ другомъ—другому евангелисту, былъ вообще не самостоятельнымъ писателемъ, а лишь компиляторомъ, механически или умышленно пользовавшимся чужими трудами (ср. напр. Мар. I, 40—25; Мѳ. VIII, 1—4; Лук. V, 12—16). Особенности Марка слишкомъ значительны даже и съ внѣшней стороны: Маркъ начинаетъ свое повѣствованіе прямо съ проповѣди Іоанна Крестителя, чего не дѣлаетъ ни Матѳей, ни Лука. Спрашивается,

---

[24]) De consensu Evangelist. I, 2. „Marcus eum (Матѳея) subsecutus, tamquam pedissequus et breviator ejus videtur. Cum solo quippe Ioanne nihil dixit; solus ipse perpauca; cum solo Luca pauciora; cum Matthaeo vero plurima; et multa quidem paene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo, sive cum ceteris consonante".

какимъ образомъ онъ пришелъ къ тому, чтобы именно такъ начать свое повѣствованіе, если онъ исключительно пользовался повѣствованіями Матѳея и Луки? Не естественнѣе ли было бы, чтобы и въ этомъ случаѣ онъ послѣдовалъ примѣру одного изъ нихъ? А между тѣмъ какъ согласно начало его повѣствованія съ первою извѣстною намъ проповѣдію ап. Петра, записанною въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ (I, 22; ср. также X, 37. 38)! Это согласіе евангелія отъ Марка съ проповѣдію ап. Петра, при его несходствѣ съ повѣствованіями Матѳея и Луки, само по себѣ уже есть прямое опроверженіе вышеприведеннаго мнѣнія и въ то же время одно изъ сильнѣйшихъ подтвержденій истинности свидѣтельства пресвитера Іоанна. Но подтвержденіе этого свидѣтельства можно найти также и въ самомъ евангельскомъ повѣствованіи Марка. Такъ напр. Маркъ упоминаетъ имя Петра гораздо чаще, чѣмъ Матѳей и Лука. Для доказательства этого укажемъ лишь на нѣкоторыя мѣста. По Матѳею (XXI, 20), *ученики* удивляются иссохшей смоковницѣ и *ученики* спрашиваютъ своего Учителя о томъ, какимъ образомъ такъ скоро исполнилось проклятіе, изреченное на нее; по Марку (XI, 21), *Петръ* вспоминаетъ о проклятіи смоковницы и говоритъ Христу: „Равви! посмотри, смоковница, которую ты проклялъ, засохла“. По Матѳею (XXIV, 3) и Лукѣ (XXI, 7), *ученики* спрашиваютъ Христа, когда будетъ то, что̀ Онъ сказалъ объ Іерусалимскомъ храмѣ; по Марку (XIII, 3), спрашивали только *Петръ*, Іаковъ, Іоаннъ и Андрей. То же самое оказывается и при сравненіи другихъ мѣстъ (ср. напр. Маркъ XVI. 7 съ Матѳ. XXVIII, 7 и Лук. XXIV, 9). Не менѣе замѣчательно еще то, что въ евангеліи отъ Марка говорится о нѣкоторыхъ непривлекательныхъ чертахъ и событіяхъ изъ жизни Петра, какъ напр. что Христосъ назвалъ Петра сатаною за то, что онъ думалъ не о томъ, что̀ Божіе, но что̀ человѣческое (VIII, 33), что онъ урѣзалъ ухо рабу архіерейскому и наконецъ о троекратномъ отреченіи его отъ Христа; напротивъ не говорится ни слова о томъ, какъ Христосъ за горячую и живую вѣру Петра назвалъ его камнемъ, на которомъ созиждется неразрушимая церковь, и даже обѣщалъ вручить ему ключи царствія небеснаго. А это также не мало подтверждаетъ свидѣтельство пресвитера Іоанна, ибо весьма естественно предположить, что по своему христіанскому смиренію апостолъ Петръ не далъ

права своему спутнику выставлять на видъ его достоинства и гораздо чаще указывалъ ему на свои недостатки и немощи.

Наконецъ, отрицательная критика не довѣряетъ свидѣтельству Папія, или точнѣе свидѣтельству пресвитера Іоанна, еще и на томъ основаніи, что выраженіе „οὐ τάξει“ (не по порядку) будто бы не можетъ быть приложимо къ нашему второму каноническому евангелію, въ которомъ всѣ событія, говорятъ, излагаются въ опредѣленномъ порядкѣ [25]). Но, очевидно, что Папій говоритъ не о порядкѣ изложенія евангельскихъ событій, а о порядкѣ слѣдованія этихъ событій въ самой жизни Господа нашего Іисуса Христа, и притомъ говоритъ, быть-можетъ даже сравнивая евангеліе отъ Марка съ евангеліемъ отъ Матѳея; а въ этомъ случаѣ въ евангеліи отъ Марка событія слѣдуютъ дѣйствительно не въ томъ порядкѣ, въ какомъ, по свидѣтельству Матѳея, они слѣдовали въ самой жизни Христа. Матѳей начинаетъ свое повѣствованіе такими событіями, которыя имѣли мѣсто даже прежде самаго рожденія Христа, и затѣмъ уже говоритъ *по порядку* о рожденіи, дѣтствѣ, общественномъ служеніи, смерти и воскресеніи Іисуса Христа; Маркъ же повѣствуетъ не въ такомъ порядкѣ, какъ Матѳей, и *не о всей жизни* Христа; онъ не говоритъ ни слова не только о событіяхъ предшествовавшихъ рожденію Христа, но даже и о самомъ рожденіи и дѣтствѣ Его; онъ начинаетъ свое повѣствованіе прямо съ крещенія Іоанна, т.-е. прямо съ общественнаго служенія Іисуса, Христа, какъ начиналъ всегда, вѣроятно, свою проповѣдь и ап. Петръ (см. напр. Дѣян. I, 22; X., 37. 38). На это-то именно и указываетъ выраженіе Папія—„οὐ τάξει“ (не по порядку). Такимъ образомъ, свидѣтельство Папія, или вѣрнѣе пресвитера Іоанна, должно быть признано несомнѣнно достовѣрнымъ, а слѣдовательно достовѣрно и то, что наше второе каноническое евангеліе написано спутникомъ Петра—Маркомъ, по воспоминанію разсказовъ самаго ап. Петра о жизни Господа нашего Іисуса Христа [26]).

---

[25]) Штраусъ, Das Leben Iesu, стр. 65; Креднеръ, Einl. in's n. T. стр. 122 и далѣе § 56; De Wette § 100, Шлейермахеръ. Theol. Stud. u. Krit. за 1832 г. стр. 758 и другіе.

[26]) Къ свидѣтельству Папія примыкаетъ рядъ свидѣтельствъ о подлинности евангелія отъ Марка и всѣхъ послѣдующихъ отцовъ и учителей церкви до

Личность Марка достаточно извѣстна намъ изъ книги Дѣяній апостольскихъ. Его мать Марія жила въ Іерусалимѣ и въ ея домѣ часто собирались вѣрующіе для молитвы и общественныхъ богослуженій (Дѣян. XII, 12). Такимъ образомъ Маркъ принадлежалъ къ одной изъ первыхъ христіанскихъ фамилій, находившихся въ самыхъ тѣсныхъ и дружественныхъ отношеніяхъ къ апостоламъ и ихъ святому дѣлу евангельской проповѣди. Сначала Іоаннъ Маркъ былъ спутникомъ Павла и Варнавы (Дѣян. XIII), но впослѣдствіи отсталъ отъ нихъ обоихъ (ст. 13), такъ что когда затѣмъ (Дѣян. XV) Павелъ и Варнава снова намѣревались предпринять вмѣстѣ путешествіе, Павелъ не хотѣлъ взять съ собою Марка, „отставшаго отъ нихъ въ Памфиліи и не шедшаго съ ними на дѣло, на которое они были посланы“ (ст. 38), но Варнава, будучи дядею Марка (Колос. IV, 10) настаивалъ на своемъ желаніи—взять Марка съ собою; „отсюда произошло огорченіе (между Варнавою и Павломъ), такъ что они разлучились другъ съ другомъ; и Варнава, взявъ Марка, отплылъ въ Кипръ; а Павелъ, избравъ себѣ Силу, отправился, бывъ порученъ братіями благодати Божіей“ (ст. 39. 40). Затѣмъ снова мы встрѣчаемъ Марка вмѣстѣ съ Павломъ во время заключенія послѣдняго въ Римѣ (Колос. IV, 10; Филим. I, 23). Тогда Маркъ намѣревался отправиться въ Малую Азію, по порученію апост. Павла. Но впослѣдствіи онъ сталъ уже спутникомъ апостола Петра, который называетъ его даже своимъ сыномъ, конечно въ смыслѣ переносномъ (1 Петр. V, 13). Позже апостолъ Павелъ писалъ къ Тимоѳею, находясь въ заключеніи въ Римѣ: „Марка возьми и приведи съ собою. Ибо онъ мнѣ нуженъ для служенія“ (2 Тим. IV, 11). Но было ли исполнено это порученіе и для какого собственно служенія Маркъ былъ нуженъ Павлу,—неизвѣстно.

Что касается *повода*, по которому было написано евангеліе отъ Марка, то у Евсевія мы находимъ объ этомъ свидѣтельство одного изъ древнѣйшихъ христіанскихъ писателей, именно *Климента* александрійскаго, который о происхожденіи евангелія отъ Марка говоритъ [37]) слѣдующее: „Когда Петръ возвѣщалъ въ

Евсевія, который внесъ это евангеліе въ свой канонъ древнѣйшихъ, всѣми признанныхъ, каноническихъ писаній церкви (ὁμολογουμένων).

[37]) Euseb. VI, 14: „Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ

Римѣ слово и проповѣдывалъ въ духѣ евангеліе, многіе изъ бывшихъ тамъ призвали Марка, какъ съ самаго начала постоянно слушавшаго его (Петра) и помнившаго говоренное, записать его разсказы. Составивъ евангеліе, онъ передалъ его тѣмъ, которые въ немъ имѣли нужду. О чемъ неожиданно узнавши, Петръ ни запретилъ, ни споспѣшествовалъ". То же самое Евсевій подтверждаетъ и въ другомъ мѣстѣ (Н. Е. II, 15), когда говоритъ о ревности римскихъ христіанъ объ истинномъ евангеліи. которую они доказали своею просьбою, чтобы Маркъ изложилъ имъ евангеліе, возвѣщенное Петромъ, которое Петръ прочитавши, утвердилъ своимъ авторитетомъ для употребленія въ церквахъ (κυρῶσαι τὴν γραφην εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις). Это свидѣтельство, очевидно, основывается на вышеприведенномъ свидѣтельствѣ Климента. Сравнивая эти два свидѣтельства, отрицательная критика [28]) находитъ въ нихъ непримиримое противорѣчіе, такъ какъ по одному свидѣтельству подтверждается апостольскимъ авторитетомъ то, что̀ по другому свидѣтельству только ни запрещается, ни рекомендуется. Но никакого противорѣчія въ этихъ свидѣтельствахъ очевидно нѣтъ и быть не можетъ. Противорѣчіе было бы только въ томъ случаѣ, если бы по одному свидѣтельству Петръ утвердилъ своимъ авторитетомъ, а по другому не утвердилъ и даже запретилъ пользованіе въ христіанскихъ обществахъ евангеліемъ отъ Марка; приведенныя же свидѣтельства ничего подобнаго не говорятъ, а слѣдовательно и не противорѣчатъ другъ другу. Несостоятельность разбираемаго возраженія обнаружится еще яснѣе, когда мы обратимъ вниманіе на то. что оно основано на неправильномъ пониманіи смысла обоихъ свидѣтельствъ. Дѣло въ томъ, что ап. Петръ утвердилъ своимъ авторитетомъ и отнесся равнодушно не къ одному и тому же дѣйствію, но къ двумъ совершенно различнымъ. По од-

---

Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τόν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡς αὖ ἀκολουθήσοντα αὐτῷ πόρρωθεν καί μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα. ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ ὅπηρ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι". Cp. Tertc. Marc. IV, 5. Iust. dial. c. Tryph.

[28]) Strauss, Das Leben Iesu, c. 64: De Wette, Einl. in's n. T. § 99. c. 150.

ному свидѣтельству (Euseu. H. E. VI, 14). онъ отнесся равнодушно („ни запретилъ, ни споспѣшествовалъ“) къ тому, что Маркъ, исполняя просьбу римскихъ христіанъ, предпринялъ письменно изложить то, что̀ Петръ проповѣдывалъ имъ устно; по другому же свидѣтельству онъ подтвердилъ своимъ авторитетомъ уже самое евангеліе отъ Марка, когда оно было окончательно написано. Такимъ образомъ вышеприведенныя свидѣтельства не заключаютъ въ себѣ никакого противорѣчія, а слѣдовательно имъ вполнѣ должно вѣрить и въ томъ, что евангеліе отъ Марка написано вслѣдствіе просьбы римскихъ христіанъ, желавшихъ видѣть въ письмени то, о чемъ проповѣдывалъ имъ Петръ устно.

Гораздо труднѣе точно опредѣлить *время написанія* этого евангелія. Выраженіе Папія „ὡς ἀπεμνημόνευσεν“ (какъ сохранилъ въ памяти) даетъ основаніе предполагать, что Маркъ написалъ свое евангеліе тогда, когда Петра при немъ не было, когда его быть-можетъ даже не было уже и въ живыхъ. Это предположеніе подтверждаетъ и Иринеи, когда, указавъ на время написанія евангелія отъ Матѳея, говоритъ: „послѣ же ихъ (т.-е. Петра и Павла) смерти, Маркъ ученикъ и истолкователь Петра, записавши возвѣщенное Петромъ, предалъ намъ“ [29]). Что Петръ былъ въ Римѣ, въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Многіе древніе отцы такъ категорически свидѣтельствуютъ объ этомъ, предполагая время, когда Петръ и Павелъ были въ Римѣ, какъ бы всѣмъ извѣстнымъ, что по нему опредѣляютъ даже и время другихъ событій. Нѣкоторые ученые ставятъ внѣ всякаго сомнѣнія, что Петръ прибылъ въ Римъ незадолго до мученической кончины ап. Павла, именно—въ концѣ лѣта 63 года по Р. Х., а въ іюлѣ мѣсяцѣ самъ былъ жертвою нероновскаго гоненія на христіанъ [30]). О своемъ пребываніи въ Римѣ говоритъ, кажется, и ап. Петръ въ своемъ посланіи. „Привѣтствуетъ васъ, пишетъ онъ (1 Петр. V, 13), избранная подобно вамъ (церковь) въ *Вавилонѣ* и Маркъ, сынъ мой“. Весьма естественно предположить, что словомъ „Ва-

---

[29]) Haer. III, 1: μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγραφῶς ἡμῖν παραδέδωκε“.

[30]) Такъ думаетъ напр., Визелеръ; см. его Chron. des apost. Zeitalters, выпускъ второй, стр. 86.

вилонъ“ апостолъ Петръ символически обозначаетъ здѣсь развратный Римъ, точно также какъ и Марка онъ называетъ своимъ сыномъ въ смыслѣ очевидно переносномъ; по крайней мѣрѣ о пребываніи Петра въ евфратскомъ или египетскомъ Вавилонѣ мы не находимъ нигдѣ никакого свидѣтельства. Если же справедливо, что Петръ былъ въ Римѣ, то мы имѣемъ возможность уже вполнѣ опредѣлить и время написанія нашего втораго каноническаго евангелія. Нужно допустить, что въ Римѣ повторилось тоже. что было и въ Іерусалимѣ. Пока тамъ были Петръ и Павелъ, римскіе христіане не нуждались въ писанномъ евангеліи; когда же апостоловъ не стало, когда они были мученически умерщвлены, для христіанскаго общества оказалось нужнымъ письменное сохраненіе устной апостольской проповѣди, и вотъ Маркъ, по просьбѣ римскихъ христіанъ, дѣйствительно и написалъ для нихъ свое евангеліе, въ которомъ изложилъ то, что Петръ проповѣдывалъ устно. Съ этимъ вполнѣ согласно и вышеприведенное свидѣтельство Иринея, по которому Маркъ написалъ свое евангеліе послѣ смерти Петра и Павла, т.-е. въ 64 или 65 году по Р. Х. Но съ свидѣтельствомъ Иринея стоитъ повидимому въ противорѣчіи вышеупомянутое свидѣтельство Климента александрійскаго, по которому Петръ видѣлъ евангеліе отъ Марка и даже утвердилъ его своимъ авторитетомъ; явно, что оно было написано еще при жизни апостола Петра. Для примиренія этого противорѣчія необходимо допустить, что сначала, еще при жизни апостола Петра, Маркъ написалъ не все евангеліе, но лишь отдѣльныя повѣствованія, заимствованныя изъ устной проповѣди Петра, которыя послѣдній и видѣлъ, впослѣдствіи же, когда Петръ уже умеръ, т.-е. въ 64 или 65 г. по Р. Х., Маркъ собралъ всѣ эти отдѣльныя свои повѣствованія въ одно цѣлое евангеліе, которое и стало извѣстно подъ его именемъ. Это предположеніе подтверждается не только самымъ содержаніемъ евангелія отъ Марка, въ которомъ одинъ образъ постоянно смѣняется другимъ, но даже и внѣшнимъ его строемъ. Въ этомъ отношеніи особенно обращаетъ на себя вниманіе конецъ евангелія (гл. XVI, 9—20), на который отрицательная критика смотритъ даже какъ на дѣло иной руки, чѣмъ все остальное евангеліе. Основаніе для такого предположенія отрицательная критика указываетъ во 1) въ томъ, что въ этомъ отрывкѣ (гл. XVI,

9—20) нѣтъ особенностей языка всего евангелія, а напротивъ встрѣчаются такія выраженія, которыхъ Маркъ никогда не употребляетъ или же вмѣсто нихъ употребляетъ другія [31]); во 2) что въ этомъ отрывкѣ есть такія слова, которыя могли быть позаимствованы только изъ другихъ евангелій, какъ напр., слово „Магдалина", котораго у Марка нѣтъ во всемъ евангеліи (см. напр. Марк. XV, 40; XVI, 1), но встрѣчается въ евангеліи отъ Луки (VIII, 2); и наконецъ, въ 3) что весь разсказъ, заключающійся въ гл. XVI, 9—20, отличается сухостію и отрывочностію совершенно несвойственными изложенію Марка [32]). Мнѣніе отрицательной критики какъ будто бы подтверждается отчасти и свидѣтельствомъ Евсевія, который говоритъ, что почти во всѣхъ извѣстныхъ ему спискахъ евангеліе отъ Марка заканчивалось настоящимъ 8-мъ стихомъ 16-ой главы; только въ нѣкоторыхъ весьма рѣдкихъ рукописяхъ находилась остальная часть евангелія [33]). При всемъ томъ, вышеприведенное мнѣніе отрицательной критики несправедливо; несправедливо оно прежде всего потому, что 8-мъ стихомъ евангельское повѣствованіе закончено быть не могло, 8-мъ стихомъ еще не оканчивается исторія, которую евангелистъ хотѣлъ написать. И если Евсевій свидѣтельствуетъ, что въ большинствѣ списковъ евангеліе отъ Марка заканчивалось 8-мъ стихомъ 16-ой главы и только въ нѣкоторыхъ рукописяхъ имѣло свой настоящій видъ, то мы имѣемъ свидѣтельства другихъ писателей, жившихъ гораздо раньше Евсевія, которые говорятъ совершенно противное; такъ напр. Ириней (Haer. III, 10, 6) и Григорій нисскій (dial. advers. Pelag. cap. XV) даже цитуютъ конецъ нашего евангелія отъ Марка; слѣдовательно въ ихъ время и даже раньше евангеліе отъ Марка уже имѣло свой настоящій видъ. Вотъ почему гораздо естественнѣе предположить, что Марку принадлежитъ какъ все евангеліе вообще, такъ и по-

---

[31]) Креднеръ, Einleit. in's. n. T. I, стр. 106—5.

[32]) Фритцшъ, Evang. Marci, стр. 715—716.

[33]) „Τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγραφῶν τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐτοῖς (здѣсь слѣдуютъ изъ Мр. XVI, ст. 6, 7, 8). Ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος τὰ δὲ ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν ἄλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα πέριττα ἂν εἴη".

слѣдняя половина 16-ой главы (ст. 9—20), только писаны они не въ одно и то же время, но сначала было написано евангеліе, а впослѣдствіи уже прибавленъ къ нему конецъ и притомъ быть-можетъ при неблагопріятныхъ даже для Марка обстоятельствахъ, каково, напр. гоненіе Нерона, когда былъ умерщвленъ и ап. Петръ, вслѣдствіе чего евангелистъ долженъ былъ поспѣшить и изложить уже въ сжатомъ видѣ свое повѣствованіе о послѣднихъ евангельскихъ событіяхъ. Только при такомъ взглядѣ для насъ можетъ быть понятно и нерѣшительное свидѣтельство Евсевія о томъ, что во многихъ извѣстныхъ ему спискахъ евангеліе отъ Марка заканчивалось 8-мъ стихомъ 16-ой главы и только въ рѣдкихъ рукописяхъ имѣло свой настоящій видъ. Дѣйствительно, такъ какъ нѣкоторое время евангеліе отъ Марка не было вполнѣ закончено и можетъ быть, было доведено только до настоящаго 9-го стиха 16-ой главы, то и естественно, что таковымъ оно являлось и въ первоначальныхъ спискахъ; когда же впослѣдствіи евангелистомъ Маркомъ было прибавлено къ нему окончаніе и евангеліе получило свой настоящій видъ, быть-можетъ уже послѣ смерти апостола Петра; то слѣдующіе переписчики его очевидно вносили это окончаніе и въ свои списки, вслѣдствіе чего и легко могло быть, что во многихъ спискахъ евангеліе отъ Марка заканчивалось, по первой редакціи, 8-мъ стихомъ 16-ой главы, а въ другихъ—имѣло свой настоящій видъ, какой оно получило въ послѣдней редакціи; въ виду же свидѣтельствъ Иринея и Климента александрійскаго дѣйствительно справедливѣе всего будетъ признать, что евангеліе отъ Марка имѣло двѣ редакціи,—что конецъ евангелія (XVI, 9—20) былъ написанъ уже послѣ смерти апостола Петра и во время гоненія Нерона, а все остальное евангеліе еще при жизни апостола,—въ такомъ случаѣ и эти свидѣтельства не только не противорѣчатъ, а напротивъ лишь восполняютъ одно другое и даютъ возможность правильно понять нѣкоторыя особенности нашего втораго каноническаго евангелія. Что же касается стилистическихъ разностей, замѣчаемыхъ при сравненіи евангелія отъ Марка съ его окончаніемъ (XVI, 9—20), то нужно принять во вниманіе, что всякій авторъ иначе пишетъ тогда, когда свободно располагаетъ своимъ временемъ, и иначе тогда, когда спѣшитъ и находится въ притѣсненіи.

Что евангеліе отъ Марка написано въ Римѣ и для римскихъ христіанъ, это можно видѣть не только изъ вышеприведенныхъ отеческихъ свидѣтельствъ, но также и изъ нѣкоторыхъ особенностей самаго евангелія. Такъ, въ немъ опущены всѣ обличительныя рѣчи Христа, которыя относились только къ однимъ іудеямъ (см. напр. VIII, 11; XXI, 43; ср. XV, 21 и далѣе); говоря объ іудейскихъ обычаяхъ и обрядахъ, евангелистъ почти всегда присовокупляетъ и объясненіе ихъ (см. напр. VII, 2; XV, 42); цѣну лепты, небольшой іудейской монеты онъ вычисляетъ не по греческимъ драхмамъ, а по римскому квадранту (XII, 42), сотникъ называется не ἑκατόνταρχος, но κεντυρίων (римское—centurio) и т. п.

Что же Маркъ хотѣлъ изобразить въ своемъ евангеліи? Уже изъ самаго надписанія его евангелія: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ"—„Начало евангелія Іисуса Христа Сына Божія" ясно видно, что онъ хотѣлъ представить Іисуса Христа именно какъ Сына Божія, не сына Давидова или Авраамова, который составлялъ предметъ идеальнѣйшихъ надеждъ и мессіанскихъ ожиданій у всѣхъ іудеевъ, но не имѣлъ особенно важнаго значенія въ глазахъ язычниковъ, а Сына Божія, который одинъ только могъ примирить съ Богомъ развращенный и нравственно падшій міръ языческій. Какимъ же образомъ Маркъ могъ доказать развращеннымъ язычникамъ божеское достоинство Господа нашего Іисуса Христа? Греки, какъ почитатели всего прекраснаго и изящнаго, видѣли и въ своихъ богахъ нѣчто величественное, возвышенное, поразительное. Этотъ взглядъ на боговъ заимствовали у грековъ впослѣдствіи также и римляне. Впрочемъ, отвлеченныхъ понятій о своихъ богахъ въ видѣ какого-нибудь догматическаго ученія они не имѣли; сказанія о богахъ у нихъ сохранялись лишь въ сказаніяхъ поэтическихъ, отличавшихся болѣе или менѣе глубокимъ драматизмомъ. Въ дѣлѣ религіи и религіозныхъ представленій рефлексія для грековъ, а слѣдовательно и римлянъ, не имѣла особенно важнаго значенія; для нихъ важно было лишь непосредственное впечатлѣніе возвышеннаго и величественнаго. Вотъ почему Гомеръ въ глазахъ грековъ стоялъ гораздо выше Гезіода. Космогонія у нихъ входила скорѣе въ область философіи, чѣмъ богословія. Самыя названія космогоническихъ боговъ—Океанъ, Уранъ—небо, Гея—

земля, Хроносъ—время и т. п. подтверждаютъ наше мнѣніе. Маркъ, писавшій свое евангеліе къ римлянамъ, унаслѣдовавшимъ свои воззрѣнія отъ языческихъ грековъ, имѣлъ конечно въ виду всѣ условія ихъ умственнаго воспріятія, и потому-то изложеніе высокихъ евангельскихъ истинъ отличается у него глубокимъ драматизмомъ и непосредственною впечатлительностію, столь необходимыми, какъ мы видѣли, для греко-римскаго міра; вотъ почему разсказанныя черты изъ жизни Христа онъ еще такъ рельефно обрисовываетъ въ частностяхъ и все старается представить, насколько возможно, нагляднѣе. Вотъ почему онъ ничего не говоритъ о сверхъестественномъ рожденіи Христа, которое могло имѣть значеніе, какъ исполненіе ветхозавѣтнаго пророчества для іудеевъ, но не могло быть доказательствомъ божественнаго достоинства Христа для язычниковъ, которые приписывали сверхъестественное рожденіе даже и нѣкоторымъ обыкновеннымъ людямъ, какъ напр. Платону, Пиѳагору и др. Вотъ почему онъ опускаетъ всю исторію дѣтства Іисуса и начинаетъ свое повѣствованіе прямо съ крещенія, заговоривъ сначала по необходимости о дѣятельности и проповѣди Крестителя, безъ чего очевидно нельзя было бы повѣствовать и о самомъ крещеніи Іисуса. Правда, съ точки зрѣнія здраваго разума, и сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа служитъ доказательствомъ божественнаго Его достоинства; но Маркъ зналъ, что для язычниковъ нужно не рефлективное доказательство, а непосредственное впечатлѣніе... А что могло произвести бо́льшее непосредственное впечатлѣніе на язычника, какъ не крещеніе Христа и сопровождавшія его обстоятельства: разверзающіяся небеса, Духъ, какъ голубь, сходящій на Христа и гласъ съ небесъ прославляющаго Бога Отца: „Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ которомъ Мое благоволеніе“?!... Ясно послѣ этого, какую цѣль имѣлъ въ виду Маркъ и насколько онъ достигъ ея въ своемъ евангеліи.

Свящ. Т. Буткевичъ.

СЕРГІЙ ШЕЛОНИНЪ,

ОДИНЪ ИЗЪ МАЛОИЗВѢСТНЫХЪ ПИСАТЕЛЕЙ XVII ВѢКА.

Сергій Шелонинъ, инокъ Соловецкой обители, извѣстенъ въ исторіи нашей литературы, какъ авторъ витіеватаго сказанія объ Іоаннѣ и Логгинѣ яренгскихъ чудотворцахъ, написаннаго имъ въ первой половинѣ XVII столѣтія на основаніи первичныхъ „просторѣчныхъ“ записокъ объ этихъ святыхъ [1]), рукописи находящейся при Казанской академіи Соловецкой библіотеки, въ которую онъ былъ однимъ изъ самыхъ видныхъ вкладчиковъ, представляютъ относительно его личности и его письменныхъ трудовъ нѣсколько новыхъ данныхъ, съ которыми мы и думаемъ познакомить читателя. Въ ней сохранилось значительное количество собственноручно переписанныхъ имъ разнаго содержанія книгъ, нѣсколько экземпляровъ указаннаго сказанія объ яренгскихъ чудотворцахъ и самыя записки, послужившія для послѣдняго источникомъ, наконецъ автографъ доселѣ еще неизвѣстнаго произведенія Сергія, заключающаго въ себѣ похвальное слово, или, лучше сказать, житіе святителя московскаго Филиппа.

[1]) См. *Ключевскаго*: Древнерусскія житія святыхъ, стр. 326 и 426. *Некрасова*: Зарожденіе національной литературы. Зап. Новорос. Унив. годъ III. т. IV.

Прежде всего воспользуемся кое-какими замѣтками, попадающимися въ рукописяхъ Сергія, относительно его біографіи. Мы ничего не знаемъ ни о происхожденіи, ни о жизни Сергія до монашества. Первое извѣстіе, касающееся его жизни, находимъ въ одной припискѣ его къ житію яренгскихъ чудотворцевъ, въ разсказѣ о перенесеніи мощей этихъ угодниковъ изъ часовни въ новопостроенную церковь. Событіе это случилось въ 1638 году и Сергій лично участвовалъ въ немъ, будучи уже въ званіи инока и притомъ изъ числа „преимущихъ“ въ Соловецкомъ монастырѣ, „Повѣдаю же сія азъ, грѣшный священно-монахъ, чудеси сему самовидѣцъ бывъ своима очима, иже сподобихся мощи святаго Логгина лобзати своими скверными и недостойными устнами. Въ то же время святительскаго рукоположенія священства помазанія, хиротоній возложенія не у сподобленъ быхъ, но быхъ Соловецкія обители въ преимущихъ“. Дальнѣйшія слова той же приписки указываютъ на послѣдовавшую чрезъ нѣсколько лѣтъ важную перемѣну въ его служебномъ положеніи: „послѣди же отъ апостольскаго намѣстника, иже кормила всеа Русіи церкви украшающаго, святѣйшаго Іосафа (Іосифа) патріарха рукоположенія архимандритомъ Живоначальныя Троицы въ Ипатской монастырь на Кострому поставленъ быхъ“ [2]). Видно, что онъ былъ уже хорошо извѣстенъ въ самой Москвѣ и что его цѣнили тамъ высоко. Въ исторіи Ипатскаго монастыря имя его въ числѣ архимандритовъ значится подъ 1647 и 1648 гг., но о дѣятельности его на этомъ административномъ постѣ ничего не говорится [3]).

Послѣ кратковременнаго настоятельства въ знаменитой костромской обители онъ снова удалился на Соловки, гдѣ и пребывалъ до самой смерти въ неутомимыхъ трудахъ переписки разныхъ книгъ и отчасти оригинальнаго авторства. Первое его произведеніе: служба и житіе яренгскихъ чудотворцевъ, написано имъ еще до архимандритства, вскорѣ по перенесеніи мощей угодниковъ,—такъ слѣдуетъ думать на основаніи одного мѣста изъ канона Іоанну и Логгину, гдѣ чудотворцы призываются молить Бога

---

[2]) Рукоп. № 183, л. 108 обор.

[3]) *Островскаго* Ист.-Стат. Опис. Ипатск. монастыря. Кострома. 1870 года, стр. 112.

о здравіи и спасеніи царя Михаила Ѳеодоровича († 1745) [4]); но потомъ авторъ снова пересмотрѣлъ свой трудъ, причемъ вѣроятно внесъ въ него и приведенную замѣтку о своемъ рукоположеніи въ архимандриты; отъ того въ заглавіи этого произведеденія во всѣхъ его экземплярахъ авторъ обыкновенно титулуется „смиреннымъ инокомъ и презвитеромъ обители Пантократоровы сущаго понта окіана на полунощной странѣ, иже на Соловецкомъ отокѣ". Второе произведеніе, житіе митр. Филиппа, написано имъ уже послѣ возвращенія изъ Костромы.

На одной изъ рукописей его ппсьма, содержащей сочиненія Григорія Паламы и Нила Кавасилы на латинъ, находимъ замѣтку о времени кончины Сергія. „Книга сія святая и богословная св. Григорія архіепископа селунскаго на латинъ,—6 тетрадей и мало къ нимъ, писаны во 176 (1667) году тщаніемъ преподобнаго Сергія священноинока и архимандрита ипатскаго, съ его же тщанія и дачи большіе книги уставного письма переводу и времени (т.-е. съ другаго экземпляра подобной же собственноручной его рукописи). А больше Сергію за скорбію, въ ней же и смерть постиже, писать не лучилось (на 2 л. 7-й тетради дѣйствительно начинается письмо другой руки). На вершеніе же книга сія святая пріятъ рукою москвитина изъ обтеки Ѳедора Васильева сына Семизора въ лѣто 6176 (1668), егда Соловецкой монастырь почалъ быть въ запорѣ... А отворился Соловецкой монастырь въ 184 году" [5]). Такимъ образомъ неутомимый переписчикъ разныхъ божественныхъ писаній до самаго конца своей жизни оставался неизмѣнно вѣренъ избранному имъ подвигу и скончался незадолго до извѣстной соловецкой осады, можно сказать, не выпуская изъ руки трости книжника скорописца.

Кто будетъ пересматривать рукописи Соловецкой библіотеки, тотъ невольно долженъ будетъ обратить вниманіе на эту мелкую и четкую скоропись инока Сергія, которая пестритъ такую массу переписанныхъ имъ книгъ по разнымъ отраслямъ древне-русскаго религіознаго образованія. Изъ совокупности этихъ книгъ можетъ составиться очень порядочная библіотека, весьма типично

---

[4]) Рукоп. № 183, л. 68 обор.

[5]) Рукоп. № 87. Въ изданномъ при „Прав. Собесѣдн.". Опис. рук. Солов. библіотеки подъ № 283, т. I, стр. 434.

опредѣляющая, что̀ могло интересовать древне-русскаго любителя писаній и въ чемъ преимущественно состояла его книжная мудрость. Мы обозначимъ здѣсь только нѣкоторыя изъ этихъ рукописей болѣе капитальнаго содержанія, какія намъ приходилось разсматривать, не касаясь вовсе такихъ, которыя не относятся къ матеріаламъ литературнаго и просвѣтительнаго чтенія, каковы напримѣръ рукописи богослужебнаго содержанія, разные келейные требники, молитвословы и т. п. Изъ этого разряда рукописей можемъ упомянуть только объ одномъ изъ самыхъ раннихъ трудовъ Сергія,—именно о рукописи, содержащей въ себѣ текстъ Псалтири въ переводѣ Максима грека. Списокъ съ этого перевода былъ принесенъ на Соловки изъ Троице-Сергіева монастыря казначеемъ Іосифомъ Сороцкимъ (тоже однимъ изъ самыхъ щедрыхъ вкладчиковъ въ Соловецкую библіотеку). и своими разностями отъ стараго темнаго перевода этой употребительнѣйшей въ русскомъ обществѣ библейской книги, состоявшими главнымъ образомъ въ замѣнѣ разныхъ малопонятныхъ словъ и грамматическихъ формъ старинной славянской рѣчи болѣе употребительными и понятными, возбудилъ къ себѣ большой интересъ въ средѣ соловецкихъ грамотѣевъ; вскорѣ же по появленіи его на Соловкахъ съ него снято было нѣсколько списковъ, въ томъ числѣ и списокъ Сергія, тогда еще простаго „чернца“. Въ концѣ его списка встрѣчаемъ прибавочную статью: „Сказаніе о Максимѣ философѣ, иже бысть инокъ св. горы Аѳонскія православныя обители Ватопедскія, иже здѣ пострадалъ довольно лѣта за истину“. Статья эта составляетъ краснорѣчивую перефразировку другаго сказанія о Максимѣ, помѣщавшагося обыкновенно при его переводѣ Псалтири, находящагося цѣликомъ и при рукописи Сергія (л. 17); не есть ли она поэтому компилятивное произведеніе самого Сергія, вздумавшаго составить свое собственное сказаніе о Максимѣ болѣе украшенное, чѣмъ прежнее, не совсѣмъ его удовлетворившее скудостью словесъ? Если такъ, то мы имѣемъ дѣло съ новымъ произведеніемъ Сергіева авторства. Въ заключеніи статьи неизвѣстный авторъ пишетъ о цѣли своего произведенія: „азъ же писахъ сіе сего ради, яко многое множество писаній его остася, и послѣднимъ людемъ многимъ невѣдомо, и то Максима, да сія прочетъ и разумѣютъ о немъ, яко мужъ истин-

но благочестивъ и ни единаго въ немъ порока еретическа нѣсть“ [6]).

Изъ богословскихъ сочиненій Сергій обратилъ особенное вниманіе на книгу Небеса или богословіе Іоанна Дамаскина, служившее для нашихъ грамотниковъ самымъ главнымъ руководствомъ къ изученію богословскихъ истинъ въ систематической формѣ; въ Соловецкой библіотекѣ сохранилось цѣлыхъ три экземпляра этого сочиненія его дачи подъ №№ 309, 310 и 311. Старшій изъ нихъ (№ 310) написанъ полууставомъ еще въ 1637 г., и пожертвованъ въ библіотеку въ 1643; слѣдующій по времени (№ 309) переписанъ въ 1641 году уже скорописью, какъ потомъ большею частію писалъ Сергій; третій еще позднѣе [7]). Нужно было имѣть особенную любовь къ этому обширному произведенію великаго богослова, чтобы переписать его столько разъ и притомъ съ такою тщательностію, какую видимъ въ рукописяхъ Сергія. Нельзя не обратить вниманія на очень характерную черту этихъ, равно какъ и большей части другихъ его рукописей. Поля ихъ обыкновенно всѣ испещрены разными объяснительными замѣтками и цитатами, въ которыхъ указываются или источники для извѣстной мысли рукописи, или параллельныя, сходныя мѣста въ другихъ сочиненіяхъ: видно, что переписчикъ не довольствовался однимъ механическимъ процессомъ переписки, а внимательно изучалъ переписываемое, сравнивалъ переписываемую книгу съ другими читанными имъ книгами и притомъ въ такихъ мелкихъ подробностяхъ, которыя дѣлаются доступными для подобныхъ сравненій не иначе, какъ только послѣ неоднократнаго прочтенія одного и того же произведенія и усвоенія его почти цѣликомъ на память. Кромѣ вездѣ аккуратно проставленныхъ цитатъ для текстовъ изъ св. Писанія, въ рукописяхъ Богословія указываются цитаты и параллели изъ Шестоднева Василія Великаго, изъ Маргарита, изъ сочиненій Кирилла Іерусалимскаго, Діонисія Ареопагита, Григорія Богослова и др., изъ Златоустовъ, изъ Палеи и Хронографа, изъ Грамматики Дамаскина и пр. Во второй рукописи вмѣстѣ съ Богословіемъ Дама-

---

[6]) Рукоп. № 741. Другіе экземпляры Псалтири Максима №№ 12 и 13. Въ Опис. рук. Солов. библ. т. I, стр. 12—22.

[7]) Подробности см. въ Опис. рук. Сол. библ. I, стр. 388—392.

скина помѣщены и приписываемыя ему Грамматика съ Діалектикой [8]), изъ которыхъ старинные книжники почерпали обильныя свѣдѣнія по части грамматической и философской хитрости. Не довольствуясь этимъ, Сергій еще разъ переписалъ для себя ту же Діалектику въ особой книгѣ, приложивъ къ ней подробный указатель ея предметовъ въ вопросахъ и отвѣтахъ [9]).

Другимъ источникомъ богословскихъ знаній служилъ для Сергія тщательно переписанный имъ сборникъ, извѣстный подъ именемъ Изложенія о вѣрѣ. Изложеніе это состояло изъ различныхъ догматико-полемическихъ статей, которыя почти всѣ вошли потомъ въ составъ извѣстной Кирилловой книги [10]). Помимо положительныхъ богословскихъ свѣдѣній, оно заключало въ себѣ цѣлый арсеналъ богословско-полемическаго оружія и на армены, и на латины, и на лютеры, съ которыми наши богословы такъ любили состязаться. Мы упоминали уже выше еще о двухъ спеціально-полемическихъ сборникахъ Сергія противъ латинъ изъ сочиненій Григорія Селунскаго и Киръ-Нила (Корнила, какъ написано въ рукописи), Кавасилы, изъ которыхъ одинъ (второй экземпляръ) онъ началъ переписывать передъ самой своей кончиной. Есть и еще одинъ такого же рода сборникъ его руки, содержащій въ себѣ разныя статьи въ обличеніе латинъ и лютеровъ. Здѣсь прежде всего находимъ собраніе правилъ о принятіи разныхъ еретиковъ въ православіе, затѣмъ подробное изложеніе преній попа Ивана Насѣдки съ пасторомъ датскаго королевича Вольдемара Фильгоберомъ, разныя историческія сказанія о латинахъ и Лютерѣ, выписки объ Италіи и латинахъ изъ Хронографа и подъ конецъ опять извлеченія изъ правилъ объ еретикахъ [11]).

Изъ книгъ въ богословско-поучительномъ родѣ Сергій выбралъ себѣ для переписки большой сборникъ поученій на всѣ воскресные дни, начиная съ недѣли Мытаря и Фарисея (270 листовъ

---

[8]) Тамъ же стр. 389. Обзоръ ихъ содержанія см. въ Опис. син. библіот. № 156.

[9]) Рук. № 106, по Опис. Сол. библ. 264, см. т. I, стр. 408.

[10]) Рук. № 274. Обзоръ содержанія въ Опис. Сол. библіот. т. I, стр. 508 и далѣе.

[11]) Рук. № 604, Опис. 325.

въ 4 долю), извѣстный въ нашей древней письменности подъ именемъ недѣльнаго Златоуста [12]), и нѣсколько произведеній аскетическаго содержанія. Самая обширная изъ его рукописей этого послѣдняго рода (433 л. въ 4 д.) содержитъ въ себѣ наиболѣе уважавшіяся въ нашихъ монастыряхъ поученія аввы Дороѳея. Всѣ поля ея исписаны собственноручными замѣтками начитаннаго переписчика и цитатами изъ Іоанна Лѣствичника, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, разнаго рода патериковъ, Старчества и т. д. Послѣ поученій аввы Дороѳея, составляющихъ всю первую половину сборника, вторая его половина наполнена многочисленными выписками изъ разныхъ сочиненій аскетическаго содержанія, отъ учительства аввы Аммонія, изъ Исаака Сирина, постническихъ словъ Василія Великаго, собесѣдованій о жизни италійскихъ отцевъ Григорія Двоеслова, изъ Златоуста, Григорія Синаита, Никона Черногорца, изъ житій и патерическихъ повѣстей, изъ Лѣствицы и т. п., тутъ же между прочимъ въ полномъ составѣ помѣщены главы Нила Сорскаго. Такимъ образомъ эта обширная рукопись представляетъ собою спеціальный и весьма полный аскетическій сборникъ, въ которомъ переписчикъ инокъ постарался совокупить въ одно все, что считалъ полезнымъ „на воспоминаніе своей души“ [13]). Кромѣ поученій аввы Дороѳея, Сергій переписалъ для себя еще въ особыхъ книгахъ, и тоже съ обычными своими цитатами и параллелями, но уже безъ постороннихъ прибавленій, творенія Симеона Новаго Богослова и Григорія Синаита [14]).

Вѣроятно послѣ своей хиротоніи онъ составилъ еще другой обширный (въ 409 л. мелкой скорописи въ 4-ю долю) сборникъ о священствѣ и снабдилъ его подробнымъ алфавитнымъ указателемъ матерій скораго ради обрѣтенія [15]). Въ основу этого сборника положены имъ слова о священствѣ св. Іоанна Златоустаго, списанныя съ старопечатнаго львовскаго изданія ихъ 1614 г. и всѣ испещренныя по полямъ цитатами и параллелями, какъ въ

---

[12]) Рук. № 945, Опис. 364.

[13]) № 5, въ Опис. 243, стр. 368 — 373, гдѣ изложено подробное содержаніе...

[14]) №№ 795 и 100, по описанію Солов. библ. 274 и 288.

[15]) № 610, въ опис. 181.

первомъ сборникѣ поученія аввы Дороѳея. Остальную часть рукописи составляютъ разныя, большею частію мелкія статьи преимущественно каноническаго характера, относящіяся къ разнообразнымъ сторонамъ пастырскаго служенія, а отчасти и церковно-богослужебной практики, выписанныя изъ Кормчей и изъ толкованій на ея правила Вальсамона, Зонара и Матѳея Властаря, изъ Іоанна Лѣствичника, Симеона Солунскаго, Григорія Синаита, Ѳеодора Студита, Исидора Пелусіота, Никиты Ираклійскаго, Никона Черногорца и русскихъ святителей,—митроп. Іоанна и епископа сарайскаго Ѳеогноста.

Подъ 932 № въ Соловецкой библіотекѣ сохранилась весьма тщательная рукопись Сергія, содержащая въ себѣ опредѣленія о многоразличныхъ церковныхъ чинѣхъ знаменитаго Стоглаваго собора,—это одинъ изъ исправнѣйшихъ списковъ Стоглава, по которому напечатано изданіе послѣдняго въ 1862 году „Правосл. Собесѣдникомъ“.

Масса выписокъ и цитатъ, которыми наполнены рукописи Сергія, выразительно показываетъ, какой обширный и разнообразный кругъ чтенія былъ у подобныхъ ему любознательныхъ начетчиковъ старой Руси. Но, кажется, ничѣмъ не занимался онъ съ такою-любовію, какъ произведеніями письменности въ церковно-историческомъ родѣ, житіями святыхъ и разными благочестивыми сказаніями прологовъ и патериковъ. „Память имѣлъ необыкновенную, зналъ всѣ старинныя повѣсти, книги и притчи“,—такъ характеризуется въ лѣтописи одинъ изъ извѣстнѣйшихъ древнихъ начетчиковъ (архим. Митяй), умѣвшій обо всемъ говорить красно и на все приводить примѣры изъ исторіи о св. мужахъ; характеристику эту можно вполнѣ приложить къ личности архим. Сергія. Въ своихъ цитатахъ и параллеляхъ онъ по преимуществу обращался именно къ этого рода исторіямъ и сказаніямъ, почти весь циклъ ихъ переписалъ въ разныхъ своихъ рукописяхъ собственноручно, нѣкоторыя даже по два и по три раза, и изучилъ ихъ до мельчайшихъ подробностей.

Изъ полныхъ житій онъ переписалъ только немногія. Изъ написанныхъ имъ житій въ отдѣльномъ видѣ можемъ указать на житіе Василія Новаго, особенно интересовавшее нашихъ книжниковъ содержащимися въ немъ эсхатологическими откровеніями

(№ 231)[16]). Затѣмъ нѣсколько полныхъ житій встрѣчаемъ въ разныхъ его рукописяхъ въ видѣ приложеній и добавочныхъ статей; таковы: житіе Іоанна Дамаскина при рукописи его Богословія, написанное Іоанномъ патріархомъ антіохійскимъ, при сочиненіяхъ Григорія Синаита житіе этого преподобнаго, написанное патр. Каллистомъ, въ рукописяхъ разныхъ патериковъ житія Паисія Великаго, Онуфрія, Павла Ѳивейскаго, Марка Ѳрячесскаго и др. Главною же, если можно такъ выразиться, спеціальностію Сергія были сказанія проложныя и патерическія.

Въ Соловецкой библіотекѣ есть одинъ прологъ въ двухъ книгахъ (по полугодіямъ, подъ № 707 и 827, болѣе чѣмъ изъ 700 листовъ мелкой скорописи in quarto) неизвѣстнаго переписчика,— по характеру почерка мы склонны считать переписчикомъ его именно старца Сергія. Прологъ этотъ рѣзко отличается отъ другихъ тѣмъ, что состоитъ изъ однихъ поучительныхъ повѣстей и др. чтеній, которыя полагаются въ прологахъ на каждый день; памяти святыхъ въ немъ опущены всѣ, за немногими лишь исключеніями, когда переписчикъ на тотъ или другой день не могъ выбрать по своему вкусу ни одной поучительной статьи и считалъ за лучшее восполнить такой пробѣлъ какой-нибудь понравившейся ему памятью древняго святаго.

Разнаго рода патерики были собственноручно переписаны Сергіемъ всѣ до одного, какіе только обращались тогда между братіей Соловецкаго монастыря. Таковы: 1) Патерикъ египетскій (№ 638 въ 4-ю долю, на 306 л.), составленный изъ повѣстей о подвижникахъ египетскихъ частію по исторіи монаховъ Руфина, частію по Лавсаику Палладія еленопольскаго)[17]); 2) іерусалимскій (№ 640 въ $^1/_4$, на 219 л.), содержащій въ себѣ изреченія и дѣянія разныхъ безъименныхъ аввъ, сгруппированныя по предметамъ въ нѣсколькихъ главахъ: о молчаніи, о умиленіи и т. п.[18]); 3) синайскій (№ 642 in $^1/_4$, на 241 л.), тожественный, за исключеніемъ нѣсколькихъ добавочныхъ статей, съ Лугомъ Духовнымъ

---

[16]) Рукопись эта имѣетъ при себѣ значительныя добавленія другой руки.

[17]) Histor. monachorum у Миня въ Patrol. t. XXI. Лавсаикъ см. въ русск. изд. Спб. 1850 г.

[18]) Главы эти составляютъ обычное приложеніе нашихъ азбучныхъ патериковъ въ концѣ.

или Лимонаремъ I. Моска [19]); 4) скитскій (№ 645 въ ¼, на 524 л.), расположенный подобно іерусалимскому по главамъ и содержащій изреченія и дѣянія большею частію извѣстныхъ египетскихъ подвижниковъ [20]); 5) алфавитный (№ 652 in fol. на 629 л.), составленный изъ различныхъ патериковъ въ алфавитномъ порядкѣ по именамъ подвижниковъ [21]); 6) печерскій (№ 634) изъ повѣстей объ инокахъ кіевопечерской лавры. Сюда же слѣдуетъ отнести переписанные Сергіемъ Діалоги Григорія Двоеслова (№ 70, Опис. 246, въ ¼, на 328 л.), составляющіе по своему содержанію нѣчто въ родѣ италійскаго Патерика, и одинъ сборникъ отъ Старчества (№ 674), наполненный множествомъ повѣстей о св. старцахъ и изреченій объ иночествѣ.

Всѣ эти патерики, за исключеніемъ Печерскаго, тщательно были изучены переписчикомъ, подробно сличены между собою и съ другими книгами, гдѣ онъ находилъ извѣстія и мысли объ однородныхъ предметахъ, и снабжены по полямъ множествомъ цитатъ и параллелей. Кромѣ того въ своей работѣ онъ не былъ простымъ копіистомъ имѣвшихся подъ его руками старыхъ подлинниковъ, а какъ человѣкъ сравнительно образованный, старался поднять цѣну своей работы посредствомъ исправленія и подновленія переписываемаго текста; эта особенность, замѣтная во многихъ его рукописяхъ, въ наибольшей степени отличаетъ рукописи его патериковъ, которыя онъ списывалъ съ довольно древнихъ списковъ (XV вѣка). Въ Соловецкой библіотекѣ сохранились и самые подлинники, съ которыхъ онъ списывалъ [22]), такъ что желающему легко прослѣдить всѣ перемѣны, какія онъ дозволялъ себѣ дѣлать противъ нихъ въ своемъ собственномъ текстѣ, то замѣняя одни малопонятныя слова другими болѣе понятными, то подновляя разныя устарѣвшія грамматическія формы рѣчи. Подобнаго рода исправленія старыхъ текстовъ были впрочемъ довольно приняты у нашихъ списателей книгъ. Примѣры

---

[19]) У Миня Patrol. LXXIV. Русск. изд. М. 1848 и 1853 г.

[20]) У Миня Patrol. LXXIII. На русск. языкѣ изданъ при „Душеполезн. Чт.“ 1874 г.

[21]) На греч. яз. у Cotelier. Monum. I. На русск. въ сокращеніи въ книгѣ: Достопам. сказанія о подвижничествѣ св. отцевъ. М. 1854 г.

[22]) И изъ нихъ нѣкоторые испещрены цитатами и поправками рукою Сергія.

для подражанія Сергій могъ находить въ тѣхъ самыхъ подлинникахъ, съ которыхъ писалъ свои рукописи. Такъ, въ приписке къ рукописи, съ которой онъ писалъ свой синайскій патерикъ, говорится: „Азъ грѣшный Дасифеонъ преписалъ таковыя повѣсти и чудеса прежъ списавшихъ отецъ, ихже обрѣтохъ, яко солнце покровено потемненіемъ облакъ, или злато покровено прахомъ, старыми и иностраньскими пословицами, ина же смѣшена небреженіемъ и неисправленіемъ преписающихъ, и сего ради ни малу зарю не подаваху сладости прочитающимъ... азъ же много время и прочитая многажды, едва возмогохъ познати силу лежащую въ нихъ, иностраньскыхъ пословиць прописахъ и преведохъ чисто, якоже отъ поселянскихъ рѣчей наученая и искусная словеса, и Божіимъ поспѣшеніемъ отогнавъ отъ нихъ таковое потемнѣніе и показавъ въ нихъ первыя сладости зарю [23])“. Подобныя исправленія текста книгъ, когда производились не очень мудрыми переписчиками, какъ извѣстно, болѣе всего способствовали распространенію въ старыхъ книгахъ разныхъ варіантовъ и вели даже къ положительной порчѣ послѣднихъ. Объ исправленіяхъ Сергія нельзя сказать ничего худаго.

Однимъ грамматическимъ подновленіемъ и проясненіемъ текста своихъ патериковъ онъ однако не ограничился, а нерѣдко пускался на болѣе трудныя и рискованныя въ нихъ реформы, то распространяя, то перефразируя патерическіе разсказы въ интересахъ риторскихъ, для большаго ихъ украшенія и для большей сладости слышащимъ и прочитающимъ. Этою чертой особенно отличаются рукописи патериковъ египетскаго, скитскаго и алфавитнаго, представляющія для любителя подобныхъ варіантовъ тѣмъ большій интересъ, что всѣ перемѣны въ ихъ текстахъ сдѣланы уже послѣ ихъ написанія и обозначены особо между строками, на поляхъ и на приклеенныхъ между листами лоскуткахъ, такъ что по нимъ становится легко прослѣдить самый процессъ риторической работы переписчика. Кромѣ того, вѣроятно имѣя въ виду придать содержанію своихъ патериковъ большую стройность, Сергій ни мало не стѣснялся порядкомъ, въ какомъ патерическія статьи слѣдовали одна за другой въ

[23]) № 643 на л. 237—238.

подлинникахъ, свободно переставлялъ ихъ съ мѣста на мѣсто, измѣнялъ не совсѣмъ удачное въ старыхъ патерикахъ раздѣленіе на главы, большею частію увеличивая число этихъ главъ чрезъ выдѣленіе изъ нихъ разныхъ повѣстей въ особыя главы [24]); этого мало,—нѣкоторыя повѣсти вовсе исключалъ изъ состава того или другаго патерика, а другія, почему-нибудь особенно ему понравившіяся, включалъ сюда вновь. Такими вставками особенно отличаются его скитскій и алфавитный патерики; рукописи ихъ и даже старая рукопись послѣдняго патерика, служившая для Сергія оригиналомъ (№ 651) всѣ наполнены вставочными лоскутками и листами, на которыхъ написаны эти дополнительныя повѣсти. Въ рукописи іерусалимскаго патерика предъ повѣстью о Павлѣ Повинникѣ, написанной два раза (гл. 20 и 26), на л. 177, гдѣ она написана первый разъ, читаемъ на полѣ любопытную замѣтку Сергія: „Писано ниже о томъ же. Сего не писать; а писано того ради: которой слогъ (т.-е. сказаніе) лучится, тотъ и напиши въ семъ мѣстѣ, а вдвое не пиши“. Если допустить, что такой взглядъ на содержаніе патериковъ былъ распространенъ между всѣми ихъ переписчиками, то будетъ совершенно понятно, почему этого рода рукописи, особенно такъ называемые Лавсаики, имѣли у насъ такой непостоянный и разнообразный составъ, какой замѣчается въ нихъ по разнымъ нашимъ старинным книгохранилищамъ [25]).

Мы перечислили далеко не всѣ рукописи, изъ которыхъ состояла избранная келейная библіотека Сергія, лишь только болѣе важныя изъ нихъ и преимущественно такія, которыя имѣли случай съ большей или меньшей подробностію изучать сами; но и этого краткаго перечня, полагаемъ, совершенно достаточно для того, чтобы искренно подивиться любознательности и трудолюбію этого недюжиннаго въ свое время книжника, для котораго переписка книгъ очевидно была дѣломъ жизни, дѣломъ живаго стремленія

---

[24]) Такъ напр. изъ одной 40 гл. египетскаго патерика по старому списку (635) онъ составилъ цѣлыхъ 13, а изъ 41-й—6 главъ.

[25]) Лавсаики наприм. Соловецкой библіотеки не имѣютъ ничего общаго съ настоящимъ Лавсаикомъ Палладія и всѣ до одного (№№ 485—489 и Анзерск. скита № 41) представляютъ собою сборники совершенно случайнаго, произвольнаго состава.

къ собиранію какъ можно большей массы разныхъ книжныхъ свѣдѣній, стремленія къ самообразованію, а не оффиціальнымъ дѣломъ одного обычнаго для грамотныхъ старцевъ монастырскаго послушанія или выполненія заказной работы. Чуть не въ каждой его рукописи рядомъ съ механической работой простой переписки видна еще почтенная работа сравнительнаго изученія того или другаго предмета по разнымъ другимъ книгамъ и компилятивнаго сведенія однородныхъ предметовъ въ особыя цѣльныя группы, а въ нѣкоторыхъ рукописяхъ патериковъ даже первоначальныя попытки самостоятельнаго авторства, выразившіяся на первый разъ въ перифразахъ, внѣшнихъ стилистическихъ украшеніяхъ и самостоятельной группировкѣ патерическихъ разсказовъ.

Въ концѣ 1630-хъ годовъ обстоятельства побудили его наконецъ испробовать свои силы и на поприщѣ настоящаго авторства. Уважая его книжное искусство, Соловецкое братство вызвало его къ выполненію важной тогда литературной работы,—къ написанію сказанія о новоявленныхъ яренгскихъ чудотворцахъ [26]).

Чудотворцы эти пользовались на сѣверѣ мѣстнымъ чествованіемъ еще съ 1574 г., когда въ первый разъ проявилась чудодѣйственная сила ихъ мощей и они положены были въ особо устроенной для нихъ часовнѣ при Никольской церкви Яренгскаго погоста. О личностяхъ ихъ ничего не было извѣстно. Жители Яренги и окрестныхъ мѣстностей только и знали по преданію отцевъ, что одного угодника по имени звать Іоаннъ, а другаго Логгинъ, что мощи ихъ найдены были поморскими промышленниками на берегу Бѣлаго моря въ 1544 г., Іоанновы верстахъ въ 6 отъ Яренги на западъ около рѣчки Сярты, а Логгиновы верстъ за 8 на востокъ при рѣчкѣ Сосновкѣ, и были первоначально положены въ землю на мѣстахъ ихъ обрѣтенія, а потомъ въ 1574 г. перенесены въ яренгскую часовню, потому что отъ нихъ стали являться чудеса и прощи. Самыя имена угодниковъ стали извѣстны только потому, что угодники сами уже открывали ихъ разнымъ больнымъ въ явленіяхъ; по такимъ же явленіямъ

---

[26]) Въ предисловіи къ сказанію говорится: „Вамъ же (братіи) и яже въ васъ священноначальствующу Христови повинуяся, покаряюся повелѣнію и отверзаю уста“.

былъ узнанъ и внѣшній видъ ихъ для написанія ихъ иконъ. Угодникъ Іоаннъ нарочито трижды являлся одному соловецкому иноку—иконописцу Ѳеодориту, заставляя его написать свою икону подобіемъ, „аки предтечу Іоанна, а браду аки благоразумнаго разбойника, срачицу ветху, руцѣ согбене".

Соловецкій монастырь принялъ участіе въ чествованіи чудотворцевъ съ самаго начала. Въ Яренгѣ были монастырскія угодья и постоянно жилъ кто-нибудь изъ монастырскихъ старцевъ, исправляя должность прикащика и вмѣстѣ съ тѣмъ служа настоятелемъ (игуменомъ) мѣстной приходской церкви. Эти иноки—настоятели положили первое начало составленію сказаній о чудотворцахъ, заведя при своей церкви и одинъ за другимъ поддерживая записи всѣхъ ихъ чудесъ и прощей, какихъ были свидѣтелями или о которыхъ слышали отъ исцѣленныхъ. Извлеченіе изъ этихъ записей, послужившее потомъ матеріаломъ для Сергіева сказанія, сохранилось въ рукописяхъ Соловецкой библіотеки [27]). По всей вѣроятности оно составлено было въ 1624 г. служившимъ въ Яренгѣ соловецкимъ старцемъ Ильей Тѣловымъ, который первый рѣшился довести о мощахъ чудотворцевъ до свѣдѣнія высшей церковной власти и послалъ объ этомъ предметѣ докладную записку къ патріарху Филарету, приложивъ къ ней и роспись совершившихся до этого времени чудесъ. По крайней мѣрѣ по формѣ, въ какой это извлеченіе уцѣлѣло въ соловецкихъ рукописяхъ, оно далеко не походитъ на первичныя записи чудесъ. Факты въ немъ изложены уже въ нѣкоторомъ искусственномъ порядкѣ: сначала говорится о явленіи мощей и чудесахъ Іоанна, потомъ особо—Логгина, и самый разсказъ о чудесахъ, по крайней мѣрѣ до XVII в., ведется не отъ лица современниковъ, а въ формѣ передачи фактовъ позднѣйшимъ лицемъ. Такъ, самый ранній составитель записей, игуменъ Варлаамъ, который въ 1574 г. первый открылъ мощи и перенесъ ихъ въ Яренгу, вездѣ упоминается только по имени въ третьемъ лицѣ; преемники его до конца XVI в. даже вовсе не упоминаются, и только къ концу этого столѣтія, въ разсказѣ объ исцѣленіи жены

---

[27]) Сборн. житій № 182 съ л. 120. Другой экз—ръ менѣе полный въ рук. № 463 съ л. 118.

Гликеріи, которая „дивьячилась“, въ первый разъ встрѣчаемъ черты первоначальной записи чуда современникомъ Мартиніаномъ: „азъ же, заключается разсказъ, се написахъ просто бренною рукою безъ украшенія, надѣяся на человѣколюбіе Божіе“; вслѣдъ за этимъ чудомъ, въ повѣсти о написаніи образа Іоаннова, встрѣчаемся съ личностью новаго списателя инока Парѳенія, приложившаго къ своей повѣсти документальный списокъ съ письма соловецкихъ монаховъ (отъ 1607 г.) о явленіи чудотворца Іоанна иконописцу Ѳеодориту, но въ дальнѣйшемъ разсказѣ о чудесахъ, случившихся при этомъ Парѳеніи и на его глазахъ, онъ тоже упоминается лишь по имени въ третьемъ лицѣ; наконецъ уже только повѣствованіе о послѣднихъ чудесахъ (1620—1623 гг.) носитъ всѣ признаки повѣствованія современника—очевидца, говорящаго по мѣстамъ даже прямо отъ своего собственнаго лица.

Вскорѣ послѣ донесенія Ильи Тѣлова въ томъ же 1624 г. по распоряженію патріарха Филарета и новогородскаго митрополита Макарія въ Яренгу и окольныя волости отправлена была сыскная коммиссія, состоявшая изъ игумена Никольскаго корельскаго монастыря Герасима и митрополичьяго сына боярскаго Софонова съ порученіемъ произвести слѣдствіе о новоявленныхъ мощахъ и объ ихъ чудесахъ, „сыскивая въ Яренгѣ и около Яренги окольными монастырями и государевыми черными волостьми и монастырскими и всякими людьми всякими сыски накрѣпко [28])“. Исполняя порученіе, посланные дѣйствительно объѣздили всѣ окрестныя волости и согласно данному имъ наказу, куда ни пріѣзжали, вездѣ разспрашивали жителей подъ присягою, а духовенство по священническому или иноческому обѣщанію, „сколь давно тѣ чудотворцы въ Яренгѣ проявилися, и откуду тѣ ихъ мощи съ морскаго берегу принесены и кто ихъ принесъ, и отъ кого тѣхъ чудотворцевъ про имена вѣдомо учинилося, и сколь давно отъ нихъ учали чудеса и прощи быти“, для провѣрки же самихъ чудесъ и прощей повсюду отыскивали самихъ исцѣленныхъ, какіе были въ живыхъ, ставили ихъ передъ собою и раз-

---

[28]) См. списокъ съ грамоты новогор. митрополита о яренгскихъ чудотворцахъ, помѣщенный въ тѣхъ же рукописяхъ № 182 и 963 прямо за росписью чудесъ.

спрашивали накрѣпко съ крестнымъ цѣлованіемъ, „кто какою немощію боленъ былъ и сколько лѣтъ, и какъ кому отъ чудотворцевъ было исцѣленіе, тутъ ли у чудотворцевыхъ гробовъ, или въ ихъ домѣхъ, или идучи на пути“, затѣмъ сказки ихъ снова сыскивали (провѣряли) ихъ родомъ и племенемъ, а показанія родимцевъ—„окольными тутошными всякими людьми“ и духовными лицами. По окончаніи слѣдствія коммиссія отправила свои слѣдственные акты вмѣстѣ съ показаніями допрошенныхъ за скрѣпою ихъ духовныхъ отцевъ въ дворцовый приказъ новгородскаго митрополита для донесенія патріарху [29]). Акты эти, заключавшіе въ себѣ множество новыхъ добытыхъ коммиссіею свѣдѣній о чудесахъ яренгскихъ чудотворцевъ, тоже потомъ послужили матеріаломъ для Сергіева сказанія, какъ и упомянутая роспись чудесъ.

Послѣ законнаго утвержденія со стороны высшей церковной власти чествованіе новоявленныхъ чудотворцевъ, доселѣ только мѣстное, получило общій характеръ. Распространенію его всего болѣе способствовалъ опять-таки Соловецкій монастырь, принявшій живое участіе въ прославленіи угодниковъ особенно съ 1635 г., когда по жалованной грамотѣ царя Михаила Яренгскій погостъ со всѣми землями былъ отданъ монастырю во владѣніе [30]). Монастырское братство вскорѣ приступило къ построенію въ Яренгѣ новой церкви во имя Зосимы и Савватія соловецкихъ, и когда она была выстроена, 3 іюля 1638 года совершило въ нее торжественное перенесеніе мощей Іоанна и Логгина и положило каждогодно совершать въ этотъ день память чудотворцевъ. Послѣ этого, разумѣется, должна была немедленно возникнуть потребность въ составленіи прежде всего службы новымъ угодникамъ, а потомъ и житія ихъ нужнаго для чтенія на день ихъ памяти въ церкви и въ монастырской трапезѣ. Для выполненія той и другой работы и выбранъ былъ инокъ Сергій, который самъ лично участвовалъ въ торжествѣ перенесенія яренг-

---

[29]) Акты эти или по нынѣшнему протоколы коммиссіи сохранились въ тѣхъ же рукописяхъ, гдѣ они непосредственно слѣдуютъ за росписью чудесъ и за грамотой новогор. митрополита и составляютъ съ ними цѣльное дѣло объ яренгскихъ чудотворцахъ.

[30]) См. Опис. Соловецкаго монастыря Досиѳея, стр. 340—395.

скихъ мощей, видѣлъ же ихъ собственными глазами, лобзалъ своими устами, обонялъ исходившее отъ нихъ неизреченное благоуханіе и по возвращеніи въ свою обитель, подъ свѣжими еще впечатлѣніями отъ всего видѣннаго и слышаннаго, описалъ это торжество въ особомъ сказаніи.

Думаемъ, что это сказаніе о перенесеніи мощей Іоанна и Логгина, составляющее обычное приложеніе въ концѣ общаго сказанія Сергія о чудесахъ яренгскихъ чудотворцевъ, написано было авторомъ раньше послѣдняго, какъ особое самостоятельное сочиненіе; это видно изъ того, что вопервыхъ, такой самостоятельный характеръ оно сохраняетъ и въ приложеніи къ сказанію о чудесѣхъ, будучи присоединяемо къ нему безъ всякой съ нимъ связи уже послѣ обычнаго заключительнаго славословія и аминя и имѣя собственныя самостоятельныя начало и конецъ и вполнѣ закругленную форму; а вовторыхъ, намъ извѣстенъ отдѣльный экземпляръ этого произведенія и притомъ нѣсколько иной редакціи противъ той, какая прилагается къ сказанію о чудесѣхъ, редакціи менѣе украшенной и въ приведенной выше припискѣ автора о себѣ, какъ самовидцѣ событія, еще не имѣющей извѣстныхъ словъ о посвященіи его въ архимандриты. Оно находится въ этомъ видѣ при одномъ экземплярѣ (рукоп. № 182, л. 139 обор.) перечисленныхъ нами документовъ, относящихся къ яренгскимъ мощамъ, составляя при нихъ заключительную статью. Очень можетъ быть, что появленіе на свѣтъ этого произведенія Сергія и послужило главнымъ побужденіемъ для соловецкой братіи поручить ему же и составленіе службы съ житіемъ чудотворцевъ.

Вслѣдствіе полнаго недостатка какихъ бы то ни было біографическихъ свѣдѣній объ угодникахъ выполненіе этого порученія было дѣломъ нелегкимъ. Всѣ розыски, произведенные объ нихъ коммиссіей 1624 г., должны были ограничиться только обслѣдованіемъ совершившихся отъ ихъ мощей чудесъ; о личностяхъ же ихъ только и было извѣстно, что они были люди простые, а не иноки, и что кончина ихъ послѣдовала отъ потопленія въ морскихъ волнахъ. Сергій все-таки смѣло приступилъ къ дѣлу, смущаясь, какъ видно изъ его предисловія къ сказанію, не столько этимъ отсутствіемъ нужныхъ свѣдѣній, сколько опасаніемъ того, что трудъ его окажется недостаточно краснорѣчивъ. „Еже убо тѣсное разума и недоумѣтельное языка моего вѣдый, начинаетъ

онъ свое произведеніе, едва яхся, о блаженніи, яже выше силы моея начати... да не когда сугубъ пріиму подсмѣхъ ненаученія, вкупѣ жѣ и неразумія".

Для составленія службы угодникамъ [31]), имѣвшей главною цѣлію ихъ прославленіе въ день памяти, совершенно достаточно было однихъ свѣдѣній объ ихъ чудесахъ, а въ тѣхъ священныхъ пѣсняхъ и чтеніяхъ, гдѣ необходимо нужно было прославить самые подвиги, за которые они стяжали вѣнцы славы, можно было руководствоваться типическими чертами общаго идеала святости или нѣсколько болѣе конкретными чертами извѣстной категоріи угодниковъ Божіихъ, подъ которую удобнѣе было ихъ подвести. Образцы подобнаго рода общихъ типическихъ службъ дала сама церковь въ своей общей минеѣ. Кромѣ того, такой искусный въ божественныхъ писаніяхъ начетчикъ легко могъ находить нужныя для его службы похвалы и молитвенныя выраженія въ службахъ другимъ святымъ, наприм. прославляя въ стихахъ свою яренгскую двоицу, широкой рукой черпать подходящія черты изъ стихиръ другой двоицѣ, апостоламъ Петру и Павлу, изъ службы на 29 іюня, что̀ онъ и не преминулъ сдѣлать. Замѣчательно, что держась на отвлеченной высотѣ общаго идеала святости, авторъ службы какъ будто намѣренно уклонялся отъ включенія въ нее какихъ-нибудь живыхъ чертъ изъ извѣстныхъ ему фактовъ посмертной дѣятельности прославляемыхъ святыхъ. Въ разныхъ мѣстахъ службы, гдѣ можно было бы коснуться воспоминаніемъ того или другаго изъ болѣе выразительныхъ чудотвореній, говорится только въ общихъ чертахъ, что честными мощами угодниковъ просвѣщается и славится поморская земля и вселенная вся, что отъ ракъ ихъ текутъ источники исцѣленій и чудесъ и исходитъ неизреченное благоуханіе, и лишь въ одномъ мѣстѣ канона Іоанну (на 4 пѣсни) сдѣлано краткое указаніе на то, какъ чудесная сила поразила разъ женщину, нечаянно сѣвшую въ плотской нечистотѣ на могилу угодника еще раньше открытія его мощей. Болѣе этого по всей службѣ не находимъ ни одной черты, которая могла бы быть подтверждена историческими данными, но за то щедро расточаются угодникамъ похвальныя словеса

[31]) Службу эту см. при сказаніи и чудесѣхъ въ рук. № 183, л. 35.

общаго характера и заимствованныя изъ похвалъ другимъ святымъ. Авторъ усвояетъ имъ „душу милостиву и чистъ помыслъ, сердце бодро и помыслъ неблазный, любовь воистину нелицемѣрну“, терпѣніе, мужество, цѣломудріе, мужеумный смыслъ, говоритъ, что они „Христа ради оставили тлѣнную славу земную“, преобидѣли земное богатство, были „бездомни на земли, всяко озлобленіе претерпѣвше“, „отъ юности яко свѣтильницы возсіяли и зѣльнымъ воздержаніемъ умертвили плотская взыранія, болѣзньми постническими душу просвѣтивъ, воздержанія сладость ссавъ, отринувъ горесть страстей, въ юности стяжали мудрость старческую“, покорили всѣ чувства свои уму, побѣдили постомъ и смиреніемъ веліара, какъ Давидъ Голіафа камыкомъ уязви и побѣди, поревновали ѳезвитянина Иліи чистотѣ и нищетѣ Іоанна кущника, не разслабѣли ни братіи, ни родителей любовію, ни богатствомъ, ни саномъ, ни плотскою страстію и т. п.

Благодаря такимъ пріемамъ автора, служба его вышла очень пространная и законченная, со всѣми стихирами, тропарями, кондаками и двумя канонами, изъ которыхъ одинъ—Іоанну составленъ съ краегранесіемъ по азбуцѣ („Агнче непорочный, премудрость и сила составная, Слово Отчее“), другой Логгину („Обогатився божественными добродѣтелями, богатство преобидѣлъ еси земное“)—съ краегранесіемъ вспятословесно по азбуцѣ. Кромѣ этихъ двухъ каноновъ въ рукописи приложенъ къ службѣ еще третій канонъ чудотворцамъ общій, сложенный тоже по азбукѣ: „Агнче, собезначальное Слово Божіе, иже древле четыремъ стихіямъ творецъ“, составленіе котораго судя по характеру и стилю слѣдуетъ приписать, кажется, тому же Сергію [32]).

За недостаткомъ положительныхъ свѣдѣній о жизни чудотворцевъ тѣ же самые пріемы можно было употребить и при составленіи сказанія объ нихъ. Житіе святаго само составляло принадлежность богослуженія въ день его памяти, будучи обязательно прочитываемо въ церкви на 6 пѣсни канона послѣ кондака и икоса, и потому само настроивалось обыкновенно на возвышенный хвалебный тонъ церковныхъ пѣсней и чтеній, который требовалъ отъ него не столько живыхъ конкретныхъ чертъ въ обри-

---

[32]) Преосв. Филаретъ осторожно приписываетъ этотъ канонъ перу неизвѣстнаго составителя. Русск. святыя. Іюль стр. 34, прим. 70.

совкѣ личности и дѣятельности святаго, сколько чертъ именно типическихъ, отвлеченныхъ, чтобы сдѣлать эту прославляемую личность чистымъ олицетвореніемъ тоже отвлеченнаго идеала. Это было произведеніе не столько историческое, сколько церковно-ораторское, имѣвшее главною своею цѣлію самому святому воздать достойную похвалу, а слушателямъ преподать нравственно-христіанское назиданіе. „Для житія, скажемъ словами извѣстнаго изслѣдователя нашихъ древнихъ житій г. Ключевскаго [38]), дорога не живая цѣльность характера съ его индивидуальными особенностями и житейской обстановкой, а лишь та сторона его, которая подходитъ подъ извѣстную норму, отражаетъ на себѣ извѣстный идеалъ. Собственно говоря, оно изображаетъ не жизнь отдѣльнаго человѣка, а развиваетъ на судьбахъ его этотъ отвлеченный идеалъ. Вотъ почему всѣ лица, жизнь которыхъ описана въ житіяхъ, сливаются передъ читателемъ въ одинъ образъ и трудно подмѣтить въ нихъ особенности каждаго, какъ по иконописнымъ изображеніямъ воспроизвести портреты“. Авторъ житія даже намѣренно опускалъ въ немъ частныя, хотя бы самыя выразительныя въ историческомъ отношеніи, черты, если онѣ не подходили подъ общепринятый агіобіографическій шаблонъ, откровенно замѣчая, какъ авторъ житія Корнилія комельскаго: „сказанія бо дѣло сіе, а не житія повѣсть“, и наоборотъ, при недостаткѣ подходящихъ фактовъ, не стѣснялся съ своей точки зрѣнія восполнять свой разсказъ общими типическими чертами, нерѣдко заимствуя ихъ даже изъ другихъ житій. Отъ того большая часть житій и поражаетъ читателя такимъ близкимъ сходствомъ между собою не только въ мысляхъ, которыя они приводятъ на своихъ страницахъ, но и въ самыхъ фактахъ, которые они передаютъ о жизни того или другаго святаго, и въ подробностяхъ самого творенія этихъ фактовъ. Одно наприм. изъ лучшихъ житій, житіе Александра свирскаго, заимствуетъ цѣлыя тирады изъ житій Ѳеодосія печерскаго, Варлаама хутынскаго, Сергія радонежскаго и Кирилла бѣлозерскаго; авторы житій Ефрема перекомскаго и Александра ошевенскаго въ свою очередь почти дословно списываютъ житіе Александра свирскаго и т. д. Общихъ

---

[38]) Древне-русск. житія святыхъ. М. 1871 г., стр. 436.

типическихъ чертъ съ теченіемъ времени накопилось въ запасѣ агіобіографіи такое количество, что изъ нихъ однихъ можно было составлять цѣлые біографическіе очерки, каковъ наприм. очеркъ житія Іакова боровицкаго въ словѣ о явленіи его мощей, составленный авторомъ, незнавшимъ ни одноко факта изъ жизни этого угодника [34]), или наприм. цѣлое житіе Іоасафа каменскаго, все скомпилированное изъ разныхъ житій, преимущественно изъ житія Евфросина псковскаго [35]).

Начавши писать свое сказаніе, Сергій не рѣшился однако послѣдовать подобнымъ образцамъ агіобіографической вольности и, не имѣя фактовъ изъ дѣйствительной жизни новоявленныхъ чудотворцевъ, не сталъ восполнять ихъ обычными типическими чертами житій о рожденіи святыхъ отъ благовѣрныхъ и благочестивыхъ родителей, объ ихъ благонравной юности, идеальныхъ подвигахъ въ зрѣломъ возрастѣ и т. п., а задался болѣе скромной задачей написать не цѣлое житіе, а только сказаніе о чудесѣхъ, и такимъ образомъ удержался въ кругу тѣхъ самыхъ фактовъ, которые были изложены еще прежде него въ имѣвшихся подъ его руками запискахъ о чудесахъ яренгскихъ мощей и актахъ слѣдственной коммиссіи 1624 г. Свое отношеніе къ этимъ матеріаламъ и то, въ чемъ поставляетъ онъ главную задачу предпринятаго труда, онъ высказалъ самъ въ своемъ предисловіи и послѣсловіи къ сказанію. „Сихъ святыхъ повѣсти о чудесѣхъ, сказано въ предисловіи, обрѣтохъ на хартіяхъ написано невѣждами простою бесѣдою, не презрѣхъ же сіе не украшено оставити“, потому что только невѣждамъ свойственно удовлетворяться такими писаніями, „а имже о словеси потщаніе бысть, не прощено есть житія святыхъ презирати есѣнена, якоже прилучися, и паче мужей таковыхъ, иже дыханіе и животъ, еже во словесѣхъ забдѣти“ и проч. Въ заключеніи, посвящая угодникамъ „сія словесъ своихъ начинанія“ и прося у нихъ прощенія, если трудъ его недостоинъ потовъ ихъ и трудовъ, онъ опять повторяетъ: „сіе обрѣтъ бесѣдою и словесы простыми лежаще, рабъ рабовъ вашихъ азъ отъ любви въ сіе слово произыдохъ, и со тщаніемъ и прилежа-

---

[34]) Тамъ же стр. 430.

[35]) Рукоп. солов. библ. № 227.

ніемъ, елико по силѣ молитвъ вашихъ и посѣщеній преложивъ сочетахъ, аще ли и сицѣ подобаетъ рещи, вашими смотрѣніями" [86]).

Старыя хартіи, о которыхъ онъ сдѣлалъ такой рѣзкій отзывъ, не представляютъ собою, говоря вообще, ничего особенно невѣжественнаго, написаны очень толково и выразительно, — акты слѣдственной коммиссіи — обычнымъ тогда языкомъ канцелярскихъ грамотъ, а записи чудесъ — даже языкомъ болѣе книжнымъ, церковно-славянскимъ, чѣмъ просторѣчнымъ; но съ общепринятой тогда агіобіографической точки зрѣнія онѣ дѣйствительно не годились для книжниковъ, имѣвшихъ о словеси потщаніе, а особенно для оффиціальнаго церковнаго употребленія. Правильное агіобіографическое произведеніе мыслилось не иначе, какъ въ извѣстной условной формѣ, которая опредѣляла и общій его планъ и всѣ подробности изложенія и несоблюденіе которой было признакомъ именно автора невѣжды. По своему общему расположенію оно должно было походить на торжественно-назидательное церковно-ораторское поученіе, начинаться приличнымъ предисловіемъ или вступленіемъ, переплетать самый разсказъ о жизни и чудесахъ святаго ораторскими эпизодами и толкованіями событій въ панегерическомъ и назидательномъ родѣ и завершиться достойною похвалою святому. Изложеніе требовалось для него тоже ораторское, блестящее, а не „ссѣненное", не простою бесѣдою, а широкими словесы, полное извитія или „плетенія" этихъ словесъ, украшенное псаломскими рѣченіями, притчами и всякими ухищреніями риторическаго украшенія и изобрѣтенія. Такое изложеніе и имѣлъ въ виду и Сергій, когда браковалъ лежащія предъ нимъ старыя хартіи и принимался за свое собственное сказаніе о разсказанныхъ въ нихъ чудесахъ.

Чтобы придать этому сказанію обязательную форму агіобіографическихъ произведеній, онъ началъ его длиннымъ витіеватымъ предисловіемъ и закончилъ таковымъ же послѣсловіемъ. Содержаніе его и предисловіе совершенно сходно съ обычнымъ

---

[86]) Сказаніе о чудесѣхъ сохранилось въ Солов. библіотекѣ въ нѣсколькихъ экземплярахъ: см. рукоп. №№ 183 съ л. 71, 961, 969 съ л. 127, Анзерск. скита 15 съ л. 174; въ № 189 съ л. 69 нѣсколько подновленная редакція.

содержаніемъ предисловій къ житіямъ русскихъ святыхъ [37]). Въ немъ авторъ многословно и витіевато развиваетъ смиренныя мысли о своемъ собственномъ недостоинствѣ и неспособности къ таковому начинанію по грубости и невѣжеству, называетъ себя окаляннымъ всякими грѣхами, не имѣющимъ ни „смысла очищеннаго, яко же зерцало Богу и божественныхъ быти явленій, ниже слова, могущаго божественная и неизреченная провѣщати, яже всяческая словесныя твари превосходяще постизаніе“, но потомъ, вспомнивъ долгъ послушанія братіи, требовавшей отъ него написанія его труда, и свой нравственный долгъ прославленія угодниковъ, все-таки изъявляетъ рѣшимость приступить къ предположенной работѣ; проситъ у братіи молитвъ о себѣ и самъ призываетъ себѣ на помощь „святыхъ оныхъ и Христа составную Мудрость Божію, дающаго и безсловеснымъ ясно провѣщевати, якоже и при Валаамѣ древле ослomъ пророка научившаго, и въ Римѣ при Петрѣ апостолѣ давшаго псу гласъ человѣчъ, ни святыни ради песія, но вѣры ради послушающихъ“.

Самое повѣствованіе о чудесахъ угодниковъ весьма удачно начинается легкимъ очеркомъ мѣстечка Яренги, составляющимъ самостоятельную прибавку къ старой редакціи, составленную самимъ Сергіемъ. „Весь есть нѣкая въ приморіи океана моря глаголемыя Калмогорскія епархіи, отстоитъ же отъ глаголемаго Архангельскаго града сто и двадесять поприщъ; имя же веси той зовомая Яренга. Жители же веси тоя обычай имутъ соль варити, и ту соль, отвозя въ кубарахъ, измѣняютъ на хлѣбные запасы, тѣмъ жизнь свою провожаютъ, понеже въ приморіи земля не гобзовательна, каменна и плодоносныхъ нивъ не имѣетъ“. И вотъ однажды весной 1544 г. вышли изъ этой веси трое промышленниковъ на западъ вскрай моря и нашли на льдинѣ морской мертвое тѣло человѣка въ единой срачицѣ, взяли его, положили на берегу въ землю и поставили надъ нимъ деревяную гробницу, „якоже, опять прибавляетъ Сергій, обычай есть въ приморіи живущимъ человѣкомъ отъ моря утопшихъ человѣкъ взимати тѣлеса и земли предавати погребенію, дабы звѣріе не растерзали и птицы небесныя не расторгали. Аще ли

[37]) Особенно близко оно къ предисловію житія Антонія сійскаго.

случится жестока земля и каменна, то каменія нань могилу насыплютъ". Этотъ мертвый человѣкъ былъ Іоаннъ. Далѣе съ такими же прибавленіями описываются: первое чудо отъ мощей Іоанна надъ разслабленною женою Акилиною, случившееся при игуменѣ яренгскомъ Варлаамѣ и послужившее побужденіемъ къ перенесенію ихъ въ яренгскую часовню, явленіе чудотворца зографу Ѳеодориту, наказаніе женщины, сѣвшей на гробницу угодника; затѣмъ разсказывается повѣсть объ открытіи мощей Логгина и передаются разсказы о послѣдующихъ чудесахъ въ сравнительно болѣе строгомъ хронологическомъ порядкѣ, чѣмъ въ старой редакціи.

Основа повѣствованія, какъ по содержанію, такъ и по самому изложенію, остается одна и та же въ обѣихъ редакціяхъ. Не смотря на все пренебреженіе, съ какимъ авторъ новой редакціи отозвался о простой бесѣдѣ невѣждъ — составителей старыхъ хартій, онъ мало отступаетъ отъ ихъ изложенія и допускаетъ въ немъ съ своей стороны лишь незначительныя стилистическія перемѣны и украшенія,—то замѣнитъ одно показавшееся просторѣчнымъ слово другимъ болѣе нарядным и звонкимъ, то украситъ просто сказанныя слова добрословесными эпитетами или пройдетъ легкимъ перифразомъ по цѣлому предложенію и періоду и т. п. Поэтому все отличіе новой редакціи отъ старой главнымъ образомъ состоитъ въ тѣхъ прибавленіяхъ и вставкахъ, о которыхъ мы упомянули и которыми авторъ сказанія старался распространить слишкомъ сжатое на его вкусъ повѣствованіе хартій, чтобы придать этому повѣствованію болѣе пріятную полноту и закругленность, оживить и осмыслить его, а также и для того, чтобы представить самыя чудеса въ болѣе разительномъ видѣ. Въ этихъ же вставкахъ состоятъ и всѣ главныя украшенія сказанія, о которыхъ такъ заботливо говорилъ въ своемъ предисловіи.

Двѣ приведенныя вставки, по своей жизненной простотѣ и реальности, относятся къ числу самыхъ лучшихъ во всемъ произведеніи Сергія; большая часть другихъ отличается меньшими достоинствами, нѣкоторыя далеко отступаютъ отъ жизненной правды, впадаютъ въ тонъ пустой риторической игры, ведутъ къ неправильной передачѣ самихъ фактовъ, между которыми вставля-

ются, но почти всѣ имѣютъ одинъ и тотъ же описательный характеръ, изображая или явленія сѣверной природы и жизни или психическія состоянія лицъ, надъ которыми совершались описываемыя въ сказаніи чудеса. Къ фактическому содержанію повѣствованія онѣ не прибавляютъ ничего новаго и служатъ къ сообщенію ему только внѣшней риторической полноты и къ его украшенію, но въ литературномъ отношеніи нельзя не отдать имъ значительнаго преимущества предъ всѣми другими пріемами риторической амплификаціи, усвоенными въ литературѣ житій и производившими въ ней одно отвлеченное и безсодержательное плетеніе словесъ. Съ этой стороны сказаніе Сергія можно справедливо отнести къ числу лучшихъ и наиболѣе оригинальныхъ произведеній древне-русской агіобіографіи. Авторъ видно самъ сознавалъ, что описательный талантъ составляетъ главную силу и своеобразность его витійства, и потому въ своей риторической работѣ надъ просторѣчными матеріалами, не заботясь много объ украшеніи самой основы ихъ разсказа, все свое вниманіе сосредоточилъ на составленіи именно этихъ вставочныхъ описательныхъ эпизодовъ, которые казались ему болѣе сподручными и болѣе благодарными для его цѣли.

Въ первомъ же чудѣ о разслабленной женѣ Акилинѣ, кромѣ нѣсколькихъ мелкихъ вставокъ, встрѣчаемъ одну крупную вставку психологическаго содержанія. Вмѣсто краткаго разсказа старыхъ хартій: „она убо шедши, и у срубца Иванова тамо приложися и исцѣленіе получи“, авторъ живописуетъ состояніе Акилины такимъ образомъ: „Достизаетъ же въ предреченное мѣсто, и тамо пометаетъ себе на землю и ко гробу живоноснаго мертвеца припадаетъ любезнѣ, емлется по рацѣ (за раку, которой впрочемъ тогда еще не было), омываетъ сію слезами довольне, плищуетъ зѣльне. Что не творяше, что не дѣяше? кіихъ умиленныхъ глаголъ не привѣщаше, коего моленія не простираше ко врачу, да получитъ изцѣленія даръ? Господь же, всесильный врачъ, иже къ хотѣнію неоскудную силу имѣя, даруетъ здравіе ей ради раба своего: возстаетъ убо отъ гроба на нозѣ свои и осязаетъ своя разслабленныя уды, зритъ сихъ совершенне изцѣлѣвша, яко ни слѣда болѣзни почути ей, воздѣваетъ убо руцѣ горѣ, возвышаетъ гласъ, вопіетъ яко же хананыни, выспрь же

къ Богу похвальныя пѣсни возсылая, стягнувшему ю молитвами своего раба, якоже разслабленнаго словомъ, повелѣвшему одръ свой взяти". Эпизодъ этотъ очевидно не удался автору; какъ онъ ни силился воспроизвести душевное состояніе разслабленной, но дальше плетенія словесъ не пошелъ. Также бѣдны содержаніемъ и другіе психологическіе очерки, встрѣчающіеся въ разныхъ мѣстахъ сказанія, вездѣ повторяются въ нихъ однѣ и тѣ же мало выразительныя черты; всѣ исцѣляемые однообразно сначала припадаютъ къ рацѣ, каются грѣховъ своихъ со слезами, показуютъ струпъ нагъ, плищуютъ зѣльне, потомъ по исцѣленіи тоже съ плищемъ зѣльнымъ восхваляютъ Бога и его угодниковъ; точно также всѣ одинаково сравниваются они съ исцѣленными отъ разныхъ недуговъ „при Христѣ моемъ" (обычное выраженіе Сергія) и апостолахъ, съ хананеянкой, слѣпымъ, хромымъ и т. д. Авторъ не былъ самъ очевидцемъ описанныхъ имъ чудесъ и потому долженъ былъ описывать ихъ чертами заимствованными у другихъ писателей, подражать въ этомъ случаѣ какимъ-нибудь образцамъ, а такого рода образцовъ въ нашей литературѣ, носившей преимущественно дидактическій характеръ, не было.

Болѣе полной выразительности и нерѣдко художественности его описанія достигаютъ тогда, когда ему приходится употреблять въ нихъ черты, знакомыя ему по личному опыту. Таковы напр. описанія открытія мощей Іоанна и Логгина. Описанія эти у него значительно распространены противъ старой редакціи вставками нѣкоторыхъ чертъ изъ другаго однороднаго событія, въ которомъ Сергій самъ лично присутствовалъ, именно перенесенія тѣхъ же мощей изъ часовни въ церковь, и тоже лично знакомыхъ ему картинъ сѣверной природы. Въ прежней редакціи объ открытіи мощей и того и другаго угодника сказано только кратко, что игуменъ Варлаамъ и бывшіе съ нимъ взяли честное тѣло и привезли въ Яренгу,—о мощахъ Іоанна прибавлено еще, что онъ „увидѣнъ бысть яко лежитъ во плоти". Сергій описываетъ тѣ и другія мощи подробнѣе, какъ самъ ихъ видѣлъ въ 1638 году при перенесеніи ихъ въ церковь, разсказываетъ, что какъ при этомъ торжествѣ, такъ и при открытіи ихъ отъ нихъ „воскурившася ароматная вонь и весь воздухъ исполнися благоуханія неизреченнаго",—безъ этой черты разсказъ оказался бы написан-

нымъ не по формѣ,—далѣе онъ почелъ нужнымъ прибавить, какъ іеромонахъ Варлаамъ, подобно архимандриту Варѳоломею, переносившему мощи, радовался и удивлялся съ сущими съ нимъ и воспѣвалъ псаломски: „дивенъ Богъ во святыхъ своихъ! блаженни воистину, ихже избра Господь!“ Въ разсказѣ объ открытіи мощей Іоанна встрѣчаемъ еще одно прибавленіе уже чисто фактическаго содержанія, кажется единственное въ этомъ родѣ во всемъ произведеніи Сергія, хотя и неизвѣстно, откуда имъ почерпнутое, что іеромонахъ Варлаамъ непосредственно послѣ положенія мощей въ часовнѣ сталъ уже искать изографа для написанія иконы новоявленнаго угодника, но не успѣлъ получить желаемаго за смертію. Фактъ этотъ интересенъ тѣмъ, что показываетъ, какъ просто начиналось тогда мѣстное чествованіе угодниковъ, раньше всякихъ увѣдомленій объ нихъ церковныхъ властей и безъ церковной ихъ канонизаціи, единственно по иниціативѣ какого-нибудь настоятеля мѣстнаго прихода или монастыря и окрестнаго народонаселенія.

Въ упомянутомъ сказаніи Сергія о перенесеніи яренгскихъ мощей изъ часовни въ церковь разсказъ значительно оживляется и распространяется между прочимъ описаніемъ путешествія архимандрита Варѳоломея съ братіею по морю изъ Яренги въ Соловки. Въ разсказахъ объ открытіи мощей онъ прибѣгаетъ къ тому же пріему украшенія и распространенія своего повѣствованія, описавъ точно также двукратныя морскія поѣздки іеромонаха Варлаама сначала къ тѣмъ мѣстамъ, гдѣ первоначально найдены и положены были мощи того и другаго угодника, потомъ обратно въ Яренгу. „Въ то же время, говорится напр. о поѣздкѣ Варлаама къ Сосновскому берегу за мощами Логгина, бысть тишина велія въ морѣ, зефиру бо кротко повѣвающу, сладокъ бо тогда видѣти позоръ; море бо тихостію плещи подвижа, багряными волнами играя, и къ сусѣдѣ земли приища и яко мирными руками объемля ту, цѣлуетъ. Они же всѣдаютъ въ лодійцу, окриляютъ ту ядрилы, и тѣми многотечными ядры корабль воскриляемъ, отъ пристанища съ пѣснію возвышаемъ, на высшее возводятъ, емлются шествія по морю“. Видно, что авторъ, жившій много лѣтъ въ знаменитой „обители Пантократоровой сущаго понта окіана“, любилъ свое холодное и суровое море и въ

своей любви къ нему могъ доходить даже до поэтическаго возбужденія, хотя эти кротко повѣвающіе зефиры можетъ-быть и не совсѣмъ этому морю приличны.

Нельзя не замѣтить, что чѣмъ далѣе идетъ повѣствованіе Сергія, тѣмъ болѣе всѣ подобныя прибавленія къ нему сокращаются въ размѣрахъ и замѣняются одними легкими перифразами прежней редакціи, большею частію вѣрно передающими мысль послѣдней, но изрѣдка и отступающими отъ ней или просто для красоты рѣчи, или для сообщенія описываемому чуду бо́льшей разительности. Такъ въ чудѣ 1595 г. объ Іаковѣ Носыревѣ, который въ знойный день искупался въ холодной водѣ и впалъ въ „иступленіе ума, одержимъ рюмою шпбенью, сирѣчь падучимъ недугомъ“, старая редакція описываетъ бредъ больнаго такимъ образомъ: „и азъ увидѣлъ около себе человѣки, яко древіе велико, слоняющися и посредѣ ихъ видѣхъ страшна нѣкоего и нелѣпа образомъ, грозящася на мя и хотяща мя поглотити“. Новая редакція превращаетъ эти смутные, слоняющіеся образы въ болѣе ясные образы демоновъ: „зритъ окрестъ себе стояще множество смрадныхъ ѳіопъ человѣческихъ образомъ, высоцы яко древіе, посредѣ же ихъ страшна нѣкоего синца[38]), высочайша ихъ, не благообразна же и вельми претяща ему, и зубы своими скрегчуща нань, хотяща его поглотити“. Далѣе старая редакція разсказываетъ, какъ больному въ этомъ бреду явился чудотворецъ Іоаннъ, повелѣвая ему идти въ Яренгу, и какъ, очнувшись, на разспросы окружавшихъ его людей, съ кѣмъ онъ разговаривалъ въ забытьи, онъ разсказалъ свое видѣніе. Новая редакція своимъ перифразомъ измѣняетъ самую сущность дѣла, сообщая ему болѣе чудесный характеръ. „Отецъ же его и мати и прилучившіися ту людіе гласъ убо святаго слышаху, никого же не видяху, ни глаголанія разумѣти не возмогоша.... начаша вопрошати, съ кѣмъ бесѣдова“.

Подъ конецъ, сокращая свое повѣствованіе все болѣе и болѣе,

---

[38]) Синцами въ сѣверно-русскихъ житіяхъ спеціально называются демоны именно водяные, цвѣтомъ синіе. Земляные демоны представлялись и назывались черными, темнозрачными.

авторъ рѣшился соединить нѣсколько однородныхъ чудесъ, случившихся на морѣ, въ одинъ общій очеркъ, въ которомъ далъ своему описательному таланту полную свободу рисовать свои любимыя картины моря. Позволяемъ себѣ выписать это любопытное мѣсто сказанія почти цѣликомъ. „Морстіи пловцы мнози свидѣтельствуютъ; во время, рече, морскаго возмущенія отъ жестокихъ вѣтръ, егда море, разсвирѣпяся, дивіяго звѣря образомъ распыхашеся и волны, яко горы, сотворивъ, сурово наскакаше и всѣмъ потопленіемъ претяще.... и егда въ послѣднемъ отчаяніи всѣмъ бывшимъ, тогда видѣша святыхъ на кубарахъ,—дерзайте, глаголющихъ, невредими пребудете. Умиленія бо тогда видѣти позоръ и плачу достоинъ! Кто бо видя море, безчиніе творяще, невѣсть его, яко раба, бѣжаща, бѣгающа бо внѣ и держима внутрь, или многажды разгорѣвшася студенымъ разгорѣніемъ и безчинными теченьми, волнами, всего себя, яко бѣсящаяся блудница, къ земли прибиваетъ, ярящися лютится убо и пѣну точитъ, много же теченія испивъ быстрины, горькій разсолъ изъ глубины рыгнетъ и множествомъ же піянства мутится, растерзати же заклепы и бѣжати хощетъ, востягаетжеся и боится и возвращается и мокрыя не проходитъ двери, но восвояси просто востекаетъ, яко рабыня за власы держима. Занеже сѣверское море мелко есть и удобь отъ вѣтръ мутится. Зане изъ дна его могутъ возмутити бурніи вѣтры, яко и подонный пѣсокъ съ волнами размѣсити. Многими же рѣками исполняемо, слаждшу воду паче инѣхъ морь имать, имже мало походивъ солнце по той странѣ; отъидетъ и не изметъ всея влаги сладкія лучею. Радуютжеся сладкому и морскія рыбы за того ради паче любятъ понтійское море, яко стройнѣе инѣхъ морь раждати въ немъ; бѣ бо видѣти въ годъ той естеству восходный (т.-е. во время весны), яко рѣку, рыбы пловуща суть, и Пропонтидою въ Евксинопонтъ пловуща тако же, яко же добрѣ ся плодятъ,—вмалѣ же покормившеся и повеселившеся въ жатвенный годъ (т.-е. лѣтнее время), паки зимѣ приступающи возвратятся въ своя жилища на глубинную теплоту.... на моря, идѣже худе потрясаются вѣтромъ, тамо входятъ, идѣже живутъ и киты великіе зовоміи;—лежа си подобни суть великимъ горамъ“ и т. д.

На китахъ авторъ почелъ нужнымъ прервать свое описаніе,

почувствовавъ, что не много увлекся въ сторону: „о сихъ убо индѣ да повѣствуется, мы же на предлежащее повѣсти возвратимся“. Но возвратившись къ повѣсти о чудесахъ, онъ видимо стѣснился ихъ длиннымъ и монотоннымъ рядомъ и уклонился отъ ихъ описанія, перечислилъ только имена нѣсколькихъ женщинъ, исцѣлившихся отъ мощей, и поспѣшилъ заключить этотъ перечень словами: „Но что ми много чудесъ исчитати знаменосныхъ оныхъ отецъ? Будетъ бо лѣто постизая мя повѣствующа“. Впереди предстояла ему еще новая и по понятіямъ тогдашнихъ писателей житій еще болѣе важная работа, чѣмъ та, которую онъ закончилъ,—написать святымъ достойную ихъ подвигамъ похвалу, чтобы завершить ею въ видѣ послѣсловія весь свой литературный трудъ; поэтому онъ почелъ даже нужнымъ попросить у своихъ читателей извиненія, что такъ долго задержалъ ихъ на фактической части сказанія.

Заключительная часть сказанія, по общему примѣру этого рода произведеній, должна была выказать литературный талантъ автора во всемъ его блескѣ; она должна была представить въ одной общей и широкой панегирической картинѣ всѣ подвиги, или, какъ выражается Сергій, всѣ натрижненія восхваляемыхъ святыхъ и по своему торжественному стилю подойти, какъ можно ближе, къ богослужебному канону, среди котораго вставлялось чтеніе сказанія. Авторы агіобіографическихъ произведеній истощали на эту часть всѣ силы своего краснорѣчія и болѣе, чѣмъ гдѣ либо, пользовались въ ней и самодѣльными и заимствованными типическими чертами для обрисовки христіанскаго идеала святости. Инокъ Сергій началъ было свое послѣсловіе въ томъ же родѣ общими фразами, выражая свой восторгъ, какъ святые его, „нелѣпостно подвизашася... и какъ очистивши понудишася, и како юности наказаху, како сласти восхластиша, како страсти уставиша. Симъ бо азъ паче удивляюся, еже мнозѣми неудержимая удержиша и притекоша; цѣлительница же сихъ ума цѣлость, непестрое нрава и еже лучшихъ желати“. Но, набросавъ нѣсколько такихъ произвольныхъ чертъ, онъ вѣроятно нашелъ ихъ слишкомъ пустыми и мало пригодными для цѣли, тѣмъ болѣе что такими чертами была уже слишкомъ переполнена составленная имъ служба угодникамъ, и въ своихъ поискахъ за новыми источ-

никами ораторскаго изобрѣтенія напалъ на счастливую и оригинальную въ агіобіографической литературѣ мысль продолжить свой панегирикъ чертами, хотя тоже предположительными, но болѣе правдоподобными и естественными, дѣлая разные выводы изъ того единственнаго извѣстнаго факта изъ жизни святыхъ, что они были люди простые, поселяне.

Другіе имѣютъ учителей мудрость и добродѣтели, а ихъ никто не училъ ничему, дѣлаетъ онъ первый основный выводъ изъ этого факта: „сіи же поселяне смысломъ научаются мудрости, и та прочее тѣмъ учительница бываетъ разуму божественному, — дай бо, рече, мудрымъ вину, мудрѣйшіи будутъ. Зряху бо солнце,— познаваютъ присносущаго Свѣта, видѣху небеса, — разумѣютъ Творчую славу; землю зряху,—внимаютъ величеству Владычню; море видяху,—познаваютъ силу Владущаго; пріемлятъ измѣненіе доброчинное временъ,—чудятся лѣпотѣ строящаго міра; взирающе звѣзднаго лика учиненіе, взимаются къ добротѣ сочетавающаго то; смотряюще луну, удивляются сіянію положившаго ю; и тако возращаютъ вѣру, и отсюду разумѣваютъ Бога, прилагаются любовію, взыскуютъ ими же къ тому возмогутъ, истязаютъ писанія, научаются како стяжати и, обрѣтаютъ заповѣди, ими же хотяй приближается Ему. Главизна доброты и зачало премудрости страхъ Господень,—то полагаютъ во своемъ сердцѣ. Лѣпо бо Зиждителя, животомъ и смертію властвующа, миловати же и мучити силу имущаго, боятися и трепетати и говѣти. Тѣмже испрятаютъ обычая глумящаяся праздно, уклоняются отъ зла, емлются добрыхъ дѣтелей“ и т. д. Все послѣсловіе заключается нѣсколькими смиренными фразами о недостоинствѣ написаннаго авторомъ труда и краснорѣчивымъ молитвеннымъ обращеніемъ къ чудотворцамъ.

Въ Соловецкой библіотекѣ сохранился одинъ экземпляръ сказанія о чудесѣхъ [39]) въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. Большая часть перемѣнъ состоитъ только въ легкомъ подновленіи слога, кое-какихъ вставкахъ отдѣльныхъ выраженій и сокращеніяхъ; нѣкоторыя части повѣствованія для большей стройности разсказа

[39]) Рукоп. № 189 XVIII столѣтія.

переставлены съ мѣста на мѣсто; имя Сергія въ заглавіи опущено; въ сказаніи о перенесеніи мощей угодниковъ, гдѣ Сергій говоритъ, какъ очевидецъ событія отъ себя, въ первомъ лицѣ, разсказъ передѣланъ въ третьемъ лицѣ; въ похвалы угодниковъ передѣлыватель сказанія допустилъ грубую ошибку, отнеся приведенныя слова: „сіи же поселяне (Іоаннъ и Логгинъ) смысломъ научаются мудростей“ и проч., къ поселянамъ Яренги и такимъ образомъ совершенно исказивъ первоначальный смыслъ Сергіевой рѣчи. Болѣе крупныя перемѣны состоятъ въ сокращеніи первоначальнаго разсказа Сергія. Сокращеніе это коснулось какъ-разъ тѣхъ самыхъ вставокъ, на которыя при украшеніи своего произведенія Сергій разсчитывалъ болѣе всего; такъ, передѣлыватель выпустилъ извѣстный намъ очеркъ психическаго состоянія жены Акилины въ первомъ чудѣ отъ мощей, описательный эпизодъ о плаваніи по морю игумена Варлаама и картинное изображеніе морской бури въ общемъ очеркѣ чудесъ, совершенныхъ надъ морскими пловцами. Видно, что трудъ Сергія въ Соловецкомъ монастырѣ находили уже слишкомъ украшеннымъ и считали необходимымъ сдѣлать его немного попроще. Но самъ авторъ едва ли былъ такого же объ немъ мнѣнія; при томъ „о словеси потщаніи“, какое онъ выражаетъ въ своемъ предисловіи и послѣсловіи, произведеніе его казалось ему напротивъ украшеннымъ еще слишкомъ мало, въ чемъ онъ и проситъ у прославленныхъ имъ угодниковъ прошенія и отпущенія. Подобныя заявленія такъ-называемаго „писателева смиренія“ были, правда, слишкомъ распространены между писателями житій и составляли такую обязательную и неизбѣжную принадлежность почти всѣхъ агіобіографическихъ предисловій и послѣсловій, что читатель невольно теряетъ всякое довѣріе къ ихъ искренности; но въ устахъ инока Сергія они дѣйствительно могли имѣть долю справедливости. Сказаніе уже по самому своему предмету не могло обнаружить всей силы витійства, къ какому онъ стремился и чувствовалъ себя способнымъ; при передачѣ однообразныхъ и малозанимательныхъ разсказовъ о чудотвореніяхъ отъ людей безвѣстныхъ святыхъ перу его рѣшительно негдѣ было развернуться,— въ этой скучной заказной работѣ только и можно было отвести свою риторскую душу, что посредствомъ вставочныхъ, хотя бы

даже вовсе не идущихъ къ дѣлу, эпизодовъ. Не надъ чѣмъ было здѣсь обнаружить также и книжной своей мудрости, которую онъ пріобрѣлъ своею рѣдкою начитанностію, такъ что сказаніе не вполнѣ могло удовлетворять и другому необходимому требованію, которое предъявлялось тогда всѣмъ подобнаго рода произведеніямъ, требованію учительности, нравственно-христіанскаго дидактизма, цѣнившагося въ нихъ и читателями, и самими писателями выше даже фактической стороны повѣствованія.

П. Знаменскій.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

О КАТОЛИЦИЗМѢ И ПРОТЕСТАНТСТВѢ

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ СВОБОДѢ СОВѢСТИ *).

Посмотримъ теперь на дальнѣйшую исторію воззрѣній на свободу совѣсти, начало которымъ положило протестантство. Для этого послужитъ опять собственно исторія отношеній церкви къ государству въ протестантскомъ мірѣ: ибо изъ этихъ отношеній съ надлежащей ясностію обнаружится и отношеніе къ вопросу о свободѣ совѣсти.

Но здѣсь, оставляя *практику* отношеній между церковью и государствомъ въ протестантствѣ, мы займемся главнымъ образомъ *теоріей:* ибо, вопервыхъ, въ главномъ отношенія эти практически были одинаковы съ 1526 года; а вовторыхъ, теорія рельефнѣе покажетъ, что̀ при наилучшихъ условіяхъ можно было ожидать по этому вопросу отъ самаго протестантства.

Какъ извѣстно, главнѣйшія направленія въ протестантской теоріи отношеній церкви къ государству сводятся къ тремъ теоріямъ: 1) такъ-называемая епископальная теорія; 2) территоріальная и 3) коллегіальная.

1. Епископальная теорія есть самая древняя въ протестантствѣ. Это—теорія, отвѣчающая протестантской ортодоксіи и кон-

---

*) См. янв. кн. „Прав. Обозр.“ текущаго года.

систоріальной системѣ церковно-управленія [1]). Начало этой теоріи мы видѣли уже у Меланхтона, именно въ его пониманіи обязанностей христіанскаго правительства по отношенію къ христіанской церкви. До XVII столѣтія эти отношенія, по крайней мѣрѣ въ теоріи, считались все-таки простирающимися на res exsternas христіанской церкви, и притомъ епископія свѣтской власти и въ этихъ предѣлахъ какъ не вполнѣ отвѣчавшая теоріи раздѣленія властей—оправдывалась разными обстоятельствами въ родѣ „необходимости времени", теоріей „обязанности преимущественныхъ членовъ" между вообще равноправными членами и т. п. И при этомъ, несмотря на внутреннія противорѣчія и несогласіе теоріи съ фактами, основнымъ положеніемъ считалось, что jurisdictio ecclesiastica есть все-таки нѣчто совершенно иное, чѣмъ jurisdictio saecularis. Въ XVII столѣтіи дѣло стали представлять иначе. Прежде всего, всѣ (назовемъ представителей этой теоріи такъ: епископалисты XVII столѣтія [2]) сходились въ одномъ: что каждому курфюрсту принадлежитъ высшая власть въ церковномъ обществѣ. Но при этомъ расходились частію въ основаніяхъ, въ силу которыхъ принадлежитъ эта власть, частію въ подробностяхъ теоріи, частію, наконецъ, въ ученіи объ отношеніи представителей государственной власти къ представителямъ церковнаго учительства, какъ все-таки наиболѣе компетентнымъ въ вопросахъ религіи членамъ церкви. Такъ Стефани, оставляя всякія догматическія основанія для власти князя, находитъ основаніе чисто историко-юридическое. Епископія князя въ протестантской церкви, по его мнѣнію, основывается на томъ, что Аугсбургскій миръ передалъ право епископіи въ каждой мѣстной церкви мѣстному князю. Вслѣдствіе этой случайной передачи права епископіи въ князѣ должно различать двѣ правовыя личности: князя какъ таковаго и князя какъ замѣстителя епископа. Въ области государства князь дѣйствуетъ jure proprio; въ области церкви по порученію императора (concessione imperatoris);

---

[1]) *Stahl*, Kirchenverfassung, s. 14. Ср. также *Müller*, Lexicon des Kirchenrechts, Bd. III. s. 433.

[2]) Главными представителями этой теоріи въ XVII столѣтіи были: Стефани, Рейнкингъ и Карпцовъ.

въ первомъ случаѣ власть князя безусловна (perpetua), во второмъ—она въ предѣлахъ условій порученія именно до рѣшенія религіозныхъ споровъ. Позволительность такого случайнаго соединенія власти Стефани усматривалъ въ примѣрахъ католическихъ князей-епископовъ, соединявшихъ въ себѣ духовную и свѣтскую власть. Но другой теоретикъ (Reinkink) неудовольствовался уже такимъ недостаточнымъ основаніемъ, какова историческая случайность; князь имѣетъ епископію не по порученію императора, но—jure proprio. Основанія для этого тѣ же, которыя приводилъ и Меланхтонъ, т.-е. божественное повелѣніе, выраженное въ Свящ. Писаніи (Исх. 49. 23) [3]), въ примѣрахъ іудейскихъ царей, греческихъ императоровъ и т. п. Такъ какъ эти библейско-историческія основанія казались слишкомъ сильными основаніями, чтобы усомниться въ ихъ достаточности, то нѣкоторые изъ епископалистовъ пошли еще далѣе: предоставленіе епископіи князю является только *возстановленіемъ* дѣйствительнаго права князей, которое до Аугсбургскаго мира было узурпировано духовными епископами [4]). Но такъ какъ и епископалисты не желали совершенно объединить власть духовную и свѣтскую, то за признаніемъ въ принципѣ епископіи за княземъ обыкновенно излагались и тѣ начала, которыя по мнѣнію теоретиковъ этой категоріи должны предохранять церковь отъ смѣшенія съ государствомъ. Сюда должно отнести, вопервыхъ, то, что князь, будучи однимъ субъектомъ власти, но въ виду различія объектовъ ея, по теоріи епископалистовъ, долженъ имѣть *различные органы* управленія церковью и государствомъ,—другими словами, различныхъ чиновниковъ по тому и другому управленію [5]). Органами управленія церковью обыкновенно счита-

---

[3]) Мѣсто это, такимъ образомъ, сдѣлалось классическимъ мѣстомъ для доказательства законности участія государства въ дѣлахъ христіанской церкви. Ссылка на него встрѣчается и въ русской литературѣ самаго послѣдняго времени, напр. Христ. Чтен. 1877, т. I., стр. 788 (ст. г. Барсова).

[4]) О степени распространенности между протестантами XVII в. этого ни съ чѣмъ несообразнаго мнѣнія свидѣтельствуетъ выраженіе одного протестантскаго богослова: communis haec doctorum opinio est, *non accepisse*, *sed recepisse* id (право епископіи) principes.

[5]) Это подтверждаетъ приведенное выше мнѣніе Шенкеля, что раздѣльность

лись консисторіи. Вовторыхъ, самый объектъ церковной власти иногда дѣлился на части, болѣе или менѣе неравныя, изъ коихъ одна предоставлялась безусловному вѣдѣнію князя, а другая ограниченному или обставленному нѣкоторыми условіями. Трудно конечно представить себѣ раздѣльность власти тамъ, гдѣ ея источникъ одинъ. Но по мнѣнію, напр., Стефани раздѣльность этой власти проявляется тѣмъ, что князь-епископъ не можетъ присвоить себѣ церковной юрисдикціи, отнявъ ее у консисторіи; не можетъ также спорныхъ вопросовъ относительно вѣроученія рѣшать *независимо* отъ сословія учителей церковныхъ. Другіе (напр. Карпцовъ) выражали это такъ, что князь не можетъ дѣлать постановленій относительно вѣроученія и богослужебнаго порядка *безъ согласія* церкви, такъ что князь въ отношеніи къ церкви является какъ конституціонный государь въ отношеніи къ государству, а нѣкоторые необходимость этого согласія простирали и на выборъ кандидатовъ во священника. Этимъ повидимому князю-епископу и въ самомъ дѣлѣ отводилось немногое въ дѣлѣ церковной епископіи. Но нужно посмотрѣть, что епископалисты отводили другимъ членамъ въ организмѣ, чтобы опредѣлить степень возможнаго вліянія княжеской епископіи на вопросы чисто церковные. Такъ по теоріи Карпцова церковь есть соединеніе (aggregatum) трехъ сословій: учителей, правителей и народа. Сословіе учителей должно находить въ Свящ. Писаніи надлежащее рѣшеніе догматическихъ вопросовъ; правительство даетъ силу закона догматическимъ опредѣленіямъ. А народъ? Народу не принадлежитъ ни одно изъ этихъ правъ, свойственныхъ правительству и сословію богослововъ-учителей: ему принадлежитъ, какъ выражается этотъ теоретикъ, общее всѣмъ право—право испытывать Свящ. Писаніе, имѣть для себя и личное мнѣніе (judicium privatum) кромѣ ученія общеобязательнаго, и потомъ *право согласія* (jus consentiendi) съ тѣмъ, что предложитъ сословіе учителей и узаконитъ правительство [6]). Заключало ли въ себѣ это пресловутое jus consentiendi народа, какъ

церкви и государства въ протестантствѣ отождествлялась съ раздѣльностію *чиновниковъ* церкви и государства.

[6]) Stahl., s. 12.

свой коррелятивъ, право несогласія? Отвѣтъ на это даетъ такое разсужденіе: „право испытанія дается народу для того, чтобы народъ не оказывался слѣпымъ, но давалъ бы себѣ отчетъ въ основаніяхъ своего согласія; и народъ исключается не изъ *права* церковно-управленія, но отъ *употребленія* этого права, ради порядка, дабы народъ подчинялся во всемъ позволительномъ тѣмъ, коимъ Богъ даровалъ высшую власть". Если конечно можно считать право, которое никогда не можетъ быть употребляемо, дѣйствительнымъ правомъ, то у народа окажется и право несогласія. Если испытаніе Слова Божія, позволительное для того только чтобы находить подтвержденіе найденному уже богословами, опять есть дѣйствительное право, то должно будетъ признать что эта теорія допускаетъ и свободу богословскаго мнѣнія. Если же ни то, ни другое не представляетъ собою ни малѣйшаго вида свободы, то должно будетъ признать, что народу въ результатѣ остается только *право повиновенія*, если только понятіе о пассивности можетъ быть соединяемо съ понятіемъ о правѣ, какъ элементѣ свободы... Такимъ образомъ князю-епископу. въ этой теоріи, отводилась только повидимому незначительная сфера власти въ дѣлѣ религіи. Ибо, очевидно, если у народа остается только право согласія, если вопросы теоретическіе рѣшаетъ сословіе профессіональныхъ богослововъ (иначе нельзя назвать протестантскую церковную іерархію), которые притомъ же пріурочиваются къ консисторіи—органу самаго князя: то при такихъ условіяхъ самое право князя давать или не давать санкцію, возводить эти опредѣленія на степень закона обнародованіемъ ихъ (promulgatio), или же нѣтъ. становится совершенно равносильнымъ тому, что князь можетъ утверждать то или другое ученіе по своему личному усмотрѣнію. Совѣсти же христіанскаго народа предлежитъ во всякомъ случаѣ одно послушаніе. Чѣмъ же такое воззрѣніе отличается отъ воззрѣній папской церкви?

2. Въ смыслѣ расширенія правъ свѣтской власти въ дѣлахъ вѣры идетъ еще далѣе, чѣмъ епископальная теорія, теорія территоріальная.

Территоріальная теорія ведетъ свое происхожденіе не отъ канонистовъ въ собственномъ смыслѣ, а отъ юристовъ. Проте-

стантскіе же канонисты только воспользовались нѣкоторыми началами, выработанными юристами, приложивъ ихъ къ церковному праву, такъ какъ оказалось, что одна школа юристовъ мыслитъ очень подходяще къ тому, что протестантство имѣло уже въ фактахъ и отчасти въ теоріи епископальной. Именно, территоріальная теорія получила свое основаніе въ ученіи о такъ-называемомъ естественномъ нравѣ. Основателемъ этого ученія былъ извѣстный Гуго Гроцій († 1645) [7]). Пуффендорфъ († 1694) и Томазій († 1728) принципы этого ученія приложили къ вопросу объ отношеніяхъ церкви къ государству.

Въ теоріи территоріальной поэтому должно различать двѣ стороны, изъ соединенія коихъ и образовалась эта теорія: теорію государства по началамъ естественнаго права и теорію церкви по началамъ протестантства. Теорія государства представлялась въ слѣдующемъ видѣ: 1) Государство имѣетъ цѣли особенныя отъ цѣлей какого бы то ни было религіознаго союза. Цѣли эти вовсе не таковы, каковыми представлялъ ихъ Меланхтонъ, а скорѣе таковы, каковыми представлялъ ихъ Лютеръ въ послѣдующій періодъ своей дѣятельности, это именно—„внѣшнее благо“ человѣка или „гражданское благополучіе“. Предметы „внутренняго блага“—религія, вѣчное спасеніе, мораль не составляютъ цѣли государства; все это дѣло самихъ отдѣльныхъ членовъ государства и составляетъ ту область, въ которой государство предоставляетъ каждому полную свободу. Къ этой области свободы относили вообще такую дѣятельность подданныхъ, которая, какъ выражался Томазій, не можетъ ни мѣшать, ни пособлять общему миру: она не подчинена правамъ государства“ [8]). От-

---

[7]) *Блунчли*—Исторія общаго государственнаго права, рус. пер. Спб. 1874, стр. 64.

[8]) Извѣстный Клеркъ (Clericus, проф. въ Амстердамѣ († 1736) разсуждалъ такимъ образомъ: „если мы посмотримъ на самое происхожденіе гражданскаго общества, то увидимъ что оно образовалось не въ цѣляхъ религіи, но единственно для того, чтобы жизнь человѣческая была безопасна отъ покушенія людей, могущихъ злоупотреблять ихъ силой. Этой безопасности не могло бы быть, если бы люди жили внѣ общественныхъ условій“. Въ обществѣ же при помощи законовъ, поддерживаемыхъ наказаніями, каждый пользуется тѣмъ что принадлежитъ ему“. См. *Böhmer'a*, p. 40. Томазій выражалъ это же въ

сюда 2) обязанностью правительства не можетъ быть участіе во внутреннихъ дѣлахъ церкви, т.-е. такое или иное отношеніе ко всему, что имѣетъ связь съ положительными требованіями церкви, какъ-то: участіе въ поддержаніи чистоты вѣры, наблюденіе за христіанской нравственностію, богослуженіемъ, обрядомъ и т. п. „Гражданское общество, гласило одно изъ положеній Томазія, произошло и образовалось не ради богослуженія: оно не способствуетъ благочестію, не изобрѣло богослуженія и не нуждается въ немъ какъ орудіи для управленія подданными". Это повидимому предоставляло церковь самой себѣ и порывало всякія отношенія между нею и государственной властью, тѣмъ болѣе, что въ числѣ положеній того же Томазія встрѣчаются такія: „христіанскій государь обязанъ терпѣть догматы (религіи своихъ подданныхъ въ случаѣ разновѣрія между государемъ и подданными) если они и ошибочны, и ихъ церковные обряды, принимаемые ими за божественные, хотя бы они и отличались отъ его собственныхъ"; „чрезъ исповѣданіе христіанской вѣры государи не дѣлаются епископами и учителями въ христіанской церкви" и т. п. (51, 76 положенія „О правѣ христіанскаго государя въ дѣлахъ религіи"). Но связующимъ звѣномъ между церковью и государствомъ по теоріи Пуффендорфа-Томазія служитъ понятіе о церкви, быть-можетъ утрированное этими юристами, но несомнѣнно въ основѣ своей созданное протестантствомъ. Ученіе о церкви, спеціально принадлежащее Томазію, сводится къ слѣдующему: „истинная церковь невидима". Видимая церковь есть „не что иное какъ общество состоящее изъ учителей и слушателей". Въ силу того, что она есть общество учителей и слушателей, она не имѣетъ у себя никакой внѣшней власти: „я отрицаю то мнѣніе, говоритъ Томазій, будто церкви отъ Духа Святаго дано мнимое право— дѣлать рѣшительное сужденіе" о предметахъ вѣры, „и обязывать къ нему каждаго" послѣдователя Христова. По мнѣнію Пуффен-

---

такихъ положеніяхъ: „подъ государствомъ я понимаю гражданское общество, облеченное верховною властію *ради общаго мира*. Еслибы повсюду былъ миръ, то нигдѣ не существовало бы государства". „Всѣ регаліи государя имѣютъ цѣлію сохраненіе общественнаго мира". См. у Блунчли, указ. соч. 169—70.

дорфа для истиннаго пониманія существа христіанской церкви нужно рѣшить вопросъ: имѣлъ ли І. Христосъ намѣреніе установить духовную *власть*, которой должны были бы подчиняться всѣ имѣющіе быть послѣдователями Его? Если будетъ признано, что существуетъ власть, установленная І. Христомъ, тогда для протестантовъ, по мнѣнію Пуффендорфа, не остается ничего болѣе, какъ возвратиться подъ иго папы, какъ бы тяжело ни было оно. Но достаточно, по мнѣнію Пуффендорфа, безъ предвзятыхъ мыслей прочитать Евангеліе, чтобы убѣдиться, что Основатель христіанства не имѣлъ намѣренія облекать Своихъ апостоловъ какою-либо властію. Онъ является *учителемъ*, сообщающимъ Своимъ ученикамъ слово истины, учителемъ нестяжанія и человѣколюбія. Онъ посылаетъ апостоловъ не управлять міромъ, но проповѣдывать добрую вѣсть, а эта добрая вѣсть состоитъ въ томъ, что царствіе Божіе наступаетъ, что нужно спѣшить покаяться во грѣхахъ. Иные выражали эту же мысль такимъ образомъ: „Іисусъ Христосъ основалъ *религію*, но не *церковь*, и еще менѣе такую церковь, которая имѣла бы внѣшнюю власть. Онъ предоставилъ свободѣ каждаго исповѣдывать или неисповѣдывать Его религію. Съ умноженіемъ же числа вѣрующихъ естественно образовалось религіозное *общество*—церковь“ [9]). Слѣдовательно, истинно-евангельская *видимая* церковь, по теоріи Томазія и Пуффендорфа, есть путемъ естественнымъ образовавшееся общество вѣрующихъ въ Евангеліе, причемъ о какомъ-нибудь единообразіи этой вѣры и тѣмъ болѣе о какомъ-нибудь такъ-сказать нормированіи этой вѣры въ Евангеліе не можетъ быть и рѣчи; индивидуальное пониманіе и свободное убѣжденіе есть единственный законъ для каждаго послѣдователя религіи Христовой: „все, что̀ касается вѣры и спасенія, принадлежитъ Богу и совѣсти каждаго“ [10]). Само собой разумѣется, что и церковная власть, которая по принятому доселѣ о ней мнѣнію имѣла своимъ правомъ предъявлять желающимъ быть послѣдователями Христовыми извѣстныя положительныя требованія въ области вѣроученія, нормировать вѣроученіе—не существуетъ. Спрашивается:

---

[9]) Müller, Lexicon des Kirchenrechts, Bd. V. s. 436.
[10]) Stahl, указ. соч. s. 18.

какимъ же образомъ существуетъ это видимое общество послѣдователей Христовыхъ, да есть ли и нужда въ этомъ *обществѣ*, когда индивидуальная и такъ-сказать сепаратная вѣра есть нормальное отношеніе къ дѣлу религіи Христовой и когда нѣтъ инаго видимаго носителя христіанства, кромѣ Евангелія? Въ принципѣ Томазій, кажется, рѣшилъ, что „для служенія Богу не требуется никакого общества“ (положеніе 21-е). Но церковь однакоже существуетъ какъ фактъ, стало быть вопросъ о способѣ ея существованія не можетъ быть обойденъ. По теоріи Томазія, какъ естественно образовавшійся фактъ, церковное общество должно существовать на основаніи естественныхъ отношеній между членами одного и того же общества, т.-е. все въ обществѣ должно быть нормируемо при участіи всѣхъ. Эти всѣ могутъ избирать какой угодно способъ управленія внѣшними общественными дѣлами и приходить къ какому угодно рѣшенію подъ единственнымъ условіемъ не насиловать индивидуальной свободы вѣры и пониманія Евангелія. Томазій выражалъ это спеціально по отношенію общества къ индивидуальному убѣжденію, такъ что общество, другими словами, церковь имѣетъ право *учить*, docere, но это при условіи, чтобы docere не значило decidere, т.-е. учить, оставляя все-таки, какъ право каждаго, полную свободу мнѣнія [11]). Слѣдовательно видимая церковь есть нѣчто въ родѣ богословской школы, а въ школѣ мнѣнія, какъ мнѣнія науки, ни нравственно, ни юридически ни для кого не бываютъ обязательны. Такимъ образомъ, если прежде епископалисты къ отправленіямъ

---

[11]) Столѣтіе спустя извѣстный Шлейермахеръ, хотя выходилъ и изъ иныхъ принциповъ, но о церкви и ея отношеніи къ индивидуальной свободѣ училъ такимъ же образомъ. Такъ какъ основа религіи, по Шлейермахеру, лежитъ въ чувствѣ, а „чувство всегда ищетъ сближенія“; то „чрезъ это образуется религіозное общество—церковь“. Лучшею формою выраженія чувства служитъ живая рѣчь и *въ церкви только говорятъ и слушаютъ*; право учительства на сторонѣ того, у кого бо́льшее возбужденіе внутренняго чувства; въ религіозномъ обществѣ нѣтъ мѣста различію *должностей* (еще шагъ впередъ сравнительно съ чистымъ лютеранствомъ, признавшимъ по крайней мѣрѣ должности!), а есть только различіе состояній“. (См. *Гренкова*—Главн. направленія нѣмецкаго богословія. Казань. 1881 г., стр. 43). Церковь поэтому становилась уже рѣшительно внѣ всякой возможности быть правовымъ обществомъ съ опредѣленной организаціей...

церковной власти приурочивали рѣшеніе вопросовъ вѣроученія: здѣсь въ теоріи территоріалистовъ у власти такой задачи быть не можетъ на томъ основаніи, что церковь можетъ только docere, но не decidere...

Но такъ дѣло должно быть такъ-сказать въ идеальной видимой церкви, гдѣ никто не покушается на чужое право свободы мнѣнія, гдѣ церковь какъ общее не покушается что нибудь вопреки общему согласію decidere. Но поелику идеально требуемыя отношенія могутъ нарушаться, и въ церкви могутъ быть покушенія на принужденіе во мнѣніяхъ; то здѣсь-то, по Томазію, и выступаетъ государство, какъ учрежденіе, оберегающее свободу индивидуальной совѣсти.

Въ самомъ дѣлѣ, если условіемъ бытія церкви служитъ сохраненіе индивидуальнаго пониманія христіанства, и всякій законъ въ церкви является покушеніемъ стѣснить „принадлежащее вѣдѣнію одного Бога“, чрезъ что область „невидимой церкви“ незаконно смѣшивается съ областью „видимой“ церкви: то по существу самаго государства *охрана* индивидуальной свободы не лежитъ внѣ задачъ государства. Если задачу государства не составляетъ сдѣлать добродѣтельными своихъ членовъ: то однакоже въ интересѣ государства ихъ внѣшнее спокойствіе, которое конечно нарушалось бы, еслибы на принадлежащее одному Богу стали бы покушаться люди. Поэтому государство имѣетъ положительное и опредѣленное отношеніе къ церкви, которое выражается въ правахъ представителя свѣтской власти по отношенію къ церкви. Права эти, по мнѣнію Томазія, заключаются въ слѣдующемъ: „христіанскій государь обязанъ наблюдать относительно религіи своихъ подданныхъ, чтобы все было въ порядкѣ. И такъ какъ верховное право устроивать все въ государствѣ принадлежитъ государю, церковь же какъ общество находится въ государствѣ, то охраненіе порядка и въ религіозныхъ дѣлахъ (въ церкви) относится также къ правамъ государя“ (положеніе 93—4). Нарушеніемъ порядка и слѣдовательно моментомъ, съ котораго начинается право охраненія порядка, Томазій спеціально по отношенію къ церкви считаетъ слѣдующее: когда появляются ученія въ родѣ такихъ, „что составленное людьми исповѣданіе вѣры и толкованіе Священнаго Писанія должны быть руководствомъ обязательнымъ и для другихъ людей, что слѣдуетъ

изгонять тѣхъ, кто не принимаетъ этого обязательства и т. п.“ Какъ самъ государь „не имѣетъ права рѣшать разногласіе мнѣній въ религіозныхъ дѣлахъ посредствомъ такого судебнаго приговора, который пришлось бы приводить въ исполненіе силою“, такъ „еще менѣе онъ долженъ позволять произнесеніе подобныхъ принудительныхъ приговоровъ другимъ лицамъ, называются ли они духовными или свѣтскими именами синодовъ, министерствъ, богословскихъ факультетовъ и т. п.—все равно, употребляютъ ли они Св. Писаніе, постановленія соборовъ или преданія покровомъ для своего властолюбія и страсти къ спорамъ или нѣтъ“ (полож. 91—2). Наблюденіе за порядкомъ въ этомъ смыслѣ и составляетъ церковное управленіе въ его истинномъ смыслѣ. Понимаемое такимъ образомъ церковное управленіе принадлежитъ главѣ государства и притомъ не въ силу какихъ-нибудь историческихъ причинъ, напр. нѣмецкому владѣтельному князю ex concessione imperatoris, а въ силу его собственнаго права, и въ личности главы государства нельзя различать двѣ правовыя личности, но одно и то же лицо сосредоточиваетъ и государственную и церковную власть. Различеніе напр. между княземъ какъ княземъ и княземъ какъ замѣстителемъ епископа по церковнымъ дѣламъ, дѣлавшееся, какъ извѣстно, епископалистами, по мнѣнію Томазія, имѣло своимъ источникомъ то заблужденіе, что мнимая церковная власть ранѣе пріурочена была къ епископамъ, тогда какъ по природѣ своей власть управленія церковію—чисто государственная. Различеніе это между княземъ какъ княземъ и княземъ какъ епископомъ, по выраженію Томазія, столь же раціонально, какъ еслибы кто сказалъ, что князь представляетъ собою иное лице, когда пользуется правомъ веденія войны и иное, когда издаетъ законы. Сообразно съ тѣмъ, что право князя на церковное управленіе есть только одна изъ сторонъ его права въ государствѣ, управленіе это можетъ производиться единственно по усмотрѣнію князя, и здѣсь онъ столь же мало связанъ мнѣніями „сословія учителей“, какъ при управленіи государствомъ—мнѣніями своихъ чиновниковъ. Ложна и та мысль, будто князь обязанъ имѣть консисторію и не можетъ управлять церковію безъ ея участія. Наконецъ, чтобы имѣть правительственное отношеніе къ церкви главѣ государства не необходимо быть и хри-

стіаниномъ: религія правителя для управленія церковью—дѣло безразличное [12]).

Какъ ни превратно понятіе о церкви и церковно-управленіи въ теоріи Пуффендорфа-Томазія, но на видъ оно не представляетъ ни того, чтобы теорія, полагающая въ свое основаніе такое понятіе о церкви, передавала ее въ руки государства, какъ объ этой теоріи думалъ Сталь; ни того, чтобы свобода совѣсти могла здѣсь, при осуществленіи такой теоріи, терпѣть сильный уронъ: ибо если охрана взаимной терпимости составляетъ всю цѣль церковно-управленія, то роль государства въ дѣлѣ церкви будетъ весьма ограниченна, или по крайней мѣрѣ такова же, какъ и по отношенію ко всякому частному обществу внутри государства. Но скромная роль государства оказывается далеко нескромной, если принять во вниманіе, съ какой ревнивостью школа Томазія относилась къ правамъ государства и его верховенству. Тотъ же Томазій выставлялъ слѣдующія положенія: „христіанскій государь не обязанъ терпѣть подъ предлогомъ религіи такія ученія, которыя возмущаютъ общественный миръ. Но такъ какъ не легко быть религіи, которая прямо проповѣдывала бы подобныя ученія, то государь долженъ наблюдать за такими ученіями, которыя приписываютъ извѣстной религіи прерогативу, что она не во всемъ связана общими правилами права и любви“,—а къ таковымъ ученіямъ Томазій относитъ ученія „объ обязательности извѣстнаго толкованія св. Писанія для всѣхъ людей“, объ обязательности „составленнаго людьми“ исповѣданія вѣры, т.-е. въ существѣ дѣла ученіе объ основныхъ началахъ жизни церкви. Если христіанскій государь не обязанъ терпѣть послѣдователей таковыхъ ученій, то, по Томазію, онъ впрочемъ все-таки „не имѣетъ права наказывать тѣхъ, кого не обязанъ терпѣть.“ Что же однако съ таковыми дѣлать? „Онъ долженъ выселять ихъ съ имуществомъ и со всѣмъ, что̀ принадлежитъ̀ имъ“ (полож. 87-е). A priori уже можно предполагать, что предусмотрительность относительно религіозныхъ ученій *непрямо* противныхъ верховенству государства легко можетъ перейти въ произволъ, и понятіе о такихъ ученіяхъ распространиться не въ пользу принципа

[12]) Stahl, s. 19. Laurent, p. 54. Блунчли, указ. сочин. стр. 172—3.

терпимости. Это дѣйствительно и случилось: извѣстный канонистъ Бёмеръ († 1749) значительно приблизилъ уже тотъ моментъ съ котораго должно начинаться участіе государства въ дѣлахъ церкви; насколько сдѣлано это приближеніе у Бёмера, это будетъ видно ниже. Къ теоріи Бёмера мы теперь и обращаемся.

Бёмеръ извѣстенъ своимъ гигантскимъ трудомъ: Ius ecclesiasticum protestantium. Въ числѣ отдѣльныхъ трактатовъ этого труда есть трактатъ „о свободѣ совѣсти". Мы разсмотримъ идеи Бёмера какъ по вопросу о свободѣ совѣсти, такъ и по вопросу объ отношеніи церкви къ государству. Первыя суть идеи теоретическія, вторыя практическія.

Что такое свобода совѣсти по Бёмеру? Это есть право имѣть религію по собственному убѣжденію и жить сообразно съ этой религіей. „Богъ каждому даровалъ разумъ и способность разсужденія (intellectum et vim rationandi), чтобы каждый могъ изслѣдовать писаніе и, руководствуясь здравымъ разумомъ, опредѣлять то, *что ему должно дѣлать*" [13]). Но такъ какъ *дѣйствія* человѣка во всякомъ случаѣ подлежатъ уже правовой оцѣнкѣ, то въ качествѣ правоваго вопроса вопросъ о свободѣ совѣсти, по мнѣнію Бёмера, сводится къ слѣдующему: имѣетъ ли право одинъ человѣкъ, подъ предлогомъ заблуждающейся совѣсти (erronea) другаго, ограничивать обнаруженія совѣсти этого другаго? ибо очевидно способность разсужденія и изслѣдованія въ человѣкѣ далеко ненепогрѣшительны, а слѣдовательно не будутъ непогрѣшительны и соотвѣтствующія дѣйствія. Мы приведемъ вполнѣ замѣчательное разсужденіе Бёмера объ этомъ предметѣ.

„Говорятъ: твоя совѣсть заблуждается и потому она должна быть ограничиваема (deponendam esse). А я думаю, что мои противники заблуждаются, и пока я не буду убѣжденъ въ истинности мнѣнія противниковъ, я не могу судить иначе. И выше силъ человѣческихъ—насиліемъ и принудительными законами вырвать у меня это заблужденіе прежде, чѣмъ удастся проникнуть до моего ума. Но пусть будетъ, что моя совѣсть заблуждается, что̀ впрочемъ опредѣлительнымъ образомъ не можетъ никто доказать,

---

[13]) De libertate circa conscientiam, § 10.

однакоже несомнѣнно, что тотъ человѣкъ грѣшитъ, который дѣйствуетъ противъ указаній (dictamen) своей совѣсти, — когда дѣлаетъ то, что считаетъ запрещеннымъ отъ Бога, или когда оставляетъ дѣлать то, что считаетъ повелѣніемъ Божіимъ. Такъ исповѣдающій римскую религію грѣшитъ, если не воздаетъ должнаго поклоненія Евхаристіи, будучи убѣжденъ, что евхаристическій хлѣбъ есть Самъ Христосъ. Ты можетъ-быть скажешь: ужели же поэтому и заблуждающаяся совѣсть—неприкосновенна, когда однакоже (извѣстно что) заблужденіе не можетъ быть принято мѣрою вещей? Отвѣчаю: предъ очами Божіими (intuitu Dei) не безотвѣтенъ тотъ, кто пребываетъ въ заблужденіи и имѣетъ ложныя правила (normae), какъ этому учитъ апостолъ (Рим. I. 18), говоря, что и язычники не безотвѣтны. Но когда кто-либо находится въ такомъ заблужденіи, котораго онъ не сознаетъ не по своей винѣ и тѣмъ не менѣе поступаетъ вопреки этому *(въ объективномъ смыслѣ)* заблужденію, тотъ грѣшитъ, потому что имѣетъ намѣреніе дѣйствовать вопреки волѣ Божіей и допускаетъ беззаконіе (anomian). Если же это справедливо, то и заблуждающійся ни кѣмъ не долженъ быть принуждаемъ къ тому, чтобы онъ поступалъ противъ тѣхъ началъ, которыя онъ самъ считаетъ истинными. Ибо, въ противномъ случаѣ, таковый заблуждающійся былъ бы принуждаемъ *ко грѣху*, а этого ни отъ кого нельзя требовать, какъ учитъ религія и совѣсть каждаго. Если скажутъ: заблуждающійся принуждается не ко грѣху, но къ оставленію своихъ заблужденій. Опять отвѣчаю: доколѣ онъ не убѣдится, что онъ заблуждается, онъ не можетъ быть принуждаемъ къ оставленію его заблужденій, потому что, еслибы онъ и оставилъ ихъ, то сдѣлалъ бы это вопреки совѣсти и слѣдовательно обратился бы къ грѣху. Познаніе же заблужденій не можетъ совершаться насильственно, но только чрезъ поученіе, совѣтъ, убѣжденіе.“

„Итакъ что же дѣлать при такой обоюдности дѣла? Дать ли свободу совѣсти для всѣхъ и каждаго, чтобы каждый вѣровалъ и дѣйствовалъ сообразно съ тѣми началами, которыя усвоилъ, пусть человѣкъ думаетъ, что онъ такъ именно и долженъ дѣйствовать во имя Божіе“ [14])? Бемеръ въ рѣшеніи поставленнаго

[14]) Ibid. §§ 12—14.

при такихъ условіяхъ вопроса справедливо видитъ антиномію. Ибо если каждый поступающій противъ своей совѣсти грѣшитъ, а принуждать человѣка ко грѣху противно нравственному чувству человѣчества, и если дѣйствительная свобода совѣсти состоитъ въ правѣ слѣдовать принципамъ, признаваемымъ истинными и для спасенія необходимыми, то при полной свободѣ поступковъ во имя требованій совѣсти гражданское общество можетъ придти къ такому хаотическому состоянію, въ которомъ будетъ царить одинъ произволъ, угрожающій конечнымъ разрушеніемъ самаго общества. Ибо преступные фанатики должны будутъ оставаться безнаказанными. Какъ же Бёмеръ рѣшаетъ эту антиномію?

Здѣсь, въ рѣшеніи этой антиноміи, Бёмеръ прилагаетъ идеи Гуго-Гроція, Клерка, Томазія и другихъ представителей ученія о натуральныхъ правахъ государства и вытекающихъ отсюда правахъ государственной власти въ дѣлахъ религіи вообще и религіознаго общества, церкви въ частности.

Для рѣшенія этой антиноміи, по мнѣнію Бёмера, нужно изслѣдовать, согласно ли такое пониманіе правъ совѣсти: a) съ здравымъ разумомъ и b) Священнымъ Писаніемъ [15]).

Здравый разумъ (recta ratio) противъ такой свободы совѣсти, по мнѣнію Бёмера, представляетъ то вѣское возраженіе, что человѣкъ нравственно поврежденъ. Сообразно съ этимъ онъ превратно судитъ о своихъ дѣйствіяхъ. И еслибы каждый имѣлъ право руководиться только совѣстью, то не было бы нужды ни въ законахъ, ни во власти, ни въ другихъ гражданскихъ средствахъ для регулированія человѣческихъ дѣйствій. Тогда должно было бы довѣрять каждому фанатику, утверждающему, что онъ дѣйствуетъ по своей совѣсти, а это будетъ ужаснымъ догматомъ (terribile dogma), замѣчаетъ Бёмеръ [16]). Итакъ, въ этихъ предѣлахъ, т.-е. въ безусловной неограниченности, свобода совѣсти допущена быть не можетъ, не противорѣча здравому смыслу.

Тѣмъ не менѣе, если справедливо какое-нибудь понятіе о свободѣ совѣсти, то, такъ или иначе, оно должно заключать въ себѣ

---

[15]) Ibid. § 14.
[16]) Ibid.

понятіе *о жизни*, сообразной съ совѣстью. Что же слѣдовательно здравый разумъ отвергаетъ возможность свободы совѣсти—если эта свобода можетъ быть столь опасной для общества человѣческаго? Нѣтъ; но должны быть найдены *предѣлы* этой свободы, гдѣ ограниченіе такъ же законно, какъ законна свобода внѣ этихъ предѣловъ. Предѣлы эти и опредѣляются понятіемъ о сущности государства или гражданскаго общества. Бёмеръ по этому предмету говоритъ слѣдующее: „если кто-нибудь будетъ утверждать, что должно оставить произволу одной свѣтской власти опредѣлять то, во что должно вѣровать“, тотъ утверждаетъ положеніе, осуществленіе котораго нанесло бы величайшее зло роду человѣческому.“ Этимъ, по мнѣнію Бёмера, дается оружіе *атеистамъ*, которые утверждаютъ, что такое право принадлежитъ свѣтской власти въ цѣляхъ общественной пользы. Это есть уничтоженіе всякой религіи: ибо религія есть извѣстный образъ богопочитанія; богопочитаніе же должно быть не вынужденно, но свободно [17]). „Вслѣдствіе этого, говоритъ Бёмеръ, свобода должна быть предоставлена каждому, но не разнузданная (non effrenis), не опасная или вредная для рода человѣческаго [18]). Разграниченіе между этой возможной и невозможной свободой въ государствѣ Бёмеръ дѣлаетъ такимъ образомъ:

„Прежде всего должно рѣшить, говоритъ Бёмеръ, какія дѣйствія членовъ государства (subditorum) подлежатъ волѣ главы государства (imperantis), и какія не подлежатъ“, а составляютъ объектъ свободы каждаго человѣка? „Этому разграниченію ясно научаетъ цѣль (finis) государства. Въ естественномъ (внѣобщественномъ) состояніи каждый человѣкъ воленъ въ своихъ дѣйствіяхъ, и водимый закономъ природы совершаетъ то, что̀ представляется ему полезнымъ (conducibilia). Но такъ какъ преданный единственно своей волѣ человѣкъ заблуждается въ значеніи своихъ дѣйствій бываетъ неспособенъ воздавать suum cuique, преслѣдуя единственно *свое*, даже съ нарушеніемъ правъ другаго лица: то для рода человѣческаго, говоритъ Бёмеръ, стало ясно, что полновластію естественнаго человѣка должно же что-нибудь противопоставить. Этимъ противовѣсомъ могло быть не иное

[17]) §§ 16—18.
[18]) § 19.

что, какъ государство (conditae civitates), устройство котораго согласно съ волей Божіей и освящено Св. Писаніемъ.“ Но изъ этого также ясно, что „если для рода человѣческаго вредно то, чтобы всякій былъ рѣшителемъ и судьей своихъ дѣйствій“: то „намѣреніемъ соединившихся въ государство людей было ограниченіе личной воли относительно тѣхъ сторонъ общей жизни, гдѣ необузданность личной воли можетъ наносить вредъ другому, это именно — ограниченіе въ области предметовъ, касающихся внѣшнихъ благъ и гражданскаго общежитія. „Отсюда, по заключенію Бёмера, само собой вытекаетъ, что въ гражданскомъ обществѣ уже никто не можетъ предоставлять себя своей совѣсти въ тѣхъ дѣлахъ, кои касаются общаго мира и спокойствія государства, касаются неприкосновенности тѣлесной жизни, чести жизни и блага другаго. Напротивъ, въ государствѣ каждый по совѣсти обязывается жить не по своимъ мнѣніямъ и побужденіямъ испорченной воли, но сообразно съ волею главы государства (secund. jussum imperantis). Итакъ въ этого рода предметахъ напрасно обращаются къ свободѣ совѣсти, напрасно утверждаютъ, что правительство не имѣетъ права на совѣсть своихъ подданныхъ. Ибо здѣсь не правительство господствуетъ надъ совѣстью, но скорѣе самый законъ природы, тотъ божественный законъ, который учитъ, что правительству должно повиноваться.“ Только фанатики учатъ, по мнѣнію Бёмера, будто подъ предлогомъ совѣсти позволена та разнузданная свобода, отъ которой государство становится разрозненною толпою людей, не связанныхъ общимъ закономъ [19]). Такова первая сторона разрѣшаемой антиноміи.

Но изъ этого, по мысли Бёмера, всего менѣе слѣдуетъ, что индивидуальная воля до такой степени должна быть подчинена волѣ государственной, чтобы эта воля простиралась и на помышленія людей о вѣчномъ спасеніи, словомъ на религію. Здѣсь напротивъ и выступаетъ полная свобода личнаго убѣжденія, и человѣкъ имѣетъ право не только свободно мыслить о томъ, что̀ касается его спасенія, но и свободно устрояться внѣшнимъ

[19]) Ibid.

образомъ въ этой области. Эту свободу допускаетъ и здравый разумъ, объ этой свободѣ учитъ и само Священное Писаніе [20]).

Итакъ, что же все? что̀ касается религіи, для государства дѣло постороннее?

Но мы знаемъ, какъ высоко цѣнили дѣло государства юристы школы Томазія. Въ этомъ-то воззрѣніи на цѣнность государства и заключается источникъ того, что Бёмеръ является территоріалистомъ въ вопросѣ объ отношеніи церкви къ государству. Tollenda est prorsus conscientiae libertas vel saltim frenis constringenda, ne erumpere queat, aut reipublicae alliisque noxam adferat, писалъ Бёмеръ [21]). Въ этой теоріи вреда для государства, или—съ другой точки зрѣнія—общаго блага и заключается зерно того, что, какъ выражаются Сталь, Томазій и Бёмеръ протестантскую церковь передали въ руки свѣтскаго правительства [22]) и вообще исключили религію изъ вѣдѣнія самихъ религіозныхъ людей.

Такъ догматика въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, т.-е. теоретическое ученіе о Богѣ, повидимому, по теоріи Бёмера, должна бы быть отнесена къ тѣмъ предметамъ, отъ которыхъ salus reipublicae ничего не терпитъ. „Рѣшеніе споровъ относительно догматовъ вѣры, говоритъ Бёмеръ, непосредственно къ власти и попеченію главы государства не относится: ибо религія по натуральному праву есть дѣло свободное, не допускающее принужденія. Однако, „въ цѣляхъ сохраненія мира государства у главы государства нельзя отрицать права опредѣлять члены вѣры (articulas fidei) потолику, поколику эти члены должны быть предметомъ публичнаго ученія“—если только при этомъ процессѣ опредѣленія, прибавляетъ Бёмеръ, „не дѣлается никакого принужденія!“ Итакъ „общественное спокойствіе служитъ основаніемъ того, что глава государства употребляетъ свою власть тамъ и опредѣляетъ то, гдѣ и что при иныхъ (alias) условіяхъ должно бы быть оставлено исключительно (mere) совѣсти и свободѣ каждаго“. Тѣмъ болѣе это, конечно, имѣетъ мѣсто тамъ,

---

[20]) Ibid. § 20.

[21]) Ibid. § 16.

[22]) Указан. соч. стр. 23.

гдѣ догматическое ученіе стѣсняетъ государственную жизнь (statum publicum oppresserat), какъ это Бёмеръ видитъ въ римскомъ ученіи. Вслѣдствіе этого исторію реформаціи Бёмеръ считаетъ выраженіемъ именно такихъ здравыхъ началъ въ воззрѣніи на отношенія церкви и государства. — Вообще, по мнѣнію Бёмера, „въ двухъ случаяхъ свѣтская власть законно поступаетъ, если опредѣляетъ публичныя доктрины: когда а) высшее право государства обнародованіемъ ложнаго ученія или ограничивается, или подчиняется произволу клира; b) или когда изъ раздоровъ клира рождаются общественныя замѣшательства, вредящія взаимной терпимости“ [23]).

Но при дальнѣйшемъ раскрытіи системы церковнаго права Бёмера оказывается, что право государства простирается не на одну теоретическую сторону религіи—въ цѣляхъ охраненія государства, но даже и на религіозные обряды. На вопросъ: „когда свѣтская власть (princeps) можетъ предписывать законы относительно предметовъ литургическихъ, Бёмеръ отвѣчаетъ: „свѣтская власть по праву установляетъ литургическіе порядки, когда это установленіе послужитъ къ тому, чтобы препятствовать честолюбію клира [24]). Епископалисты, какъ мы видѣли, право государственной власти не признавали простирающимся на внутренніе вопросы церкви: это стѣсняло свободу данную церкви Христомъ Спасителемъ. „Но, по мнѣнію Бёмера, такіе люди [25]) не понимаютъ, въ чемъ состоитъ истинная христіанская свобода“. „Богослужебный чинъ существуетъ для достиженія въ церкви порядка и потому составляетъ предметъ безразличный (liturgiae sunt arbitrariae). Но какъ апостолъ Павелъ вовсе не нарушалъ христіанской свободы, когда выразилъ желаніе, чтобы

---

[23]) Duobus casibus jus reformandi vel definiendi doctrinas publicas principes legitime exercent. I. Si per doctrinam erroneam jus imperii summum conculcatur, deprimitur et arbitrio clerici subjicitur; II, si ex dissensibus cleri turbae publicae oriuntur, quae mutuam tolerantiam respuunt et necessario publicam definitionem exposcunt. См. De summa trinitate et fide catholica, § 83, Jus eccles. protestant. t. III. I. 76.

[24]) Ad instringendam ambitionem clericorum recte princeps liturgica instituit.

[25]) Бёмеръ преимущественно здѣсь имѣетъ въ виду епископалистовъ Карпцова и Рейнкинга. De jure liturgiar. § 70.

въ церкви все было благообразно и по чину: такъ не должно считать свѣтскую власть нарушающей церковную свободу, если эта власть по важной причинѣ опредѣляетъ что-либо относительно церковнаго порядка и принимаетъ мѣры къ тому, чтобы клиръ церковную свободу не превратилъ въ рабское ярмо, — какъ это (прибавляетъ Бёмеръ) подъ тѣмъ же самымъ предлогомъ дѣлали древніе предстоятели церкви“ (!). „Каждое общество (collegium) пользуется свободой для устройства своихъ внутреннихъ дѣлъ. Но ради этого оно не освобождается отъ высшаго надзора государственной власти: то же самое сужденіе должно быть прилагаемо и къ церкви“. Что же касается возраженія, что этимъ стѣсняется свобода совѣсти, то Бёмеръ разсуждаетъ такимъ образомъ: „если литургическія дѣйствія—дѣло совершенно безразличное, то непонятно (non apparet ratio), какимъ образомъ этимъ можетъ насиловаться совѣсть“: (ибо) безразличное само въ себѣ уже не касается совѣсти, какъ это должно признать по отношенію къ вопросамъ вѣры и дѣятельности, открытымъ намъ Іисусомъ Христомъ въ Его божественномъ словѣ“ [26]). „Безразличное не касается совѣсти“: оказывается, что уже протестантскій канонистъ Бёмеръ мыслилъ такъ же, какъ впослѣдствіи мыслилъ католическій богословъ Перроне.

Но Бёмеръ конечно видѣлъ, что если клиръ можетъ заблуждаться въ пониманіи обязанностей и требованій совѣсти, то точно также и государство можетъ заблуждаться въ пониманіи своихъ обязанностей и игнорировать дѣйствительныя потребности совѣсти. Если Бёмеръ область государства вмѣстѣ съ другими представлялъ себѣ какъ такую, къ которой принадлежитъ все, что̀ касается до временной жизни, при чемъ оставляется личной свободѣ все то, что̀ касается вѣчнаго спасенія: то такое разграниченіе конечно не устраняло возможности столкновеній между

---

[26]) Jus liturgiarum, § 68. 72. (Jus eccles. protest. III. p. 62. 66. „О вещахъ безразличныхъ“ такъ же разсуждалъ и Томазій, написавшій особое сочиненіе „о правѣ свѣтской власти относительно вещей безразличныхъ“. (Stahl, S. 22). По мнѣнію этого послѣдняго, во всемъ, „что̀ не относится къ вѣрѣ и совѣсти“, подданный обязанъ безусловно повиноваться правителю. Къ такимъ безразличнымъ вещамъ Томазій и относилъ литургическія установленія церкви.

государствомъ и совѣстью. Устранить возможность заблужденія со стороны государства относительно того, правильно ли оно поступаетъ, ограничивая извѣстныя дѣянія, или является насильствующимъ совѣсть, Бёмеръ надѣялся такимъ образомъ: государство должно различать дѣйствительныя потребности совѣсти и предлогъ (praetextus) совѣсти, совѣсть лживую отъ истинной, и первыя уважать, а „предлогъ“ совѣсти игнорировать. Но гдѣ критерій для такого различенія? Еще до Бёмера однако были попытки опредѣлить этотъ критерій для различенія истинныхъ потребностей совѣсти отъ мнимыхъ. Съ своей стороны Бёмеръ думалъ разграничить тѣ и другія, и опредѣлить этотъ критерій такимъ образомъ: государство должно освѣдомляться, „вытекаютъ ли (извѣстныя дѣйствія и требованія) изъ правилъ внутренней религіи и суть ли необходимыя слѣдствія ея, или же нѣтъ“ [27]). „Въ первомъ случаѣ, говоритъ Бёмеръ, принужденія (coactio) не должно быть и для главы государства остается одно только право— предложить выселеніе (emigratio) тѣмъ подданнымъ, которые будутъ утверждать, что они на основаніи совѣсти не могутъ жить (morem gerere) соотвѣтственно повелѣніямъ государства“. Въ примѣръ этого Бёмеръ указываетъ на евреевъ: „нельзя обязать ихъ ѣсть свиное мясо, потому что законъ, запрещающій имъ свиное мясо, есть необходимое требованіе ихъ религіи“. Если же дѣйствія, требуемыя государствомъ, не связаны съ внутренней сущностью религіи: то „нѣтъ никакого основанія утверждать, почему бы подданные не могли быть принуждаемы къ такимъ дѣйствіямъ“, кои выставляются или какъ несовмѣстимыя съ ихъ совѣстью, но на самомъ дѣлѣ „не относятся ко внутренней сущности религіи“ [28]). Является новый вопросъ: какъ же узнать, подъ какую категорію должно подвести извѣстныя требованія, — подъ категорію тѣхъ ли, исполненіе коихъ состоитъ въ зависимости отъ внутренней сущности религіи или же нѣтъ? Средствомъ для того или другаго рѣшенія вопроса по Бёмеру можетъ служить „публичное исповѣданіе“, т.-е. символъ извѣст-

---

[27]) Aut Fluunt ex *intimae* regulis *religionis*, illiusque *consequens necessarium* sunt, aut non Fluunt.

[28]) De libertate circa conscientiam, § 55.

наго религіознаго общества. Въ противномъ случаѣ, по мнѣнію Бёмера, то-есть еслибы совѣсть каждаго должна оставаться неприкосновенной подъ всякимъ предлогомъ, — нельзя было бы имѣть никакой увѣренности въ томъ, что законы государства будутъ исполняемы, такъ какъ каждый можетъ изобрѣсть предлогъ совѣсти, на основаніи котораго можетъ пренебрегать ими [29]).

Итакъ, государство, по мнѣнію Бёмера, можетъ удобно размежеваться съ правами дѣйствительной совѣсти, имѣющей дѣйствительное право на свою неприкосновенность. И по мнѣнію Бёмера, его теорія нисколько не закрѣпляетъ совѣсть за государствомъ. Даже извѣстное положеніе: cujus regio, ejus religio, въ глазахъ этого замѣчательнаго канониста вовсе не влечетъ къ рабству совѣсти, если только это положеніе пропускается сквозь очистительный аппаратъ Бёмеровской теоріи. Бёмеръ отрицаетъ тотъ смыслъ этого знаменитаго положенія, какой съ нимъ нѣкоторые соединяли, думая, что „подданные должны мѣнять религію по волѣ главы государства и исповѣдывать ту религію, ввести которую рѣшено главою государства“. „Но, говоритъ Бёмеръ, какъ это положеніе не заслуживаетъ одобренія въ приведенномъ смыслѣ, такъ наоборотъ, оно можетъ быть принято въ нѣкоторомъ иномъ правильномъ смыслѣ (sano sensu)“. Правильный смыслъ этого положенія по Бёмеру заключается въ слѣдующемъ: „владѣтелю территоріи позволительно исправлять и реформиро-

---

[29]) Ibid. Въ примѣръ того, какимъ образомъ должно относиться къ „предлогамъ“ совѣсти, Бёмеръ приводитъ слѣдующее: „еслибы служитель церкви, будучи наказанъ по своей должности и по своей спеціальной юрисдикціи, сталъ оскорблять наказавшаго его; то онъ подлежитъ наказанію со стороны государства, хотя бы и считалъ свое дѣло дѣломъ совѣсти“. — Но другой примѣръ у Бёмера можетъ быть признанъ справедливымъ только съ точки зрѣнія территоріалистовъ. „Еслибы гражданская власть, говоритъ Бёмеръ, предписала какую-либо реформу въ предметахъ безразличныхъ, напр. въ обрядѣ, — но нѣкоторые не по злоумышленію (dolose) или вопреки дѣйствительному убѣжденію (contra bonam fidem), но по дурному пониманію дѣла совѣсти, воспротивились бы этой реформѣ во имя совѣсти“, на таковыхъ правительство не должно обращать вниманіе. Ибо „на государственную власть не должно возлагать того бремени, чтобы она сообразовалась съ заблуждающейся совѣстью и не приводила въ исполненіе тѣ законы, коими надѣялась многое измѣнить къ лучшему“. (Какъ это просто повидимому! Но кто же опредѣлитъ, что̀ есть вещь безразличная и что̀ нѣтъ?).

вать публичное отправленіе культа—въ томъ случаѣ, если онъ примѣчаетъ, что церковь заражена значительными злоупотребленіями, которыя могутъ повлечь за собой опасность для благоденствія государства!“ Правда, Бёмеръ признаетъ, что и такое пониманіе знаменитаго положенія въ свою очередь можетъ повести къ злоупотребленіямъ; поэтому онъ и здѣсь, какъ въ вопросѣ объ истинной совѣсти и „предлогѣ“ совѣсти, предлагаетъ правила, при соблюденіи которыхъ злоупотребленія будто бы быть не можетъ. Но мы оставимъ изложеніе этихъ правилъ и обратимъ вниманіе читателя только на то, что̀ Бёмеръ рекомендуетъ для успокоенія тѣхъ совѣстей, которыя не могутъ согласиться съ необходимостью „реформы по причинѣ злоупотребленій“: это средство не есть, правда, принужденіе, но предложеніе оставить территорію реформатора, т.-е. то же самое, которое рекомендовалъ Томазій.

Теорія Бёмера говоритъ сама за себя, не нуждаясь въ нарочитомъ опредѣленіи ея значимости для вопроса о свободѣ совѣсти. Повторяемъ только—Бёмеръ своей теоріей доказалъ, какъ легко растяжимы принципы Томазія въ ущербъ дѣйствительной религіозной свободѣ.

3. Восемнадцатый вѣкъ создалъ свою теорію отношеній церкви къ государству,—это такъ называемая *коллегіальныя* теорія [30]). Съ одной стороны теорія эта была такъ независима отъ вѣроисповѣдныхъ идей, что ее иногда называли „натуральнымъ церковнымъ правомъ“ [31]), приложимымъ ко всякому обществу вѣрующихъ, даже іудейскому и магометанскому; а съ другой—и

---

[30]) Представителями ея могутъ быть названы, напр. Пфаффъ (Pfaff), Мосгеймъ; этой теоріи держатся французскіе кальвинисты и англійскіе пресвитеріане (См. *Walter* Lehrbuch d. Kirchenrechts, s. 81, прим. 1). Эта же теорія въ особенности усвоена публицистами новаго времени. Одинъ изъ нѣмецкихъ публицистовъ (Schlözer, см. у *Binè-Essai* etcaet. p. 448) разсуждаетъ, напр. такимъ образомъ: „въ обществѣ человѣческомъ могутъ образоваться нѣкоторыя частныя общества: нѣкоторые индивидуумы могутъ соединяться для того, чтобы въ соединеніи лучше достигнуть какой-нибудь законной цѣли. Такъ, любовь къ музыкѣ даетъ начало особому спеціально-музыкальному обществу. Тѣмъ съ большимъ правомъ, если у нѣсколькихъ индивидуумовъ оказываются одинаковыя религіозныя идеи, можетъ образоваться общество религіозное—церковь“ и т. п.

[31]) Stahl, s. 33.

это была все-таки протестантская теорія, какъ была таковою территоріальная теорія, ибо и здѣсь въ основѣ лежало лютеранское ученіе о церкви.

Основаніемъ коллегіальной теоріи было слѣдующее разсужденіе: „невидимая церковь невидимымъ образомъ управляется ея главою Іисусомъ Христомъ". Видимая же церковь есть свободно образовавшееся общество, которое не зависитъ ни отъ какой силы, кромѣ какъ отъ воли отдѣльныхъ, свободно соединившихся въ общество членовъ. Принципомъ соединенія этихъ членовъ служитъ единство ихъ вѣры; они устанавливаютъ богослуженіе по своему усмотрѣнію, устанавливаютъ законы существованія общества (leges conventionales) и исключаютъ того, кто не можетъ сообразоваться съ этими законами вопреки данному обязательству и т. д. [32]). Все существованіе церкви, слѣдовательно и всякая власть въ ней основываются на взаимномъ согласіи ея членовъ; а всякое нарушеніе церковныхъ требованій есть нарушеніе общественнаго договора и такъ-называемая экскоммуникація есть исключеніе изъ общества вслѣдствіе нарушенія договора. Такъ слѣдовательно проста теорія видимой церкви у коллегіалистовъ.

Изъ этого видно, что задачей церковнаго управленія вовсе не служитъ сохраненіе чистаго ученія, какъ чего-то богооткровеннаго, необходимаго, навсегда преданнаго; этой задачей служитъ сохраненіе ученія какъ статута общества, измѣненіе котораго такъ же возможно съ общаго согласія всѣхъ членовъ, какъ и всякаго другаго устава общества, а предѣломъ измѣненія вовсе не служитъ извѣстный объективный критерій, но субъективная совѣсть членовъ общества. Этимъ понятіемъ о церкви опредѣляется и ея отношеніе къ государству и представителямъ государственной власти. Естественно, что отношеніе государства къ церкви здѣсь будетъ таково же, какъ и ко многимъ другимъ

---

[32]) Ibd. 27. Вообще въ ученіи о видимой церкви коллегіалисты сходились съ территоріалистами, т.-е. по той и другой теоріи не церковь основана Іисусомъ Христомъ, а религія; церковь же образовалась въ силу естественнаго свойствъ дѣла — стремленія людей единомысленныхъ соединяться во едино. Но какъ видно будетъ ниже, тѣ слѣдствія, которыя изъ понятія о церкви выводила та и другая теорія, между собою весьма различны.

обществамъ (collegia), т.-е. внутреннія дѣла этого общества для государства до извѣстныхъ предѣловъ безразличны; но правительство, въ интересахъ государственной жизни, имѣетъ нѣкоторую власть и надъ этой „коллегіей“. Технически эти отношенія церкви къ государству обозначались такимъ образомъ: государство имѣетъ надъ церковію jura majestatica, а церковь предъ государствомъ jura collegialia. Къ первымъ относили: jus reformandi, suprema inspectio, advocatio ecclesiae. Ко вторымъ—установленіе вѣроученія, литургическій порядокъ, установленіе спеціальныхъ должностныхъ лицъ, спеціально вѣроисповѣдные законы и все, что связано съ законодательствомъ внутри общества. Личность представителя государственной власти, какъ таковая, вслѣдствіе этого не имѣетъ особаго отношенія къ церкви, какъ объ этомъ учили епископалисты. Слѣдовательно въ правахъ коллегіальныхъ, выражаясь терминологіей этой теоріи, въ ряду членовъ церковнаго общества значеніе личности правителя одинаково со всѣми другими сочленами общества. Но такъ какъ въ церковномъ обществѣ спеціально-общинная власть можетъ быть поручена кому угодно уже въ силу равноправности членовъ церкви, то слѣдовательно по согласію общества ее можно поручить и главѣ государства. Такое порученіе, по мнѣнію нѣкоторыхъ (напр. Pfaff) tacito consensu и было дѣйствительно во времена реформаціи. Но такое порученіе—не необходимо, хотя и весьма цѣлесообразно въ трудныя времена церковнаго общества, когда само оно не въ состояніи хорошо управлять своими дѣлами [33]). Jura majestatica естественно должны принадлежать главѣ государства.

Несомнѣнно, что эта теорія болѣе благопріятна для свободы совѣсти, чѣмъ другія теоріи, ибо здѣсь церковное общество имѣетъ безусловную внутреннюю самостоятельность, коль скоро оно не выходитъ изъ сферы своей компетенціи. Правда, и епископальная и территоріальная теоріи не представляли участіе государства въ дѣлѣ церкви какъ необходимый элементъ въ жизни церкви: участіе государства здѣсь начинается до нѣкоторой степени по случайнымъ причинамъ, какъ напр. въ случаѣ нарушенія принциповъ терпимости по теоріи территоріалистовъ. Также

[33]) Ibd. s. 29, ср. Müller, Lixicon des Kirchenrechts, въ указ. мѣстѣ.

и епископальная теорія раздѣльность церкви и государства ставила какъ необходимое предположеніе существованія самой церкви. Но послѣдняя теорія, какъ мы видѣли, категорически предоставляла государству „внѣшнюю власть“, причемъ эта внѣшняя власть иногда едва ли могла быть признаваема таковою, т.-е. внѣшнею, если принять во вниманіе консисторіальное устройство протестантской церкви, соотвѣтствовавшее епископальной теоріи. Территоріальная теорія почти отождествляла право церкви съ правомъ государства, потому что не придавала никакой цѣны всему, что̀ въ церкви претендовало на обязательность и неизмѣнность: выше всего долженъ стоять порядокъ государственный, при соблюденіи котораго въ церкви можетъ быть все, что̀ угодно; но за то и государственная власть, по этой теоріи, въ интересахъ государственности можетъ дѣлать также все, что̀ угодно. По коллегіальной же теоріи, государство хотя также не должно придавать объективной цѣнности всему, что̀ составляетъ предметъ ученія церкви; но государство должно уважать все это какъ субъективно цѣнное, и потому оно ограничивается только правомъ общаго надзора за религіозными фактами. Поэтому если личности представителя государственной власти коллегіалисты не отводятъ особаго правоваго положенія въ церкви, то это не потому, что онъ *мірянинъ*, или примѣнительно къ протестантскому воззрѣнію на значеніе іерархіи, не потому, что представитель государственной власти не компетентенъ въ церковномъ учительствѣ: эту компетентность легко и вообразить, а потому, что онъ *одинъ только* изъ членовъ, въ отношеніи къ церкви не имѣющій преимуществъ предъ другими, какъ одинъ передъ многими: равенство этихъ членовъ нарушалось бы, если бы одинъ, а не цѣлая коллегія вѣрующихъ, имѣлъ вліяніе на установленіе общеобязательныхъ статутовъ. Этимъ устранялось, хотя конечно только еще теоретически, много несообразностей изъ обѣихъ предшествовавшихъ теорій. Такъ относительно литургическаго права епископалисты допускали, что измѣненія здѣсь могутъ быть съ согласія собора и въ особенности сословія учителей; территоріалисты же приписывали это право свѣтской власти (Landesherr) какъ ея самостоятельную функцію; коллегіалисты напротивъ, литургическій порядокъ ставили въ зависимость отъ общины, т.-е. всѣхъ заинтересованныхъ въ общемъ дѣлѣ членовъ. То же самое и отно-

сительно ученія: если ученіе (догма) съ правовой точки зрѣнія есть результатъ соглашенія членовъ общины, то государству нельзя измѣнять его не нарушая правъ коллегіальныхъ. Если далѣе, церковная власть, по теоріи коллегіалистовъ, и можетъ быть поручена представителю государственной власти, то источникъ власти остается все-таки за договорившимся обществомъ, ибо порученіе не есть абсолютное отнятіе предмета порученія у того, кто поручаетъ; порученіе не исключаетъ надзора за тѣмъ, кому общее дѣло поручено, требованія отчета отъ принявшаго порученіе, и слѣдовательно свобода религіозной общины, по этой теоріи, остается полная. Этимъ воззрѣніемъ, т.-е. что источникъ церковной власти — въ церковной общинѣ, объясняется стремленіе коллегіалистовъ пріурочивать право рѣшенія внутреннихъ вопросовъ церкви исключительно къ соборамъ, гдѣ никто не нарушаетъ ни общаго права „коллегіи“, ни индивидуальной свободы отдѣльнаго лица [34]).

Нельзя было не сознавать всѣхъ возможныхъ послѣдствій для свободы совѣсти, неминуемыхъ при введеніи въ практику протестантскихъ теорій отношенія церкви къ государству, а равно и послѣдствій протестантской церковной политики, насколько послѣдняя должна была вытекать изъ этихъ теорій. Естественно было ожидать поэтому, что протестантство въ этомъ отношеніи рано или поздно найдетъ себѣ должную оцѣнку. Мы остановимъ вниманіе читателя на мнѣніяхъ по вопросу о протестантствѣ въ этомъ отношеніи одного несомнѣнно замѣчательнаго мыслителя богослова, швейцарскаго пастора и профессора богословія А. Винѣ († 1847 г.), который едва ли не первый подвелъ итоги протестантскаго ученія объ отношеніи церкви къ государству и значимости этого ученія для вопроса о свободѣ совѣсти, — при чемъ не оставимъ безъ вниманія и тѣхъ замѣчаній Винѣ, которыя не относятся собственно къ протестантству, но которыя касаются отношеній государства къ дѣлу религіозныхъ убѣжденій, еще не совсѣмъ исчезнувшихъ съ страницъ исторіи христіанскихъ государствъ [35]). По мнѣнію Винѣ до-протестантское госу-

---

[34]) Stahl, ss. 30—31.

[35]) Сочиненіе Винѣ, которое здѣсь имѣется въ виду, озаглавливается: Essai sur la manifestation des convinctions religieuses et sur la séparation

дарство только болѣе или менѣе вмѣшивалось въ дѣла совѣсти, при чемъ, къ несчастію, это вмѣшательство происходило по винѣ самого католичества, которое пользовалось силой государства для своихъ цѣлей [36]). Но католичество, по крайней мѣрѣ какъ религія, оставалось свободнымъ, само опредѣляя свои внутреннія дѣла [37]); въ этомъ католичеству, по мнѣнію Винѣ, даже можно позавидовать, и хотя оно для совѣсти представляло собой теократію, но эта теократія была свободной и повелѣвающей. Но „территоріальный протестантизмъ“,—этотъ, какъ говоритъ Винѣ въ другомъ мѣстѣ, такой же католицизмъ, но „католицизмъ почвы“ (du sol)—есть также теократія, но двусмысленная и сомнѣвающаяся въ самой себѣ [38]), такъ какъ протестантство католическій принципъ усвоило себѣ только на половину. Такъ-называемыя государственныя церкви, по мнѣнію Винѣ, суть явленіе болѣе позднее, нежели какъ обыкновенно полагаютъ: это явленіе ведетъ свое начало именно отъ протестантизма XVI вѣка и этотъ терминъ и соотвѣтствующій ему фактъ создала именно реформація. „Отдѣлившись отъ церкви римской, реформація, чтобы найти себѣ главу, должна была обратиться или къ народу, или къ гражданской власти, но она не осмѣлилась на первое и чтобы имѣть видимый авторитетъ, она обратилась къ свѣтской власти, которую она и сдѣлала у себя епископомъ. а таковъ и есть характеръ такъ-называемыхъ государственныхъ церквей; онѣ характеризуются словами: „епископія гражданской власти“ [39]). Поэтому

---

de l'église et de l'Etat, envisagée comme conséquence necessaire et comme garantie du principe, Paris, 1842, второе изданіе 1858 г. Сочиненіе это относятъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ по вопросу о свободѣ совѣсти, въ частности, какъ видно изъ заглавія самаго сочиненія, по вопросу объ отдѣленіи церкви отъ государства, какъ единственной гарантіи осуществленія христіанскаго ученія о свободѣ совѣсти. Человѣкъ горячаго убѣжденія и глубокій мыслитель, хотя конечно можно не раздѣлять (и не раздѣляютъ, какъ напр. *Bluntschli*, Allgem. Staatsrecht, B. II, ss. 211—215, гдѣ и критика теоріи Винѣ) его убѣжденій, Винѣ былъ великимъ поборникомъ свободы совѣсти, и кромѣ указаннаго сочиненія, написалъ еще нѣсколько сочиненій, въ которыхъ проводилъ одну и ту же идею.

[36]) Ibid. 361.

[37]) Ibid. 423.

[38]) Ibid. 494.

[39]) Ibid. 362.

въ протестантствѣ, по мнѣнію Винѣ, заключается болѣе опасности для свободы совѣсти, чѣмъ даже въ церквахъ другаго устройства: здѣсь „власть будетъ подъ различными именами (кто знаетъ, говоритъ Винѣ, можетъ быть подъ именемъ защиты вольностей церкви!) провозглашать предписанія не super sacra, a circa sacra.... Но защищая эти вольности, власть, хотя и мягко, будетъ отнимать у церкви ея свободу. Ибо тамъ, гдѣ церковь будетъ установленіемъ государственнымъ, гдѣ она можетъ быть разсматриваема какъ родовое владѣніе, тамъ не можетъ быть недостатка въ ежедневныхъ средствахъ безпокоить церковь". Притомъ, говоритъ Винѣ, „въ католической церкви есть линія раздѣла между тѣмъ, что она принимаетъ, и тѣмъ, что она не принимаетъ"; въ протестантствѣ же, при извѣстной свободѣ въ воззрѣніяхъ на устройство церкви, подъ именемъ appellatio ab abusu и т. п. могутъ имѣть мѣсто совершенно „профанирующія дѣло вмѣшательства гражданской власти въ вопросы чисто духовнаго свойства" [40]). Протестантству, какъ вѣроисповѣданію, по мнѣнію Винѣ, не достаетъ именно *автономіи*, чтобы быть дѣйствительною церковью. По мнѣнію Винѣ, истинная церковь „заключаетъ въ самой себѣ свою автономію, какъ одинъ изъ своихъ конститутивныхъ элементовъ: церковь безъ автономіи есть contradictio in adjecto... Если нельзя отрицать, что церковь есть явленіе особенное, которое, будучи даже на лонѣ государства, имѣетъ рѣзко очерченныя границы: то отсюда слѣдуетъ, что церковь должна имѣть свое особое спеціальное устройство, исходящее изъ нея самой, потому что только церковь понимаетъ церковь [41]),—а всего этого, по мнѣнію Винѣ, не было и нѣтъ въ протестантствѣ.

Но Винѣ конечно не желаетъ возстановленія католическаго церковнаго устройства, не смотря на всѣ недостатки протестантскаго церковнаго устройства. Поэтому онъ ищетъ средствъ, ко-

---

[40]) Ibid. 424—5. „Отношенія были ложны, говоритъ Винѣ, когда церковь господствовала надъ государствомъ. Но ложность отношеній становится соблазнительной всякій разъ, когда государство дерзкой и въ то же время боязливой рукой пытается управлять тѣмъ, что составляетъ внутренній законъ церкви".

[41]) Ibid. 496.

ими возможно привести въ надлежащее состояніе религіозныя отношенія въ современныхъ христіанскихъ обществахъ. Каковы же по его мнѣнію наилучшія средства для этого?

По мнѣнію Винѣ, единственное средство для этого и единственная гарантія свободы совѣсти—отдѣленіе церкви отъ государства [42]). Основаніе этого Винѣ находитъ однако не въ началахъ каноническаго права или вообще въ какихъ либо положительныхъ данныхъ, но исключительно въ свойствѣ религіи вообще и въ существѣ христіанства съ одной стороны и церкви и государства съ другой, хотя несомнѣнно, что въ этомъ отношеніи Винѣ есть только продолжатель частію той теоріи, которая въ XVIII вѣкѣ была высказана по предмету теоріи государства Гуго Гроціемъ, Клеркомъ и др. и частію коллегіалистами—по предмету теоріи отношеній государства къ религіознымъ убѣжденіямъ [43]). Но какъ бы то ни было, истина необходимости отдѣленія церкви отъ государства, по мнѣнію Винѣ, „есть неприкосновенная часть истины христіанской“ и „сомнѣніе въ истинѣ, которую мы защищаемъ, говоритъ Винѣ, влечетъ за собою сомнѣніе въ истинности христіанства. Всѣ возраженія нашихъ противниковъ безпокоили насъ потому, что мы въ нихъ находили недовѣріе къ христіанству, что принципы нашихъ противниковъ унижали христіанство“ и т. п. Содѣйствовать „искорененію этой великой ошибки“, въ которую впадаетъ христіанское общество, соединяя болѣе или менѣе тѣсно церковь и государство, „разрушить эту идею, какъ причину великаго зла“—такова задача, ко-

---

[42]) Поэтому, какъ мы уже видѣли, авторъ именно такое заглавіе и даетъ своему сочиненію.

[43]) Таково, напр., мнѣніе Винѣ о свойствѣ государства въ томъ смыслѣ, что оно по самымъ своимъ задачамъ слишкомъ такъ-сказать свѣтско, матеріально для достиженія цѣлей духовныхъ, коихъ достигаетъ церковь. Государство, по мнѣнію Вине, не имѣетъ цѣлію своихъ законовъ такъ-называемую мораль и такъ-называемое нравственное благо, абсолютное совершенство и т. п. (Essai, 25—6). Томазій училъ, что „въ обязанности князя не входитъ забота о томъ, чтобы сдѣлать добродѣтельными своихъ подданныхъ“. Винѣ выражаетъ то же самое положеніемъ, что совѣсть не входитъ въ договоръ индивидуума съ обществомъ—договоръ facito consensu лежащій, по Винѣ, въ основѣ отношеній общества къ отдѣльному лицу.

торую предложилъ себѣ Винѣ въ своей литературной борьбѣ за отдѣленіе церкви отъ государства [44]).

„Считаютъ ли достойнымъ человѣка, свойственнымъ человѣку, спрашиваетъ Винѣ—то, чтобы онъ дѣлалъ употребленіе изъ своей совѣсти“? Если да, то „какое иное употребленіе человѣкъ можетъ сдѣлать изъ своей совѣсти, кромѣ того, чтобы образовать себѣ положительныя убѣжденія относительно вопросовъ, въ коихъ „она имѣетъ право участвовать“? „Что осталось бы во мнѣ отъ образа Божія и достоинства человѣческаго, еслибы гражданское общество постоянно вынуждало человѣка скрывать свои убѣжденіи“? „Поколику я человѣкъ, я служитель истины. Но этотъ титулъ для человѣка былъ бы призрачнымъ и ничто не оправдывало бы его, еслибы истина, назначеніе которой побѣждать, вовсе не оказывалась бы побѣдительницей надъ человѣкомъ, а это и бываетъ тогда, когда человѣкъ не слѣдуетъ внутреннему голосу истины“. Этотъ основной законъ бытія нравственнаго, по мнѣнію Винѣ, рѣшаетъ въ самомъ корнѣ нормальныя отношенія общества (государства) къ религіознымъ убѣжденіямъ его отдѣльныхъ членовъ. Если общество признаетъ бытіе совѣсти, какъ образа Божія въ человѣкѣ, то оно должно не только не препятствовать этому „употребленію“ совѣсти, но и покровительствовать дѣлу совѣсти, т.-е. оно не должно преслѣдовать существованіе убѣжденій совѣсти и обнаруженіе этихъ убѣжденій. Вопросъ о значеніи *обнаруженія убѣжденій* и служитъ основаніемъ всего оригинальнаго построенія теоріи Винѣ объ отдѣльности дѣла совѣсти, или что то же дѣла религіи, отъ дѣла государства. Спеціально въ приложеніи къ основному принципу теорія Винѣ раскрывается слѣдующимъ образомъ [45]).

---

[44]) Essai, p. 201, 202. „Мы догадываемся о правахъ совѣсти, говоритъ Винѣ, только тогда, когда обстоятельства убѣждаютъ насъ въ опасности отрицанія этого права“ (p. 193).

[45]) Поводомъ къ написанію цитуемаго сочиненія послужило слѣдующее: въ 1823 году графъ Ламбрехтъ парижскому обществу христіанской морали (Societè de la morale christienne) предоставилъ премію за лучшее сочиненіе „о свободѣ культовъ.“ Тема для сочиненій, представляемыхъ для соисканія преміи, была выражена такъ: „составляетъ ли для каждаго человѣка его обязанность стремиться образовать убѣжденія въ области религіи и постоянно сообразовать свои слова и дѣйствія съ этими убѣжденіями?“ На соисканіе

Имѣетъ ли гражданское общество какой-либо интересъ познавать религіозныя убѣжденія своихъ членовъ? Имѣетъ. Ибо „религія—говоритъ Вине, имѣетъ слишкомъ великія послѣдствія. чтобы она могла быть съ точки зрѣнія гражданскаго общества и въ особенности властей разсматриваема какъ дѣло безразличное“ [46]). „Кто знаетъ, во что я вѣрую, тотъ знаетъ и то, къ чему я обязанъ“ [47]). „Для каждаго общества, по мысли Винѣ, недостаточно того, чтобы его члены успокоили его только своимъ поведеніемъ“, т.-е. давали бы обществу возможность признать за ними ихъ право на существованіе въ обществѣ только своими дѣйствіями: „обществу нужно знать ихъ *идеи*, потому что общество знаетъ, что безъ принциповъ жить нельзя, и оно недовольно тѣми вѣроятностями (для сужденія объ идеяхъ), какія ему даютъ *дѣйствія* его членовъ. А такъ какъ идея божества есть наивысшая идея, принципъ, выше котораго нѣтъ другаго, то общество и заботится знать, какую форму и какое мѣсто эта идея занимаетъ въ душѣ индивидуума, принадлежащаго къ обществу“ [48]). „И если посмотримъ на исторію съ этой стороны, говоритъ Винѣ, то увидимъ, что человѣчество, хотя безсознательно, но такъ именно и поступало“. Итакъ, по мысли Винѣ, каждый членъ общества *обязанъ* (le devoir) обнаруживать свои религіозныя убѣжденія. Повидимому это должно вести къ тому, что общество имѣетъ право сдѣлать какое-либо и употребленіе изъ знанія религіозныхъ идей своихъ членовъ, напр. хотя ограждать свое существованіе отъ воздѣйствія на него доктринъ противообщественныхъ, которыя иногда могутъ являться подъ формою доктринъ религіозныхъ и составлять хотя и ненормальную, но искреннюю совѣсть. Винѣ однакоже приходитъ въ общемъ [49]) къ отрицательному рѣшенію на слѣдующемъ основаніи:

этой преміи и представлено было сочиненіе: „Объ обнаруженіи религіозныхъ убѣжденій“, первая часть котораго носитъ заглавіе: „обязанность обнаруживать религіозныя убѣжденія.“ См. Revue des deus mondes, 1864. I, 2 pp. 362, 385.

[46]) Essai, p. 80.

[47]) Ibid.

[48]) Ibid. 79.

[49]) Винѣ, какъ и Бёмеръ признаетъ, что „иногда неприкосновенность индивидуальной совѣсти повлекла бы за собой уничтоженіе общества даже въ

если обнаруживать свои религіозныя убѣжденія есть *обязанность* каждаго *члена* общества, то „никто безъ сомнѣнія не будетъ утверждать въ виду такой обязанности, что обязанностью *общества* можетъ быть стѣсненіе этого обнаруженія". Ибо это значило бы признать, что въ обществѣ существуетъ „право противъ права, обязанность противъ обязанности, необходимость противъ необходимости", а это конечно абсурдъ. Поэтому, по Винѣ, обязанностью общества можетъ быть только *уважать* обнаруженіе религіозныхъ убѣжденій, и эти обязанности индивидуума и общества—соотносительны, какъ заключающіяся одна въ другой [50]). Здѣсь и есть центръ тяжести теоріи Винѣ и ея историческая оригинальность.

Можно конечно не согласиться съ тѣмъ выводомъ, который Винѣ дѣлаетъ изъ положенія объ „обязанности обнаруженія убѣжденій", въ особенности въ безусловномъ смыслѣ этого вывода, т.-е. что обязанностью общества по отношенію къ религіознымъ убѣжденіямъ является только одно уваженіе къ этимъ убѣжденіямъ. Естественно является такое соображеніе: или обнаруженіе убѣжденій нужно для государства (государство и общество по терминологіи Винѣ—синонимы), и тогда оно имѣетъ право на нѣчто бо́льшее, чѣмъ одно уваженіе, какъ это повидимому и признаетъ Вине, указывая на огромную значимость религіозныхъ идей для самаго государства; или же оно не нужно, и тогда вовсе не составляетъ обязанности, какъ это и думали коллегіалисты, желая видѣть религію предъ судомъ государства только тогда,

---

самомъ принципѣ" (какъ, напр., религія индійскихъ душителей, нашихъ скопцовъ, бѣгуновъ и т. п.). Для такой совѣсти Винѣ допускаетъ репрессію какъ законное отношеніе къ ней. „Отрицаніемъ совѣсти не служитъ то обстоятельство, говоритъ Винѣ, когда общество (гражданское) будетъ стѣснять или даже и наказывать такіе акты, кои противны принципу бытія самаго общества, пусть даже акты эти требовались (какъ удовлетвореніе) для совѣсти лица ихъ совершающаго." По Винѣ, эта законность неоспорима, когда общество употребляетъ репрессаліи противъ „преступленія возводимаго въ догматъ" религіозный (ibid. 192—93). Этому, какъ мы также видѣли, учили уже въ XVII столѣтіи. Но для новаго времени остается постоянно нерѣшеннымъ одинъ и тотъ же вопросъ: гдѣ же найти такое опредѣленіе существа преступленія, которое заключало бы въ себѣ только общія преступленія и исключало бы такъ-называемыя преступленія условныя?..

[50]) Essai, p. 190—1.

когда интересы церкви можно разсматривать какъ интересы, подлежащіе вѣдѣнію общаго права, напр. какъ имущественную правоспособность церкви, охраненіе ея свободы какъ дозволенной корпораціи отъ посягательствъ другихъ подобныхъ корпорацій или институтовъ и т. п. Но нельзя во многомъ не согласиться съ замѣчаніями Винѣ касательно послѣдствій той системы отношеній между государствомъ и отдѣльной совѣстью, которая практиковалась до сихъ поръ въ исторіи этихъ отношеній. По мнѣнію Винѣ, еслибы государство отказалось не только отъ права гоненія религіозныхъ убѣжденій, но и отъ права покровительства, то отъ этого выигрывало бы прежде всего дѣло совѣсти. Гоненіе и покровительство, говоритъ Винѣ, это только двѣ формы одного и того же принципа, и право покровительствовать непремѣнно влечетъ за собой право преслѣдовать. Почему? Потому, что право покровительства равняется привилегіи, а всякая привилегія не требуетъ ли исключеній? Можно ли оказать предпочтеніе однимъ, не причинивъ ущерба другимъ? „Пытаются ограничить право покровительства, говоритъ Винѣ,—хотятъ указать опредѣленную точку въ покровительствѣ и наложить запретъ переходить эту точку“. Но что, по мнѣнію Винѣ, доказываетъ невозможность существованія такой опредѣленной точки, такъ это тотъ постоянный фактъ, что „по мѣрѣ того какъ секты, гонимыя (припомнимъ исторію аріанъ въ IV ст., исторію протестантства и др.) становились (при перемѣнѣ обстоятельствъ) на ступени религій государственныхъ, онѣ не довольствовались однимъ покровительствомъ, но начинали пользоваться силой, доставляемой имъ государствомъ, къ тому, чтобы искоренить все то, что—не онѣ“. Какъ бы ни была скромна претензія покровительствуемой стороны, можно быть увѣреннымъ, по мнѣнію Винѣ, что она всегда будетъ гнать за іоту догмы, за атомъ метафизическій. „Мечъ гражданской власти—говоритъ Винѣ, бываетъ слѣпъ и жестокъ, какъ скоро онъ оказывается въ рукахъ представителя религіи, и никакой законъ не можетъ ограничивать его употребленіе въ такомъ случаѣ. Поэтому мы не хотимъ покровительства потому, что не хотимъ гоненія“ [51]). „Свобода уничтожила бы ту холодность, которую лицемѣріе (какъ результатъ несво-

[51]) См. главу—de la persecution et de la protection, стр. 193—7.

боднаго отношенія каждаго къ дѣлу религіи) распространяетъ со дня на день; она доставила бы болѣе надежный миръ гражданскому обществу, чѣмъ какого хотятъ достигнуть съ помощію такъ-сказать всеобщей нивеллировки отдѣльныхъ совѣстей [52]). Этимъ послѣдствіемъ несвободнаго обнаруженія религіозныхъ убѣжденій нельзя пренебрегать: тамъ, гдѣ лицемѣріе въ дѣлѣ религіи вошло въ правило, оно хотя не становится немедленно элементомъ разрушенія всего внутренняго человѣка, но оно нечувствительно вводитъ въ массу общества полное нравственное паденіе, какъ справедливое воздаяніе за уничтоженіе основнаго принципа. Искренность же и свобода въ исповѣданіи религіознаго ученія составляютъ залогъ нравственнаго здоровья для общества... За притворствомъ въ религіозной мысли въ быстрой преемственности слѣдуетъ догматическій и нравственный индифферентизмъ, предпочтеніе, даваемое полезному предъ честнымъ, и наконецъ полное разрушеніе нравственныхъ идей". Наконецъ Винѣ указываетъ и на практическую безполезность всякой репрессіи въ дѣлѣ совѣсти: приниженіе слабой совѣсти, т.-е. людей немогущихъ устоять въ убѣжденіяхъ своей совѣсти про-

---

[52]) Ibid. p. 28. Касательно опасности безпорядковъ, которые, какъ извѣстно, по мнѣнію нѣкоторыхъ, будто бы всегда влечетъ за собой полная свобода религіозныхъ убѣжденій, Винѣ разсуждаетъ: „извѣстно, что о. Николь (извѣстный публицистъ-философъ XVII стол.) въ числѣ средствъ сохраненія общественнаго спокойствія считаетъ молчаніе относительно тѣхъ вопросовъ, относительно которыхъ возникаетъ разногласіе (это напоминаетъ извѣстную статью русскаго кодекса, повелѣвающую „безъ суда наложить молчаніе" на тѣхъ, „кто откроетъ споры". И авторитетъ ап. Павла наложилъ на христіанина положительную обязанность ограничивать себя въ извѣстныхъ актахъ, даже невинныхъ и законныхъ самихъ въ себѣ, но оскорбительныхъ для совѣсти другаго. Да и кто, говоритъ Винѣ, добровольно не согласится на молчаніе относительно предметовъ второстепенныхъ, чтобы не усложнять столкновенія мнѣній. Но за всѣмъ тѣмъ, по мнѣнію Винѣ, гарантія мира между представителями дѣйствительныхъ, но различныхъ убѣжденій заключается никакъ не въ молчаніи, а въ свободномъ выраженіи идей" (ibid. 55). Ибо, говоритъ Винѣ, не совѣсть производитъ столько смятеній и не истинныя убѣжденія такъ смущаютъ общественный покой, а нѣчто другое. „Когда мы имѣемъ серьёзныя убѣжденія, почерпнутыя въ глубинѣ нашей совѣсти, мы можемъ раздѣлиться между собой. Но мы будемъ спокойны и умѣренны. Войны между совѣстями не бываетъ: она бываетъ между интересами или же между интересомъ и совѣстью."

тивъ искушеній, которыя ей представляютъ гоненіе съ одной стороны и покровительство съ другой, всегда съ избыткомъ вознаграждаются тѣмъ сопротивленіемъ, которое обнаруживаютъ совѣсти болѣе сильныя, а иногда, въ силу того, что какъ выражается Винѣ, „живая и искренняя вѣра представляетъ собою нѣчто легко передаваемое“, и слабыя совѣсти становятся сильными и неодолимыми именно въ виду попытокъ—управлять совѣстями съ помощію гоненія и покровительства: замѣчаніе, справедливость котораго многократно подтверждала исторія [53]).

Протестантство, какъ мы видѣли, объявило, что оно идетъ на защиту свободы совѣсти противъ попиравшаго права совѣсти папства. Теперь позволительно задаться вопросомъ: возвратило ли однакоже протестантство христіанскому міру идею свободы совѣсти, показало ли, что съ христіанствомъ совмѣстима эта свобода, и можно ли искать истинно христіанскихъ идей о свободѣ совѣсти именно въ протестантствѣ, какъ противоположности римскому папству? Мнѣнія объ этомъ предметѣ весьма различны, смотря потому, какая сторона вопроса принимается во вниманіе—обращается ли вниманіе на свободу совѣсти какъ на свободу религіозно-богословской мысли, или же эта свобода понимается какъ непринужденіе отъ-внѣ, уничтоженіе преслѣдованій за религію, въ какомъ бы видѣ ни являлось это преслѣдованіе, начиная отъ гражданской неравноправности заблуждающихся и оканчивая казнью еретиковъ. Несомнѣнно, что въ настоящее время казни за религіозныя заблужденія немыслимы; современныя государства предоставляютъ своимъ подданнымъ все болѣе и болѣе свободы въ дѣлѣ совѣсти. Но если мы возведемъ

---

[53]) Съ этой точки зрѣнія, по мнѣнію Винѣ, благожелательство государства церкви, какъ скоро государство выражаетъ это благожелательство въ формѣ покровительства церкви и гоненія ея враговъ, бываетъ чѣмъ-то роковымъ для церкви. Такъ, по мнѣнію Винѣ, Ѳеодосій I своимъ покровительствомъ церкви нанесъ ей болѣе зла, чѣмъ гонитель Юліанъ, именно потому, что Ѳеодосій предоставилъ свой мечъ въ распоряженіе духовенства, обладавшаго, какъ и всѣ люди, слабостями, а духовенство, съ своей стороны, легализировало насилія Ѳеодосія (ibid. 516). Это конечно сильное преувеличеніе. Но однако нельзя не согласиться, что въ дѣйствіяхъ Ѳеодосія, Юстиніана и нѣкоторыхъ другихъ многое, что выходило изъ намѣренія благодѣтельствовать церкви, приносило только вредъ именно потому, что соединялось весьма часто съ помощію бича, а иногда и меча.

это къ слѣдствію протестантства, то не будетъ ли это слишкомъ часто повторяющейся логической ошибкой: post hoc, ergo propter hoc? Между протестантскими писателями встрѣчаются мнѣнія о значеніи протестантства для выяснепія истинно христіанской теоріи свободы совѣсти, а равно и для исторіи практическаго осуществленія этой свободы, въ смыслѣ чисто отрицательномъ, то-есть что современное человѣчество дѣйствительнымъ существованіемъ этой свободы въ большинствѣ государствъ Европы обязано вовсе не протестантству. Первые протестанты, по мнѣнію нѣкоторыхъ, въ отношеніи къ вопросу о свободѣ совѣсти внѣшней (въ смыслѣ непринужденія въ дѣлѣ религіи) являются еще *полукатоликами*, но не болѣе, и неоспоримую нетерпимость какъ въ теоріи, такъ и въ практикѣ нѣкоторыхъ изъ первыхъ реформаторовъ объясняютъ какъ слѣды вліянія католицизма, живучаго и послѣ своего видимаго погрома [54]). И въ самомъ дѣлѣ, изъ всего вышеизложеннаго можно убѣдиться, что развѣ только одни „коллегіалисты“ не желали внѣшняго принужденія, отдѣляя дѣло религіи отъ дѣла государства [55]). Свободы совѣсти при осуществленіи теоріи территоріализма ожидать, разумѣется, было бы напрасно. То же самое должно сказать и относительно епископальной теоріи съ осуществляющимъ её консисторіальнымъ устройствомъ. Конечно поборатели католичества смѣло утверждаютъ, будто то положеніе, что протестантство сообщило христіанскому міру терпимость есть въ нѣкоторомъ смыслѣ историческая аксіома [56]). Католики, напротивъ, въ свою очередь утверждали (и еще очень рано), что протестант-

---

[54]) *Russel*, Catholicisme et protestantisme, t. II, p. 137.

[55]) Хомяковъ (сочиненія, Прага, II. 375) говорилъ: „послѣдствія протестантства громадны только въ смыслѣ политическомъ: оно дало невѣрію право гражданства, *отдѣливъ церковь отъ государства*.“ Но изъ всего до сихъ поръ сказаннаго, кажется, ясно, что отдѣленіе церкви отъ государства въ протестантствѣ, какъ вѣроисповѣданіи, только кажущееся. Ибо для существа дѣло рѣшительно все равно: церковь ли мыслитъ себя государствомъ, съ своей полиціей, съ своими уголовными законами и правомъ наказанія за ихъ неисполненіе, или же на оборотъ — государство, имѣя уже все это въ своемъ распоряженіи, мыслитъ себя церковью, предъявляя къ своимъ членамъ такія требованія, какія можетъ предъявлять только церковь къ своимъ членамъ, но при этомъ угрожаетъ не анаѳемой, а вещами для земной человѣческой жизни болѣе осязательными...

[56]) Это утверждаетъ напр. Лоранъ. Etudes, VIII, p. 493.

ство несостоятельно именно для того, чтобы возстановить, какъ оно объявило, идеи истиннаго христіанства въ отношеніи къ свободѣ совѣсти. Это, напримѣръ, утверждалъ еще Боссюэтъ. „Протестанты, говорилъ въ свое время Боссюэтъ, согласны съ нами, что христіанское правительство въ правѣ пользоваться властью меча противъ тѣхъ изъ своихъ подданныхъ, кои являются врагами церкви и здраваго ученія“ [57]). И это, какъ мы могли убѣдиться, за весьма немногими исключеніями, въ болѣе или менѣе смягчаемой формѣ, но тѣмъ не менѣе раздѣлялось всѣмъ протестантствомъ, начиная съ Меланхтона. Поэтому должно признать, что если современное практическое законодательство и современная юриспруденція въ большинствѣ своихъ представителей пришли къ убѣжденію въ необходимости освобожденія совѣсти отъ вѣками укоренившейся репрессіи совѣсти со стороны государства, то этимъ человѣчество обязано протестантству столько же, сколько и католичеству, т.-е. все это произошло и происходитъ независимо отъ протестантскихъ идей. И какъ это ни страннымъ показалось бы, но люди, совсѣмъ независимые отъ предвзятыхъ идей, утверждаютъ, что укорененіемъ идеи независимости совѣсти отъ дѣла государства нашъ вѣкъ обязанъ тѣмъ людямъ, кои не питали никакого уваженія къ христіанству, питали даже отвращеніе ко всякой положительной религіи, а иногда на христіанство смотрѣли какъ на безумное суевѣріе, достойное только ограниченія въ своихъ проявленіяхъ [58]). Таковы, напримѣръ, либеральные мыслители XVIII столѣтія, нерѣдко нападавшіе на христіанство именно за будто бы неспособность его послѣдователей къ толерантности въ дѣлѣ религіи.—Имъ-то въ значительной мѣрѣ нашъ вѣкъ и обязанъ укорененіемъ идеи религіозной терпимости: фактъ въ высшей степени поучительный [59]).

В. Кипарисовъ.

---

[57]) У Лорана ibid. 495.

[58]) *Bluntschli*, указ. сочин. II. 272.

[59]) Таковы, напр., были извѣстный Локкъ (его теорія у Лорана, IX. 515) Бейль († 1706), такъ называемыя энциклопедисты (Herzog, Real. Encyclop. B. III. 541). Взгляды ихъ имѣли вліяніе на нѣкоторыхъ представителей государственной власти (Фридрихъ Великій въ Пруссіи, Іосифъ II въ Австріи). Вслѣдствіе этого отказъ правительства отъ всякаго вида ограниченія правъ въ государствѣ такъ-называемыхъ диссидентовъ не представляетъ собой исключеній уже во второй половинѣ XVIII столѣтія. (Herzog, ibid. 542).

ИЗЪ ПУТЕВЫХЪ ВОСПОМИНАНІЙ *).

II.

Монастырь Богородицы.—Преобразованіе его въ эллинское купеческое училище.—Учебная программа училища.—Дисциплина.—Кладбище русскихъ воиновъ.

Недалеко отъ монастыря Св. Троицы, вмѣщающаго въ себѣ богословское училище, при подошвѣ другаго холма находится монастырь Богородицы, бывшій Предтечи. Монастырь основанъ Іоанномъ Палеологомъ въ честь его святаго патрона, Іоанна Крестителя, почему и назывался сначала монастыремъ Крестителя; въ честь же Богородицы была лишь небольшая капелла, пристроенная къ главному храму усердіемъ супруги Іоанна Палеолога Маріею Комненъ. Затѣмъ, въ 1672 году послѣ пожара, истребившаго въ монастырѣ все, за исключеніемъ названной капеллы, монастырь былъ возстановленъ великимъ драгоманомъ Порты Никосіемъ Панагіотаки и переименованъ въ монастырь Богородицы. Въ 1831 году, съ благословенія патріарха Константія, въ немъ помѣщено купеческое училище, основанное греческими (преимущественно константинопольскими) купцами на ихъ средства, для обученія ихъ дѣтей. Въ патріаршей грамотѣ объ учрежденіи училища мотивомъ къ учрежденію выставляется крайняя затруднительность, испытываемая турецкими греками при

*) См. янв. кн. „Прав. Обозр.“ текущаго года.

домашнемъ обученіи дѣтей, по причинѣ недостатка въ учителяхъ, вслѣдствіе чего одни изъ отцевъ принуждены посылать своихъ дѣтей для образованія за границу, а другіе и совсѣмъ оставляютъ безъ ученія. Курсъ ученія состоитъ изъ 8 лѣтъ, обнимая слѣдующіе предметы: Законъ Божій, всеобщая исторія и географія, исторія и географія торговли, политич. экономія, торговое право, естественная исторія (ботаника и зоологія), физика, химія, математика (алгебра, геометрія, тригонометрія), черченіе и рисованіе, языки: французскій, англійскій, турецкій, эллинскій языкъ и словесность, психологія (опытная) и этика. Уже изъ одного перечисленія учебныхъ предметовъ не трудно замѣтить, что стихіи общеобразовательная и утилитарная заботливо уравновѣшены въ составѣ учебнаго курса: общеобразовательная не вытѣсняется и не подавляется утилитарною, какъ можно было этого ожидать въ училищѣ *купеческомъ*; въ особенности широко поставлено преподаваніе эллинской литературы, именно въ виду ея общеобразовательнаго значенія. Въ такомъ составѣ и характерѣ учебнаго курса ректоръ училища въ рѣчи, говоренной имъ предъ началомъ экзаменовъ, выразительно указывалъ особое достоинство курса: въ основу его, изъяснялъ онъ, положена мысль, что цѣль жизни, даже и для купца, не въ одномъ набиваніи кармана, и что купецъ, прежде чѣмъ быть купцомъ, долженъ быть вообще хорошимъ, образованнымъ и развитымъ человѣкомъ.

Купеческое училище естественно не имѣетъ такого монастырскаго пошиба, какъ училище богословское: вмѣсто церковныхъ службъ, при которыхъ ежедневно присутствуютъ ученики богословскаго училища, здѣсь полагаются только обычныя утреннія и вечернія молитвы, читаемыя поочередно однимъ изъ воспитанниковъ; вмѣсто четырехъ разъ, ученики говѣютъ въ году только два раза; но дисциплина во всякомъ случаѣ и здѣсь весьма строга. Уставъ опредѣляетъ почти каждый шагъ, каждое движеніе ученика. Прогулка, игры въ свободное отъ занятій время,— все это должно происходить въ опредѣленномъ мѣстѣ, въ опредѣленное время, совершаться опредѣленнымъ способомъ и непремѣнно подъ надзоромъ разныхъ дѣтеводителей. Безъ надзора ученикъ не можетъ быть нигдѣ, даже у самихъ надзирателей. Весьмаах рактеристична въ этомъ отношеніи слѣдующая статья

училищнаго устава [1]). „Строжайше запрещается ученикамъ входить въ квартиры учителей *по какой бы то ни было причинѣ* (δηδιονδ ποτε λογον), равно также въ квартиры педагоговъ“ (онито и есть надзиратели) „экономa, служителей и вообще всюду, гдѣ пребываніе ученика является безцѣльнымъ“.

Училищный храмъ (бывшій монастырскій) служитъ усыпальницей многихъ именитыхъ лицъ греческой исторіи. Таковы названные ктиторы монастыря: императоръ Іоаннъ Палеологъ и великій драгоманъ Порты Никосіосъ Панагіотаки; здѣсь же погребены восемь патріарховъ, между прочимъ и знаменитый своею борьбою съ іезуитами, удавленный по ихъ кознямъ на островѣ Халки, Кириллъ Лукарисъ. (Остальные 7: Діонисій II, Тимофей II, Парѳеній II, Парѳеній III, Каллиникъ II, Гавріилъ III, Паисій II).

Но гораздо болѣе вниманіе мое было привлечено кладбищемъ предъ фасадомъ монастыря на небольшой четырехъ-угольной площадкѣ, обнесенной оградою съ тяжелыми желѣзными воротами: на этомъ кладбищѣ похоронены русскіе воины, плѣненные турками въ 1828—29 годахъ. По срединѣ кладбища—общій для всѣхъ нихъ памятникъ слѣдующаго устройства: на четырехъ-угольномъ пьедесталѣ довольно высокая четырехъ-угольная же тумба; на верху ея—ангелъ съ крестомъ въ рукѣ—съ лицомъ обращеннымъ къ училищу. На трехъ сторонахъ тумбы есть надписи. На одной: „Здѣсь покоятся русскіе воины, скончавшіеся въ плѣну въ 1828—29 годахъ. Больше сея любви никто же имать, да кто положитъ за други душу свою. Іоан. XV, 13“. На другой: „Покой Господи души усопшихъ рабъ твоихъ, память ихъ въ родъ и родъ, души ихъ во благихъ водворятся; кости ихъ да процвѣтутъ отъ мѣста ихъ и имя премѣняемо на сынѣхъ прославленнымъ бывшимъ имъ; дѣянія ихъ повѣдятъ языцы и похвалу исповѣсть церковь. Псал. 23, 13. Прем. Сир. 46. 14, 15“. На третьей сторонѣ—надпись греческая, которая въ переводѣ на русскій языкъ гласитъ слѣдующее: „вотъ мы триста русскихъ воиновъ, взятые турками въ плѣнъ, лежимъ здѣсь въ священной землѣ, гдѣ великій императоръ героевъ воздвигъ для насъ этотъ

[1]) Ἐσοτερικαὶ διατάξεις τῆς εν χάλκῃ ἑλληνεμποριλης σχολῆς εφαλ. α. § 18.

памятникъ... Тѣло наше взялъ воинственный Марсъ. А неутомляемыя души получили свободу. Нашу славу повѣдаютъ и плавно текущій Дунай, и Варна, и Силистрія и Адріанополь".

Кладбище заботливо сохраняется—въ порядкѣ и чистотѣ. На немъ устроено въ разныхъ мѣстахъ нѣсколько цвѣтниковъ между прочимъ и вокругъ всего памятника. Отъ учениковъ ворота кладбища обыкновенно закрыты; поэтому когда я получилъ позволеніе войти туда, то за мною устремилась цѣлая толпа мальчиковъ оставившихъ даже для этого занимавшую ихъ въ это время игру въ чехарду. Вмѣстѣ со мною они окружили памятникъ и узнавъ, что я русскій, поспѣшили мнѣ сообщить, что въ училищѣ учатся двое русскихъ и затѣмъ не замедлили привести одного изъ нихъ; это былъ сынъ греческаго купца изъ Таганрога, совершенно обрусѣвшій, хорошо говорящій по русски и самъ называющій себя русскимъ.

III.

Мое знакомство съ румынскимъ архіереемъ Скрибаномъ.—Воспоминанія его о митрополитѣ Филаретѣ.—Разсужденія о духовно-учебномъ дѣлѣ въ Россіи, о расколѣ, о румынскихъ церковныхъ дѣлахъ.—Путешествіе съ архіереемъ въ Буюк-дере.—Гостепріимство, оказанное намъ на Андреевскомъ подворьѣ въ Константинополѣ.—Воспоминанія аѳонитовъ о преосвященномъ Порфиріѣ и Благовѣщенскомъ.

Въ одно время со мною жилъ нѣкоторое время на островѣ Халки, въ качествѣ путешественника же, румынскій архіерей, бывшій митрополитъ Скрибанъ, уволенный княземъ Кузою отъ дѣлъ за противодѣйствіе его церковнымъ реформамъ. Онъ отправлялся въ Іерусалимъ на поклоненіе святымъ мѣстамъ и жилъ на островѣ Халки въ ожиданіи дня отхода парохода въ Яффу. Это былъ уже старый старикъ, лѣтъ 70, но довольно еще бодрый и энергичный. Знакомство мое съ нимъ не лишено нѣкотораго интереса и потому даю ему мѣсто въ своихъ воспоминаніяхъ. Я познакомился съ нимъ, когда онъ шелъ къ пристани для отправленія на пароходъ въ Константинополь. Съ первыхъ же словъ онъ отрекомендовалъ себя грекомъ по воспитанію и по тенденціямъ, не безъ гордости заявилъ, что онъ былъ въ числѣ тѣхъ эллиновъ, которые *ковали* (qui ont forgé) греческую революцію. Хорошо говоритъ на языкѣ французскомъ, на которомъ

и шла у насъ бесѣда. При разговорѣ о Москвѣ, я узналъ отъ него, что онъ состоялъ въ перепискѣ съ покойнымъ митрополитомъ Филаретомъ, къ имени котораго относился съ глубочайшимъ уваженіемъ; сказалъ, что былъ съ нимъ въ перепискѣ по разнымъ церковнымъ вопросамъ и имѣетъ отъ него даръ, которымъ весьма дорожитъ, какъ знакомъ вниманія къ нему такого знаменитаго іерарха,—панагію. На мой спросъ, на какомъ языкѣ велась у него переписка съ митрополитомъ Филаретомъ, онъ отвѣчалъ: „на эллинскомъ“, и прибавилъ къ этому, что языкъ писемъ митрополита Филарета безукоризненно правиленъ, но онъ не знаетъ, самъ ли митрополитъ Филаретъ писалъ по эллински или поручалъ кому-нибудь переводить свои письма, такъ какъ письма писаны были не его рукою, а имѣли только его подпись. Во всякомъ случаѣ румынскій архіерей видитъ знакъ великой духовной мудрости въ томъ, что митрополитъ Филаретъ, въ совершенствѣ знавшій французскій языкъ (отзывъ Скрибана), не хотѣлъ переписываться съ нимъ, по предметамъ церковнаго характера, на этомъ языкѣ, ибо представителямъ церквей, пояснялъ онъ, всего приличнѣе было для переписки между собою по означеннымъ предметамъ воспользоваться языкомъ священнымъ, на которомъ проповѣдывали сами апостолы. Апостолы проповѣдывали на разныхъ языкахъ, смотря по странамъ и націямъ, которымъ проповѣдывали, *для чего и получили даръ языковъ*, замѣтилъ я, дѣлая особенное удареніе на послѣднюю мысль. „Да, конечно“... отвѣтилъ онъ, нѣсколько помолчавъ и съ разстановкой, „въ смыслѣ благодати, вся могущей, они, пожалуй, знали и прилагали къ дѣлу проповѣди всѣ языки, но *говоря исторически*, они пользовались для проповѣди языкомъ греческимъ, да еще, пожалуй, еврейскимъ—для ихъ единоплеменниковъ“...

Коснувшись духовно-учебнаго дѣла въ Россіи, румынскій архіерей выразилъ сожалѣніе, что у насъ увлекаются теперь нѣмецкими и французскими умствованіями, каковы напр. умствованія Ренана и Штрауса; онъ настаивалъ, что довольно знакомъ съ такимъ направленіемъ нашихъ духовныхъ школъ: его племянникъ, Мельхиседекъ, учился и окончилъ курсъ богословскихъ наукъ въ Россіи (въ Кіевской академіи); самъ онъ пересматривалъ разныя учебныя программы нашихъ школъ и всюду видитъ вліяніе иноземное. „Эта иноземная философія, повѣрьте, къ добру

не приведетъ: ярый, все ниспровергающій республиканизмъ—вотъ ея продуктъ!“ Затѣмъ, давая просторъ своимъ эллинистическимъ тенденціямъ, продолжалъ: „Платонъ, Аристотель—вотъ кто должны навсегда остаться нашими руководителями въ дѣлѣ философствованія“. Я отвѣчалъ, что нельзя сказать, чтобы мы принимали съ Запада все безъ провѣрки, что напротивъ, въ послѣднее время у насъ замѣчается въ значительной степени духъ критическаго отношенія ко всему иноземному, и если послѣ этого все-таки есть нѣкоторыя заимствованія, то это на основаніи того мудраго правила, которое рекомендуется въ самомъ Писаніи: „вся искушающе добрая держите“. А касательно рекомендаціи намъ Платона и Аристотеля въ учители, предпочтительно предъ новѣйшими философами, ведущими въ пропасть республиканизма, я замѣтилъ, что хваленые имъ древніе философы, пожалуй, еще скорѣе приведутъ къ этой пропасти, и въ подтвержденіе своей мысли попросилъ припомнить республику Платона... Съ первымъ моимъ замѣчаніемъ касательно развивающагося у насъ въ послѣднее время духа критики и осторожности въ усвоеніи иноземнаго архіерей рѣшительно не согласился, замѣтивъ, что если кто еще охранялъ у насъ своею мощною рукою праотеческія вѣрованія, такъ это—митрополитъ Филаретъ; но когда его не стало, все разнуздалось. А на второе отвѣчать не было времени, такъ какъ нужно было уже входить на пароходъ.

Не окончивъ такимъ образомъ разговора, архіерей помнилъ однакоже, что отвѣтъ за нимъ и видимо не хотѣлъ, чтобы верхъ былъ не за нимъ. Поэтому, возвратившись изъ Константинополя, онъ при встрѣчѣ со мной прямо безъ всякихъ предисловій, какъ-будто вовсе и не было какого-либо перерыва въ разговорѣ, обратился ко мнѣ со словами: „не нравится Платонъ, возьмите по крайней мѣрѣ, Декарта— только никакъ уже не Гегеля съ его порожденіями! А и Платонъ, право, не дуренъ. Онъ все-таки знаетъ Бога,—не то, что Гегель и прочіе нѣмецкіе философы, проповѣдующіе самообоготвореніе“.

Архіерей вообще весьма словоохотливъ. Живо интересовался церковными дѣлами въ Россіи, между прочимъ много разспрашивалъ о расколѣ, о которомъ онъ, по его собственнымъ словамъ, довольно читалъ, но о которомъ, замѣчу, составилъ своеобразное понятіе, какъ о сектѣ, вся суть которой въ отрицаніи вмѣша-

тельства свѣтской власти въ дѣла церковныя: архіереи поэтому могутъ, по его мнѣнію, преслѣдовать расколъ лишь вслѣдствіе недоразумѣнія, въ сущности же интересы духовной власти и раскола—солидарны. Еще болѣе толковалъ о церковныхъ дѣлахъ румынскихъ: сожалѣлъ о совершившейся при Кузѣ секуляризаціи монастырскихъ имуществъ и съ особеннымъ оживленіемъ разсказывалъ о томъ, какъ этотъ князь убѣждалъ его согласиться на унію румынской церкви съ католическою, въ виду важныхъ могущихъ произойти отсюда политическихъ выгодъ: со слезами архіерей, по его словамъ, молилъ князя оставить эту несчастную затѣю, указывая между прочимъ на поучительный въ этомъ отношеніи примѣръ Польши, которую никакъ не возвысило, а скорѣе погубило ея католичество.

Довольно уже познакомившись, мы предприняли вмѣстѣ съ архіереемъ и небольшое путешествіе въ Буюк-дере (лѣтняя резиденція русскаго посольства, на берегу Босфора); архіерей къ послу по своимъ дѣламъ, главнымъ образомъ кажется съ цѣлію испрошенія себѣ пособія отъ русскаго правительства; я хотѣлъ познакомиться тамъ съ настоятелемъ посольской церкви, архимандритомъ Смарагдомъ, но архимандрита я въ то время дома не засталъ, а старцу архіерею сверхъ ожиданія пришлось быть не безполезнымъ. Дѣло въ слѣдующемъ. Въ Буюк-дере мы прибыли часовъ въ 12 дня. У посланника архіерей хотя и былъ принятъ тотчасъ же по докладѣ, но занятый дѣлами посланникъ не могъ говорить съ нимъ вдругъ—нужно было обождать; затѣмъ самая аудіенція продолжалась довольно долго, такъ что когда архіерей, отпущенный посланникомъ, нашелъ въ условленномъ мѣстѣ меня, было уже около 3 часовъ, между тѣмъ архіерей былъ совершенно натощакъ. Можно было бы найти трапезу въ Буюк-дере въ имѣющемся здѣсь ресторанѣ, но тогда нужно было бы остаться здѣсь до слѣдующаго дня, такъ какъ оставалось лишь нѣсколько минутъ до послѣдняго рейса парохода въ Константинополь. Архіерей рѣшилъ ѣхать въ Константинополь. Когда прибыли туда, онъ оказался въ такомъ изнеможеніи, что съ трудомъ держался на ногахъ. Куда было дѣваться съ изнемогшимъ старцемъ? Парохода въ Халки нужно было бы ждать болѣе часу. У меня явилась мысль пріютить архіерея на Андреевскомъ подворьѣ (подворье Аѳонскаго Андреевскаго скита), гдѣ у меня была

уже знакомство. Оно было недалеко, около полуверсты отъ пристани; но архіерею въ его положеніи и такое пространство пройти было конечно нелегко. Давъ ему для опоры свою руку, едва, едва добрелъ съ нимъ до названнаго подворья, гдѣ и поручилъ его вниманію монаховъ. Узнавъ, что передъ ними православный архіерей, хотя и въ скромной, даже болѣе чѣмъ скромной, одеждѣ (знаки отличія хотя и были взяты для представленія посланнику, но по окончаніи представленія были спрятаны), монахи повалились ему въ ноги, чѣмъ весьма порадовали старика, какъ видно совсѣмъ уже не ожидавшаго себѣ такой чести. При томъ монашескомъ долу-преклоненіи, онъ даже вопросительно взглянулъ на меня: что-де это значитъ? Я объяснилъ ему, что русскіе монахи воздаютъ честь православному, хотя и нерусскому архіерею по русскому обычаю. Улыбка удовольствія освѣтила его утомленное лицо. Явилась трапеза, на которой монахи гостепріимно предложили все, что̀ было у нихъ болѣе вкуснаго.

Столъ приготовленъ былъ въ общемъ странноприимномъ залѣ. Обѣдали мы только вдвоемъ. Въ сторонѣ сидѣло нѣсколько монаховъ. Говоря съ архіереемъ по французски, я не имѣлъ и мысли, чтобы между монахами были понимающіе слушатели; но вдругъ одинъ изъ нихъ вмѣшивается въ нашъ разговоръ на томъ же языкѣ. Это меня заинтересовало: что за аѳонитъ изъясняющійся на французскомъ діалектѣ? Оказалось, что это бывшій офицеръ, сначала былъ послушникомъ въ одномъ изъ московскихъ монастырей и затѣмъ уже поступилъ на Аѳонъ. Кромѣ знанія французскаго языка, отецъ Евгеній (таково его монашеское имя) и вообще своимъ образованіемъ и начитанностію рѣзко выдѣлялся изъ другихъ, бывшихъ на лицо аѳонитовъ, совершенно уже простодушныхъ. Такъ одинъ изъ этихъ монаховъ—это было уже послѣ обѣда за чаемъ, благоговѣйно передаетъ слышанный имъ разсказъ одного изъ русскихъ богомольцевъ о томъ, что въ Іерусалимѣ какой-то почтенный архимандритъ сказалъ ему: „Христосъ родился въ Іерусалимѣ, а живетъ среди русскихъ“.

— Не въ Іерусалимѣ, а въ Виѳлеемѣ, строго замѣчаетъ ему о. Евгеній, взглянувъ при этомъ на меня.

— Все равно,—отражаетъ его замѣчаніе старецъ и продолжаетъ: что это значитъ, доподлинно не знаю: развѣ то, что чудесъ у

насъ больше? Ибо гдѣ столько чудотворныхъ иконъ, какъ въ Россіи? Грекамъ по этой части далеко до русскихъ!

— А читали вы „Аѳонъ“ преосв. Порфирія? вдругъ отнесся ко мнѣ о. Евгеній, прерывая благочестивую словоохотливость старца.

— Да. А вы гдѣ читали—на Аѳонѣ, или еще въ Россіи?

— Здѣсь на Аѳонѣ мы получаемъ „Труды Кіевской Духовной Академіи“.

— Что же какое впечатлѣніе произвело на васъ, и вообще на Аѳонѣ, это твореніе?

— Да нехорошее. Выходитъ, что Богоматерь не была на Аѳонѣ, что Аѳонъ—не жребій Божіей Матери, а все это—одна выдумка монаховъ. Хорошо еще, что Греки не знаютъ, а то чистѣйшій соблазнъ!.. А мы еще такъ радушно открыли ему всѣ наши библіотеки!

— Значитъ на свою голову?

— Именно такъ! Кого теперь будетъ привлекать *сомнительная* святыня Аѳона?

— Ну, на этотъ счетъ ваше безпокойство едва ли основательно,—желалъ сказать я въ утѣшеніе о. Евгенію: для вѣрующихъ Аѳонъ, не смотря ни на какія научныя изслѣдованія о немъ, будетъ неизмѣнно сохранять значеніе *несомнѣнной* святыни и не потеряетъ привлекающей силы, а невѣрующіе и безъ того не были и не будутъ поклонниками Аѳона.

— Такъ-то такъ, а все-таки неладно...

Полюбопытствовалъ я и о другомъ авторѣ „Аѳона“, г. Благовѣщенскомъ. Я спросилъ о. Евгенія, знаетъ ли онъ этого писателя объ Аѳонѣ и какая вообще память объ немъ на Аѳонѣ.

— Какъ не знать! Молодой человѣкъ, бывшій съ Порфиріемъ же у насъ на Аѳонѣ, въ качествѣ письмоводителя или секретаря его. Душевный человѣкъ! Мы всѣ отъ души полюбили его, и онъ, казалось, полюбилъ насъ. Со слезами оставлялъ Аѳонъ—самъ собственноручно написалъ это въ памятной монастырской книгѣ, въ которой по заведенному у насъ порядку поклонники Аѳона, отъѣзжая, обыкновенно вписываютъ что-нибудь намъ о себѣ на память. А между тѣмъ вотъ что вышло, какъ отпечаталъ насъ! Тутъ, нужно полагать, такъ у насъ думаютъ опять не безъ вліянія Порфирія. Самъ онъ (Благовѣщенскій), любя насъ, едва ли рѣшился бы поступить такъ...

— Да изъ его книги вовсе и не видно, чтобы онъ пересталъ любить васъ. По моему, онъ и въ книгѣ вездѣ относится къ аѳонитамъ тепло, душевно...

— Положимъ... Ну, а все-таки выходитъ-то вѣдь глумленіе...

IV.

Греческія церкви въ Константинополѣ.—Время ихъ происхожденія.—Архитектура.—Доступность алтаря для мірянъ.—Иконопись. Своеобразные обряды.

Живя на о. Халки, время отъ времени отправлялся въ Константинополь: видѣлъ нѣсколько греческихъ церквей, нѣсколько мечетей, преимущественно обращенныхъ изъ христіанскихъ церквей, монастырь вертящихся дервишей; близь Скутари (азіатское предмѣстье Константинополя)—мусульманское кладбище.

Число церквей греческихъ въ Константинополѣ восходитъ до 25; изъ нихъ двѣ впрочемъ не греческаго происхожденія, а перешли къ грекамъ впослѣдствіи; это именно — церковь Богоматери Бѣлградской и церковь Надеждинская (τῆς ἐλπίδος). Первая основана сербскими эмигрантами, выселившимися въ Константинополь по приказанію Солимана, по взятіи имъ бѣлградской крѣпости въ 1521 г.; эмигранты прибыли въ Константинополь съ святыми иконами и мощами св. Параскевы, которыя и были помѣщены въ устроенномъ ими, съ дозволенія султана, храмѣ; впослѣдствіи мощи были куплены патріархомъ Іереміею для патріаршей церкви [3]), а отсюда

---

[3]) Вѣроятно изъ этой же сербской церкви, въ то или другое время, (а можетъ быть впрочемъ и съ Аѳона) перешла въ патріаршую и слѣдующая икона, которую я видѣлъ въ патріаршей церкви на второй колоннѣ отъ алтаря: Божія матерь съ Спасителемъ на рукахъ; по правую сторону Ея — Царь Соломонъ со свиткомъ, на которомъ изображено:

Премудрость созда себѣ храм и уткерьди седм столпокъ и закла своя жертвенника и чевьплхъ в чаше своен вином

По лѣвую—царь Давидъ со свиткомъ, на которомъ изображено:

Воскресни Гиди в покои твои ты кивотъ стыни твоя. аже изврд Гдь ѳи.

Ниже царя Соломона—серафимъ, ниже Давида—другой; а въ самомъ низу картины съ правой стороны пророкъ Даніилъ со свиткомъ.

были куплены молдавскимъ княземъ Василіемъ Албанскимъ—для устроенной имъ въ Яссахъ церкви трехъ Святителей, гдѣ мощи эти обрѣтаются и доселѣ. Вторая (Надеждинская), находящаяся близъ *Кумъ-Капуцци* — пятой пристани со стороны Мраморнаго моря, была сначала русскою посольскою церковію, когда здѣсь была резиденція русскаго посольства; съ перенесеніемъ же резиденціи въ другую, именно европейскую часть города, (называемую *Пера*, гдѣ посольство русское пребываетъ и доселѣ), церковь эта была передана грекамъ: такъ по крайней мѣрѣ мнѣ изъяснялъ настоятель этой церкви, ученый (въ Россіи учившійся) монахъ, Евгеній Χρυσο χερης, обѣщавшій мнѣ въ свободное для него время (когда я пришелъ къ нему, у него въ домѣ было собраніе членовъ Приходскаго Попечительства для разсужденія о дѣлахъ церковныхъ) представить и самый документъ относительно такого происхожденія церкви и совершившейся потомъ передачи ее грекамъ; но видѣть документа, къ сожалѣнію, мнѣ не пришлось: два раза еще былъ я у о. Евгенія и ни разу не могъ захватить его дома.

За исключеніемъ небольшой церкви св. Георгія (близъ Псоматіи—второй пристани со стороны Мраморнаго моря), оставленной грекамъ Магометомъ II и до сихъ поръ остающейся у нихъ,—остальныя, нынѣ существующія, греческія церкви въ Константинополѣ, не исключая и патріаршей, были воздвигаемы греками въ разныя времена, уже послѣ взятія Константинополя [3]), каждый разъ по особому дозволенію Турецкаго прави-

---

Видехъ гору несекому: доиде же отторъ же по камень безрѣкъ и сокрушы тѣло лятое и быс камень вторъ келію.

На лѣвой—пророкъ Исаія со свиткомъ:

Се Дѣва во чревѣ, приметъ и родитъ сна и наречетъ имя емъ Емануилъ еже, есть сими.

[3]) Патріарху, какъ извѣстно, отданъ былъ Магометомъ II великолѣпный храмъ св. апостоловъ съ тѣмъ, чтобы при этомъ же храмѣ была и резиденція патріарха; но по причинѣ сосѣдства этой церкви съ домами мусульманъ патріархъ самъ просилъ султана о перенесеніи патріаршей резиденціи къ другому храму, именно Паммакаристы (Всеблаженной), что и было дозволено; однако и этотъ храмъ не остался за патріархіей навсегда; онъ былъ потомъ (по однимъ при Сехимѣ I, а по другимъ при Амуратѣ III) преобразо-

тельства и не иначе какъ по плану, утверждавшемуся турецкими властями; оттого всѣ эти церкви (за исключеніемъ названной—георгіевской) безъ куполовъ, большая часть изъ нихъ съ крышами даже деревянными и вообще по виду мало чѣмъ отличаются отъ обыкновенныхъ домовъ.

Въ греческихъ церквахъ невольно обращаетъ на себя вниманіе русскаго посѣтителя неогражденность алтаря отъ входа мірянъ. Алтарная преграда, въ формѣ иконостаса, есть конечно и въ греческихъ церквахъ; но входъ въ алтарь совершенно доступенъ для всѣхъ мірянъ (кромѣ женщинъ) не только боковыми, но и царскими дверями: такимъ именно способомъ по крайней мѣрѣ мнѣ не въ одной церкви предлагали войти въ алтарь, отъ чего, понятно, я отказывался, изъясняя, что могу войти и боковыми. Въ нѣкоторыхъ церквахъ я встрѣчалъ на алтарномъ иконостасѣ надписи, гласившія, что входъ дѣтямъ въ алтарь возбраняется, но, не смотря на запрещеніе, проникаютъ въ алтарь и дѣти. Въ патріаршей церкви я видѣлъ въ алтарѣ изображеніе на полотнѣ Тайной Вечери; у Іуды на мѣстѣ глазъ были двѣ просверленныя чрезъ полотно дыры. На мой вопросъ къ сопровождавшему меня монаху, что это значитъ, монахъ съ улыбкой отвѣчалъ: „Это – дѣти карали Христо-продавца Іуду“.

Въ иконописи греческихъ церквей нельзя не отмѣтить нѣкоторой затѣйливости образовъ, которыми иконописцы пользуются для выраженія религіозныхъ представленій. Такъ очень нерѣдко мнѣ приходилось встрѣчать слѣдующее изображеніе изъятія архангеломъ Михаиломъ душъ у грѣшниковъ: архангелъ огромнаго роста, вооруженный, съ мечемъ, давитъ колѣномъ грудь умирающаго, распростертаго на полу грѣшника; изъ устъ давимаго показывается душа въ формѣ человѣка же, котораго архангелъ и извлекаетъ за волосы; извлеченный такого же роста, какъ и тотъ, изъ котораго онъ извлеченъ, и стоитъ на устахъ или точнѣе — въ устахъ умирающаго, а въ волосахъ его — досягающая отъ полу (такъ какъ архангелъ колѣнопреклоненъ) рука архангела.

ванъ въ мечеть, и нынѣ существующая патріаршая церковь построена была греками уже послѣ того вновь при тѣхъ ограничительныхъ условіяхъ, которымъ турки вообще подвергали строеніе церквей христіанскихъ.

Въ патріаршей церкви на паперти мнѣ невольно бросилось въ глаза слѣдующее изображеніе Дѣвы Маріи: женская фигура, непомѣрно раздавшаяся въ ширину, и подъ нею подпись: „ἡ Πλατυτερα τῶν οὐρανῶν“, то-есть ширшая небесъ.

При богослуженіи въ церквахъ Константинопольскихъ мнѣ не пряходилось быть, но, при посѣщеніи церквей, случалось видѣть совершеніе въ нихъ нѣкоторыхъ своеобразныхъ обрядовъ, у насъ неизвѣстныхъ. Такъ, въ одной церкви священникъ, стоя въ боковой двери алтаря, читалъ что-то надъ больнымъ ребенкомъ, прикладывая крестообразно священное копіе къ разнымъ частямъ его тѣла. По изъясненію моего спутника (грека), такого рода спасительные ресурсы въ разныхъ злополучіяхъ жизни у грековъ неистощимы. Въ другой церкви присутствовалъ при совершеніи обряда крещенія, въ которомъ не могъ не замѣтить слѣдующихъ особенностей: а) по совершеніи заклинанія, священникъ троекратно льетъ елей сначала въ воду, затѣмъ на ладонь воспріемника, откуда уже и беретъ кисточкой елей для помазанія частей тѣла крещаемаго; б) священникъ даетъ имя крещаемому по своему изволенію, не справляясь на этотъ счетъ съ желаніемъ родителей. Какъ будетъ названъ крещаемый, это — секретъ священника. Поэтому моментъ нареченія имени особенно возбуждаетъ вниманіе присутствующихъ. Всѣ напряженно прислушиваются, какое имя будетъ произнесено священникомъ, и имя это, шепотомъ повторяемое, обходитъ всѣхъ присутствующихъ, а мальчики, бросаясь въ перегонки, вѣсть о немъ спѣшатъ сообщить родителямъ, отъ которыхъ за усердіе получаютъ разные подарки. По окончаніи крещенія, воспріемникъ даетъ присутствующимъ мелкія монеты, которыя, какъ памятникъ совершившагося крещенія, называются у грековъ μαρτυριακὰ. Одна изъ такихъ монетъ была предложена и мнѣ.

V.

Мечети въ Константинополѣ, обращенныя изъ христіанскихъ церквей.—Слѣды въ нихъ прежняго назначенія.

Изъ константинопольскихъ мечетей, обращенныхъ изъ христіанскихъ церквей (ихъ насчитывается до 16), по сохранившимся въ нихъ слѣдамъ ихъ прежняго назначенія, послѣ св. Софіи, наиболѣе обращаютъ на себя вниманіе двѣ: Zeirek Dza-

missi (обращена изъ церкви Пантократора, строеніе которой начато было супругою Кало-Іоанна Комнена Ириною и окончено Мануиломъ Комненомъ) и Fatiyé Dzamissi (обращена изъ церкви Паммакаристы, строенной послѣдовательно Михаиломъ Дукою Трахоніотомъ и его супругою Марьею Комненъ.

Предъ входомъ въ мечеть Zéirek Dzamissi, на правой сторонѣ, памятникъ четырехъ-угольной конической формы съ рѣзными изображеніями крестовъ. Ученый изслѣдователь константинопольскихъ древностей патріархъ Константій полагаетъ, что это—саркофагъ императрицы Ирины, поименованной строительницы храма Пантократора, но греки, стоявшіе близь памятника, разсказывали мнѣ, что эта гробница другой императрицы, извѣстной современницы Златоуста, Евдоксіи: когда она умерла и поставили надъ ея прахомъ этотъ памятникъ, то памятникъ колебался до тѣхъ поръ, пока Златоустъ не сказалъ посланному къ нему просить о прощеніи умершей: миръ вамъ и Евдоксіи. Этотъ памятникъ былъ обращенъ турками въ водоемъ, о чемъ свидѣтельствуетъ и до сихъ поръ находящійся кранъ сбоку; но водоемъ потомъ былъ закрытъ, какъ объясняли тѣ же греки, потому что у турокъ постоянно опухало лицо отъ этой воды.

Въ мечети Fatyé Dzamissi вверху — виденъ ликъ Спасителя, изображенный красками въ куполѣ; другія изображенія замурованы. У грековъ есть преданіе, что эта замуровка долгое время не удавалась туркамъ—известь, накладываемая на священныя изображенія, все отпадала. Какъ же наконецъ замуровали? — спросилъ я грека, который повѣствовалъ мнѣ объ этомъ. По грѣхамъ нашимъ, былъ отвѣтъ: по той мѣрѣ, какъ грѣхи наши росли, известка болѣе и болѣе закрѣплялась... Но вверху Господь все-таки не допустилъ закрыть Его святой образъ. Турки вбивали тамъ гвоздь; но изъ образа потекла кровь,—и они оставили святыню въ покоѣ.

VI.

Монастырь вертящихся дервишей.—Разговоръ съ туркомъ во дворѣ монастыря.—Обрядъ круженія.—Видъ дервишей.

Въ монастырѣ вертящихся дервишей (есть еще воющіе дервиши—тѣхъ не видалъ) я интересовался видѣть ихъ священное

круженіе, совершаемое разъ или два въ недѣлю—открыто для всѣхъ, и потому нарочно пришелъ ранѣе, за нѣсколько минутъ до начала дѣйствія.

На небольшомъ дворѣ, прямо противъ входа, молитвенный домъ; вправо—фонтанъ; по сторонамъ жилища дервишей. На дворѣ уже собралось нѣсколько посѣтителей, большею частію турокъ, но были и греки, а также и путешественники—европейцы разныхъ націй. Въ ожиданіи ходилъ по двору, разсматривая находившіеся здѣсь *тюрбе*—родъ нашихъ часовенъ надъ гробницами; предъ однимъ изъ этихъ тюрбе, выдѣлявшемся изъ другихъ своимъ великолѣпіемъ и составлявшемъ повидимому предметъ какого-то религіознаго почитанія для мусульманъ, я встрѣтился съ туркомъ, который замѣтивъ вѣроятно по разговору съ моимъ проводникомъ до монастыря, что я русскій, прямо обратился ко мнѣ на ломаномъ русскомъ языкѣ:

— Пришли посмотрѣть на нашихъ монаховъ?

(Турокъ оказался долгое время жившимъ въ Николаевѣ, гдѣ и научился говорить по русски).

— Да.

— А прежде видали?

— Нѣтъ, только первый разъ хочу видѣть. А вы?

— Сколько разъ!.. Ну, что жъ! Хорошо будетъ и вамъ посмотрѣть, какъ они кружатся.

— А зачѣмъ они кружатся?

— Вѣстимо зачѣмъ—душу спасаютъ.

Резонъ, подумалъ я: о путяхъ спасенія спорить нельзя.

— А не можете ли вы мнѣ объяснить, что это за гробница въ *тюрбе?*

— Это гробница одного... какъ бы это по вашему?

— Святаго?

— Ну, да, пожалуй хоть и святаго.

— Что же—творитъ вашъ святой какія чудеса?

Турокъ посмотрѣлъ на меня вопросительно.

— Напримѣръ—исцѣляетъ больныхъ?.. спросилъ я, поясняя.

— Вѣстимо дѣло,—отвѣчалъ турокъ,—былъ боленъ, а потомъ и умеръ: всегда такъ бываетъ.

— Нѣтъ, не то я хочу сказать: другихъ больныхъ вашъ святой не исцѣляетъ ли, или другаго чего въ этомъ родѣ не творитъ ли?

— Можетъ, кого тамъ и исцѣляетъ, ну а самъ-то,—своротилъ опять мой собесѣдникъ на свое,—похворалъ, умеръ и гніетъ теперь.

Ясно было, что идея нетлѣнія человѣческихъ тѣлесъ не находила себѣ мѣста въ мозгу мусульманина.

Входъ въ молитвенный домъ открылся. Въ залѣ, противъ входа, на полу коверъ для имама. Дервиши чинно входили одинъ за другимъ, кланялись иредъ какимъ-то, изображеннымъ на стѣнѣ, стихомъ Корана и затѣмъ становились у колонны. Послѣ всѣхъ вошелъ имамъ, и расположившись на коврѣ, сталъ читать молитву, во время которой дервиши, тоже сидѣвшіе на полу, склоняли голову, а нѣкоторые время отъ времени досягали ею даже и до пола; когда чтеніе кончилось, дервиши разомъ всѣ ударили руками объ полъ и быстро встали. Началась музыка, сначала довольно монотонная. Подъ эту музыку они обошли залъ три раза, раскланиваясь на извѣстныхъ пунктахъ другъ съ другомъ. Затѣмъ музыка оживилась, дервиши пустились кружиться по залѣ въ разсыпную; въ разнообразныхъ, но, очевидно, заранѣе условленныхъ позахъ и направленіяхъ, вслѣдствіе чего только круженіе, доводившее повидимому танцующихъ до изступленія, и могло однакожь обходиться безъ всякаго замѣшательства. Круженіе продолжалось около часу—потъ градомъ катилъ съ танцоровъ. Когда танцы кончились, дервиши опять стали на колѣна для молитвы, читавшейся также имамомъ. По окончаніи молитвы слуга набрасывалъ на каждаго плащъ, причемъ дервишъ цѣловалъ на своемъ плечѣ край этой одежды, и затѣмъ всѣ одинъ за другимъ удалялись домой.

Можетъ кто вообразить себѣ дервишей исхудалыми, блѣдными, истощенными отъ поста и религіознаго возбужденія? Ничуть не бывало. Все это, какъ на подборъ одинъ къ другому,—народъ здоровый, крѣпкій, упитанный не хуже другихъ да вдобавокъ еще и женатый. За исключеніемъ круженія, совершаемаго притомъ не каждый день и имѣющаго можетъ-быть для дервишей значеніе даже полезнаго моціона, путь спасенія души не представляетъ повидимому для нихъ терній.

VII.

Мусульманское кладбище близь Скутари.—Недоступность его въ прежнее время для немусульманъ.—Надгробные памятники.—Могилы чудотворныя.—Чествованіе ихъ мусульманами и моя оплошность.

Мусульманское кладбище близь Скутари представляетъ цѣлый лѣсъ кипарисовъ, тянущійся не на одну версту. Въ тѣни этихъ кипарисовъ находятъ себѣ послѣднее успокоеніе не только азіатскіе турки, но и изъ европейскихъ многіе завѣщеваютъ хоронить себя на этомъ же кладбищѣ: это вслѣдствіе присущаго туркамъ убѣжденія, что европейскія владѣнія рано или поздно должны отойти отъ нихъ, тогда какъ азіатскія—естественное и вѣчное ихъ достояніе, и слѣдовательно тѣла правовѣрныхъ, погребенныя здѣсь, такъ навсегда уже и будутъ покоиться въ землѣ правовѣрныхъ. Доступъ на кладбище для не-мусульманъ до послѣдняго времени былъ весьма затрудненъ. Мой проводникъ старый турокъ, на пути къ кладбищу, съ глубокою скорбію изъяснялъ мнѣ, что еще на его памяти нога гяура не смѣла ступить на землю, гдѣ покоятся правовѣрные, а теперь—о позоръ сами мусульмане (въ томъ числѣ и онъ) за бакшишъ ведутъ гяуровъ на свое кладбище... Я принялъ къ сердцу скорбь мусульманина, но все-таки не отказался отъ мысли посѣтить кладбище и не вернулся назадъ, вопервыхъ потому, что двѣ лишнія гяурскія ноги въ прибавокъ къ милліонамъ такихъ ногъ, перебывавшимъ уже до меня на кладбищѣ, не должны были, по моему соображенію, особенно усиливать столь прискорбное для мусульманина осквернені мусульманской святыни, а вовторыхъ не могъ не взять въ соображеніе и другой скорби, которую я заставилъ бы испытать мусульманина, лишивъ его обѣщаннаго бакшиша.

На мусульманскихъ надгробныхъ памятникахъ нѣтъ другихъ изображеній, кромѣ растеній: изображенія человѣческихъ фигуръ, какъ извѣстно, запрещены мусульманамъ ихъ религіознымъ закономъ. На многихъ могильныхъ плитахъ я видѣлъ выемки въ видѣ продолговатыхъ, довольно углубленныхъ бороздокъ: по изъясненію моего проводника, это затѣмъ, чтобы тутъ задерживалась дождевая вода, которою бы посѣтители кладбища и путники, проходящіе кладбищемъ, а также животныя земныя и птицы небесныя въ жаркое время утоляли жажду, въ память покойниковъ:

это родъ гостепріимства, оказываемаго живымъ мертвыми, а вмѣстѣ съ симъ и способъ общенія между тѣми и другими. Между могильными памятниками на пройденномъ мною пространствѣ (видѣлъ я кладбище далеко не все) мнѣ бросился въ глаза въ особенности одинъ выдѣлявшійся изъ ряда другихъ и размѣрами и своеобразнымъ устройствомъ, это какъ бы родъ павильйона на шести мраморныхъ колоннахъ. Турокъ изъяснилъ мнѣ, что это памятникъ надъ конемъ Магомета II, убитымъ при осадѣ Константинополя, что турки нерѣдко приводятъ на эту могилу больныхъ лошадей, и больныя исцѣлѣваютъ.

— А изъ людей, упокоивающихся здѣсь, есть ли въ подобномъ родѣ чудотворцы,—полюбопытствовалъ спросить я у турка.

— Какъ не быть! отвѣчалъ онъ.—Мы узнаемъ ихъ по огнямъ, являющимся на могилахъ. Какъ появится огонекъ на могилѣ, такъ и замѣчай, что это человѣкъ угодившій Богу.

Турокъ заявилъ, что онъ знаетъ три такихъ могилы. Въ одной покоится Селимъ-баба, о которомъ еще при жизни его всѣ знали, какъ о человѣкѣ ученомъ и добромъ. Другая могила неизвѣстно кого скрываетъ, но что покоится въ ней тоже святой, это несомнѣнно изъ того, что нѣсколько разъ уже видѣли на его могилѣ яркіе огни. Въ третьей могилѣ лежитъ какой-то чрезвычайно сердитый святой: если не поставить ему лампады на могилѣ, натворитъ бѣдъ... Могила Селимъ-баба была, по словамъ турка, недалеко, и я попросилъ проводить на нее. Могильный памятникъ заурядный, не отличающійся особеннымъ великолѣпіемъ, но на памятникѣ стояла теплившаяся лампада, лежало нѣсколько принесенныхъ свѣчъ, памятникъ съ разныхъ сторонъ былъ обвѣшенъ цвѣтными тряпицами. Осмотрѣвъ памятникъ, я усѣлся для отдыха на облюбованномъ мною мѣстѣ спиною къ памятнику; но турокъ, вѣжливо взявъ меня за плечи, благоговѣйно указалъ на памятникъ. Я исправилъ свою ошибку.

Амф. Леведевъ.

ЧУДЕСА ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА *).

18. Исцѣленіе слѣпорожденнаго. (Ев. Іоанна IX).

Всего вѣроятнѣе, что это дѣло милосердія и могущества увѣнчало день долгаго состязанія съ іудейскими противниками, которое начинается у св. Іоанна съ VII гл. и продолжается до конца X. Господь, вышедъ изъ храма, дабы укрыться отъ тѣхъ камней, за которые какъ за свои послѣдніе аргументы взялись Его враги (VIII, 59), остановился вѣроятно въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ храмомъ, гдѣ собирались нищіе, увѣчные и другіе болящіе (Дѣян. III, 2, 10) и совершилъ это чудо. Въ описаніи ничто не указываетъ на какой-либо промежутокъ. То долгое „пререканіе грѣшниковъ“ осаждавшихъ Господа, происходило, какъ мы это знаемъ, въ субботу, въ послѣдній день праздника кущей (VII, 37); и по всей вѣроятности въ ту же субботу Онъ открылъ зрѣніе слѣпорожденному (IX, 14). На этомъ основаніи древніе толкователи видятъ здѣсь непрерывное продолженіе разсказа; съ ними по большей части соглашаются и новые (Мальдонатъ, Толукъ, Ольсгаузенъ).

Возражали противъ того, что сперва сказано, что Онъ скрылся и потомъ, избѣгая опасности жизни (Іоан. VIII, 59), вышелъ одинъ изъ храма, а теперь вмѣсто того Онъ является здѣсь окруженнымъ учениками. Но всего естественнѣе, что и они выбра-

*) См. янв. кн. „Правосл. Обозр.“ за 1881 г.

лись изъ народной толпы, хотя не столь чудеснымъ образомъ, какъ Онъ, и на просторѣ присоединились къ Господу. Если же укажутъ на то, что самое дѣло исцѣленія требовало благопріятнѣйшей обстановки, большей свободы и безопасности отъ помѣхи, чѣмъ можно было этого ожидать, когда Онъ только-что избѣгнулъ ожесточеннаго озлобленія іудеевъ; то скорѣе здѣсь представляется намъ прекрасное свидѣтельство его неустрашимаго хожденія посреди враговъ, такъ что и трудныя обстоятельства, въ которыхъ Онъ теперь находился, только-что спасшись отъ іудейскихъ камней, не воспрепятствовали Его дѣлу милосердія и любви. И не заключается ли нѣчто съ этимъ согласное въ 4 и 5 ст.?—„Я долженъ теперь совершить свое дѣло, хотя это показалось бы и поздно, ибо ночь, которую уготовляютъ мнѣ враги, близка; а тогда пора дѣланія пройдетъ“: вотъ слова, съ которыми можно сравнить параллельное мѣсто у св. Іоанна XI, 7—10.

Но какимъ образомъ могли узнать ученики, что этотъ человѣкъ *родился слѣпымъ?* Вопросъ легко разрѣшается: это, очевидно, былъ очень извѣстный нищій въ Іерусалимѣ, съ разсказами котораго многіе были знакомы (ст. 8), такъ какъ онъ самъ разглашалъ о своемъ злополучіи для возбужденія жалости прохожихъ. Такъ или иначе самый фактъ былъ извѣстенъ ученикамъ и подалъ поводъ къ вопросу. Смущенные столь необычайнымъ злополучіемъ, они просятъ своего Учителя объяснить имъ причину его: *кто согрѣшилъ, онъ или родители его, что* (онъ) *родился слѣпымъ?* Но съ какими мыслями они постановили первую часть своего вопроса, а именно, что за *свои* грѣхи онъ могъ родиться слѣпымъ, это вопросъ, къ которому весьма естественно нерѣдко возвращались.

Предлагаемы были 3 или 4 объясненія: вопервыхъ, что іудеи вѣрили переселенію душъ и что, слѣдовательно, грѣхи, возможностію коихъ ученики объясняли эту прирожденную слѣпоту, были грѣхами какой-либо предшествовавшей жизни, а теперь подверглись наказанію и очищенію. Таково, какъ извѣстно, ученіе буддистовъ, составляющее сущность ихъ религіозной системы. но еще не доказано, что подобное же вѣрованіе было и между іудеями. Это могло быть мнѣніемъ немногихъ философствовавшихъ іудеевъ, познакомившихся съ религіозными воззрѣніями

Востока, но это вовсе не было вѣрованіе простыхъ необразованныхъ людей, слѣдовательно, толкованіе это устраняется безъ дальнѣйшаго разсужденія, какъ несостоятельное. Лейфутъ приводитъ въ подтвержденіе то, что іудеи вѣрили, будто младенецъ могъ согрѣшить въ утробѣ матери, въ доказательство чего раввины ихъ указывали на борьбу Іакова и Исава (Быт. XXV, 22). Такимъ образомъ онъ, а за нимъ другіе убѣждались, что изъ этого популярнаго вѣрованія возникъ вопросъ учениковъ. Толукъ (Toluck), согласно древнѣйшему толкованію, полагаетъ, что по ихъ понятію, Богъ предвидѣлъ нѣкій великій грѣхъ этого человѣка и предварительно покаралъ его: но такое дѣйствіе приписывать Богу вообще нѣтъ основанія въ Писаніи, и нѣтъ ни малѣйшаго признака, чтобы люди когда-либо прибѣгали къ такимъ объясненіямъ человѣческихъ страданій въ этомъ мірѣ, да и дѣйствительно не могли прибѣгать: ибо если идея возмездія есть одна изъ глубочайшихъ въ сердцѣ человѣческомъ, то оно всѣми силами возстаетъ противъ наказанія, карающаго грѣхъ еще несодѣянный.

Златоустъ воображаетъ, что въ этомъ ихъ вопросѣ заключается *reductio ad absurdum* того аргумента, который соединяетъ вмѣстѣ грѣхъ и страданіе. Человѣкъ этотъ не могъ нести кары за самого себя, потому что онъ съ ней родился. Родители его своими грѣхами не могли навлечь на него наказаніе, ибо мы знаемъ, что каждый человѣкъ долженъ нести свое собственное бремя, что зубы дѣтей не должны страдать отъ оскомины за то, что отцы ихъ ѣли виноградъ (Іез. XVIII, 2, 20). Но въ этомъ мало правдоподобія. Честные и простосердечные люди, какими были предлагавшіе этотъ вопросъ, всего менѣе были расположены остроумною дилеммою обойти истину, о которой они носили свидѣтельство во глубинѣ своего сердца.

Скорѣе, кажется, они, дѣлая этотъ вопросъ, не замѣчали противорѣчія скрытаго въ первомъ предположеніи дилеммы, хотя руководимые вѣрнымъ нравственнымъ инстинктомъ правильно сознавали взаимную тѣсную связь между грѣхомъ міра и страданіями міра; но въ настоящемъ случаѣ они не отдавали себѣ отчета, какъ могли соединиться такимъ образомъ грѣхъ и страданіе этого человѣка, не какъ отдѣльнаго лица, а какъ части великаго цѣлаго. Въ настоящую минуту они не понимали, что этотъ

простой фактъ бѣдствія, по своему первоначальному происхожденію, исключалъ и осуждалъ немилосердое подозрѣніе, будто человѣкъ необычайно страдающій былъ также и необычайный грѣшникъ,—держась только той вѣрной мысли, что великій грѣхъ лежитъ на цѣломъ родѣ, отдѣльные члены котораго могли такъ тяжко страдать.

Этой истины, постоянно подтверждаемой Писаніемъ, Господь конечно не отрицалъ. Слова его: *не согрѣшилъ ни онъ, ни родители его*, предполагающія дополненіе—„что онъ слѣпымъ родился“,—не отрицаютъ собственныхъ грѣховъ слѣпца, ни грѣховъ его родителей, равномѣрно не отрицаютъ они, что болѣзни суть кара за грѣхи (Втор. XXVIII, 22; Лев. XXVI, 16; 1 Кор. XI, 30; Іак. V, 15), или, что за грѣхи родителей часто несутъ кару ихъ дѣти (Исх. XX, 5). Господь останавливаетъ только въ Своихъ ученикахъ опасный навыкъ подозрительно проникать въ тайны жизни ближнихъ и подобно друзьямъ Іова обвинять страдальцевъ и приписывать имъ великія преступленія, сокрытыя можетъ-быть отъ людей, но не отъ Бога, дабы такимъ образомъ объяснить ихъ необычайныя испытанія (Іов. IV, 7; VIII, 6), „Эта слѣпота“, какъ бы такъ Онъ говорилъ,—есть наказаніе не за какой-либо *особенный* грѣхъ его или грѣхъ его родителей; ищите индѣ причины. Смотрите, какое высокое объясненіе получаетъ міровое зло и это злополучіе въ частности. Слѣпота удручаетъ этого человѣка съ самаго его рожденія, *чтобы на немъ явились дѣла Божіи*, чтобы чрезъ нее и чрезъ исцѣленіе ея возвеличились милость и слава Божія.“ Это не значитъ однако, будто человѣкъ этотъ служитъ просто средствомъ, будто слѣпота его и исцѣленіе избраны лишь для проявленія предъ всѣми чудотворной силы Божіей во Христѣ. Явленіе дѣлъ Божіихъ здѣсь простирается далѣе: оно оказывается *на* человѣкѣ, но не только не исключаетъ, а скорѣе необходимо предполагаетъ проявленіе дѣлъ Божіихъ и *для* него и *въ* немъ. Богу угодно было, для возвращенія слѣпца къ свѣту вѣчной жизни, чтобы онъ нѣкоторое время находился во внѣшнемъ мракѣ; чтобы надъ этимъ мракомъ и сердечною его слѣпотою занялась заря горняго свѣта и возсіяло врачующее его тѣлесные и духовные недуги солнце праведности, которое безъ этой долгой печальной ночи не озарило бы его своими лучами никогда; а между тѣмъ опять это было лишь частное явле-

ніе, относящееся къ великому цѣлому и входило, согласно вѣчнымъ совѣтамъ, въ великій планъ откровенія міру славы Единороднаго (ср. Іоан. XI, 4; Римл. V, 20; IX, 17; XI, 25, 32, 33).

Въ то же время мы думаемъ, это толкованіе не исчерпываетъ всего вопроса о бѣдствіи слѣпорожденнаго. Одни только пантеисты удовлетворяются такимъ рѣшеніемъ, по которому зло не есть нѣчто реальное, а лишь ступень къ высшему добру, переходъ къ нему ведущій, зло мнимое, кажущееся такимъ лишь для наблюдателя, который стоитъ на низшей точкѣ зрѣнія и ограничивается частными случаями. Это объясненіе міроваго зла, увлекательное для многихъ, противорѣчитъ духу Писанія. Писаніе признаетъ реальность зла и это послѣднее, будучи такимъ, не умаляетъ, а по безпредѣльности средствъ божественной любви, еще болѣе возвеличиваетъ славу Творца и возвышаетъ блаженство твари. Итакъ это есть далеко неполное объясненіе слѣпоты, принесенной слѣпорожденнымъ въ міръ; но Богу, который не будучи виновникомъ, все же есть распорядитель зла, и располагаетъ тѣмъ, чего Онъ самъ не вносилъ, располагаетъ согласно совѣтамъ Своей мудрости и праведности и благости,—угодно было, чтобы на этомъ человѣкѣ сосредоточилась бо́льшая обычной кара всемірнаго грѣха, чтобы бо́льшая обычной мѣры благость и слава открылись въ исцѣленіи его.

Теперь Господь препоясуется для предстоящаго Ему дѣланія и оправдываетъ Свое начинаніе, говоря: *Мнѣ должно дѣлать дѣла пославшаго Меня, пока есть день: приходитъ ночь, когда никто не можетъ дѣлать* (ср. XI, 9, 10; Римл. VIII, 12). Не смотря ни на какія опасности, оно должно совершиться; ибо истекаетъ время Его; оканчивается день Его открытаго служенія, Его пребыванія среди людей и благотворной дѣятельности. *Ночь*, когда Онъ не будетъ озарять міръ Своимъ присутствіемъ, когда прекратятся и дѣла, по крайней мѣрѣ творимыя Его руками, дѣла симъ подобныя, также приближается. Подобіе это заимствовано отъ нашего обыкновеннаго дня и отъ нашей ночи, изъ которыхъ первый есть время, предназначенное для труда, „выходитъ чловѣкъ на дѣло свое и на работу свою до вечера“ (Пс. CIII, 23), тогда какъ мракъ послѣдней противупоставляетъ непреодолимыя препятствія разнаго рода работамъ. Трудность, находимая нѣкоторыми въ словахъ: *когда никто не можетъ дѣлать*,

въ виду того, что Христосъ, хотя по вознесеніи Своемъ оставилъ землю, но ученики Его дѣйствительно трудились, происходитъ отъ неправильнаго пониманія истинной силы поговорочнаго выраженія. Господь не говоритъ, что „приходитъ ночь, когда *ни одинъ* человѣкъ не можетъ дѣлать“, или „когда никакого дѣла нельзя совершать“, а употребляетъ популярное выраженіе равно приложимое къ небесному царству и земному міру: „никто не сдѣлавшій своего дѣла днемъ, не можетъ оное сдѣлать ночью; *для него* наступаетъ время, когда онъ не можетъ дѣлать“, и Онъ не исключаетъ самого Себя изъ этого закона. Затѣмъ, указывая пророчески на предстоящій Ему подвигъ, прибавляетъ: *доколѣ Я съ вами, Я свѣтъ міру* (ср. I, 4); какое же дѣло Мнѣ свойственнѣе какъ не просвѣтлѣніе очей слѣпца? какой лучшій символъ Я найду для своего великаго духовнаго подвига, возстановленія омрачившихся умственныхъ очей человѣчества“?

И вотъ Тотъ, кто приступая къ міросданію, сказалъ: „да будетъ свѣтъ и бысть свѣтъ“ (Быт. I, 3), въ этомъ какъ бы отрывочномъ образцѣ новаго творенія развиваетъ то же всемогущество. *Сказавъ это, Онъ плюнулъ на землю, сдѣлалъ броніе изъ плюновенія, и помазалъ броніемъ глаза слѣпому.* Врачебная сила приписываема была въ древности слюнѣ, болѣе всего въ глазныхъ болѣзняхъ; равно она была употреблена для другаго слѣпца (Марк. VIII, 23) и для излѣченія органовъ языка и слуха глухонѣмаго (Марк. VII, 33); также имѣются примѣры врачебнаго употребленія бренія. Все же мы не должны предполагать, что кромѣ Своего божественнаго могущества Господь употреблялъ также естественныя пособія, или что эти послѣднія были болѣе чѣмъ проводники, не сами по себѣ нужные, но свободно Имъ избираемые для сообщенія благодати (ср. 4; Цар. IV, 41; Ис. XXXVII, 21); ибо и безъ помощи ихъ Онъ врачевалъ глаза другихъ слѣпыхъ (Мѳ. IX, 27—30; XX, 30—34). Вѣроятно причины употребленія ихъ были нравственныя. Можетъ статься для укрѣпленія слабой вѣры слѣпорожденнаго было нужно какое-либо внѣшнее дѣйствіе; равно не должно терять изъ виду символическаго отношенія къ созданію человѣка изъ персти Быт. II, 7. Та же творческая рука и теперь снова дѣйствуетъ.

Приказаніе: *пойди, умойся въ купальнѣ Силоамъ*, было конечно не простое испытаніе послушанія. Самое исцѣленіе было ли во-

обще или отчасти слѣдствіемъ умовенія? Или дѣйствовало одно растворенное бреніе, а умовеніе очищало зрительные органы отъ засоренія произведеннаго самимъ лѣкарствомъ? Нашъ отвѣтъ на эти вопросы во многомъ зависитъ отъ того, какъ мы разрѣшимъ другой вопросъ, а именно: усматривалъ ли св. Іоаннъ что-либо знаменательное и таинственное въ названіи купальни, прибавляя къ нему для своихъ греческихъ читателей переводъ: *что значитъ: Посланный?* придавалъ ли какое символическое значеніе тому, что исцѣленный былъ посланъ Христомъ въ купальню, носящую это имя? При утвердительномъ на это отвѣтѣ, едва ли кто усомнится, что тутъ было намѣреніе связать дѣйственное врачеваніе съ умовеніемъ въ Силоамѣ. Можно ли предполагать, чтобы св. Іоаннъ не видѣлъ пророческой знаменательности въ имени *Посланный*, или чтобы не имѣя этого въ виду, вставилъ въ свой разсказъ этимологію слова (ср. I, 38—42), очень пригодную въ лексиконѣ, но едва ли умѣстную въ евангеліи? Допускающіе это мнѣніе не согласны однако между собою въ способѣ его приложенія. Ольсгаузенъ въ словѣ: Посланный не находитъ указанія на Христа, такъ какъ въ настоящемъ случаѣ Онъ былъ не посланный, а посылатель. Такое возраженіе очень слабо Христосъ, дѣйствительно посылающій въ этомъ частномъ примѣрѣ, былъ Посланникъ Божій по отношенію къ Его великому дѣлу; такимъ всегда онъ признавалъ самаго Себя (Іоан. III, 17, 64; V, 36—38; VII, 29; VIII, 42) и потому носитъ названіе „Посланника исповѣданія нашего“ (Евр. III, 1). Эти Силоамскія воды, омывшись въ которыхъ слѣпорожденный былъ озаренъ свѣтомъ, могли быть для св. Іоанна первообразомъ водъ крещенія (ср. 1; Петр. III, 21) или даже вообще всѣхъ даровъ благодати, чрезъ которые духовно слѣпыя очи открываются для свѣта; поэтому самое имя купѣли отмѣчено имъ не какъ случайное, а какъ имѣющее пророческую силу.

Человѣкъ этотъ не Нееманъ, который при видѣ простыхъ средствъ своего врачеванія (4 Цар. V, II. 13) едва повѣрилъ своему исцѣленію. Онъ прямо подчинился условіямъ, *пошелъ и умылся, и пришелъ зрячимъ* (ср. X, 17), возвратившись, вѣроятно, на то мѣсто, гдѣ его встрѣтилъ Господь; но не найдя Его тамъ, онъ пошелъ къ себѣ домой. Сосѣди и всѣ знавшіе прежній образъ его жизни, первые замѣтили происшедшую въ немъ пере-

мѣну,—люди, какъ увидимъ, не злонамѣренные, но находившіеся подъ вліяніемъ фарисеевъ. Они удивляются, какъ слѣпецъ вдругъ является зрячимъ; они спорятъ, дѣйствительно ли онъ тотъ давнишній ихъ знакомецъ, ибо прозрѣвшіе глаза, эти окна души, безъ сомнѣнія измѣнили всю его наружность. *Иные говорили: это онъ, а иные: похожъ на него*; эти послѣдніе отрицали тожество, но признавали случайное сходство; итакъ споръ продолжался, пока наконецъ самъ слѣпорожденный коротко и ясно порѣшилъ его, сказавъ: *это я*. Имъ очень хотѣлось развѣдать, какимъ образомъ его глаза открылись, и услышавши изъ его устъ о чудесномъ Врачѣ и о употребленныхъ Имъ средствахъ, они, желая увидѣть Его, спрашиваютъ, гдѣ Его найти, но тотъ отзывается незнаніемъ. Разсчитывая дѣйствовать навѣрное и можетъ-быть заподозривая свойство самаго дѣла, совершившагося въ субботу, *повели сего бывшаго слѣпца къ фарисеямъ*, т.-е. не въ великій синедріонъ, не всегда бывшій въ сборѣ, а въ меньшее сонмище. Синедріонъ, правда, не состоялъ исключительно изъ членовъ этой партіи (ибо Каіафа былъ саддукей, см. Дѣя. XXIII, 6); но партія эта была очень многочисленная и вліятельная, питавшая ожесточенную вражду къ Господу.

Подверженный болѣе формальному допросу, человѣкъ этотъ можетъ только повторить свой простой разсказъ: *брені положилъ Онъ на мои глаза, и я умылся, и вижу*. Очень своеобразно говоритъ онъ лишь о бреніи, ибо о немъ только могъ знать судившій по чувству осязанія; а *какъ* бреніе было составлено, онъ не зналъ. Здѣсь уже замѣчается нѣкоторая сдержанность въ его отвѣтѣ, ограничивающаяся весьма немногими словами, въ противоположность съ большими подробностями его перваго изложенія (см. ст. 12). Теперь фарисеи обсуждаютъ это дѣло между собою; нѣкоторые ухищряются уничтожить значеніе этого дѣла, взводя обвиненіе на дѣлателя. *Не отъ Бога этотъ человѣкъ*, говорили они, *потому что не хранитъ субботы*. Признаніе дѣйствительности чуда, по мнѣнію ихъ, ничего не доказываетъ въ пользу того, кто оное совершилъ, а скорѣе, такъ какъ онъ есть явный нарушитель заповѣди Божіей, даетъ право думать о немъ, какъ сообщникѣ злыхъ духовъ: клевета не меньшая той, какую взводили на Него въ другое время, говоря: „Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою князя бѣсовскаго“ (IX, 34).

Но при такомъ положеніи дѣлъ и среди совершавшихся событій, столь пагубно опредѣлившихъ судьбы іудейскаго народа, въ синедріонѣ была благонамѣренная и лучшая партія, благороднѣйшими представителями которой являются Никодимъ и Іосифъ Аримаѳейскій. Не сильные по своему числу и еще менѣе по своему мужеству, они иногда боролись противъ напора враждебныхъ истинѣ силъ (ср. Іоан. 43. 42). Такъ въ настоящемъ случаѣ нѣкоторые возвысили свой голосъ, чтобы не осуждать и не считать разорителемъ Божія закона того, кто совершалъ подобныя чудеса (ср. X, 19—21). Между самими іудейскими учителями не всѣ согласны были касательно того, что̀ позволялось и что̀ запрещено было дѣлать въ субботу. Ссылаясь на дѣла Христа и на исцѣленіе слѣпаго, нѣкоторые утверждали, что это возможно лишь при содѣйствіи Духа Божія и спрашивали: *какъ можетъ человѣкъ грѣшный творить такія чудеса?* Но самый видъ ихъ участія въ этомъ сужденіи и форма ихъ вопросовъ обличаетъ въ нихъ, по замѣчанію Златоуста, боязливость, едва осмѣливающуюся намекнуть на свои убѣжденія. Удивительно ли, что подъ конецъ они были заглушены и замолчали передъ своими неразборчивыми противниками?

Вопросъ, содержащійся въ слѣдующемъ стихѣ: *ты что скажешь о немъ, потому что Онъ открылъ тебѣ очи?* часто, но несправедливо, принимали не за одинъ, а за два. Эта ошибка идетъ издавна; ибо еще Ѳеодоръ, епископъ Мопсуестскій (393 ум. 425) не одобрялъ этого дѣленія вопроса на двѣ части, изъ коихъ во второй будто выражалось сомнѣніе фарисеевъ въ дѣйствительности чуда. Очевидно однако, что здѣсь выражается одна мысль, а именно: что ты заключаешь о Немъ вслѣдствіе того, что Онъ возвратилъ тебѣ зрѣніе? Спрошенный прямо отвѣчаетъ; *это пророкъ*. Онъ еще не называетъ Его Мессіею, ни Сыномъ Божіимъ; объ этихъ высшихъ званіяхъ своего Благотворителя онъ еще не мыслитъ; но смѣло исповѣдуетъ, сказавъ: *это пророкъ*, человѣкъ, свыше ниспосланный и свидѣтельствующій своими дѣлами, „какихъ никто не можетъ творить, если не будетъ съ Нимъ Богъ“ о Своемъ посольствѣ (Іоан. III, 2; IV, 19; VI, 14). Вопрошавшіе ни мало не занимались образомъ мыслей этого человѣка, а хотѣли только сдѣлать его орудіемъ своего злаго умысла. Златоустъ, а за нимъ и другіе дѣйствительно приписы-

ваютъ этотъ вопросъ: *ты что скажешь о немъ?* благонамѣреннымъ членамъ синедріона, которые надѣялись, что свидѣтельство самаго исцѣленнаго будетъ имѣть какую-либо силу; но этому нельзя довѣрять. Цѣль вопроса скорѣе была та, чтобы онъ, замѣтивъ, какими отвѣтами можно имъ угодить и покоряясь ихъ внушенію, возсталъ на своего благодѣтеля и приписалъ прозрѣніе своихъ глазъ дѣйствію волшебства. Но онъ, свыше вдохновенный мужествомъ, въ присутствіи этихъ опасныхъ людей, пренебрегая ихъ враждою, дерзаетъ провозгласить, что и дѣло и Дѣлатель отъ Бога.

Но Іудеи не повѣрили, что онъ былъ слѣпъ, и прозрѣлъ, пока не призвали родителей сего прозрѣвшаго. Къ нимъ они теперь обращаются. Но съ эгоизмомъ, унижающимся до трусости, родители по своему выпутываются изъ опасности, въ которой спокойно оставляютъ своего сына. Имъ предложены слѣдующіе вопросы: *Это ли сынъ вашъ,* — о которомъ вы говорите, что *родился слѣпымъ? Какъ же онъ теперь видитъ?* На первый они отвѣчаютъ утвердительно: *мы знаемъ, это сынъ нашъ, и онъ родился слѣпымъ;* послѣдній совершенно отъ себя устраняютъ.—*А какъ теперь видитъ, не знаемъ; или кто отверзъ ему очи не знаемъ: самъ въ совершенныхъ лѣтахъ; самого спросите, пусть самъ о себѣ скажетъ.* Они не могли говорить правду, не сказавши чего-либо къ чести Христа; а между тѣмъ на это не рѣшаются, боясь подвергнуться наказанію отъ синедріона, недавно установленному противъ всякаго, *кто признаетъ Его за Христа.* Это не значило, что синедріонъ формально объявилъ Іисуса обманщикомъ и лже-христомъ, а лишь то, что, пока не выяснились его права на званіе Мессіи, пока они, великій религіозно-народный трибуналъ, еще не обнародовали своего опредѣленія, до тѣхъ поръ никто не смѣлъ этого предрѣшать, и за нарушеніе этого постановленія или за противодѣйствіе ономy положено было виновнаго *отлучать отъ синагоги,* то-есть извергать изъ общества (ср. XII, 42). У іудеевъ было два, а, слѣдуя нѣкоторымъ, три рода отлученія, различавшіеся по степени и силѣ. Христосъ нерѣдко говоритъ о нихъ и въ числѣ ихъ о тѣхъ крайне бѣдственныхъ испытаніяхъ, которыя ожидали Его послѣдователей, пострадавшихъ за имя Его. (Іоан. XVI, 2). Слабѣйшая степень состояла въ тридцатидневномъ отлученіи отъ синагоги. Ежели отлучен-

ные не показывали признаковъ раскаянія въ теченіи этого срока, то судьи налагали на него такой же, или болѣе продолжительный, срокъ. Бывали примѣры строжайшаго наказанія. Съ отлученіемъ соединяли проклятіе, вслѣдствіе чего съ отлученнымъ никто, ниже его семейство не могли имѣть общенія, за исключеніемъ крайней необходимости. Если же виновный продолжалъ упорствовать, тогда онъ былъ совершенно отвергаемъ отъ сообщества съ народомъ Божіимъ и отъ братства съ своими единовѣрцами.

Исцѣленный былъ удаленъ, когда разспрашивали родителей. Фарисеи снова его вызываютъ и очевидно стараются убѣдить, что ими произведено точнѣйшее дознаніе, что и другіе съ ними согласились и что посему онъ напрасно будетъ упорствовать въ отрицаніи, которое можетъ имѣть очень дурныя послѣдствія. „Теперь“, могли они говорить, „мы знаемъ, что все это стачка, и у насъ есть неопровержимыя тому доказательства: воздай же и ты славу Богу и признайся, что на нашей сторонѣ правда“. Такъ какъ фарисеи вовсе не вѣрили чудесному врачеванію, а разглашали напротивъ, что это былъ обманъ и стачка между Христомъ и его клевретомъ, предъ ними находившимся, то и въ словахъ этихъ скорѣе содержится настойчивое требованіе и заклинаніе, чтобы онъ сказалъ всю правду (ср. Іис. Нав. VII, 10), чтобы, для очищенія своей совѣсти, исповѣдалъ свою вѣру въ Бога всевѣдущаго, въ Бога праведности и истины, отъ котораго не укрывается никакая ложь и который не замедлитъ обличить злочестиваго. „*Мы знаемъ, что человѣкъ тотъ грѣшникъ*, и такой тяжкій грѣшникъ, котораго Богъ менѣе всѣхъ избралъ бы орудіемъ Своего могущества; твой разсказъ лживъ; это намъ извѣстно, ибо мы имѣемъ всѣ средства развѣдать истину“. Они хотятъ одолѣть его авторитетомъ своего сана и положенія и своимъ внушительнымъ убѣжденіемъ.

Человѣкъ этотъ, котораго нельзя не признать находчивымъ, разумнымъ и смѣлымъ, рѣшительно отказывается разсуждать о предметѣ, выходящемъ изъ круга его вѣдѣнія. *Грѣшникъ ли Онъ, я не знаю;* но при всемъ томъ, какъ замѣчаетъ Златоустъ, на отрѣзъ не допускаетъ возможности признать его такимъ. Этотъ предметъ выше его разумѣнія; онъ говоритъ только о томъ, что

понимаетъ, и пусть они сами выводятъ изъ того свои заключенія. *Одно знаю, что я былъ слѣпъ, а теперь вижу.* Тѣ замѣчаютъ, что такимъ образомъ ничего отъ него не добьются и заставляютъ еще разъ пересказать о способѣ лѣченія. *Снова спросили его*, что *Онъ сдѣлалъ съ тобою* (въ церк. „что сотвори тебѣ“)? *какъ отверзъ твои очи?* надѣясь уловить какое-либо противорѣчіе въ повтореніи всего разсказа, дабы, ухватясь за него, подкрѣпить свое обвиненіе на Господа, или, можетъ-быть въ крайнемъ смущеніи желая выиграть время и придумать что-либо, чтобы выйти изъ своего настоящаго крайне затруднительнаго положенія.

Но человѣкъ этотъ уже утомился допросами, которымъ снова его подвергаютъ, а потому въ отвѣтахъ его выражается отпоръ на ихъ притязанія. *Я уже отвѣчалъ вамъ, и вы не слушали; что еще хотите слышать?* — а затѣмъ иронически прибавляетъ: *или и вы хотите сдѣлаться Его учениками?* Ясно, что слова эти задѣли ихъ за живое; но не ясно, куда жало ихъ было направлено. „Какъ напрасно, могъ онъ думать, пересказывать вамъ, когда въ сердцѣ вашемъ такъ глубоко укоренилась вражда къ этому человѣку, что, если и стократно обличать васъ, вы не сознаетесь и за Нимъ не послѣдуете. Не хотители и вы сдѣлаться Его учениками? Этому какъ-то не вѣрится“. Такое толкованіе его словъ не соотвѣтствуетъ возраженію фарисеевъ, на нихъ сдѣланному. Въ немъ они рѣшительно отвергаютъ унизительное о нихъ предположеніе, или даже самую мысль сдѣлаться Его учениками. Вѣроятнѣе, что бывшій слѣпецъ въ послѣдней части своего отвѣта представляется непонимающимъ цѣли ихъ перепроса о случившемся съ нимъ: „Дѣйствительно ли наконецъ вы до того увѣрились въ истинѣ, что перестали сомнѣваться въ правдивости моего разсказа и готовы сдѣлаться учениками Его“? Этому вполнѣ соотвѣтствуетъ суровое возраженіе фарисеевъ. Ничто не могло такъ уязвить этихъ учителей народа, какъ намекъ о томъ, что имъ самимъ нужно учиться: *они укорили его и сказали: ты ученикъ его, а мы Моисеевы ученики*—противопоставляя по своему обычаю Моисея Господу и указывая на неравенство ихъ достоинства. Мы знаемъ что съ Моисеемъ говорилъ *Богъ*, давшій ему полномочіе; „сего же не знаемъ, откуда Онъ. Его окружаетъ

мракъ и неизвѣстность; о Немъ имѣются слухи смутные и неопредѣленные и нѣтъ никакихъ доказательствъ, что Онъ посланъ отъ Бога; нельзя утверждать, пришедшій ли Онъ свыше, или сущій отъ земли" (Іоан. III, 11). Прежде ставили ему въ вину то, что они знали откуда Онъ (VII, 27); такъ невозможно убѣдить тѣхъ, которые рѣшительно отвергаютъ всякое убѣжденіе.

Собственное ихъ признаніе въ несостоятельности, въ неспособности обсудить столь новое и чудесное явленіе, располагаетъ человѣка къ большей смѣлости. Онъ пользуется минутою сдѣланнаго ими промаха и поражаетъ ихъ еще болѣе прежней острой ироніей: *это и удивительно что вы не знаете откуда Онъ, а Онъ отверзъ мнѣ очи.* Какъ тутъ не дивиться! тутъ очевидно человѣкъ, облеченный нечеловѣческою силою, могущій совершить такое дѣло; а вы, духовные вожди нашего народа, долженствующіе распознавать свойства духовъ, рѣшать о всякомъ новомъ явленіи, отъ Бога ли оно, вы теперь признаетесь въ своемъ невѣдѣніи и недоумѣваете, отъ земли ли Онъ или отъ неба. *Мы знаемъ*, ибо это вы сами подтвердили (ст. 23), *что Богъ грѣшниковъ не слушаетъ*; но этого человѣка Онъ послушалъ и даровалъ Ему силу совершить неслыханное дѣло, а потому я знаю, откуда Онъ; *если бы этотъ человѣкъ не былъ отъ Бога*, Онъ ничего не *могъ бы сдѣлать*. Это такой же выводъ, къ какому пришелъ одинъ изъ сочленовъ (Іоан. III, 2).

Замѣчательно, какъ быстро умножалась вѣра, а вмѣстѣ съ нею проницательность и мужество этого человѣка въ продолженіи его допроса. За часъ предъ тѣмъ уклончиво говорившій: *грѣшникъ ли онъ не знаю*, теперь неустрашимо объявляетъ, *что грѣшниковъ Богъ не слушаетъ*. Нѣтъ нужды ссылаться на нѣкоторыя исключенія и изъ этого правила и настаивать, подобно многимъ, что оно не подтверждается свидѣтельствомъ Св. Писанія, такъ какъ это не есть изреченіе Христа или кого-либо изъ Его вдохновенныхъ служителей, а разсужденіе человѣка, не вполнѣ еще просвѣщеннаго, въ душѣ котораго истина и заблужденіе боролись. Что слова эти сами по себѣ не составляютъ авторитета, это совершенно вѣрно, но все же самое правило въ нихъ выраженное удерживаетъ свою силу съ точки зрѣнія говорящаго. Ибо терминъ *грѣшникъ* не всегда имѣетъ одно и то же значеніе въ

Писаніи. Иногда оно прилагается ко всѣмъ людямъ, такъ какъ всѣ они потомки падшаго Адама. Утверждать, что такихъ грѣшниковъ *Богъ не слушаетъ*, значило бы произнести страшный приговоръ надъ всѣмъ человѣчествомъ. Если здѣсь невозможно исключеніе, то и Богъ ни одного человѣка не слушаетъ; или, если подъ грѣшниками разумѣть по сравненію съ другими болѣе виновныхъ и на нихъ, не смотря на ихъ покаяніе, распространять приведенное правило, это противорѣчило бы милосердію Божію. Но въ Писаніи мы находимъ другое, усиленное значеніе термина *грѣшникъ*—это люди закоснѣлые въ своихъ грѣхахъ, и не желающіе отъ нихъ избавиться (Ис. XXXIII, 17; Гал. II, 15); и въ смыслѣ, согласномъ съ понятіями прозрѣвшаго, а равно благонамѣреннѣйшихъ между фарисеями, которые того же дня, нѣсколько ранѣе, спрашивали: *какъ можетъ человѣкъ грѣшный творить такія чудеса* (ст. 16; ср. X, 21), весьма вѣрно, *что грѣшниковъ Богъ не слушаетъ*; ихъ „молитва мерзость; и когда они умножаютъ моленія свои, Богъ ихъ не слушаетъ (Исаіи I, 11—15; LIX, 1, 2: Притч. Солом. I, 28; XV, 8, 29; XXI. 27; XXVIII; 9; Пс. LIX, 17; LXV, 18; CVIII, 7; Іов. XIII, 16; XXVII, 9; XXVII, 9; XXXV, 13; Іер. XIV, 12; Амос. V, 21—23; Мих. III, 5; Іак. IV, 3); а если они и получаютъ испрашиваемое ими, то лишь на свою пагубу. (Пс. LXXVIII, 29 — 31; Чис. XXII, 10).

Это всего болѣе было невыносимо для фарисеевъ; ибо они вдругъ очутились въ противоположномъ отношеніи къ этому человѣку и размѣнялись съ нимъ ролями: онъ теперь дѣлается ихъ учителемъ, а какъ при томъ выяснилось, что ни задобриваніемъ, ни запугиваніемъ нельзя поколебать его простосердечное, но твердое убѣжденіе въ истинѣ, то они и разражаются съ удержимымъ презорствомъ и ненавистью: *во грѣхахъ ты весь родился*,—не только уродливый тѣломъ, но, какъ мы теперь видимъ, обезображенный и искалѣченный душею, ибо этотъ прирожденный грѣхъ (Пс. L, 5) превзошелъ обычную мѣру. Это высказывается словами ихъ: *и ты ли насъ учишь*! ты ли, изъ утробы своей матери вышедшій съ знаменіемъ грѣха на лицѣ своемъ, ты ли осмѣливаешься быть нашимъ учителемъ и вмѣшиваться въ дѣла столь великой важности“? Фарисеи смотрѣли на его не-

счастіе какъ на кару какой-либо необычайной вины, какую предполагали и ученики, безъ сомнѣнія чуждые ихъ злорадства. Странно то, что они забываютъ о двухъ своихъ обвиненіяхъ, о первомъ, что онъ не слѣпымъ родился и слѣдовательно былъ обманщикъ,—о второмъ, что прирожденная его слѣпота была знаменіемъ Божія гнѣва: и то и другое не только несогласно между собою, но другъ друга исключаетъ. *И выгнали его вонъ*; то-есть, по мнѣнію нѣкоторыхъ (Златоустъ, Макдональтъ, Гроцій, Толукъ), грубо прогнали изъ судилища, но это не всё: согласно своему уставу объявили подлежащимъ строгому духовному наказанію, которымъ угрожали всякому, кто призналъ бы пророческое званіе Господа (Іоанн. VII, 13). Только такой исходъ объясняетъ дѣйствительную важность (ст. 35), которую приписывали этому событію (ср. Іоан. XI, 32, 3 Іоан. X). Нѣтъ сомнѣнія, что первымъ знакомъ и дѣйствіемъ этого отлученіе было изгнаніе его изъ своего общества (Дѣян. VII, 68). Насильственное изверженіе изъ того мѣста, гдѣ судилище происходило, было только началомъ его гоненія за Христа.

На немъ-то блистательно исполнились оныя слова: „Блаженны вы, когда возненавидятъ васъ люди и когда отлучатъ васъ и будутъ поносить, и пронесутъ имя ваше какъ безчестное (въ церк. „яко зло“) за Сына человѣческаго (Лук, VI, 22; ср. Ис. LXVI, 5; Іоан. XVI, 2) Онъ изверженъ изъ низшаго сообщества, чтобы принятымъ быть въ высшее; изъ общества близкаго къ разложенію, дабы водвориться въ неколеблющемся царствѣ. Синагога, имѣющая содѣлаться „сатанинскимъ сборищемъ“ (Апок. II, 9), его отвергаетъ, церковь живаго Бога и Христосъ, великій ключарь (κληδοῦχος) въ этомъ царствѣ, пріемлетъ его. Въ немъ оправдались слова псалмопѣвца „отецъ мой и мать моя оставили меня; но Господь приметъ меня“ (Пс. XXVI, 10); онъ не устыдился Христа, и теперь Христосъ открываетъ ему Свое истинное имя и Свою славу; такъ что онъ созерцаетъ въ Немъ не пророка Божія,—высшаго званія онъ еще по вѣрѣ своей не могъ въ Немъ предполагать, но самаго Сына Божія. Такъ имѣющему было дано, и онъ восходитъ отъ вѣры къ вѣрѣ. *Іисусъ услышавъ что выгнали его вонъ*, самъ добрый пастырь разыскиваетъ эту овцу въ благопріятное для нея время, дабы навсегда пріобщить

ее къ своему вѣрному стаду; *и нашедши его*, вѣроятно въ храмѣ (ср. Іоанна V, 14), *сказалъ ему: ты вѣруешь ли въ Сына Божія?* (Въ греческомъ обращеніе „ты“ сильнѣе указываетъ на лицо вопрошаемаго). „Ты вѣришь ли, когда такъ много невѣрующихъ?“ Спрошенному знакомо наименованіе, онъ знаетъ, что оно равносильно Мессіи; но онъ не знаетъ, кому по праву оно принадлежитъ, притомъ онъ столько вѣритъ своему Исцѣлителю, что готовъ признать Мессію въ томъ, на кого Онъ укажетъ. *Онъ отвѣчалъ и сказалъ: а кто Онъ Господи, чтобы мнѣ вѣровать въ Него? Іисусъ сказалъ ему: и видѣлъ ты Его, и Онъ говоритъ съ тобою* (Ср. Іоан. IV, 26). Слова: *видѣлъ ты Его* относятся не къ какой-либо прежней встрѣчѣ; ибо исцѣленный, какъ извѣстно, послѣ умовенія въ купальнѣ и прозрѣнія еще не возвращался къ Господу и не имѣлъ случая Его видѣть. Это скорѣе отвѣтъ на вопросъ: *а кто Онъ Господи, чтобы мнѣ вѣровать въ Него?* Уже видѣлъ ты Его; съ тѣхъ поръ, какъ ты со Мною говоришь, глаза твои Его видятъ; Онъ не кто другой какъ Сынъ человѣческій, говорящій съ тобою.

И вотъ конецъ, къ которому все предъидущее служило вступленіемъ. *И онъ сказалъ: вѣрую Господи, и поклонился Ему.* Это еще не предполагаетъ, что онъ тотчасъ постигнулъ все великое значеніе этого титла „Сына Божія“ и что, покланяясь Господу, онъ намѣревался воздать Ему высшую божескую честь, дѣйствительно Христу принадлежащую, должную Ему какъ единосущному съ Отцемъ. „Богъявившійся во плоти“ есть таинство, къ воспріятію котораго сами апостолы мало-по-малу были приготовляемы. Впрочемъ и въ немъ начиналось приготовленіе къ этой высшей вѣрѣ, сѣмя которой постепенно развивалось и въ его сердцѣ до полнаго и совершеннаго цвѣта; и онъ палъ ницъ предъ Іисусомъ, какъ предъ существомъ, превосходящимъ человѣка, съ чувствами глубокаго религіознаго страха и благоговѣнія. Такъ восполнилась вѣра его. Онъ постепенно, шагъ за шагомъ, приближался къ ниспосланному ему свѣту, его не совратило съ пути противодѣйствіе, которое могло быть роковымъ для вѣры менѣе твердой, а также и для его вѣры, если бы доброе сѣмя не пустило столь глубокаго корня. Здѣсь была добрая почва, а потому, когда такъ скоро наступило гоненіе за слово, онъ не под-

дался соблазну (Матѳ. XIII, 21), но по дарованной ему благодати стремился познать „Единороднаго Сына Божія“, хотя еще и не видѣлъ всѣхъ достославныхъ сокровищъ, содержащихся въ этомъ вѣдѣніи. Въ немъ исполнилось пророчество Исаіи въ буквальномъ и духовномъ смыслѣ: „и въ тотъ день глухіе услышатъ слова книги, прозрятъ изъ тьмы и мрака глаза слѣпыхъ“ (XXXIX, 18).

Все чудесное это событіе обнаружило духовную слѣпоту тѣхъ, которые считались въ своемъ народѣ ясновидцами. и окончилось духовнымъ и тѣлеснымъ прозрѣніемъ того, кого причисляли къ слѣпцамъ. Послѣ сего мы слышимъ изъ устъ Спасителя Его примѣчательныя слова, служащія назидательнымъ заключеніемъ: *На судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли и видящіе стали слѣпы.* Здѣсь умѣстно сравнить замѣчательныя слова пр. Исаіи (XXIX, 17—18), исполненіе которыхъ представляетъ все это событіе. *Онъ* пришелъ открыть глубочайшее внутреннее настроеніе человѣка, Онъ, высшее откровеніе Божіе, долженствовалъ обнаружить любовь и ненависть людей ко всему божественному, болѣе чѣмъ кто-либо другой (Іоан. III, 19—20). Онъ есть пробный камень; многое, казавшееся вѣрнымъ и цѣннымъ, при Его прикосновеніи оказывается ложью и ржавчиною; многое съ перваго взгляда малое и ничтожное оказывается благороднымъ металломъ; многіе у людей считавшіеся зрячими, какъ напр. духовныя главы народа, оказываются слѣпцами и многіе непросвѣщенные отъ прикосновенія Его свѣта становятся обладающими силою духовнаго вѣдѣнія, доселѣ невообразимаго (Матѳ. XI, 25; Лук. V, 25; XV, 7). Христосъ былъ царь правды, а потому водруженіе Его знамени въ этомъ мірѣ, по необходимости, раздѣлило людей на два стана, на любителей правды и любителей лжи, а Онъ говоритъ о самомъ Себѣ то же, что сказалъ о Немъ прежде Симеонъ: „се лежитъ сей младенецъ на паденіе и на возстаніе многихъ во Израилѣ... да откроются помышленія многихъ сердецъ“ (Лук. II, 34). Онъ есть камень, на которомъ люди созидаютъ, и на которомъ люди претыкаются,— положенный для той или другой цѣли (1 Петр. CI, 6—8; ср. 2 Кор. II, 16). Слова эти вызываютъ дальнѣйшее противорѣчіе со стороны фарисеевъ и самое это чудо подаетъ поводъ къ бесѣдѣ, продолжа-

ющейся до 21 ст. слѣдующей главы. Они показали, какого рода пастыри они были, изгоняя изъ своего стада одну изъ овецъ, они „правили ими съ насиліемъ и жестокостію“ (Іез. XXXIV, 4). Вся эта глава можетъ служить объясненіемъ девятой и десятой главы св. Іоанна; Господь же нашъ и далѣе противопоставляетъ имъ Себя, какъ добраго и вѣрнаго пастыря.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ЦИРКУЛЯРЪ ПРЕДСѢДАТЕЛЯ

ВЫСОЧАЙШЕ УТВЕРЖДЕННАГО ПРИСУТСТВІЯ ПО ДѢЛАМЪ ДУХОВЕНСТВА, ОТЪ 12 ДЕКАБРЯ 1881 ГОДА.

Изъ имѣющихся въ Высочайше утвержденномъ Присутствіи по дѣламъ православнаго духовенства свѣдѣній видно, что въ нѣкоторыхъ епархіяхъ встрѣчаются затрудненія въ замѣщеніи священнослужительскихъ вакансій въ церковныхъ причтахъ по недостатку кандидатовъ. Усматривая изъ восходящихъ на разсмотрѣніе Присутствія дѣлъ, что затрудненія въ означенномъ отношеніи возникаютъ, между прочимъ, отъ неточнаго пониманія указанныхъ въ Высочайше утвержденномъ 16 апрѣля 1869 года постановленіе Присутствія по дѣламъ православнаго духовенства (ст. IV, п. 1 и 2) условій для возведенія въ священный санъ, я считаю долгомъ сообщить слѣдующія поясненія:

Изъ препровожденной мною, при отношеніи отъ 23-го августа 1869 года, выписки изъ Высочайше утвержденнэго 16 апрѣля 1869 года журнала Присутствія по дѣламъ православнаго духовенства, съ изложеніемъ соображеній, которыя были приняты въ руководство при постановленіи того журнала, ваше преосвященство изволите усмотрѣть, что Присутствіе, при обсужденіи выраженнаго въ отзывахъ преосвященныхъ и губернскихъ присутствій по обезпеченію духовенства, по нѣкоторымъ епархіямъ, предложенія, чтобы на всѣ мѣста въ церковномъ клирѣ опредѣляемы были лица, получившія полное богословское образованіе, и чтобы на высшія духовныя степени они были возводимы по прослуженіи нѣкотораго времени на низшихъ степеняхъ и не моложе установленныхъ церковными правилами лѣтъ, остановилось на томъ соображеніи, что возможность замѣщенія вакансій такими или иными лицами зависитъ отъ отношенія числа кандидатовъ къ числу свободныхъ мѣстъ, т.-е. что въ однѣхъ епархіяхъ число ищущихъ опредѣленія въ причты лицъ, болѣе или менѣе соотвѣтствующихъ всѣмъ условіямъ для назначенія на просимыя ими мѣста, можетъ превышать число свободныхъ вакансій, но въ другихъ епархіяхъ можетъ встрѣтиться и обратный случай, т.-е. при значительномъ числѣ вакансій, требующихъ неотложнаго замѣщенія, можетъ быть недостатокъ даже и въ та-

кихъ кандидатахъ, которые только по нуждѣ могутъ быть удостоиваемы опредѣленія на просимыя мѣста. А такъ какъ новое положеніе должно было имѣть силу и дѣйствіе во всѣхъ мѣстностяхъ, то Присутствіе, въ виду приведеннаго соображенія, признало необходимымъ, въ 1 и 2 пунктахъ IV ст. Высочайше утвержденнаго 16 апрѣля 1869 года постановленія, ограничиться установленіемъ только такихъ правилъ касательно условій возведенія въ священный санъ, которыя могли бы вездѣ быть соблюдаемы не возбуждая затрудненій въ комплектованіи причтовъ соотвѣтствующими тѣмъ правиламъ лицами, а именно:

1) Въ отношеніи *порядка постепенности* установлено, чтобы ищущіе опредѣленія въ церковный причтъ, за изъятіями, въ томъ постановленіи означенными, начинали служеніе съ званія псаломщиковъ или діаконовъ на вакансіи псаломщиковъ; но при этомъ никакихъ сроковъ для прослуженія въ званіяхъ псаломщика и помощника настоятеля, какъ для начинающихъ службу въ церковныхъ званіяхъ, такъ и для прослужившихъ менѣе трехъ лѣтъ въ должностяхъ наставниковъ духовно-учебныхъ заведеній, въ постановленіи не назначено. Сдѣлано это въ томъ вниманіи, что въ этомъ случаѣ болѣе или менѣе продолжительные, или краткіе сроки, зависятъ отъ могущей возникать въ епархіи надобности въ возведеніи состоящихъ въ упомянутыхъ званіяхъ лицъ на высшія степени по неимѣнію другихъ кандидатовъ.

2) При опредѣленіи *лѣтъ отъ рожденія* для лицъ, ищущихъ рукоположенія въ священный санъ, было принято во вниманіе то различіе, какое существуетъ между безусловно-необходимымъ для церкви и паствы священническимъ служеніемъ и не столь существенно нужнымъ служеніемъ діакона.

О священникахъ въ постановленіи Присутствія сказано только, что въ этотъ санъ должны быть возводимы лица, *по возможности*, не моложе 30 лѣтъ.

Что касается діаконовъ, то въ этотъ санъ могутъ быть возводимы: вопервыхъ, на штатныя діаконскія мѣста, каковыя могутъ быть при соборахъ, монастырскихъ, единовѣрческихъ и кладбищенскихъ церквахъ и вообще при церквахъ, поименованныхъ въ п. 9 ст. II журн. Присутствія 16 апрѣля 1869 года; во-вторыхъ, не для постояннаго служенія въ этомъ санѣ, а только какъ въ посредствующую степень, необходимую по церковнымъ правиламъ при рукоположеніи во священника, и въ третьихъ, на основаніи 6 и 7 пункт. той же II ст. упомянутаго журнала, на вакансію псаломщика, или на особо-назначаемое отъ прихожанъ содержаніе. Относительно рукополагаемыхъ на вакансію псаломщика или на особо назначаемое отъ прихожанъ содержаніе въ постановленіи Присутствія сказано, что на этомъ основаніи могутъ быть возводимы въ діаконскій санъ только достигшіе 25 лѣтъ отъ роду; о лѣтахъ же лицъ, рукополагаемыхъ въ

санъ діакона на штатныя вакансіи или только для возведенія въ санъ священника, вовсе не упомянуто, и, слѣдовательно, обстоятельство это оставлено на прежнемъ основаніи. Руководившая при установленіи такого правила мысль заключалась въ томъ, что рукоположеніе во діакона, для возведенія въ санъ священника, состоитъ въ прямой зависимости отъ этого обстоятельства, и если кого-либо признано будетъ нужнымъ возвести въ санъ священника моложе 25 лѣтъ, то и во діакона необходимо рукоположить его моложе этого возраста; а при рукоположеніи на штатныя діаконскія вакансіи иногда необходимо бываетъ, кромѣ общихъ условій возведенія въ священный санъ, руководствоваться особыми требованіями, какъ напр.: при архіерейскихъ каѳедрахъ особымъ знаніемъ чина священнослуженія, и при обширныхъ соборахъ—еще и органомъ голоса, для того, чтобы діаконъ, при чтеніи Св. Евангелія, или при возношеніи эктеній, былъ слышанъ, не дѣлая напряженій голоса, непріятныхъ для слуха присутствующихъ въ храмѣ лицъ.

Такимъ образомъ, постановленіемъ 16 апрѣля 1869 года безусловно предписываются къ исполненію, при возведеніи въ священный санъ, только два требованія: 1) чтобы возводимые въ санъ священника, за нѣкоторыми изъятіями, пробыли до того нѣкоторое время псаломщиками или діаконами на вакансіи псаломщика, и 2) чтобы во діакона на вакансію псаломщика или на особо назначаемое прихожанами содержаніе (т.-е. не на штатныя діаконскія мѣста и не по случаю возведенія въ санъ священника) были рукополагаемы лица не моложе 25 лѣтъ. Затѣмъ прочія условія составляютъ такія требованія, которыя должны быть наблюдаемы по мѣрѣ возможности, по соображенію числа свободныхъ вакансій, требующихъ замѣщенія, съ числомъ кандидатовъ болѣе или менѣе приближающихся къ тѣмъ условіямъ; но желательно при этомъ, чтобы въ самыхъ понятіяхъ готовящихъ себя на службу церкви молодыхъ людей, была утверждаема мысль о высокой въ духовномъ отношеніи важности священнаго сана, о томъ, что на восхищеніе благодати священства ничто не даетъ права и что удостоеніе кого-либо сана ранѣе каноническаго возраста есть знакъ особаго архипастырскаго довѣрія къ его нравственнымъ качествамъ.

При семъ, касательно лицъ, возводимыхъ въ діаконскій санъ на вакансіи псаломщиковъ, считаю необходимымъ присовокупить. Въ нѣкоторыхъ епархіяхъ, какъ оказывается изъ восходящихъ на разсмотрѣніе высшаго духовнаго начальства дѣлъ при распредѣленіи наличнаго духовенства въ штатный составъ причтовъ, діаконы, подлежавшіе зачисленію на штатныя вакансіи псаломщиковъ, переименованы въ псаломщики. Такое переименованіе, несогласное съ значеніемъ діаконскаго сана,

вовсе не входило въ соображенія Высочайше утвержденнаго Присутствія по дѣламъ православнаго духовенства при опредѣленіи имъ штатнаго состава приходскихъ причтовъ. Со времени введенія въ Россіи штатовъ церквей, нерѣдко допускалось, съ разрѣшенія Святѣйшаго Синода, по особенно уважительнымъ причинамъ, возведеніе извѣстныхъ лицъ въ священный санъ, съ оставленіемъ въ отношеніи средствъ содержанія на штатныхъ низшаго званія вакансіяхъ. Въ виду подобныхъ примѣровъ, Присутствіе по дѣламъ православнаго духовенства, по журналу своему, Высочайше утвержденному 16 апрѣля 1869 года, признало возможнымъ предоставить самимъ преосвященнымъ, не испрашивая разрѣшенія Святѣйшаго Синода, возводить штатныхъ псаломщиковъ лично въ санъ діакона, съ оставленіемъ на вакансіи псаломщика. Такъ какъ сіи діаконы пользуются принадлежащимъ діаконскому сану іерархическимъ значеніемъ и предоставленными священно-служителямъ по законамъ государства правами наравнѣ съ штатными діаконами, то и во всякаго рода оффиціальной перепискѣ имъ приличествуетъ наименованіе: „діаконъ“, съ присовокупленіемъ, гдѣ необходимо бываетъ указать ихъ штатное положеніе въ причтѣ, словъ „состоящій на вакансіи псаломщика“.

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШІЙ ФИЛОѲЕЙ МИТРОПОЛИТЪ КІЕВСКІЙ †.

29 января 1882 г. скончался въ Кіевѣ послѣ восьмимѣсячной болѣзни высокопреосвященнѣйшій Филоѳей, митрополитъ Кіевскій и Галицкій. Почившій архипастырь родился 15 января 1808 года въ селѣ Заколякинѣ, Даниловскаго уѣзда, Ярославской губерніи; въ мірѣ назывался Тимоѳей Григорьевичъ Успенскій. Окончилъ курсъ ученія въ московской духовной академіи въ 1832 году тамъ же постриженъ въ монашество и удостоенъ степени магистра богословія. Съ 1832 по 1842 годъ былъ бакалавромъ московской духовной академіи и инспекторомъ с.-петербургской. Съ 1842 по 1849 годъ служилъ ректоромъ духовныхъ семинарій: харьковской, виѳанской и московской. Въ 1849 году хиротонисанъ въ санъ епископа дмитровскаго, викарія московской епархіи. Съ 1853 по 1857 г. былъ епископомъ костромскимъ; въ 1857 году перемѣщенъ въ тверскую епархію, въ 1861 году возведенъ въ санъ архіепископа, а 5 мая 1876 г. назначенъ митрополитомъ кіевскимъ и галицкимъ, съ званіемъ священно-архимандрита Кіево-Печерской лавры. Имѣлъ ордена: Анны 1-й степени, св. Владиміра 1-й степени, св. Александра Невскаго съ алмазными украшеніями и алмазный крестъ на клобукѣ.

Корреспондентъ „Церковно-общественнаго Вѣстника“ пишетъ: „Въ устахъ духовныхъ панегиристовъ опошлѣло слово „благостный“, прилагаемое ко всякому епархіальному епископу. Но если бы мы захотѣли однимъ словомъ характеризовать покойнаго кіевскаго митрополита, то мы первѣе всего употребили бы слово „благостный“ въ приложеніи къ митрополиту Филоѳею, и нисколько не погрѣшили бы противъ истины. Никого онъ не обидѣлъ, никому не повредилъ; о немъ смѣло можно сказать, что ап. Павелъ говорилъ о себѣ: „въ простотѣ и богоугодной искренности, не по плотской мудрости, но по благодати Божіей жилъ онъ въ мірѣ, особенно же у насъ“. Строгій и точный блюститель существующихъ законовъ и утвержденныхъ властію постановленій, онъ пріучалъ духовенство кіевской епархіи не ожидать какой-либо своенравной архипастырской милости или безпричиннаго отказа въ самой законной просьбѣ. Всякій проситель вполнѣ былъ увѣренъ, что всякое законное прошеніе будетъ исполнено согласно законной правдѣ, хотя бы и не всегда пріятной для просителя. Не дѣлалъ покойный архипастырь какихъ-либо новыхъ постановленій, но требовалъ точнаго исполненія существующихъ. Онъ даже не давалъ никогда повода видѣть, куда клонятся его личныя симпатіи и несочувствія; законность закрывала въ немъ его личность. Холодный, какъ самый законъ, въ своихъ опредѣленіяхъ и дѣйствіяхъ, онъ являлся сердечнымъ, когда ему приходилось дѣйствовать въ случаяхъ и обстоятельствахъ, непредусмотрѣнныхъ законными постановленіями; вотъ здѣсь-то особенно и видѣли его „благостнымъ“. Совершеннѣйшій аскетъ по жизни, онъ для другихъ всѣхъ не считалъ аскетизмъ обязательствомъ, которое можно навязать кому-либо. Это особенно видѣли въ управленіи его Лаврою. Вѣчно сосредоточенный и замкнутый въ себѣ, онъ былъ доступнѣйшимъ изъ всѣхъ, извѣстныхъ намъ изъ прежняго и нынѣшняго времени высокопоставленныхъ въ Кіевѣ лицъ: цѣлый день онъ принималъ всѣхъ, кто имѣлъ къ нему надобность, и выходилъ немедленно послѣ доклада. Не любилъ покойный, чтобъ его ожидали, но терпѣливо, возвращаясь послѣ совершенія литургіи въ свои покои, по три (буквально) часа онъ благословлялъ (истово) наполнявшихъ Лавру богомольцевъ, ожидая пока всѣ, кто желаетъ, получатъ отъ него благословеніе. А кто видѣлъ его вблизи во время совершенія литургіи, тотъ никогда не забудетъ того впечатлѣнія святости (иначе не умѣю сказать), какое почившій всегда производилъ на присутствующихъ своимъ служеніемъ“.

Подобный же отзывъ мы находимъ и въ „Моск. Вѣд.“: „Основною характеристическою чертою въ жизни почившаго архипастыря съ юныхъ лѣтъ было, говорится въ этой газетѣ, подвижничество въ самыхъ высокихъ и строгихъ формахъ. Вездѣ и всегда онъ жилъ келейною уединенною жизнію, преимущественно

сосредоточенною на подвигѣ молитвы и внутренняго самоиспытанія и духовнаго усовершенія. Постояннымъ спутникомъ этого подвига было самое строгое воздержаніе и постничество, удивлявшее окружавшихъ его и не оставляемое имъ ни въ преклонной старости, ни въ болѣзняхъ, ни во время послѣдняго недуга, когда врачи безуспѣшно внушали ему ослабить это вѣчное воздержаніе. Въ теченіе нѣсколькихъ десятковъ лѣтъ почившій умерщвлялъ плоть свою и ношеніемъ тяжелыхъ веригъ. Духовно-нравственное подвижничество почившаго архипастыря выражалось и въ его умственной жизни, питавшейся преимущественно словомъ Божіимъ и свято-отеческими писаніями, и въ его административной дѣятельности, всегда основанной на строго-нравственныхъ началахъ. По своей жизни, величественно отражавшейся и въ его наружномъ видѣ, онъ былъ поистинѣ свѣтильникъ церкви свѣтяй и горяй; и достаточно было видѣть его при священнослуженіи или услышать отъ него нѣсколько словъ бесѣды, чтобъ ощутить его духовно-нравственную высоту. Какъ бы въ соотвѣтствіе всей жизни, посвященной духу, самая кончина почившаго святителя послѣдовала отъ потрясенія духовнаго, нравственнаго. Духовная природа святителя, жившаго неземными идеалами, не могла перенесть впечатлѣнія страшнаго событія 1 марта и предъ ужасомъ преступленія и тяжестію бѣдствія Россіи потрясласъ въ самыхъ основахъ своихъ. Подъ гнетомъ впечатлѣнія у почившаго открылись тяжкія нервныя страданія, не изгладившіяся до самой его кончины и ослаблявшія его изнуренный организмъ".

О ЦЕРКОВНЫХЪ ВОСКОВЫХЪ СВѢЧАХЪ И ЕПАРХІАЛЬНОМЪ СВѢЧНОМЪ ПРОИЗВОДСТВѢ.

Употребленіе восковыхъ свѣчъ при церковныхъ службахъ—съ одной стороны, какъ чистѣйшее приношеніе Богу отъ усердія вѣрующихъ, съ другой стороны, какъ необходимость—для освѣщенія христ. храмовъ во время богослуженій, или раноутреннихъ или поздновечернихъ, относится къ первымъ временамъ христіанства. Можно полагать, сказалъ въ недавнемъ своемъ поученіи архипастырь уфимскій Никаноръ, что и Сіонская горница какъ во время тайной вечери Христа съ учениками, такъ и въ послѣдующіе дни собраній апостольскихъ, освѣщалась ничѣмъ инымъ, какъ только восковыми свѣчами. Отцы церкви, ради чистоты, ароматичности и другихъ превосходныхъ свойствъ пчелинаго воска, приносимаго въ даръ Богу, любили указывать на эти свойства, какъ на символъ христіанскихъ добродѣтелей и совер-

шенствъ. Такъ Симеонъ, епископъ солунскій, говоритъ: „воскъ, яко изъ всѣхъ вещей чистѣйшій, приносимый и возжигаемый, являетъ чистоту нашу и нескверность приношенія; воскъ, яко къ печатанію вещей удобный, являетъ печать или знаменіе креста, въ крещеніи и муропомазаніи на насъ сбывшееся; воскъ мягкій и удобопрегибаемый, являетъ наше повиновеніе къ покаянію отъ развратнаго житія и послушаніе; воскъ, изъ цвѣтовъ благоуханныхъ собираемый, являетъ благодать Св. Духа; воскъ, изъ тмочисленныхъ цвѣтовъ слагаемый, являетъ приношеніе отъ всѣхъ бываемое; воскъ, огнемъ сгараемый, являетъ наше обоженіе, т.-е. божественнымъ огнемъ очищаемое естество наше; воскъ, отъ огня свѣтлѣющій или свѣтъ въ немъ пребывающій непрерывно, являетъ соединеніе и крѣпость взаимной любви и мира (гл. 25, 154).

Ради превосходныхъ свойствъ пчелинаго воска восковыя свѣчи сдѣлались необходимою принадлежностію нашихъ христіанскихъ храмовъ и церковныхъ службъ, какъ прочія вещи и принадлежности церковныя. Замѣнить пчелиный воскъ веществомъ другимъ и церковныя восковыя свѣчи, а также и елей другими средствами освѣщенія въ нашихъ православныхъ, христіанскихъ храмахъ не было даже и попытокъ во всѣ 18 вѣковъ. Такъ свято чтили и чтятъ христіане православной церкви восковыя свѣчи ради чистоты вещества, изъ коего онѣ приготовляются.

Съ начала текущаго столѣтія (съ 1808 г.) церковнымъ восковымъ свѣчамъ, помимо ихъ назначенія служить религіознымъ потребностямъ христіанскимъ, въ нашемъ отечествѣ суждено отправлять новую, возложенную на нихъ, службу, сдѣлаться источникомъ средствъ къ обезпеченію и содержанію духовно-учебныхъ заведеній и чрезъ это служить тѣмъ же религіознымъ и никакъ не менѣе важнымъ потребностямъ народа, приготовленію просвѣщенныхъ пастырей и учителей церкви. Съ сего времени и доходъ отъ восковыхъ церковныхъ свѣчъ долженъ былъ стать подъ особый контроль правительства. Слѣдовало бы при этомъ ожидать, что въ видахъ усиленія и вѣрнаго поступленія по своему назначенію доходности свѣчной послѣ того, какъ исключительно на ней одной построено было благосостояніе духовно-учебныхъ заведеній, самому же духовенству или церквамъ предоставлено будетъ исключительное право производства церковныхъ восковыхъ свѣчъ. Но хотя по временамъ и выходили указы о томъ, чтобы 1) всѣ священно-церковно-служители и старосты церковные для церквей и монастырей не покупали свѣчъ изъ частныхъ лавокъ, а только изъ лавокъ при церквахъ заведенныхъ, 2) и чтобы свѣчи для лавокъ выдѣлывались своими мастерами въ монастыряхъ или при церквахъ (ук. Свят. Син., отъ 28 сент. 1813 г., за № 3296 и 1877 г.), но по невнимательно-

ности ли и небрежности самаго духовенства, или еще почему, производство свѣчное и торговля восковыми свѣчами до послѣдняго времени оставались въ рукахъ частныхъ производителей и торговцевъ, а эти послѣдніе, не смотря на запретительные указы—не продавать свѣчъ въ однѣ руки вѣсомъ менѣе 20 ф. и въ лавкахъ рядомъ съ другими товарами, продолжали и доселѣ продолжаютъ вести торговлю свѣчами и оптовую и розничную. Это единственный, кажется, предметъ производительности и торговли, по какой-то непонятной причинѣ не установившійся согласно видамъ и цѣлямъ правительства.

Но болѣе снисходительно относясь къ практикуемому частными лицами свѣчному производству, можно сказать, что все это сносно было до тѣхъ поръ, пока свѣчи оставались чистыми — восковыми и изъ рукъ частныхъ производителей выходили безъ всякой порчи сторонними примѣсями и поддѣлкою подъ воскъ. Къ послѣднему же, переживаемому нами времени, мѣра беззаконія со стороны частныхъ производителей и торговцевъ исполнилась: отысканы подходящія къ воску и похожія на него вещества, и въ торговлѣ чуть ли не сотнями тысячъ пудовъ появились свѣчи фальшивыя, продаваемыя за чисто восковыя. Въ виду дешевизны такихъ матеріаловъ, какъ церезинъ и японская смола, а съ другой стороны—дороговизны свѣчъ, продаваемыхъ за восковыя, не только наши доморощенные русскіе торговцы, но и евреи взялись за производство и торговлю фальшивыми свѣчами, дающими барышъ, какъ ни одинъ товаръ, болѣе чѣмъ рубль на рубль. Итакъ вотъ до чего были доведены производство и торговля восковыми церковными свѣчами, находившіяся въ рукахъ частныхъ, коммерческихъ. Принятіемъ мѣръ къ уничтоженію появившагося зла въ церковно-свѣчномъ дѣлѣ должны были прежде всего озаботиться тѣ, на комъ лежитъ прямая обязанность смотрѣть за тѣмъ, чтобы употребляемыя въ церквахъ вещи были сообразны своему назначенію, т.-е. само же духовенство и церковныя власти. Вотъ поэтому-то и должны были въ послѣднее время выступить на дѣло свое такъ-называемые епархіальные свѣчные заводы, имѣющіе своею задачею—съ одной стороны усилить источникъ средствъ къ содержанію духовно-учебныхъ заведеній, а съ другой — преградить въ церкви доступъ свѣчамъ подложнымъ или фальшивымъ. По нашему мнѣнію епархіальные свѣчные заводы должны быть строго вѣрны этой послѣдней своей задачѣ, т.-е. вырабатывать свѣчи изъ одного воска пчелинаго: это и будетъ служить для нихъ самою твердою почвою, на которой они должны стоять неуклонно.

Казалось бы, что нашъ православный міръ съ особымъ сочувствіемъ и возможною поддержкою отнесется къ тому, что дѣло заготовленія церковныхъ восковыхъ свѣчъ поступаетъ въ

надежныя руки, въ тѣ руки, въ какихъ ему и слѣдуетъ быть, или въ руки самихъ церковныхъ властей, которымъ нѣтъ повода и резона вести дѣло нечестно, и торговый міръ долженъ былъ бы невольно уступить эту отрасль торговли самимъ церквамъ и учрежденіямъ церковнымъ; но къ сожалѣнію на самомъ дѣлѣ вышло не то: полилась брань на духовенство, посыпались всевозможныя нареканія и оговоры то въ неумѣніи духовенства вести дѣло, то въ непригодности ему заниматься торговлею, то въ монополіи и проч. и проч. За поддержку частныхъ купеческихъ интересовъ взялись даже нѣкоторые изъ органовъ печати: на страницахъ напр. нѣкоего Востока много разъ появлялась безпощадная брань, клеймившая и духовенство и высшую церковную власть укорами и въ безнравственности и даже чуть ли не въ ереси. А по нашему мнѣнію что же можетъ быть безнравственнѣе, какъ предъ православнымъ обществомъ профанировать высшую церковную власть въ угоду своимъ страстямъ и своему корыстолюбію. Да изъ-за чего же въ самомъ дѣлѣ вся эта брань? Не изъ-за того ли, что нѣкоторые изъ купцовъ и, сравнительно говоря, весьма небольшая часть ихъ должна разстаться съ производствомъ и торговлею церковными свѣчами, ими же самими доведенными до крайней степени нечестности и подлога? Но помимо того, что церковно-свѣчное дѣло, какъ оказывается, восхищено было нашими торговцами не по праву и вопреки правительственнымъ распоряженіямъ, пусть каждый добросовѣстный человѣкъ, положа руку на сердце, скажетъ: въ чьихъ рукахъ должно находиться это дѣло и гдѣ оно можетъ идти правильнѣе—въ рукахъ ли купеческихъ, или въ рукахъ самого духовенства подъ надзоромъ епархіальныхъ архіереевъ?

Говорятъ: духовенству православному неприлично заниматься торговыми дѣлами. Но если настоитъ необходимость имѣть въ самыхъ церквахъ ящики съ церковными свѣчами и продавать богомольцамъ свѣчи, то можно ли послѣ сего говорить о непригодности и предосудительности заниматься торговлею свѣчъ церковныхъ духовенству? Но чтобы и самое слово „торговля“ не блазнило людей близорукихъ, правильнѣе будетъ замѣнить его другимъ болѣе подходящимъ выраженіемъ и сказать, что наши епархіальные свѣчные заводы занимаются не торговлею, а приготовленіемъ восковыхъ свѣчъ для церквей епархіи, какъ занимаются въ монастыряхъ приготовленіемъ для церквей просфоръ, св. иконъ, вещей ризничныхъ и проч., а въ нѣкоторыхъ монастыряхъ приготовляются и восковыя свѣчи. Если не грѣшно и не неприлично заниматься всѣмъ этимъ монастырямъ и даже вмѣняется въ особую честь то, что въ лучшихъ монастыряхъ практикуются различныя мастерства по заготовленію предметовъ и

вещей церковныхъ, то какимъ же образомъ то же самое можно вмѣнять въ вину и ставить нареканіемъ бѣлому духовенству?

Говорятъ: чрезъ епархіальное свѣчное производство при устраненіи купеческой конкурренціи основывается въ епархіи свѣчная монополія, а это противно современнымъ государственнымъ законоположеніямъ и вредно можетъ повліять на самое производство свѣчей. Но умѣстна ли рѣчь о монополіи, когда дѣло идетъ не о личныхъ интересахъ и наживѣ, а объ улучшеніи запорчиваемыхъ предметовъ церковнаго употребленія? Если бы напр. заготовленіе св. иконъ и торговлю ими запретили вести суздальцамъ и различнымъ офенямъ, безобразно эксплатирующимъ религіозное чувство народа, и въ видахъ улучшенія иконописанія предоставили бы исключительное право монастырямъ, или тому же духовенству устраивать иконописныя мастерскія для снабженія православнаго народа иконами приличной работы, то неужели и такое святое дѣло пожелалъ кто заклеймить названіемъ вредной монополіи? Самая монополія вредна только тогда, когда ведетъ къ ухудшенію какой-либо производительности или извѣстныхъ предметовъ торговли, а когда дѣло идетъ объ улучшеніи, то такая монополія становится дѣломъ весьма желательнымъ. Епархіальное же свѣчное производство не есть дѣло частное или единоличное чье-либо, а общественное, ибо епархіальные свѣчные заводы устраиваются съ согласія всего епархіальнаго духовенства и находятся подъ его всегдашнимъ надзоромъ, и кромѣ того—подъ контролемъ епархіальнаго архіерея, а это во всякомъ случаѣ за правильность и цѣлесообразность дѣла ручается болѣе, чѣмъ частная эксплуатація свѣчнаго производства. Если же въ епархіальномъ свѣчномъ производствѣ считать монополіею то, что съ устраненіемъ отъ свѣчнаго производства и торговли свѣчной купеческаго сословія, прибылями свѣчнаго производства будетъ пользоваться одно духовенство, то и это мнѣніе теряетъ всякое значеніе въ виду спеціальнаго назначенія свѣчныхъ прибылей на содержаніе духовно-учебныхъ заведеній: это, значитъ, не монополія, а Высочайше дарованная духовно-учебнымъ заведеніямъ привиллегія. Безъ этой привиллегіи существованіе ихъ или было бы невозможно, или же должно было бы пасть тяжелымъ бременемъ на государственный бюджетъ.

Приходилось наконецъ слышать относительно духовно-учебныхъ заведеній и такого рода сужденія: что эти заведенія существуютъ для образованія дѣтей духовенства, слѣдовательно само духовенство и должно заботиться о пріисканіи средствъ и улучщеніи быта своихъ учебныхъ заведеній, какъ заботятся о семъ другія сословія. Но духовенство въ этомъ случаѣ нельзя приравнивать къ другимъ свободнымъ сословіямъ, потому что

оно есть сословіе служебное, трудящееся на пользу общественную въ самомъ широкомъ смыслѣ этого выраженія, и дѣтей своихъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ воспитываетъ не для себя, а опять для православнаго христіанскаго общества, которому нужны образованные—и псаломщикъ и пастырь и архипастырь.

Въ послѣднее же время, какъ извѣстно, не дѣтямъ только духовенства, но и всѣмъ прочимъ сословіямъ открытъ свободный доступъ къ поступленію въ духовно-учебныя заведенія. Слѣдовательно падаетъ само собою возраженіе относительно духовно-учебныхъ заведеній, существующихъ будто бы для одного духовенства.

Итакъ, сопоставляя личные интересы купеческіе, замѣшанные въ свѣчной торговлѣ, съ интересами общественными, достигаемыми чрезъ улучшеніе духовно-учебныхъ заведеній, стоитъ ли много жалѣть, если первые будутъ принесены въ жертву послѣднимъ? По нашему же понятію, свѣчному дѣлу лучшаго назначенія, кажется, и дать невозможно, ибо та же самая свѣча восковая, которая отъ усердія въ даръ Богу приносится христіаниномъ въ церковь, съ одной стороны питаетъ его религіозное чувство, а съ другой стороны—получаемыми отъ ней доходами воспитываетъ ему пастыря—его будущаго духовнаго отца и богомольца. „Изъ этихъ грошевыхъ свѣчекъ, скажемъ словами уфимскаго архипастыря, слагаются капиталы, на которые воздвигаются и поддерживаются наши духовныя академіи, семинаріи и другіе разсадники духовнаго просвѣщенія, а чрезъ это выходитъ то, что русскій простецъ, зажигая свѣчу у образа Божія на подсвѣчникѣ, тѣмъ самымъ возжигаетъ духовный свѣтъ и въ головахъ своихъ пастырей—учителей, а чрезъ нихъ и въ своей собственной душѣ“ (*Тул. Еп. Вѣд.*).

Свящ. В. Рождественскій.

ИЗЪ ТООКЭО.

29 декабря 1881 г.

Отъ Санъ-Франциско до Японіи по Тихому Океану обыкновенно переходъ длится отъ 16 до 22 дней, смотря по погодѣ и качествамъ парохода. Наше плаваніе продолжалось почти 22 дня. Послѣ европейскихъ и американскихъ городовъ Іокогама кажется такимъ маленькимъ городкомъ, и особенно улицы такими узкими, что въ первый разъ по возвращеніи, проѣзжая по городу, улицъ и мѣстъ не узнаешь. Японскіе извощики, *дзинрикося*, повезли меня на станцію желѣзной дороги, и черезъ часъ я уже былъ въ Токіо. Въ миссіи меня еще не ожидали такъ скоро. Преосвященнаго Николая, всѣхъ нашихъ миссіонеровъ и другихъ

Русскихъ нашелъ въ добромъ здоровьи, и всѣ мы взаимно были утѣшены свиданіемъ. Всѣ наши семь іереевъ Японцевъ тоже здравствуютъ; одного только нашего подвпжника отца Іоанна Сакая уже нѣтъ на свѣтѣ. Работа миссіи по прежнему идетъ непрерывно, хотя и не вездѣ съ такими большими успѣхами, какъ бы желалось. Главная причина, мнѣ кажется, та, что за послѣдніе три года вся почти Японія объята маніей парламентаризма; вездѣ образуются сходки и говорятся рѣчи за и противъ представительнаго правленія; увлеченные, главнымъ образомъ молодые люди являются главными ораторами. Всѣ заняты этою работой и потому, кажется, дѣломъ религіи не такъ интересуются. Въ послѣднее время впрочемъ поутихли на счетъ парламента. Въ дѣлѣ проповѣди такимъ образомъ намъ приходилось въ послѣдніе годы больше поддерживать и охранять существующія общины, чѣмъ распространять число вѣрующихъ; хотя и распространеніе православной вѣры, собственно говоря, не пріостанавливалось. Оно шло и идетъ особенно успѣшно въ приходѣ отца Павла Савабе, на сѣверо-востокѣ отъ Токіо. Недѣлю тому назадъ приходитъ сюда помощникъ отца Павла, діаконъ Титъ Комацу, ходатайствовать о посылкѣ туда еще по крайней мѣрѣ восьми проповѣдниковъ, требуемыхъ въ 20 слишкомъ новыхъ мѣстахъ. Въ одномъ городѣ цѣлыя толпы требуютъ проповѣди,— дѣвушки изъ чайныхъ домовъ рѣшаются оставлять свое ремесло услышавъ проповѣдь, многіе граждане просятъ постояннаго проповѣдника; въ нѣкоторыхъ деревняхъ начальники (Кочѣо) съ большимъ усердіемъ сами слушаютъ и другихъ жителей побуждаютъ слушать ученіе. Къ празднику Рождества Христова многіе готовы принять св. крещеніе, и отъ отца Павла скоро должно получиться извѣстіе о числѣ крестившихся и вообще о состояніи проповѣди. Старые христіане держатся твердо и особенно радуютъ извѣстія о такой твердости въ вѣрѣ изъ мѣстъ, давно непосѣщавшихся нашими проповѣдниками, такъ какъ большинство неохотно внимало проповѣди. Малое число вѣрныхъ только было пріобрѣтено; оставшись одни, окруженные языческою средой, не видя у себя по нѣскольку лѣтъ проповѣдника, они все-таки оказываются теперь добрыми вѣрующими, даже исповѣдниками. Особенно поучителенъ примѣръ одной христіанки старухи. Шесть лѣтъ тому назадъ, въ городѣ Канума, отецъ Павелъ Савабе окрестилъ одну простую женщину; ее зовутъ Екатериной и теперь ей 53 года. Такъ какъ въ этомъ городѣ не предвидѣлось успѣха въ проповѣди, то ни отецъ Павелъ, ни проповѣдники здѣсь не останавливались и Екатерина проживала одна. Мѣсяца два тому назадъ отецъ Павелъ былъ вблизи этого города и провѣдалъ Екатерину. Оказывается, что она извѣстна въ городѣ подъ именемъ Ясо (Іисусъ) Баба, т.-е. Бабы Іисуса, разумѣя подъ этимъ

ея вѣру и усердіе ко Христу. Въ первое время послѣ крещенія, когда язычники увидѣли, что она не ходитъ ни въ буддійскій, ни въ синтоискій храмъ, стали спрашивать, отчего не ходитъ; она отвѣчала, что вѣруетъ во единаго истиннаго Бога и Ему покланяется, а потому идоламъ не кланяется. Узнали объ этомъ власти и призвали къ допросу; она сказала то же. Тогда они говорятъ ей: „Какъ ты смѣешь противиться закону императора, запрещающему Христову вѣру?“ Екатерина отвѣчала: „законамъ императора я повинуюсь: плачу подати, исполняю свои обязанности, никому зла не дѣлаю, но до моей души никому дѣла нѣтъ, и я служа истинному Богу, не думаю, чтобъ этимъ оскорбляла императора“. Власти еще ей говорятъ: „какъ ты не чувствуешь благодарности къ начальству, которое о тебѣ заботится? Если будешь упорствовать, то погибнешь“. Екатерина отвѣчаетъ: „благодарю власти за заботы обо мнѣ; но прошу не заботиться больше, чѣмъ о другихъ. Что же до смерти, то я готова сейчасъ же умереть“, и показывая на шею, продолжаетъ—„хоть теперь же отрубите голову; вѣдь умирать только разъ въ жизни придется, а рано или поздно—все равно“. Тогда власти сказали: „ну, ну, иди себѣ; ничего тебѣ не сдѣлаемъ“. „Небоязливая баба“, говорятъ. Такъ ее и оставили въ покоѣ власти. Но сосѣди не унимались. Все приставали къ ней, чтобъ она была буддисткой или синто и угрожали изгнать изъ города, если не оставитъ Христа. Екатерина сказала: „если вы прогоните, то я пойду въ другой городъ; если еще будутъ гнать, пойду въ Тоокѣо, наконецъ въ Россію пойду, если въ Японіи будутъ гнать“. Видя, что ничѣмъ ее нельзя устрашить, наконецъ не тревожили уже угрозами; за то при каждомъ случаѣ все напоминали ей о возвращеніи къ отеческимъ богамъ. Домъ, въ которомъ она жила, былъ очень ветхій и постоянно было опасеніе, что упадетъ. Екатерина должно быть замѣтила, что домъ начинаетъ рушиться; она успѣла захватить одну только икону и выбѣжала; чрезъ нѣсколько минутъ домъ совсѣмъ повалился. Тогда ея сосѣди говорятъ ей: „видишь, боги наказываютъ тебя за отступленіе отъ нихъ; покайся и обратись къ нимъ“. Екатерина отвѣчаетъ: „никакого тутъ наказанія нѣтъ; домъ былъ старый, и ему такъ и слѣдовало разрушиться; вы сами видѣли, что домъ валится отъ ветхости, а ваши боги тутъ ни причемъ“. Въ семействѣ Екатерины стали болѣть, сосѣди опять ей толкуютъ: „это наказаніе боговъ“. Она говоритъ: „тѣлу свойственно болѣть и разлагаться и рано или поздно оно должно умереть; никакіе ваши боги не спасутъ ни отъ болѣзни, ни отъ смерти“. Ея двоюродный братъ заболѣлъ, и хотѣли призвать жреца лѣчить его; Екатерина не позволила. Она говорила ему о вѣрѣ во Христа, и онъ увѣровалъ; теперь и онъ желаетъ креститься. Однажды она случайно видѣла, что въ одномъ мѣстѣ

какого-то больнаго лѣчили молитвами и барабанами бонзъ, причемъ заставляли больнаго втягивать ноздрями дымъ жженаго перца; Екатерина повелительнымъ голосомъ сказала чтобы, вопервыхъ, оставили жечь перецъ, потому что этимъ дымомъ можно только заморить, а затѣмъ, чтобъ и барабаны перестали, потому что отъ этого больному пользы никакой не можетъ быть; послушались и оставили больнаго въ покоѣ.

Послѣ Новаго Года преосвященный предполагалъ отправиться на югъ для обозрѣній церквей; но въ настоящее время у него заболѣло горло и потому отложилъ поѣздку до февраля, когда будетъ теплѣе; зимой въ японскихъ домахъ можно еще хуже простудиться. Для постройки собора мѣсто къ сожалѣнію еще не найдено: или очень дорого, или неудобно; приходится еще ждать хоть до лѣта, и тогда уже нужно будетъ рѣшить гдѣ строить.

Одинъ ученый бонза, изъ одной буддійской секты, недавно отправился въ Европу для изученія христіанства, съ цѣлію болѣе удачной борьбы съ нами по возвращеніи сюда; особенною цѣлію онъ задается изучить это въ Россіи и главное—узнать, какія цѣли имѣютъ Русскіе, основавъ въ Японіи духовную миссію; все мерещатся Японцамъ страхи и опасенія, что Русскіе миссіонеры политическіе агенты. Наши пріятели, миссіонеры католическіе и протестантскіе (изъ послѣднихъ нужно исключить Англичанъ-епископаловъ) усердно поддерживаютъ Японцевъ въ этихъ мысляхъ. Да они же первые, съ самаго начала нашей миссіи, и пустили въ ходъ эту клевету, а Японцы подхватили.

Японскіе политики снова хотятъ поднять вопросъ о постановкѣ синтоискаго культа, какъ государственной религіи, и желаютъ возстановленія департамента духовныхъ дѣлъ, который былъ упраздненъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Для бо́льшаго успѣха эти ревнители хотѣли бы и запрещенія христіанской проповѣди, но правительство этого не желаетъ и не сдѣлаетъ. Болѣе разумные государственные люди Японіи убѣдились, что запрещеніями нельзя долго успѣвать въ дѣлахъ вѣры. Да и трудно теперь воротиться назадъ; христіанъ и христіанскихъ церквей въ Японіи теперь такъ много, что нельзя съ ними не считаться. Впрочемъ опасенія относительно запрещенія проповѣди христіанской не основательны, и съ полною увѣренностію можно сказать, что преслѣдованія за вѣру со стороны японскаго правительства никогда уже не возобновятся (*Моск. Вѣдом.*).

А. А.

О КОЛОКОЛЬНОМЪ ЗВОНѢ.

Кто бывалъ въ Германіи, напр., тотъ знаетъ, что тамъ во многихъ церквахъ колокола настроены гармонически и при звонѣ издаютъ совершенно правильные аккорды. Въ Италіи такой звонъ тоже нерѣдкость; на Миланской выставкѣ прошлаго года колокола образовали хроматическую гамму на протяженіи октавы, и звонари положительно играли на колоколахъ. Въ Россіи существуетъ гармоническій звонъ только въ одномъ мѣстѣ, — въ соборѣ города Ростова (нашей губерніи) и этимъ Ростовъ извѣстенъ на всю Россію. Почти всѣ 13 колоколовъ Ростовскаго собора настроены музыкально, а изъ нихъ особенно вѣрно три большіе колокола, звукъ которыхъ образуетъ мажорное трезвучіе (на do). Замѣчательно, что колокола эти и ихъ настройка—XVII вѣка, эпоха ростовскаго митрополита Іоны Сысоевича, писавшаго о нихъ: „на своемъ дворишкѣ лью колоколишки и дивятся людишки.“ Со времени митрополита Іоны, вѣроятно большаго любителя музыки, утекло много воды и теперь благочестивые закащики требуютъ отъ заводчиковъ только колоколовъ позвончѣе да съ большимъ числомъ рельефныхъ изображеній. Эти изображенія въ дѣйствительности наросты на звучащемъ тѣлѣ, мѣшающіе ему издавать *одинъ* чистый тонъ; они заставляютъ колокола издавать при ударѣ *два*, немного отличающіеся другъ отъ друга тона, производящіе дрожаніе звука — недостатокъ колокола, но считаемый многими за достоинство. Заводчикамъ слѣдовало бы подумать объ этомъ недостаткѣ и отливать колокола въ недрожащіе тоны, обтачивая ихъ (съ внѣшней или внутренней стороны), настраивать для полученія музыкальныхъ аккордовъ. Но пока такихъ колоколовъ у насъ еще не приготовляется и не только сельскіе храмы не получаютъ хорошаго звона, не оскорбляющаго музыкальный слухъ, но не позаботилась о немъ и коммиссія строившая храмъ Христа Спасителя въ Москвѣ. По обычаю коммиссія эта обратила вниманіе свое на орнаменты колоколовъ и не позаботилась о звукѣ.

Много занимаясь акустикою и различнымъ приложеніемъ ея выводовъ, чрезъ посредство высокопреосвященнаго митрополита московскаго Макарія, я обращался въ коммиссію съ предложеніемъ устроить гармоническій звонъ въ храмѣ Спасителя. Но колокола были уже заказаны; коммиссія боялась, что подтачиваніе колоколовъ уменьшитъ ихъ вѣсъ и потому отклонила предложеніе мое до времени освященія храма и передачи его въ духовное вѣдомство.

Для устройства музыкальнаго звона въ храмѣ Спасителя я приготовилъ въ предѣлахъ двухъ съ половиною октавъ систему

камертоновъ на резонансныхъ ящикахъ, изъ которыхъ самый большой имѣетъ 7 вершковъ длины въ вѣтвяхъ и издаетъ звукъ одинаковый по числу колебаній (222½ въ секунду) съ звукомъ большаго колокола храма Спасителя. Уже и прежде того я устраивалъ системы камертоновъ, представлявшихъ уравненную темперированную хроматическую гамму и эта система, равно и другія мои акустико-механическія изслѣдованія получили почетныя награды на выставкахъ—Московской политехнической и всемірныхъ — Вѣнской и Филадельфійской.

Но къ чему теперь приложу я свои знанія и труды? Кто послушаетъ ту прелестную гармонію, которую я устроилъ съ извѣстною цѣлію на своихъ камертонахъ? Можетъ быть я не доживу до времени, когда освятится храмъ Христа Спасителя, а если и доживу, то можетъ быть духовное вѣдомство, по принятіи храма отъ коммиссіи, не приметъ моего предложенія. Попробую ещ„ представить нынѣ эти камертоны на всероссійскую выставку въ Москвѣ. Въ виду этого предлагалъ я свои знанія, пріобрѣтенныя въ теченіи сорока лѣтъ изученія мной музыки и акустики, на устройство гармоническаго строя колоколовъ при храмѣ, имѣющемъ воздвигнуться въ Петербургѣ на мѣстѣ злодѣйскаго покушенія 1-го марта. Колокола будутъ издавать минорное и мажорное трезвучія и соотвѣтствующій доминант-аккордъ.

(*Нов. Время*).

Свящ. Израилевъ.

КЪ СВѢДѢНІЮ СОВѢТОВЪ НАШИХЪ ДУХОВНЫХЪ АКАДЕМІЙ.

Считаемъ долгомъ упомянуть о слѣдующемъ обстоятельствѣ: Нѣсколько времени тому назадъ Виленская публичная библіотека отпечатала каталогъ дублетовъ книгъ богословскаго, церковнаго, каноническаго и т. п. содержанія, и выслала эти каталоги, какъ намъ извѣстно, между прочимъ и въ духовныя академіи, предложивъ совѣтамъ академій, въ случаѣ требованій дублетовъ, обмѣнъ на книги, или прямую покупку оныхъ. Между этими дублетами есть весьма цѣнные для богословской науки экземпляры. Но до сихъ поръ, кажется, ни одна изъ духовныхъ академій не откликнулась на это предложеніе, а между тѣмъ частныя справки студентовъ, пишущихъ кандидатскія сочиненія, заставляютъ думать, что не всѣ наши академіи имѣютъ въ своихъ книгохранилищахъ тѣ сочиненія, которыя въ Виленской публичной библіотекѣ имѣются нерѣдко въ нѣсколькихъ экземплярахъ и подлежатъ сбыту. Но вотъ что еще болѣе удивительно: на подобное предложеніе упомянутой библіотеки заграничнымъ ученымъ обществамъ и учрежденіямъ послѣдовали скорые отзывы съ тре-

бованіями дублетовъ въ обмѣнъ, или же на деньги; между прочимъ изъ Мюнхена послѣдовали требованія по нѣкоторымъ изданіямъ на всѣ имѣющіеся въ Виленской библіотекѣ дублеты. Конечно, въ удовлетвореніи такихъ требованій не можетъ быть затрудненія, при извѣстныхъ выгодныхъ условіяхъ, предлагаемыхъ покупателями.

Мы считаемъ своимъ нравственнымъ долгомъ упомянуть объ этомъ, ибо можетъ случиться, что наши же духовныя академіи впослѣдствіи будутъ пріобрѣтать, въ случаѣ нужды, тѣ же Виленскіе дублеты, но уже изъ рукъ сторонніхъ, при томъ, какъ заграничную книгу, по высокой цѣнѣ.—Время пока не ушло, но и медлить не слѣдуетъ (*Лит. Еп. Вѣд.*).

П. І. К.

ПОПРАВКА.

Въ № 12 „Правосл. Обозрѣнія“ за 1881 г. въ статьѣ: „Православіе и единовѣріе“, на стр. 797 строку 22 надо читать: *допустить* большую свободу *или* безразличіе обряда.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Во всѣхъ книжныхъ магазинахъ С.-Петербурга и у протоіерея Казанскаго собора А. Булгакова продаются сочиненія

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО МАКАРІЯ,

МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО.

Исторія Русской Церкви. Томъ XI. Спб. 1882 г. Ц. 2 р., 50 к., за пересылку прилагается за 2 ф.

Исторія Русской Церкви. Томы I, II и III. Второе исправленное изданіе. Спб. 1868 г. Цѣна за три тома 4 р., 50 к., на пересылку прилагается за 5 Ф.

Исторія Русской Церкви. Томы IV и V. Спб. 1866 г. Цѣна 4 р., на пересылку прилагается за 3 Ф.

Исторія Русской Церкви. Томъ VI. Спб. 1870 г. Ц. 2 р., на пересылку прилагается за 2 Ф.

Исторія Русской Церкви. Томъ VII. Спб. 1874 г. Ц. 2 р., на пересылку прилагается за 2 Ф.

Исторія Русской Церкви. Томъ VIII. Спб. 1877 г. Ц. 2 р., на пересылку прилагается за 2 ф.

Исторія Русской Церкви. Томъ IX. Спб. 1879 г. Ц. 2 р. 50 к., за пересылку прилагается за 2 ф.

Исторія Русской Церкви. Томъ X. Спб. 1881 г. Ц. 2 р., на пересылку прилагается за 2 ф.

Исторія Христіанства въ Россіи до равноапостольнаго князя Владиміра. Второе исправленное изданіе. Спб. 1868 г. Ц. 1 р. 50 к., на пересылку прилагается за 2 ф.

Введеніе въ Православное Богословіе. Изданіе четвертое. Спб. 1871 г. Ц. 2 р., на пересылку прилагается за 2 ф.

Православно-Догматическое Богословіе. Два тома. Изданіе третье. Спб. 1868 г. Ц. за оба тома 6 р., за пересылку прилагается за 5 ф.

Слова и Рѣчи Макарія, бывшаго архіепископа Литовскаго и Виленскаго (нынѣ митрополита Московскаго). Спб. 1880 г. Цѣна 1 р., на пересылку прилагается за 1 ф.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

МИТРОПОЛИТЪ ДАНИЛЪ И ЕГО СОЧИНЕНІЯ.

Изслѣдованіе *В. Жмакина.* Изданіе Императорскаго Общества исторіи и древностей Россійскихъ при московскомъ университетѣ. Москва. 1881. 762 страницы текста и 96 страницъ приложеній. Цѣна 3 р. 50 к., съ пересылкою 4 рубля.

Обращаться къ автору, въ С.-Петербургъ, въ духовную семинарію и въ книжные магазины въ Петербургѣ: „Новаго Времени", Вольфа, Гартье, Мартынова. — въ Москвѣ: „Новаго Времени", Ферапонтова, Глазунова.

ПОСТУПИЛЪ ВЪ ПРОДАЖУ 3-й ВЫПУСКЪ

СИСТЕМАТИЧЕСКАГО УКАЗАТЕЛЯ

статей, находящихся въ духовныхъ журналахъ и „Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" по предмету св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. (Учительныя книги Ветхаго Завѣта). Составилъ И. Знаменскій. Казань. 1881 г. (Стран. 1 — 123). Цѣна 35 коп. безъ перес., а съ пересылкой 41 коп.

Адресъ: Въ Казань, Помощнику инспектора Казанской духовной академіи Ивану Знаменскому или въ книжный магазинъ А. А. Дубровина (Гост. дв. № 1).

По тому же адресу можно выписывать и первый выпускъ Указателя (Общее введеніе и Законоположительныя книги В. З.). Цѣна 50 коп. безъ пер., а съ перес. 60 коп. и 2-й выпускъ (Историческія книги В. З. и Прибавленіе о Евреяхъ отъ конца ветхозавѣтной исторіи до настоящаго времени). Цѣна 25 коп. безъ пер., а съ пер. 35 коп.

Цѣна тремъ выпускамъ вмѣстѣ 1 руб. безъ перес., а съ пер. 1 р. 20 коп.

НОВАЯ КНИГА:

ВЪ ЗАЩИТУ БѢЛАГО ДУХОВЕНСТВА

ПО ПОВОДУ КНИГИ Н. ЕЛАГИНА: „БѢЛОЕ ДУХОВЕНСТВО И ЕГО ИНТЕРЕСЫ".

Н. СТАРОВА.

Содержаніе: Предисловіе. Общія замѣчанія о книгѣ г. Елагина. I. Духовенство 60-хъ годовъ.—Столичное духовенство и духовенство западнаго края.—„Историческія" измышленія автора брошюры по вопросу объ обезпеченіи духовенства. II. Сокращеніе приходовъ и причтовъ; его причины и послѣдствія.—„Настоятели" и ихъ помощники.—„Сборы" духовенства.—Проектъ поземельнаго налога.—Жалованье духовенству. III. Духовно-учебныя заведенія и отношеніе къ нимъ епархіальной власти.—Реформа церк. суда.— Отношеніе къ ней и къ духовенству архіереевъ и консисторій.—„Начальники" и „отцы". IV. „Передовое" духовенство.—Нареканія на духовенство.—Доходы духовенства.—Отношеніе къ нему общества.—Д. И. Ростиславовъ и „Церковно-Общ. Вѣстникъ".—Проектъ изданія новой церковной газеты. — Заключеніе. Цѣна 1 рубль. — Съ требованіями на книгу можно обращаться въ книжный магазинъ Тузова въ С.-Петербургѣ, Большая Садовая улица. д. Коровина № 16 (противъ гостиннаго двора), книжный магазинъ Ферапонтова въ Москвѣ и другіе книжные магазины.

ОБЪ ИЗДАНІИ

НОВОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ

ГАЗЕТЫ

ВОСТОЧНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

выходящей еженедѣльно

БЕЗЪ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ ЦЕНЗУРЫ

подъ редакціей Н. М. Ядринцева.

ИЗДАНІЕ ПОСВЯЩАЕТСЯ ИЗСЛѢДОВАНІЯМЪ ВЪ АЗІИ, НОВОСТЯМЪ ПОЛИТИКИ, НАУКИ И ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ НА РУССКОМЪ ВОСТОКѢ, ВЪ СИБИРИ И ТУРКЕСТАНѢ.

ПРОГРАММА ГАЗЕТЫ СЛѢДУЮЩАЯ:

1. Телеграммы, помѣщаемыя въ текстѣ газеты, или отдѣльными бюллетенями.
2. Отдѣлъ оффиціальный — важнѣйшія правительственныя распоряженія.
3. Передовыя статьи, касающіяся жизни русскихъ областей и интересовъ населенія на восточныхъ окраинахъ, а также вопросы русской политики на Востокѣ.

4. Обзоръ русской общественной и провинціальной жизни. Хроника событій на окраинахъ.

5. Политическія извѣстія общія и въ частности касающіяся азіатскихъ странъ.

6. Корреспонденціи изъ провинціи: съ русскихъ окраинъ, изъ Сибири, Туркестана, сосѣднихъ азіатскихъ государствъ и изъ Америки.

7. Научный отдѣлъ—открытія и путешествія на Востокѣ, свѣдѣнія по исторіи, статистикѣ и промышленности.

8. Литературное обозрѣніе—критика и библіографія, особенно сочиненій объ Азіи. Извлеченія и переводы.

9. Изящная литература. Бытовые очерки изъ жизни Востока и Сибири. Стихотворенія.

10. Фельетонъ.

11. Судебная Хроника.

12. Биржевой отдѣлъ—свѣдѣнія о ходѣ русской и азіатской торговли на европейскихъ и азіатскихъ рынкахъ.

13. Объявленія казенныя и частныя.

Подписная цѣна въ Россіи:

	на годъ:	на 9 мѣс.	на 6 м.
Безъ доставки	7 р. 50 к.	5 р. 75 к.	4 р.
Съ доставкой и пересылкой	8 р. — к.	6 р. — к.	5 р.

Подписная цѣна за границею на годъ 14 р.

Срокъ выхода съ 1 апрѣля 1882 г.

Контора редакціи: С.-Петербургъ, Ивановская, д. № 13, кв. № 18.

Подписка принимается также въ книжномъ магазинѣ Вольфа, Невскій, Гостиный дворъ № 18.

Въ Томскѣ въ книжномъ магазинѣ Макушина.

Въ Иркутскѣ въ конторѣ редакціи газеты „Сибирь“.

Статьи и требованія въ редакцію адресуются чрезъ контору.

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ цензурный комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Москва, февраля 22 дня 1882 г.

Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*.

СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ ВОЗНЕСЕНІЯ ГОСПОДНЯ,

сказанное высокопреосвященнѣйшимъ Димитріемъ, архіепископомъ Волынскимъ и Житомірскимъ.

Богъ, богатъ сый въ милости, за премногую любовь свою, ею же возлюби насъ, и сущихъ насъ мертвыхъ прегрѣшеніи сооживи Христомъ, и съ Нимъ воскреси, и спосади въ небесныхъ во Христѣ Іисусѣ (Ефес. 2, 4—6).

Подлинно, это пребогатая, недомыслимая и неизглаголанная милость Божія, премногая, неизслѣдимая и неизреченная любовь Отца небеснаго, что Онъ не презрѣлъ насъ падшихъ, погибшихъ и отчужденныхъ отъ жизни Божіей, но крестными страданіями и святѣйшею кровію единороднаго Сына Своего искупилъ насъ отъ проклятія, смерти и осужденія вѣчнаго, а воскресеніемъ и прославленіемъ Его и насъ мертвыхъ прегрѣшеніи совоскресилъ съ Нимъ и возродилъ въ новую жизнь упованіемъ вѣчной славы и блаженства во царствіи Своемъ.

И то уже высочайшее для насъ счастіе и утѣшеніе, что Искупитель нашъ, единородный Сынъ Божій, облекшійся въ человѣческое естество наше, воспріявшій на Себя грѣхи наши, воскресъ изъ мертвыхъ, вознесся на небо и посажденъ одесную

Бога; что принесенная Имъ жертва за грѣхи наши принята Отцемъ небеснымъ въ воню благоуханія; что Ему не только по божеству, но и по человѣчеству дадеся „всяка власть на небеси и на земли, да о имени Іисусовѣ поклонится всяко колѣно небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ“; но то особенно составляетъ величайшее благо для насъ, что Онъ, Спаситель нашъ, какъ вѣчный архіерей, ходатай и испоручникъ нашъ предъ Богомъ, прошелъ небеса нынѣ, да явится лицу Божію о насъ, да ходатайствуетъ о насъ выну предъ правосудіемъ и милосердіемъ Отца Своего. Въ этомъ вѣчномъ ходатайствѣ о насъ Сына Божія непреложное упованіе и непостыдная надежда наша на безконечную милость и благоволеніе къ намъ Бога Отца и въ настоящей и въ будущей нашей жизни. Умоляемый Имъ Отецъ небесный еще милуетъ и ущедряетъ Своими благодѣяніями міръ нашъ, во злѣ лежащій: продолжаетъ „сіять солнце Свое на злыя и благія и дождитъ на праведныя и неправедныя, посылая намъ времена плодоносна, исполняя пищею и веселіемъ сердца наша“; медлитъ поражать грѣшниковъ праведнымъ судомъ Своимъ, долготерпѣливо ожидая ихъ обращенія и покаянія,— пріемлетъ милостиво наши молитвы и моленія и посылаетъ намъ свыше дары Свои. Умоляемый Имъ Отецъ Небесный, не смотря на грѣхи наши, не отъемлетъ отъ насъ всесвятаго Духа Своего, какъ отъялъ нѣкогда отъ беззаконновавшихъ людей до потопа, глаголя: „не имать Духъ Мой пребывати въ человѣцѣхъ сихъ, зане суть плоть“, но отверзаетъ намъ всѣ сокровища благодати Его къ оправданію и очищенію насъ отъ грѣховъ, къ обновленію, освященію и спасенію нашему. Безъ сего всемогущаго ходатайства о насъ Искупителя нашего, каждый грѣшникъ, по своевольномъ преступленіи заповѣди Божіей, въ тотъ же часъ былъ бы поражаемъ смертію вѣчною, по оному опредѣленію правды Божіей: „въ онь же аще день снѣсте отъ него, смертію умрете“, и по тому смертоносному свойству грѣха, что „грѣхъ содѣянъ“ неминуемо „раждаетъ смерть, оброцы бо грѣха смерть“. Безъ сего ходатайства, давно не существовалъ бы и самый родъ человѣческій; ибо „не пребудутъ беззаконницы предъ очима“ Господа Вседержителя. Безъ сего ходатайства, кто дерзнулъ бы возвести взоръ свой на небо, явиться съ молитвою предъ лицемъ Отца небеснаго? Теперь же во всѣхъ нашихъ нуждахъ, обсто-

яніяхъ жизни, мы можемъ съ дерзновеніемъ приближаться ко престолу благодати, вопіять ко Отцу небесному о помощи, — и можемъ быть увѣрены, что всякая молитва наша, возносимая съ вѣрою, во имя ходатая нашего, единороднаго Сына Божія, будетъ услышана, всякое прошеніе наше, непротивное волѣ Божіей, будетъ исполнено: „аминь глаголю вамъ“.—такъ увѣряетъ насъ самъ единородный Сынъ Божій: „вся, елика аще чесо просите отъ Отца во имя Мое, дастъ вамъ; просите и пріимете“. Теперь, хотя бы кто и грѣшенъ былъ и повиненъ предъ правосудіемъ Божіимъ, не долженъ отчаиваться въ милосердіи Отца небеснаго, но да приступаетъ ко престолу благодати съ отраднымъ упованіемъ, что Отецъ небесный милостиво приметъ покаяніе его, проститъ всѣ грѣхи его и милостивъ будетъ къ неправдамъ его; ибо „ходатая имамы ко Отцу Іисуса Христа праведника, и той есть очищеніе о грѣсѣхъ нашихъ, и не о нашихъ точію, но и всего міра“. Теперь, если бы даже кто умеръ, не успѣвъ сотворить плодовъ достойныхъ покаянія, не успѣвъ загладить грѣхи свои дѣлами благочестія и милосердія христіанскаго, но съ живою вѣрою во всемогущее ходатайство о насъ Сына Божія, съ живымъ упованіемъ на искупительную силу крестной жертвы Его, съ искреннимъ раскаяніемъ предъ Богомъ во грѣхахъ своихъ, не лишается надежды на милосердіе Божіе, на избавленіе отъ вѣчныхъ мученій адовыхъ: ибо Господь и Спаситель нашъ „имать ключи ада, отверзетъ, и никтоже заключитъ“.

Но сего мало: Апостолъ Христовъ въ лицѣ воскресшаго прославленнаго Искупителя нашего видитъ воскресшими и прославленными и всѣхъ вѣрующихъ въ Него, которые соединены съ Нимъ, какъ члены съ главою и какъ вѣтви съ древомъ. По его ученію, воскресъ не одинъ Господь Іисусъ Христосъ, а съ Нимъ и въ Немъ воскресли и мы всѣ, вѣрующіе въ Него. Какимъ образомъ? „Спогребохомся Ему“, такъ объясняетъ самъ Апостолъ эту тайну: „спогребохомся Ему крещеніемъ въ смерть, да якоже Христосъ возста отъ мертвыхъ славою Отчею, тако и мы во обновленіи жизни ходити начнемъ“. Такова сила св. таинства крещенія, что, погружаясь въ освященной водѣ тѣломъ, мы дѣйствительно и истинно спогребаемся со Христомъ духомъ для жизни ветхой, грѣховной, происходящей отъ падшаго праотца

нашего; а выходя изъ воды крещенія, мы дѣйствительно и истинно совоскресаемъ со Христомъ въ новую благодатную жизнь, и бываемъ воистину „новою тварію, созданною во Христѣ на дѣла благая, да въ нихъ ходимъ“. Равно и вознесся на небо не одинъ Сынъ Божій, который былъ и есть всегда на небеси, въ лонѣ Отца Своего: съ Нимъ и въ Немъ превознесено и прославлено наше человѣческое естество превыше естества ангельскаго, и сѣдитъ одесную Бога Отца на престолѣ божественномъ; съ Нимъ и въ Немъ превознесены и прославлены всѣ, предуставленные Богомъ въ жизнь вѣчную, всѣ соединенные съ Господомъ Іисусомъ Христомъ, какъ главою своею, вѣрою живою, любовію крѣпкою и упованіемъ непостыдающимъ, всѣ послѣдовавшіе за Нимъ путемъ узкимъ и прискорбнымъ, терпѣливо и благодушно нося крестъ свой. „Отче“, молился Онъ — ходатай нашъ ко Отцу Своему: „ихже далъ еси Мнѣ, хощу, да идѣже есмь Азъ, и тіи будутъ со Мною, да видятъ славу Мою, юже имѣхъ у Тебе, прежде сложенія міра. „Иду“, говорилъ Онъ отходя отъ насъ на небо: „иду уготовати мѣсто вамъ, и аще уготовлю мѣсто вамъ, паки пріиду и поиму вы къ Себѣ, да идѣже есмь Азъ, и вы будете“. Такъ „богатый въ милости своей Богъ, за премногую любовь свою, юже возлюби насъ, и сущихъ насъ мертвыхъ прегрѣшеніи сооживи Христомъ, и съ Нимъ воскреси и посади въ небесныхъ во Христѣ Іисусѣ“.

„Аще убо воскреснусте со Христомъ, вышнихъ ищите, идѣже есть Христосъ, одесную Бога сѣдя, горняя мудрствуйте, а не земная“. Таково, по ученію Апостола, непремѣнное обязательство умершихъ и воскресшихъ со Христомъ. Намъ нельзя уже, подобно язычникамъ, водиться одними чувствами внѣшними, ограничивать всѣ помыслы ума своего и всѣ желанія сердца однимъ видимымъ, преходящимъ и тлѣннымъ, пристращаться душею и сердцемъ своимъ къ земному и временному, а должно возноситься и умомъ и сердцемъ своимъ туда, „идѣже предтеча вниде о насъ Христосъ“. Да и есть ли что на землѣ, что могло бы привязать къ себѣ сердце христіанина, чающаго жизни вѣчной? Не земля ли, орошаемая потомъ нашимъ, произращаетъ намъ тернія и волчцы? Не на землѣ ли слезы и печали, бѣдствія и скорби, страданія и болѣзни? Не на землѣ ли беззаконіе и пререканіе во градѣхъ, лукавства и обманы, коварства и

озлобленія, насилія и обиды? Не въ землѣ ли наши предки, праотцы и отцы, и не она ли поглотитъ и наше тѣло и превратитъ его въ прахъ, возметаемый вѣтромъ? На небѣ, напротивъ, все, что драгоцѣнно сердцу христіанина. Тамъ нашъ Отецъ небесный, который столько любитъ насъ, что для спасенія нашего не пощадилъ единороднаго Своего Сына: тамъ премилосердый Искупитель нашъ, пролившій за насъ кровь и положившій душу Свою на крестѣ; тамъ преблагая Матерь наша, пречистая владычица Богородица, которая любитъ насъ болѣе, нежели земныя наши матери, желаетъ намъ такого счастія, которое сдѣлало бы насъ блаженнѣйшими на всю вѣчность; тамъ старшіе братья наши, преселившіеся туда праведники, которыхъ самъ Господь именуетъ Своими друзьями, которые съ любовію ждутъ насъ и готовы принять въ свое свѣтлое и святое общество, которые сами и теперь уже царствуютъ со Христомъ во славѣ. Къ сему-то свѣтлому, вѣчноблаженному дому Отца небеснаго, гдѣ и намъ уготовляетъ обитель Господь и Спаситель нашъ, долженъ быть устремленъ весь умъ и сердце истинно вѣрующаго во Христа, совоскресшаго съ Нимъ благодатію Божіею. Тамъ истинное отечество его, тамъ всѣ сокровища сердца его, тамъ весь животъ его сокровенъ со Христомъ въ Богѣ, тамъ и нынѣ, когда онъ еще во плоти, живетъ и царствуетъ со Христомъ духъ его, веселится и радуется сердце его радостію неизглаголанною и прославленною.

Посему-то, братіе мои, если мы не напрасно носимъ на себѣ превознесенное и прославленное имя Христово, если для того спогреблись Ему крещеніемъ въ смерть, чтобы жить съ Нимъ во вѣки вѣковъ: то намъ должно, живя во времени, возлюбить всѣмъ сердцемъ вѣчную жизнь со Христомъ,—поставить ее первою и главною цѣлію всей своей дѣятельности, средоточіемъ всѣхъ надеждъ и стремленій, началомъ и концемъ всѣхъ помысловъ и желаній своихъ, помышлять себе распятыхъ быти міру и „мертвыхъ грѣху, живыхъ же Богови Іисусъ Христомъ“. Рано или поздно мы должны же будемъ поневолѣ оставить землю и все земное. Смерть восхититъ насъ отсюда и преселитъ въ другой міръ—духовный, въ другую жизнь—нескончаемую, вѣчную. Но что будетъ тогда съ нами, если это переселеніе застанетъ насъ неготовыми? Можемъ ли ужиться въ селеніяхъ не-

бесныхъ, если не привыкнемъ теперь возноситься туда умомъ и сердцемъ своимъ, жить тамъ духомъ своимъ, дышать и питаться небеснымъ воздухомъ; если явимся туда не очистившись отъ скверънъ грѣховныхъ, не освободившись отъ мірскихъ пристрастій и плотскихъ похотей? Можемъ ли вселиться со св. ангелами и духами праведниковъ совершенныхъ, если теперь не сроднимся съ ними духомъ и сердцемъ своимъ, своими мыслями, желаніями и чувствованіями? Итакъ, необходимо заранѣе сближаться съ жителями неба—подражаніемъ ихъ вѣрѣ и любви ко Господу, ихъ благости и милосердію, воздержанію и цѣломудрію, кротости и незлобію, терпѣнію и великодушію, смиренію и покорности волѣ Божіей; надобно заранѣе привыкать къ образу жизни небесной—благоговѣйной и непорочной, праведной и благочестивой, добродѣтельной и богобоязненной. Надобно благовременно приготовляться къ свѣтлому торжеству небесному: „очистить себя отъ всякой скверны плоти и духа“—покаяніемъ и сокрушеніемъ сердца; приготовить себѣ брачную одежду, сотканную изъ добродѣтелей христіанскихъ, безъ которой нельзя войти въ благоукрашенный чертогъ небеснаго Жениха. Нужно теперь, не опуская времени, быть готовыми ко срѣтенію Господа своего: „не вѣсте бо, въ кій часъ пріидетъ, вечеръ или утро, или въ пѣтлоглашеніе. Блаженъ рабъ, его же пришедъ обрящетъ бдяща“! Блаженъ, кто всегда готовъ изыти въ срѣтеніе Господа своего съ горящимъ свѣтильникомъ вѣры, полнымъ елея любви и добрыхъ дѣлъ; блаженъ, кто въ совѣсти своей безтрепетно можетъ сказать: „ей, гряди, Господи Іисусе“! готово сердце мое, Боже, готово сердце мое! Аминь.

ЕВАНГЕЛІЯ КАНОНИЧЕСКІЯ *)

В) ЕВАНГЕЛІЕ ОТЪ ЛУКИ.

Третье мѣсто въ ряду нашихъ каноническихъ евангелій занимаетъ евангеліе отъ Луки. Въ пользу его подлинности мы не находимъ такихъ древнихъ отеческихъ свидѣтельствъ, какія мы указали въ пользу подлинности евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Марка. Только въ концѣ втораго вѣка мы встрѣчаемъ свидѣтельства отцовъ, которые говорятъ, что Лука написалъ евангеліе, которое было принято христіанскою церковію, находилось во всеобщемъ употребленіи и пользовалось всеобщимъ уваженіемъ. Мы разумѣемъ свидѣтельства Иринея, Тертулліана, Климента александрійскаго и Іустина мученика. Впрочемъ и этихъ свидѣтельствъ достаточно для того, чтобы убѣдиться въ подлинности евангелія отъ Луки, особенно если при этомъ принять во вниманіе и тѣ данныя, которыя находятся въ самомъ евангеліи.

Согласно со всеобщимъ голосомъ древней христіанской церкви, всѣ ученые и даже отрицательные критики (Майергофъ, Де Ветте, Креднеръ и др.) единодушно признаютъ, что наше третье каноническое евангеліе и книга Дѣяній апостольскихъ принадлежатъ одному и тому же писателю и вмѣстѣ составляютъ одно цѣльное

*) См. февр. кн. „Правосл. Обозр.“ за текущій годъ.

повѣствованіе, первая часть котораго—евангеліе отъ Луки, а вторая—книга Дѣяній св. апостоловъ. Да и совершенно нельзя этого не признать. Какъ евангеліе отъ Луки, такъ и книга апостольскихъ Дѣяній предназначались для одного и того же нѣкоего достопочтеннаго Ѳеофила (Лук. I, 3; ср. Дѣян. I, 1), причемъ писатель Дѣяній напоминаетъ ему, что онъ уже написалъ ему „первую книгу“ „о всемъ, что̀ Іисусъ дѣлалъ и чему училъ отъ начала, до того дня, въ который Онъ вознесся“ (т.-е. евангеліе). Ясно, что подъ этой „книгой“ нужно разумѣть не иное что, какъ только наше третье каноническое евангеліе, тѣмъ болѣе, что и связь между ними такъ тѣсна, языкъ такъ похожъ, что невозможно никакое другое предположеніе: евангеліе закончено повѣствованіемъ о вознесеніи Христа на небо, а книга Дѣяній апостольскихъ начата этимъ событіемъ, очевидно, только для того, чтобы не потерять связи цѣлаго повѣствованія. Теперь вопросъ лишь въ томъ, кто же именно написалъ эти двѣ каноническія книги—евангеліе отъ Луки и книгу Дѣяній апостольскихъ? Изъ книги Дѣяній апостольскихъ (XVI, 10—17; XX, 5—15; XXI, 1—17; XXVII, 1—28) и именно изъ того, что говоря о путешествіяхъ ап. Павла и о событіяхъ, случившихся съ нимъ во время этихъ путешествій, авторъ присоединяетъ къ апостолу и себя („*мы* положили отправиться въ Македонію“, „*мы* прибыли“, „*мы* вышли“, „*мы* отплыли“, „*насъ* провожали“ и т. п.), необходимо заключить, что писателемъ книги Дѣяній апостольскихъ былъ одинъ изъ спутниковъ ап. Павла. Но такъ какъ мы знаемъ трехъ спутниковъ Павла—Тимоѳея, Силу и Луку, то снова раждается вопросъ: кто же именно изъ этихъ трехъ спутниковъ ап. Павла былъ писателемъ книги апостольскихъ Дѣяній, а слѣдовательно и нашего третьяго каноническаго евангелія? Ученые изслѣдователи новозавѣтныхъ писаній различно отвѣчаютъ на этотъ вопросъ. Одни изъ нихъ (Блэкъ [34]) и Ульрихъ) [35]) указываютъ на Тимоѳея, другіе (Гербергъ) [36])—на Луку, третьи (Шванбекъ) [37]) на Силу. Но чтобы узнать, какое изъ этихъ трехъ мнѣній спра-

---

[34]) Theolog. Studien und Krit., 1836, стр. 1021—1024.

[35]) Theolog. Studien und Kritiken. 1837, стр. 369; 1840, стр. 1003.

[36]) Die heil. Sage. 1838 т. II, стр. 244.

[37]) Ueber die Quellen der Schriften des Lukas, Darmstadt, 1847 стр. 168.

ведливо, мы, очевидно, должны сначала разсмотрѣть, насколько вѣрны тѣ основанія, на которыя опираются защитники того или другаго предположенія.

Признающіе писателемъ книги Дѣяній апостольскихъ спутника ап. Павла—Тимоѳея указываютъ обыкновенно на то, что (въ гл. XX, ст. 4 книги Дѣяній) всѣ спутники Павла имѣютъ тотъ или другой эпитетъ, а Тимоѳею не дается никакого эпитета, почему они находятъ вѣроятнымъ, что первоначально вмѣсто слова „Тимоѳей“ въ этомъ мѣстѣ стояло „я“ и что впослѣдствіи какой-нибудь переписчикъ слово „я“ замѣнилъ словомъ „Тимоѳей“. Но такое предположеніе несправедливо, потому что то обстоятельство, что Тимоѳею въ вышеуказанномъ мѣстѣ не дается никакого эпитета, объясняется гораздо проще. Начиная съ 16-ой главы книги Дѣяній апостольскихъ, Тимоѳей представляется лицемъ уже совершенно извѣстнымъ читателю, такъ что нѣтъ никакой надобности знакомить его съ читателемъ еще посредствомъ какого-нибудь эпитета. Правда, писатель книги Дѣяній апостольскихъ имѣетъ обыкновеніе къ упоминаемымъ имъ лицамъ присоединить тотъ или другой эпитетъ, какъ напр. Аристархъ Македонянинъ, Сосипатръ Пирровъ, Веріянинъ и т. п., но это онъ дѣлаетъ только тогда, когда говоритъ о лицахъ совершенно незнакомыхъ читателю или же вообще малоизвѣстныхъ, но никогда не даетъ никакихъ эпитетовъ лицамъ извѣстнымъ и знакомымъ читателю, какимъ напр. былъ Тимоѳей, Варнава и др. (ср. Дѣян. IV, 36; 11, 22, 25; XIII, 1). Наконецъ, говоря, что Тимоѳей и другіе, „пошедши впередъ, ожидали *насъ* въ Троадѣ“ (Дѣян. XX, 5), писатель, очевидно, ясно отличаетъ себя отъ Тимоѳея.

Еще невѣроятнѣе то предположеніе, что писателемъ книги Дѣяній апостольскихъ, а слѣдовательно и нашего третьяго канонической евангелія былъ Сила. Защитники этого предположенія утверждаютъ, что слово „Сила“ позднѣйшею рукою какого-то дополнителя къ книгѣ Дѣяній апостольскихъ поставлено на мѣсто „насъ“ (Дѣян. XVI, 19), такъ какъ Сила будто бы не былъ достаточно извѣстенъ и знакомъ первенствующей церкви. Но очевидно для каждаго, что предположеніе это совершенно произвольно, есть плодъ одной фантазіи и не имѣетъ для себя ровно никакого основанія, а потому и не требуетъ даже опроверженія.

Такимъ образомъ остается признать только одно, что писателемъ книги апостольскихъ Дѣяній, а слѣдовательно и нашего третьяго каноническаго евангелія, былъ спутникъ ап. Павла—Лука, какъ гласитъ объ этомъ и древнее преданіе христіанской церкви. Именно у Евсевія мы читаемъ: „И Лука, спутникъ Павла, изложилъ въ книгѣ возвѣщенное имъ (т.-е. Павломъ) евангеліе“ [38]). То же самое подтверждаетъ и Оригенъ, когда говоритъ у того же самаго Евсевія: „Евангеліе отъ Луки есть евангеліе возвѣщенное Павломъ“ [39]). Объ этомъ же единогласно свидѣтельствуютъ и другіе древніе писатели: Ириней [40]), Тертуліанъ (Марс. IV, 2) и Іеронимъ (vir. illust. 7). По преданію, записанному Іеронимомъ (къ Ис. VI, 9; ср. ad Damas. ep. XX), писатель книги Дѣяній апостольскихъ и нашего третьяго каноническаго евангелія—спутникъ ап. Павла Лука былъ врачъ. Въ посланіи къ Колоссянамъ (IV, 14) Лука также называется врачемъ—ὁ ἰατρός. Слѣдовательно преданіе не ошибается; а потому и вполнѣ естественно принять, что писатель нашего третьяго каноническаго евангелія, указываемый преданіемъ, есть лицо тожественное съ Лукою, на котораго ап. Павелъ указываетъ какъ на своего „возлюбленнаго“ сотрудника. Наконецъ, въ пользу истинности преданія говоритъ еще и то обстоятельство, что въ двухъ мѣстахъ евангелія отъ Луки (IV, 38; XIII, 11) дѣйствительно находятся медицинскія техническія выраженія [41]). Изъ книги апостольскихъ Дѣяній мы видимъ, что писатель этой книги, т.-е. Лука, сопровождалъ ап. Павла отъ Троады до Филиппъ (XVI, 10), гдѣ онъ по всей вѣроятности и остался; по крайней мѣрѣ, говоря о дальнѣйшихъ путешествіяхъ Павла, онъ уже не причисляетъ себя къ его спутникамъ, не говоритъ напр. схватили *насъ*, какъ прежде, но „Павла и Силу“ и т. п. До Веріи Павла сопровождалъ одинъ только Сила (VII, 10), но потомъ тамъ присоединился къ нимъ и Ти-

---

[38]) Haer. III, 14, 1: „Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse facit manifestum“.

[39]) Euseb. H. E. V, 8: „Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑκ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.

[40]) Euseb. H. E. VI, 25: „Τὸ κατὰ Λουκᾶν το ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον“.

[41]) Ср. также Дѣян. XXVIII, 6.

моѳей, который также сопровождалъ апостола только до Филиппъ (XVI, 3; ср. XVI, 19). Изъ Веріи въ Коринѳъ Павелъ пошелъ одинъ (XVII, 14), а затѣмъ, по его повелѣнію, туда послѣдовали еще Сила и Тимоѳей. Съ этимъ вполнѣ согласно и посланіе къ Ѳессалоникійцамъ, написанное Павломъ въ Коринѳѣ; изъ него видно, что въ Коринѳѣ съ Павломъ были дѣйствительно только Сила и Тимоѳей, о Лукѣ въ немъ не говорится ни слова. Отсюда можно даже заключать, что городъ Филиппы былъ болѣе или менѣе постояннымъ мѣстопребываніемъ Луки. Изъ Филиппъ же (XX, 6) впослѣдствіи Лука снова сопровождалъ Павла во время его третьяго путешествія чрезъ Троаду, Митилену, Самосъ, Милетъ, Косъ, Родосъ, Патару, Тиръ, Птолемаиду, Кесарію и другія мѣста до Іерусалима, а позже онъ сопутствовалъ Павлу, заключенному уже въ узы, изъ Кесаріи въ Римъ (Дѣян. XXVII). Это подтверждается и нѣкоторыми посланіями ап. Павла (см. Колос. IV, 14; Филим. 23; 2 Тим. IV, 10), въ которыхъ дѣйствительно упоминается Лука, какъ возлюбленный сотрудникъ Павла.

Если же писателемъ нашего третьяго каноническаго евангелія былъ спутникъ ап. Павла—Лука, то намъ уже не нужно много трудиться надъ тѣмъ, чтобы узнать, какъ и откуда онъ могъ получить свои свѣдѣнія о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Многіе отцы и учители церкви были того мнѣнія, что онъ позаимствовалъ свои свѣдѣнія о жизни Христа преимущественно отъ ап. Павла, и что его евангеліе есть не что иное, какъ только письменное изложеніе того, о чемъ Павелъ проповѣдывалъ устно. Такое мнѣніе подтверждается не только очень сходнымъ повѣствованіемъ Луки и Павла о тайной вечери, но, какъ мы видѣли, даже и древними свидѣтельствами нѣкоторыхъ христіанскихъ писателей: Иринея, Тертулліана, Оригена, Іеронима, Евсевія и другихъ. И нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что апостолъ Павелъ хорошо зналъ всю жизнь Христа и Его ученіе, и даже долженъ былъ знать уже по одному тому, что онъ былъ апостолъ. Лучшимъ доказательствомъ этого являются его посланія. Къ сожалѣнію, вышеуказаннымъ мнѣніемъ пользуются многіе отрицательные критики, ничего особеннаго не видящіе въ апостольскомъ служеніи Павла, для того чтобы подорвать довѣріе къ евангельскому повѣствованію Луки. Такъ какъ Павелъ, говорятъ они,

не былъ личнымъ свидѣтелемъ евангельской исторіи и самъ зналъ о ней быть-можетъ только изъ вторыхъ рукъ, то слѣдовательно, онъ не могъ передать точныхъ свѣдѣній объ этомъ предметѣ и своему спутнику. Заключеніе въ высшей степени неосновательное! Не говоря даже, какъ того хочется отрицательнымъ критикамъ, и объ особенной благодати апостольскаго служенія, которою свыше былъ такъ богато одаренъ ап. Павелъ, мы должны однакоже допустить, что онъ могъ имѣть самыя точныя свѣдѣнія о жизни Христа, хотя бы то даже и изъ вторыхъ рукъ, такъ какъ онъ былъ принятъ въ число апостоловъ и находился въ постоянномъ съ ними общеніи. Лучшимъ доказательствомъ этого опять-таки являются его посланія. Впрочемъ нужно сказать, что свѣдѣній Луки о жизни Господа нашего Іисуса Христа вовсе нельзя ограничивать одними устными разсказами апостола Павла. Лука жилъ и вращался всегда въ кругу такихъ лицъ, которыя непосредственно знали почти всю евангельскую исторію и были ея личными свидѣтелями. Мы говоримъ объ апостолахъ: отъ нихъ-то Лука и могъ позаимствовать самыя точныя и самыя опредѣленныя свѣдѣнія о жизни и дѣлахъ Господа нашего Іисуса Христа. Этими же свѣдѣніями вмѣстѣ съ устными разсказами ап. Павла онъ могъ пользоваться и при своемъ изложеніи евангельской исторіи. И дѣйствительно, Лука самъ свидѣтельствуетъ, что онъ написалъ свое евангеліе „по *точномъ изслѣдованіи* всего сначала [53])“; а такое изслѣдованіе, само собою разумѣется, предполагаетъ уже болѣе или менѣе обширное и всестороннее знакомство съ источниками, необходимыми для рѣшенія даннаго вопроса, а не единичные только разсказы отдѣльной личности.

Когда Лука написалъ свое евангеліе, сказать довольно трудно. Впрочемъ изъ того, что книга Дѣяній апостольскихъ оканчивается третьимъ годомъ заключенія въ Римѣ апостола Павла, совершенно справедливо заключаютъ, что она написана въ концѣ 63 или въ началѣ 64-го года по Р. Х., а евангеліе, которое Лука называетъ „первою книгою“—„πρῶτον λογον“ было написано, слѣдовательно, раньше 63-го года. Но противъ такого заключенія

---

[52]) При этомъ Лука прибавляетъ еще: „какъ предали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова“ (I, 3). Здѣсь рѣчь идетъ, очевидно, о всѣхъ апостолахъ, а не объ одномъ только Павлѣ.

отрицательная критика дѣлаетъ довольно серьёзное возраженіе. Такъ нѣкоторые ученые [43]) утверждаютъ, что книга Дѣяній апостольскихъ въ томъ видѣ, въ какомъ она находится въ настоящее время, не можетъ быть признана вполнѣ законченною. Страннымъ представляется, что Лука оканчиваетъ свое повѣствованіе лишь заключеніемъ въ Римѣ апостола Павла и ничего не говоритъ объ исходѣ его судебнаго процесса или вѣрнѣе о смертномъ приговорѣ, который былъ надъ нимъ произнесенъ, чѣмъ, очевидно, естественнѣе всего было бы закончить повѣствованіе о жизни и дѣятельности Павла, и нѣтъ повидимому никакихъ данныхъ для объясненія того, почему Лука поступилъ именно такимъ образомъ. Вотъ почему отрицательная критика заключаетъ, что по настоящему концу книги Дѣяній апостольскихъ еще нельзя судить о времени ея написанія, и хотя отрицательная критика знаетъ, что во всѣхъ древнѣйшихъ спискахъ книга Дѣяній апостольскихъ имѣетъ такой же точный видъ, въ какомъ она находится и въ настоящее время, но все-таки признаетъ, что она не закончена, а потому ей кажется болѣе вѣроятнымъ, что книга Дѣяній апостольскихъ написана не въ 63 году, а гораздо позже, и быть-можетъ даже послѣ разрушенія Іерусалима. Но едва ли кто-нибудь изъ безпристрастныхъ изслѣдователей Св. Писанія Новаго Завѣта можетъ согласиться съ этимъ заключеніемъ отрицательной критики, такъ какъ приведенныя здѣсь основанія скорѣе говорятъ противъ предположенія отрицательной критики, нежели въ пользу его. Дѣйствительно, Лука былъ „другомъ“, „спутникомъ“ и „возлюбленнымъ сотрудникомъ“ апостола Павла; вмѣстѣ съ нимъ онъ много путешествовалъ, сопутствовалъ ему въ Римъ и даже впослѣдствіи, когда Павелъ пробылъ уже два года въ Римѣ въ темничномъ заключеніи, чѣмъ и заканчивается книга апостольскихъ Дѣяній, онъ все-таки находился съ нимъ въ самыхъ дружественныхъ отношеніяхъ (2 Тим. IV, 11). Нигдѣ ни слова о томъ, чтобы эти дружественныя отношенія ихъ когда-нибудь были нарушены; въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ также нѣтъ на это и малѣйшаго намека, напротивъ видно только, что Лука всегда отно-

---

[43]) Strauss, Das Leben Iesu, стр. 65; Креднеръ, Einleit. in's n. T. стр. 155, 156. 159. 206. 207. 284. 285. Де Ветте, Einl. in's n. T. § 101, стр. 153, § 116 стр. 177. 178.

сился къ апостолу Павлу съ особеннымъ глубокимъ уваженіемъ. Такимъ образомъ и измѣненіемъ отношеній между Лукою и Павломъ совершенно нельзя объяснить себѣ того, почему Лука не довелъ исторіи Павла до его смерти, потому что, насколько мы знаемъ, такого измѣненія отношеній между ними никогда не бывало. Далѣе, начиная съ девятой главы книги Дѣяній апостольскихъ, мы ясно видимъ, съ какою тщательностію, полнотою и опредѣленностію Лука старается представить дѣятельность апостола Павла для распространенія евангелія и насажденія христіанства. Можно ли послѣ этого допустить, чтобы онъ совершенно прошелъ молчаніемъ такое грустное и въ то же время такое важное событіе, какъ смерть его друга, апостола языковъ, неустаннаго труженика въ дѣлѣ распространенія Христова евангелія и насажденія христіанства,—событіе, о которомъ онъ конечно долженъ былъ знать, находясь въ постоянномъ общеніи съ римскимъ узникомъ?! Наконецъ, почти въ одно время съ апостоломъ Павломъ принялъ мученическій вѣнецъ также и апостолъ Петръ; Іаковъ младшій, „не незначительный между апостолами“, также сталъ жертвою разъяреннаго фанатизма еще до разрушенія Іерусалима. Такимъ образомъ, эти три апостола претерпѣли за святое дѣло мученическую смерть почти въ одно и то же время, а между тѣмъ историкъ апостольскій—Лука, не опустившій въ своей исторіи даже убіенія архидіакона Стефана, отмѣтившій мученическую кончину Іакова старшаго,—лицъ, съ которыми онъ не находился въ личныхъ связяхъ, которыхъ быть-можетъ онъ лично даже и не зналъ,—ни однимъ словомъ не упомянулъ о такихъ равно великихъ и равно незамѣнимыхъ для христіанскаго дѣла потеряхъ, каковы мученическія кончины верховныхъ апостоловъ—Петра, Павла и Іакова!? Ясно, что онъ сдѣлалъ это не по нерадѣнію и не потому, что писалъ гораздо позже, а потому, что свое повѣствованіе онъ писалъ раньше этихъ тяжелыхъ событій. Такимъ образомъ отрицательная критика держитъ въ рукахъ ножъ, обращенный лезвіемъ къ ней же самой. Мало этого, ея выводъ даже и логически невѣренъ, потому что она выводитъ такое заключеніе, которое не имѣетъ для себя никакого основанія въ самыхъ посылкахъ. Если Лука ничего не говоритъ о смерти апостола Павла, какъ того слѣдовало бы ожидать, то очевидно, что это значитъ только то, что не окончено лишь повѣ-

ствованіе о дѣятельности и жизни апостола Павла, такъ какъ въ то время быть-можетъ еще не окончилась и самая жизнь апостола, а не то, что не окончена самая книга. Странно было бы требовать отъ писателя, чтобы онъ заканчивалъ свое историческое повѣствованіе тѣмъ событіемъ, какимъ именно намъ желательно, но какое однакоже еще не случилось ни до написанія, ни во время самаго написанія его повѣствованія.

Еще слабѣе тѣ данныя, на основаніи которыхъ отрицательная критика утверждаетъ, что евангеліе отъ Луки написано даже уже послѣ разрушенія Іерусалима. Въ этомъ случаѣ обыкновенно указываютъ [44]) на то, что по свидѣтельству самаго Луки, еще прежде его „многіе начали составлять повѣствованія", существованіе же многихъ подобныхъ повѣствованій едва ли, говорятъ, возможно допустить въ столь короткій періодъ времени, какой заключается между вознесеніемъ Христа на небо и разрушеніемъ Іерусалима. Несостоятельность такого предположенія слишкомъ очевидна. Ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что уже весьма рано, еще до разрушенія Іерусалима, явились повѣствованія о жизни Господа нашего Іисуса Христа, особенно если мы примемъ во вниманіе тотъ интересъ, который возбудила въ то время личность Христа, Его жизнь, возвѣщенное Имъ евангеліе, новая религія и быстрое распространеніе христіанства, благодаря лишь исключительно одной устной, богодухновенной проповѣди апостоловъ. Что интересъ въ христіанскомъ вѣроученіи и потребность въ письменномъ изложеніи устной проповѣди апостоловъ о жизни Христа въ это время дѣйствительно были сильны и настойчиво требовали для себя удовлетворенія, это видно уже изъ того, что многіе апостолы и ученики Господа и даже ихъ сотрудники составляли письменныя посланія и повѣствованія о жизни Христа, хотя Христосъ ни однимъ словомъ не намекнулъ имъ о подобнаго рода дѣятельности. Были конечно и непризванные писатели, которые изъ благочестивой ревности или быть можетъ и по какому-нибудь другому побужденію, также хотѣли запечатлѣть письменнымъ словомъ жизнь и дѣла Господа нашего Іисуса Христа. Но, во всякомъ случаѣ, число такихъ писателей не могло быть слишкомъ велико, хотя Лука и говоритъ о

[44]) См. напр. Де Ветте, Einl. in's n. T. § 101, стр. 153; § 116, стр. 177.

„многихъ повѣствованіяхъ“, существовавшихъ еще до написанія его евангелія. Нужно вообще замѣтить, что выраженія: „много“, „многіе“ — выраженія слишкомъ условныя, такъ какъ для одного можетъ казаться много тамъ, гдѣ другой будетъ видѣть слишкомъ мало, все зависитъ отъ условій, въ которыхъ находится судящій субъектъ. Въ вѣкъ апостольскій, бѣдный вообще письменностію всякаго рода, а особенно нужно сказать это о Палестинѣ, даже три-четыре повѣствованія о жизни Господа нашего Іисуса Христа въ своемъ родѣ могли составлять уже литературное богатство въ глазахъ современниковъ; тогда какъ мы назвали бы это только литературною бѣдностью. Такимъ образомъ, и въ тѣхъ „многихъ“ повѣствованіяхъ, о которыхъ говоритъ въ своемъ евангеліи Лука, еще нельзя видѣть тѣ тысячи экземпляровъ различныхъ повѣствованій, которыя выходятъ изъ-подъ печатнаго станка нашего времени; по всей вѣроятности они обнимали собою, съ точки зрѣнія нашего времени, лишь незначительное количество небольшихъ и отрывочныхъ разсказовъ. Что вышеприведенное мнѣніе отрицательной критики несправедливо, видно наконецъ и изъ того, что въ евангеліи отъ Луки нѣтъ и малѣйшаго намека на то, чтобы писатель его имѣлъ какія-нибудь свѣдѣнія о разрушеніи Іерусалима. Онъ излагаетъ пророчество Христа о недалекой участи Іерусалима; но объ исполненіи этого пророчества не говоритъ ни слова. Ясно, что въ то время, когда Лука писалъ свое евангеліе, пророчество Христа еще не исполнилось, т.-е. Іерусалимъ еще не былъ разрушенъ.

Что же могло побудить Луку написать повѣствованіе о жизни Господа нашего Іисуса Христа? На этотъ вопросъ самъ Лука даетъ довольно опредѣленный отвѣтъ: „какъ уже многіе, говоритъ онъ (I, 1—4), начали составлять повѣствованія о совершенно извѣстныхъ между нами событіяхъ, какъ предали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова: то разсудилось и мнѣ, по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала, по порядку описать тебѣ, достопочтенный Ѳеофилъ, чтобы ты узналъ твердое основаніе того ученія, въ которомъ былъ наставленъ“. Такимъ образомъ Лука пишетъ свое евангеліе потому, что предшествовавшія ему по этому предмету работы „многихъ“ онъ находитъ неудовлетворительными, и неудовлетворительными по всей вѣроятности въ томъ отношеніи, что онѣ повѣствовали о

жизни Христа не „по порядку“, написаны не „по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала“, были отрывочны и представляли собою быть-можетъ только краткія записи устной проповѣди того или другаго апостола въ данное время и въ данной мѣстности. Но такъ какъ Лука пишетъ свое евангеліе для нѣкоего Ѳеофила и именно съ цѣлію дать ему твердое основаніе того ученія, въ которомъ онъ уже былъ наставленъ устно, то ясно, что подъ „повѣствованіями многихъ“ онъ разумѣетъ не всѣ вообще повѣствованія о жизни Христа, но лишь тѣ, которыя ходили по рукамъ читателей, къ кругу которыхъ принадлежалъ Ѳеофилъ. Мы уже говорили, какая настойчивая потребность была у новообращенныхъ христіанъ письменно закрѣпить то, что имъ проповѣдывали апостолы устно, особенно что касается драгоцѣнныхъ воспоминаній о жизни Господа нашего Іисуса Христа. Это же самое могло случиться и въ томъ обществѣ новообращенныхъ христіанъ, къ которому Лука писалъ свое евангеліе. Безъ сомнѣнія и здѣсь первоначально апостолы проповѣдывали устно и быть-можетъ нѣкоторые изъ слушателей пытались изложить въ связи и послѣдовательности то, что апостолы разсказывали изъ жизни Христа только при томъ или другомъ случаѣ. Конечно, такое изложеніе не могло быть вполнѣ удовлетворительнымъ уже по одной скудости положительныхъ источниковъ; вотъ почему Лукѣ и „разсудилось“ написать свое евангеліе, такъ какъ онъ имѣлъ въ рукахъ иныя средства, чѣмъ тѣ „многіе“, и имѣлъ даже возможность тщательно изслѣдовать все сначала и описать жизнь Христа „по порядку“. Невозможно предполагать, чтобы въ числѣ „многихъ“ повѣствованій, упоминаемыхъ Лукою, разумѣлись также и евангельскія повѣствованія Матѳея и Марка, потому что тѣ „многія“ повѣствованія, по всей вѣроятности, были небольшія и отрывочныя сказанія, не удовлетворявшія, какъ видно, даже и тому кругу читателей, къ которому принадлежалъ Ѳеофилъ. Это предположеніе подтверждается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что евангеліе отъ Матѳея было въ особенномъ уваженіи и употребленіи первоначально лишь у христіанъ изъ іудеевъ и у жителей Палестины, евангеліе отъ Марка—въ Римѣ и Верхней Италіи; Ѳеофилъ же и вообще тѣ христіане, которымъ Лука назначаетъ свое евангеліе, жили не въ Палестинѣ и даже не въ Греціи, потому что Лука находитъ нужнымъ объяснять своимъ

читателямъ не только нравы и обычаи, но и болѣе или менѣе замѣчательныя мѣста и города палестинскіе (Лук. I, 26; IV, 31; VIII, 26; XXIII, 51; XXIV, 13), критскіе (Дѣян. XXVII, 8, 12), аѳинскіе (Дѣян. XVII, 21) и македонскіе (Дѣян. XVI, 2); напротивъ, онъ не объясняетъ и самыхъ незначительныхъ мѣстностей только къ Сициліи и Нижней Италіи (см. напр. Дѣян. XXVIII, 15); поэтому нужно предположить, что Ѳеофилъ жилъ, по всей вѣроятности, въ одной изъ мѣстностей Сициліи или Нижней Италіи; но мы не знаемъ, чтобы въ первое время христіанства въ этихъ мѣстностяхъ было въ большомъ употребленіи евангеліе отъ Марка или отъ Матѳея. Слѣдовательно, нѣтъ никакого основанія эти евангелія разумѣть въ числѣ „многихъ“ повѣствованій, упоминаемыхъ Лукою.

Что же собственно Лука хотѣлъ изобразить въ своемъ евангеліи? Прежде всего, не нужно забывать, что евангеліе отъ Луки и книга апостольскихъ Дѣяній суть только двѣ части одного и того же труда, изображающаго развитіе одной и той же идеи, но въ различныхъ формахъ ея проявленія. Въ этомъ смыслѣ Лука начинаетъ свое повѣствованіе іерусалимскимъ храмомъ и оканчиваетъ Римомъ, и если его евангеліе указываетъ такъ-сказать только духовное, идеальное основаніе Новаго Завѣта, предназначеннаго не для однихъ только іудеевъ и не для всѣхъ іудеевъ, но для всѣхъ *вѣрующихъ* народовъ, и выставляетъ вообще на видъ преимущество Новаго Завѣта предъ Ветхимъ въ самой ихъ сущности, то книга Дѣяній апостольскихъ съ другой стороны указываетъ уже на фактическое основаніе Новаго Завѣта, или что то же—на учрежденіе христіанской церкви, когда апостолы, принявъ дары Святаго Духа, не ограничивали благодатное царство Христово одною Іудеею, но пронесли благовѣстіе о немъ по всей Самаріи и Антіохіи и образовали общество вѣрующихъ даже въ центрахъ тогдашняго язычества—Аѳинахъ и Римѣ, равно какъ и на то, какимъ образомъ Израиль самъ былъ причиною того, что христіанство впослѣдствіи перешло по преимуществу къ міру языческому. Что касается въ частности евангелія отъ Луки, то, какъ извѣстно, оно начинается разсказомъ о явленіи въ храмѣ ангела, который благовѣствуетъ о рожденіи двухъ величайшихъ праведниковъ: одного—ветхозавѣтнаго, другаго—новозавѣтнаго, изъ которыхъ первый „предъидетъ“ предъ послѣднимъ „въ духѣ

и силѣ Иліи, чтобы возвратить сердца отцевъ дѣтямъ и непокоривымъ образъ мыслей праведниковъ, дабы представить Господу народъ приготовленный",—и затѣмъ проводится параллель между Іоанномъ Крестителемъ и Христомъ, въ которой нельзя не видѣть сравненія Ветхаго Завѣта съ Новымъ. Это сравненіе особенно достигается тѣмъ способомъ, которымъ Лука ведетъ свое повѣствованіе, поочередно, говоря то о явленіи ангела Захаріи, то о явленіи ангела Маріи, то о невѣріи Захаріи, то о смиренномъ послушаніи Пресвятой Дѣвы, то о хвалебной пѣсни Захаріи, то о хвалебной пѣсни Маріи, то о рожденіи Крестителя, то о рожденіи Христа, то о дѣятельности перваго, то о дѣятельности послѣдняго. За крещеніемъ и родословіемъ І. Христа, которое однакоже излагается не по нисходящей линіи, какъ у Матѳея, а по восходящей, и доводится не до Авраама только, какъ у Матѳея, а до родоначальника общаго всѣмъ людямъ, какъ іудеямъ, такъ и язычникамъ—Адама или вѣрнѣе самаго Бога, слѣдуетъ исторія искупленія, которая ясно показываетъ, какъ Христосъ оттолкнулъ отъ себя образъ плотскаго или точнѣе политическаго Мессіи, именно того Мессіи, котораго тогдашніе іудеи по преимуществу и ожидали. Что касается общественнаго служенія и въ частности чудесныхъ дѣлъ Христа, то Лука всегда старается обратить вниманіе своихъ читателей также и на то впечатлѣніе, которое они производили на окружавшихъ. Такъ, исцѣленіе бѣсноватаго (IV, 33—37) „навело на всѣхъ ужасъ" (ст. 36); исцѣленная теща Петрова „тотчасъ встала и служила имъ" (ст. 39). „всѣ жаждали отъ Христа исцѣленій" (ст. 40); чудесный ловъ рыбы также навелъ ужасъ на всѣхъ (V, 9), исцѣленіе прокаженнаго дало поводъ великому множеству народа стекаться къ Іисусу слушать Его и врачеваться у Него отъ болѣзней своихъ (ст. 15) и т. п. Указавъ такимъ образомъ на успѣхъ дѣятельности Іисуса и на постепенно возраставшее сочувствіе къ Нему іудеевъ (IV, 14, 15), Лука однакоже замѣчаетъ, что въ этомъ случаѣ не всѣ іудеи были одинаковаго мнѣнія и не всѣ питали сочувствіе ко Христу, что въ этомъ отношеніи сами іудеи раздѣлились между собою на два противоположныхъ лагеря, такъ какъ одни сочувствовали Христу и принимали Его ученіе, другіе всѣми силами преслѣдовали Его. Такъ, уже исцѣленіе разслабленнаго, опущеннаго къ ногамъ Іисуса „сквозь кровлю", дало поводъ книжникамъ

и фарисеямъ обвинять Христа въ богохульствѣ (V, 21), а по случаю присутствія Его въ домѣ мытаря Левія тѣ же самые книжники и фарисеи начали даже роптать на Него: „зачѣмъ Онъ ѣстъ и пьетъ съ мытарями и грѣшниками?“,—дѣлали Ему упрекъ въ томъ, что Онъ не постился (ст. 33), нападали на Его учениковъ за несоблюденіе ветхозавѣтной субботы (VI, 2), и мало-помалу раздраженіе ихъ дошло наконецъ до того, что „они пришли въ бѣшенство, и говорили между собою, что бы имъ сдѣлать съ Іисусомъ“ (ст. 11). Но Христосъ, не обращая вниманія на усиливающуюся противъ Него вражду, неуклонно продолжалъ свое дѣло искупленія человѣчества и основанія царства Божія на землѣ: Онъ избралъ учениковъ (ст. 13—16), раскрылъ передъ ними, что Его царство не чувственное, а духовное, и что они не должны бояться непріязни плотскаго Израиля, равно какъ и грубаго язычества, что не Израиль только войдетъ въ Его царство, но и язычники, потому что у язычниковъ (сотникъ капернаумскій) иногда бываетъ такая горячая вѣра, какой нельзя найти и у самаго Израиля (VII, 9), хотя конечно и Израиль вѣрующій не лишается благодати и помощи Божіей, способной воскрешать даже мертвыхъ (11 — 16). Впрочемъ оппозиція противъ Христа тогдашнихъ іудейскихъ авторитетовъ—явленіе совершенно понятное. Трудно было іудею сразу освободиться отъ формализма и обрядности, освященныхъ „преданіями старцевъ“, трудно было ему понять ветхозавѣтный ѳеократизмъ только какъ видъ приготовленія къ великому будущему, только какъ „сѣнь грядущихъ благъ“, а еще труднѣе для него было выработать себѣ понятіе о духовномъ, истинномъ Мессіи въ то время, когда онъ самъ находился подъ тяжелымъ политическимъ игомъ римскаго владычества; даже Іоаннъ Предтеча послалъ двухъ учениковъ своихъ спросить Іисуса: „Ты ли Тотъ, который долженъ прійти, или ожидать намъ другаго?“ (VII, 19). Поэтому глубокій смыслъ заключаютъ въ себѣ слова Христа, сказанныя по поводу этого же посольства Іоаннова: „блаженъ, кто не соблазнится о Мнѣ“! (ст. 23). Такою блаженною Лука выставляетъ именно ту женщину, которая, не соблазнившись о Христѣ, „принесла алавастровый сосудъ съ мурромъ, и ставши позади у ногъ Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и цѣловала ноги Его и мазала мурромъ“ (ст. 38)

Здѣсь кстати замѣтить, что послѣ разсказа о посольствѣ, Лука уже не говоритъ болѣе объ Іоаннѣ Крестителѣ: параллель между Христомъ и Іоанномъ окончена: ни слова и о противуположности между самооправданіемъ іудея и жаждою въ искупленіи язычника. Съ этихъ поръ Лука обращаетъ свой взоръ лишь ко Христу и Его первымъ послѣдователямъ. Первыя слова восьмой главы его евангелія: „послѣ сего Онъ проходилъ по городамъ и селеніямъ, проповѣдуя и благовѣствуя царствіе Божіе“, повидимому указываютъ уже на то, что съ этихъ поръ Лука намѣренъ описывать по преимуществу учительскую дѣятельность Іисуса Христа. И дѣйствительно мы видимъ, что вслѣдъ за этимъ такъ-сказать краткимъ предисловіемъ слѣдуетъ притча о сѣятелѣ, которая по истинѣ можетъ быть понимаема какъ наилучшее введеніе въ Христово евангеліе. Правда, за притчею о сѣятелѣ помѣщенъ разсказъ о четырехъ чудесныхъ событіяхъ (укрощеніи бури, исцѣленіи бѣсноватаго, воскрешеніи дочери Іаира и исцѣленіи кровоточивой), но эти событія именно такого рода, которыя наилучше доказываютъ ту мысль, что Христосъ былъ не простой человѣкъ, но истинный Богъ, что слѣдовательно и ученіе Его было не простое и человѣческое, но истинное и неизмѣнное ученіе Божеское. Указавъ затѣмъ, какъ принято было ученіе Христа нѣкоторыми изъ Его слушателей, какъ образовался кругъ Его послѣдователей, какія обязанности были возложены Христомъ на Его учениковъ или апостоловъ и въ какомъ отношеніи они стояли къ своему божественному Учителю и современному обществу (гл. IX, X), Лука излагаетъ ученіе Христа объ отношеніи человѣка къ Богу, о молитвѣ и о плодахъ горячей вѣры (XI, 1—13). Какъ бы въ контрастъ съ этимъ ученіемъ Христа приводится здѣсь же и разсказъ о томъ, какъ по поводу исцѣленія бѣсноватаго нѣкоторые изъ іудеевъ, отрицая связь Христа съ Богомъ, говорили, что „Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою вельзевула, князя бѣсовскаго“ (ст. 59). Нетрудно понять, какимъ образомъ это обстоятельство, уже по естественному психологическому закону воспроизведенія представленій, вызываетъ въ богодухновенной памяти евангелиста цѣлый рядъ рѣчей Христа чисто полемическаго характера (XI, 17; XII, 53); за рѣчами полемическими слѣдуютъ рѣчи обличительныя (XII, 54; XIV, 6), въ которыхъ снова открывается, только въ устахъ уже самого

Христа, какъ теоретическая, такъ и фактическая противоположность между Израилемъ духовнымъ и плотскимъ. Затѣмъ слѣдуетъ рядъ притчъ, которыя указываютъ какъ на необходимость искупленія, такъ и на условія необходимыя для слѣдованія за Христомъ. Въ главахъ XVII и XVIII содержатся небольшія рѣчи нравоучительныя и пророческія, а въ остальныхъ (XIX—XXIV) повѣствуется уже исторія страданій и воскресенія Господа нашего Іисуса Христа. Вотъ порядокъ повѣствованія, которому слѣдуетъ Лука въ своемъ евангеліи.

Такимъ образомъ, въ то время, какъ Матѳей всегда противопоставляетъ христіанство іудейству, Маркъ—язычеству, Лука синтезируетъ ихъ обоихъ, когда показываетъ не только то, въ какомъ отношеніи стоятъ къ христіанству какъ язычество, такъ и іудейство, но даже и то, какимъ образомъ въ христіанствѣ они могутъ находить свое единство.

Г) ЕВАНГЕЛІЕ ОТЪ ІОАННА.

Что касается евангелія отъ Іоанна, то отрицательные критики относились къ нему далеко неодинаково: насколько одни уважали его и нисколько не сомнѣвались въ его апостольскомъ происхожденіи, предпочитали его всѣмъ другимъ евангеліямъ и вполнѣ вѣрили ему (Шлейермахеръ и его послѣдователи), настолько другіе совершенно отрицали его подлинность, приписывали его позднѣйшему происхожденію и не питали къ нему почти никакого довѣрія (Штраусъ, Бауръ и ихъ послѣдователи). Критики послѣдняго рода особенно опирались съ своимъ мнѣніемъ на то, что въ пользу подлинности евангелія отъ Іоанна нѣтъ свидѣтельства въ посланіяхъ Поликарпа, который лично зналъ Іоанна, и въ сочиненіяхъ Папія, который былъ его слушателемъ и такъ тщательно собралъ всѣ (?) древнія свидѣтельства въ пользу нашихъ каноническихъ евангелій [45]). Но какъ то, такъ и другое мнѣніе, очевидно, крайности; нѣтъ основанія одного евангелиста предпочитать другому въ достовѣрности ихъ повѣствованій, такъ какъ повѣствованія всѣхъ ихъ одинаково истинны.

---

[45]) Strauss, Das Leben Iesu, стр. 63

Всѣ писанія Іоанна принадлежатъ позднѣйшему періоду его жизни и были вызваны различными обстоятельствами тогдашняго времени; поэтому всѣ древнія свидѣтельства о происхожденіи и времени написанія евангелія отъ Іоанна находятся въ неразрывной связи съ древними же свидѣтельствами о пребываніи апостола Іоанна на островѣ Патмосѣ. Вотъ почему историческая критика, изслѣдуя свидѣтельства въ пользу подлинности евангелія отъ Іоанна, не можетъ не касаться такихъ же свидѣтельствъ и о позднѣйшемъ періодѣ жизни евангелиста. По свидѣтельству Климента александрійскаго (Strom. VI, 5; ср. Euseb. H. E. V, 18) апостолъ Іоаннъ оставилъ Іерусалимъ спустя двѣнадцать лѣтъ послѣ смерти Христа. Это свидѣтельство отчасти подтверждается и книгою Дѣяній апостольскихъ (XXI, 18), откуда видно по крайней мѣрѣ то, что въ 58 году апостолъ Іоаннъ уже не упоминается въ числѣ другихъ апостоловъ, находившихся въ то время въ Іерусалимѣ. Что онъ не отправился тотчасъ изъ Іерусалима въ Ефесъ,—можно заключать изъ того, что его имя не упоминается (въ Дѣян. XX, 17—38) въ числѣ лицъ, бывшихъ въ Ефесѣ во время пребыванія тамъ ап. Павла; не могъ онъ быть тамъ и въ то время, когда Павелъ писалъ къ ефесянамъ свое посланіе (61—63 г.), иначе послѣдній не преминулъ бы послать ему свое привѣтствіе, какъ это онъ имѣлъ обыкновеніе дѣлать относительно болѣе или менѣе выдающихся личностей въ дѣлѣ служенія христіанской церкви. Но что позже Іоаннъ дѣйствительно былъ въ Ефесѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Ириней [46]), когда говоритъ: „И церковь, основанная Павломъ въ Ефесѣ, гдѣ пребывалъ Іоаннъ даже до временъ Траяновыхъ, есть истинная свидѣтельница апостольскаго преданія“. То же самое подтверждаетъ онъ и въ другомъ мѣстѣ (Haeres. II, 22, 5), гдѣ, говоря о томъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ началъ Свою учительскую дѣятельность, достигнувъ лишь тридцатилѣтняго возраста, присовокупляетъ: „какъ свидѣтельствуетъ евангеліе и всѣ старцы, которые сходились въ Азіи у Іоанна, ученика Господня, и о чемъ говорилъ самъ Іоаннъ; оставался же онъ съ

[46]) Haeres. III, 3, 4: „ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς ἀποστόλων παραδόσεως“. Ср. Eus. III, 23.

ними даже до временъ Траяновыхъ“ (permansit autem cum iis usque ad Trajana tempora“). Апостола Іоанна видѣлъ еще Игнатій антіохійскій (Euseb. H. E. III, 22), Поликарпъ смирнскій (Иринея Haeres. III, 3; Евс. H. E. V, 24). и Папій іерапольскій. Умеръ же Іоаннъ, по свидѣтельству Іеронима (De vir. illust. 9) въ 68 году послѣ смерти Христа, т.-е. въ 100 году по Р. Х., съ чѣмъ согласенъ и Ириней, когда говоритъ, что Іоаннъ умеръ въ началѣ царствованія Траяна (98—117); Евсевій также указываетъ на 100 годъ, какъ на годъ смерти евангелиста Іоанна. Такимъ образомъ Іоаннъ пережилъ всѣхъ апостоловъ и даже видѣлъ, какъ свидѣтельствуетъ Иринеи, время царствованія Траяна. Но когда же былъ онъ на островѣ Патмосѣ? Климентъ александрійскій [47]) говоритъ: „я слышалъ миѳъ—не миѳъ, но сказаніе, преданное объ апостолѣ Іоаннѣ и сохраненное памятію, что когда послѣ смерти тирана онъ переселился изъ острова Патмоса въ Ефесъ“ и т. д. и затѣмъ разсказываетъ извѣстную исторію объ обращеніи юноши, сдѣлавшагося было уже разбойникомъ. Эту исторію Климентъ называетъ миѳомъ, т.-е. разсказомъ, анекдотомъ, но при этомъ прибавляетъ, что она не миѳъ въ собственномъ смыслѣ, т.-е. не пустой вымыселъ, а событіе истинное, сообщенное быть-можетъ даже самимъ Іоанномъ. Отрицательная критика придаетъ особенное значеніе выраженію Климента „миѳъ—не миѳъ“, а потому и не довѣряетъ его свидѣтельству, что Іоаннъ дѣйствительно былъ на островѣ Патмосѣ. Но отрицательная критика совершенно оставляетъ безъ вниманія при этомъ то обстоятельство, что выраженіе Климента „миѳъ—не миѳъ“, понимаемое даже въ смыслѣ желаемомъ ею, относится лишь къ тому, что̀ произошло съ разбойникомъ-юношею, а вовсе не къ пребыванію Іоанна на островѣ Патмосѣ. Что Іоаннъ былъ на островѣ Патмосѣ и возвратился оттуда въ Ефесъ лишь послѣ смерти тирана,—это, очевидно, Климентъ считаетъ событіемъ уже общеизвѣстнымъ для его читателей. Впрочемъ нужно сказать, что свидѣтельство Климента въ этомъ родѣ не единственное; его подтверждаетъ также и Оригенъ (Толк. на Мѳ. III), когда говоритъ:

---

[47]) Quis dives cap. 42: „ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον· ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον“ κλ.

„Римскій царь, какъ учитъ преданіе, осудилъ Іоанна, свидѣтельствовавшаго слово истины, въ ссылку на островъ Патмосъ; учитъ же о своемъ свидѣтельствѣ и самъ Іоаннъ, не говоря, впрочемъ, кто именно осудилъ его, но высказывая въ Апокалипсисѣ слѣдующее: я, Іоаннъ, братъ вашъ и соучастникъ въ скорби и въ царствованіи и въ терпѣніи Іисуса Христа, былъ на островѣ, называемомъ Патмосъ, за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса Христа". То же самое подтверждаютъ Тертулліанъ [48]) и Евсевій [49]). Изъ свидѣтельства же послѣдняго мы не только узнаемъ то, что въ царствованіе Домиціана Іоаннъ, апостолъ и вмѣстѣ евангелистъ, за свидѣтельство слова Божія былъ сосланъ на островъ Патмосъ, но и то, что 1) даже языческіе писатели свидѣтельствуютъ, что именно при Домиціанѣ начались преслѣдованія и гоненія на христіанъ такого рода, въ которыхъ главную роль играла ссылка въ пустынныя и незаселенныя мѣста и 2) что древнее христіанское преданіе не только подтверждаетъ пребываніе Іоанна на островѣ Патмосѣ, но даже и указываетъ на время возвращенія его оттуда. То же самое подтверждаетъ и Іеронимъ [50]), говоря

---

[48]) Praescr. haer. cap. 36: „Felix ecclesia Romana... ubi Paulus Ioannis exitu coronatus, ubi *apostolus Ioannes*, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, *in insulam relegatur*".

[49]) Euseb. H. E. III, 23 приводятся слова Климента, а III, 18 говорится слѣдующее: „Ἐν τούτῳ (т.-е. Δομετιάνῳ τῷ βασιλεῖ) κατέχει λόγος τὸν ἀπόστολον ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην ἔτι τῷ βίῳ ἐνδιάτριβοντα τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι τὴν νῆσον... Εἰς τοσοῦτον δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλωθέντας ἡ τῆς ἡμετέρας πίστεως διδασκαλία διέλαμπεν, ὡς καὶ τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ'ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς (т.-е. языческіе писатели) μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις τὸν δὲ διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι. Οἵγε καὶ τὸν καιρὸν ἐπ' ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο. Ἔν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ μετὰ πλείστων ἑτέρων τὴν Φλαβίαν Δομετίλλαν ἱστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαβίου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν, εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν". И въ другомъ мѣстѣ (стр. 21): „Μετὰ δὲ τὸν Δομετιανὸν πεντεκαίδεκα ἔτεσιν ἐπικρατήσοντα, Νερούα τὴν ἀρχὴν διαδεξαμένου, καθαιρεθῆναι μὲν τὰς Δομετιανοῦ τιμάς, ἐπανελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰ οἰκεῖα μετὰ καὶ τοῦ τὰς οὐσίας ἀπολαβεῖν τούς ἀδίκους ἐξεληλαμένους, ἡ Ῥωμαίων σύγκλητος βουλὴ ψηφίζεται, ἱστοροῦσιν οἱ γραφῇ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παραδόντες. Τότε δὴ οὖν καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς τήν ἐπὶ τῆς Ἐφέσον διατριβὴν ἀπειληφέναι, ὁ τῶν παρ'ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος".

[50]) „Quarto decimo igitur anno, secundam post Neronem persecutionem mo-

слѣдующее: „итакъ въ четырнадцатый годъ, когда Домиціанъ предпринялъ второе послѣ Нерона гоненіе, отосланный въ ссылку на (островъ) Патмосъ (Іоаннъ) написалъ Апокалипсисъ". „Когда же Домиціанъ погибъ и по причинѣ излишней жестокости его дѣйствія сенатомъ были уничтожены, онъ въ правленіе Нервы возвратился въ Ефесъ".

Что же касается древнеотеческихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности евангелія отъ Іоанна, то ихъ можно раздѣлить на два вида: *собственныя* и *несобственныя*, такъ какъ у однихъ писателей встрѣчаются только тѣ или другія изреченія, несомнѣнно взятыя изъ нашего евангелія отъ Іоанна, у другихъ же рѣчь прямо идетъ объ Іоаннѣ и его евангеліи.

Что касается свидѣтельствъ въ несобственномъ смыслѣ, то мы встрѣчаемъ ихъ даже и у писателей глубокой древности. Такъ уже Игнатій Богоносецъ [51]), говоря о Духѣ, который отъ Бога и который не можетъ, подобно плоти, заблуждаться и не достигать своей цѣли, присовокупляетъ: „потому что Онъ знаетъ, откуда приходитъ и куда уходитъ, и испытываетъ сокровенное". Это разсужденіе Игнатія Богоносца невольно напоминаетъ собою выраженіе, находящееся только въ евангеліи отъ Іоанна: „Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ" (III, 8). И слова Игнатія могутъ быть поняты только при сравненіи ихъ съ подобнымъ же выраженіемъ евангелія отъ Іоанна, въ которомъ вѣтеръ дѣйствительно взятъ для сравненія съ непостижимыми свойствами Святаго Духа. Но къ такому сравненію Игнатій самъ собою никогда бы не могъ придти. Такимъ образомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, что онъ зналъ наше евангеліе отъ Іоанна и даже имѣлъ его въ виду при написаніи выше указаннаго мѣста. Точно также пишетъ онъ и въ другомъ [52]) мѣстѣ: „хороши и

---

vente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, scripsit apocalypsin. Interfecto autem Domitiano, et actis ejus ob nimiam crudelitatem ab senato rescissis, sub Nerva principe redit Ephesum" (vir. illust. cap. 9).

[51]) Philad. VII: „Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπό θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει".

[52] Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρεῖσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν

іереи, наилучшій же архіерей, которому ввѣрено святая святыхъ и которому одному только извѣстно сокровенное Божіе; Сей есть дверь Отца, чрезъ которую входятъ Авраамъ и Исаакъ и Іаковъ, и пророки и апостолы и церковь". И это мѣсто, въ которомъ рѣчь идетъ, очевидно, о Пастырѣначальникѣ-Христѣ, указываетъ на знакомство Игнатія съ нашимъ евангеліемъ отъ Іоанна, потому что опять-таки невольно напоминаетъ собою слова Христа, находящіяся только въ этомъ евангеліи: „Я есмь дверь: кто войдетъ Мною; тотъ спасется" (Іоан. X, 9). Безъ отношенія къ этому мѣсту евангелія отъ Іоанна слова Игнатія сами по себѣ будутъ, очевидно, совершенно непонятны. Точно также Игнатій Богоносецъ пишетъ [53]) и въ посланіи къ римлянамъ: „Моя любовь распята и нѣтъ во Мнѣ огня любопламеннаго—воды живой, и взываетъ ко мнѣ, извнутри мнѣ говоря: гряди ко Отцу. Не наслаждаюсь я пищею тлѣнною, не наслаждаюсь я удовольствіями жизни сея. Хлѣба Божія хочу я, хлѣба небеснаго, хлѣба жизни, который есть плоть Іисуса Христа, Сына Божія, бывшаго въ послѣднее время изъ сѣмени Давида и Авраама. И питія Божія хочу я, крови Его, которая есть любовь нетлѣнная и вѣчная жизнь". Это мѣсто также, очевидно, предполагаетъ знакомство Игнатія съ евангеліемъ отъ Іоанна и основывается на слѣдующихъ изреченіяхъ Христа, сохранившихся только въ этомъ евангеліи; „Если бы ты (самарянка) знала даръ Божій, и кто говоритъ тебѣ: дай Мнѣ пить; то ты сама просила бы у Него, и Онъ далъ бы тебѣ воду живую" (Іоан. IV, 10); „Я есмь хлѣбъ жизни" (VI, 48); „Я хлѣбъ живый" (ст. 51); „Сей есть хлѣбъ сшедшій съ небесъ" (58); „хлѣбъ же, который Я дамъ, есть плоть Моя (ст. 51); „плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно есть питіе" (ст. 55);

ἁγίων, ὅς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς. δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. Philad. XI.

[53]) Римл. VII: „Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· ὕδωρ δὲ ζῶν, καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾷ, οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀένναος ζωή".

„ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ“ (ст. 56); „ядущій хлѣбъ сей жить будетъ во вѣкъ“ (ст. 58). Кромѣ того, въ посланіи Варнавы также находится ясное указаніе на знакомство его писателя съ нашимъ евангеліемъ отъ Іоанна. Такъ мы встрѣчаемъ въ немъ (гл. XII) разсужденіе о типическомъ или прообразовательномъ значеніи мѣднаго змія, вознесеннаго Моисеемъ въ пустынѣ на древо [54]); а это невольно напоминаетъ намъ третьей главы четырнадцатый стихъ нашего евангелія отъ Іоанна, потому что безъ отношенія къ этому мѣсту евангелія едва ли можно допустить, чтобы Варнава самъ собою пришелъ къ уразумѣнію той глубокой прообразовательной связи, которую въ евангеліи отъ Іоанна указываетъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ между мѣднымъ зміемъ, вознесеннымъ Моисеемъ въ пустынѣ на древо, и Своею крестною смертію. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что и Іустинъ Мученикъ также зналъ и пользовался нашимъ евангеліемъ отъ Іоанна, такъ какъ онъ часто употребляетъ слова, особенно любимыя евангелистомъ Іоанномъ (каковы: „вода живни“, „единородный Сынъ“, „Слово“, „плоть“, „возрожденіе“ и т. п.), говоритъ о Логосѣ („Словѣ“) и именно въ смыслѣ евангелія отъ Іоанна, представляетъ Іоанна Крестителя говорящимъ: „я не Христосъ, а гласъ вопіющаго“,—выраженіе, сохранившееся только въ евангеліи отъ Іоанна; упоминаетъ также и о значеніи мѣднаго змія, вознесеннаго Моисеемъ на древо, и притомъ вполнѣ согласно съ духомъ нашего евангелія отъ Іоанна (III, 14), наконецъ излагаетъ исторію о явленіи Христа по воскресеніи, положительно слѣдуя въ ней то евангелію отъ Луки, то евангелію отъ Іоанна [55]).

---

[54]) Онъ говоритъ именно слѣдующее: „Καὶ πάλιν Μωσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ· ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ ζωοποιῆσαι, ὃν δόξωσιν ἀπολωλεκέναι ἐν σημείῳ, πίπτοντες τοῦ Ἰσραήλ. Ἐποίησε γὰρ πάντα ὄφιν δάκνειν αὐτούς, καὶ ἀπέθνησκον· ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ γέγονεν ἵνα ἐλέγξῃ αὐτούς, ὅτι διὰ τὴν παράβασιν αὐτῶν ἐν θλίψει θανάτου παραδοθήσονται. Πέρας γέ τοι Μωσῆς ἐντειλάμενος οὐκ ἔσται ὑμῖν οὔτε γλυπτόν οὔτε χωνευτὸν εἰς θεόν ὑμῖν, ποιεῖ, ἵνα τύπον τοῦ Ἰησοῦ δείξῃ· ποιεῖ οὖν Μωσῆς χαλκοῦν ὄφιν, καὶ τίθησιν ἐνδόξως, καὶ κηρύγματι καλεῖ τὸν λαόν... Ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ καὶ εἰς αὐτόν“.

[55]) Таково у Іустина, напр., слѣдующее мѣсто въ Dial. c. Tryph.: „Ἰωάν-

Что касается древнеотеческихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности нашего четвертаго каноническаго евангелія въ собственномъ смыслѣ, то, какъ извѣстно, они начинаются свидѣтельствомъ Θеофила антіохійскаго. И дѣйствительно у него мы находимъ (ad Autolyc. II, 25) слѣдующее выраженіе: „Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (т.-е. „Іоаннъ говоритъ: въ началѣ бѣ Слово"),—выраженіе, которое говоритъ само за себя и не требуетъ никакихъ комментаріевъ. Другое свидѣтельство принадлежитъ ліонскому епископу Иринею, который не только говоритъ о томъ, что Іоаннъ написалъ евангеліе [56]), но и цитуетъ даже наше четвертое каноническое евангеліе, приводя изъ него всѣ тѣ мѣста, которыя опровергаютъ ученіе валентиніанцевъ. Не менѣе же ясное свидѣтельство въ пользу подлинности евангелія отъ Іоанна высказываетъ также и Евсевій, буквально заимствуя его у Иринея. Именно онъ говоритъ слѣдующее: „Послѣ того, Іоаннъ, ученикъ Господа, который и на персяхъ Его возлежалъ, проживая въ азіатскомъ Ефесѣ, также издалъ евангеліе" [57]). Въ пользу подлинности нашего евангелія отъ Іоанна не менѣе увѣренно свидѣтельствуетъ также Іоаннъ Златоустъ и затѣмъ Θеодоръ Мопсуестскій.

νου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας, καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος, καὶ μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον, οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὐ οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι... Εἶπατε γὰρ μοι, οὐχὶ θεός ἦν ὁ ἐντειλάμενος διὰ Μωσέως, μήτε ὁμοίωμα μήτε τῶν ἐν οὐρανῷ; ἄνω μήτε τῶν ἐπὶ τῆς ὅλως ποιῆσαι; καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ἐρήμῳ διά τοῦ Μωσέως τόν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι, καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔστησε· δι'οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι· καὶ ἀναίτιός ἐστιν ἀδικίας· μυστήριον γάρ διά τούτου ὡς προέφην ἐκήρυσσε, δι'οὗ καταλύειν μὲν τὴν δύναμιν τοῦ ὄφεως τοῦ καὶ τὴν παράβασιν ὑπὸ τοῦ Ἀδὰμ γενέσθαι ἐργασαμένου ἐκήρυσσε· σωτηρίαν δὲ τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέστι τὸν σταυροῦσθαι μέλλοντα, ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖα καὶ ἄλλαι ἀδικίαι.

[56]) Adv. Haer. III, 1: „Postea et Ioannes, discipulus domini, qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium Ephesi Asiae commorans".

[57]) Euseb. H. E. V, 8: „Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών· καὶ αὐτός ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων".

Всѣ эти древнеотеческія свидѣтельства, вполнѣ достовѣрныя и сами по себѣ, находятъ для себя подтвержденіе еще и въ томъ обстоятельствѣ, что даже въ самомъ евангеліи есть много данныхъ, на основаніи которыхъ необходимо предположить, что его писателемъ былъ именно апостолъ Іоаннъ. Такъ, разсказавъ о воплощеніи Бога-Слова, писатель нашего четвертаго каноническаго евангелія прибавляетъ: „и *мы* видѣли славу Его, славу какъ единороднаго отъ Отца“ (Іоан. I, 14). Отсюда ясно, писатель нашего четвертаго каноническаго евангелія былъ однимъ изъ непосредственныхъ свидѣтелей и очевидцевъ всей земной жизни Господа нашего Іисуса Христа, самъ лично видѣвшій „Его славу“; а такимъ свидѣтелемъ конечно могъ быть только кто-нибудь изъ числа двѣнадцати апостоловъ. Далѣе, нельзя не замѣтить еще и того обстоятельства, что писатель нашего четвертаго каноническаго евангелія намѣренно старается умалчивать о сынахъ Зеведеевыхъ (см. напр. I, 35. 42; XIII, 23; XVIII, 15; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7. 20. 23. 24); а это можно объяснить себѣ только тѣмъ, что апостолъ Іоаннъ, будучи писателемъ этого евангелія, по своему христіанскому смиренію не хотѣлъ назвать самого себя, такъ какъ онъ самъ былъ однимъ изъ сыновей Зеведеевыхъ; но что подъ смиреннымъ именемъ: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“—писатель разумѣетъ самого себя,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію; а отсюда опять-таки непосредственно слѣдуетъ, что писателемъ нашего четвертаго каноническаго евангелія былъ именно апостолъ Іоаннъ, потому что тамъ, гдѣ въ четвертомъ евангеліи стоитъ описательное выраженіе—„ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“—въ трехъ первыхъ евангеліяхъ именуется „Іоаннъ“. Наконецъ, бросается въ глаза еще и то обстоятельство, что писатель нашего четвертаго каноническаго евангелія тщательно старается всегда отличать одного Іуду отъ другаго (XII, 4; XIII, 26; XIV, 22), Ѳому всегда снабжаетъ предикатомъ—„близнецъ“ (XI, 16; XX, 24; XXI, 2), Симона Петра всегда отличаетъ отъ Симона Зилота, а Іоанна Крестителя всегда называетъ только Ἰωάννης (Іоаннъ) и ни одного раза не отличилъ его отъ апостола того же имени, хотя бы то словомъ „Креститель“. Это обстоятельство, очевидно, можно объяснить себѣ лишь тѣмъ, что писавшій евангеліе и былъ именно самъ апостолъ Іоаннъ, тѣмъ болѣе, что онъ нигдѣ не называ-

етъ себя по имени, но какъ мы видѣли, всегда замѣняетъ свое имя описательнымъ выраженіемъ—„ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“, а потому ему и не было надобности отличать отъ себя Іоанна Крестителя.

Наконецъ мысль, что писателемъ нашего четвертаго каноническаго евангелія былъ именно апостолъ Іоаннъ, находитъ для себя подтвержденіе также и въ сравненіи евангелія съ первымъ посланіемъ отъ Іоанна и Апокалипсисомъ. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что евангеліе и первое посланіе Іоанна принадлежатъ одному и тому же писателю. Это подтверждается прежде всего ихъ поразительнымъ сходствомъ стилистическимъ. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ писаніи всегда въ одинаковомъ одному только писателю ихъ свойственномъ смыслѣ употребляются частицы: „περὶ“, „ἵνα“, ἀλλὰ“, одинаково часто встрѣчаются глаголы: „θεᾶσθαι“ и „θεωρεῖν“, такія выраженія, какъ: „душу положить“ (τὴν ψυχὴν τιθέναι), „Богъ истинный“ (θεὸς ὁ ἀληθινός) „Спаситель міра Христосъ“ (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου ὁ Χριστός) „явить“ (φαίνειν) „чада“ (τέκνια), „дѣти“ (παίδια), частое повтореніе одного и того же выраженія въ одномъ и томъ же періодѣ и т. п. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ писаніи всегда въ одномъ и томъ же смыслѣ употребляются такія понятія, какъ — „свѣтъ“, „истина“, „любовь“, „жизнь“, „жизнь вѣчная“, „единородный Сынъ“, „смерть“, „тьма“, „мракъ“, „небо“, „міръ“, плоть“, „пріити въ міръ“, „раждаться свыше“ и т. п. Все это ясно доказываетъ ту мысль, что какъ евангеліе, единогласно приписываемое древне-христіанскимъ преданіемъ апостолу Іоанну, такъ и первое посланіе Іоанна дѣйствительно принадлежатъ одному и тому же писателю. То же самое нужно сказать и объ Апокалипсисѣ.—Уже одни первые два стиха Апокалипсиса убѣждаютъ насъ въ томъ, что самъ писатель его намѣренно указываетъ на себя, какъ на то же самое лицо, которому принадлежитъ и евангеліе. Такъ,—онъ пишетъ: „Откровеніе Іисуса Христа, которое далъ Ему Богъ, чтобы показать рабамъ Своимъ, чему надлежитъ быть вскорѣ. И Онъ показалъ, пославъ оное чрезъ Ангела своего рабу своему Іоанну, который свидѣтельствовалъ слово Божіе и свидѣтельство Іисуса Христа, и что онъ видѣлъ“ (1, 1—2). Но что нужно разумѣть подъ словами Апокалипсиса: „слово Божіе и свидѣтельство Іисуса Христа, что онъ видѣлъ и о чемъ онъ сви-

дѣтельствовалъ",—какъ не указаніе на первое посланіе Іоанна, которое почти тѣми же самыми словами дѣйствительно и начинается: „о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали, и что осязали руки наши, о Словѣ жизни, ибо жизнь явилась и мы видѣли и свидѣтельствуемъ",—и на евангеліе отъ Іоанна, въ которомъ писатель также говоритъ: „и мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца" (1, 14)?.. Впрочемъ, изъ вышеприведеннаго мѣста мы еще не выводимъ того заключенія, что Апокалипсисъ принадлежитъ писателю евангелія и перваго посланія Іоанна; мы говоримъ только, что писатель Апокалипсиса самъ выдаетъ себя въ этомъ мѣстѣ за одно и то же лицо съ писателемъ евангелія и перваго посланія Іоанна. Но что онъ дѣйствительно есть одно и то же лицо, это доказывается языкомъ Апокалипсиса, его стилистическимъ сходствомъ съ евангеліемъ и первымъ посланіемъ Іоанна, а также и тѣми основными мыслями, которыя ясно проводятся во всѣхъ этихъ трехъ писаніяхъ. Борьба тьмы со Христомъ и Его царствомъ, которая составляетъ основную мысль евангелія и перваго посланія Іоанна, въ то же время есть основная мысль и Апокалипсиса. Затѣмъ въ Апокалипсисѣ (1, 5. 6. 13. 17 и др.), какъ и въ евангеліи, особенно выставляется на видъ Божеское существо Господа нашего Іисуса Христа. По евангелію, Христосъ восшелъ ко Отцу, чтобы уготовать мѣсто Своимъ послѣдователямъ (XIV, 2. 3. 6. 12.); то же самое подтверждаетъ и Апокалипсисъ (XII, 5; VII, 4. 9). Ученики Христа, оставленные въ мірѣ, а не внѣ міра, по евангелію, должны были вести внутреннюю и внѣшнюю борьбу съ міромъ (XII, 24. 25); по Апокалипсису, міръ, не терпящій свѣта, насиліемъ и кровопролитіемъ хочетъ уничтожить царство Христово, но этимъ только самъ себѣ подготовляетъ судъ (гл. XVI.). На христіанство также одинаково смотрятъ какъ евангеліе, такъ и Апокалипсисъ. Въ этомъ отношеніи обыкновенно указываютъ (Креднеръ § 265) различіе только въ томъ, что по евангелію, будто бы, всѣ люди должны войти въ царствіе Божіе (при этомъ ссылаются обыкновенно на X, 16, XI, 52), по Апокалипсису же только избранные изъ всѣхъ племенъ земныхъ. Но что касается евангелія отъ Іоанна X. 16, то въ немъ Христосъ вовсе не говоритъ того, что всѣ

язычники будутъ спасены, а говоритъ только, что Онъ имѣетъ и другихъ овецъ, кромѣ Израиля; а это конечно предполагаетъ уже выборъ, избраніе. То же самое нужно сказать и относительно гл. XI, ст. 52. — Такимъ образомъ несомнѣнно, что писатель Апокалипсиса и перваго посланія Іоаннова есть одно и то же лицо съ писателемъ нашего четвертаго каноническаго евангелія. Писателемъ же Апокалипсиса и перваго Іоаннова посланія необходимо признать, согласно всеобщему голосу древней христіанской церкви, именно апостола Іоанна, сына Зеведеева, что̀ подтверждается также какъ самими этими писаніями (Апок. 1, 1; 1 Іоан. 1, 1), такъ и древнеотеческими свидѣтельствами: Поликарпа (Phil. VII), Евсевія (H. E. IV, 26), Ѳеофила Антіохійскаго (у Евсевія. H. E. IV, 24), Аполлонія (у Евс. H. E. V, 18), Климента Александрійскаго (Strom. VI. Paedag. 11), Оригена (у Евс. H. E. VI, 25), Іустина мученика (dial. c. Tryph. cap. 81) и Иринея (Haer. V, 30, 1 и 3; Euseb. H. E. III, 18). А отсюда непосредственно слѣдуетъ, что если апостолъ Іоаннъ былъ писателемъ Апокалипсиса и перваго посланія его имени, то слѣдовательно онъ былъ писателемъ и нашего четвертаго каноническаго евангелія.

Что касается вопроса о мѣстѣ написанія евангелія отъ Іоанна, то на первый взглядъ кажется, что древнеотеческія свидѣтельства въ этомъ отношеніи противорѣчатъ другъ другу. По словамъ Иринея (Haer. III, 1; Euseb. H. E. V, 8), ученикъ Господа, Іоаннъ, издалъ (edidit ἐξέδωκε) свое евангеліе въ Ефесѣ; это свидѣтельство Иринея подтверждаютъ также Златоустъ и Ѳеодоръ Мопсуетскій. Напротивъ, Ѳеофилактъ (Пред. къ толк. еван. Іоан.) говоритъ, что Іоаннъ написалъ свое евангеліе на островѣ Патмосѣ (εὐαγγέλιον.... ὃ καὶ συνέγραψεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ἐξόριστος διατελῶν). Какое же изъ этихъ двухъ свидѣтельствъ заслуживаетъ бо́льшаго довѣрія? Намъ кажется, что оба эти свидѣтельства равно достовѣрны и не только не заключаютъ въ себѣ противорѣчія, а напротивъ лишь восполняютъ одно другое. Такое предположеніе основывается не на простомъ соображеніи, а на историческихъ же свидѣтельствахъ, каково, напр., свидѣтельство Аѳанасія [58])

[58]) „Τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη τε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου

и Дороѳея Тирскаго [59]), по словамъ которыхъ Іоаннъ написалъ свое евангеліе дѣйствительно на островѣ Патмосѣ, но издалъ (опубликовалъ, выпустилъ въ свѣтъ) его въ Ефесѣ чрезъ Гаія возлюбленнаго страннопріимца апостольскаго и діакона, о которомъ дѣйствительно упоминаетъ ап. Павелъ. Замѣтки въ концѣ евангелія очень многихъ кодексовъ (флорентійскихъ, напр.) подтверждаютъ это свидѣтельство; другія глаголятъ такъ: написано по гречески *въ Ефесѣ*, спустя тридцать лѣтъ послѣ вознесенія Господня въ царствованіе Домиціана". (ἐγράφη ἑλληνιστὶ εἰς Ἔφεσον μετὰ ἔτη λ τῆς ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου ἐπὶ Δομετιανοῦ βασιλέως), но въ этого рода замѣткахъ, очевидно, находится подтвержденіе вышеуказаннаго предположенія, хотя въ нихъ и не сказано прямо того, что евангеліе отъ Іоанна было написано именно на островѣ Патмосѣ; въ концѣ же нашихъ московскихъ кодексовъ и нѣкоторыхъ другихъ рукописей сдѣлано слѣдующее категорическое замѣчаніе: „издано на островѣ Патмосѣ, спустя 32 года послѣ вознесенія Христа Бога нашего" (ἐξεδόθη μετὰ χρόνους λβ τῆς τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἀναλήψεως ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ). Такимъ образомъ, въ виду всѣхъ этихъ данныхъ, необходимо предположить, что евангеліе отъ Іоанна, по всей вѣроятности, было написано на островѣ Патмосѣ и затѣмъ отослано въ Ефесъ Гаію, благодаря которому оно и вошло во всеобщее церковное употребленіе чрезъ распространеніе и умноженіе его списковъ. Весьма естественно, что пока апостолъ Іоаннъ проживалъ въ Ефесѣ, письменнное евангеліе для ефесской церкви не было нужно: но когда онъ былъ сосланъ на островъ Патмосъ и быть-можетъ даже не имѣлъ надежды на свое возвращеніе оттуда въ Ефесъ, письменное евангеліе для ефесской церкви было уже необходимо, такъ какъ въ данномъ

Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἠγαπημένου, ὄντος ἐξοριστοῦ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ καὶ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ξενοδόχοῦ τῶν ἀποστόλων, περὶ οὗ καὶ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησὶ" и т. д.

[59]) Max. bibl. patr. m. III. стр. 421: „ὑπὸ δὲ Τραϊανοῦ βασιλέως ἐξωρίσθη (Іоаннъ) ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ Κυρίου ἐκεῖ δὲ ὢν καὶ τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον ἔγραψε, καὶ ἐξέδωκεν ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου καὶ διακόνου, ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀποστολος μαρτυρεῖ".

случаѣ оно отчасти могло замѣнять собою даже личное присутствіе апостола. Вотъ почему весьма вѣроятно предположеніе, что написавши свое евангеліе на островѣ Патмосѣ, апостолъ Іоаннъ отправилъ его потомъ въ Ефесъ, гдѣ оно и было обнародовано (ἐξεδόθη).

Относительно опредѣленія времени написанія евангелія отъ Іоанна мы обладаемъ данными не особенно точными. Главное затрудненіе въ этомъ случаѣ состоитъ въ томъ, что мы не знаемъ опредѣленно, когда именно апостолъ Іоаннъ былъ сосланъ на островъ Патмосъ и когда онъ возвратился оттуда. Мы можемъ только предполагать, что евангеліе отъ Іоанна написано раньше Апокалипсиса (Апок. I, 1), изъ котораго видно, что его читатели по всей вѣроятности были уже знакомы съ евангеліемъ. Отеческія свидѣтельства также ничего не говорятъ положительнаго, и если древнехристіанскіе писатели что̀ сообщаютъ, то сообщаютъ только то, что̀ въ ихъ время было достояніемъ лишь устнаго преданія; другіе, какъ напр. Иринеи (Haer III, 1), Климентъ Александрійскій (Euseb. H. E. VI, 14) и Оригенъ (Euseb. VI, 25), говорятъ только, что евангеліе отъ Іоанна написано послѣ остальныхъ евангелій и именно въ царствованіе Домиціана. Въ нѣкоторыхъ впрочемъ кодексахъ, какъ мы видѣли, есть замѣтки, что евангеліе отъ Іоанна написано въ 30 или 32 году по вознесеніи Христа, и хотя подобнымъ замѣткамъ нельзя придавать особенно важнаго значенія, такъ какъ изъ этихъ кодексовъ нѣтъ ни одного, который былъ бы написанъ раньше X или XI столѣтія, во всякомъ случаѣ нужно согласиться, что указанія ихъ совершенно согласны съ древнеотеческими свидѣтельствами, по которымъ евангеліе отъ Іоанна было написано въ царствованіе Домиціана, на которое падаютъ и годы, указываемые замѣтками нѣкоторыхъ кодексовъ. Такимъ образомъ весьма вѣроятно, что наше четвертое каноническое евангеліе было написано въ 30 или 32 году послѣ вознесенія Господа нашего Іисуса Христа.

Поводъ къ написанію евангелія отъ Іоанна былъ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго [61]), двоякаго рода: вопер-

[61]) Euseb. XI. 14: „Ἐν ταῖς ὑποτυπώσεσι... ὁ Κλήμης.... παράδοσιν τῶν ἀνε-

выхъ, желаніе Іоанна восполнить повѣствованія другихъ евангелистовъ, въ которыхъ, по его взгляду, не было вполнѣ представлено все божественное величіе образа Христа, и вовторыхъ просьба друзей. Что касается перваго побужденія, то въ немъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Что Іоаннъ, пережившій всѣхъ апостоловъ и непосредственныхъ свидѣтелей евангельской исторіи, зналъ и читалъ повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ,— это весьма естественно и правдоподобно. Самое же существованіе этихъ повѣствованій и особенно замѣченная въ нихъ неполнота изложенія жизни и дѣятельности Христа дѣйствительно могли возбудить у Іоанна мысль о составленіи новаго евангелія и именно по такому плану, по которому бы была восполнена неполнота трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованій. Если къ этому присоединить еще чисто внѣшнее побужденіе — просьбу друзей, то не останется уже никакого сомнѣнія въ томъ, что̀ могло побудить Іоанна къ написанію его евангелія, которое, кромѣ того, будучи написано въ то время, когда Іоаннъ находился въ заточеніи на островѣ Патмосѣ, и отослано въ Ефесъ, могло даже отчасти замѣнить тамъ присутствіе самого апостола. Но если евангеліе отъ Іоанна написано по просьбѣ друзей, то отсюда еще не слѣдуетъ того, что оно только для однихъ друзей апостола и предназначалось. Само собою разумѣется, что друзья просили Іоанна написать евангеліе не ради своей, но ради всеобщей нужды, и не для себя, но для всей христіанской церкви вообще; это заключеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что, какъ мы видѣли, не одна только просьба друзей побудила Іоанна написать его евангеліе, но едва ли не бо́льшее значеніе въ этомъ отношеніи нужно приписать желанію самого апостола — восполнить замѣченнные имъ пробѣлы въ трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Все это подтверждается и самимъ евангеліемъ отъ Іоанна. Его писатель идетъ въ своемъ повѣствованіи о жизни Господа нашего Іисуса Христа своимъ собственнымъ путемъ и дѣйствительно вполнѣ погружается въ историческое со-

---

κἀθεν πρεσβυτέρων τέθειται..... τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον".

зерцаніе божественной личности и недосягаемаго величія Богочеловѣка, чего именно недостаетъ другимъ евангеліямъ; затѣмъ онъ повѣствуетъ о такихъ событіяхъ, которыхъ также нѣтъ въ первыхъ евангеліяхъ, и наконецъ особенно настаиваетъ на вѣрѣ во Христа, какъ сына Божія, во плоти пришедшаго на землю [61]), и на необходимости въ христіанскихъ обществахъ любви и преданности, что̀ не незамѣтно указываетъ уже на нужды и недостатки тогдашняго общества.

Вотъ каковы тѣ положительныя данныя, которыми мы можемъ располагать при своемъ сужденіи о подлинности и происхожденіи евангелія отъ Іоанна. Однакоже, несмотря на то, что за исключеніемъ только нѣкоторыхъ посланій ап. Павла, во всей древности какъ христіанской, такъ и языческой литературы нѣтъ подобной книги, которая могла бы имѣть столько очевидныхъ и неопровержимыхъ доказательствъ своей подлинности, сколько имѣетъ евангеліе отъ Іоанна, все-таки и оно подвергается цѣлому ряду нападокъ со стороны отрицательной критики. И этихъ нападокъ такъ много, что мы находимъ себя вынужденными, для болѣе удобнаго разсмотрѣнія ихъ, раздѣлить ихъ даже на два вида, чему благопріятствуетъ и самое ихъ свойство. такъ какъ одни изъ нихъ касаются лишь внѣшнихъ данныхъ, которыя говорятъ въ пользу подлинности нашего евангелія отъ Іоанна,— другія напротивъ указываютъ противъ подлинности его различныя внутреннія основанія.

Что касается возраженій перваго рода, то подлинность евангелія отъ Іоанна отрицательная критика подвергаетъ сомнѣнію прежде всего своимъ утвержденіемъ, что ап. Іоаннъ будто бы даже никогда и не былъ въ Ефесѣ, съ которымъ такъ неразрывно связанъ вопросъ о происхожденіи его евангелія. Какъ видно, говорятъ, изъ книги Дѣяній апостольскихъ до 60 года Іоаннъ не

---

[61]) Съ этой точки зрѣнія нельзя не видѣть въ евангеліи отъ Іоанна и цѣли полемической въ отношеніи къ ложнымъ направленіямъ вообще и въ частности въ отношеніи къ гностикамъ и именно керинѳіанамъ, евіонистамъ, ученикамъ Іоанна Крестителя и къ іудеямъ вообще. Это подтверждается и историческими свидѣтельствами Иринея (adv. haer. III, II, 1, 2), Тертулліана (de praescript. c. 33) Епифанія (haeres. 69) и др.

могъ быть въ Ефесѣ; изъ посланія же къ Галатамъ (11, 6) слѣдуетъ заключить, что въ 60 годахъ Іоанна уже не было въ живыхъ. Такъ разсуждаетъ отрицательная критика [62]). Но изъ посланія апостола Павла къ Галатамъ (11, 6) ничего такого не слѣдуетъ. Тамъ Павелъ говоритъ только о томъ, что главы іерусалимской общины, „какими бы ни были они когда-либо“, для него, какъ самостоятельнаго апостола Христова, не имѣютъ ничего особеннаго и не возложили на него ничего болѣе, чѣмъ сколько ему дано, т.-е. не возложили никакихъ особенныхъ требованій, никакихъ особенныхъ условій. Изъ того же, что здѣсь сказано: „какими бы ни были они когда-либо“, отрицательная критика и заключаетъ, что „главъ іерусалимской общины“, т.-е. „знаменитыхъ“ апостоловъ, къ числу которыхъ принадлежали Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, тогда уже не было въ живыхъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ апостолъ Павелъ долженъ бы былъ выразиться будто бы такъ: „каковы они ни *суть* теперь“ (?), или, по крайней мѣрѣ, что если и не всѣ „знаменитые“ апостолы тогда уже были умершими, то хотя кто-нибудь изъ нихъ одинъ (?!), а такъ какъ въ 56 году, когда Павелъ писалъ свое посланіе къ Галатамъ, Петръ и Іаковъ еще были живы, то слѣдовательно къ тому времени умеръ лишь одинъ апостолъ Іоаннъ. Конечно такое возраженіе, совершенно противорѣчащее и своему собственному основанію, и несомнѣннымъ историческимъ свидѣтельствамъ о жизни апостола Іоанна, основанное на одномъ только намѣренно-ложномъ толкованіи словъ апостола Павла, должно быть названо скорѣе діалектическою шуткою, чѣмъ серьёзнымъ и разумнымъ возраженіемъ.

Но отрицательная критика не пренебрегаетъ никакими діалектическими ухищреніями. Въ этомъ отношеніи не менѣе обращаетъ на себя вниманія также и слѣдующее ея умозаключеніе: Климентъ римскій пишетъ Коринѳянамъ посланіе; слѣдовательно, апостола Іоанна въ то время уже не было въ живыхъ. Какъ ни смѣшно и какъ ни странно это умозаключеніе, но его дѣйстви-

---

[62]) См. напр. Lützelberger's Die Kirchl. Tradition über den Ap. Joh. u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipz. 1840, стр. 174. Люцельбергеръ принадлежитъ къ послѣдователямъ Штрауса.

тельно выставляютъ на видъ нѣкоторые изъ представителей отрицательной мысли [63]). Какъ извѣстно, Климентъ былъ римскимъ епископомъ отъ 92—101 года по Р. Х., когда былъ живъ еще и Іоаннъ. Въ царствованіе Домиціана, по поводу споровъ возникшихъ въ средѣ коринѳскихъ христіанъ онъ написалъ къ Коринѳянамъ свое посланіе. И вотъ отрицательная критика думаетъ, что еслибы въ то время Іоаннъ дѣйствительно былъ живъ и проживалъ въ Ефесѣ или на островѣ Патмосѣ, то за рѣшеніемъ своихъ споровъ Коринѳяне скорѣе обратились бы къ нему, какъ апостолу, чѣмъ къ простому (?) римскому епископу Клименту. На этомъ-то и построено вышеприведенное возраженіе. Но, повторяемъ, можетъ ли здравая логика допускать такія умозаключенія? Климентъ пишетъ посланіе; но слѣдуетъ ли отсюда съ логическою необходимостію, что въ то время Іоанна не было уже въ живыхъ и что онъ не жилъ въ Ефесѣ или на островѣ Патмосѣ? Очевидно, нѣтъ. Ученики апостольскіе (Маркъ и Лука) пишутъ евангельскія повѣствованія о жизни Господа нашего Іисуса Христа; но слѣдуетъ ли отсюда, что въ то время уже не было никого въ живыхъ изъ апостоловъ или вообще непосредственныхъ очевидцевъ евангельской исторіи, которымъ конечно естественнѣе всего было бы составить повѣствованіе о жизни Господа нашего Іисуса Христа, чѣмъ какимъ-нибудь ученикамъ уже апостольскимъ, которые лично быть-можетъ даже и не совсѣмъ хорошо знали Того, жизнь котораго они описываютъ? Дѣло, очевидно, въ томъ, что быть-можетъ Іоаннъ вовсе не имѣлъ повода вмѣшиваться въ дѣла коринѳской церкви. Насколько можно судить по посланію Климента, положеніе дѣлъ въ коринѳской церкви вовсе не было таково, какимъ его представляетъ себѣ отрицательная критика. Споры коринѳскихъ христіанъ не имѣли догматическаго характера, они не касались христіанскаго вѣроученія, а потому можно предполагать, что патмосскій изгнанникъ даже вовсе и не зналъ о ихъ существованіи. Иное было положеніе Климента римскаго; онъ жилъ въ Римѣ, т.-е. въ самомъ центрѣ тогдашней міровой жизни, съ которымъ Коринѳъ, какъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ торговыхъ горо-

[63]) Напр. Люцельбергеръ, Ibid. стр. 168.

довъ того времени, находился въ постоянныхъ сношеніяхъ. Вотъ почему извѣстіе о состояніи коринѳской церкви скорѣе могло придти въ Римъ, чѣмъ на какой-нибудь отдаленный и пустынный островъ Патмосъ, и вотъ почему Климентъ скорѣе могъ имѣть поводъ вмѣшаться въ дѣла коринѳской церкви, нежели патмосскій изгнанникъ—Іоаннъ.

Не менѣе несостоятельно также и то возраженіе отрицательной критики, которое основывается на молчаніи Эгезиппа. Эгезиппъ, говорятъ, долженъ бы былъ упомянуть о пребываніи Іоанна въ Ефесѣ, еслибы Іоаннъ дѣйствительно тамъ когда-нибудь жилъ. Допустимъ, что Эгезиппъ могъ бы („долженъ былъ“ — нельзя сказать) упомянуть о пребываніи Іоанна въ Ефесѣ. Но такъ какъ сочиненія Эгезиппа не дошли до насъ, то спрашивается: на какомъ же основаніи отрицательная критика полагаетъ, что Эгезиппъ не зналъ о пребываніи въ Ефесѣ апостола Іоанна?

Точно также, говорятъ, и Игнатій, который въ своемъ посланіи къ Ефесянамъ (гл. XII) прославляетъ ефесскую церковь за то, что Павелъ изъ Ефеса достигъ до мученическаго вѣнца, не даетъ ей никакого преимущества за то, что въ ней проживалъ апостолъ Іоаннъ, и вообще ни однимъ словомъ не упоминаетъ о пребываніи въ Ефесѣ Іоанна. Но молчаніе Игнатія въ его посланіи къ Ефесянамъ о пребываніи въ Ефесѣ апостола Іоанна намъ представляется дѣломъ совершенно понятнымъ. Мученическая смерть Павла и вскорѣ послѣдовавшая за нею мученическая кончина Петра составляютъ дѣйствительно такое событіе, которое глубоко потрясло въ свое время всю христіанскую церковь; на Ефесянъ же это событіе должно было произвести тѣмъ болѣе сильное впечатлѣніе, что они были лучшими чадами Павла во Христѣ, которымъ онъ даже и писалъ: „я, Павелъ, сдѣлался узникомъ Іисуса Христа *за васъ* язычниковъ“ (Ефес. III, 1). Другое дѣло — Іоаннъ. Въ Ефесѣ онъ прожилъ недолго, скоро былъ сосланъ на островъ Патмосъ, а тамъ онъ жилъ тихо и уединенно. Ефесскую церковь „насадилъ“ не онъ; а потому въ этомъ отношеніи въ глазахъ Ефесянъ онъ, очевидно, и не имѣлъ такого значенія, какое имѣлъ Павелъ, ради ихъ сдѣлавшійся узникомъ І. Христа. Притомъ же Игнатій, подобно тому какъ и римскій епископъ Климентъ въ посланіи къ Коринѳянамъ

(гл. V), указываетъ Ефесянамъ на Павла лишь какъ на примѣръ достойный подражанія, какъ на вѣрнаго раба Христова, который не измѣнилъ слову истины даже и подъ тяжелымъ мученическимъ вѣнцомъ, однимъ словомъ, какъ на ихъ учителя, претерпѣвшаго мученическую кончину за имя Христово; но Іоаннъ не былъ мученикомъ въ этомъ смыслѣ. Вотъ почему Игнатій въ своемъ посланіи и не имѣлъ повода указывать на него Ефесянамъ, какъ на славу и преимущество ихъ церкви. Впрочемъ, что Іоаннъ не только жилъ въ Ефесѣ, но даже и послѣ своей ссылки снова возвратился туда, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ даже и Поликарпъ (Euseb. H. E. V, 24), который нѣкогда самъ былъ епископомъ ефесскимъ и слѣдовательно могъ знать о пребываніи въ Ефесѣ Іоанна лучше всякаго другаго.

Изъ посланій Игнатія, говорятъ отрицательные критики, видно по крайней мѣрѣ то, что при Игнатіи еще не существовало евангелія отъ Іоанна.—иначе онъ воспользовался бы имъ въ своей полемикѣ съ гностиками (Eph. VII). Но отрицательная критика преувеличиваетъ; въ посланіи Игнатія къ Ефесянамъ (гл. VII), на которое указываетъ отрицательная критика, дѣло идетъ вовсе не о гностикахъ, но лишь о тѣхъ порочныхъ людяхъ, которые необузданно предаются плотскимъ похотямъ; поэтому Игнатію и не было нужды пользоваться евангеліемъ отъ Іоанна. Не менѣе страннымъ представляется намъ и то, что отрицательная критика желаетъ видѣть ссылки на евангеліе отъ Іоанна и въ посланіи Игнатія къ Филадельфійцамъ. Въ этомъ посланіи Игнатій имѣетъ дѣло съ тѣми лицами изъ іудеевъ, которыя, принявъ христіанство, хотѣли бы внести въ него нѣкоторые чисто-іудейскіе обряды. Очевидно, что въ этомъ случаѣ Игнатію гораздо удобнѣе было бы сослаться на Павла, чѣмъ на Іоанна; но что онъ не ссылается на Павла,—это отрицательная критика находитъ совершенно естественнымъ, такъ какъ іудействующіе христіане не признали бы Павла за несомнѣнный авторитетъ. Но Игнатій, другъ и современникъ апостоловъ, самъ былъ конечно достаточнымъ авторитетомъ въ глазахъ тогдашнихъ христіанъ; вотъ почему ему и не было нужды ссылаться на кого бы то ни было.

Почему же, говорятъ, также и Поликарпъ нигдѣ не упоминаетъ о евангеліи отъ Іоанна и даже не пользовался имъ въ своемъ посланіи къ Филиппійцамъ, гдѣ онъ полемизируетъ противъ докетовъ (гл. VII)? Правда, евангеліе отъ Іоанна, какъ и всѣ другія евангелія, представляетъ превосходное доказательство той мысли, что Христосъ принялъ на себя истинную плоть человѣческую, не переставая быть въ то же время и истиннымъ сыномъ Божіимъ. Но нужно однакоже замѣтить, что евангеліе представляетъ это доказательство не въ абстрактной формѣ, не въ отдѣльныхъ словахъ, а въ образахъ и историческихъ фактахъ, между тѣмъ какъ та же самая истина содержится и въ первомъ посланіи Іоанна, гдѣ она выражена сжато, рѣзко и выразительно. Спрашивается: чѣмъ въ такомъ случаѣ Поликарпу удобнѣе было воспользоваться, евангеліемъ или посланіемъ? Очевидно, послѣднимъ. Поликарпъ такъ дѣйствительно и дѣлаетъ, приводя изъ посланія слова апостола: „всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ прійдетъ и теперь есть уже въ мірѣ“ (Іоан. IV, 3).

Папій также, говорятъ, нигдѣ не упоминаетъ и нигдѣ не пользуется евангеліемъ отъ Іоанна; слѣдовательно онъ его не зналъ. Но во 1) сочиненія Папія не дошли до насъ, а потому мы и не знаемъ, говоритъ ли въ нихъ что-нибудь Папій о евангеліи отъ Іоанна или нѣтъ; во 2) о писаніяхъ Папія мы знаемъ только по нѣкоторымъ замѣткамъ сохранившимся у Евсевія, а отъ Евсевія мы узнаемъ, что Папій, указывая на источники, которыми онъ пользовался, говоритъ, что онъ черпалъ свои свѣдѣнія не изъ писаній апостольскихъ, а изъ провѣреннаго имъ устнаго преданія [64]). Поэтому, еслибы Папій и дѣйствительно ничего не гово-

---

[64]) Euseb. H. E. III; 39 мы читаемъ: „Οὐκ ὀκνήσω δὲ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν· οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τάληθῆ διδάσκουσιν, οὐ δὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκῶς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θῶμας ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης

рилъ въ своихъ сочиненіяхъ о евангеліи отъ Іоанна и не пользовался имъ,—чего, повторяемъ, при отсутствіи сочиненій Папія мы однакоже утверждать не можемъ, то и тогда бы мы не должны ставить ему это въ вину или выводить отсюда что-либо особенное, такъ какъ, по его собственнымъ словамъ, онъ и не намѣренъ былъ пользоваться апостольскими писаніями вообще, а заносилъ въ свою исторію лишь то, что̀ сохранилось до него въ неповрежденномъ преданіи древне-христіанской церкви.

Таковы внѣшнія основанія, которыми пользуется отрицательная критика, желая доказать неподлинность нашего четвертаго каноническаго евангелія. Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ возраженій, которыя направляетъ отрицательная критика противъ внѣшнихъ данныхъ, говорящихъ въ пользу подлинности нашего евангелія отъ Іоанна.

Какъ извѣстно, вопервыхъ, въ самомъ евангеліи имя Іоанна не упоминается; подъ выраженіемъ же: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“, разумѣть Іоанна, по мнѣнію отрицательной критики, совершенно невозможно. За исключеніемъ Юлія Цезаря, котораго нельзя брать въ разсчетъ, ни одинъ писатель древности не говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ. Да и чего ради Іоаннъ сталъ бы говорить о себѣ въ третьемъ лицѣ, а не въ первомъ? Вовторыхъ, выраженіе: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“, даже не можетъ быть названо и вполнѣ соотвѣтствующимъ выраженіемъ, потому что оно чуждо непосредственной скромности апостольской. Въ третьихъ, еслибы Іоаннъ дѣйствительно замѣнялъ свое имя описательнымъ выраженіемъ: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“,—то онъ все-таки долженъ бы былъ назвать себя своимъ собственнымъ именемъ, хотя по крайней мѣрѣ въ сороковомъ стихѣ первой главы. Такъ разсуждаетъ отрицательная критика. Но вопервыхъ отчего же, спрашивается, Іоаннъ, подобно Юлію Цезарю, не могъ писать о себѣ въ третьемъ лицѣ? Да и гдѣ онъ собственно говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ? Онъ скрываетъ только свое имя; но когда заходитъ рѣчь о немъ, какъ

ἦΜατθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γαρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης“.

о писателѣ и непосредственномъ очевидцѣ евангельской исторіи, онъ говоритъ о себѣ въ первомъ лицѣ (см. Іоан. I, 14). Если же онъ иногда и говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ, какъ напр. въ XXI, 24, то, очевидно, потому что того требуетъ самый ходъ разсказа (ср. XXI, 20—24). Вовторыхъ, отчего же выраженіе: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“—должно быть признано несоотвѣтствующимъ и къ чему здѣсь отрицательная критика ведетъ рѣчь объ отсутствіи апостольской скромности? Иное дѣло, еслибы любовь Господа Іоаннъ приписывалъ себѣ, желая тѣмъ выставить свое преимущество предъ всѣми другими апостолами; еслибы онъ постоянно выражался, напр. такимъ образомъ: „я, Іоаннъ, котораго болѣе другихъ любилъ Іисусъ“, тогда дѣйствительно, это выраженіе было бы чуждо апостольскаго смиренія. Но ничего подобнаго нѣтъ въ евангеліи отъ Іоанна; напротивъ, мы видимъ, что по своему христіанскому смиренію Іоаннъ даже вовсе скрываетъ свое имя и если даетъ понять, что писателемъ евангелія былъ „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“, то это онъ дѣлаетъ не по нескромности своей, а скорѣе для того, чтобы не уронить авторитета своего евангелія, что̀ легко могло случиться при сокрытіи имени писателя,—чтобы показать слѣдовательно, какому непосредственному и ближайшему очевидцу евангельской исторіи принадлежитъ повѣствованіе. Въ третьихъ, отчего отрицательной критикѣ кажется необходимымъ, чтобы Іоаннъ поименовалъ себя по крайней мѣрѣ въ I, 40? Напротивъ, намъ кажется, что не худо бы было, если бы Іоаннъ именовалъ себя и во всѣхъ другихъ мѣстахъ, каковы: I, 35, 40, 42; XIII, 23; XVIII, 15; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7, 20, 23 и 24; тогда по крайней мѣрѣ намъ не пришлось бы слышать отъ отрицательной критики подобныхъ возраженій... Но Іоаннъ, какъ видно, былъ строго послѣдователенъ и разъ рѣшившись не называть своего имени, остался вѣренъ себѣ во всемъ повѣствованіи. Наконецъ, если подъ выраженіемъ: „ученикъ, котораго любилъ Іисусъ“, нельзя, по мнѣнію отрицательной критики, разумѣть Іоанна; то кого же, спрашивается, должно разумѣть подъ этимъ именемъ? Андрея,—отвѣчаетъ [65]) отрицательная критика...

---

[65]) См. напр. Lützelberger's Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. u. seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipzig. 1840. стр. 199.

Но довольно объ этомъ. Посмотримъ теперь, какъ относится отрицательная критика къ тѣмъ древнеотеческимъ свидѣтельствамъ, которыя говорятъ въ пользу подлинности нашего четвертаго каноническаго евангелія. О Папіѣ и Поликарпѣ мы говорить не будемъ, такъ какъ мы знаемъ только, что они пользовались первымъ посланіемъ Іоанна, о евангелія же они ничего не говорятъ. Что же касается Игнатія, то изъ него мы привели мѣсто (Philad. VII), которое ясно указываетъ намъ на евангеліе отъ Іоанна III, 8: „духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ“, — мѣсто, безъ котораго слова Игнатія были бы совершенно непонятны. Но отрицательная критика видитъ въ словахъ Игнатія лишь выраженіе всеобщаго христіанскаго убѣжденія въ извѣстномъ свойствѣ Святаго Духа. Мысль совершенно вѣрная; но дѣло, очевидно, не въ томъ. Одно и то же убѣжденіе можетъ имѣть различныя словесныя выраженія, и мы не можемъ допустить, чтобы Игнатій, самъ собою, будучи незнакомъ съ евангеліемъ отъ Іоанна, могъ придти именно къ такому, а не иному выраженію всеобщаго убѣжденія въ извѣстномъ свойствѣ Святаго Духа и притомъ—выраженію не въ собственномъ смыслѣ, а основанному на сравненіи свойства Духа Святаго съ свойствомъ *вѣтра*. Человѣческій разумъ едва ли когда-нибудь могъ бы найти что-либо общее между Духомъ Святымъ и вѣтромъ, если бы это все не было указано самимъ Іисусомъ Христомъ въ Его бесѣдѣ съ Никодимомъ, сохраненной только въ одномъ евангеліи отъ Іоанна.

Серьёзнѣе повидимому нападки отрицательной критики на тѣ внѣшнія основанія въ пользу подлинности нашего четвертаго каноническаго евангелія, которыя мы позаимствовали у Іустина мученика. Что Іустинъ употребляетъ слова, находящіяся только въ евангеліи отъ Іоанна, каковы: „Слово“ (λόγος) „единородный Сынъ“, вода жизни“ и т. п.. — это, по мнѣнію отрицательной критики, еще ничего не доказываетъ; такія понятія Іустинъ могъ позаимствовать у Филона (?!), или же употреблять ихъ чисто случайно.—Правда, отдѣльныя слова еще ничего *особеннаго* не доказываютъ; но отрицательная критика не обратила вниманія на то, что у Іустина есть еще много такихъ мыслей и цѣлыхъ выраженій, которыя могли быть позаимствованы только у одного

Іоанна. Такъ, напр. у Іустина [66]) мы читаемъ: „Христосъ сказалъ: если вы не возродитесь, не внидете въ царствіе небесное. Ясно же для всѣхъ, что разъ родившимся невозможно уже войти въ ложесна ихъ родившихъ". Кто можетъ сомнѣваться въ томъ, что эти слова заимствованы изъ какого-нибудь другаго мѣста, а не изъ нашего евангелія отъ Іоанна (III, 3—5), гдѣ дѣйствительно Христосъ говоритъ Никодиму: „истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится свыше, то не можетъ увидѣть царствія Божія", и Никодимъ вопрошаетъ: „какъ можетъ человѣкъ родиться, будучи старъ? Неужели можетъ онъ въ другой разъ войти въ утробу матери своей и родиться"?... Послѣ этого ясно, какъ несправедливы въ этомъ отношеніи нападки отрицательной критики.

Но возраженія отрицательной критики этимъ не исчерпываются; она находитъ даже внутреннія основанія противъ подлинности евангелія отъ Іоанна и такимъ образомъ дѣлаетъ возраженія противъ евангелія на основаніи самого же евангелія. По ея мнѣнію, наше евангеліе отъ Іоанна написано въ духѣ спекулятивномъ и отвлеченномъ; первый стихъ его уже содержитъ въ себѣ теософическую философему, свойственную только одному Филону, позаимствовавшему ее изъ философіи древнѣйшаго и глубокомысленнѣйшаго греческаго философа Платона; а гдѣ могъ получить такое философское знаніе какой-нибудь галилейскій рыбакъ? Галилейскому ли рыбаку свойственно отвлеченнѣйшее философское ученіе о Логосѣ (Словѣ)? Мы конечно не будемъ указывать отрицательной критикѣ въ этомъ случаѣ на то, что „Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное; и незнатное міра, и уничиженное, и ничего незначащее избралъ Богъ, чтобы упразднить значащее; для того, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ" (1 Кор. I, 27—29), мы не будемъ говорить о томъ, что „мудрость міра сего есть безуміе предъ Богомъ" (1 Кор. III, 19; Іов. V, 13), что при написаніи евангелія Іоаннъ былъ

---

[66]) Аполог. I гл. 61: „ὁ Χρσὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε, εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους εμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐστιν".

руководимъ Духомъ Святымъ, а „Духъ все проницаетъ, и глубины Божіи“ (1 Кор. II, 10). Мы спросимъ только, какимъ образомъ этотъ же самый галилейскій рыбакъ могъ преподавать слово истины образованнымъ и ученымъ Ефесянамъ? Какимъ образомъ простой башмачникъ Яковъ Бемъ могъ достигнуть того спекулятивнаго, отвлеченнѣйшаго міросозерцанія, которымъ онъ занялъ въ свое время умы всего образованнаго міра? Да и къ чему вести рѣчь о логосѣ Филона? Что общаго нашла отрицательная критика между логосомъ Филона и Словомъ Іоанна? Ученіе о логосѣ Филонъ дѣйствительно позаимствовалъ у Платона; Филона логосъ (слово)—это Платоново νοῦς (умъ); но νοῦς (умъ) у Платона есть еще имманентное, чисто идеальное откровеніе Бога самого въ себѣ, а потому между идеальнымъ міромъ, міромъ понятій или идей и міромъ явленій, т.-е. дѣйствительнымъ міромъ (по нашему, впрочемъ, представленію, а не по платоновскому) у Платона лежитъ цѣлая бездна. Это-то противорѣчіе между двумя мірами Филонъ и хотѣлъ примирить посредствомъ своего ученія о логосѣ; но для такого примиренія одного логоса Филону недостаточно; поэтому онъ признаетъ необходимость двухъ логосовъ, первый божественный разумъ (ὁ ἀνωτάτω λόγος), второй—божественное слово (ὁ λόγος προφορικός): во всякомъ случаѣ логосъ Филона имѣетъ бытіе внѣмірное или даже вышемірное; въ сущности онъ есть лишь идея, абстрактное, философское понятіе, не имѣющее для себя соотвѣтствующаго объекта въ дѣйствительномъ мірѣ, однимъ словомъ, онъ есть то же самое, что̀ гегелевская абсолютная идея въ ея „инобытіи“. А таково ли ученіе о Словѣ въ нашемъ евангеліи отъ Іоанна? Очевидно, нѣтъ; потому что Слово у Іоанна есть не только ипостась, имѣющая личное бытіе, но оно есть именно второе лицо пресвятыя Троицы, истинный Сынъ Божій Іисусъ Христосъ, въ извѣстный моментъ пришедшій на землю для спасенія міра, принявшій на Себя истинную плоть человѣческую, жившій на землѣ какъ истинный человѣкъ, но безъ грѣха, претерпѣвшій мученія, распятый, погребенный и въ третій день воскресшій изъ мертвыхъ. Форма ученія о Словѣ у Іоанна не научно-діалектическая, отвлеченная или абстрактная, какъ у Филона, но наглядная и простая, въ которой ученіе о Словѣ дѣйствительно доступно для пониманія вся-

каго башмачника, сапожника и рыболова. Да и что новаго для міра Іоаннъ могъ почерпнуть изъ философіи Филона, о существованіи которой онъ быть-можетъ даже вовсе и не зналъ? Наконецъ, можно ли и самаго Филона назвать творцомъ ученія о логосѣ? Уже одно то, что основные тезисы своей философіи онъ по преимуществу позаимствовалъ у Платона, даетъ намъ право сомнѣваться въ его самостоятельномъ философскомъ творчествѣ и ученіи о логосѣ. Вотъ почему невольно раждается вопросъ: нѣтъ ли какого-нибудь болѣе вѣрнаго и несомнѣннаго источника, изъ котораго бы могло вытекать новозавѣтное ученіе о словѣ? Дѣйствительно ко времени земной жизни Христа іудейское богословіе стало чаще и чаще трактовать о Словѣ Божіемъ, какъ о непосредственной творческой силѣ, какъ о безусловной причинѣ творенія и происхожденія: такое представленіе очевидно основывалось на ученіи ветхозавѣтнаго Откровенія, хотя и не вполнѣ быть-можетъ правильно понимаемомъ. Уже изъ первой главы Бытія мы видимъ, что каждому акту творенія непосредственно предшествовало слово Божіе („рече Богъ: да будетъ)... Пророкъ Давидъ свидѣтельствуетъ, что небеса утвердились словомъ Господнимъ; у Сираха премудрость надѣляется такими свойствами, которыя могутъ принадлежать только личному бытію (1, 4, 7; гл. XXIV), а въ книгѣ Премудрости Соломоновой (VII, 7, 22, 27) и Притчахъ (гл. IX) она является уже вполнѣ ипостасною личностію, въ которой толкователи Св. Писанія совершенно справедливо усматриваютъ ипостась втораго лица пресвятыя Троицы. Не естественнѣе ли послѣ этого предположить, что если Іоаннъ и заимствовалъ откуда-нибудь свое представленіе о Словѣ, то заимствовалъ скорѣе изъ ветхозавѣтнаго Откровенія, чѣмъ изъ темной и неудобопонятной философіи Филона?

Но отрицательная критика не ограничивается и этимъ возраженіемъ; ее соблазняетъ также и возвышенность рѣчей Христа, содержащихся въ евангеліи отъ Іоанна. По ея мнѣнію, эти рѣчи такъ отличны отъ рѣчей, находящихся въ трехъ первыхъ евангеліяхъ, что если онѣ дѣйствительно были произнесены Христомъ такъ, какъ сохранилъ ихъ Іоаннъ, то ясно, что Христосъ уже не могъ говорить такъ, какъ передаютъ три первые евангелиста. Мало того, рѣчи Христа, какъ онѣ излагаются въ еван-

геліи отъ Іоанна, чужды будто бы внутренней послѣдовательности и заключаютъ въ себѣ столько повтореній и тавтологическихъ оборотовъ, что еслибы Христосъ даже дѣйствитсльно и произнесъ ихъ, то Іоаннъ все-таки былъ бы не въ состояніи въ продолженіи многихъ лѣтъ въ буквальной точности сохранять ихъ въ своей памяти. Но что касается первой половины этого возраженія, т.-е. возвышенности рѣчей Христовыхъ, содержащихся въ евангеліи отъ Іоанна, то нужно замѣтить, что не одинъ только Іоаннъ сохранилъ рѣчи Христа подобнаго рода. Вспомнимъ, напр. о Его рѣчи, содержащейся въ евангеліи отъ Матѳея XII, 25—30! „Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли! что Ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ то младенцамъ. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволеніе! Все предано Мнѣ Отцемъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть. Пріидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ. Возьмите иго Мое на себя и научитесь отъ Меня; ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ; и найдете покой душамъ вашимъ. Ибо иго Мое благо и бремя Мое легко“.— Спрашивается: чѣмъ по своей возвышенности эта рѣчь должна стоять ниже рѣчей Іоанновыхъ? Отрицательной критикѣ конечно не безъизвѣстно, что тонъ рѣчи всегда зависитъ отъ ея предмета и имъ обусловливается; а предметъ рѣчей Іисусовыхъ въ евангеліи отъ Іоанна таковъ, что не можетъ быть переданъ простымъ и спокойнымъ языкомъ, а требуетъ языка возвышеннаго, изложенія одушевленнаго. Правда, у Іоанна приводятся рѣчи такія, какихъ нѣтъ у первыхъ евангелистовъ; но это-то именно обстоятельство и служитъ къ опроверженію вышеприведеннаго возраженія отрицательной критики. Восполняя пробѣлы первыхъ евангелій, какъ свидѣтельствуетъ современникъ апостольскій Климентъ, Іоаннъ внесъ въ свое евангеліе по преимуществу только тѣ рѣчи Христа, которыя, по неизвѣстной для насъ причинѣ, были опущены тремя первыми евангелистами. Ясно, что мы навѣрное не можемъ сказать, какимъ бы языкомъ излагались эти рѣчи у остальныхъ евангелистовъ, если бы они не были у нихъ опущены. Несправедлива также и вторая половина вышеприведеннаго возраженія, т.-е. что если рѣчи, находящіяся въ евангеліи отъ Іоанна, и были дѣйствительно произ-

несены Христомъ, то Іоаннъ не могъ въ теченіе многихъ лѣтъ хранить ихъ въ своей памяти въ буквальныхъ выраженіяхъ. Конечно, евангелисты не были простыми протоколистами, они внесли въ свои повѣствованія только то, что̀ сохранила ихъ богодухновенная память, какъ и свидѣтельствуетъ, напр. о Маркѣ іерапольскій епископъ Папій; но если изреченія обыкновенныхъ людей и цѣлыя ихъ рѣчи, хотя и не въ буквальныхъ выраженіяхъ, мы надолго сохраняемъ въ своей памяти, то что̀ же сказать о евангелистѣ Іоаннѣ, любимцѣ и наперсникѣ Христа, который, сверхъ всего того, при написаніи евангелія еще руководимъ былъ и Духомъ Святымъ? Еслибы рѣчи Христа не имѣли для Іоанна важнаго значенія, тогда другое дѣло; но въ рѣчахъ Христа Іоаннъ видѣлъ источникъ жизни вѣчной, единственное средство и руководство въ дѣлѣ нашего спасенія; а такія рѣчи никогда не забываются [67]). Указываемое въ данномъ случаѣ возраженіе отрицательной критики противъ подлинности евангелія отъ Іоанна съ одинаковымъ правомъ можетъ быть направлено и противъ евангелія отъ Матѳея и противъ евангелія отъ Луки и противъ всякаго вообще историческаго повѣствованія, писателемъ котораго былъ самъ непосредственный свидѣтель описываемой имъ исторіи. Но насколько состоятельно подобное возраженіе,— можетъ судить каждый.

Отъ разсмотрѣнія возраженій отрицательной критики, направленныхъ противъ подлинности евангелія отъ Іоанна, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію дѣйствительныхъ особенностей нашего евангелія отъ Іоанна, которыя обнаруживаются при его сравненіи съ остальными евангеліями. Особенности эти двухъ родовъ: внѣшнія и внутреннія. Внѣшнія особенности евангелія отъ Іоанна состоятъ въ томъ, что во 1) въ немъ опускается вся исторія дѣтства Спасителя; 2) общественное служеніе Его начинается

---

[67]) Ученикъ, говоритъ Люкке (Comm. I, стр. 195), скорѣе могъ бы забыть что-либо изъ своей собственной жизни, чѣмъ изъ жизни своего Господа; скорѣе изъ его памяти могла бы изгладиться его ранняя юношеская жизнь, чѣмъ то время, когда онъ въ обществѣ съ Іисусомъ возродился къ новой высшей жизни, когда онъ съ любовію почувствовалъ и воспринялъ то, что̀ потомъ наполняло всю его душу, что̀ стало основаніемъ и средоточіемъ всей его жизни".

непосредственно послѣ крещенія или вѣрнѣе тотчасъ по возвращеніи Его изъ пустыни, въ которой Онъ былъ искушаемъ, ко Іордану (Іоан. I, 52; II, 11), между тѣмъ какъ по другимъ евангеліямъ оно начинается лишь послѣ того, какъ „Іоаннъ взятъ былъ подъ стражу“ (Мѳ. IV, 12; Мр. I, 14); въ 3) мѣстомъ общественнаго служенія тремя первыми евангеліями указывается по преимуществу Галилея, тогда какъ, по Іоанну, Христосъ дѣйствуетъ по преимуществу въ Іерусалимѣ и Іудеѣ, во всякомъ случаѣ о Галилеѣ и Пиреѣ не говорится ни слова, наконецъ въ 4) Іоаннъ указываетъ на то, что Іисусъ бывалъ въ Іерусалимѣ на нѣкоторыхъ праздникахъ и потому, благодаря евангелію отъ Іоанна, мы можемъ судить о томъ, сколько лѣтъ продолжалось общественное служеніе Іисуса и на какой годъ какія падаютъ событія; ничего подобнаго нельзя найти въ остальныхъ евангеліяхъ. Спрашивается: какъ должно смотрѣть на эти особенности и можно ли на основаніи ихъ заключать, что Іоаннъ стоитъ въ противорѣчіи съ остальными евангелистами? Очевидно, нѣтъ. Что Іоаннъ начинаетъ излагать общественное служеніе Іисуса Христа съ болѣе ранняго времени, чѣмъ остальные евангелисты и что въ его евангеліи есть повѣствованія о такихъ событіяхъ, о которыхъ ничего не говорятъ другіе евангелисты, равно какъ и наоборотъ, въ этомъ нѣтъ ничего особеннаго, этимъ лишь подтверждается то древнее преданіе, по которому Іоаннъ написалъ свое евангеліе съ цѣлію восполнить пробѣлы другихъ евангелистовъ. Что же касается вопроса о томъ, какъ нужно смотрѣть на различіе нашихъ евангельскихъ повѣствованій относительно указанія мѣста общественнаго служенія Господа нашего Іисуса Христа, то нужно замѣтить, что различные ученые даютъ на этотъ вопросъ весьма различныя объясненія. Шлейермахеръ, напр., и его послѣдователи рѣшаютъ этотъ вопросъ легко и скоро. Такъ какъ три первыя евангелія, говорятъ они, написаны не апостолами очевидцами евангельской исторіи, а вышли уже изъ вторыхъ или третьихъ рукъ, то къ нимъ нельзя питать и особеннаго довѣрія, и нужно вѣрить во всемъ одному Іоанну. Но послѣдователи ново-тюбингенской школы говорятъ иное. Они не придаютъ евангелію отъ Іоанна также никакого значенія, какъ и всѣмъ остальнымъ евангелистамъ. Одинъ изъ представителей этой школы—Бауръ посвятилъ евангелію отъ Іоанна даже цѣлую

книгу довольно большаго объема [68]), гдѣ онъ употребилъ всю силу своей діалектики, чтобы доказать только, что это евангеліе не имѣетъ историческаго характера. По его воззрѣнію, все это евангеліе не болѣе, какъ плодъ писателя втораго вѣка, желавшаго провести въ кругъ своихъ читателей извѣстную идею. Эта идея есть идея борьбы Іисуса съ невѣріемъ іудеевъ, борьбы свѣта съ тьмою, вѣры съ невѣріемъ. Преслѣдуя такую цѣль, авторъ нашего четвертаго каноническаго евангелія по неволѣ будто бы мѣстомъ дѣятельности Іисуса всегда долженъ былъ избирать Іудею и если ему нужно было, чтобы Христосъ дѣйствовалъ внѣ Іудеи, то онъ всегда указываетъ поэтому и особенное для того основаніе. Въ виду этой явной будто бы тенденціозности Іоанну довѣрять нельзя. Но какъ взглядъ Шлейермахера, такъ и взглядъ Баура одинаково неосновательны, а потому и неудовлетворительны въ рѣшеніи даннаго вопроса. Неудовлетворительность и неосновательность этихъ взглядовъ легко и естественно объясняется тѣмъ, что ихъ виновники Шлейермахеръ и Бауръ усвоили себѣ совершенно ложное представленіе о нашихъ каноническихъ евангеліяхъ, отъ которыхъ они требуютъ точныхъ и всесторонихъ біографическихъ свѣдѣній объ Іисусѣ Христѣ. Но во 1) евангелія—не біографіи; а во 2) для каждаго, хотя сколько-нибудь знакомаго съ исторіографіею, не можетъ быть не извѣстно, что далеко не всегда возможно требовать отъ каждаго біографа полнаго и всесторонняго изображенія того или другаго повѣствуемаго лица. Для того, чтобы вполнѣ и всесторонне представить жизнь болѣе или менѣе замѣчательной личности, требуется очень многое, а потому почти даже нигдѣ нельзя найти такой біографіи, которая бы вполнѣ, съ лѣтописною точностію, представляла жизнь какого-нибудь лица, и біографическіе пропуски будутъ тѣмъ замѣтнѣе, чѣмъ болѣе существуетъ біографій одного и того же лица, написанныхъ разными авторами въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ. Или недостатокъ прочнаго матеріала, или многосторонность жизни повѣствуемаго лица, или другія какія-нибудь препятствія всегда могутъ служить причиною того, что только рѣдко у какого писателя можно (если только

---

[68]) Kritisch. Untersuch üb. kanon. Evangelien.

можно) встрѣтить полное и всестороннее изображеніе жизни той или другой личности. Особенно же мало примѣнимо такое требованіе къ восточнымъ писателямъ. Въ этомъ случаѣ мы можемъ сослаться даже на авторитетъ знаменитаго знатока восточной исторіи Нибура, который въ своей исторіи Сиріи и Вавилона (§ 6) такъ говоритъ о восточныхъ писателяхъ: „восточный историкъ въ хронологическихъ очеркахъ показываетъ большую краткость, благодаря которой историческое изображеніе бываетъ такъ неполно, что пропускъ даже важныхъ событій ничего не можетъ говорить противъ истинности“. И дѣйствительно, это мнѣніе ученаго историка, который ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названъ сторонникомъ церковныхъ воззрѣній, оправдывается и нѣкоторыми историческими книгами Ветхаго Завѣта. Такъ напр. нельзя не замѣтить значительнаго пропуска въ третьей книгѣ царствъ, гдѣ говорится только объ одной войнѣ съ Сирійцами (3 Цар. гл. XXII), бывшей въ царствованіе Іосафата; опущено также отведеніе Манассіи въ Вавилонъ и его возвращеніе и т. п. Но если полное и всестороннее изображеніе жизни того или другаго лица въ большинствѣ случаевъ невозможно, а у восточныхъ писателей, какъ свидѣтельствуетъ Нибуръ, этого даже не было и въ обычаѣ, то вышеуказанное требованіе отрицательной критики оказывается несостоятельнымъ въ самой своей основѣ. Жизнь Христа такъ широка, такъ многостороння, что одному лицу совершенно нѣтъ возможности вполнѣ исчерпать ее. Вотъ почему даже Іоаннъ, который по общераспространенному древнехристіанскому преданію, читалъ три первыя евангелія и написалъ свое какъ бы въ дополненіе къ нимъ, заканчиваетъ его слѣдующими словами: „многое и другое сотворилъ Іисусъ, но если-бы писать о томъ подробно, то думаю и самому міру не вмѣстить бы писанныхъ книгъ“ (XXI, 25). Этими словами онъ ясно высказалъ мысль, что полнаго и всесторонняго изображенія жизни Христа отдѣльно отъ того или другаго писателя даже и требовать нельзя, чѣмъ, очевидно, должно быть объясняемо и то различіе нашихъ каноническихъ евангелій относительно указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса Христа, которое отрицательная критика называетъ противорѣчіемъ. Изъ общаго обзора нашихъ евангелій, какъ мы сказали выше, дѣйствительно нельзя не замѣтить того, что по повѣствованію трехъ первыхъ еван-

гелистовъ, мѣстомъ общественнаго служенія Іисуса представляется какъ бы по преимуществу Галилея, по евангелію же отъ Іоанна такимъ мѣстомъ былъ по преимуществу главный городъ іудейскаго народа Іерусалимъ, или вѣрнѣе—нельзя не замѣтить того, что первые евангелисты предметъ для своихъ повѣствованій находили главнымъ образомъ въ галилейской дѣятельности Христа, а Іоаннъ—въ іерусалимской. Но изъ того, что первые евангелисты имѣли въ виду преимущественно галилейскую дѣятельность Христа, а Его іерусалимской дѣятельности повидимому касались лишь настолько насколько это было необходимо для исторической связи ихъ повѣствованій, еще далеко не слѣдуетъ, чтобы вмѣстѣ съ отрицательною критикою сказать, что они „вовсе (ganz) ничего не знали“ объ этой дѣятельности, что они вовсе не знали даже и того, чтобы Іисусъ Христосъ былъ когда-нибудь въ Іерусалимѣ раньше послѣдняго въ Его земной жизни праздника пасхи, когда Онъ былъ осужденъ и распятъ. Несправедливость подобнаго предположенія можно доказать двумя способами: во 1) простымъ соображеніемъ здраваго разума и во 2) на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ, заключающихся въ трехъ первыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, даже неестественно предположить, чтобы Христосъ въ продолженіе всей Своей земной жизни ни разу не былъ въ Іерусалимѣ и пришелъ туда только для того, чтобы умереть. Это долженъ признать справедливымъ всякій, какъ бы онъ ни смотрѣлъ на Христа. Если смотрятъ на Христа какъ на истиннаго Богочеловѣка, Мессію и Искупителя падшаго человѣчества, то конечно должны допустить, что великое дѣло Его служенія необходимо требовало того, чтобы Онъ бывалъ въ Іерусалимѣ и являлъ Себя тамъ. Этотъ святый городъ былъ средоточнымъ пунктомъ, сердцемъ всей жизни іудейскаго народа; тамъ былъ единственный во всей Іудеѣ храмъ Бога истиннаго, тамъ приносились жертвы, тамъ былъ синедріонъ, тамъ полнѣйшимъ образомъ выражалась вся религіозная, умственная и общественная жизнь народа, тамъ вполнѣ проявлялась его духовная дѣятельность съ ея лучшими и худшими сторонами. Могъ ли Христосъ не посѣщать этого города, могъ ли не считать его главнымъ или преимущественнымъ мѣстомъ Своей дѣятельности, когда Онъ сознавалъ Себя царемъ новаго царства Божія, имѣвшаго воздви-

гнуться на развалинахъ древняго іудейства? Точно также праздники долженствовали быть по преимуществу временами дѣйствій Іисуса въ Іерусалимѣ: при огромномъ стеченіи народа на эти праздники изъ разныхъ мѣстъ Іудеи и другихъ странъ, Ему удобнѣе всего было являть Себя міру какъ чудотворца, какъ пророка, какъ Сына Божія, чтобы снискать вѣру въ Себя, чтобы слава о Немъ распространялась во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, откуда приходили въ Іерусалимъ различные поклонники. Съ этимъ должны согласиться даже и тѣ, которые ложно смотрятъ на Христа только какъ на обыкновеннаго реформатора. Съ этимъ наконецъ должны согласиться и тѣ, которые во Христѣ не видятъ ничего болѣе, какъ только простаго, но благочестиваго израильтянина, такъ какъ законъ и обычай обязывали каждаго іудея ежегодно бывать въ Іерусалимѣ, а Христосъ всегда исполнялъ законы и благочестивые обычаи іудейскіе, и еще съ дѣтства съ своими родителями, имѣвшими обычай ежегодно ходить въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи, ходилъ туда, какъ свидѣтельствуетъ евангеліе (Лук. II, 41—42). Чтобы подтвердить эту мысль самыми евангельскими повѣствованіями, не нужно много трудиться надъ пріискиваніемъ примѣровъ. Всѣ три первые евангелиста даютъ довольно ясное указаніе на то, что пребываніе Христа въ Іерусалимѣ во время Его общественнаго служенія имъ извѣстно. Такое указаніе содержится между прочимъ у Матѳея (XXIII, 37) и Луки (XIII, 34) въ слѣдующемъ изреченіи, которое произнесъ Христосъ, обращаясь къ Іерусалиму: „Іерусалимъ, Іерусалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли!“ „Сколько разъ“—эти слова не имѣли бы никакого значенія ни въ устахъ Іисуса, если бы Онъ не бывалъ въ Іерусалимѣ въ продолженіе Своего общественнаго служенія до послѣдней пасхи, предъ которою были они высказаны, ни подъ перомъ евангелистовъ, если бы они ничего не знали, какъ говоритъ отрицательная критика, о путешествіяхъ Христа въ Іерусалимъ преимущественно на праздники. Что Христосъ во время Своего общественнаго служенія нѣсколько разъ путешествовалъ въ Іерусалимъ и что объ этомъ знали первые евангелисты, можно видѣть также и изъ евангелія отъ Луки, въ которомъ четыре раза упоминается

о томъ, что Іисусъ Христосъ шелъ въ Іерусалимъ (IX, 51; XIII, 22; XVII, 11 и XIX, 28); нельзя же думать, что Лука здѣсь говоритъ только объ одномъ и томъ же путешествіи и что въ послѣднихъ трехъ указаніяхъ содержится лишь повтореніе перваго указанія на путешествіе Христа въ Іерусалимъ на послѣднюю пасху въ Его земной жизни. Далѣе, есть и другія указанія первыхъ евангелистовъ на то, что они знали о пребываніи Христа въ Іерусалимѣ раньше послѣдней пасхи. Такъ, Матѳей и Маркъ повѣствуютъ, что предъ Каіафою лжесвидѣтели обвиняли Іисуса въ томъ, что Онъ говорилъ: „могу разрушить храмъ Божій и въ три дня воздвигнуть его“ (Мѳ. XXVI, 61; Мр. XIV, 58). Но когда было высказано это или нѣчто подобное Христомъ? Изъ повѣствованій Матѳея и Марка мы не можемъ отвѣтить на этотъ вопросъ; изъ евангелія же отъ Іоанна мы знаемъ, что дѣйствительно, когда Христосъ пришелъ въ Іерусалимъ на первую еще во время Своего общественнаго служенія пасху, то сказалъ между прочимъ: „разрушьте храмъ сей и Я въ три дня воздвигну его (разумѣя храмъ тѣла своего“, какъ поясняетъ евангелистъ, II, 19—21). Кромѣ того, извѣстно, что въ Іерусалимѣ даже между членами синедріона Христосъ имѣлъ своего ученика—Іосифа и объ этомъ мы знаемъ именно изъ повѣствованія трехъ первыхъ евангелистовъ (Мѳ. XXVII, 57; Мр. XV, 42; Лук. XXIII, 50). Наконецъ, извѣстно и то, и притомъ изъ евангелія отъ Луки, что Христосъ бывалъ въ Виѳаніи, гдѣ жило любимое Имъ семейство друга Его—Лазаря (гл. X). Но трудно себѣ представить, чтобы Христосъ, бывая въ Виѳаніи, „отстоявшей отъ Іерусалима не далѣе трехъ верстъ“ [69]), въ продолженіи всего Своего общественнаго служенія ни разу не былъ въ Іерусалимѣ. Изъ всѣхъ этихъ данныхъ, которыя ясно говорятъ противъ вышеприведеннаго мнѣнія отрицательной критики, мы видимъ, что первые евангелисты не только не противорѣчатъ съ Іоанномъ, но что евангеліе отъ Іоанна даже и въ этомъ случаѣ лишь восполняетъ пробѣлы трехъ первыхъ евангелій. Такъ какъ три первые евангелиста изобразили обстоятельно только галилейскую дѣятельность Христа, но мало обратили вниманія на Его дѣятельность іерусалимскую, то

[69]) Жизнь Іисуса Христа. Ф. В. Фаррара, ч. II, стр. 99.

Іоаннъ, желая восполнить ихъ повѣствованія, и описывалъ по преимуществу только іерусалимскую дѣятельность. Утверждать же, что Іоанново евангеліе въ отношеніи указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса потому отличается отъ другихъ евангелій, что его писателю были совершенно неизвѣстны первыя евангелія, или почти неизвѣстны—нѣтъ никакого основанія и это прямо противорѣчило бы древнему церковному вселенскому преданію, истинности котораго совершенно не можетъ отрицать историческая критика. Но почему же, спрашивается, первые евангелисты или синоптики, какъ обыкновенно называетъ ихъ отрицательная критика, описывали по преимуществу только галилейскую дѣятельность Христа, такъ что восполняя ихъ Іоаннъ долженъ былъ ограничиться одною іерусалимскою? Самый вѣрный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы дадимъ тогда, когда скажемъ, что мы этого не знаемъ; т.-е. мы хотимъ сказать, что на этотъ вопросъ мы имѣемъ полное право и совсѣмъ не отвѣчать, такъ какъ онъ совершенно тожественъ съ вопросомъ: почему тотъ или другой авторъ избралъ предметомъ своего сочиненія ту или другую тему, или почему художникъ написалъ именно эту, а не другую какую-нибудь картину. Кромѣ богодухновенности, которую всегда долженъ имѣть въ виду при изслѣдованіи Св. Писанія всякій богословъ, вѣрующій въ то, о чемъ онъ богословствуетъ, мало ли еще могло быть и другихъ обстоятельствъ, побуждавшихъ священныхъ писателей къ избранію и такому или иному описанію предметовъ своихъ повѣствованій. Генгстенбергъ, извѣстный представитель такъ-называемой церковной школы, даетъ на этотъ вопросъ довольно отвлеченный отвѣтъ, по которому все содержаніе евангельской исторіи раздѣляется на два класса: къ одному принадлежитъ все болѣе простое, болѣе доступное для пониманія, къ другому—все болѣе таинственное, болѣе возвышенное. И вотъ эти-то двѣ стороны евангельской исторіи и были будто бы раздѣлены между евангелистами. Одному дана для описанія одна, другимъ—другая. Но такой отвѣтъ, очевидно, если и можетъ имѣть значеніе, то развѣ только для тѣхъ лицъ, которыя уже и безъ того вполнѣ признаютъ божественную волю, несомнѣнно руководившую евангелистами. Иной отвѣтъ даютъ, когда доказываютъ ту мысль, что для писателей трехъ первыхъ евангелій побужденіемъ къ избранію галилейской, а не іерусалимской

дѣятельности Іисуса служили просто-на-просто только тѣ отношенія, въ которыя были поставлены писатели къ этимъ двумъ дѣятельностямъ. Именно—указываютъ на то, что іерусалимская дѣятельность Христа не имѣла будто бы такого публичнаго или чисто народнаго характера, какой имѣла дѣятельность галилейская,—что въ Іерусалимѣ Христосъ будто бы избѣгалъ окружать себя многими послѣдователями, потому что тамъ Ему самому иногда нужно было даже чудесно скрываться отъ толпы, чтобы не сдѣлаться преждевременною жертвою разъяреннаго фанатизма (Іоан. V, 13), что иногда Онъ самъ приходилъ туда не явно, а какъ бы тайно, по словамъ евангелиста (Іоан. VII, 10). Отсюда дѣлаютъ заключеніе, что въ Іерусалимъ Христосъ отправлялся всегда не иначе, какъ только съ самыми близкими своими учениками, а слѣдовательно, и непосредственныя свѣдѣнія объ іерусалимской дѣятельности Христа могли имѣть только нѣкоторые изъ Его ближайшихъ учениковъ, къ числу которыхъ принадлежитъ между прочимъ и Іоаннъ. Напротивъ, въ Галилеѣ, говорятъ, Христосъ былъ всегда окруженъ тысячами народа; тамъ, кромѣ двѣнадцати апостоловъ, Его сопровождали всегда также и семьдесятъ (Лук. X, 1); а потому Его галилейская дѣятельность и могла быть болѣе извѣстною, могла имѣть болѣе непосредственныхъ свидѣтелей, чѣмъ дѣятельность іерусалимская. Вотъ почему іерусалимская дѣятельность могла быть избрана предметомъ повѣствованія только такимъ лицомъ, которое могло быть непосредственнымъ свидѣтелемъ ея, т.-е. однимъ изъ самыхъ близкихъ и самыхъ преданнѣйшихъ учениковъ Христовыхъ. Что касается Марка и Луки, то они говорятъ, не могли быть такими непосредственными свидѣтелями іерусалимской дѣятельности Христа, такъ какъ они принадлежали только къ числу семидесяти апостоловъ; Матѳея также нельзя отнести къ числу такихъ непосредственныхъ свидѣтелей, потому что хотя Христосъ во время Своего общественнаго служенія пять разъ посѣтилъ Іерусалимъ, но при этомъ нельзя ни разу предположить присутствія при Немъ евангелиста Матѳея. Что касается перваго путешествія, то о сопутствіи Матѳея и думать нельзя, потому что это путешествіе было гораздо ранѣе призванія Матѳея къ апостольскому служенію; именно—оно было еще до взятія подъ стражу Іоанна Крестителя, а призваніе Матѳея, какъ

извѣстно, было уже послѣ этого событія (Іоан. III, 24; ср. Мѳ. IX, 9). Трудно, говорятъ, предположить и то, чтобы Матѳей былъ участникомъ и втораго путешествія. Такъ какъ въ это путешествіе Христосъ самъ скрывался отъ народа и такъ какъ евангелистъ Іоаннъ рѣшительно ничего не говоритъ о присутствіи при этомъ двѣнадцати апостоловъ, то нужно думать, что и въ это путешествіе Христосъ не былъ окруженъ всѣми Своими учениками. О путешествіи на праздникъ кущей прямо сказано, что оно было совершено не явно, а какъ бы тайно (Іоан. VII, 10), а путешествіе въ сообществѣ двадцати учениковъ не могло быть названо тайнымъ. Путешествіе на праздникъ обновленія храма нераздѣльно съ путешествіемъ на праздникъ кущей. Такимъ образомъ, остается только одно путешествіе послѣднее, при которомъ безъ сомнѣнія были всѣ апостолы и о которомъ находятся сказанія у всѣхъ четырехъ евангелистовъ. Но если іерусалимская дѣятельность Христа ни одному изъ первыхъ трехъ евангелистовъ не могла быть извѣстна настолько, насколько имъ была извѣстна дѣятельность галилейская, то молчаніе ихъ о событіяхъ іерусалимскихъ становится весьма понятнымъ, такъ какъ изъ сказаннаго должно, говорятъ, заключить, что первые три евангелиста изобразили только одну галилейскую дѣятельность Господа потому, что они были личными свидѣтелями этой дѣятельности, а опустили іерусалимскую потому, что сами они не были ея очевидцами. Они знали, что въ числѣ двѣнадцати апостоловъ было трое такихъ, которые были всегда неразлучными спутниками Христа во всѣхъ Его путешествіяхъ, которые пользовались особеннымъ Его довѣріемъ, и слѣдовательно были убѣждены, что если не тотъ, то другой или третій сообщатъ объ этой дѣятельности. И дѣйствительно, по свидѣтельству общераспространеннаго древне-церковнаго преданія, сохраненнаго у Иринея, Епифанія, Климента александрійскаго, Евсевія и блаженнаго Іеронима, побужденія, руководившія евангелистомъ Іоанномъ къ избранію іерусалимской по преимуществу дѣятельности Господа предметомъ повѣствованія, происходили не отъ чего другаго, какъ только отъ того, что въ представленныхъ ему трехъ первыхъ евангеліяхъ онъ нашелъ значительный пропускъ событій, который и счелъ нужнымъ восполнить въ своемъ евангеліи. Хотя это объясненіе кажется болѣе другихъ правдоподобнымъ и

естественнымъ, но и оно не избавляетъ насъ отъ многихъ затрудненій. Если дѣйствительно изъ евангелія отъ Іоанна не видно того, чтобы вмѣстѣ со Христомъ всегда путешествовали въ Іерусалимъ также и всѣ двѣнадцать апостоловъ, то нужно сказать, что изъ этого евангелія нельзя видѣть также и того, чтобы въ этихъ путешествіяхъ всегда принимали участіе и три любимые ученика Іисуса: Петръ, Іаковъ и Іоаннъ. Далѣе, по древнеотеческому свидѣтельству, евангеліе отъ Марка было написано, какъ мы видѣли, по воспоминанію разсказовъ апостола Петра; а несомнѣнно, что Петръ такъ же могъ хорошо знать іерусалимскую дѣятельность Христа, какъ и Іоаннъ. Наконецъ, противъ приведеннаго объясненія говоритъ еще и то обстоятельство, что и первые три евангелиста не повѣствуютъ только о томъ, что они сами лично видѣли. Въ ихъ евангеліяхъ можно указать много такихъ событій, очевидцами которыхъ они не могли быть, сюда относятся: вся исторія дѣтства Іисуса, крещеніе, искушеніе, воскрешеніе дочери Іаира, преображеніе и даже самое воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа. Поэтому едва ли справедливо также и мнѣніе Ольсгаузена, что „Матѳей, *какъ галилеянинъ* преимущественно и повѣствуетъ о галилейскихъ событіяхъ [70]). Впрочемъ, рѣшеніе этого вопроса для насъ не представляетъ и особенной важности, такъ какъ для насъ важно было только опровергнуть мнѣніе отрицательной критики, по которому наши евангелія непримиримо будто бы противорѣчатъ между собою относительно указанія мѣста общественнаго служенія Іисуса Христа.

Не менѣе значительны также особенности въ евангеліи отъ Іоанна и внутреннія. Самый основной характеръ этого евангелія иной, чѣмъ характеръ остальныхъ еваигелій. Правда, подобно тремъ первымъ евангелистамъ, Іоаннъ также писалъ свое евангеліе съ цѣлію дать его читателямъ доказательство вѣры въ мессіанское достоинство Іисуса (XX, 30, 31. ср, съ Мѳ. IX. 1—17; XII, 1—14; 22—45; XVI, 1—12; XXI, 23), но у Іоанна это доказательство является, вопервыхъ, въ формѣ вполнѣ апологетической, а во вторыхъ, онъ ведетъ это доказательство не

[70]) Bibl. Comm. B. I, стр. 195.

только противъ книжниковъ и фарисеевъ, какъ первые евангелисты, но противъ невѣрующаго іудейства вообще (см. напр. I, 8, 11, 17, 18, 20; II, 18, 24; III, 11, 19, 32; V, 43, 47; VI, 32; VII, 7; VIII, 23, 37, 44, 47; X, 26; XII. 31; XIV, 30; XV, 18—25; XVI, 8—11, 33; XVII, 16). Въ этомъ случаѣ замѣчательно у Іоанна употребленіе слова „іудеи"; онъ употребляетъ его не въ географическомъ смыслѣ, но въ религіозномъ, называетъ „іудеями" не жителей собственно іудейской страны въ отличіе отъ галилеянъ, самарянъ и т. п., но всѣхъ тѣхъ, которые внутренно были неспособны къ увѣрованію во Христа, не могли сдѣлаться христіанами и потому навсегда остались іудеями (въ нашемъ теперешнемъ смыслѣ). Характеристиченъ поэтому и самый взглядъ евангелиста на іудеевъ, по которому они не вѣровали во Христа не по случайнымъ какимъ-нибудь обстоятельствамъ, но потому, что были внутренно неспособны къ такой вѣрѣ. Вотъ почему они не увѣровали бы во Христа даже и въ томъ случаѣ, еслибы Онъ далъ имъ и знаменіе съ небесе. „Знаю васъ, говоритъ Христосъ іудеямъ; *вы не имѣете въ себѣ любви къ Богу*. Я пришелъ во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной прійдетъ во имя свое, его примете" (Іоан. V, 42, 43). Ясно, что такова была воля Божія, которая опредѣленно была высказана еще пророкомъ Исаіею (43, I, 6, 20) „Столько чудесъ сотворилъ Онъ предъ ними, говоритъ евангелистъ, и они не вѣровали въ Него. Да сбудется слово Исаіи пророка: Господи! кто повѣрилъ слышанному отъ насъ? И кому открылась мышца Господня? (Ис. 53, 1). Потому не могли они вѣровать, что какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои, и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобъ Я исцѣлилъ ихъ (Ис. 6, 10)". И дѣйствительно, иначе было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ іудеи оставались невѣрующими, видя дѣла Христа и слыша Его ученіе? Непонятно было бы, какимъ образомъ они не повѣрили свидѣтельству уважаемаго ими Іоанна Крестителя (V. 35; X, 41; р. Мѳ. XXI, 26), который, отстранивъ отъ себя приписываемое ему мессіанское достоинство, прямо указалъ имъ на Іисуса. Непонятно было бы, какимъ образомъ многіе изъ іудеевъ не увѣровали во Христа не потому, чтобы сомнѣвались въ истинности Его мессіанскаго достоинства, а изъ простого

страха предъ фарисеями и римлянами (Іоан. VII, 13; XII, 42; XI, 48). И какимъ послѣдовательнымъ представляется у Іоанна поведеніе невѣрующихъ іудеевъ! Сначала они только не вѣровали во Христа, потомъ возненавидѣли Его и наконецъ умертвили, хотя ни малѣйшаго повода не было подано Христомъ къ тому, чтобы Его можно было за что-нибудь возненавидѣть и преслѣдовать, да и какъ ничтоженъ самый предлогъ, которымъ воспользовались іудеи для беззаконнаго взятія подъ стражу и еще болѣе беззаконнаго осужденія невиннаго Страдальца (V, 16; VII, 21, 30, 32, 47; VIII, 37, 59; IX, 14; X, 39; XI, 47)? Вотъ почему на смерть Христа Іоаннъ смотритъ не какъ на фактъ, стоящій особнякомъ, но какъ на необходимое слѣдствіе постояннаго враждебнаго отношенія ко Христу загрубѣлаго въ невѣріи іудейства. Вотъ почему онъ повсюду отмѣчаетъ и всѣ проявленія такого отношенія ко Христу почти съ самаго начала Его общественнаго служенія, и всѣ ступени его постепеннаго развитія, чего мы дѣйствительно не замѣчаемъ у другихъ евангелистовъ. Вотъ почему онъ представляетъ намъ не простое доказательство мессіанскаго достоинства Іисуса, какъ оно выразилось въ Его жизни, а скорѣе—доказательство мессіанскаго достоинства Христа въ апологетической исторіи Его смерти. Такимъ образомъ онъ изображаетъ жизнь Христа именно съ той стороны, съ которой въ ней наиболѣе выразилась слава (δόξα) Отца или что̀ то же воля Божія объ искупленіи падшаго человѣчества,—и въ этомъ состоитъ главная и характеристическая особенность его евангелія.

Свящ. Т. Буткевичъ.

О КАНОНИЧЕСКОМЪ ЭЛЕМЕНТѢ

ВЪ ЦЕРКОВНОМЪ УПРАВЛЕНІИ*).

Лжеисидоровскія декреталіи, повліявъ на развитіе предоставленныхъ римскому епископу сардикійскими канонами преимуществъ, имѣли свое дѣйствіе вообще на характеръ папской власти на Западѣ. По отношенію къ указаннымъ преимуществамъ вліяніе лжеисидоровскихъ декреталій имѣло то направленіе, что декретами содѣйствовали подчиненію папами своему непосредственному вѣдѣнію важнѣйшихъ дѣлъ (causae majores) помѣстныхъ церквей Запада и въ особенности дѣлъ о епископахъ этихъ церквей. По отношенію вообще къ папской власти дѣйствіе лжеисидоровскихъ декреталій сопровождалось тѣмъ, что декреталіи повели къ утвержденію свѣтскаго владычества римскаго первосвященника со всѣми проистекавшими отсюда вредными послѣдствіями. Главная мысль лжеисидоровскихъ декреталій заключается въ томъ положеніи, что священство, т.-е. духовная власть, установлено Христомъ для управленія міромъ, и что полнотою этого священства является римская каѳедра, которой, какъ наслѣдницѣ преимуществъ св. Петра, отъ самаго Бога ввѣрено попеченіе о всѣхъ церквахъ; вслѣдствіе сего съ римскою каѳедрою необходимо должны объединяться всѣ епископы посредствомъ

*) См. дек. кн. „Правосл. Обозр.“ за 1881 г.

единства вѣры и церковной дисциплины. Сообразно съ такимъ общимъ значеніемъ римской каѳедры, лжеисидоровскія декреталіи пріурочиваютъ къ ней, какъ источному началу, все церковное управленіе и его разнообразные органы, представляя епископовъ получающими отъ нея свою власть, а митрополитовъ и папскихъ викаріевъ посредниками, служащими къ поддержанію единства съ этою каѳедрою и связи съ центромъ церкви. При этомъ областные и провинціальные соборы, хотя и признаются органами церковнаго управленія, но опредѣленія ихъ получаютъ свою силу лишь отъ утвержденія римской каѳедры, которой одной принадлежатъ судъ въ важнѣйшихъ дѣлахъ и попеченіе о всей церкви [259]). Существенная фальшь какъ главной мысли, такъ и приведенныхъ положеній лжеисидоровскихъ декреталій та, что онѣ, превращая Христову церковь въ теократическую монархію папы, лишаютъ и власть церкви ея собственнаго духовнаго характера, заражая эту власть духомъ мірскаго властолюбія. Подобныя мысли лжеисидоровскихъ декреталій, бывъ основаны на подложныхъ декреталіяхъ древнихъ папъ, хотя и принимаются католическими канонистами за основныя положенія въ ученіи о первенствѣ римской каѳедры и главенствѣ ея епископа въ церковномъ управленіи [260]); но въ дѣйствительности не соотвѣтствуютъ ни кореннымъ каноническимъ началамъ церковнаго строя, ни истинному положенію римской каѳедры и ея іерарха во вселенской церкви. Какъ римская каѳедра, по причинѣ ея древности и апостольскаго происхожденія, являлась средоточіемъ церковныхъ отношеній лишь для церквей христіанскаго Запада, воспріявшихъ и свое начало отъ церкви римской, такъ соотвѣтственно сему и римскій епископъ былъ духовнымъ главою и предстоятелемъ только христіанскаго Запада, гдѣ и пользовался

---

[259]) Изложеніе этихъ мыслей, составляющихъ содержаніе лжеисидоровскихъ декреталій, можно найти у Филлипса. Kirchenrecht. t. IV, § 174. pag. 74—88. Schulte, Das Kathol. Kirchenrecht. t. 1, § 54. pag. 299. Walter, Lehrbuch d. Kirchenrechts. § 98. pag. 212—222. Aus. 13. Richter. Lehrbuch d. Kirchenrechts. § 26. pag. 69—73 Hinschius, De collection. Isidori Mercatoris. pag. CCXVII—CCXXVIII, *etc.*

[260]) Католическіе канонисты, Вальтеръ и Филлипсъ, нѣкоторыя изъ положеній лжеисидоровскихъ декреталій стараются представить дѣйствовавшими въ практикѣ церковной дисциплины девятаго вѣка.

извѣстными, принадлежавшими ему наравнѣ съ прочими старѣйшими іерархами христіанской церкви, преимуществами. Эти преимущества, кромѣ предоставленныхъ римскому епископу сардикійскими канонами и разсмотрѣнныхъ нами, по сознанію католическихъ канонистовъ, обнаруживались въ правѣ поставленія митрополитовъ и архіепископовъ для церковныхъ областей Запада[261]); но съ правомъ поставленія или хиротоніи, по каноническому порядку, соединялось и право надзора и наблюденія за правильнымъ управленіемъ митрополитами своими церковными областями и вмѣстѣ право суда надъ ними и наложенія на нихъ взысканій, въ случаѣ открывшихся противъ нихъ обвиненій[262]). Къ означеннымъ преимуществамъ начальственнаго положенія римскаго епископа въ средѣ прочихъ предстоятелей христіанскаго Запада, утверждавшимся на каноническихъ основаніяхъ и практикѣ, присоединялось еще особое право, приличествовавшее римскому епископу, какъ духовному главѣ западной церкви. Это право заключалось не только въ томъ, что римскій епископъ приглашалъ къ себѣ въ Римъ епископовъ изъ разныхъ областей христіанскаго Запада для обсужденія вмѣстѣ съ нимъ важнѣйшихъ церковныхъ дѣлъ, но и въ томъ, что собиравшіеся безъ участія римскаго епископа соборы признавали папу своимъ духовнымъ главою и вслѣдствіе сего обращались къ нему, какъ къ пред-

---

[261]) Практика этого права показываетъ, что папы или сами непосредственно принимали участіе въ поставленіи митрополитовъ и архіепископовъ, какъ напр. по отношенію къ митрополиту миланскому и архіепископу аквилейскому (Kober, Die Deposit. und Degrodat. pag. 503—504), или предоставляли своимъ викаріямъ, какъ напр. епископъ ѳессалоникійскій въ качествѣ папскаго викарія, пользовался правомъ поставлять митрополитовъ своего округа, (О правахъ этого викарія см. Epist. Leon. Mag. ad Anastas. Thessalonic. apud Migne t. 54. pag. 668—677) или требовали, чтобы избираемые областными соборами получали хиротонію не безъ вѣдома и согласія папы. Подобныя мысли высказывалъ папа Григорій Великій по поводу поставленія Максима салонскимъ архіепископомъ безъ соблюденія указаннаго порядка Соборъ Равенскій (877 г.) первымъ изъ своихъ правилъ требуетъ, чтобы каждый митрополитъ въ теченіе трехъ мѣсяцевъ со дня своего поставленія отправлялъ къ апостольскому престолу посольство съ изложеніемъ своего вѣроисповѣданія и за полученіемъ палліума (Hefele, t. IV, pag. 504).

[262]) Примѣры примѣненія папами этого права см. у Кобера, Die Deposet. u. Degrad. pag. 506—516.

стоятелю западной церкви, съ просьбою о признаніи изданныхъ ими распоряженій и о распространеніи ихъ постановленій по церквамъ западныхъ областей [263]). Конечно, на семъ основаніи и сами папы требовали отъ приматовъ входившихъ въ составъ западнаго патріарха церковныхъ діоцезовъ, чтобы приматы не собирали общихъ (communia concilia) соборовъ безъ вѣдома и разрѣшенія римскаго епископа [264]).

Представляя съ такими преимуществами римскаго епископа, какъ духовнаго главу христіанскаго Запада, мы должны прибавить, что этими преимуществами римскій епископъ и пользовался только на Западѣ, какъ его духовный предстоятель. Что же касается христіанскаго Востока, то по отношенію къ нему римскій епископъ не имѣлъ того значенія, какое принадлежало здѣсь дѣйствительнымъ предстоятелямъ Востока, т.-е. римскій епископъ не пользовался начальственнымъ положеніемъ относительно предстоятелей Востока, и не могъ вмѣшиваться въ ихъ распоряженія съ цѣлію сообщенія этимъ распоряженіямъ или отнятія у нихъ надлежащаго значенія. Но какъ старѣйшій предстоятель въ средѣ іерарховъ всей христіанской церкви, занимавшій и важнѣйшую каѳедру въ ряду прочихъ, римскій епископъ пользовался такимъ положеніемъ въ христіанской церкви, которое давало ему право на участіе въ разрѣшеніи всѣхъ важнѣйшихъ дѣлъ христіанской церкви, касавшихся какъ охраненія истины ея вѣры, такъ и утвержденія церковныхъ порядковъ. Необходимость такого участія обусловливалась опять не присутствіемъ при римской церкви и ея каѳедрѣ какого-либо особаго авторитета, дававшаго римскому епископу право объяснять другимъ

---

[263]) Такъ соборъ арльскій (314 г.) просилъ объ этомъ папу Сильвестра (Harduin. t. I, pag. 261). Соборъ ариминскій (359 г.) по свидѣтельству собора римскаго (370 г.) признавалъ папу Либерія главою и просилъ папу объ утвержденіи своихъ опредѣленій (Epistol. Concil. Roman. ad episcop. Orient. apud Harduin. t. I, pag. 773). Соборъ римскій (501 г.) при папѣ Симмахѣ объявилъ папу неподлежащимъ суду епископовъ (Hefele, t. II, pag. 619, 621, 623).

[264]) Подобное требованіе папа Николай предъявлялъ Гинкмару римскому (Mansi, t. XV, pag. 691. Harduin, t. V, pag. 588. Hefele, t. IV, pag. 280—281), а папа Левъ IX архіепископу карѳагенскому, примасу Африки (Mansi, t. XIX, pag. 659. Harduin. t. VI, pag. 919).

догматы вѣры и предписывать правила церковной дисциплины, а лишь тѣмъ внѣшне-церковнымъ положеніемъ, по которому римская церковь и ея каѳедра, считаясь древнѣйшими и важнѣйшими, возвышали и значеніе своего епископа въ глазахъ всей христіанской церкви. Все отличіе положенія римскаго іерарха въ этомъ отношеніи, сравнительно съ положеніемъ другихъ старѣйшихъ предстоятелей христіанской церкви, заключалось въ томъ, что римскій епископъ, какъ первый между ними, обязанъ былъ прежде другихъ, но въ согласіи съ прочими, прилагать попеченіе объ охраненіи и уясненіи церковной истины и вѣры, о возстановленіи и утвержденіи мира Христовой церкви, объ устройствѣ и насажденіи церковныхъ порядковъ въ духѣ требованій церковныхъ законовъ [265]). Съ этою обязанностію римскій епископъ пользовался и правомъ указать другому на неправоту его образа мыслей и дѣйствій, напомнить объ исправленіи подъ опасеніемъ ожидающаго въ противномъ случаѣ суда церкви [266]). Словомъ, римскій епископъ, по своему общецерковному положенію во вселенской церкви, пользовался тѣмъ каноническимъ преимуществомъ, что его голосъ почитался первымъ въ разрѣшеніи общецерковныхъ вопросовъ, его мнѣніе принималось къ

---

[265]) Извѣщая папу Целестина о заблужденіи Несторія, Кириллъ александрійскій писалъ папѣ: „такъ какъ Богъ требуетъ отъ насъ бдительности въ такихъ обстоятельствахъ, а древній обычай церквей указываетъ входить въ сношеніе съ твоимъ благочестіемъ, то я необходимо долженъ писать тебѣ и извѣщать, что сатана и нынѣ приводитъ все въ смятеніе“ и пр. Въ заключеніе св. Кириллъ просилъ папу письменно изложить свое мнѣніе по дѣлу Несторія, дабы дать въ немъ другимъ „опору и оружіе“ стоять за правую вѣру. (Дѣян. всел. соб. въ русск. пер. т. I, стр. 359, 364, 365. Казань, 1859 г.).

[266]) По поводу полученнаго отъ св. Кирилла александрійскаго письма, папа Целестинъ писалъ Несторію: „если ты въ продолженіе десяти дней, считая это время со дня, въ который получишь это извѣщеніе, не отречешься отъ нечестиваго новаго ученія, которое стремится раздѣлить то, что, по указанію Священнаго Писанія, соединено, давъ такое исповѣданіе торжественно и письменно: то будешь отлученъ отъ всякаго общенія съ каѳолическою церковію. Письменный актъ нашего суда на тебя со всѣми другими хартіями мы послали... къ священному іерею александрійскому и моему соепископу... чтобы онъ былъ нашимъ мѣстоблюстителемъ и... объявилъ наше опредѣленіе и тебѣ и всѣмъ братіямъ, потому что всѣ должны знать это дѣло, такъ какъ оно имѣетъ отношеніе ко всѣмъ“. (Том. стр. 393).

руководству въ сомнительныхъ случаяхъ, его содѣйствіе считалось важнымъ въ дѣлѣ охраненія общецерковной истины и утвержденія общецерковнаго мира, его согласіе представлялось необходимымъ для признанія силы и дѣйствія общихъ церковныхъ постановленій и распоряженій. Такимъ значеніемъ римскаго іерарха во вселенской церкви и объясняется какъ то явленіе, что и старѣйшіе предстоятели христіанскаго Востока и цѣлые соборы христіанской церкви находили нужнымъ писать римскому епископу о возникшихъ нестроеніяхъ и извѣщать его о сдѣланныхъ распоряженіяхъ къ охраненію чистоты вѣры, къ умиротворенію церкви и къ утвержденію ея порядковъ, такъ и то, что сами римскіе іерархи не оставались безучастливыми зрителями происходившихъ нестроеній, напротивъ считали своимъ долгомъ принимать дѣятельное попеченіе объ устраненіи этихъ нестроеній, и какъ приглашали другихъ къ дѣятельности, такъ и сами дѣйствовали въ подобныхъ случаяхъ съ авторитетомъ, свойственнымъ предстоятелямъ знаменитѣйшей церкви и старѣйшей каѳедры. Но опять прибавимъ, подобнымъ значеніемъ во вселенской церкви пользовался римскій епископъ, не какъ ея глава и приматъ, совмѣщавшій въ своемъ лицѣ и при своей каѳедрѣ полноту правъ и власти для сохраненія единства вѣры и порядковъ жизни во всей церкви, а какъ только старѣйшій между прочими іерархъ и предстоятель знаменитѣйшей церкви, имѣвшій право на преимущественное уваженіе къ нему другихъ и на преимущественное вмѣстѣ съ прочими участіе въ разрѣшеніи дѣлъ и вопросовъ, касавшихся всей христіанской церкви. Притомъ подобнымъ значеніемъ римскій іерархъ пользовался лишь при слѣдующемъ необходимомъ условіи, если онъ дѣйствовалъ въ согласіи и единодушіи съ прочими предстоятелями и не увлекаясь стремленіями произвола и самовластія, какъ противныхъ основнымъ началамъ каноническаго строя христіанской церкви, защищалъ дѣло Христовой истины и право вселенской церкви. Въ противномъ случаѣ требованія его бывъ предъявлены не имѣли законнаго основанія и теряли свой авторитетъ.

Понимая такъ общецерковное положеніе римскаго епископа во вселенской церкви, мы должны пояснить, что это положеніе какъ не было властнымъ главенствомъ надъ прочими, такъ не можетъ быть названо и однимъ только почетнымъ преимуществомъ. Въ

отличіе отъ того и другаго положеніе римскаго епископа слѣдуетъ признать вообще положеніемъ старѣйшинства, какъ въ томъ смыслѣ, что оно, предоставляя римскому епископу первенство мѣста и почетъ предсѣдательства въ составѣ и собраніяхъ всѣхъ іерарховъ христіанской церкви, давало ему и право отнестись къ каждому изъ нихъ съ законными и справедливыми требованіями, согласными съ интересами вѣры и уставами церкви, а на другихъ налагало обязанность съ уваженіемъ и внимательностію принять подобныя требованія, подъ опасеніемъ оказаться нарушителями церковнаго порядка; такъ и въ томъ, что то же положеніе открывало возможность тому, кто желалъ, обращаться къ посредничеству римскаго епископа съ просьбою о заступленіи, предоставляя послѣднему право принять такое обращеніе и войти по поводу его въ сношеніе съ кѣмъ надлежало [267]). Третій Вселенскій Ефесскій соборъ, осуждая образъ дѣйствій антіохійскаго епископа Іоанна и его сообщниковъ противъ Кирилла александрійскаго и Мемнона ефесскаго, писалъ папѣ Целестину: „если каждому будетъ позволено оскорблять старѣйшіе престолы и произносить неправый и противный законамъ судъ на тѣхъ, кого не имѣютъ власти судить, или лучше ругательствъ на тѣхъ, которые совершили такіе подвиги за благочестіе и чрезъ которыхъ, по молитвамъ твоей святости, возсіяло благочестіе: то церковныя дѣла придутъ въ крайній безпорядокъ. Если же дерзнувшіе на такія дѣла будутъ подчинены надлежащему порядку, то волненіе утихнетъ и сохранится должное уваженіе къ законамъ“ [268]). Въ приведенномъ отзывѣ отцовъ Ефесскаго собора о дѣйствіяхъ Іоанна антіохійскаго и его сообщниковъ содержится важная для насъ мысль та, что соборъ соблюденіе старѣйшин-

---

[267]) Папа Левъ великій, по поводу обращенія къ нему Евтихія, писалъ Флавіану константинопольскому: „обращая вниманіе на это обвиненіе (т.-е. на жалобу Евтихія), мы хотимъ знать причину такого твоего поступка, равно какъ хотимъ, чтобы все было доведено до нашего свѣдѣнія; ибо мы, желая, чтобы суды надъ священниками Господа были здравые, но не узнавъ всѣхъ обстоятельствъ, никакого не можемъ постановить опредѣленія въ ту или другую сторону, пока достовѣрно не узнаемъ обо всемъ, что произошло. А посему пусть твое братство извѣститъ насъ подробнѣйшимъ донесеніемъ“.. (Дѣян. Всел. собор. въ русск. пер. т. III. стр. 26).

[268]) Там. т. I, стр. 733—734.

ства церковныхъ престоловъ поставляетъ условіемъ сохраненія порядка въ дѣлахъ церковныхъ, и тѣмъ даетъ понять, что старѣйшинство одного престола предъ другимъ было не удовлетвореніемъ только простому почету, напротивъ служило гарантіею правильности отправленій церковной жизни и вмѣстѣ стройности междуцерковныхъ отношеній. Но если въ старѣйшинствѣ одного престола предъ другимъ заключалось обезпеченіе порядка и стройности въ междуцерковныхъ сношеніяхъ, то слѣдовательно старѣйшинство римской каѳедры предъ всѣми прочими должно было сообщать положенію ея епископа въ средѣ другихъ особое значеніе не только касательно мѣста и почета, но и дѣйствительнаго вліянія на ходъ и теченіе церковныхъ дѣлъ. Это вліяніе даетъ себя чувствовать въ самомъ вѣяніи того духа, которымъ проникнуты обращенія къ римскимъ епископамъ, какъ-то Целестину [269]) и Льву [270]), (первому по дѣлу Несторія, послѣднему по поводу евтихіанскихъ смутъ) со стороны предстоятелей христіанскаго Востока и даже вселенскихъ соборовъ. Ефесскій соборъ, изрекая судъ надъ Несторіемъ, свидѣтельствуетъ, что онъ вынужденъ былъ: „на основаніи каноновъ и посланія святѣйшаго отца и сослужителя Целестина епископа римскаго произнесть, хотя не безъ горькихъ слезъ, горестное опредѣленіе“ [271]). Халкидонскій соборъ, извѣщая папу Льва о своихъ постановленіяхъ касательно преимуществъ константинопольской каѳедры, писалъ: „обладая апостольскимъ лучемъ, вы по обычной попечительности простирали его и на церковь константинопольскую; потому что преподаніе собственныхъ благъ ближнимъ у васъ происходитъ безъ зависти. Итакъ, что̀ мы опредѣлили для уничтоженія всякаго замѣшательства и для упроченія церковнаго благочинія, это благоволи, святѣйшій блаженнѣйшій отецъ; признать своимъ достолюбезнымъ и приличнымъ для благоустройства. Занимавшіе мѣсто вашей святости, святѣйшіе епископы: Пасхазинъ и Лу-

---

[269]) Для примѣра см. посланія Целестина къ св. Кириллу александрійскому, Несторію, къ Іоанну антіохійскому и къ отцамъ Ефесскаго собора (Дѣян. всел. собор., т. I, стр. 366—370, 379—394, 411—414, 671—676; т. II, стр. 312—321).

[270]) Дѣян. Всел. собор. т. III, стр. 114—117.

[271]) Там. т. I, стр. 592. ср. стр. 621—622, 692—694.

ценцій и съ ними боголюбезнѣйшій пресвитеръ Бонифатій пытались было сильно противорѣчить такимъ опредѣленіямъ, конечно желая, чтобы и это добро начиналось отъ вашей попечительности, чтобы исправленіе какъ вѣры, такъ и благочинія было приписано вамъ .. Итакъ, умоляемъ, почти твоимъ подтвержденіемъ нашъ судъ: какъ мы заявляли тебѣ согласіе въ добромъ, такъ и твоя святость да воздастъ дѣтямъ должное“ [272]). Согласно съ соборами христіанскоѝ церкви смотрѣли на римскаго іерарха и ея предстоятели и императоры. Св. Кириллъ александрійскій, извѣщая Целестина о заблужденіяхъ Несторія, писалъ: „такъ какъ Богъ требуетъ отъ насъ бдительности въ такихъ обстоятельствахъ, а давній обычай церквей указываетъ входить въ сношеніе съ твоимъ благочестіемъ: то я необходимо долженъ писать къ тебѣ и извѣстить, что сатана и нынѣ приводитъ все въ смятеніе“... Раскрывъ сущность заблужденій Несторія, Кириллъ въ заключеніе просилъ Целестина письменно изложить свое мнѣніе о томъ, должно ли продолжать общеніе съ Несторіемъ, или прямо прервать оное: „сужденіе твоего благочестія объ этомъ дѣлѣ, прибавлялъ св. Кириллъ, надобно будетъ письменно передать также благочестивѣйшимъ и боголюбивѣйшимъ епископамъ Македоніи и всѣмъ прочимъ пастырямъ восточныхъ церквей, дабы, согласно ихъ желанію, дать имъ опору и оружіе стоять за правую вѣру“ [273]). Императоръ Валентиніанъ, склоняя своего соправителя Ѳеодосія младшаго къ созванію собора, писалъ послѣднему: „эту вѣру, преданную намъ отъ нашихъ предковъ, должны мы защищать со всѣмъ подобающимъ благочестіемъ и сохранять въ наши времена достоинство собственнаго нашего благоговѣнія къ блаженному апостолу Петру; ибо блаженнѣйшій епископъ города Рима, за которымъ древность преимущественно предъ всѣми признала первенство священства, долженъ имѣть мѣсто и возможность судить о вѣрѣ и священникахъ“ [274]).

---

[272]) Дѣян. Всел. собор. т. IV, стр. 403—404.

[273]) Дѣян. Всел. соб. по русск. пер. т. I, стр. 359—364.

[274]) Там. т. IV, стр. 91, ср. стр. 94, гдѣ императрица Галла Плакида пишетъ къ тому же императору своему сыну: „итакъ твоя кротость пусть повелитъ, чтобы истина вѣры каѳолической и каѳолическаго благочестія сохраняема была неомраченною, такъ чтобы по правилу и опредѣленію апостол-

Мы приводимъ настоящія свидѣтельства не за тѣмъ, чтобы идти по слѣдамъ католическихъ канонистовъ и доказывать этими свидѣтельствами признаніе древнею церковію главенства папы, а съ тою мыслію, чтобы, правильно понявъ эти свидѣтельства, найти въ нихъ указаніе для каноническаго представленія положенія римскаго епископа въ христіанской церкви, какъ старѣйшаго ея предстоятеля. По этому указанію за римскимъ епископомъ слѣдуетъ признать не одни лишь почетныя преимущества мѣста, но вмѣстѣ и дѣйствительныя права съ одной стороны почина (иниціативы) въ дѣлѣ охраненія чистоты вѣры и устройства церковнаго благочинія, съ другой—непремѣннаго участія въ разрѣшеніи важнѣйшихъ дѣлъ и вопросовъ христіанской церкви. Но этими же правами и исчерпывалось все общецерковное значеніе римскаго епископа во вселенской церкви. Какъ въ приведенныхъ свидѣтельствахъ, не исключая и обращенія отцовъ Халкидонскаго собора къ папѣ Льву, римскій епископъ признается лишь старѣйшимъ среди другихъ предстоятелей, но не изображается вселенскимъ главою церкви, съ усвоеніемъ ему правъ суда по всей христіанской церкви; такъ такого же значенія не усвояли себѣ и тогдашніе римскіе епископы и не представляли себя рѣшителями судебъ христіанской церкви. Въ самомъ дѣлѣ, папы Целестинъ и Сикстъ, приглашая другихъ къ единомыслію съ собою, находили возможнымъ присвоять себѣ право и долгъ лишь преимущественнаго попеченія и заботливости о соблюденіи чистоты вѣры и дисциплины церкви, указывая притомъ на апостольскій характеръ занимаемой ими каѳедры [275]). Подобнымъ же образомъ мыслилъ о себѣ и папа Левъ до времени Халкидонскаго собора. Вообще, если и въ прежнее время римскіе епископы не стѣснялись указывать на особое положеніе

скаго престола, который и мы признаемъ старѣйшимъ, судъ перенесенъ былъ на соборъ апостольской каѳедры, на которой считается первымъ тотъ, кто удостоился получить небесные ключи и кто украсилъ собою первенство епископства". См. стр. 97—105.

[275]) Для доказательства см. посланія того и другаго папы—Целестина къ Ефесскому собору послѣ осужденія Несторія, Сикста—къ Іоанну антіохійскому по возстановленіи церковнаго мира. (Дѣян. Всел. собор., т. II, стр. 312—321, 445—447).

своей каѳедры, какъ каѳедры св. Петра апостола; то они не рѣшались отожествлять съ этимъ положеніемъ авторитетъ всей христіанской церкви. Возвышеніе Халкидонскимъ соборомъ константинопольской каѳедры провело, по нашему мнѣнію, раздѣлительную грань въ этомъ отношеніи въ воззрѣніяхъ римскихъ епископовъ на общецерковное ихъ положеніе и послужило поводомъ для усвоенія ими себѣ и своей каѳедрѣ новаго положенія въ христіанской церкви. Въ то время, какъ константинопольскіе іерархи, основываясь на халкидонскомъ опредѣленіи о преимуществахъ константинопольской каѳедры, старались занять на Востокѣ христіанской церкви положеніе, равное съ положеніемъ римскаго епископа на Западѣ, римскіе епископы, какъ бы признавая для себя унизительнымъ равенство константинопольскаго іерарха, усиливались присвоить себѣ положеніе примата и главы всей христіанской церкви.

Присутствовавшіе на Халкидонскомъ соборѣ папскіе легаты, возражая противъ принятаго опредѣленія о преимуществахъ константинопольской каѳедры, прямо заявляли, что они имѣютъ приказаніе отъ „блаженнѣйшаго и апостольскаго епископа“ относительно того, чтобы „всѣми способами охранять достоинство римской церкви“, и съ этою мыслію оспоривали справедливость халкидонскаго опредѣленія, стараясь доказывать его несогласіе съ постановленіемъ Никейскаго собора, утвердившаго будто бы первенство римской церкви надъ всѣми [276]). Халкидонскій соборъ, не раздѣляя мыслей папскихъ легатовъ о сущности Никейскаго постановленія, тѣмъ не менѣе не отвергалъ усвоенныхъ римской церкви преимуществъ. Резюмируя сущность происходившихъ по сему предмету разсужденій на соборѣ, императорскіе сановники заключили: „изъ происходившихъ разсужденій и изъ заявленія каждаго оказывается, что хотя преимущества предъ всѣми и особая честь по канонамъ остается за боголюбезнѣйшимъ архіепископомъ древняго Рима, однако и святѣйшему архіепископу царствующаго Константинополя, новаго Рима, должно пользоваться тѣми же преимуществами чести“ [277]). Предоставленіе константинопольской церкви равенства съ римскою

[276]) Дѣян. Вселен. соб., т. IV, стр. 373—375, 383.

[277]) Там. т. IV, стр. 381.

послужило какъ бы вызовомъ для папъ въ ихъ стремленіяхъ къ неограниченной власти. Папа Левъ, котораго халкидонскіе отцы просили почтить его согласіемъ ихъ рѣшеніе о возвышеніи константиноопольскаго престола, не только не изъявилъ этого, напротивъ подвигся крайнимъ негодованіемъ противъ такого возвышенія, усматривая въ немъ посягательство на собственныя свои преимущества. Въ отвѣтномъ посланіи къ собравшимся на Халкидонскомъ соборѣ епископамъ, папа не обинуясь объявлялъ, что онъ „при помощи Божіей пребываетъ стражемъ какъ каѳолической вѣры, такъ и отеческихъ преданій“ [278]). Въ посланіяхъ къ Анатолію константинопольскому, къ императору Маркіану и императрицѣ Пульхеріи папа, стараясь опровергнуть правильность халкидонскаго постановленія, высказалъ совершенно новую, прежде неизвѣстную въ христіанской церкви теорію о преимуществахъ ея каѳедръ [279]). Вообще возвышеніе константинопольской каѳедры сравнительно съ римскою имѣло то значеніе, что предоставило римскимъ епископамъ поводъ рѣшительно выставить преимущества своей собственной, но такъ что осуждая это возвышеніе папы, какъ бы не замѣчая того, присвоили себѣ и своей каѳедрѣ не принадлежавшее имъ значеніе и подготовляли путь къ главенству римской церкви надъ всѣмъ христіанскимъ міромъ. Существенная мысль нашего замѣчанія та, что возвышеніе константинопольской каѳедры, совершаясь на почвѣ каноническихъ и историческихъ условій, было тѣмъ рѣшительнымъ моментомъ по отношенію къ римской, которымъ опредѣлились на послѣдующее время отношенія римскаго іерарха ко всей христіанской церкви, но уже не въ духѣ каноническихъ требованій, а на почвѣ противоцерковныхъ стремленій. Эти стремленія выразились въ томъ, что папы, усиливаясь представить и объявить возвышеніе константинопольской каѳедры и ея іерарха незаконнымъ, старались измыслить и изыскать другія основанія, какъ возвышенія всѣхъ старѣйшихъ престоловъ христіанской церкви, такъ и въ частности исключительнаго положенія римской каѳедры. По отношенію къ прочимъ старѣйшимъ каѳедрамъ: але-

---

[278]) Там. т. IV, стр. 445.

[279]) Сущность и разборъ этой теоріи см. въ Никейск. книгѣ конст. патр. и его власть подъ русск. церк. стр. 73—82.

ксандрійской и антіохійской, основаніе ихъ возвышенія папы указывали въ генетической связи этихъ каѳедръ съ апостоломъ Петромъ; по отношенію же къ римской каѳедрѣ исключительное ея преимущество папы старались утвердить прямо на божественномъ установленіи, по которому римскій престолъ, какъ собственная каѳедра первоверховнаго апостола и князя прочихъ апостоловъ, удерживаетъ первенство надъ всѣми не въ силу соборныхъ постановленій, а на основаніи евангельскаго обѣтованія: *ты еси Петръ и на семъ камни Я создамъ церковь мою.* Отсюда ясно, что папы, не довольствуясь общими каноническими условіями возвышенія ихъ каѳедры, старались измыслить догматическія основанія, дабы устранить тѣмъ всякую возможность сравненія съ римской константинопольской каѳедры и поставить первую на недосягаемую высоту. Поступая такимъ образомъ, папы позволяли себѣ величайшія каноническія неправды. Прежде всего они выдѣляли римскую каѳедру изъ порядка прочихъ, объявляя чрезъ то необязательными для нея требованія церковнаго авторитета, заявляющаго себя въ церковныхъ постановленіяхъ. Далѣе они ставили римскую каѳедру во главѣ другихъ, представляя ее рѣшительницею дѣлъ и отношеній церковныхъ. Вообще объявляя римскую каѳедру не церковнымъ, а божественнымъ учрежденіемъ, папы придавали ей не только канонической, а вмѣстѣ и догматическій характеръ, поставляя ее выше всѣхъ церковныхъ установленій. Вслѣдствіе такого представленія какъ римская каѳедра являлась не старѣйшею только въ средѣ другихъ, а единственнымъ средоточіемъ церковнаго управленія для всей христіанской церкви, такъ и римскій епископъ пріобрѣталъ значеніе не перваго только въ ряду прочихъ іерарховъ, но главы всей христіанской церкви.

Первыя мысли подобнаго тона были высказываемы папами въ посланіяхъ, написанныхъ ими по поводу и въ осужденіе возвышенія константинопольской каѳедры и расширенія преимуществъ константинопольскаго іерарха. Папа Левъ Великій, возражая противъ предоставленныхъ Халкидонскимъ соборомъ константинопольскому престолу преимуществъ, высказывалъ, что никакое зданіе не можетъ быть построено не на томъ камнѣ (praeter illam petram), котораго Господь не положилъ въ основаніе, указывая тѣмъ на незаконность стремленій Анатолія константинтинополь-

скаго къ возвышенію помимо согласія папы; при этомъ Левъ заявлялъ, что на папѣ лежитъ отвѣтственность за соблюденіе преимуществъ христіанскихъ церквей, и посему, объявляя недѣйствительнымъ халкидонское опредѣленіе, отзывался, что онъ кассируетъ его авторитетомъ св. Петра [280]). Въ духѣ Льва Великаго, но еще съ большею рѣшительностію о преимуществахъ римской церкви, выражался папа Геласій. Осуждая дѣйствія Акакія константинопольскаго къ пользу расширенія преимуществъ его каѳедры, Геласій на римскомъ соборѣ (496) утверждалъ: „хотя всѣ разсѣянныя по лицу земли каѳолическія церкви составляютъ одно жилище Христа, однако римская церковь преимуществуетъ предъ прочими не въ силу какихъ-либо соборныхъ постановленій, а удерживаетъ первенство по евангельскому слову нашего Господа: *ты еси Петръ*“ [281])... Папа Григорій Великій, осуждая усвоеніе константинопольскому іерарху титла „вселенскій“, старался въ особенности возвысить значеніе римской церкви, отожествляя ея преимущества съ правами вселенской церкви и утверждая, что безъ вѣдома и согласія апостольской каѳедры не можетъ состояться и созваніе собора [282]). Папа Вонифатій III, стараясь затмить значеніе константинопольской каѳедры, исходатайствовалъ у императора Фоки особый законъ, объявлявшій римскую церковь главою всѣхъ прочихъ въ томъ смыслѣ, что авторитетъ римской каѳедры и ея епископа возвышался надъ всею христіанскою церковію [283]). Папа Адріанъ, раскрывая неумѣстность названія современнаго ему константинопольскаго патріарха Тарасія вселенскимъ, доказывалъ это тѣмъ, что еслибы Тарасій назвался вселенскимъ, въ такомъ случаѣ онъ возвысился бы надъ римскою церковію, которая называется главою всѣхъ церквей; но это очевидно будетъ ересь и ниспроверженіе каноновъ, ибо отъ самаго Спасителя блаженному апостолу Петру ввѣрены первенство и власть по всей землѣ, а чрезъ этого апостола святая римская церковь до сего дня и во

---

[280]) Конст. патр. и его власть надъ русск. церк. стр. 74—76.

[281]) Там. стр. 98.

[282]) Там. стр. 168—169.

[283]) См. объ этомъ въ нашей книгѣ стр. 167—168.

вѣкъ удерживаетъ право первенства и власти“ [284]). Подобнымъ же образомъ разсуждали и послѣдующіе папы [285]), но мы, не удлиняя нашей рѣчи другими свидѣтельствами, вообще замѣтимъ, что когда только представлялся римскимъ епископамъ поводъ говорить о преимуществахъ римской церкви сравнительно съ константинопольскою, то мысли о первенствѣ и главенствѣ римской церкви были любимою и главною темою папъ, старавшихся осудить возвышеніе константинопольской каѳедры и ея епископа.

Высказывая подобныя мысли, папы быть-можетъ, и не замѣчая того сами, закладывали первые камни въ колоссальное зданіе папства и удаляли римскую каѳедру и ея епископа отъ принадлежавшаго имъ каноническаго значенія во вселенской церкви. Осуждая возвышеніе константинопольской каѳедры и ея іерарха потому, что это возвышеніе казалось папамъ посягательствомъ на преимущества римской церкви, папы непомѣрно возвышали значеніе своей каѳедры и ставили ея епископа на недосягаемую высоту, такъ что отожествляли преимущества этой каѳедры съ правами всей церкви и представляли римскаго іерарха главою всѣхъ прочихъ. Подобное поведеніе римскихъ папъ не можетъ быть оправдано никакими каноническими соображеніями, равно какъ и возвышеніе константинопольской каѳедры и ея іерарха не можетъ быть осуждено никакими каноническими доводами. Возставая противъ этого возвышенія, въ видахъ огражденія собственныхъ преимуществъ, папы дѣйствовали по разсчету, а не по безкорыстному служенію истинѣ. Посему предпринятая папами борьба могла привести не къ инымъ, какъ лишь печальнымъ для христіанской церкви послѣдствіямъ. Эти послѣдствія ознаменовались разрывомъ христіанской церкви на двѣ отдѣльныя части.

Итакъ, начавшаяся изъ-за возвышенія константинопольской каѳедры и окончившаяся раздѣленіемъ христіанскихъ церквей борьба Рима съ Константинополемъ имѣла рѣшительное вліяніе на измѣненіе положенія римской каѳедры и ея іерарха въ христіанской церкви и на развитіе церковнаго папства. Главнымъ мо-

---

[284]) Там. стр. 172—173.

[285]) Напр. папа Николай I. см. Mansi, t. XV, epistol. ad. Michael. imperat. pag. 162, pag. 170, ad Photium, pag. 174 etc.

тивомъ этой борьбы было то, что папы, не признавая возвышенія константинопольской каѳедры предъ прочими и не допуская равенства съ особою константинопольскаго іерарха, стремились къ большему расширенію своихъ преимуществъ и къ преобладанію надъ всею христіанскою церковію. Но увлекаясь подобными стремленіями, папы безусловно посягали на изначальный каноническій строй вселенской церкви съ одной стороны тѣмъ, что отказывали послѣдней въ правѣ возвышенія старѣйшихъ престоловъ, съ другой—тѣмъ, что присвояли себѣ право суда о распоряженіяхъ вселенской церкви. Такимъ образомъ разсматриваемое съ канонической точки зрѣнія римское главенство есть не иное что, какъ посягательство римскаго епископа на права вселенской церкви и присвоеніе римской каѳедрѣ непринадлежащаго ей значенія.

Вселенская церковь не знала и не признавала этого главенства, когда сравнивала съ римскимъ епископомъ другихъ своихъ предстоятелей; но она считала и представляла римскаго іерарха старѣйшимъ въ ряду своихъ предстоятелей. Трульскій шестой вселенскій соборъ (692 г.), опредѣляя порядокъ старѣйшихъ каѳедръ христіанской церкви, о преимуществахъ константинопольской каѳедры говоритъ: „опредѣляемъ: да имѣетъ престолъ константинопольскій равныя преимущества (ισα πρέσβεια) съ престоломъ древняго Рима, и яко же сей да возвеличится въ дѣлахъ церковныхъ, будучи вторымъ по немъ, послѣ же онаго да числится престолъ великаго града Александріи, потомъ престолъ Антіохійскій, и за симъ престолъ града Іерусалима“ [286]). Основная мысль настоящаго опредѣленія та, что вселенскій соборъ, признавая первенство мѣста за римскимъ престоломъ въ средѣ прочихъ, ни мало не отличаетъ отъ него по преимуществамъ общецерковнаго положенія и престола константинопольскаго, т.-е. соборъ своимъ опредѣленіемъ отрицаетъ самую возможность мысли о первенствѣ римской каѳедры въ смыслѣ ея главенства надъ прочими. Тѣ же воззрѣнія на положеніе римскаго іерарха раздѣлялъ и соборъ константинопольскій (869 г.). Этотъ соборъ, указывая преимущества патріаршей власти, усвоенъ всѣмъ пяти

[286]) VI всел. прав. 36.

патріархамъ одинаковыя права. По мысли собора всѣ патріархи имѣютъ право-созывать на патріаршескіе соборы всѣхъ тѣхъ митрополитовъ, которые отъ нихъ получили рукоположеніе, или налагать на нихъ въ случаѣ нужды взысканія, принимать жалобы отъ епископовъ, недовольныхъ судомъ митрополита, и разсматривать эти жалобы при участіи другихъ подчиненныхъ патріарху митрополитовъ [287]). При этомъ, ограждая честь и достоинство каждаго изъ пяти патріарховъ отъ оскорбленій и насилій со стороны свѣтскихъ начальниковъ, соборъ хотя и запрещаетъ приносить укорительныя жалобы и обвиненія на папу древняго Рима, тѣмъ не менѣе не представляетъ его положеніе безсуднымъ въ христіанской церкви; ибо опредѣляетъ: „еслибы былъ созванъ вселенскій соборъ и возникли какія-либо сомнѣнія и несогласія относительно св. римской церкви, то дѣло должно быть изслѣдовано честно и съ подобающимъ приличіемъ и разрѣшено... но не поспѣшно долженъ быть произнесенъ приговоръ противъ старѣйшаго римскаго епископа [288]). Постановленія настоящаго собора тѣмъ болѣе дороги для насъ, что самый этотъ соборъ происходилъ подъ непосредственнымъ предсѣдательствомъ и руководствомъ легатовъ папы Николая I, производившихъ судъ по дѣлу Фотія съ Игнатіемъ, и признанъ на Западѣ осьмымъ вселенскимъ соборомъ [289]). Вообще только папы слишкомъ возвышенно и сами смотрѣли и другихъ располагали смотрѣть на свое положеніе, присвояя себѣ право суда по всей церкви, и объявляя себя въ то же время не подлежащими ни чьему суду. Истинное сознаніе христіанской церкви было чуждо подобныхъ воззрѣній и, считая папу патріархомъ одного Запада, не отказывало ему во вліяніи и на дѣла вселенской церкви. Патріархъ Фотій, предсѣдательствовавшій на константинопольскомъ соборѣ

---

[287]) Mansi, t. XVI, pag. 170—171, ст. 17.

[288]) Приводимъ въ подлинникѣ это опредѣленіе: „Porro si synodus universalis fuerit congregata, et facta fuerit etiam de sancta Romanorum ecclesia quaevis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quaestione sciscitari et solutionem accipere, aut proficere, aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos seniores Romae pontifices". (Mansi, t. XVI, pag. 174, con. 21, Ср. ibid. pag. 406, con. 13).

[289]) Hefele, t. IV, pag. 369.

(879), который оказался послѣднимъ изъ общихъ собраній восточной и западной половины единой нераздѣленной церкви, такъ изъяснялъ значеніе римскаго іерарха и его положеніе въ христіанской церкви. Принявъ съ уваженіемъ посланіе папы Іоанна VIII и выслушавъ отъ папскихъ легатовъ привѣтствія, Фотій отвѣчалъ: „и мы признаемъ его (папу) братомъ, сослужителемъ и духовнымъ отцомъ“ [290]). Когда за симъ одинъ изъ легатовъ кардиналъ пресвитеръ Петръ указалъ на принесенное отъ папы письмо, какъ на знакъ попеченія папы о константинопольской церкви, то Фотій, не отвергая этого попеченія и сравнивая папу съ Христомъ, пояснилъ: „какъ Христосъ не удовольствовался небомъ, но снишелъ на землю, чтобы облаженствовать человѣка; такъ и папѣ не довольно было того, чтобы его собственная церковь наслаждалась миромъ, напротивъ онъ и здѣшнихъ отщепенцовъ (т.-е. приверженцевъ Игнатія) убѣждаетъ къ исправленію“ [291]). Изъ настоящаго заявленія слѣдуетъ, что Фотій признавалъ папу предстоятелемъ и патріархомъ только Западной церкви, но не отказывалъ ему въ участливой заботливости объ умиротвореніи и другихъ, имѣвшихъ своихъ предстоятелей. Словомъ въ подлинной мысли настоящаго заявленія слышится та же изначальная каноническая догма, что епископъ римскій, представляя главу только Западной церкви, могъ обнаруживать свое вліяніе и на другія части христіанской церкви.

Такимъ образомъ, для правильнаго истинно каноническаго пониманія положенія римскаго епископа во вселенской церкви необходимо, отбросивъ всѣ притязанія папства, представлять себѣ канонический образъ римскаго папы, какъ духовнаго предстоятеля христіанскаго Запада и вмѣстѣ какъ перваго въ числѣ старѣйшихъ іерарховъ всей христіанской церкви. Какъ предстоятель христіанскаго Запада, папа наряду съ предстоятелями Во-

---

[290]) „Et nos enimvero adscribimus illum in fratrem et comministrum, ac spiritalem patrem nostrum“ (Mansi, t. XVII, pag. 379).

[291]) Vere in hoc imitatus est Christum verum Deum nostrum... sic et Imitator illius noster spiritalis pater, non satis habuit ecclesiam suam pace perfrui, sed per reverendos suos legatos... et convenientem adhibere adhortationem: ut recedentes a schismatico errore... omnes adhaerescerent et in unum ipsius integrum corpus coalescerent. (ibid. pag. 382).

стока пользовался извѣстными правами высшей церковной власти по всему Западу, а какъ первый изъ старѣйшихъ іерарховъ всей вселенской церкви, папа принималъ соотвѣтственное его положенію участіе въ разрѣшеніи всѣхъ важнѣйшихъ церковныхъ дѣлъ, пользуясь въ подобныхъ случаяхъ правомъ почина и предъявленія другимъ законныхъ требованій въ видахъ охраненія вѣры и насажденія церковныхъ порядковъ. Представляя римскаго епископа съ такимъ значеніемъ, мы какъ не дѣлаемъ его вселенскимъ главою, такъ и не низводимъ его положенія до простаго первенства чести. Признаніе римскаго епископа вселенскимъ главою было бы равносильно признанію католическаго папства, наоборотъ, ограниченіе положенія римскаго епископа однимъ первенствомъ чести не отвѣчало бы каноническому строю управленія вселенской церкви. Если нѣтъ каноническихъ основаній полагать, что всѣ епископы христіанской церкви, имѣя равныя права духовной власти, и каждый въ отдѣльности, представляя духовнаго правителя извѣстной части вселенской церкви, необходимо нуждаются въ видимомъ средоточіи для единства и правильности своихъ дѣйствій; то имѣются всѣ каноническія данныя утверждать, что устройство управленія во вселенской церкви было основано на началахъ каноническаго подчиненія однихъ епископовъ другимъ съ предоставленіемъ старѣйшимъ изъ нихъ бо́льшихъ правъ дѣйствительной власти [293]). Такимъ образомъ, если мы не имѣемъ основаній объяснять первенство римскаго епископа, въ смыслѣ средоточія въ его рукахъ всѣхъ отправленій церковной власти, то намъ представляются всѣ каноническія данныя къ тому, чтобы понять это первенство въ смыслѣ старѣйшинства положенія римскаго іерарха въ средѣ другихъ съ извѣстными преимуществами почета и дѣйствительнаго вліянія на дѣла христіанской церкви. Посему, называя римскаго епископа патріархомъ и предстоятелемъ Запада по правамъ дѣйствительной церковной власти, мы должны признать его и первымъ въ средѣ старѣйшихъ іерарховъ по его вліянію на дѣла христіанской церкви.

Утвердившееся на основаніи обычаевъ и практики и признанное соборами христіанской церкви высокое положеніе римскаго

[293]) Ниже это будетъ разъяснено.

іерарха и его каѳедры не было исключительнымъ ихъ достояніемъ во вселенской церкви. Напротивъ, вселенскіе соборы, опредѣляя преимущества другихъ старѣйшихъ іерарховъ и ихъ каѳедръ по сравненію съ іерархомъ и каѳедрою римскими, очевидно не считали положенія послѣднихъ недосягаемымъ преимуществомъ. Вслѣдствіе сего вселенскіе соборы, возвышая съ замѣчательною послѣдовательностію значеніе константинопольскаго іерарха и его каѳедры соотвѣтственно съ іерархомъ и каѳедрою римскими, сравнили ихъ между собою и предоставили имъ одинаковыя преимущества. „Да имѣетъ престолъ константинопольскій, гласятъ каноническія правила, равныя преимущества съ престоломъ древняго Рима, и якоже сей да возвеличится въ дѣлахъ церковныхъ, будучи вторымъ по немъ“. Равенство въ преимуществахъ и во вліяніи на церковныя дѣла—вотъ что узаконили вселенскіе соборы относительно римскаго и константинопольскаго іерарховъ и ихъ каѳедръ, съ тѣмъ только различіемъ, чтобы римскій и по сравненіи съ нимъ константинопольскаго удержалъ первое мѣсто, а константинопольскій занялъ второе и въ составѣ іерархіи вселенской церкви и въ порядкѣ счета старѣйшихъ предстоятелей. Выше уже разъяснена сущность каноническихъ постановленій о положеніи и преимуществахъ константинопольскаго іерарха и его каѳедры, а въ нашемъ изслѣдованіи съ обстоятельностію представлены постепенное возвышеніе, послѣдовательное расширеніе и окончательное утвержденіе положенія, вліянія и преимуществъ константинопольскаго іерарха и его каѳедры въ христіанской церкви. Здѣсь мы только поясникъ, что возвышеніе константинопольскаго іерарха и его каѳедры вселенскими соборами имѣло свой каноническій смыслъ тотъ, что въ этомъ возвышеніи съ одной стороны указывался предѣлъ развитія централизаціи церковнаго управленія на Востокѣ христіанской церкви, съ другой—полагался оплотъ независимости этого управленія отъ преобладанія. Такъ поняли смыслъ этого возвышенія прежде всего сами константинопольскіе іерархи, стремившіеся утвердить свое вліяніе не только въ подчиненныхъ имъ церковныхъ діоцезахъ, но и по всему христіанскому Востоку. Такъ поняли цѣль того же возвышенія далѣе римскіе іерархи, старавшіеся вопреки авторитету каноническихъ постановленій объявить возвышеніе константинопольской каѳедры не-

законнымъ и приписать своей исключительное положеніе въ христіанской церкви. Такъ смотрѣли на то же возвышеніе и представители государственной власти, отличавшіе и римскаго и константинопольскаго іерарховъ особыми преимуществами и утвердившіе за каѳедрою каждаго изъ нихъ первенствующее положеніе въ христіанской церкви. Такъ заставляютъ насъ понять возвышеніе константинопольскаго іерарха и его каѳедры и послѣдовавшія за симъ взаимныя отношенія Рима и Константинополя, принимавшія иногда самый острый характеръ и именно въ то время, когда на римской и константинопольской каѳедрахъ являлись іерархи, ревниво оберегавшіе преимущества своихъ церквей, и въ особенности, когда константинопольскіе іерархи замѣтно расширяли свои преимущества. Римскіе іерархи обыкновенно старались остановить возвышеніе константинопольскихъ іерарховъ и умалить значеніе ихъ каѳедры; константинопольскіе въ свою очередь заботились удержать пріобрѣтенныя преимущества и отстоять независимость своей каѳедры. Но римскіе іерархи не могли имѣть и не имѣли успѣха въ своихъ противоцерковныхъ стремленіяхъ; наоборотъ константинопольскіе іерархи и ихъ каѳедра заняли свойственное имъ положеніе. Для уясненія этого положенія, какъ оно сознавалось предъ самымъ временемъ окончательнаго разрыва христіанскихъ церквей, укажемъ на слѣдующій фактъ. Рудольфъ Глабръ, монахъ клюніакійскаго аббатства разсказываетъ: „около тысяча двадцать четвертаго года константинопольскій патріархъ Евстаѳій (1019—102) и тогдашній византійскій императоръ Василій съ нѣкоторыми другими греками составили совѣтъ о томъ, какъ получить согласіе римскаго епископа, чтобы константинопольская церковь въ своемъ округѣ, какъ римская во вселенской, была и называлась вселенскою. Для достиженія этой цѣли они отправили въ Римъ посольство съ богатыми дарами какъ къ римскому епископу, такъ и къ лицамъ, могшимъ оказать содѣйствіе къ успѣшному выполненію настоящей мысли“ [293]). Посольство это хотя и не имѣло успѣха въ Римѣ, но цѣль его была та, что константинопольцы надѣялись такимъ образомъ получить отъ папы согласіе на признаніе съ его стороны за константинопольскимъ іерархомъ тѣхъ пре-

[293]) Migne, Patrol. curs. complet. t. CXLII, pag. 670—671.

имуществъ, какія ему въ дѣйствительности принадлежали. Весь смыслъ настоящаго посольства тотъ, что съ удовлетвореніемъ его ходатайства константинопольскій іерархъ самимъ папою былъ бы признанъ равноправнымъ съ нимъ главою своего округа такъ, что всякое за симъ вмѣшательство римскаго іерарха въ дѣла константинопольской и вообще Восточной церкви не могло бы имѣть мѣста. Словомъ, константинопольское посольство должно было искать въ Римѣ признанія со стороны папы за константинопольскимъ епископомъ тѣхъ преимуществъ положенія на Востокѣ, которыми самъ папа пользовался на Западѣ. Папа не согласился удовлетворить желаніе константинопольцевъ, но и безъ признанія со стороны римскаго епископа константинопольскій іерархъ, основываясь на каноническихъ постановленіяхъ, предоставившихъ ему и его каѳедрѣ старѣйшинство, занялъ соотвѣтствующее положеніе въ христіанской церкви. На основаніи такого положенія константинопольскій іерархъ, подобно римскому, пользовался особыми предоставленными ему и утвердившимися за его каѳедрою преимуществами.

Профессоръ Т. Барсовъ.

(Продолженіе будетъ.)

ЗАПРОСЫ ВРЕМЕНИ

ПО ОТНОШЕНІЮ КЪ ДУХОВНОМУ ПРОСВѢЩЕНІЮ *).

Въ послѣднее время, при общемъ сознаніи крайняго упадка религіозно-нравственной жизни во всѣхъ слояхъ нашего народа, въ лучшихъ кругахъ нашего свѣтскаго общества съ замѣтной силой пробудилось стремленіе къ религіозно-нравственному просвѣщенію. Въ этомъ стремленіи нельзя не усматривать запроса времени на усиленную дѣятельность представителей религіозно-нравственнаго просвѣщенія, и на этотъ запросъ мы слышимъ уже живой откликъ въ формѣ публичныхъ богословскихъ чтеній для свѣтскаго общества, открытыхъ въ обѣихъ столицахъ нашего отечества разными лицами богословскаго образованія. Фактъ настолько отрадный, что вызываетъ желаніе дружной поддержки его всѣми истинными ревнителями подъема духовнаго просвѣщенія въ нашемъ свѣтскомъ обществѣ. Но къ кому можетъ ближе всего относиться это желаніе, какъ не къ членамъ здѣшняго Общества любителей духовнаго просвѣщенія? Поле дѣятельности, открытое собственнымъ рвеніемъ нашего свѣтскаго общества къ оживленію въ своей средѣ религіозно-нравственнаго настроенія, настолько обширно, что не два, не три и не деся-

*) Рѣчь произнесенная на годичномъ собраніи „Общества любителей духовнаго просвѣщенія“ 13 дек. 1881 г.

токъ дѣятелей, но цѣлыя сотни ихъ найдутъ себѣ здѣсь свободное, незанятое мѣсто и сподручную работу. Вотъ почему, несмотря на состоявшееся уже открытіе у насъ, въ Москвѣ, публичныхъ богословскихъ чтеній для свѣтскаго общества извѣстнымъ кружкомъ лекторовъ, намъ кажется, были бы не излишни подобныя же чтенія для образованныхъ классовъ нашего города и отъ лица „Общества любителей духовнаго просвѣщенія.

Впрочемъ мы должны сознаться, что мысль о благовременности и полезности указанныхъ чтеній не наша личная по своему происхожденію: она заявлена была нѣкоторыми старшими членами нашего Общества на одномъ изъ его обычныхъ мѣсячныхъ собраній и встрѣчена была сочувственно. Съ своей стороны, вполнѣ раздѣляя эту мысль и желая всѣмъ сердцемъ содѣйствовать ея осуществленію, мы рѣшились въ настоящемъ годичномъ собраніи нашего общества предложить просвѣщенному вниманію его членовъ свои личныя соображенія относительно постановки публичныхъ богословскихъ чтеній въ смыслѣ наиболѣе простаго и живаго отвѣта на запросы, предъявляемые въ наше время свѣтскимъ обществомъ къ представителямъ духовнаго просвѣщенія.

Итакъ, какого же рода должны быть публичныя богословскія чтенія сообразно требованіямъ нашего времени? Вопросъ этотъ, очевидно, сводится къ рѣшенію другаго болѣе частнаго и опредѣленнаго вопроса, именно: какими данными мы должны руководиться при опредѣленіи круга предметовъ публичныхъ богословскихъ чтеній, какъ наиболѣе отвѣчающихъ насущнымъ потребностямъ современнаго свѣтскаго общества въ религіозно-нравственномъ отношеніи?

Съ перваго взгляда казалось бы, что прямѣе и вѣрнѣе всего основнымъ началомъ, опредѣляющимъ систематическое предначертаніе темъ публичныхъ богословскихъ чтеній, долженъ быть признанъ собственный опытъ любителей духовнаго просвѣщенія, ихъ личныя, непосредственныя свѣдѣнія относительно потребностей нашего свѣтскаго общества въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Но можно предположить съ увѣренностію, что при надлежащей провѣркѣ этихъ свѣдѣній, они непремѣнно оказались бы страдающими разрозненностію, односторонностію и быть-можетъ взаимными противорѣчіями. Ясно, что при такомъ ха-

рактерѣ эти свѣдѣнія представили бы зыбкую, ненадежную почву для созиданія и упроченія на ней столь важнаго дѣла, какъ публичныя богословскія чтенія для свѣтскаго общества. Очевидно, требуется отыскать нѣчто другое, болѣе прочное и безспорное въ качествѣ исходнаго пункта для разработки темъ предполагаемыхъ богословскихъ чтеній. Такой исходной точкой нашего дѣла мы признаемъ лучше всего нашу свѣтскую современную литературу во всѣхъ родахъ ея произведеній и во всѣхъ видахъ ея изданій.

Смѣемъ думать, что никто не будетъ отрицать тотъ безспорный фактъ, что свѣтская печать нашего времени обладаетъ необычайной силой умственнаго и нравственнаго воздѣйствія на массы ея читателей. Можно съ рѣшительностію утверждать, что при всей сравнительной скудости произведеній нашей свѣтской печати въ виду необъятнаго множества ежегодныхъ изданій прессы за границей, однако всѣ наши учебныя заведенія, вмѣстѣ взятыя, оказываютъ несравненно менѣе вліянія на развитіе и сформированіе въ опредѣленный образъ духа своихъ питомцевъ, нежели свѣтская литература разнообразіемъ своихъ произведеній на весь духовный складъ своихъ читателей. И это естественно и понятно. Школьное образованіе мы получаемъ чрезвычайно неравномѣрное: для разныхъ лицъ оно останавливается на разныхъ ступеняхъ и даже люди, закончившіе свое образованіе въ высшихъ заведеніяхъ, представляютъ безконечно-разнообразные оттѣнки въ своемъ умственномъ и нравственномъ развитіи. Уже это одно даетъ видѣть ограниченную мѣру вліянія школы на духовное развитіе своихъ питомцевъ, между тѣмъ вліяніе литературы на своихъ читателей не ограничивается ни какимъ-либо предѣломъ времени, ни какой-либо опредѣленной ступенью ихъ духовнаго развитія.—Но нужно сказать болѣе: школы вообще, не исключая и высшихъ, не сообщаютъ и по самому возрасту своихъ воспитанниковъ не могутъ сообщить никакой устойчивости и законченности развитію ихъ духа. Онѣ только закладываютъ фундаментъ, но не возводятъ самаго зданія образованія въ лицахъ, получившихъ въ нихъ воспитаніе; онѣ сообщаютъ болѣе или менѣе живое возбужденіе, пожалуй, сильный толчекъ умственному и нравственному развитію, но самое главное движеніе этого развитія и—что всего важнѣе—опредѣленіе направле-

нія этого развитія предоставляютъ самодѣятельности лицъ, прошедшихъ ту или иную образовательную школу. Выраженіе „самодѣятельность“ мы понимаемъ здѣсь въ смыслѣ самообразованія просвѣщенной части нашего общества подъ вліяніемъ и руководствомъ печатной школы или произведеній литературы; изъ нихъ каждый читатель пользуется тѣми или иными по своему личному усмотрѣнію или же просто по случайному пріобрѣтенію разныхъ книжныхъ изданій. Здѣсь-то и обнаруживается вся неизмѣримость значенія современной свѣтской печати въ смыслѣ ея воспитывающаго и опредѣляющаго собой весь духовный складъ своихъ читателей. Раскроемъ эту истину нѣсколько яснѣе. Общее культурное состояніе нашего отечества въ послѣднее время таково, что люди, по какимъ-либо судьбамъ вынужденные закончить свое образованіе въ среднихъ или даже низшихъ школахъ, съ какой-то болѣзненной чувствительностію сознаютъ недостатки своего образованія и ретиво заботятся о восполненіи ихъ при помощи всѣмъ доступныхъ образовательныхъ средствъ, т.-е. при помощи произведеній печати. Въ какомъ домѣ, въ какой семьѣ, исключая быть-можетъ чернорабочихъ семей, вы не найдете въ наше время газетъ, журналовъ и даже по временамъ капитальныхъ произведеній по естествознанію, исторіи, философіи, политикѣ и экономіи? Вотъ почему въ наше время нерѣдко встрѣчаются люди съ свидѣтельствомъ лишь низшаго школьнаго образованія и однако, благодаря усердной и всесторонней начитанности въ свѣтской литературѣ, настолько умственно развитые, что даже опытный взглядъ не отличитъ ихъ отъ лицъ высшаго школьнаго образованія. Прибавьте къ этому и то, что въ послѣднее время, по общему наблюденію, учащееся юношество даже въ періодъ своего образованія въ высшихъ заведеніяхъ не столько обогащается знаніемъ подъ вліяніемъ классныхъ профессорскихъ лекцій, сколько питаетъ свой умъ такъ-сказать вольной пищей — газетными и журнальными статьями и отдѣльными книжными изданіями. Если наконецъ мы обратимъ вниманіе на одну изъ характерныхъ чертъ новѣйшей свѣтской литературы, на то, что въ ней самыя разнообразныя идеи высшаго рода — философскія, историческія, естественнонаучныя, политическія, экономическія и др., раскрываются въ общедоступныхъ, легковоспринимаемыхъ формахъ и притомъ нерѣдко въ обстановкѣ, невольно и незамѣтно

вызывающей въ читателѣ всѣ симпатіи къ ихъ существу: то легко поймемъ, съ какой полнотой и цѣльностію обнимаетъ собой всѣ силы духа читателей современная свѣтская литература всѣмъ разнообразіемъ своихъ произведеній.

При такой широтѣ и силѣ вліянія современной свѣтской печати на читающій міръ, еслибы эта печать стояла на высотѣ своего призванія, сознавала всю тяжесть нравственной отвѣтственности за свое просвѣтительное руководство читающаго ее общества и потому стремилась вести его по прямому пути къ свѣту истины и добра; то намъ, любителямъ духовнаго просвѣщенія, оставалось бы только радоваться, сочувствовать и по возможности содѣйствовать ея дѣлу. Но къ сожалѣнію, кто изъ насъ не знаетъ, что свѣтская печать нашего времени въ наибольшей своей части, по разнымъ темнымъ побужденіямъ, преслѣдуетъ цѣли, далеко уклоняющіяся отъ чистой истины и идеи совершеннаго добра? Недоказанныя предположенія разума (такъ-называемыя научныя гипотезы), выдаваемыя въ качествѣ безспорныхъ и непреложныхъ истинъ, извращенные факты исторіи и современной жизни, лесть и потворство чувственнымъ вожделѣніямъ и страстямъ—таковы главные изъ элементовъ, изъ которыхъ слагается содержаніе преобладающей части свѣтской печати нашего времени. Результатъ ея вліянія на общество очевидный: своимъ воздѣйствіемъ на духъ читателей она не столько возвышаетъ и просвѣщаетъ его, сколько повергаетъ въ безпросвѣтную бездну заблужденій, не столько укрѣпляетъ его въ добрыхъ чувствахъ и влеченіяхъ, сколько разслабляетъ и разнуздываетъ въ животныхъ инстинктахъ и страстяхъ. Вотъ почему люди, падкіе на безразборчивое и безкритичное чтеніе произведеній печати, въ наше время рѣзко выдаются полнымъ отчужденіемъ отъ вѣры и вмѣстѣ съ тѣмъ поразительнымъ паденіемъ въ нравственной жизни—въ семейной и гражданской жизни. Это дѣло нашей свѣтской печати: подъ ея воздѣйствіемъ стоятъ эти люди, и мы видимъ въ нихъ произращеніе плодовъ, посѣянныхъ усердной рукой нашей свѣтской печати. Надѣемся, что никто не истолкуетъ нашихъ словъ въ томъ смыслѣ, будто мы въ кругу свѣтской литературы безусловно отвергаемъ произведенія, внушающія къ себѣ глубокое уваженіе. Мы признаемъ ихъ. Но что такое эти произведенія? Капля къ морѣ: они представляютъ собой едва

замѣтное меньшинство въ цѣлой необозримой массѣ злокачественныхъ продуктовъ нашей свѣтской печати. Въ общемъ, т.-е. за указанными исключеніями, свѣтская литература нашего времени ведетъ такъ-называемую культурную борьбу противъ христіанской вѣры и церкви,—борьбу въ пользу эмансипаціи нашего разума отъ авторитета богооткровенной вѣры и нашей воли и чувства отъ контроля и руководства богооткровеннаго закона жизни,—и нужно сознаться, въ данномъ направленіи трудится съ поразительной энергіей и настойчивостью, достойными подражанія въ лучшемъ дѣлѣ. Она настолько овладѣла своими читателями, что какъ бы создала изъ нихъ свой особый міръ, огражденный крѣпкой и глухой стѣной, куда не проникаетъ никакой голосъ изъ другаго міра, міра христіанской церкви. Цѣлыя тысячи образованныхъ лицъ разныхъ поколѣній чередуются у насъ однѣ за другими, принадлежа только номинально къ православной христіанской церкви, не помня своего посѣщенія храма Божія, не знакомыя ни съ церковной проповѣдью, ни съ богословской литературой и привыкшія считать религіозность болѣзненнымъ настроеніемъ духа, а обряды религіи услажденіемъ однихъ невѣждъ и ханжей. Но вотъ собралась грозная туча надъ горизонтомъ нашего отечества, грянулъ громъ, разразилась молнія и ударила въ самое сердце народа... Тутъ-то, наконецъ, въ спящемъ царствѣ, околдованномъ нашептываніями и наговорами нашей свѣтской печати, отъ грознаго голоса Божія поднялось движеніе, и многіе, воспрянувъ отъ продолжительнаго усыпленія, заговорили и запросили свѣта и жизни изъ другаго міра, міра вѣры и церкви. Но тѣмъ болѣе озлобленія замѣчается въ лихорадочныхъ усиліяхъ нашей свѣтской печати охранить своихъ давнихъ плѣнниковъ отъ порыва къ свободѣ жизни, которая истинно тамъ, гдѣ вѣетъ Духъ Господень (2 Кор. 3, 17).

Что же надлежитъ дѣлать любителямъ духовнаго просвѣщенія въ виду крайне-враждебнаго отношенія нашей свѣтской печати къ христіанской вѣрѣ и церкви? По убѣжденію многихъ лучшихъ изъ нашихъ богослововъ свѣтская печать нашего времени въ своемъ пагубномъ вліяніи на духъ ея читателей сильна не столько внутреннею состоятельностію и убѣдительностію своихъ антихристіанскихъ воззрѣній, сколько крайней скудостью знакомства нашего свѣтскаго общества съ истинами христіан-

ской вѣры и правилами нравственности въ духѣ нашей вѣры. Отсюда они приходятъ къ простому заключенію: наиболѣе вѣрное и прочное огражденіе нашего общества отъ соблазновъ невѣрія, идущихъ со стороны печати, представляетъ близкое и подробное ознакомленіе свѣтскаго общества съ нашей христіанской вѣрой по всѣмъ ея главнымъ сторонамъ: догматической, правоучительной, канонической и обрядовой. Мы съ глубокимъ уваженіемъ относимся къ представителямъ этого мнѣнія и охотно признаемъ, что сравнительная поверхностность религіознаго просвѣщенія, общая образованнымъ слоямъ нашего общества, служитъ одной изъ причинъ ихъ увлеченія противохристіанскими воззрѣніями, господствующими въ нашей свѣтской печати. Но тѣмъ не менѣе осмѣливаемся думать, что указанное мнѣніе односторонне: оно не указываетъ главной причины усилившагося въ наше время невѣрія. Вопервыхъ, наше свѣтское общество, за исключеніемъ немногихъ глубоко и всесторонне-просвѣщенныхъ лицъ, никогда не отличалось серьёзностію и широтой богословскаго образованія и однако никогда не падало такъ низко въ религіозно-нравственномъ отношеніи, какъ именно въ новое время. Вовторыхъ, въ нашихъ свѣтскихъ школахъ, начиная съ низшихъ и кончая высшими, въ послѣднія десятилѣтія безъ всякаго сомнѣнія религіозное образованіе доведено до высшаго состоянія по сравненію съ когда-либо бывшимъ, и при всемъ томъ оказывается безсильнымъ въ охраненіи своихъ питомцевъ отъ охватывающаго ихъ духа невѣрія. Намъ кажется ясно само собой, что помимо отрицательной силы—малознанія вѣры, отличающаго наше свѣтское общество, есть сила болѣе важная—положительная, разрушительно дѣйствующая на устой религіозно-нравственныхъ воззрѣній и убѣжденій въ нашемъ свѣтскомъ обществѣ. Это—сила новѣйшей свѣтской печати, прямо враждебная христіанству и православной христіанской церкви и старательно дѣйствующая къ подрыву ихъ со всѣхъ сторонъ. На эту-то силу и необходимо направить преимущественное вниманіе любителямъ духовнаго просвѣщенія въ своихъ публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ для свѣтскаго общества. Не даромъ же во всѣхъ христіанскихъ странахъ новаго времени, не исключая и нашей, въ общей системѣ богословскихъ наукъ получила самостоятельное мѣсто такъ-называемая „апологетика христіанства“;

не напрасно же, какъ мы видимъ, за границей въ послѣднее время болѣе и болѣе учащаются изданія въ свѣтъ всевозможныхъ апологетическихъ изслѣдованій, и отвергать насущную потребность въ подобныхъ же изданіяхъ и у насъ, въ Россіи, было бы богѣе чѣмъ странно. Теперь, когда силой самой нашей жизни пробита широкая брешь въ китайской стѣнѣ, созданной нашей свѣтской печатью и ограждавшей наше свѣтское общество отъ всякаго вліянія религіозно-нравственнаго просвѣщенія, когда само это общество, долго томившееся во мракѣ полувѣрія или невѣрія, простираетъ свой взоръ въ сторону свѣта вѣры, ищетъ у этого свѣта разсѣянія тумана всякихъ новоученыхъ бредней, опытно обличившихъ свое разлагающее дѣйствіе на нашу жизнь,—всякая медлительная дѣятельность въ потребномъ направленіи со стороны представителей духовнаго просвѣщенія была бы болѣе чѣмъ не извинительна. Весьма многіе изъ старшихъ поколѣній нашего свѣтскаго общества хранятъ въ своемъ сердцѣ глубокую вѣру Бога Христа Спасителя и въ основанную Имъ церковь; но они утратили вліяніе по отношенію къ младшимъ поколѣніямъ, ибо безмолвствуютъ предъ безчисленными возраженіями и сомнѣніями послѣднихъ по вопросамъ вѣры, заимствованными ими изъ современной свѣтской печати. Подайте же старшимъ руку помощи въ ихъ благотворномъ вліяніи на младшихъ! Младшія поколѣнія въ свою очередь отнюдь не испорчены въ своемъ существѣ и не настолько закоснѣли въ навѣянныхъ на нихъ со стороны предразсудкахъ противъ вѣры и церкви, чтобы лишились способности къ воспріятію истинъ, исходящихъ изъ высшей области жизни—религіозно-церковной. Мы сами были свидѣтелями живаго вниманія, изумленія и удовольствія, съ которыми даже признанные красными въ средѣ учащагося юношества относились къ разумной рѣчи церковнаго оратора, ясно и убѣдительно раскрывающаго истины христіанства въ ихъ непосредственной противоположности къ шаткимъ положеніямъ знанія, отвергающаго христіанское міровоззрѣніе. Очевидно, наше свѣтское общество, отъ старшихъ до младшихъ, крѣпко нуждается въ широкомъ освѣщеніи христіанско-богословской наукой темной глуши заблужденій, въ которую далеко увела его наша свѣтская современная печать. Правду сказать: долго и мы уклонялись открытой борьбы съ невѣріемъ въ его живыхъ, современныхъ фор-

махъ; мы изливались въ безплодныхъ жалобахъ на испорченность нашего вѣка и въ то же время оставались хладнокровными и часто даже невнимательными къ тѣмъ различнымъ средствамъ, благодаря которымъ невѣріе продолжало расти и разцвѣтать въ нашемъ отечествѣ. Теперь наконецъ стало очевиднымъ и неоспоримымъ, что пора представителямъ духовнаго просвѣщенія стать лицемъ къ лицу съ враждебной христіанству и церкви силой.

Что же необходимо дѣлать?

Мы должны ясно и точно обозначить себѣ всѣ тѣ открытыя литературныя средства, которыми ратуетъ противъ христіанской вѣры и церкви современная свѣтская печать, и противопоставить имъ свои надежныя орудія защиты или нападенія въ интересахъ христіанской вѣры. Говоря вообще, враждебная христіанству и церкви наша свѣтская печать ведетъ свое разрушительное дѣло двоякаго рода средствами: вопервыхъ путемъ научнаго раскрытія идей, самымъ существомъ своимъ отвергающихъ высокія истины и нравственныя основоположенія нашей вѣры, и во вторыхъ путемъ предзанятаго рѣшенія церковно-практическихъ вопросовъ, направленнаго къ подрыву авторитета православной церкви, какъ господствующей въ нашемъ отечествѣ. Слѣдя до нѣкоторой степени за движеніемъ современной свѣтской печати, мы находимъ въ ней наиболѣе выдающимися въ противохристіанскомъ смыслѣ слѣдующія общія положенія, такъ или иначе раскрываемыя:

А) Отвлеченнаго или научнаго характера:

1) Въ основаніи міра и его жизни лежитъ единственно механическій принципъ, исключающій собой сверхъестественное творчество и дѣйствіе Промысла въ мірѣ вообще и въ исторіи человѣчества въ частности.

2) Все царство органической жизни развивается только внутренно, изъ самого себя (теорія эволюціи).

3) Человѣкъ есть непосредственный продуктъ животнаго міра.

4) Психическія явленія нашей жизни непосредственно покоятся на физіологическихъ процессахъ и изъ нихъ происходятъ, а потому не имѣютъ для себя никакого самостоятельнаго начала, называемаго душой.

5) Свобода воли человѣка есть обманъ нашего самосознанія, опровергаемый какъ естествознаніемъ, такъ и собственной исторіей человѣчества.

6) Религія имѣетъ своимъ основаніемъ и источникомъ первоначально-дѣтскій методъ человѣческаго мышленія, все одухотворяющій и все необычайное обоготворяющій (теоріи Дарвина, Тэйлора, Леббока и др.).

7) Христіанство, будучи высшей формой въ области религіи вообще, предназначено уступить въ концѣ-концовъ свое мѣсто и значеніе чистой наукѣ или безрелигіозному гуманизму.

8) Основатель христіанской религіи,—несомнѣнно безпримѣрная нравственная личность,—необузданной фантазіей своихъ послѣдователей увѣнчанъ необычайной короной сверхъестественныхъ даровъ и дѣйствій и потому вся такъ-называемая евангельская исторія Христа есть не что иное, какъ сборникъ миѳовъ, не заслуживающихъ никакого вѣроятія въ глазахъ просвѣщенныхъ людей.

9) Христіанство по своимъ основнымъ религіозно-нравственнымъ идеямъ не имѣетъ никакой самостоятельности или оригинальности, представляя собой удачное, органически-цѣльное соединеніе языческихъ и іудейскихъ идей до-христіанскаго міра.

10) Нравственныя основоположенія христіанства по своему существу фантастичны и непрактичны и потому ниже и несовершеннѣе началъ утилитаризма.

11) Христіанская церковь позднѣйшихъ вѣковъ, начиная съ IV, представляетъ собой значительное уклоненіе и даже противорѣчіе первоначальному ея типу, созданному ученіемъ Христа и проповѣдью Его апостоловъ.

12) Связь церкви съ государствомъ, съ IV вѣка по настоящій включительно, всегда и вездѣ служила тормазомъ успѣховъ просвѣщенія и благосостоянія народовъ и вмѣстѣ съ симъ причиной самыхъ мрачныхъ страницъ въ исторіи европейскихъ народовъ.

13) Величайшіе и истиннѣйшіе принципы знанія и жизни прежде всего освѣщены яркимъ свѣтомъ предъ сознаніемъ человѣчества блестящими умами философовъ и ученыхъ XVIII вѣка и въ первый разъ введены въ жизнь первой французской революціей.

14) Грекo-восточная церковь и православно-вселенская — понятія не тожественныя: первой приличествуетъ названіе „византійской", какъ церкви въ своемъ родѣ также односторонне выражающей вселенскій духъ церкви, какъ и церковь западно-римская.

15) Католичество и въ особенности протестантство по своему культурному значенію въ мірѣ несомнѣнно должны быть поставлены выше византійскаго православія.

Б) Практическаго характера:

1) Господствующая церковь въ нашемъ отечествѣ, такъ-называемая „православная", какъ по существу своего ученія (по конфессіональной сторонѣ), такъ и по всѣмъ проявленіямъ своей жизни въ лицѣ ея членовъ, далеко уступая старообрядчеству и въ особенности сектантству, требуетъ коренной и всесторонней реформы.

2) Церковь и государство не должны стоять ни въ какой связи между собой.

3) Русское православное духовенство тупо, лѣниво и безнравственно и потому необходима коренная реформа его на основаніи выборнаго начала.

4) Богословское образованіе въ нашихъ духовныхъ школахъ, страдая отжившимъ духомъ схоластики, не сообщаетъ развитія ни уму, ни сердцу своихъ воспитанниковъ.

5) Народныя школы должны быть совершенно изъяты изъ сферы вліянія духовенства.

Вотъ положенія, очевидно, прямо враждебныя христіанской вѣрѣ и церкви, съ разнообразнымъ раскрытіемъ которыхъ въ послѣдніе годы мы встрѣчаемся въ разныхъ и многочисленныхъ изданіяхъ нашей свѣтской печати. Быть-можетъ мы придали имъ болѣе опредѣленную и ясную формулу, чѣмъ какую они имѣютъ въ самой печати; но думаемъ, что не измѣнили и не исказили ихъ существа. Мы не желали ни скрывать, ни ослаблять какой-либо темной формулой указанныя положенія, разъ поставивъ себѣ задачей сгруппировать въ одно цѣлое и представить въ ясномъ свѣтѣ предъ ревнителями и любителями духовнаго просвѣщенія наличныя основоположенія анти-христіанской и анти-церковной свѣтской печати. При томъ вліяніи нашей свѣт-

ской литературы на читающій міръ, какое указано выше, можно себѣ представить, какое дѣйствіе производятъ въ этомъ мірѣ указанныя положенія...

Изъ этихъ положеній, намъ кажется, само собой вытекаетъ слѣдующій рядъ научныхъ и практическихъ темъ для публичныхъ богословскихъ чтеній, какъ наиболѣе отвѣчающихъ потребностямъ нашего времени.

Научныя темы.

1) Несостоятельность механическаго принципа въ приложеніи къ общимъ и кореннымъ вопросамъ о происхожденіи міра и его образованіи.

2) Истина бытія Божія и дѣйствія Промысла въ мірѣ.

3) Критическій анализъ предположеній и выводовъ теоріи эволюціи или саморазвитія царства органической жизни.

4) Научная несостоятельность новѣйшихъ гипотезъ о происхожденіи человѣка по сравненію съ библейскимъ ученіемъ о твореніи человѣка.

5) Душа человѣка, какъ отличная отъ тѣла субстанція.

6) Свобода воли человѣка—неотъемлемое и существенное свойство человѣческаго духа.

7) Разборъ новѣйшихъ теорій о происхожденіи религіи (Дарвина, Тэйлора и др.).

8) Истинныя, объективныя и субъективныя, основы религіи въ человѣческомъ родѣ.

9) Религіи древняго міра—язычество и іудейство—въ ихъ отношеніи къ христіанству.

10) Христосъ, основатель христіанства—Богочеловѣкъ.

11) Внутренняя и внѣшняя достовѣрность евангельской исторіи Христа и неприложимость къ ней понятія „миѳа“, выработаннаго современной научной миѳологіей.

12) Очеркъ системы христіанской религіи.

13) Самостоятельность христіанства или сверхъестественное происхожденіе его по содержанію.

14) Превосходство нравственныхъ основоположеній христіанской религіи предъ всѣми видами началъ утилитаризма.

15) Неизмѣнность православной церкви по ея духу и существу во всѣ вѣка ея исторіи.

16) Жизненное значеніе христіанской вѣры въ исторіи христіанскихъ народовъ вообще и въ нашей русской въ особенности.

17) Взглядъ на просвѣщеніе XVIII вѣка и французскую революцію.

18) Разъясненіе отношеній византійскихъ элементовъ въ устройствѣ православной церкви къ ея духу и существу.

19) Сравнительный взглядъ на католичество, протестантство и и православіе въ ихъ отношеніи къ общей культурѣ человѣчества.

Церковно-историческія и практическія темы:

1) Церковь и государство въ ихъ взаимоотношеніяхъ.

2) Православіе, старообрядчество и сектантство въ Россіи.

3) Современное православное духовенство въ Россіи и причины враждебныхъ нападеній на него со стороны свѣтской печати.

4) Церковно-каноническій взглядъ на выборное начало въ церкви.

5) Современное богословское образованіе въ нашихъ духовныхъ школахъ.

6) Дѣятельность духовенства на поприщѣ народнаго образованія и незамѣнимость пастырей церкви въ качествѣ народныхъ законоучителей.

Обозрѣвая намѣченныя нами темы, мы конечно отнюдь не думаемъ придавать имъ рѣшающее значеніе въ дѣлѣ постановки публичныхъ богословскихъ чтеній, предполагаемыхъ Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія. Мы осмѣливаемся выразить только свое личное убѣжденіе, что простой, живой и содержательной разработкой указанныхъ темъ въ публичныхъ богословскихъ чтеніяхъ мы направили бы богословскую защиту за христіанство и православную церковь такъ-сказать на самую суть новѣйшаго невѣрія, распространяемаго нашей свѣтской печатью, а не ходили бы кругомъ да около невѣрія, какъ дѣлается нами, вообще говоря, доселѣ.

Въ заключеніе не можемъ не привесть, въ нѣсколько измѣненной формѣ, небольшой выдержки изъ прекрасной, глубокопродуманной передовой статьи, помѣщенной въ 49-мъ нумерѣ

„Моск. Церк. Вѣдомостей“: Въ виду скорѣйшихъ и надежнѣйшихъ успѣховъ предполагаемыхъ Обществомъ чтеній желательно, чтобы къ участію въ нихъ привлечены были не только наличныя силы Общества, но и сторонніе богословскіе силы—преподаватели среднихъ и высшихъ духовно-учебныхъ заведеній. Можно съ увѣренностію сказать, что многіе изъ этихъ преподавателей владѣютъ вполнѣ солиднымъ запасомъ знанія не только въ предѣлахъ своей спеціальности, но и другихъ наукъ, такъ или иначе соприкасающихся съ предметами ихъ спеціальности. Можно положительно сказать, что своими знаніями они въ состояніи подорвать легкія по изложенію и легчайшія по содержанію произведенія анти-христіанскаго и анти-церковнаго направленія. Своимъ словомъ они въ состояніи отвлечь вниманіе общества отъ тлетворныхъ идей современныхъ и привлечь его къ благотворнымъ, чистымъ и святымъ истинамъ христіанской религіи. Могутъ сказать, что у насъ не мало хорошихъ ученыхъ журналовъ, въ которыхъ проводятся научно-богословскія знанія. Это правда. Но бѣда въ томъ, что богословская наука въ настоящее время стоитъ въ тѣни, а вслѣдствіе этого и все относящееся къ ней не обращаетъ на себя вниманія. Общественныя богословскія чтенія покажутъ свѣту богословскую науку живущую между людьми, а не въ книгахъ только: они придадутъ жизнь и значеніе богословской наукѣ. Дай же Богъ, чтобы задуманное Обществомъ дѣло скорѣе подвинулось къ осуществленію, укрѣпилось и принесло добрые и обильные плоды церкви и отечеству!“

Свящ. І. П—скій.

АРТУРЪ СТАНЛЕЙ.

Въ прошломъ году англиканская церковь понесла весьма чувствительную утрату въ лицѣ Артура Станлея, бывшаго деканомъ Вестминстерскаго аббатства. По важности занимаемаго имъ мѣста, по обширности знакомства, распространявшагося далеко за предѣлы Англіи, по громадности вліянія, производимаго личностію и характеромъ, Станлей принадлежалъ къ числу популярнѣйшихъ и извѣстнѣйшихъ личностей Англіи и своего времени. Кругъ этой широкой извѣстности захватилъ собою и нашу Россію. Въ средѣ русскихъ богослововъ имя Станлея было извѣстно уже довольно давно, какъ имя писателя и церковнаго историка, съ интересомъ изучавшаго судьбы Востока и давшаго нѣсколько интересныхъ очерковъ по исторіи Восточной церкви *). Но это—знаніе Станлея литературное, знаніе *имени* его. Съ теченіемъ времени къ этому знанію *имени* для нѣкоторыхъ присоединилось знаніе самой *личности* Станлея. По случаю бракосочетанія великой княжны Маріи Александровны съ герцогомъ Эдинбургскимъ деканъ Вестминстерскаго аббатства былъ назначенъ совершить это бракосочетаніе по обряду англиканской церкви. Какъ ни непродолжительно было тогда его пребываніе въ Россіи, но онъ успѣлъ произвести благопріятное впечатлѣніе на

*) Нѣкоторыя главы изъ его „Исторіи Восточной церкви“ были помѣщены въ переводѣ въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1861 и 63 годы.

тѣхъ, кому довелось съ нимъ встрѣтиться. Въ виду этого знакомства русской читающей публики съ именемъ Станлея мы считаемъ не лишнимъ сообщить нѣкоторыя свѣдѣнія о его личности.

Артуръ Станлей родился декабря 13 дня 1815 года въ Альдерлеѣ, гдѣ его отецъ, впослѣдствіи епископъ Норвичскій, тогда былъ приходскимъ настоятелемъ. Своими научными и литературными достоинствами Станлей-отецъ былъ хорошо извѣстенъ лорду Мельборну, который, цѣня и уважая въ немъ эти достоинства, доставилъ ему епископское мѣсто въ Норвичѣ въ 1837 году. Богословскія его воззрѣнія и убѣжденія отличались либеральностію и даже латитудинаризмомъ. Онъ не старался и скрывать ихъ, а когда представлялся случай, открыто высказывалъ ихъ— въ проповѣдяхъ, въ рѣчахъ, въ статьяхъ. Нѣтъ сомнѣнія, что на образованіе внутренняго строя въ молодомъ Станлеѣ, на складъ его воззрѣній и убѣжденій должны были имѣть громадное вліяніе тѣ раннія впечатлѣнія, которыя онъ получалъ въ домѣ родительскомъ отъ личности отца, которыя онъ выносилъ изъ бесѣдъ съ отцомъ, изъ всего, что̀ слышалъ отъ него. Школьное образованіе Станлея началось въ Рогбійской школѣ, которая въ то время находилась подъ управленіемъ знаменитаго Арнольда. Арнольдъ принадлежитъ къ числу тѣхъ замѣчательныхъ дѣятелей, которые производятъ широкое вліяніе на общественную жизнь своего времени. Въ качествѣ начальника учебнаго заведенія онъ обладалъ рѣдкою способностію всецѣло подчинять своему вліянію умы своихъ питомцевъ, сообщать имъ ту печать, которая не изглаждается подъ вліяніемъ времени и обстоятельствъ жизни, которая потомъ и въ старцѣ указываетъ питомца извѣстной школы, ученика извѣстнаго учителя. Въ этомъ конечно смыслѣ нужно понимать то громадное вліяніе, которое приписываютъ идеямъ Арнольда на общественную жизнь теперешней Англіи. Главнымъ принципомъ воспитанія ввѣренныхъ его попеченію молодыхъ людей Арнольдъ ставилъ развитіе и образованіе въ нихъ нравственнаго характера, укорененіе въ нихъ нравственно-христіанскихъ убѣжденій и правилъ жизни. Вліянію Арнольда вполнѣ подчинился молодой Станлей. Онъ осуществилъ въ себѣ тотъ идеалъ *человѣка*, который предносился уму Арнольда. Онъ вышелъ ученикомъ достойнымъ своего учителя. Этому двустороннему вліянію обязанъ былъ Станлей тѣми сторонами своего ха-

рактера, которыя въ немъ выдавались и которыя приковывали къ нему сердца друзей и которыя возбуждали недоумѣніе въ другихъ. Станлей самъ глубоко цѣнилъ то, чѣмъ въ своемъ развитіи обязанъ былъ онъ этимъ двумъ лицамъ, и впослѣдствіи воздвигъ имъ по памятнику, написавши біографію каждаго изъ нихъ. Біографія Арнольда сверхъ того обращаетъ на себя особенное вниманіе и какъ лучшее произведеніе самого Станлея и какъ замѣчательное явленіе въ этомъ родѣ литературныхъ произведеній. Высшее образованіе Артуръ Станлей получилъ въ Оксфордскомъ университетѣ. Время поступленія его совпадаетъ съ самымъ замѣчательнымъ временемъ въ исторіи этого университета. То было время полнаго разгара трактаріанскаго движенія. Во главѣ движенія стоялъ Ньюманъ. То было время горячаго увлеченія богословскими вопросами, между которыми болѣе видное мѣсто занимали вопросы о церкви и ея авторитетѣ, объ апостольскомъ преемствѣ и его основаніяхъ, о христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ и т. п. Ученики Арнольда не такъ были воспитаны, чтобы увлечься идеями Ньюмана. Но страстная борьба мнѣній, горячее увлеченіе богословскими вопросами оказало свое вліяніе на студентовъ Оксфордскаго университета тогдашняго времени. Оно поселило въ нихъ тотъ глубокій интересъ къ богословскимъ вопросамъ, который не покидалъ многихъ изъ нихъ и въ послѣдствіи, несмотря даже на то, что избранный ими родъ общественной дѣятельности былъ значительно далекъ отъ сферы церковныхъ интересовъ и богословскихъ вопросовъ. Въ то же время это движеніе оказало вліяніе и съ другой стороны. Оно показало важность изученія исторіи древней вселенской церкви и ея символовъ, особенно исторіи древней Восточной церкви и твореній ея великихъ учителей. Рѣшеніе многихъ богословскихъ вопросовъ, занимавшихъ умы Оксфордскихъ ученыхъ, возможно было не иначе какъ на основаніи свидѣтельствъ христіанской древности. Естественно возбуждалось вниманіе къ изученію памятниковъ христіанской древности, сочиненій древнихъ христіанскихъ писателей, обычаевъ и учрежденій древне-христіанскихъ, — словомъ исторіи христіанской церкви. Можетъ-быть здѣсь Станлей получилъ ту любовь къ изученію исторіи церкви, которая отличала его въ продолженіе его жизни, то глубокое уваженіе ко всему, на чемъ лежитъ печать исторіи, ту свойствен-

ную историкамъ способность смотрѣть на всякій предметъ съ исторической точки зрѣнія и цѣнить его важность со стороны его исторіи.

По прибытіи въ университетъ, талантливый, трудолюбивый, съ поэтическими наклонностями, Станлей скоро удостоился преміи Ньюдэгетовой за свою поэму The Gipsies. Удостоенный званія Fellow одной изъ университетскихъ коллегій (званіе соотвѣтствующее званію адъюнктъ-профессора), онъ въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ оставался туторомъ своей коллегіи. Къ этому времени пребыванія его въ Оксфордскомъ университетѣ относится появленіе написанныхъ имъ біографій—біографіи своего отца и біографіи своего учителя д-ра Арнольда. Какъ мы сказали выше, „Жизнь и переписка д-ра Арнольда“ считается лучшимъ произведеніемъ его и весьма цѣннымъ вкладомъ въ англійскую литературу. Правда, что нѣкоторые англійскіе критики находили это произведеніе Станлея не вполнѣ удовлетворяющимъ требованіямъ строгой безпристрастной оцѣнки общественныхъ дѣятелей, находили, что Станлеевское изображеніе Арнольда даетъ не совсѣмъ вѣрное представленіе о дѣйствительномъ Арнольдѣ, что личныя чувства, субъективныя впечатлѣнія были (можетъ-быть ненамѣренною со стороны Станлея) причиною того, что подъ его перомъ факты жизни Арнольда получили совсѣмъ не то освѣщеніе, какое они должны были бы имѣть, еслибы онъ освободился отъ личныхъ впечатлѣній, что, словомъ, Станлеевскій Арнольдъ столько же даетъ понятія о дѣйствительномъ Арнольдѣ, сколько Ван-Дейковскій портретъ Карла I-го даетъ понятія о дѣйствительномъ Карлѣ I. Но противъ такихъ суровыхъ нареканій критики защитою Станлея служитъ самый фактъ громаднаго успѣха его сочиненія, посвященнаго памяти Арнольда, чего не могло бы быть, еслибы дѣйствительный Арнольдъ на портретѣ явился съ вымышленными чертами. Можетъ-быть личности подобныя Арнольду, живущія болѣе внутреннею жизнію, неуловимою часто для внѣшняго наблюденія, выходятъ лучше изображенными подъ перомъ людей способныхъ цѣнить и изображать интимныя стороны жизни. Здѣсь они оживаютъ, здѣсь они являются съ своими сокровенными думами, чувствами, желаніями, здѣсь читатель слышитъ такъ-сказать самое біеніе пульса этихъ личностей. Болѣе строгая къ себѣ и не позволяющая себѣ увле-

ченій исторія конечно всегда имѣетъ преимущество по отношенію къ точности и безукоризненности своихъ показаній и выводовъ, но за то выводитъ на сцену личности сухія и безжизненныя, какъ муміи.

Въ 1851 году Станлей назначенъ былъ каноникомъ въ Кэнтербери. Вѣрный своему историческому инстинкту онъ ознаменовалъ свое пребываніе здѣсь сочиненіемъ „Историческія воспоминанія о Кэнтербери“. Это сочиненіе имѣло въ свое время тоже весьма значительный успѣхъ. Въ 1858 году онъ получилъ назначеніе на должность профессора церковной исторіи Оксфордскаго университета. Къ этому времени, т.-е. ко времени его профессорства, относится появленіе его „лекцій по исторіи Восточной церкви“ и „лекцій по исторіи еврейскаго народа“. Въ своихъ церковно-историческихъ сочиненіяхъ Станлей обнаружилъ способность къ художественному воспроизведенію историческихъ личностей и историческихъ событій, умѣнье входить въ духъ и характеръ временъ давно минувшихъ. Сцены, событія, личности подъ перомъ Станлея какъ бы оживаютъ. Читатель чувствуетъ себя какъ бы перенесеннымъ въ самыя эпохи, какъ бы поставленнымъ въ центръ самыхъ событій, о которыхъ читаетъ. Предъ нимъ не мелькаютъ безжизненныя имена и цифры: предъ нимъ движутся живыя личности съ живою рѣчью на устахъ. Таково, говорятъ, впечатлѣніе производимое на читателя историческими произведеніями Станлея. И по отношенію къ этимъ трудамъ Станлей не избѣжалъ выговоровъ со стороны представителей строгой исторической критики, именно за ненаучность своихъ историческихъ сочиненій. Говорили, что въ своихъ историческихъ трудахъ Станлей является не столько ученымъ изслѣдователемъ и критикомъ историческихъ фактовъ, сколько талантливымъ портретистомъ историческихъ личностей, что его историческія сочиненія не даютъ ничего новаго, что трудно даже рѣшить, насколько самъ онъ считаетъ достовѣрными тѣ или другія событія изображаемой имъ исторической эпохи. Съ этими сужденіями во многомъ соглашаются и самыя почитатели Станлея. Нельзя отрицать, говорятъ, что тайна вліяніе, производимаго историческими чтеніями Станлея, заключалась не въ силѣ и оригинальности мысли, не въ глубинѣ богословскихъ умозрѣній, а въ такихъ свойствахъ, которыя отличаютъ талантливаго

живописца—въ быстрой и смѣлой перцепціи, въ удачной группировкѣ фигуръ, въ пріятномъ расположеніи свѣто-тѣней, въ живости и выразительности лицъ. Конечно, такіе историки не двигаютъ науки впередъ, но нельзя отрицать и за ними своего рода заслугу. Историкъ-художникъ пополняетъ собою историка-ученаго. Первый творитъ изъ пыли и земли тѣло, послѣдній влагаетъ въ это тѣло душу.

Въ 1863 году Станлей былъ назначенъ на должность декана Вестминстерскаго аббатства, которую занималъ онъ въ продолженіи восемнадцати лѣтъ, до дня самой смерти его. Это назначеніе ставило его въ рядъ крупныхъ сановниковъ англиканской церкви и приближало ко Двору. Здѣсь получилъ онъ возможность проявить нѣкоторыя стороны своего личнаго характера и осуществить нѣкоторыя цѣли, заявленіе которыхъ для человѣка при другомъ болѣе зависимомъ положеніи было немыслимо, могло подвергнуть виновнаго крупнымъ непріятностямъ. Пояснимъ сказанное нами. Пользуясь своимъ положеніемъ декана Вестминстерскаго аббатства, обезпечивавшимъ за нимъ независимость мнѣній и сужденій, а также тѣсно связаннымъ съ нимъ положеніемъ члена конвокаціи, дававшимъ ему возможность имѣть вліяніе въ высшихъ церковныхъ сферахъ, Станлей считалъ своимъ долгомъ оказывать покровительство и защиту людямъ, навлекшимъ на себя непріятности своими убѣжденіями, расходившимися съ ученіемъ господствующей церкви. Не то, чтобы онъ втайнѣ сочувствовалъ такимъ убѣжденіямъ, не то также, чтобы господствующая церковь не располагала его къ себѣ, не то наконецъ, чтобы онъ былъ совершенно равнодушенъ къ тѣмъ или другимъ убѣжденіямъ. Но таково было его природное настроеніе и подъ такими вліяніями слагался его характеръ, что ему было не по натурѣ всякое дѣйствіе, какимъ бы то ни было образомъ могущее служить поводомъ къ преслѣдованію за убѣжденія. Всякая попытка къ принятію мѣръ противъ человѣка за его убѣжденія казалась ему плодомъ ограниченности, нетерпимости, непониманія духа истины, не требующей себѣ внѣшнихъ опоръ, и побуждала во всякомъ подобномъ человѣкѣ видѣть жертву, нуждающуюся въ покровительствѣ. Такимъ образомъ одно время онъ является защитникомъ партіи ритуалистовъ, хотя самъ не принадлежалъ къ этой партіи. Въ другой разъ онъ до того горячо отстаиваетъ

Колензо, что даетъ поводъ думать, будто онъ раздѣляетъ его заблужденія, чего, говорятъ, на самомъ дѣлѣ не было. Конечно, противники Станлея не легко прощали ему ту смѣлость, съ которою защищалъ онъ преслѣдуемыя мнѣнія. Но ему нечего было опасаться своихъ противниковъ. Онъ крѣпко стоялъ на той высотѣ общественнаго положенія, которая была недосягаема для какихъ-либо враждебныхъ покушеній, всежь-таки это обстоятельство было помѣхою для дальнѣйшихъ движеній и повышеній въ англійской іерархіи. Къ чести Станлея нужно сказать, что ради личныхъ разсчетовъ и честолюбивыхъ замысловъ онъ не приносилъ въ жертву того, что̀ считалъ долгомъ чести. Другое обстоятельство, связанное съ именемъ Станлея, какъ декана Вестминстерскаго аббатства, заключалось въ слѣдующемъ. Вестминстерское аббатство имѣетъ важное значеніе по тѣмъ историческимъ воспоминаніямъ, которыя съ нимъ связаны. Но Станлею хотѣлось, чтобы значеніе и сила этого аббатства опирались не на одномъ только прошломъ его и не на однихъ только воспоминаніяхъ, а чтобы оно имѣло значеніе и во современной жизни Англіи. Ему хотѣлось сдѣлать свое аббатство центромъ и разсадникомъ такъсказать тѣхъ вліяній литературныхъ и религіозныхъ, которыя казались ему лучшими. Одушевленный желаніемъ, чтобы религіозныя разномыслія не служили поводомъ къ враждебности взаимныхъ отношеній, чтобы изъ-за разности въ догматическихъ убѣжденіяхъ люди не забывали, что они—братья о Христѣ, Станлей поставилъ задачею способствовать распространенію такихъ воззрѣній въ обществѣ.

Подъ вліяніемъ такихъ воззрѣній Станлей позволялъ себѣ дѣйствія, которыя не разрѣшилъ бы себѣ и болѣе крупный либералъ и для которыхъ даже почитатели Станлея не всегда въ состояніи были указать достаточное оправданіе. Такъ съ вѣдома и разрѣшенія настоятеля Вестминстерскаго аббатства подъ сводами Вестминстерскаго храма произносились поученія проповѣдниками, вовсе не принадлежащими къ англиканской церкви. Слушатели собиравшіеся сюда могли слышать такія ученія, которыя не разъ смущали совѣсть многихъ изъ нихъ. Немалымъ соблазномъ служило для общества то обстоятельство, что съ исторической каѳедры вестминстерскихъ аббатовъ проповѣдывали учители въ родѣ д-ра Моффа и Кэрда. Но всего болѣе отличился Станлей,

когда пригласилъ принять участіе въ причащеніи людей, принадлежащихъ къ различнымъ и довольно далекимъ одно отъ другаго вѣроисповѣданіямъ. Это обстоятельство послужило поводомъ къ самымъ разнообразнымъ толкамъ и огласилось въ обществѣ подъ именемъ „Вестминстерскаго скандала“. Наконецъ, говоря о дѣятельности Станлея въ качествѣ декана Вестминстерскаго аббатства, нельзя умолчать о его вліяніи на развитіе благотворительной, филантропической дѣятельности. Этотъ родъ дѣятельности всего болѣе соотвѣтствовалъ личнымъ наклонностямъ Станлея. Весьма многія предпріятія, имѣвшія задачею улучшеніе въ участи бѣдствующихъ классовъ, облегченіе въ положеніи людей, подавленныхъ тяжестію соціальныхъ условій жизни, находили себѣ въ Станлеѣ дѣятельнаго руководителя и помощника. Въ его покояхъ происходили часто засѣданія филантропическихъ и благотворительныхъ обществъ. Здѣсь былъ центръ многихъ дѣлъ благотворительности. Поэтому, если гдѣ, говорятъ, будетъ искренно оплакиваема смерть Станлея, такъ именно въ тѣхъ бѣдныхъ уголкахъ, тѣхъ убогихъ квартирахъ, гдѣ живетъ горе и бѣдность. Тамъ долго будетъ жить благодарная память о Станлеѣ. Тамъ хорошо поймутъ, какую потерю понесло общество въ лицѣ его.

Близость къ правительственнымъ сферамъ, общественная извѣстность, личныя качества,—все это вмѣстѣ взятое давало основаніе предполагать, что Станлею предстоитъ занятіе высшихъ степеней іерархіи въ англиканской церкви, и что онъ будетъ епископомъ. Эти ожиданія друзей и почитателей Станлея не осуществились, да можетъ-быть и не осуществились бы никогда. Дѣло въ томъ, что та широта богословскихъ воззрѣній, которую унаслѣдовалъ онъ отъ отца, которая созрѣла въ школѣ Арнольда, создала ему довольно сильную партію людей, заподозривавшихъ самую религіозность Станлея, предполагавшихъ въ немъ отсутствіе всякихъ религіозныхъ убѣжденій, считавшихъ оскорбленіемъ достоинства англиканской церкви назначеніе на должность епископа человѣка съ такими воззрѣніями, какія были у Станлея, и потому самому считавшихъ своимъ долгомъ противодѣйствовать его возвышенію. Намъ помнится, что по смерти епископа Вильберфорса Станлей считался чуть не первымъ кандидатомъ на его мѣсто. Если тогда не состоялось его назначеніе на епископское мѣсто, то не потому, чтобы нашелся человѣкъ, считавшійся

болѣе заслуженнымъ и болѣе популярнымъ, а потому, что религіозныя и богословскія воззрѣнія Станлея представлялись весьма сомнительными и неприличествующими человѣку въ положеніи представителя господствующей церкви. Впрочемъ можно думать, что какъ самъ Станлей, такъ и друзья его, едва ли имѣли причины сожалѣть о томъ, что онъ не сдѣлался епископомъ. Подъ сѣнію освященныхъ вѣками привиллегій Вестминстерскаго аббатства деканъ его могъ найти все, чего люди ищутъ, стремясь къ занятію высшихъ должностей—и независимость положенія и почетность и полную обезпеченность въ жизни. Таково въ общихъ чертахъ curriculum vitae знаменитаго декана. Мы считаемъ не лишнимъ остановиться на нѣкоторыхъ выдающихся сторонахъ его положенія въ англиканской церкви.

По своимъ церковнымъ убѣжденіямъ Станлей принадлежалъ къ той партіи англиканской церкви, которая называется „широкою церковію“ (broad-church). Отличительнымъ характеромъ членовъ этой партіи считаютъ широкую вѣротерпимость, крайнюю снисходительность къ заблужденіямъ ума человѣческаго, раціоналистическое, даже скептическое отношеніе къ основнымъ вѣрованіямъ христіанской церкви, полную готовность принимать въ эту церковь людей крайне разнообразныхъ религіозныхъ воззрѣній и иной разъ воззрѣній крайне сомнительнаго качества. Такой духъ членовъ этой партіи объясняютъ крайнею слабостію ихъ собственныхъ религіозныхъ убѣжденій, ихъ полнымъ равнодушіемъ къ священному достоянію христіанской церкви, къ побѣдамъ и торжествамъ христіанской истины надъ заблужденіями и измышленіями ума человѣческаго, каковое равнодушіе въ свою очередь, по мнѣнію противниковъ этой партіи, можетъ быть объяснимо ни чѣмъ инымъ, какъ крайнимъ сомнѣніемъ членовъ ея въ возможности обладанія истиною. Члены этой партіи своими дѣйствіями иной разъ подтверждали такія нареканія и способствовали укрѣпленію такихъ понятій объ общемъ духѣ и характерѣ этой партіи. И самъ Станлей подвергался такимъ обвиненіямъ, и нѣкоторыми своими поступками, о которыхъ вскользь мы упоминали выше, давалъ поводъ заподозривать искренность своихъ религіозно-христіанскихъ убѣжденій. Нѣтъ сомнѣнія, что во всѣхъ этихъ нареканіяхъ на широко-церковную партію и обвиненіяхъ ея есть много правды. Дѣйствительно, эта партія

несправедливо называющая себя „церковію“, служитъ убѣжищемъ для людей, связанныхъ съ христіанскою церковію самою слабою, ежеминутно способною порваться нитью. Изъ среды этой партіи выходили люди, проповѣдывавшіе такія ученія, которыя могли смущать совѣсть людей не очень повидимому щепетильныхъ въ вопросахъ вѣры. Во всемъ этомъ много справедливаго. Что прежде всего бросается въ глаза при взглядѣ на эту партію и удивляетъ—это отсутствіе у нея своего символа вѣры. Мы хотимъ сказать, что у этой партіи нѣтъ такихъ твердыхъ убѣжденій, содержаніе которыхъ было бы обязательнымъ для каждаго члена этой партіи, нѣтъ такихъ общихъ вѣрованій, которыя были принадлежностію всей этой партіи, нѣтъ такого знамени, которое каждый членъ этой партіи назвалъ бы своимъ, подъ которымъ сражаться, за которое умереть онъ считалъ бы своимъ святымъ долгомъ и обязанностію. Задача изложить систему вѣроученія этой партіи была бы задачею весьма трудною и неразрѣшимою. Поэтому и то единство, которое даетъ она членамъ своей партіи, не есть какое либо единство реальное, основанное на чемъ либо существенномъ, на одинаковости вѣрованій, а есть единство фиктивное.

Но въ такомъ случаѣ, если у этой партіи нѣтъ своего цвѣта, нѣтъ опредѣленнаго характера, то является вопросъ, чѣмъ же именно, какими именно сторонами, можетъ она привлекать къ себѣ людей, не утратившихъ религіознаго чувства, не отрекшихся отъ вѣры въ истину, отъ вѣры въ возможность обладанія ею? И неужели Станлей и подобные ему люди должны быть причислены къ тому типу современныхъ людей, которые съ ледяною холодностію относятся къ вопросамъ вѣры, для которыхъ рѣшительно все равно, та или другая религія, то или другое вѣроисповѣданіе беретъ перевѣсъ? Прежде чѣмъ отвѣчать на этотъ вопросъ мы попытаемся уяснить себѣ насколько возможно духъ и личныя стремленія людей подобныхъ Станлею, изъ чего можетъ-быть уяснится и причина принадлежности ихъ къ такимъ обществамъ, каковымъ является широкая церковь (Broad-church).

На почвѣ западнаго христіанства, преобразованнаго лютерантствомъ, въ продолженіе долгаго времени возрасталъ и къ послѣднему времени можно сказать созрѣлъ особенный типъ людей, которые искренне считаютъ себя христіанами, но сущность хри-

стіанства понимаютъ нѣкоторымъ особеннымъ образомъ. Имъ кажется, что рамки любаго вѣроисповѣданія слишкомъ тѣсны и узки для того, чтобы могли вмѣстить въ себѣ всю цѣлость и полноту истины. Истина Христова, истина Божія слишкомъ необъятна для того, чтобы умѣститься въ догматическихъ рамкахъ какого бы то ни было вѣроисповѣданія. Каждое изъ существующихъ вѣроисповѣданій склонно думать про себя, что оно служитъ исключительнымъ и единственнымъ воплощеніемъ истины, но это есть, по мнѣнію такихъ людей, самообольщеніе. Какъ нѣтъ въ цѣлой вселенной ни одного предмета, ни одного тѣла, какъ бы оно велико ни было, которое бы могло вмѣстить въ себѣ одномъ всю полноту свѣта, истекающаго отъ солнца, какъ и самые малые предметы могутъ и отражать въ себѣ свѣтъ солнечный и испускать изъ себя лучи заимствованные отъ солнца, такъ и лучи вѣчной истины разсѣяны всюду и сіяніе этой истины примѣчается всюду. Точно такимъ же образомъ этого рода люди судятъ и о дѣйствіяхъ благодати Божіей. По ихъ мнѣнію, каждое изъ существующихъ вѣроисповѣданій обнаруживаетъ наклонность монополизировать такъ-сказать въ свое исключительное обладаніе дѣйствія благодати Божіей; каждое склонно думать, что благодать Св. Духа избрала своимъ сѣдалищемъ и пребываніемъ только общество людей вѣрныхъ этому вѣроисповѣданію и на людей всякаго другаго общества смотритъ какъ на пребывающихъ внѣ благодатныхъ дѣйствій. Но ограничивать извѣстными предѣлами дѣятельность благодатныхъ даровъ, отмежевывать такъ-сказать извѣстное пространство для нихъ человѣкъ не имѣетъ права. Нельзя думать, что потоки благодати, достигши извѣстныхъ предѣловъ, останавливаются и не въ силахъ переступить ту искусственную преграду, которую хочетъ воздвигнуть для нея человѣческій произволъ. На основаніи такихъ понятій о повсюдномъ разлитіи истины и неостанавливаемомъ ничѣмъ дѣйствіи благодати эти люди по своему судятъ о спасаемости человѣка. Каждой церкви присуще убѣжденіе, что она одна знаетъ и указываетъ истинные пути ко спасенію, что чрезъ нее только можно войти на небо, что она охраняетъ входъ въ царствіе Божіе, что кромѣ охраняемаго ею нѣтъ и не можетъ быть никакого другаго входа. Это, говорятъ, невѣрно. Въ домѣ Отца небеснаго, говорятъ, обителей много. Сообразно этому должно быть и много входовъ,

ведущихъ въ эти обители. Вездѣ, говорятъ, гдѣ мы встрѣчаемъ сердечную теплоту чувства, благородный порывъ великодушнаго характера, искреннее сочувствіе, неподдѣльное состраданіе,—вездѣ въ подобныхъ случаяхъ мы можемъ усматривать входъ въ обитель Отца небеснаго. Изъ сказаннаго можно видѣть, что для людей, проникнутыхъ такими убѣжденіями, не должно представляться имѣющимъ первостепенное значеніе догматическое содержаніе христіанской религіи. И дѣйствительно, бо́льшая часть людей этого типа склонна думать, что догматическая сторона подаетъ поводъ ко взаимнымъ спорамъ и пререканіямъ отвлеченнаго характера, питаетъ свары и раздѣленія, ведетъ къ результатамъ какъ разъ противоположнымъ тѣмъ цѣлямъ, какія имѣетъ въ виду христіанская вѣра. Христіанство имѣетъ цѣлію преображеніе человѣческаго сердца согласно нравственнымъ правиламъ, указываемымъ въ Евангеліи. Поэтому задача христіанскаго учителя, говорятъ, должна болѣе состоять въ насажденіи и укорененіи правилъ христіанской нравственности, гуманности, человѣколюбія, уваженія къ правамъ человѣческой личности, чѣмъ въ такомъ или иномъ опредѣленіи догмата и въ логическомъ выведеніи изъ него такихъ или иныхъ умозаключеній. Отдѣляя такимъ образомъ отъ догматической сферы сферу нравственности, защищая полную независимость послѣдней отъ первой, люди этихъ убѣжденій полагали подлежащею вліянію ея всю жизнь человѣка, въ ея полной цѣлости, безъ различенія въ ней свѣтскаго и духовнаго, мірскаго и религіознаго. Во всякомъ вѣроисповѣданіи жизнь члена церкви или общины какъ бы раздѣляется на двѣ несовмѣстимыя одна съ другой половины—жизнь какъ члена церкви и какъ члена гражданскаго общества. Одна—жизнь свѣтская, мірская, внѣшняя, другая—жизнь духовная, внутренняя. Отдаваясь вліяніямъ одной, человѣкъ перестаетъ жить для другой. По мнѣнію многихъ широкоцерковниковъ такая несовмѣстимость двухъ жизней не должна быть; обѣ жизни должны слиться въ одну. Никто, говорятъ они, не полагалъ непереходимаго барьера между духовнымъ и мірскимъ, между священнымъ и свѣтскимъ. Въ жизни человѣка или все носитъ печать священности, или ничто не имѣетъ этой печати. Если одна сторона жизни запечатлѣна особенною святостію, такъ это не для того, чтобы ее какъ можно дальше отставить отъ другой сторо-

ны жизни, а для того, чтобы показать, что этою святостію должна быть запечатлѣна вся жизнь. Исторія одного народа служитъ воспоминаніемъ о дѣлахъ Божіихъ для того, чтобы показать, что въ извѣстномъ смыслѣ исторія всѣхъ народовъ служитъ тѣмъ же. Одинъ день въ недѣлѣ отдѣленъ для богослуженія, дабы показать, что въ извѣстномъ смыслѣ всякій день имѣетъ это назначеніе. Одинъ человѣкъ называется Сыномъ Божіимъ, дабы напомнить намъ, что всякій человѣкъ есть сынъ Божій.

Всѣ подобныя убѣжденія, будучи открыто высказываемы, производили смущеніе во многихъ и давали противникамъ упрекать людей высказывавшихъ эти убѣжденія въ отрицаніи истины, въ неуваженіи къ благодати, въ насильственномъ сочетаніи несовмѣстимыхъ явленій жизни, въ соучастіи съ ересями. Въ отстраненіе подобныхъ обвиненій и въ свое оправданіе тѣ изъ широкоцерковниковъ, которые держались этихъ убѣжденій, указывали на то, что обвиненія противъ нихъ держатся на недоразумѣніи, на нежеланіи вникнуть въ существо дѣла, на неспособности взобраться на ту возвышенность, съ которой, если оглянуть окрестность, всѣ предметы представляются близкими другъ къ другу и необходимыми для единства и цѣлости впечатлѣнія, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности они являются и разбросанными и далекими другъ отъ друга и нарушающими гармонію цѣлаго. Когда мы думаемъ, говорятъ они въ свое оправданіе, что дѣйствій Духа Божія нельзя заключить въ кругу, который обведенъ извѣстною чертою, то для многихъ кажется, будто этимъ самымъ мы отнимаемъ единственное доказательство несомнѣнности Его дѣйствій. Когда мы говоримъ, что что-нибудь существуетъ вездѣ, то многимъ кажется что мы этимъ хотимъ сказать, что этого нѣтъ нигдѣ. Когда мы говоримъ, что извѣстная обязанность лежитъ на всѣхъ, то многимъ кажется, что этимъ высказывается убѣжденіе, будто она не лежитъ ни на комъ. Люди, которые говорятъ, что лучи истины проникаютъ и туда, гдѣ все по общему мнѣнію покрыто мракомъ, что благодать Божія наполняетъ собою и своимъ дѣйствіемъ все, высказываютъ болѣе уваженія и къ истинѣ и къ благодати.

Все сказанное до сихъ поръ мы не думаемъ выдавать за собственное ученіе всей широкоцерковной партіи, содержимое обязательно всѣми членами ея. Это личныя убѣжденія нѣкоторыхъ

людей, не соединившихся въ опредѣленную партію, но довольно многочисленныхъ. Широкоцерковная партія, не имѣющая своего опредѣленнаго *credo*, представляется для людей съ такими убѣжденіями самымъ подходящимъ убѣжищемъ. Это люди не столько ума, сколько сердца, не столько твердыхъ, сосредоточенныхъ убѣжденій, сколько растекающихся и расплывающихся чувствованій. Типъ такого человѣка зародился, какъ мы сказали, на почвѣ западнаго христіанства, расцвѣлъ на почвѣ протестантства, созрѣлъ и проявился на почвѣ англиканства. Станлей со своимъ учителемъ Арнольдомъ могутъ быть сочтены болѣе характерными представителями этого типа. Мы поэтому не безъ основанія остановились на характеристикѣ этого типа. Ибо этимъ самымъ уясняется складъ религіозно-нравственныхъ убѣжденій Станлея.

Нѣтъ основаній думать, чтобы Станлей былъ раціоналистомъ въ отношеніи къ основнымъ догматамъ христіанской вѣры, подобно многимъ другимъ широкоцерковникамъ. Для людей близко знавшихъ Станлея кажется не было сомнѣнія въ томъ, что имъ были содержимы основные догматы христіанской вѣры, вѣра въ бытіе Бога, божественность лица Спасителя, безсмертіе души, загробную жизнь. „Стоитъ припомнить,—говорится въ одной статейкѣ посвященной воспоминаніямъ о Станлеѣ,—стоитъ припомнить тотъ взглядъ, который имѣлъ онъ, когда преломлялъ хлѣбъ и освящалъ вино, совершая таинство, или тотъ голосъ, которымъ стоя предъ гробомъ усопшаго онъ провожалъ въ другой міръ безсмертный духъ, обитавшій въ смертныхъ останкахъ тѣла отдаваемаго гробу, чтобы отказаться отъ мысли, будто въ сокровеннѣйшихъ тайникахъ души онъ отвергалъ міръ невидимый или думалъ о немъ по той модѣ, которая теперь въ ходу“. Но съ другой стороны тѣ убѣжденія, о которыхъ мы сказали выше и которыя господствовали въ Станлеѣ, увлекали его нерѣдко за предѣлы благоразумія, и заставляли другихъ сомнѣваться въ искренности его собственныхъ убѣжденій. Онъ могъ напримѣръ, „ничтоже сумняся“ въ конвокаціи, въ собраніи высшихъ сановниковъ англиканской церкви принять сторону Колензо, обвинявшагося за распространеніе раціоналистическихъ мнѣній относительно главнѣйшихъ догматовъ христіанства и тѣмъ смутить совѣсть вѣрующихъ членовъ конвокаціи. Для него ничего не значило пригласить къ участію въ причащеніи людей непринадле-

жащихъ къ англиканской церкви и тѣмъ произвести извѣстный „вестминстерскій скандалъ“. Онъ позволялъ себѣ такую неосмотрительность и неразборчивость въ выраженіяхъ о догматическихъ вопросахъ, которыя приводили въ ужасъ людей подобныхъ архидіакону Денисону. Всѣ подобные факты съ точки зрѣнія людей подобныхъ Станлею объясняются тѣмъ, что дѣло вѣры они считаютъ внутреннимъ, личнымъ достояніемъ сердца каждаго человѣка, до котораго не должно быть дѣла никому другому, что разности въ пониманіи и разумѣніи догматическихъ истинъ не должны раздѣлять, что разумный человѣкъ долженъ стоять на той высотѣ, на которой всѣ раздирающіе диссонансы сливаются въ пріятную для сердца гармонію. Мы не входимъ теперь въ критическое разсмотрѣніе и оцѣнку подобныхъ убѣжденій, хотя считали бы это дѣло весьма нелишнимъ, въ виду того что подобныя убѣжденія заносятся и къ намъ, высказываются и у насъ людьми интеллигентными. Нельзя не замѣтить только, что подобныя убѣжденія въ большей части людей, высказывающихъ ихъ, служатъ довольно прозрачнымъ покровомъ если не полнаго отсутствія религіозныхъ убѣжденій, то равнодушія къ нимъ и желанія поселить такое же равнодушіе и въ другихъ. Но если что можетъ еще примирять вѣрующаго человѣка съ ними, такъ развѣ только то, что въ нѣкоторыхъ людяхъ они являются плодомъ ритмически настроеннаго сердца, ищущаго во всемъ пріятной гармоніи, правильныхъ аккордовъ, готоваго ради сохраненія мира пожертвовать дорогими убѣжденіями ума. Такіе люди бываютъ окружены особенною атмосферою мира и тишины, вблизи которой могутъ находить себѣ умиреніе тяжкія сомнѣнія ума, бурныя волненія страстей, горькій ропотъ на несправедливости жизни. Про Станлея разсказываютъ, что тайна обаянія, производимаго его личностію на людей разныхъ классовъ и общественныхъ положеній, заключалась въ его великомъ умѣньи избѣгать всякихъ непріятныхъ столкновеній съ людьми и благотворно вліять на всѣхъ обращавшихся къ нему. Къ нему нерѣдко обращались люди подавленные тяжестію сомнѣній, мучимые неразрѣшимостью вопросовъ поднимавшихся въ душѣ. Онъ не старался поражать сильною аргументаціею, логическимъ построеніемъ доводовъ, но тѣмъ не менѣе умѣлъ повліять такимъ образомъ, что послѣ бесѣды съ нимъ люди уходили съ просвѣтленнымъ умомъ,

съ облегченнымъ сердцемъ, съ разсѣянными сомнѣніями. Въ одной изъ статей, посвященныхъ воспоминанію о Станлеѣ (въ Contemporary Review, 1881) мы находимъ такой отзывъ о немъ: „съ самыхъ первыхъ шаговъ своей общественной жизни онъ обладалъ замѣчательною способностію оставлять по себѣ добрую память во всякомъ, кто его зналъ. Въ теченіе своей некратковременной жизни ему приходилось принимать участіе въ спорахъ и пререканіяхъ, но онъ не сказалъ ни одного такого слова, которымъ бы кто-либо могъ счесть себя оскорбленнымъ или задѣтымъ за живое. Нельзя указать поступка, который бы происходилъ изъ раздраженнаго состоянія или мрачнаго настроенія духа. Нерѣдко человѣкъ, изнемогавшій подъ тяжкимъ бременемъ трудностей жизни, обращался къ его помощи для устраненія ихъ. Люди, которымъ знакомы скорби сомнѣнія, съ благодарностію будутъ вспоминать о томъ сердечномъ вліяніи, которое невольно тянуло ихъ къ нему и о часахъ того забвенія своихъ скорбей, произвести которое не удавалось иной разъ глубокому мыслителю, но которое для нихъ служило началомъ благополучнаго выхода изъ круга темныхъ вопросовъ, смущавшихъ ихъ душу. Его духъ всегда былъ господиномъ надъ обстоятельствами жизни. Тяжелыя скорби жизни были ему почти неизвѣстны. Разочарованіе въ людяхъ, ненависть, охлажденіе къ близкимъ людямъ, все это были такія состоянія, съ которыми онъ былъ почти незнакомъ".

Эти особенности личнаго характера Станлея были причиною того глубокаго чувства скорби, съ которымъ было встрѣчено извѣстіе о его кончинѣ. Люди различныхъ классовъ, различныхъ общественныхъ положеній и, что всего замѣчательнѣе люди различныхъ богословскихъ воззрѣній соединились вмѣстѣ въ выраженіи чувства почтенія почившему декану. Даже тѣ, которые при жизни горячо оспоривали воззрѣнія Станлея и порицали нѣкоторыя изъ его распоряженій, соединились вмѣстѣ съ почитателями, благоговѣвшими предъ личностію Станлея въ одномъ чувствѣ уваженія къ достоинствамъ и личнымъ качествамъ его. Газеты сочли своимъ долгомъ почтить добрымъ словомъ память общественнаго дѣятеля. Въ церкви Вестминстерскаго аббатства до дня погребенія декана произносимо было по нѣскольку рѣчей высшими сановниками англиканской церкви. Общее уваженіе

наконецъ къ нему довольно рельефно выразилось по вопросу о сооруженіи памятника ему. Въ нарочитомъ собраніи, составившемся изъ лицъ, принадлежащихъ къ высшимъ слоямъ англійской націи, единогласно постановлено было почтить память декана Вестминстерскаго аббатства сооруженіемъ ему памятника. Въ числѣ лицъ, присутствовавшихъ на этомъ собраніи и своимъ присутствіемъ показавшихъ, до какой степени популярна была личность Станлея, можно упомянуть о принцѣ Вельсскомъ, графѣ Гранвиллѣ, маркизѣ Салсбери, архіепископѣ Кэнтерберійскомъ, герцогѣ Вестминстерскомъ, лордѣ Колериджѣ, не говоря о множествѣ лицъ, занимающихъ высшія церковныя и государственныя должности, а также лицъ, принадлежащихъ къ ученымъ обществамъ. Бо̀льшая часть изъ нихъ почтили память декана сочувственною рѣчью. Особенное впечатлѣніе произвели рѣчи, произнесенныя принцомъ Вельсскимъ, маркизомъ Салсбери и архіепископомъ Кэнтерберійскимъ.

Свящ. М. Воздвиженскій.

СЛОВО

при погребеніи тѣла почетнаго опекуна, почетнаго члена Московскаго университета, заслуженнаго профессора и бывшаго ректора, тайнаго совѣтника Сергѣя Ивановича Баршева,

ГОВОРЕННОЕ ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ЦЕРКВИ МАРТА 10 ДНЯ 1882 ГОДА.

Не вы ли глаголете, яко еще четыре мѣсяцы суть, и жатва пріидетъ; се глаголю вамъ: возведите очи ваши, и видите нивы, яко плавы суть къ жатвѣ уже. И жняй мзду пріемлетъ и собираетъ плодъ въ животъ вѣчный (Іоан. IV, 35, 36).

Давно ли было торжество пятидесятилѣтія служенія сего доблестнаго мужа, когда онъ, хотя исполненный лѣтъ, но еще въ силѣ духа и тѣла принималъ множество привѣтствій, исполненныхъ надеждъ жизни, и самъ отвѣтствовалъ на каждое словомъ, повидимому свидѣтельствующимъ о горѣніи духа на дальнѣйшій подвигъ служенія? Давно ли?—едва четыре мѣсяца исполнилось. Кто бы могъ тогда подумать, *яко еще четыре мѣсяцы суть, и жатва пріидетъ*, жатва же — кончина подвига жизни! Но такъ именно было суждено и такъ совершилось. Слово Господне уже тогда говорило, но мы не слышали: *се глаголю вамъ: возведите очи ваши, и видите ниву, яко плава есть къ жатвѣ уже.* Развѣ только самъ почившій не слышалъ ли и не прозиралъ ли тогда

хотя отчасти въ свое близкое, нынѣ совершившееся; и какъ жатель своей нивы, не принималъ ли мзду, т.-е. заслуженныя хвалы, какъ бы *собирая плодъ* уже не въ жизнь временную, *но въ животъ вѣчный?* Припомните, что самый видъ лица его, всегда ясный и скромный, въ тотъ знаменательный день былъ особенно свѣтлымъ и мирнымъ; слово же его, обычно громкое и рѣзкое, было какъ-то настроено въ чрезвычайно мѣрный, тихо-торжественный тонъ. Но какъ бы то ни было, — вотъ *четыре мѣсяцы суть и жатва пріиде,* и нива сжата уже; и ей, да будетъ собранный съ нея плодъ яко *плодъ въ животъ вѣчный.* Достоинъ дѣлатель мзды своея!

Какъ въ тотъ знаменательный день сказалъ я въ лицо живому, такъ точно скажу и нынѣ предъ его гробомъ. На цѣлой жизни усопшаго, во всѣхъ ея входахъ и исходахъ, въ приготовленіи къ жизненному подвигу и на всемъ подвигѣ многолѣтнемъ и разнообразномъ, постепенно разроставшемся и возвышавшемся, на всемъ служеніи подвижника наукѣ, обществу и государству — почивало великое благословеніе, какъ печать избранія чрезвычайнаго и непреложнаго, которое избрало и положило, что избранникъ принесетъ плодъ многій. Уже естественнымъ теченіемъ вещей, рожденіемъ, дарованіями и воспитаніемъ по рожденію, онъ былъ ведомъ на служеніе важное, но—служеніе церковное; и былъ доведенъ уже до высшей степени образованія въ духовной академіи, гдѣ совершилъ полный философскій курсъ, и преполовилъ курсъ богословскій, будучи однимъ изъ лучшихъ воспитанниковъ, какими академія особенно дорожила, тщательно приготовляя ихъ къ высшему церковному учительству. Но вотъ естественное теченіе вещей, столь благопріятное для академіи и счастливое для ея питомца, совершенно неожиданно измѣняется; и какъ, зачѣмъ, отчего и чьей рукою измѣняется? Рукою перваго и ревностнѣйшаго и просвѣщеннѣйшаго блюстителя интересовъ академіи и пользы церкви. Блаженныя памяти московскій первосвятитель Филаретъ отдаетъ лучшаго изъ своихъ студентовъ Сергѣя Баршева на служеніе для иного поприща, по сдѣланному отвнѣ вызову избрать способныхъ для приготовленія къ профессорской должности въ университетѣ. И не только отдаетъ охотно, но, что̀ удивительно, настаиваетъ на избраніи, когда избранный, въ борьбѣ достойныхъ чувствъ, готовъ былъ уклониться отъ избра-

нія. Эти обстоятельства не показываютъ ли, что избраніе было чрезвычайное и было свыше управляемо великимъ, но въ величіи покорнымъ орудіемъ? Великій святитель, поистинѣ стоявшій вверху горы Божіей, видѣлъ далекіе горизонты, избирая почившаго; и видѣлъ ясно, когда не усомнился настоять на избраніи. Колеблющемуся онъ сказалъ миръ, и утвердилъ и благословилъ на новый путь великимъ благословеніемъ, провидя, что на всякомъ пути онъ не потерянъ для дѣла Божія, но вездѣ будетъ служить дѣлу Божію, внося во всякое служеніе духъ высшей истины и жизни. Ибо всѣ человѣческія служенія могутъ и должны быть проникнуты духомъ Того, кто пришелъ послужить всему человѣчеству въ цѣлости его нуждъ, спасая и совершенствуя всё человѣческое своимъ богочеловѣческимъ совершенствомъ. Всѣ повидимому внѣшнія церкви дѣла и служенія[1]—наукѣ, обществу, государству могутъ и должны быть проникнуты духомъ Того, кто всё равнообразіе дѣлъ и служеній уподобилъ смѣшенію трехъ мѣръ муки, а Свой владычественный духъ уподобилъ закваскѣ, которая вложена въ это смѣшеніе, чтобъ оно не замерло и не истлѣло, а движеніемъ этой закваски жило и поднималось къ совершенству. Наконецъ прямо всѣ служенія человѣческія могутъ и должны быть какъ служенія Божіи, будучи проникнуты духомъ христіанскаго благочестія, которому дано обѣтованіе всякой жизни, не только грядущей, но и настоящей.

Въ эту-то силу было чрезвычайное избраніе и на избранникѣ положено и почило великое благословеніе, на всю его жизнь и всѣ его служенія. И служенія его явились многоразличны, но всѣ въ единомъ христіанскомъ духѣ; потому всѣ плодоносили восходя еще отъ силы въ силу, движимыя тѣмъ *малымъ*, но всемощнымъ *квасомъ, который все смѣшеніе движетъ* и поднимаетъ.

Въ самомъ началѣ оправдавъ избраніе, Сергѣй Ивановичъ скоро былъ поставленъ профессоромъ Московскаго университета и затѣмъ занималъ свою каѳедру въ продолженіе 45 лѣтъ, слѣдовательно четыре раза выдерживая оцѣнку своего достоинства чрезъ повторявшіяся по закону избранія университетскаго совѣта. И какъ высоко цѣнилось ученымъ и доблестнымъ совѣтомъ достоинство сего ученаго и доблестнаго мужа, это особенно видно изъ того, что С. И. даже въ новое время жизни университета былъ наименованъ первымъ ректоромъ, избраннымъ, излюблен-

нымъ, и это не въ одномъ, а въ нѣсколькихъ къ ряду избраніяхъ. Въ чемъ тайна такого успѣха служенія? Искалъ ли человѣкъ славы, заботился ли объ извѣстности, дѣйствовалъ ли съ искусствомъ, чтобъ выставить себя выше другихъ? Отнюдь нѣтъ. Тайна успѣха его служенія, помимо несомнѣнныхъ дарованій и знаній, въ томъ, что оно было простымъ и искреннимъ служеніемъ дѣлу чистой, безпримѣсной истины, которая рано ли поздно ли всегда побѣждаетъ,—дѣлу святой, не внѣшней только правды, которая одна сильна надъ человѣческимъ сердцемъ,—дѣлу той неложной любви, которая не трубитъ предъ собою, но тихо созидаетъ *ничто же по рвенію, или тщеславію, но смиренномудріемъ друга честію больша себе творящи.* А это и есть служеніе дѣлу Божію,—Божіей истинѣ, Божіей правдѣ, Божіей любви.

Не онъ искалъ почестей, но почести сами искали его. И вотъ, по совершеніи служенія въ Университетѣ, ректору и профессору открывается новое важное поприще государственнаго служенія, какое еще никогда не было открыто ни одному профессору, ни одному ректору. Не очевидный ли это плодъ великаго благословенія на его жизни и служеніи? С. И. Баршевъ Высочайше былъ введенъ въ среду немногихъ высшихъ сановниковъ, именованъ почетнымъ опекуномъ и вмѣстѣ съ тѣмъ попечителемъ разныхъ общественныхъ и государственныхъ учрежденій. Примѣчательно, что Университетъ желалъ воспользоваться силами С. И—ча для науки и по вступленіи его на новое высокое поприще, вполнѣ надѣясь, что онъ безъ ущерба совмѣститъ и два великія дѣла; но не отъ Университета зависѣло, что это желаніе не исполнилось. По крайней мѣрѣ Университетъ назвалъ своего заслуженнаго профессора и бывшаго ректора своимъ почетнымъ членомъ.

Не мнѣ говорить о послѣднемъ государственномъ и общественномъ служеніи почившаго. Но о немъ торжественно уже засвидѣтельствовано многими свидѣтелями и недавно четыре мѣсяца назадъ. Изъ этихъ открытыхъ и разнообразныхъ свидѣтельствъ, по разнообразію лицъ и учрежденій, однако одинаково изъ всѣхъ до очевидности было ясно, что характеръ служенія добраго подвижника науки остался неизмѣннымъ и на новыхъ его поприщахъ, пребывая вездѣ съ печатью истины, правды и любви, всякое служеніе проникая духомъ христіанскимъ и всякое представляя какъ служеніе дѣлу Божію. Чего же бо́льшаго, лучшаго желать отъ по-

вига человѣка на землѣ?—Подвигомъ добрымъ подвизался, теченіе скончалъ, вѣру соблюлъ; благословенная, благодатная нива созрѣла, сжата и собранный плодъ ея да будетъ плодомъ въ животъ вѣчный!

Говоря о достойномъ служеніи почившаго, мы конечно не исчерпали, не изобразили всѣхъ его подвиговъ, да и не имѣли этого въ намѣреніи; мы желали только представить къ назиданію церкви въ нѣкоторыхъ сочувственныхъ чертахъ образъ христіанина ученаго, христіанина дѣятеля общественнаго, христіанина сановника; одну черту еще прибавимъ и кончимъ слово. Но эту послѣднюю черту, сочувственнѣйшую изъ всѣхъ, изобразитъ намъ слово самаго почившаго. „Разставаясь на вѣки, написалъ онъ въ своемъ предсмертномъ завѣщаніи,—разставаясь на вѣки съ родными, друзьями, товарищами, считаю долгомъ отъ всего сердца благодарить всѣхъ за ихъ любовь ко мнѣ и дружбу и многихъ за ихъ горячее участіе въ постигавшихъ меня скорбяхъ; и отъ всего сердца благодаря, убѣдительно прошу о послѣднемъ дарѣ любви,—простить меня во всемъ, въ чемъ я проступился предъ кѣмъ-либо или не исполнилъ моего долга, и еще прошу и молю не оставить меня въ молитвахъ“. Вотъ послѣднее слово-дѣло человѣка христіанина! Такое слово не должно остаться безъ отвѣта братскаго. Отъ всей души и отъ всего помышленія нашего—отвѣтимъ: „Миръ духу твоему и вѣчный покой и вѣчная память“. Аминь.

Протоіерей Н. Сергіевскій.

О ВАЖНОМЪ ЗНАЧЕНІИ

СОБЛЮДЕНІЯ И ОСВЯЩЕНІЯ ПРАЗДНИЧНЫХЪ ДНЕЙ *).

Къ числу могучихъ средствъ для нравственнаго воспитанія общества несомнѣнно относится и провожденіе праздничныхъ дней по опредѣленнымъ словомъ Божіимъ и церковью правиламъ; никто изъ правовѣрующихъ никогда въ этомъ не сомнѣвался. Но такъ какъ во времена оскудѣнія вѣры попираются обыкновенно и всѣ церковныя установленія, то не мудрено, что у насъ, въ недавній еще періодъ погони за лже-либерализмомъ и прогрессомъ, въ извѣстныхъ слояхъ просвѣтителей отождествлялись такія понятія, какъ—вѣра и суевѣріе, почитаніе и освященіе праздниковъ съ праздностью, необходимый, требуемый самой природой организма, отдыхъ—съ распутствомъ, лѣностью и пьянствомъ. Слѣдствіемъ такихъ либеральныхъ мнѣній нашихъ передовиковъ и явилась та свобода совѣсти, при которой между прочимъ возможно было разрѣшить всѣ увеселенія подъ праздники, постами и т. п.

Благодареніе Создателю, теперь кажется намѣчается въ высшихъ сферахъ и нѣкоторой части средняго общества иное на-

*) Настоящая статья составляетъ одну изъ главъ довольно обширнаго трактата, еще не оконченнаго мною, о причинахъ нравственнаго паденія русскаго полуобразованнаго общества. *Авт.*

правленіе, къ неописанной радости всѣхъ вѣрующихъ христіанъ православной церкви: театры подъ праздники и во время нѣкоторыхъ постовъ воспрещаются... Нѣкоторыя городскія общества и земства сами начинаютъ хлопотать о закрытіи базаровъ и лавокъ въ праздничные дни... Въ добрый часъ добрые люди! Заслуги ваши для духовнаго возрожденія общества велики и принесутъ свои плоды. Да, легче становится на душѣ при видѣ и этихъ только благихъ начинаній, но тутъ еще далеко не все...

Этотъ ложный либерализмъ такъ глубоко проникъ во весь нашъ общественный организмъ, что для возстановленія правильныхъ отправленій его приходится употреблять большія усилія и пересоздавать многое сверху до низу. Не замѣчая сами нашего нравственнаго искаженія, мы часто съ самыми повидимому благими намѣреніями пренебрегали установленіями православной церкви и приносили ихъ въ жертву иногда весьма мелкимъ мірскимъ соображеніямъ. Такъ поступали и поступаемъ мы напр. и по отношенію къ вопросу о почитаніи праздниковъ. Какъ и кѣмъ нынѣче соблюдаются праздники? Какъ ни странно можетъ показаться это съ перваго раза, но нельзя не сказать, что нарушеніе праздничнаго покоя у насъ почти узаконено обычаемъ и властью многихъ имѣющихъ власть [1]). Конечно, при этомъ многіе руководятся и тѣмъ соображеніемъ, что работы много и некогда праздники справлять: соображеніе, какъ мы увидимъ далѣе, вовсе неосновательное но, во всякомъ случаѣ одно можно только сказать съ полнымъ убѣжденіемъ, что народъ нашъ не пойдетъ по пути нравственнаго возрожденія и не будетъ признавать насъ за своихъ просвѣтителей и руководителей до тѣхъ поръ, пока мы съ своей стороны не полюбимъ того, что̀ ему дорого, и своей жизнью не перестанемъ противорѣчить тѣмъ правиламъ нравственнаго поведенія, которыя такъ щедро навязываемъ народу.

Гоненіе противъ праздниковъ началось и практически выразилось въ сокращеніи числа ихъ и при этомъ въ различныхъ

---

[1]) Въ одной изъ церковныхъ газетъ такъ недавно еще было высказано желаніе, чтобы Россія никогда не увидѣла того дня, когда ея народу пришлось бы доказывать необходимость празднованія воскреснаго дня. Намъ кажется, что если не для народа, то для такъ-называемаго образованнаго общества это время уже настало.

вѣдомствахъ различно; и вѣдь это удивительное явленіе до настоящаго времени не останавливаетъ на себѣ ни чьего вниманія а явленіе, согласитесь, очень характерное: въ одной господствующей церкви разныя правительственныя учрежденія соблюдаютъ различные праздники! Сравнивъ напр. хоть по календарю, праздники, въ которые не производится занятій въ присутственныхъ мѣстахъ, учебныхъ заведеніяхъ военнаго и гражданскаго вѣдомствъ и въ войскахъ—увидите четыре различныхъ росписанія праздниковъ! Теперь можно только удивляться, какимъ образомъ это могло случиться и какъ этотъ порядокъ можетъ держаться до сихъ поръ.

Такъ, изъ числа дней неприсутственныхъ, въ которые не должно производиться классныхъ занятій и въ учебныхъ заведеніяхъ гражданскаго вѣдомства,—въ военно-учебныхъ заведеніяхъ, согласно циркуляру № 36 1873 года не празднуются:

1) 9 мая—свят. Николая.
2) 29 іюня—св. апостолъ Петра и Павла.
3) 29 августа—Усѣкновеніе главы Іоанна Предтечи.
4) 22 октября—Казанской иконы Божіей Матери.

Но если вѣрить примѣчаніямъ нѣкоторыхъ календарей, въ военныхъ училищахъ не празднуются еще 14-е сентября и 1-е октября. Согласно приказу по военному вѣдомству 1875 г. № 223, войска не освобождаются отъ учебныхъ занятій:

1) Въ первые три дня страстной недѣли.
2) 9 мая—св. Николая.
3) 29 августа—Усѣкновеніе главы Іоанна Предтечи.
4) 26 сентября—св. ап. Іоанна Богослова.
5) 22 октября—Казанской иконы Божіей Матери.
6) 30 ноября—ап. Андрея Первозваннаго.

Кромѣ того 5 января—въ сочельникъ, въ вербную субботу и четвергъ страстной недѣли—предписывается производить утреннія занятія.

Такимъ образомъ для военно-учебныхъ заведеній вообще сокращено 4 праздничныхъ дня; для военныхъ училищъ 4—6 дней.

Прежде всего невольно, самъ собою, раждается вопросъ: стоило ли изъ-за четырехъ дней въ году нарушать церковное установленіе, дѣлать разницу въ росписаніи праздничныхъ дней? Неужели каждая минута въ военно-учебныхъ заведеніяхъ такъ

уже цѣнится на вѣсъ золота—и дѣйствительно не пропадаетъ даромъ? Мы полагаемъ, что пренебреженіе церковными установленіями съ чисто воспитательно-нравственной точки зрѣнія можетъ гораздо болѣе принести вреда сравнительно съ той матеріальной пользой, которую думаютъ извлечь изъ сокращенія 4 или 6 праздниковъ.

По нашему мнѣнію, въ опредѣленіи церковныхъ праздниковъ можетъ быть компетентнымъ и вполнѣ авторитетнымъ только голосъ церкви и ни чей больше. Взглянемъ теперь на самый характеръ нѣкоторыхъ сокращенныхъ праздниковъ.

29 августа празднуется Усѣкновеніе главы Іоанна Предтечи. Въ этотъ день церковью положенъ постъ и совершается поминовеніе воиновъ, на брани убіенныхъ. Не говоря уже о высокомъ нравственномъ значеніи воспоминанія о жизни и смерти величайшаго изъ пророковъ, подвижника и проповѣдника благочестія, кажется, именно военному сословію и слѣдовало бы молиться въ этотъ день за своихъ братій убіенныхъ на полѣ брани за вѣру, царя и отечество, тѣмъ болѣе, что для этой цѣли не предназначаются болѣе ни одного дня; а между тѣмъ этотъ праздникъ исключенъ вѣроятно, какъ менѣе важный.

22 октября—Казанской иконы Божіей Матери.

„Праздникъ этотъ установленъ въ память избавленія Москвы и всей Россіи отъ поляковъ въ 1612 г. Благочестивые предки наши твердо убѣждены были, что своимъ спасеніемъ они обязаны ходатайству Пресвятой Дѣвы, предъ Казанской иконою которой народъ особенно сильно проливалъ свои слезы, наложивши на себя трехдневный постъ“.

Неужели возобновленіе въ памяти подобныхъ событій изъ отечественной исторіи менѣе можетъ содѣйствовать воспитанію религіозныхъ и патріотическихъ чувствъ, чѣмъ четыре урока по какимъ нибудь предметамъ и строевыя занятія?! Я не говорю уже объ исключеніи праздника Воздвиженія честнаго креста и готовъ вѣрить, что это скорѣе ошибка въ календаряхъ. Вѣдь этотъ праздникъ изъ числа двунадесятыхъ, изъ которыхъ полагаю невозможно дѣлать никакихъ уже сокращеній; а вовторыхъ это праздникъ такъ-сказать на половину и царскій: по самымъ тропарю и кондаку видно уже для всякаго, что въ этотъ день возносятся церковью и вѣрующими и особыя молитвы за царя;

а изъ исторіи церкви извѣстно, что этотъ праздникъ особенно чтился царями, а слѣдовательно долженъ бы не менѣе другихъ чтиться и питомцами военно-учебныхъ заведеній.

Затѣмъ такіе праздники, какъ св. апп. Петра и Павла и Іоанна Богослова, чтимыхъ въ народѣ, неудобно сокращать для войскъ, хотя бы ради того соображенія, что очень не желательно было бы выпускать въ отставку и на родину солдатъ менѣе религіозными того, чѣмъ они вступаютъ въ ряды войска, а это, какъ мы увидимъ далѣе, къ крайнему прискорбію всякаго истинно русскаго и вѣрующаго, легко можетъ случиться при томъ пренебреженіи къ религіознымъ вопросамъ, которое высказывается ясно со стороны большинства нашего образованнаго общества.

Зачѣмъ также изъ-за утреннихъ занятій лишать солдатъ возможности присутствовать на водоосвященіи въ сочельникъ? Хлопоты о сокращеніи праздниковъ вообще и для всего народа, какъ извѣстно, не прекращаются и до настоящаго времени и даже постоянно усиливаются.

Но еслибы все дѣло по отношенію къ праздникамъ только и ограничивалось вышесказанными сокращеніями ихъ, то это было бы еще съ полгоря. Не менѣе важнымъ является теперь другой вопросъ: *какъ же у насъ соблюдаются даже и тѣ дни, которые считаются неприсутственными и въ которые не полагается производить занятій въ учебныхъ заведеніяхъ?* Въ этомъ отношеніи можно сказать, почитаніе и освященіе праздничныхъ дней, какъ непремѣнное и обязательное правило,—фактически уже не существуютъ. Во многихъ правительственныхъ учрежденіяхъ и присутственныхъ мѣстахъ занятія производятся почти во всѣ праздничные дни и только кончаются нѣсколько ранѣе, чѣмъ въ будни. Многими начальствующими назначаются доклады у себя на дому. Кануновъ же праздниковъ, въ которые христіанамъ полагается быть въ церкви, вовсе не существуетъ,—въ это время тоже назначаются разнаго рода засѣданія, совѣщанія, комитеты; я не говорю уже о балахъ, маскарадахъ, циркахъ... Если такой порядокъ завелся въ правительственныхъ учрежденіяхъ, то нечего уже и удивляться, что во многихъ частныхъ управленіяхъ и конторахъ занятія по праздникамъ входятъ въ условія, заключаемыя служащими; въ нѣкоторыхъ желѣзно-дорожныхъ управленіяхъ

существуютъ циркуляры, которыми всѣмъ служащимъ предписывается являться для занятій *чисто канцелярскихъ* во всѣ праздники, исключая первыхъ дней Пасхи, Рождества и Новаго года!

Подобная эксплуатація со стороны частныхъ предпринимателей конечно возможна только въ томъ случаѣ, если и въ административныхъ сферахъ замѣчается пренебреженіе церковными установленіями.

Такое отношеніе къ вопросамъ религіи неминуемо отражается и во многихъ закрытыхъ учебныхъ заведеніяхъ, и особенно въ тѣхъ, которыя не имѣютъ собственныхъ церквей. Въ нихъ въ праздничные дни назначаются всевозможныя занятія: пригонка аммуниціи и платья, пріемъ вновь поступающихъ и распредѣленіе ихъ въ помѣщеніяхъ заведенія, разныя практическія работы въ полѣ, по топографіи, тактикѣ и т. п. Начальство, пріѣзжающее инспектировать училища, назначаетъ смотры тоже въ праздники.

То же самое и во многихъ частяхъ войскъ въ лагерное время стрѣльба и другія занятія производятся нерѣдко и въ праздники. И все это именно въ то время, когда воспитанники и нижніе чины должны бы быть въ церкви, т.-е. во время литургіи. Какъ далеко можно пойти въ этомъ направленіи, можно видѣть изъ того, что въ нѣкоторыхъ учебныхъ заведеніяхъ, въ которыя принимаются молодые люди не моложе 16 лѣтъ, даже и тѣлесные осмотры производятся въ праздничные дни и въ тѣ часы, въ которые совершается литургія. Въ оправданіе свое начальники подобныхъ заведеній могутъ сослаться на §§ 254 и 257 „Устава о гарнизонной службѣ“, которыми тѣлесные осмотры въ войскахъ предписывается производить по воскресеньямъ до обѣдни. Но всякое учебное заведеніе главную задачу свою должно видѣть въ нравственно-религіозномъ воспитаніи молодыхъ людей, и слѣдовательно начальство этихъ заведеній должно понимать, что подобный порядокъ вещей, быть-можетъ нужный въ войскахъ, не можетъ быть терпимъ въ стѣнахъ учебнаго заведенія. Мы съ своей стороны полагаемъ, что и для войскъ давно слѣдовало бы измѣнить это распоряженіе; можно быть вполнѣ убѣжденнымъ, что многіе изъ числа богобоязненныхъ нижнихъ чиновъ послѣ такого осмотра будутъ считать себя осквернеными и не рѣшатся уже пойти въ церковь.

Я съ особеннымъ вниманіемъ останавливаюсь здѣсь на нѣкоторыхъ порядкахъ существующихъ въ войскахъ и въ военно-учебныхъ заведеніяхъ, потому что при быстромъ обмѣнѣ состава войскъ порядки эти въ значительной степени могутъ вліять на нравственность всего народа. На военную службу можно смотрѣть какъ на школу для воспитанія народа. Обучайте вполнѣ толково солдатъ Закону Божію, грамотѣ и ариѳметикѣ и при посредствѣ ихъ вы не только увеличите процентъ грамотныхъ, но будете содѣйствовать распространенію грамотности и въ массѣ народа. Много еще времени пройдетъ, пока явится возможность дать народу требуемое количество учителей, вполнѣ подготовленныхъ къ своему дѣлу; до тѣхъ же поръ всякій грамотный солдатъ по необходимости будетъ и учителемъ въ средѣ простаго народа, обучая ли только въ своей семьѣ, или въ цѣлой школѣ. То же самое можно сказать и вообще о нравственномъ вліяніи войскъ на массу народа. Сумѣйте развить въ солдатѣ сознательныя религіозныя и патріотическія чувства и посредствомъ ихъ вы поддержите эти чувства и въ народѣ. А кто же не согласится, что въ настоящее время шатанія мысли и убѣжденій въ образованныхъ классахъ и при той пропагандѣ, которая ведется въ народѣ, твердости убѣжденій, крѣпости религіозныхъ и патріотическихъ чувствъ нужно придавать особую важность и болѣе всего въ войскахъ, въ которыхъ правительство и народъ должны видѣть самый надежный оплотъ.

Но какое вліяніе могутъ имѣть вышеуказанные порядки, при которыхъ человѣкъ почти лишается возможности посѣщать церковь Божію,—и не одинъ разъ, а цѣлый рядъ воскресныхъ или праздничныхъ дней? Можно ли будетъ удивляться, если набожный до поступленія въ военную службу человѣкъ, видя полное пренебреженіе къ праздникамъ, отвыкая мало-по-малу отъ церкви, не видя и не слыша ничего такого, что̀ поддерживало бы и развивало въ немъ религіозныя чувства, совершенно охладѣетъ къ религіи и церкви; или же, желая найти удовлетвореніе своему чувству, соблазнится толкованіями слова Божія какого-нибудь молоканина или субботника, вернется уже на родину еретикомъ и съ ревностью прозелита начнетъ распространять ересь въ средѣ односельцевъ! А эти факты существуютъ въ дѣйствительности. Я за это ручаюсь.

Полагаю, что въ такихъ важныхъ вопросахъ выше всего нужно ставить не честь какого-либо сословія или корпораціи, а нравственное значеніе факта.

Нужно отдать справедливость, что въ военномъ сословіи почти соблюдаются такъ-называемые табельные дни, иначе царскіе. Но какое дѣйствіе должно производить на васпитанниковъ и солдатъ это предпочтеніе праздниковъ царскихъ Господскимъ, Богородичнымъ и посвящаемымъ памяти святыхъ? Не будетъ ли оно объяснено лицемѣріемъ; не скажетъ ли иной: „не боящійся Бога, какъ можетъ бояться царя!? А если онъ только боится царя, то и работаетъ ему только изъ чувства страха, а не по совѣсти и любви; любящій же царя долженъ любить Бога. иначе онъ любитъ царя только изъ своекорыстныхъ видовъ“!

Всѣми этими замѣчаніями я не хочу обвинять кого-либо въ частности, тутъ виновато общее теченіе нашей мысли, тотъ духъ индифферентизма и раціонализма, который проникаетъ въ отдѣльныхъ членовъ образованнаго нашего общества, а слѣдовательно и во всѣ отправленія общественнаго организма. Преобладаніемъ этого духа раціонализма объясняется и полное наше невѣжество въ вопросахъ религіи, которые каждый считаетъ себя вправѣ разрѣшать по своему.

Всякій хорошо понимаетъ, что есть такого рода служебныя обязанности, отправленіе которыхъ не можетъ прекращаться и въ праздничные дни, таковы напр. разнаго рода дежурства, караульная служба, желѣзнодорожная и телеграфная и т. д. Наконецъ и вездѣ могутъ встрѣчаться случайныя экстренныя дѣла, не терпящія отлагательства; но возможность отсутствія въ храмѣ вѣрующихъ во время богослуженія признается и самой церковью, и за всѣхъ такихъ отсутствующихъ, дѣйствительно по необходимости, она возноситъ свои молитвы,—яко за труждающихся и благословною виною отшедшихъ. Такого рода службы, непозволяющія освящать праздничные дни посѣщеніемъ храма Божія, есть и въ монастыряхъ; мы же говоримъ здѣсь о нарушеніи и непочитаніи праздничныхъ дней безо всякой необходимости, какъ о злоупотребленіи, которое влечетъ за собою въ большой части случаевъ насиліе надъ чужой совѣстью и ставитъ иногда человѣка вѣрующаго въ самое критическое положеніе. Въ на-

стоящее время никто не сомнѣвается, что вопросъ религіозный—вопросъ совѣсти, и что вѣрующимъ нельзя сдѣлаться по приказанію. Но съ этимъ вмѣстѣ рождается и другой вопросъ: имѣетъ ли кто-либо право воспрещать исполненіе обязанностей, налагаемыхъ на человѣка церковью? Законъ церковный обязываетъ всѣхъ православныхъ присутствовать во всѣ воскресные и праздничные дни и наканунѣ ихъ при отправленіи богослуженія; законъ гражданскій также признаетъ за всѣми это неотъемлемое право. Если за всѣмъ этимъ имѣющій надо мною власть, по моему полному убѣжденію безо всякой уважительной причины, требуетъ, чтобы я работалъ въ то время, когда я и долженъ и желаю быть въ церкви, требуетъ быть-можетъ потому только, что самъ никогда не бываетъ въ церкви и всякую религію считаетъ вздоромъ, какъ я долженъ поступить въ подобномъ случаѣ? Долженъ ли я безропотно повиноваться? Конечно большинство отвѣтитъ на этотъ вопросъ утвердительно. Но полагаю, что многіе въ этомъ случаѣ могутъ испытывать въ своей душѣ большое смятеніе и придутъ къ сознанію необходимости исповѣдать свою вѣру, и послѣ долгой борьбы и неоднократныхъ уступокъ, рѣшатъ, что въ такихъ случаяхъ нужно болѣе слушать Бога, чѣмъ человѣка. Очевидно, что разъ человѣкъ рѣшится на такое исповѣданіе, онъ долженъ уготовить себя и къ перенесенію всѣхъ непріятностей и скорбей, которыя затѣмъ могутъ для него послѣдовать. Но, спрашивается, можетъ ли такой порядокъ вещей назваться нормальнымъ въ государствѣ христіанскомъ? въ интересахъ ли онъ государства? Есть ли хотя какой-либо разумный поводъ для того, чтобы вызывать на подобное исповѣданіе людей вѣрующихъ, безъ всякаго желанія съ ихъ стороны, и притѣснять ихъ безъ всякой вины? А вѣдь въ дѣйствительности выходитъ, что въ такое критическое положеніе при настоящихъ порядкахъ легко можетъ попасть всякій вѣрующій и желающій выполнять церковныя установленія.

Полагаю сверхъ того, что и вообще отвлеченіе отъ церкви, въ большинствѣ случаевъ влекущее за собою охлажденіе религіознаго чувства, не можетъ быть въ интересахъ государства, по тому несомнѣнному положенію, что хорошій христіанинъ не можетъ быть дурнымъ гражданиномъ. Будучи вполнѣ увѣреннымъ, что у большинства нарушеніе церковныхъ установленій проис-

ходитъ не всегда отъ злой, дурно направленной воли, а скорѣе отъ полнаго невѣжества въ религіозныхъ вопросахъ, я нахожу нужнымъ привести затѣмъ нѣкоторыя катихизическія указанія относительно разсматриваемаго вопроса, а затѣмъ показать отношеніе къ нему въ нѣкоторыхъ западныхъ государствахъ, которымъ мы такъ рабски готовы всегда и во всемъ подражать.

Праздничные дни почитались и освящались равно въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтахъ. Христосъ Своимъ примѣромъ подтвердилъ эту заповѣдь для всѣхъ временъ. Онъ посѣщалъ богослуженіе, училъ въ субботу и совершалъ преимущественно въ этотъ день дѣла милосердія.

Освящаются воскресные дни:

а) *Покоемъ.* Всѣхъ занятій невозможно оставить, но нашимъ правиломъ должно быть: что можно сдѣлать въ понедѣльникъ, того не слѣдуетъ дѣлать въ воскресенье: этотъ день принадлежитъ не тѣлу, а Богу и душѣ; не должно похищать его у Бога и души.

б) *Участіемъ въ общественномъ Богослуженіи.* Недѣля имѣетъ 168 часовъ; изъ нихъ Богъ назначилъ для Себя (для общественнаго богослуженія) только одинъ, и ты тратишь его на мірскія занятія (св. Златоустъ). Слѣдовательно не должно предпринимать такихъ работъ, которыя удерживаютъ насъ отъ богослуженія, нарушаютъ это богослуженіе.

Польза, доставляемая надлежащимъ освященіемъ дней воскресныхъ, выражается въ слѣдующемъ:

а) *Въ душевномъ мирѣ,* который все болѣе и болѣе исчезаетъ изъ сердецъ, домовъ и обществъ, потому что люди оставляютъ Бога и не освящаютъ Его дней, не посѣщаютъ общественнаго богослуженія.

б) *Въ утѣшеніи и ободреніи въ скорбяхъ.* При благоговѣйномъ присутствіи во время богослуженія и слушаніи слова Божія въ церкви забываются страданія и пріобрѣтается мужество къ перенесенію ихъ, т.-е. человѣкъ нравственно укрѣпляется.

в) *Въ благословеніи Господнемъ.* Работа по воскресеньямъ можетъ доставить мгновенную выгоду, но никакого продолжительнаго успѣха и благословенія. Тѣ семейства благоденствуютъ, гдѣ

строго соблюдается день воскресный. *Самыя богатѣйшія страны тѣ, въ которыхъ самымъ строгимъ образомъ освящается день воскресный.* Чрезъ празднованіе дней воскресныхъ мы собираемъ себѣ сокровища такихъ благъ, обладаніе которыхъ продолжительно и постоянно (св. Григорій Назіан.).

Заповѣдь о покоѣ спасаетъ наше здоровье и жизнь и исцѣляетъ насъ отъ гибельнаго стремленія къ земному. Божественный законъ приспособленъ къ силамъ человѣческимъ; нарушеніе наказывается неизбѣжно и страшно. Если бы людямъ не было дано повелѣнія удерживаться въ извѣстные дни отъ работъ, то тысячи людей никогда не приходили бы въ себя отъ напряженныхъ трудовъ, рано и скоро истратили бы свои силы и разорились бы до конца; *дѣловые люди этимъ путемъ приготовляютъ себѣ раннюю могилу.* Многіе, занятые работами съ ранняго утра и до поздняго вечера, никогда не приходятъ въ себя и къ сознанію своего достоинства. Если бы не было праздничныхъ дней, то люди совершенно превратились бы въ машины. *Въ праздничные дни мысль и чувства входятъ въ свои права; люди должны принадлежать въ эти дни самимъ себѣ, родители—дѣтямъ, дѣти—родителямъ, всѣ становятся свободными членами общества и семейства, а не чиновниками только, фабрикантами, учителями и т. п.* (См. Собесѣдоват. богословіе протоіерея І. Толмачева, т. II, недѣля 27-я).

Кто изъ числа способныхъ вдумываться въ жизнь не видѣлъ на своемъ опытѣ подтвержденія этихъ выводовъ относительно необходимости соблюденія праздничныхъ дней съ физической и нравственной стороны? Смѣло можно сказать, что хилость, физическую уродливость современныхъ людей и преимущественно образованныхъ классовъ, сверхъ многихъ другихъ причинъ, нужно отнести и къ нарушенію праздничнаго покоя. Въ молодости обыкновенно человѣкъ слишкомъ самонадѣянъ и часто съ полнымъ легкомысліемъ относится ко всѣмъ религіознымъ вопросамъ и церковнымъ установленіямъ, но какъ за это дорого и платится! Нарушая порядокъ жизни, опредѣленный самимъ Богомъ, современный рабочій человѣкъ къ 40 годамъ жизни чувствуетъ уже полный упадокъ силъ, совершенное разстройство всего организма и на поправленіе его вынужденъ бываетъ затрачивать времени гораздо болѣе того, которое отнималъ прежде у праздничныхъ

дней, у своей души, у Бога; а средства затрачиваемыя при этихъ лѣченіяхъ навѣрно превысятъ тотъ заработокъ, который онъ пріобрѣлъ за свой трудъ во время тѣхъ же праздниковъ. Каждый изъ насъ лично можетъ указать такіе случаи, когда тотъ или иной дѣловой человѣкъ, истощившій свои силы, неизбѣжнымъ путемъ пришелъ къ сознанію необходимости праздничнаго покоя и скоро затѣмъ чувствовалъ укрѣпленіе своего организма [2]). А что можно сказать о вліяніи праздничнаго покоя на нравственность? Отдыхать, т.-е. проводить праздно можно и любой другой день по выбору; но это будетъ совсѣмъ не то, что проводить праздничный день благочестиво, посѣщать богослуженіе и дома сосредоточиваться на вопросахъ религіозныхъ, вопросахъ души, читать хорошую проповѣдь или какую-либо книгу духовнаго содержанія, провести день въ своей семьѣ. Каждый знаетъ по собственному опыту, какое обновляющее, освѣжающее дѣйствіе имѣетъ проведенный такъ день на физическія и нравственныя силы человѣка, съ какой охотой приступаешь на слѣдующій день опять къ работѣ и какую радость приноситъ съ собой всякій наступающій праздникъ, радость высокую, нравственную!

Какая грубая ошибка заключается въ современныхъ либеральныхъ людяхъ въ этомъ требованіи сокращенія праздничныхъ дней! Неужели трудно понять, что если простой народъ и безобразничаетъ въ праздничные дни, то только потому, что никто изъ мнимыхъ радѣтелей о благѣ народномъ не позаботится доставить народу нравственныя развлеченія? Теперь образовывается много братствъ, которыя преслѣдуютъ религіозно-просвѣтительныя задачи и съ этой цѣлью устроиваются чтенія религіознаго характера. Но вѣдь иниціатива и вся организація этого дѣла должна быть приписана все тому же духовенству, о которомъ свѣтская печать вотъ уже нѣсколько лѣтъ сряду не говоритъ

---

[2]) Я по крайней мѣрѣ лично слышалъ такое заключеніе отъ одного высокопоставленнаго лица, которое во избѣжаніе всякихъ дѣлъ, неизбѣжныхъ по его положенію, въ праздничные дни убѣгало наконецъ изъ города и этимъ путемъ достигало укрѣпленія разслабленнаго своего организма гораздо скорѣе, чѣмъ всѣми поѣздками за границу въ предшествовавшіе года.

почти ни одного добраго слова и въ то же время съ полнымъ усердіемъ, достойнымъ лучшаго дѣла, не только раскрываетъ слабыя стороны, но даже приписываетъ всему сословію пороки небывалые или встрѣчающіеся иногда въ отдѣльныхъ только личностяхъ.

Что же, поддержите благое начинаніе, посодѣйствуйте и словомъ и дѣломъ распространенію подобныхъ братствъ, расширенію ихъ задачъ и тогда, смѣло можно сказать, каждый праздничный день будетъ содѣйствовать нравственному просвѣщенію народа.

Эти люди, пренебрегающіе закономъ Божіемъ, не замѣчая сами того, впадаютъ въ противорѣчіе: съ одной стороны они являются ходатаями за рабочій народъ, требуютъ сокращенія рабочихъ часовъ на фабрикахъ, а съ другой борются съ церковью за нарушеніе праздничнаго покоя, за сокращеніе праздниковъ!?

Для такихъ людей приведемъ теперь нѣкоторыя данныя изъ практической жизни западныхъ государствъ.

Желающимъ получить довольно обстоятельныя свѣдѣнія по этому вопросу можно рекомендовать статью: „Вопросъ о почитаніи воскреснаго дня въ Германіи“, помѣщенную въ сентябрьской книжкѣ „Православнаго Обозрѣнія“ 1879 года, составляющую изложеніе большой статьи, помѣщенной во „Всеобщей Евангелико-Лютеранской Газетѣ“. Я сдѣлаю теперь нѣсколько выписокъ и общихъ выводовъ изъ данныхъ заключающихся въ этой статьѣ.

Вопросъ о воскресномъ днѣ на Западѣ, равно и у насъ, сдѣлался вопросомъ времени; всюду имъ интересуются все больше и больше; о немъ разсуждаютъ и сторонники и противники церкви, руководясь при этомъ конечно совершенно разными побужденіями. Самые либеральные кружки въ Германіи не могутъ не признавать того, что какъ нравственное, такъ и матеріальное благосостояніе нѣмецкаго народа зависитъ главнымъ образомъ отъ возстановленія празднованія воскреснаго дня.

Право человѣка на день отдыха признается всѣми кореннымъ, основнымъ правомъ; это право вмѣстѣ съ бракомъ составляютъ тѣ единственныя два учрежденія, которыя съ точностью можно вывести изъ самыхъ первыхъ началъ человѣческаго рода. Исто-

рія постоянно доказываетъ, что народы, пренебрегавшіе божественными повелѣніями, заключающимися въ четвертой и седьмой заповѣдяхъ закона Моисеева, погибли.

Работа въ воскресный день есть главная форма проявленія такъ-называемаго бѣлаго рабства, причина прогульнаго понедѣльника и слѣдовательно вдвойнѣ разрушительнаго истощенія тѣла и души; она есть эксплуатація индивидуума, которая медленно, но вѣрно ведетъ къ ухудшенію расы. Тѣсная связь между нарушеніемъ святости воскреснаго дня и различными преступленіями доказана статистически и свидѣтельствуетъ о нравственномъ вредѣ этого нарушенія. Насколько важно вліяніе почитанія праздничнаго дня съ санитарной и экономической точекъ зрѣнія, можно видѣть съ одной стороны изъ того, что англійскій рабочій, соблюдающій воскресный день, гораздо способнѣе къ дѣлу, чѣмъ континентальный; съ другой изъ того, что страны съ самой оживленной и обширной торговлею, съ самой развитой промышленностію—именно Англія и Сѣверная Америка, которыя соблюдаютъ воскресный день строже всѣхъ.

Возвышенія празднованія воскреснаго дня въ настоящее время нельзя ожидать отъ одного общественнаго мнѣнія безъ помощи государства. Въ Англіи строгіе законы помогли расположенію общественнаго мнѣнія въ пользу воскреснаго дня. Въ Германіи нѣкогда законъ былъ творцомъ воскреснаго дня и теперь для возстановленія этого обычая закону должно быть дано преимущественное вліяніе. Свободная церковь можетъ и обойтись безъ публичнаго покровительства воскресному дню, *народная церковь не можетъ обойтись безъ него*. Доколѣ государство хочетъ имѣть народную церковь, доколѣ хочетъ оставаться христіанскимъ государствомъ, оно должно оградить воскресный день покровительствомъ закона; натурально, что въ этомъ случаѣ государство не должно дѣлать ничего инаго, какъ только предписать покой и тишину въ теченіе воскреснаго дня.

Вопросъ этотъ не слѣдуетъ предоставлять своекорыстію хозяина и соображеніямъ о мнимомъ накопленіи работы, а также не должно его предоставлять и доброй волѣ рабочаго.

Неудовлетворительная форма или содержаніе воскреснаго законодательства, облегчающія возможность обходить эти законы, не менѣе вредны, какъ и отсутствіе самихъ законовъ.

Но неоспоримо и то, что только отъ такъ-называемыхъ церковныхъ сферъ можно ожидать чего-нибудь дѣйствительно цѣннаго для рѣшенія вопроса о воскресномъ и праздничномъ днѣ въ надлежащемъ видѣ.

„Задача либерализма заключается въ культурной борьбѣ, т.-е. въ томъ, чтобы оторвать народъ отъ церкви, отъ слова Божія и заповѣдей Божіихъ".

„Пробудить въ народѣ религіозныя чувства и смыслъ для освященія воскреснаго дня можетъ только церковь".

„Въ настоящее время міръ съ гуманностью своею на устахъ создалъ негуманный порядокъ вещей, и древняя миссія снова открывается для христіанства".

Вотъ что дѣлается для возстановленія воскреснаго покоя въ нѣкоторыхъ странахъ.

Въ Англіи не только палаты, парламенты не имѣютъ засѣданій, но и всѣ работы прекращаются, больше чѣмъ шесть седьмыхъ лавокъ заперты, движеніе экипажей уменьшается на три четверти, число желѣзнодорожныхъ поѣздовъ вмѣсто 36.750 доходитъ только до 8.240. По почтовымъ сообщеніямъ работа также ограничивается; въ округѣ изъ 4.200 почтовыхъ станцій, съ согласія публики, прекращена выдача писемъ по воскресеньямъ.

Въ Лондонѣ письма не разносятся и не принимаются на почты. Театры по закону закрываются, а также и всѣ другія общественныя удовольствія ограничены. Коммиссія, распоряжавшаяся всемірной выставкой въ Филадельфіи, постановила закрывать выставку по воскресеньямъ.

Въ Америкѣ господствуетъ столь же строгій обычай соблюденія воскреснаго дня какъ и въ Англіи. Защитники воскреснаго дня настояли на закрытіи національнаго музеума, художественныхъ галлерей и стараются достигнуть совершеннаго прекращенія движенія товаровъ по воскреснымъ днямъ.

Въ Швейцаріи въ 8 кантонахъ возникли такъ-называемые „воскресные союзы", которые соединились въ „швейцарское общество для освященія воскреснаго дня". Благодаря трудамъ этого общества почтовыя должностныя лица освобождены отъ занятій каждое второе воскресенье, служебные часы въ почтовыхъ и те-

леграфическихъ бюро ограничены, желѣзнодорожные чиновники по закону освобождаются отъ занятій каждое третье воскресенье.

Въ Германіи точно также въ нѣкоторыхъ городахъ образовались „воскресные союзы“ и на международномъ воскресномъ конгрессѣ въ Женевѣ въ 1875 году Германія имѣла значительное число своихъ представителей.

Въ Саксоніи съѣзду журналистовъ въ Дрезденѣ не позволено было нарушить саксонскій законъ о воскресномъ днѣ. Лишь по окончаніи утренняго богослуженія онъ могъ начать свои засѣданія.

Страсбургская торговая камера при желѣзно-дорожномъ комитетѣ для Эльзаса-Лотарингіи внесла предположеніе, чтобы главная желѣзно-дорожная дирекція исходатайствовала у высшаго правительства исключеніе воскресныхъ дней при разсчетѣ срока доставки товаровъ для всѣхъ германскихъ желѣзныхъ дорогъ.

Во Франціи общественное мнѣніе по большей части сочувствуетъ воскресному покою. Въ 1881 году въ Парижѣ собрались представители „международной федераціи для празднованія воскреснаго дня“:

Ко всему этому, какъ на весьма характерную черту современнаго состоянія русской мысли, укажемъ на то, что нѣсколько лѣтъ назадъ *проектированное въ Петербургѣ общество для освященія воскреснаго дня не получило утвержденія правительства.*

Женевское международное общество соблюденія воскреснаго дня объявило конкурсъ для сочиненія на слѣдующую тему:

„Изображеніе печальныхъ слѣдствій, которыя происходятъ отъ нарушенія вокреснаго покоя для здоровья, семейной жизни, нравственнаго и религіознаго состоянія чиновниковъ различныхъ общественныхъ учрежденій и въ собенности служащихъ на желѣзныхъ дорогахъ.

Задача наконецъ состоитъ въ томъ, сказано въ объявленіи, чтобъ объяснить, что благодаря постоянному увеличенію средствъ сообщенія люди все болѣе и болѣе третируются, какъ настоящія машины. „Такъ какъ имъ отказываютъ въ отдыхѣ необходимомъ для ихъ здоровья и отнимаютъ у нихъ благо семейной жизни и общественнаго богослуженія, то многіе изъ нихъ мало-по-малу

становятся матеріалистами и увлекаются на такую дорогу, которая гибельна и для нихъ самихъ, и для цѣлаго общества".

Вотъ какое серьёзное значеніе придаютъ въ образованныхъ государствахъ воскресному покою; при посредствѣ его думаютъ освободить громадныя массы служащаго и рабочаго люда отъ новаго вида *бѣлаго рабства и все общество отъ нравственнаго растлѣнія.*

Изъ всего сказаннаго можно видѣть, насколько возбужденъ вездѣ этотъ вопросъ, и по мнѣнію всякаго безпристрастнаго человѣка, совершенно справедливо ему приписываютъ такое важное значеніе.

Выше было уже сказано, что многіе изъ виновниковъ нарушенія праздничныхъ дней руководятся повидимому серьёзными соображеніями, и именно особымъ усердіемъ къ службѣ, чтобы время не пропадало даромъ. Но даже и въ этомъ лучшемъ случаѣ такіе люди проявляютъ простую недальновидность.

Физическія и нравственныя силы человѣка могутъ быть напрягаемы до извѣстныхъ предѣловъ, злоупотребленіе ими всегда строго наказывается; работа безъ всякаго отдыха ведетъ къ полному истощенію силъ физическихъ; точно такъ и чувства безъ всякаго упражненія ихъ, безъ перемѣны впечатлѣній, глохнутъ въ человѣкѣ, дѣлая его совершенно сухимъ, безсердечнымъ. Въ интересахъ правительства и общества имѣть въ своихъ членахъ и подчиненныхъ не чиновниковъ только, служащихъ за извѣстную плату и льготы, машинально и аккуратно выполняющихъ свои обязанности, *а прежде всего людей съ хорошо направленнымъ умомъ, честными убѣжденіями и горячо любящимъ сердцемъ.*

Сохраненіе всѣхъ этихъ качествъ возможно въ человѣкѣ только тогда, когда онъ имѣетъ возможность выполнять прежде всего обязанности, налагаемыя на него самой природой человѣка, какъ существа разумнаго,—отца, мужа, члена общества. Первая изъ этихъ обязанностей—богопочитаніе, обязанности налагаемыя на человѣка церковью для спасенія же человѣка; положеніе, *что хорошій христіанинъ не можетъ быть дурнымъ гражданиномъ и подданнымъ*—остается навсегда истиною неопровержимою.

Если даже смотрѣть на этотъ вопросъ какъ на вопросъ совѣсти, то и тогда каждый можетъ считать себя свободнымъ въ

этомъ дѣлѣ только по отношенію къ самому себѣ, но отнюдь не по отношенію къ людямъ подчиненнымъ, служащимъ на государственной и частной службѣ, или людямъ рабочимъ, состоящимъ въ зависимости отъ капитала.

Но съ точки зрѣнія вѣрующаго человѣка это соображеніе о работѣ въ праздничные дни еще болѣе не выдерживаетъ никакой критики; вѣрующій въ этомъ случаѣ руководится прежде всего такими правилами:

„Ищите прежде царствія Божія и все то приложится вамъ, и благочестіе на все полезно, имущее обѣтованія живота не грядущаго только, но и настоящаго“. И ошибаются самымъ жестокимъ образомъ тѣ, кои на время проведенное въ богомысліи и въ дѣлахъ благочестія смотрятъ какъ на потерянное для успѣха въ дѣлахъ мірскихъ, потому что и успѣхъ въ этихъ послѣднихъ дѣлахъ, какъ и во всѣхъ другихъ наиболѣе всего зависитъ отъ благословенія Божія.

Царство Израилево никогда ни прежде, ни послѣ не было въ такой силѣ, не цвѣло такъ и не возвышалось, какъ при томъ царѣ (Давидѣ), который не только дни, но и ночи посвящалъ на прославленіе имени Божія. Такъ-то низводилась благодать Божія на царство. (Архіеп. Иннокентій: слово въ среду 5 нед. велик. поста). Вотъ съ этой-то точки зрѣнія никто да не хвалится тѣмъ предпочтеніемъ, которое часто оказываютъ исполненію мірскихъ дѣлъ предъ обязанностями къ церкви и Богу.

Послѣ всего сказаннаго находимъ нужнымъ сдѣлать нѣсколько практическихъ выводовъ.

1) Соблюденіе праздничныхъ и воскресныхъ дней необходимо для всѣхъ людей безъ различія какъ въ нравственномъ отношеніи, такъ и для сохраненія физическихъ силъ, т.-е. въ экономическомъ.

2) Всякій вѣрующій, пользуясь покоемъ праздничнаго дня, обязанъ и освящать праздникъ—посѣщеніемъ богослуженія, богомысліемъ, чтеніемъ книгъ духовнаго содержанія, добрыми дѣлами.

3) Для того, чтобы всякій человѣкъ имѣлъ возможность пользоваться всѣми благами, сопряженными съ правильнымъ провожденіемъ праздничныхъ и воскресныхъ дней, право на это пользованіе должно быть ограждено отъ всякаго произвола и рас-

пространяться на всѣхъ гражданъ одного и того же государства безразлично.

4) Праздники, въ которые христіанинъ можетъ считать себя свободнымъ отъ мірскихъ занятій, сопряженныхъ съ корыстными разсчетами, должны быть опредѣлены церковью.

5) Гражданскій законъ обязанъ предупредить возможность всякаго нарушенія праздничнаго покоя, и никакія правительственныя или частныя учрежденія и тѣмъ болѣе отдѣльные хозяева, не имѣютъ права дѣлать сокращенія опредѣленныхъ церковью праздниковъ.

6) Для того, чтобы въ этомъ дѣлѣ не могло быть поводовъ къ злоупотребленіямъ, необходимо съ возможной точностью опредѣлить тѣ экстренные случаи въ разныхъ родахъ службы государственной и частной, въ которыхъ подчиненные могутъ призываться къ занятіямъ и въ праздничные дни.

7) Въ виду крайнихъ нарушеній праздничнаго покоя въ современной жизни необходимъ пересмотръ всѣхъ существующихъ на этотъ счетъ положеній и возстановленіе утратившихъ силу въ практикѣ жизни.

8) Для предупрежденія же ослабленія постановленій церковныхъ и гражданскаго закона и на будущее время—поощрять и частную иниціативу къ образованію „обществъ для освященія праздничныхъ и воскресныхъ дней“.

9) Къ числу частныхъ мѣропріятій, направленныхъ къ соблюденію праздничныхъ дней, должно быть отнесено уничтоженіе базаровъ и разсчета рабочихъ въ праздничные дни и вечерами подъ праздники.

10) Въ учебныхъ заведеніяхъ военнаго и гражданскаго вѣдомства съ церквами или безъ церквей, равно и въ войскахъ, не должно производиться никакихъ занятій наканунѣ праздниковъ позже 12 часовъ пополудни и въ самые праздники, чтобы дать возможность всѣмъ, желающимъ быть при вечернемъ и утреннемъ богослуженіи. Очевидно такія обязанности, какъ караульная служба, дежурство, должны составлять исключенія.

11) Для религіозно-нравственнаго воспитанія юношества при всѣхъ закрытыхъ учебныхъ заведеніяхъ непремѣнно должны быть домовыя церкви и штатные священники, они же законоучители. Въ настоящее время при нѣкоторыхъ заведеніяхъ, напр. юнкер-

скихъ училищахъ, не положено штатныхъ законоучителей и нѣтъ своихъ церквей.

12) Литературныя утра и т. п. нравственныя развлеченія не слѣдуетъ назначать въ праздничные дни тотчасъ за окончаніемъ литургіи; на практикѣ это служитъ большимъ соблазномъ: дѣти часто во время литургіи и наканунѣ праздника, т.-е. во время всенощной, остаются дома и приготовляются въ участію въ этихъ утрахъ.

И. А. Никифоровъ.

Тифлисъ,
1882 года, 21 января.

ЧУДЕСА ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА *).

19. Исцѣленіе человѣка, имѣвшаго изсохшую руку. (Мѳ. XII, 9—13; Марк. III, 1—5; Лук. VI, 6—11).

Это не первое исцѣленіе, совершенное Господомъ въ субботу, которое возбуждаетъ Его злоумышленныхъ противниковъ и служитъ для нихъ предлогомъ къ обвиненію Его. Дважды, какъ мы уже видѣли, случались тѣ же послѣдствія (Іоан. V, 16; IX, 12), но до сихъ поръ мы не входили въ разсужденіе о томъ, какъ относился самъ Господь къ субботѣ и въ какомъ свѣтѣ она Ему представлялась. Для такого разсужденія мы находимъ настоящій случай благопріятнѣйшимъ. Здѣсь и въ непосредственно предшествующей этому чуду бесѣдѣ, которая состоитъ съ нимъ если не въ такой тѣсной исторической связи, какъ это съ перваго взгляда представляется у ев. Матѳея, то въ тѣснѣйшемъ внутреннемъ къ нему отношеніи, самъ Господь, разрѣшая этотъ вопросъ, выражается знаменательнѣйшими словами, какія когда-либо исходили изъ Его устъ по сему предмету.

Итакъ мы возвращаемся къ предшествующей бесѣдѣ и къ обстоятельствамъ ее вызвавшимъ. Фарисеи соблазнились, глядя на учениковъ, которые срывали колосья и ѣли ихъ въ субботу. Не самый фактъ нарушенія чужой собственности ихъ соблазнялъ, такъ какъ законъ, передовыми защитниками котораго они себя

*) См. февр. кн. „Правосл. Обозр.“ за 1882 г.

выдавали, прямо гласилъ: „когда придешь на жатву ближняго твоего, срывай колосья руками твоими (Второз. XXIII, 25), давая этимъ столь малымъ ограниченіемъ безусловнаго обладанія собственностію разумѣть, что одинъ только Богъ есть истинный собственникъ всей земли, а всѣмъ другимъ позволяетъ ею пользоваться лишь подъ Его верховною властію. Слѣдовательно не то, что̀ дѣлали ученики, а что они дѣлали это въ субботу, вмѣнялось имъ въ вину, если только это можетъ считаться виною. Фарисеи обвиняли ихъ предъ Господомъ, спрашивая Его: *зачѣмъ они дѣлаютъ то, чего не должно дѣлать въ субботу.* Ему оставалось или сознаться, что Его послѣдователи нарушаютъ законъ, или оправдывая ихъ заявить себя защитникомъ законопреступниковъ, въ томъ и другомъ случаѣ враги заранѣе торжествовали! Таковъ былъ ихъ разсчетъ; но исходъ дѣла разстраиваетъ ихъ разсчеты (Ср. Мѳ. XXII. 25, 22). Въ своемъ возраженіи Господь опредѣляетъ истинную точку зрѣнія, съ которой должно смотрѣть на дѣйствіе Его учениковъ и основываясь на двухъ примѣрахъ, взятыхъ изъ того же закона, блюстителями котораго они себя выдаютъ, открываетъ предъ ними надлежащій способъ толкованія и справедливаго приложенія онаго.

Эти примѣры приведены одинъ изъ ветхозавѣтной исторіи, другой изъ храмоваго служенія, постоянно предъ ихъ глазами происходившаго. Въ первомъ Давидъ, въ бѣгствѣ отъ Саула, трѣбующій и получающій отъ первосвященника (1 Цар. XXI, 1—6) хлѣбы предложенія, имѣлъ великую важность для тѣхъ, кого Онъ старался образумить, такъ какъ Давидъ былъ для нихъ великимъ образцомъ и примѣромъ ветхозавѣтной святости. „Будете ли вы утверждать, что противузаконно поступали Давидъ, въ крайности требовавшій, и первосвященникъ давшій ему священные хлѣбы?“ Второй примѣръ, еще болѣе неотразимый, гораздо сильнѣе затрогивалъ самихъ совопросниковъ, будучи не исключительною случайностію, а основываясь на служебномъ уставѣ левитовъ. „Вы практически признаете законнымъ, чтобы субботнее отдохновеніе уступало мѣсто высшей потребности, храмовому служенію, и какъ менѣе важное условіе подчинялось и въ случаѣ нужды было принесено въ жертву большему. Жертвы и сопряженныя съ ними приготовительныя работы (Числ. XXVIII, 8—9) не оставляются ради субботы; все

необходимое для совершенія ихъ исполняется въ этотъ день, однако же никто по справедливости не считаетъ священниковъ за то нарушителями закона, а скорѣе сочли бы ихъ такими, если бы они не исполнили своей обязанности". И затѣмъ, чтобы фарисеи не возразили, или въ сердцѣ своемъ не подумали, что приведенный примѣръ труда относится къ храмовому служенію и потому считался дозволеннымъ, тогда какъ теперь подобнаго служенія высшимъ цѣлямъ не представлялось, Онъ прибавляетъ (Мѳ. XII, 6): „говорю вамъ, *что здѣсь Тотъ, кто больше храма*",— Тотъ, чьи слуги въ силу Его обширнѣйшихъ правъ должны Ему служить, вовсе не подвергаясь нареканію. Онъ уже смотритъ на Своихъ учениковъ, какъ на священниковъ Новаго Завѣта, живый храмъ котораго Онъ самъ. Исполненіе своего долга и служеніе Ему не оставили имъ досуга, чтобы озаботиться доставленіемъ себѣ пищи; они взалкали и, какъ показалось ихъ противникамъ, осквернили субботу. Но если служившіе въ томъ ветхозав. храмѣ, который былъ только тѣнію истиннаго, могли исполнять въ субботу все, потребное для того служенія, если по сознанію всякаго добросовѣстнаго свидѣтеля, ихъ нельзя было порицать за такое нарушеніе субботы и лишь повидимому поступая противъ закона, они въ сущности являлись блюстителями онаго, то гораздо съ большимъ правомъ избавляются отъ всякаго нареканія служители нерукотворнаго храма, истинной скиніи, которую воздвигъ Господь, а не человѣкъ Евр. VIII, 2.

Но недовольно было оправдать учениковъ въ грѣхѣ, взводимомъ на нихъ; злоумышленное обвиненіе не должно пройти безъ заслуженнаго порицанія. Эти судьи сами подлежатъ строжайшему суду. *Еслибы вы знали*, говоритъ Господь, *что значитъ: милости хочу, а не жертвы, то не судили бы невинныхъ*. Еслибы при своемъ утонченномъ изслѣдованіи Писанія, при всемъ заботливомъ объясненіи буквы онаго, они когда-либо столь же тщательно вникли въ духъ этого закона, ревностными блюстителями и вѣрными толкователями коего они себя заявляютъ, не исключая и приведенной здѣсь мысли пророка, то не порицали бы неукоризненныхъ тружениковъ. Въ этихъ достопамятныхъ словахъ пророка Осіи (VI, 6), на которыя теперь не въ первый разъ ссылается Исполнитель пророчествъ (ср. Мѳ. IX, 13), со-

держится одинъ изъ ветхозавѣтныхъ проблесковъ Евангелія, одно изъ легкихъ порицаній закона, произнесенное еще въ подзаконныя времена, нѣкоторый примѣръ недовольства Божіи тѣмъ, что исходило отъ самаго Бога (Евр. VIII, 8); чрезъ эти слова живущимъ подъ закономъ возвѣщено было, что не въ немъ полнота совершенства, такъ какъ Богъ предуготовилъ нѣчто высшее и совершеннѣйшее для Своего народа (Пс. XLIX, 7—15; Іер. XXVI, 31—34). Ветхозавѣтный пророкъ предугадываетъ здѣсь великаго новозавѣтнаго апостола, проповѣдующаго другими словами, но столь же внятнымъ голосомъ: „Если я говорю языками человѣческими и ангельскими; если я роздамъ имѣніе мое и отдамъ тѣло свое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ этомъ никакой пользы“ (1 Кор. XIII, 1—3). Онъ заявляетъ, что Богъ требуетъ отъ людей, именующихся Его слугами, не ограничиваться внѣшнею обрядностію и матеріальными жертвами, что достойное Его служеніе состоитъ въ сердечномъ изліяніи любви, въ томъ, чему жертва служитъ символомъ, въ самоотверженіи и самопреданіи любви (ср. Евр. X, 5—10; Пс. XXXIX, 6—8; XLIX, 8—14; L, 16—17; Іер. VII, 22—23). Это должно быть подкладкою внѣшней богоугодной жертвы, и гдѣ только возникаетъ вопросъ между формою и духомъ, такъ что неизбѣжно одно принести въ жертву другому, тамъ форма отступаетъ на задній планъ предъ жизнію, какъ малоцѣнное предъ истиннымъ сокровищемъ. Въ такомъ духѣ и съ такимъ вѣрнымъ проникновеніемъ въ законъ любви, высшій всѣхъ законовъ, дѣйствовали тѣ, которые въ настоятельной крайности продавали церковную утварь и священные сосуды для выкупа плѣнныхъ, для спасенія людей отъ голодной смерти или иныхъ бѣдствій.

Но приложеніе этихъ словъ къ настоящему случаю все еще остается неопредѣленнымъ. Въ устахъ Господа они могли имѣть такое значеніе: „Еслибы вы сознавали, чего Богъ требуетъ отъ людей и какое ихъ служеніе Ему наиболѣе благопріятно, то не укоряли бы Моихъ учениковъ, которые изъ любви и состраданія къ погибающимъ душамъ столько трудились и такъ подвизались, что не запаслись необходимою пищею и такимъ образомъ принесли свою жертву; вы увидѣли бы, что ихъ любящее сердце и въ самой погрѣшности лучше бездушнаго исполненія буквы закона“. Или иначе, слова эти непосредственнѣе такъ относились къ фа-

рисеямъ: „Если бы вы внимательнѣе разсудили о томъ, какое служеніе благопріятнѣе Богу, то постарались бы угождать Ему кротостью и милосердіемъ, снисходительно судили бы своихъ братьевъ съ тою сердечною любовію, которая для Него выше всѣхъ всесожженій и жертвъ (Марк. XII, 33), вы не осуждали бы ихъ строго, сурово и несправедливо“ (Притч. XVII, 15; Пс. V, 23). Сей-то милосердной любви, говоритъ Олсгаузенъ, не доставало фарисеямъ – обвинителямъ. Они не желали нравственнаго преуспѣянія учениковъ, не святая ревность по Богѣ ихъ одушевляла; скорѣе по зависти и жестокосердію они искали всякаго повода къ обвиненію ихъ, повидимому ревнуя о Господѣ, на самомъ же дѣлѣ преслѣдуя Господа въ ученикахъ Его. Они *осуждали невинныхъ*; ибо ученики не отъ скуки и не по разсѣянности срывали тѣ колосья. Свои колосья они покинули, и теперь взалкали (ст. 1), трудясь для царствія Божія. Посему они были въ положеніи, въ какомъ находился Божій слуга Давидъ, который равнымъ образомъ вмѣстѣ съ находившимися при немъ взалкалъ, утомленный среди подвиговъ ради Господа,—въ какомъ находились священники, по долгу своему и въ субботы служившіе въ храмѣ Господнемъ и слѣдовательно Господа ради нарушавшіе законъ Господа. Если такъ, то и *они* не обинуясь имѣли право на хлѣбы предложенія Господа: что было Божіе, то было и ихъ собственностію.

Ев. Маркъ одинъ сохранилъ для насъ слѣдующее важное изреченіе: *Суббота для человѣка* (сдѣлана), *а не человѣкъ для субботы*. Цѣль установленія субботы есть та, чтобы человѣкъ посвящалъ этотъ день Богу; цѣль же, для которой человѣкъ былъ сотворенъ, состоитъ не въ томъ, чтобы онъ хранилъ субботу. На этомъ утверждается принципъ, простирающійся на всѣ внѣшнія учрежденія. Законъ былъ данъ человѣка ради, а не человѣкъ для закона. Человѣкъ есть цѣль, постановленіе закона есть средство, а не на оборотъ. (Замѣчательную параллель см. 2 Макк. V, 19). Другими словами. Не человѣкъ сотворенъ ради того, чтобы онъ соблюдалъ законъ, но законъ данъ, чтобы служить на пользу человѣку, руководить или воспитывать и развивать въ немъ нравственную зрѣлость и способность служить Богу по свободному побужденію своего духа. Если это такъ, то *Сынъ человѣческій есть господинъ субботы*. Утверж-

дать съ Гроціемъ, что *сынъ человѣческій* значитъ здѣсь не болѣе какъ *человѣкъ* въ предшедшемъ стихѣ (Іез. II, 1; III, 1; IV, 1; V, 1; VI, 2 и др.), а отсюда заключать, что если суббота установлена для человѣка, то онъ имѣетъ право свободно ею располагать, есть опасное заблужденіе. Ибо вопервыхъ, ни въ одномъ мѣстѣ Новаго Завѣта, гдѣ встрѣчается слово: Сынъ человѣческій, а такихъ мѣстъ всего восемьдесятъ восемь—оно ничего другаго не означаетъ, какъ Мессію или того человѣка, въ которомъ идея человѣчества вполнѣ осуществилась. А затѣмъ, вовторыхъ, и между всѣми смѣлыми изреченіями ап. Павла объ отношеніяхъ человѣка къ закону, нигдѣ не говорится о человѣкѣ и даже по воскресеніи его со Христомъ, какъ о *господинѣ* закона. Искупленный человѣкъ конечно не состоитъ подъ закономъ; онъ избавленъ отъ подзаконнаго ига, такъ что съ тѣхъ поръ законъ дѣлается его спутникомъ и другомъ и перестаетъ быть его нѣстуномъ и повелителемъ. Но все же это законъ Божій, выраженіе святой воли по отношенію къ человѣку; и пока душа его заключена въ грѣшномъ и смертномъ тѣлѣ, а слѣдовательно можетъ имѣть нужду въ сдерживающей силѣ, онъ *не выше* закона; скорѣе съ перваго момента своего отпаденія отъ свободнаго служенія Христу, онъ снова ему подчиняется. Человѣкъ не властелинъ даже и надъ обрядовымъ закономъ, онъ не можетъ отъ него отрѣшиться подъ предлогомъ болѣе глубокаго проникновенія въ таинства, имъ прообразуемыя, и долженъ ждать этого отрѣшенія, которое можетъ послѣдовать отъ самаго Законодателя. *Сынъ человѣческій*, который есть вмѣстѣ Сынъ Божій, имѣетъ власть надъ всѣми сюда относящимися внѣшними учрежденіями. Онъ ихъ установилъ какъ первоначальное руководство для воспитанія человѣка и по совершеніи ими своего для людей назначенія, по окончаніи приготовительной науки, только Онъ имѣетъ право ослабить или отмѣнить силу закона (Евр. IX, 11—15). „Подчинившись закону“ по человѣческому естеству, (Гал. IV, 4), Онъ выше, Онъ господинъ закона, по праву высшаго соединившагося въ Немъ съ человѣческимъ божескаго естества. А посему Онъ рѣшитъ, когда тѣнь должна уступить мѣсто сущности, когда послѣдователи Его настолько усвоятъ себѣ одно, чтобы имѣть право оставить другое. Христосъ есть „конецъ закона“, и это принимается въ разныхъ отношеніяхъ. На Него онъ указываетъ,

въ Немъ совмѣщается, такъ какъ самъ Онъ есть живой законъ; не будучи между тѣмъ въ истинномъ смыслѣ разорителемъ закона, какъ Его обвиняли его противники, Онъ есть преобразователь закона, вѣнчающій его славою; Онъ перемѣняетъ въ немъ рабство на свободу, тѣнь на дѣйствительность, букву оживляетъ духомъ (Мѳ. V, 14—18).

Съ этимъ оправданіемъ учениковъ или лучше съ оправданіемъ самого Себя въ Своихъ ученикахъ, ибо на Него направлялись вражескія стрѣлы, у ев. Матѳея непосредственно связывается исцѣленіе человѣка, имѣвшаго изсохшую руку, хотя слѣдуя ев. Лукѣ оно случилось „въ другую субботу“. Подобно исцѣленію женщины отъ „духа немощи“ (Лук. XIII, 11), подобно исцѣленію бѣсноватаго въ Капернаумѣ (Марк. I, 2—3) оно произошло въ синагогѣ. Тамъ въ синагогѣ препиравшихся съ Нимъ, Онъ встрѣтилъ *человѣка имѣющаго сухую руку*, по словамъ ев. Луки, *правую* (ср. XXII, 50). Болѣзнь его, вѣроятно поразившая всю руку, происходила отъ недостаточнаго поглощенія питанія (частная атрофія), и обнаруживалась постепеннымъ сокращеніемъ всего члена; такъ что рука лишилась наконецъ способности движенія и свободнаго дѣйствія. Всякая человѣческая помощь была напрасна.

Что описаніе этого чуда у ев. Матѳея начинается вопросомъ фарисеевъ, а у другихъ евангелистовъ вопросомъ самого Господа, въ этомъ нѣтъ существеннаго разнорѣчія и во всякомъ случаѣ оно легко улаживается. Фарисеи первые его спрашиваютъ: *можно ли лѣчить въ субботы?* Онъ отвѣчаетъ на вопросъ вопросомъ же, какъ это часто было въ Его обычаѣ (Мѳ. XXI, 24): *должно ли въ субботу добро дѣлать или зло дѣлать, душу спасти или погубить?* Съ тою же безконечною мудростію, которой мы удивляемся въ Его отвѣтѣ на вопросъ книжника: кто мой ближній?“ (Лук. IX, 20) Онъ измѣняетъ предметъ всего разсужденія, переноситъ его въ новую область, и затѣмъ очевидно, на чьей сторонѣ правда... Они предложили дилемму, дѣлать или не дѣлать, полагая въ этомъ силу вопроса. Но Онъ указываетъ на другую противоположность, сдѣлать ли добро, или не сдѣлать; это послѣднее—не дѣлать добра значитъ дѣлать зло; не спасти ближняго тоже что погубить его (Притч. XXIV, 11—12). Тутъ нѣтъ мѣста для вопроса; никакими обстоятельствами зло не оправдывается, никогда не позволительно грѣшить. Итакъ не

только позволительно, но даже обязательно дѣлать нѣкоторыя дѣла въ субботу. „Да, идетъ Онъ далѣе, — и менѣе важное, менѣе необходимое того, къ чему Я теперь приступаю, вы не пропускаете дѣлать. *Кто изъ васъ, имѣя одну овцу, если она въ субботу упадетъ въ яму, не возметъ ее и не вытащитъ? Сколько же лучше человѣкъ овцы?* Вы Меня спрашивали, позволительно ли исцѣлять въ субботу. Я отвѣчаю: законъ не запрещаетъ дѣлать добро, а потому и исцѣлять". *Но они молчали*, не находя словъ для отвѣта.

Тогда, т.-е. *взглянувъ на нихъ съ гнѣвомъ, скорбя объ ожесточеніи сердецъ ихъ* (Марк. III, 5), *говоритъ тому человѣку: протяни руку твою*. Одновременное въ сердцѣ присутствіе скорби и гнѣва не есть противорѣчіе. Кто самъ есть совершенная любовь и совершенная святость, въ Томъ скорбь о грѣшникѣ неразлучна съ негодованіемъ на грѣхъ; и этотъ гнѣвъ, у насъ легко перерождающійся въ смутное чувство озлобленія на человѣка, Божію тварь, вмѣсто того, чтобы сосредоточиться противъ грѣха, діавольской порчи, заразившей тварь Божію,—гнѣвъ этотъ въ сердцѣ Господа оставался совершенно чистымъ чувствомъ, ибо не волненіе водъ, а поднимающійся со дна грязный илъ мутитъ ихъ свѣтлую поверхность; тамъ же гдѣ нѣтъ нечистой осадки, тамъ и волны чисты. Этимъ важнымъ упоминаніемъ о гнѣвномъ воззрѣніи Господа на окружавшихъ Его противниковъ мы обязаны ев. Марку, который во многихъ случаяхъ сохранилъ для насъ свѣтъ и тѣни, смѣнявшіеся на лицѣ Его (VII, 34; X, 21). Человѣкъ повиновался Его слову, слову силы: *онъ протянулъ; и стала рука его здорова, какъ другая.*

Здѣсь ожесточеніе враговъ Іисуса достигаетъ высшей степени. Онъ нарушилъ преданія ихъ, Онъ заставилъ ихъ замолчать и постыдилъ ихъ предъ народомъ. *Они*, говоритъ ев. Лука, *пришли въ бѣшенство*, или по словамъ ев. Матѳея, *вышедши имѣли совѣтъ противъ Него, какъ бы погубить Его* (Іоан. XI, 53). Въ своей слѣпой ненависти они хватаются за ближайшее къ ихъ рукамъ оружіе, не боятся вступить въ союзъ съ иродіанами, римскими сторонниками, приверженцами Ирода Антипы, правителя Галилеи, державшагося на престолѣ чрезъ вліяніе Римлянъ; они замышляютъ не успѣютъ ли общими силами уничтожить это новое могущество, равно угрожающее обѣимъ сторонамъ. Такъ впослѣдствіи (Матѳ. XXII, 16) тѣ же партіи соединяются, чтобы

уловить Его. Ибо такъ всегда бываетъ въ этомъ грѣшномъ мірѣ. Озлобленныя другъ противъ друга стороны легко оставляютъ на время зависть и вражду, чтобы вступить въ общій заговоръ противу истины. Въ царствѣ лжи уже прекращаются раздоры, когда ему надлежитъ вооружиться на царство истины. Между ложью и ложью, повидимому враждебными, можетъ всегда находиться пунктъ соприкосновенія для дѣйствія за одно совокупными силами; лишь между ложью и истиною борьба на вѣки не примирима, и никакая сдѣлка между ними невозможна. Иродъ и Пилатъ становятся друзьями, чтобы погубить Христа (Лук. XXIII, 12). Господь, предусматривая козни Своихъ враговъ, уклоняется отъ ихъ злобы въ болѣе безопасное убѣжище въ сосѣдствѣ съ моремъ Галилейскимъ. (Марк. III, 7; Іоан. XI, 53—54).

20. Исцѣленіе одержимой духомъ немощи. Лук. XIII, 10—17.

Здѣсь представляется еще одно изъ тѣхъ исцѣленій, которыя, будучи совершены въ субботу, озлобляли чрезъ то правителей іудейской церкви и повѣствованія о коихъ если не всѣ, то хотя нѣкоторыя имѣютъ главною цѣлію показать, какъ Господь относился къ Своимъ хитрымъ совопросникамъ и что̀ Онъ самъ разумѣлъ объ освященіи субботы; все же прочее отступаетъ на задній планъ. Не сказано, гдѣ произошло это исцѣленіе, а упомянуто только, что Господь *въ одной изъ синагогъ училъ въ субботу.* Въ странѣ былъ одинъ храмъ для іудеевъ всего свѣта;—ибо храмы въ Герезинѣ, какъ и храмъ въ Египтѣ, были равно ложные (Іоан. IV, 22), скорлупы безъ ядра, кумирницы, чуждыя присутствія Божества,—но синагоги находились во всѣхъ мѣстахъ, и по субботамъ въ нихъ собирались для молитвы, для чтенія и толкованія ветхозавѣтныхъ писаній (Лук. IV, 16, 17; Дѣян. XIII, 14, 15; XV, 21). И вотъ *тамъ была женщина, осьмнадцать лѣтъ имѣвшая духа немощи: она была скорчена и немогла выпрямиться.* Если бы о болѣзни ея было сказано только то, что она имѣла духа немощи, мы имѣли бы право усомниться, приписываетъ ли св. Лука ея страданіе какимъ либо другимъ, а не однимъ причинамъ естественнымъ, отъ которыхъ проистекаютъ недуги и скорби, удручающіе человѣчество. Но послѣду-

ющія пояснительныя слова Господа: *которую связалъ сатана*, прямо указываютъ, что болѣе глубокій корень ея недуга таился въ ея духѣ, что она была одержима; хотя этотъ видъ одержанія былъ несравненно слабѣе, чѣмъ у многихъ другихъ, и даже не мѣшалъ ей участвовать въ общественныхъ молитвахъ, но между тѣмъ довелъ ее до мрачнаго и тяжкаго нравственнаго настроенія, видимымъ знакомъ и слѣдствіемъ котораго было скорченное и неразгибавшееся тѣло.

Іисусъ, увидѣвъ ее, подозвалъ и сказалъ ей: женщина! ты освобождаешься отъ недуга своего, не дожидаясь просьбы о помощи (ср. Іоан. V, 6), хотя, можетъ статься, ея здѣсь присутствіе служило безмолвною за нее просьбою, какъ повидимому можно заключить изъ словъ правителя синагоги, который приказывалъ народу въ другіе шесть дней, а не въ субботу, *приходить исцѣляться. И возложилъ на нее руки*—за этими словами силы несомнѣнно слѣдовало дѣйствіе силы, и излился въ нее токъ новой жизни, такъ что узы духовныя и тѣлесныя, которыми она была скована, разрѣшились; *и она тотчасъ выпрямилась и стала славить Бога* (Лук. XVII, 15; XVIII, 43), а равно и другіе, тутъ присутствовавшіе, безъ сомнѣнія славили Бога вмѣстѣ съ нею (Матѳ. IX, 8; XV, 31). Не малая доля этой славы естественно отразилась на Немъ, непосредственномъ виновникѣ этого исцѣленія. Но тутъ былъ и такой свидѣтель, который смотрѣлъ на это съ негодованіемъ (ср. Матѳ. XXI, 15, 16).

Этотъ радостный день, когда очевидныя знаменія являли, что Богъ посѣтилъ Свой народъ, что Онъ воздвигъ среди него великаго пророка и даровалъ такую силу людямъ,—былъ для него днемъ ожесточеннаго озлобленія. Онъ *начальникъ синагоги*, прерывая и сколько отъ него зависѣло, омрачая это радостное торжество, въ негодованіи, *что Іисусъ исцѣлилъ въ субботу, сказалъ народу: есть шесть дней, въ которые должно дѣлать; въ тѣ и приходите исцѣляться, а не въ день субботный*. Не отваживаясь на прямое пререканіе съ Господомъ, онъ ухищряется окольными путями уловить Его при помощи народа, который легко поддавался его вліянію и котораго онъ менѣе боялся. Онъ предпочитаетъ пользоваться своимъ общественнымъ положеніемъ, какъ истолкователь воли Божіей и „съ высоты сѣдалища Моисеева“ убѣдить, что совершенное во славу Божію дѣло—это сокрушеніе тяжкаго бре-

мени, — это разрѣшеніе сатанинскихъ узъ, — это былъ рабскій трудъ и потому недозволенный въ субботу. Порицая пришедшихъ искать исцѣленія, онъ въ самомъ дѣлѣ имѣлъ иную цѣль и направляетъ свой упрекъ на Того, кто въ этотъ день благоволилъ быть цѣлителемъ.

Господь возражаетъ съ необычною строгостію говоря: *лицемѣръ!* Онъ называетъ его этимъ именемъ, ибо ревность по Богѣ служила у него личиною для прикрытія отъ другихъ. а можетъ быть подъ вліяніемъ неисправимаго лицемѣрія—и отъ самаго себя ненависти ко всему святому и божественному. И въ этомъ лицемѣріи его хочетъ уличить Христосъ, давая ему чувствовать, что, хотя онъ и ставитъ нарушеніе субботы предлогомъ своего негодованія, но настоящимъ къ тому поводомъ было самое исцѣленіе, совершенное въ этотъ день и послужившее къ прославленію Христа. *Не отвязываетъ ли,* говоритъ Господь, *каждый изъ васъ вола своего или осла отъ яслей въ субботу и не ведетъ ли поить? Сію же дочь Авраамову, которую связалъ сатана вотъ уже осмнадцать лѣтъ, не надлежало ли освободить отъ узъ сихъ въ день субботній?* Въ этомъ отвѣтѣ каждое слово *назидательно.* Онъ не столько защищаетъ свое нарушеніе субботы, сколько отрицаетъ то, что чѣмъ либо ее нарушилъ. „Вы допускаете свои изъятія въ субботной строгости по требованію самой природы и необходимыхъ условій вашего земнаго существованія; вы не затрудняетесь дѣлать исключенія въ этомъ правилѣ, дабы пренебрегши своими дѣлами въ субботу, не навлечь урона въ земной корысти. Волъ и оселъ вашъ для васъ дороги, и не смотря на строгость вашего ученія относительно храненія субботы, вы ихъ отвязываете въ этотъ день; а теперь вы озлобляетесь, что я разрѣшилъ человѣческую душу, которая драгоцѣннѣе многихъ скотовъ. Скоты, вами отрѣшаемые, привязываются лишь на нѣсколько часовъ, а я, по вашему мнѣнію, не имѣю права отрѣшить отъ узъ сатаны эту плѣнницу, осмнадцать лѣтъ страдавшую? Ваше дѣйствіе сопряжено съ трудомъ: вы отвязываете и ведете на водопой, и вы правы не пренебрегая этимъ; но въ то же время вы соблазняетесь Мною, когда Я сказалъ одно слово и словомъ этимъ освободилъ душу". Въ этомъ доводѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ Писанія, указывается видовое различіе между человѣкомъ, царемъ созданія, для котораго

все прочее сотворено, съ одной стороны, и всѣми низшими разрядами существъ вмѣстѣ съ нимъ населяющихъ землю, родственными съ нимъ по тѣлесному составу—съ другой. Онъ есть первое и даже болѣе чѣмъ первое звено въ цѣпи и порядкѣ существъ (ср. перв. Коринѳ. IX, 9; „о волахъ ли печется Богъ“ II. VIII, 8; Лук. XII, 6, 7). Но кромѣ общихъ правъ человѣчества, женщина эта имѣетъ еще другія и важнѣйшія права на его помощь. Она была *дщерь Авраама*,—наслѣдница, какъ можно понимать слова Господа, вѣры Авраамовой;—ибо для спасенія своей души пришла она въ день Господень скованная узами сатаны, подъ бременемъ долгаго и тяжкаго тѣлеснаго страданія; во всякомъ случаѣ, это былъ членъ избраннаго семейства, имѣвшій право на всѣ духовныя и временныя блага, принесенныя Имъ въ міръ (Матѳ. XV, 26; Римл. III, 12, XI, 1). Завистливый и скупой книжникъ съ негодованіемъ видѣлъ въ ней участницу этой благодати; въ глазахъ его на ея сторонѣ была только удачная встрѣча. Такъ Господь заставляетъ умолкнуть злобу невѣжественныхъ людей.

ОБЯЗАННОСТИ РУССКАГО ГОСУДАРСТВА

ПО ОБРАЩЕНІЮ РАСКОЛЬНИКОВЪ И ИНОВѢРЦЕВЪ КЪ ПРАВОСЛАВНОЙ РУССКОЙ ЦЕРКВИ *).

Давно уже такъ-называемая либеральная печать, а за нею и часть консервативной требуютъ сдачи борьбы съ расколомъ и съ иновѣріемъ исключительно на руки церкви. Либеральная печать, безъ сомнѣнія, руководится въ этомъ случаѣ своею извѣстною нелюбовію къ вѣрѣ и церкви; потому все, что можетъ вредить той и другой, всегда находитъ въ ней защиту. Въ Англіи, представительницѣ истиннаго либерализма, либеральная партія есть преимущественно христіанская партія, а глава ея одинъ изъ религіознѣйшихъ людей Англіи. Она либеральна потому, что во имя религіи стоитъ за интересы низшаго класса народа противъ угнетенія высшаго, владѣющаго почти всею землею въ соединенномъ королевствѣ. У насъ напротивъ считается несовмѣстнымъ съ либерализмомъ вѣровать въ Бога, и особенно любить и чтить свою церковь, и всякій, потерявшій вѣру, потому самому уже

*) Эту статью мы воспроизводимъ изъ „Иркутскихъ Епарх. Вѣдомостей“, желая дать ей болѣе широкую извѣстность сколько по важности затронутаго въ ней вопроса, сколько же и по высокой компетентности автора, подписавшагосо *В. А. И.*, въ которомъ позволяемъ себѣ видѣть ревностнаго Архипастыря иркутскаго.

считаетъ себя за либерала, хотя бы на самомъ дѣлѣ былъ эгоистъ и совершенный деспотъ. Православная вѣра имъ ненавистна по самой своей истинности, какъ обличеніе ихъ собственнаго невѣрія. Но на сдачу на руки одной церкви борьбы съ расколомъ и иновѣріемъ начинаетъ соглашаться и благонамѣренная печать, даже духовная въ нѣкоторыхъ изъ своихъ журналовъ. Происходитъ это частію отъ уступчивости единодушному крику либеральной прессы, а еще болѣе отъ непониманія дѣла. Всякому, не имѣвшему лично дѣла съ расколомъ и иновѣріемъ, кажется, что достаточно заблуждающемуся представить истину въ надлежащемъ свѣтѣ и онъ непремѣнно обратится къ истинѣ. Опытъ не оправдываетъ этого. Сила доводовъ составляетъ все въ наукѣ, но не въ вѣрѣ. Вѣры нельзя вынудить у человѣка никакою ясностію, никакою силою доводовъ, если онъ не способенъ къ сердечному влеченію къ оной, если сердце его *окаменено* для пониманія истины (Мар. 6, 59). Въ этомъ случаѣ чѣмъ яснѣе и сильнѣе доказательства, тѣмъ упорнѣе его ожесточеніе противъ истины. Еще труднѣе по убѣжденію расположить человѣка самымъ дѣломъ обратиться къ вѣрѣ. Борьбу съ расколомъ ведутъ нынѣ миссіонеры вполнѣ подготовленные, нѣкоторые сами вышли изъ раскола, съ дѣтства знакомы съ нимъ и въ ревности не уступятъ самымъ лучшимъ проповѣдникамъ. Въ отношеніи метода убѣжденія православные миссіонеры примѣняются къ обычаю самихъ раскольниковъ все доказывать отъ писанія, и не просто доказываютъ, а, можно сказать, пальцемъ указываютъ истину православія. Но наглядность и сила доказательствъ повела только къ тому, что раскольническіе лжеархіереи запретили „христіанамъ“ вступать въ споры съ православными миссіонерами (Церк. Вѣстн. 1881 г. № 39). О сибирскихъ инородцахъ-язычникахъ извѣстно, что они вполнѣ вѣрятъ въ превосходство христіанства предъ своею вѣрою, ходятъ на молитву въ православныя церкви, ставятъ предъ иконами свѣчи, служатъ молебны и тому под. Но когда дѣло коснется присоединенія къ православію чрезъ таинство крещенія, и они становятся иногда упорны не менѣе раскольниковъ.

Гдѣ же причина этого упорства?

Не будемъ говорить о тѣхъ нравственныхъ причинахъ невѣрія, которыя дѣлали безсильною проповѣдь самихъ апостоловъ. *Никто*

же можетъ прiити ко Мнѣ, говоритъ Господь, *аще не Отецъ, пославый Мя, привлечетъ его* (Іоан. 6, 44). Въ Россіи есть на это еще свои русскія причины, устраненіе которыхъ во власти человѣческой. Эти причины обусловливаются тою связью, въ которую исторически стала у насъ церковь съ государствомъ и подобной которой не представляетъ намъ исторія. Эта связь характеризуется тѣмъ, что вселенское православіе въ Россіи существуетъ, какъ *русская вѣра*, и только тотъ называется русскимъ, кто православный. Римско-католикъ, лютеранинъ, еврей, магометанинъ, язычникъ дотолѣ остается полякомъ, нѣмцемъ, татариномъ и бурятомъ, пока онъ не православный [1]). Православіе всѣхъ ихъ равно дѣлаетъ русскими, и каждый изъ нихъ почтетъ для себя оскорбленіемъ, если по принятіи православія его назовутъ нерусскимъ. Такимъ образомъ, въ отношеніи къ иновѣрцамъ православіе должно вести борьбу не просто съ чужою вѣрою, но и съ чужою національностію, съ нравами, привычками и всею обстановкою обыденной жизни инородцевъ, убѣждать ихъ въ превосходствѣ русскаго національнаго быта, чтобы сдѣлаться имъ не по вѣрѣ только, но и по національности русскими. Эта перемѣна въ ихъ глазахъ есть такое условіе, безъ котораго нельзя быть настоящимъ православнымъ христіаниномъ. „Я бы крестился, говоритъ, напримѣръ, убѣждаемый въ истинности православія язычникъ, да у меня нѣтъ избы, а русскому (православному) въ юртѣ жить грѣхъ“. Другой ссылается на то, что плохо говоритъ порусски, не умѣетъ пахать землю. Больше же всего ссылается на то, что нѣтъ царскаго указа на принятіе русской вѣры. Еслибы, говорятъ они, царь хотѣлъ, чтобы мы были русскими, прислалъ бы указъ объ этомъ. При своемъ взглядѣ на вѣру они чутьемъ понимаютъ, что обращеніе къ русской вѣрѣ дѣло не церковное только, но и государственное.

Русскіе раскольники, не отличая себя отъ православныхъ національностію, относятся къ послѣднимъ, какъ старая, допетровская Русь къ новой, послѣреформенной Руси; русскій расколъ старообрядства есть протестъ не религіозной только, но и бытовой, протестъ старой Руси противъ совершенной Петромъ ре-

[1]) Въ камчатской епархіи даже молокане не признаются за русскихъ и сами себя не называютъ русскими.

формы. Православные ненавистны раскольнику не потому только, что крестятся троеперстно, троятъ аллилуія, не ходятъ посолонь при совершеніи таинствъ, но и потому, что „табашники, бритоусники", исказители образа Божія. Въ Никонѣ главари раскола видѣли ересіарха и предтечу антихриста, а въ Петрѣ — самаго антихриста. Что больше отвращаетъ ихъ отъ православія, — новшества ли Никона или новшества Петра, трудно сказать. Для соединенія съ нами въ вѣрѣ они требуютъ ни болѣе, ни менѣе какъ возвращенія всей современной Россіи къ допетровской Руси, требуютъ похерить двѣсти лѣтъ изъ исторіи Россіи. По этому въ отношеніи къ расколу православный миссіонеръ долженъ вести борьбу не противъ обрядовыхъ только отличій старообрядства, но и противъ предубѣжденія раскольниковъ относительно современной русской жизни, долженъ спорить и о табакѣ и бородѣ, и даже о пищѣ и одеждѣ.

Такимъ образомъ миссія православія по отношенія къ инородцамъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ миссія обрусѣнія; миссія православія среди раскольниковъ есть въ то же время миссія современнаго просвѣщенія. Польза такой двойной миссіи и для церкви и для государства очевидна. Съ переходомъ инородцевъ къ русской національности, раскольниковъ къ быту современной Руси, измѣна тѣхъ и другихъ православію становится немыслимою, они будутъ держаться его не по убѣжденію только въ его истинности, но и какъ русскіе русской вѣры. Но за то эта двойная выгода сдѣлаетъ миссію дѣлаетъ вдвое труднѣе.

Сибирскій инородецъ, не умѣя отличить внѣшнихъ обычаевъ обыденной жизни отъ вѣры въ собственномъ смыслѣ, и при убѣжденіи въ догматахъ православія, боится сдѣлать такой важный шагъ въ жизни, какъ отреченіе отъ прежняго инородческаго быта, — что, какъ мы замѣтили, по его убѣжденію должно быть необходимымъ условіемъ принятія православія. Онъ съ недовѣрчивостію смотритъ на увѣренія самаго миссіонера, что можно быть православнымъ, оставаясь по внѣшней жизни инородцемъ. И чѣмъ больше развито національное самосознаніе въ извѣстномъ народѣ, тѣмъ труднѣе обращеніе его къ православію; потому что онъ тѣмъ упорнѣе стоитъ за свою національность, а съ нею и за вѣру, даже при убѣжденіи въ ея несостоятельности. Думаемъ, что по этой причинѣ и поволжскіе новокрещенные

татары, неуспѣвшіе обрусѣть, отпадаютъ въ магометанство, потому что и у нихъ взглядъ на православіе остается тотъ же, то-есть, какъ на русскую вѣру, въ противоположность магометанству, считающемуся національною татарскою вѣрою. Одними доказательствами истинности догматовъ православія не остановить этихъ отпаденій, главный источникъ которыхъ національное чувство. Злонамѣренно распространяемые слухи о царскомъ указѣ, повелѣвающемъ татарамъ держаться своей татарской, то-есть магометанской, вѣры, при такомъ понятіи о вѣрѣ, сильнѣе будутъ всякихъ доводовъ въ пользу православія, какъ вселенской вѣры.

Еще труднѣе въ этомъ отношеніи борьба съ расколомъ. Съ какою наглядностію и силой ни доказывай раскольнику правильность обрядовыхъ отличій православія, какія льготы и уступки ни дѣлай самому старообрядству, и при убѣжденіи ума чувство его нелегко мирится съ новшествами современной общественной жизни. Мы знали старообрядцевъ, которые, при всемъ убѣжденіи въ истинности православной церкви, много лѣтъ оставались внѣ ея, не имѣя рѣшимости присоединиться къ ней по чувству отвращенія къ быту современнаго православнаго общества; потому что въ дѣлѣ вѣры чувства всегда берутъ верхъ надъ убѣжденіями ума.

Несчастныя послѣдствія для православія реформы Петра обнаружились тѣмъ еще, что какъ низшій, необразованный классъ народа, живущій доселѣ жизнію дореформенной Руси, потому самому сочувствуетъ расколу, этому искаженному представителю допетровской Руси, такъ высшій, образованный классъ, оторванный отъ родной почвы западнымъ образованіемъ, въ большинствѣ потерявшій уваженіе ко всему національному, ищетъ и религіозныхъ идеаловъ на Западѣ. Не имѣя понятія о православной вѣрѣ и даже считая излишнимъ знать ее, какъ вѣру простонародья, нашъ высшій классъ мѣнялъ свои религіозныя убѣжденія сообразно тому, какъ мѣнялись они на Западѣ: то увлекался онъ философіею энциклопедистовъ, то переходилъ къ масонскому мистицизму, то дѣлался прозелитомъ іезуитизма. Не по другой причинѣ и теперь бѣжитъ онъ отъ каѳедры Исакіевскаго собора на проповѣди Лорда Редстока, при нечистотѣ ученія не отличающагося и даромъ слова. Намъ случалось встрѣчаться съ

людьми образованными, которые никакъ не могли представить себѣ, чтобы у образованныхъ французовъ могла быть вѣра хуже русской.

Подобные люди, сами нуждаясь въ обращеніи къ православію, вредно дѣйствуютъ на обращеніе къ нему другихъ иновѣрцевъ. Потеря національнаго самосознанія, потеря уваженія къ своему русскому ведетъ къ тому, что они готовы уважать всякую чужую вѣру, только не свою русскую, стоять горячо за неприкосновенность жидовства, магометанства и даже идолопоклонства, и въ то же время не пропускаютъ случая оскорбить свою православную вѣру. Еслибы не это нѣжное сочувствіе образованнаго класса ко всему чужому, при нескрываемомъ пренебреженіи къ своему, мы увѣрены, давно большинство нашихъ инородцевъ, теперь также начинающихъ искать образованія, сдѣлались бы православными и вмѣстѣ съ тѣмъ русскими. Теперь же магометанинъ, язычникъ, получившій высшее образованіе, остается при своемъ магометанствѣ или идолопоклонствѣ, потому что надѣется пользоваться большимъ уваженіемъ отъ самихъ русскихъ, нежели по принятіи православія. Священникъ Павелъ Савабе, извѣстный православный проповѣдникъ въ Японіи, пока былъ языческимъ бонзою, съ уваженіемъ былъ принимаемъ въ домѣ русскаго консула; но лишь только принялъ православіе и крестился, тотчасъ получилъ отказъ въ пріемѣ. То же читали мы объ отношеніяхъ къ принимающимъ православіе магометанамъ мѣстнаго начальства на Кавказѣ и въ Крыму. Ни въ одномъ европейскомъ государствѣ нельзя встрѣтить подобнаго явленія, хотя религія тамъ въ бо́льшемъ упадкѣ, чѣмъ въ Россіи; потому что отечественную церковь не считаютъ чужою, а своимъ всѣмъ дорожатъ, какъ своимъ, не стыдясь за свою національность. Потому что тамъ образованіе не отвнѣ пришло, а развилось на своей почвѣ и не оторвало, какъ у насъ, образованный классъ отъ своего народа.

При такомъ положеніи дѣла сдавать исключительно на руки церкви борьбу съ расколомъ и иновѣріемъ было бы и несправедливо, и не подъ силу русской церкви, и вредно для самого государства. Несправедливо и не подъ силу церкви потому, что само государство исторически поставило церковь въ то исключительное положеніе, въ какомъ она стоитъ ко всѣмъ неприна-

длежащимъ къ ней. чѣмъ главнымъ образомъ и парализуется проповѣдническая дѣятельность ея между ними. Вредно для самаго государства, потому что повело бы къ раздробленію его, чего, кажется, больше всего и добиваются наши такъ-называемыя либералы, считающіе кореннымъ свойствомъ настоящаго либерализма стоять за все, что только можетъ расшатывать организмъ государственный [2]). Еслибы правительства Россіи со временъ св. Владиміра водились стремленіями нашихъ либераловъ поддерживать различіе племенъ, населявшихъ Россію и съ принятіемъ православія исчезнувшихъ въ господствующемъ русскомъ народѣ: то она не только никогда бы не сдѣлалась могущественною монархіею, но пожалуй распалась бы на множество слабыхъ отдѣльныхъ княжествъ. Только православіе могло всѣ слабыя чудскія и тюркскія племена слить въ одинъ могущественный славяно-русскій народъ и образовать изъ него одно великое государство. Въ свою очередь усиленіе раскола было бы смертію для гражданскаго развитія государства, возвращеніемъ десятковъ милліоновъ русскихъ въ допетровскую Русь съ упорною остановкою всякаго движенія впередъ. Стóитъ только представить себѣ Россію царствомъ раскола, чтобы понять то состояніе оцѣпенѣнія, въ которомъ бы очутилась она. Еще вреднѣе на гражданскомъ благосостояніи Россіи отразилась бы та вражда, которую безчисленные раскольническіе толки и согласія питаютъ другъ ко другу, и которая не позволяетъ имъ ни ѣсть, ни пить вмѣстѣ. Теперь миритъ ихъ общая вражда къ православію и сдержка правительственная; тогда же, при полной свободѣ, между ними открылась бы настоящая междоусобная война. Думаемъ, что самые крайніе славянофилы, видящіе идеалы государственной жизни въ допетровской Руси, не пожелаютъ видѣть въ современной Россіи раскольническое царство; тѣмъ страннѣе либераламъ, западникамъ стоять за обращеніе Россіи въ такое царство.

---

[2]) Космополитизмъ и индифферентизмъ особенно горячо рекомендуются либеральными органами печати, редактируемыми поляками и евреями. Не лишне было бы спросить ихъ, стали-лъ бы они рекомендовать то же своимъ единовѣрцамъ и единомышленникамъ.

Что же должно дѣлать русское государство для обращенія какъ раскольниковъ, такъ и иновѣрцевъ къ православной русской церкви?

Убѣжденіе невѣрующаго или сомнѣвающагося есть исключительно дѣло церкви. Государство въ этомъ случаѣ можетъ помочь ей только матеріальными средствами на учрежденіе миссій. Въ Россіи много епархій съ иновѣрческимъ и раскольническимъ населеніемъ доселѣ остается безъ миссій единственно по неимѣнію матеріальныхъ средствъ, такъ что нужду для церкви государственной помощи излишне было бы доказывать,—она слишкомъ очевидна. Но одного убѣжденія для обращенія невѣрующаго недостаточно: отъ убѣжденія до обращенія, какъ мы видѣли, слишкомъ далеко, гораздо дальше, чѣмъ отъ знанія закона Божія до исполненія его. Обращеніе есть подвигъ нерѣдко, смотря по обстоятельствамъ, слишкомъ тяжелый. Въ Россіи много убѣжденныхъ иновѣрцевъ остается внѣ церкви единственно въ слѣдствіе этихъ обстоятельствъ.

Мы выше замѣтили о сибирскихъ инородцахъ, съ какимъ уваженіемъ относятся они къ православной вѣрѣ. Между русскими католиками намъ случалось встрѣчать людей, которые вовсе не вѣрятъ въ основной догматъ католицизма—папство и вообще по убѣжденіямъ своимъ ближе къ православію, чѣмъ къ католицизму. Знали мы и между лютеранами благочестивыхъ христіанъ, благоговѣйно чтущихъ православныхъ святыхъ и молившихся и просившихъ православное духовенство молиться за умершихъ сродниковъ. Изъ раскольниковъ мы видѣли, какъ выше замѣчено, много лѣтъ носившихъ въ душѣ своей убѣжденіе въ истинѣ православія безъ присоединенія къ православной церкви. По отношенію къ такимъ людямъ православной миссіи можно сказать нечего дѣлать. Приводить доказательства въ подтвержденіе того, въ чемъ они и такъ убѣждены, значило бы напрасно тратить слова. Дѣйствіе слова на нерѣшительную волю, гдѣ нѣтъ другихъ препятствій, можетъ еще имѣть успѣхъ; но если есть препятствія, гдѣ слово безсильно, тамъ помощь государства церкви существенно необходима. Мы указали уже эти препятствія. Они главнымъ образомъ обусловливаются связью русской церкви съ русскимъ государствомъ, или православія съ русскою народностію въ современномъ ея состояніи. Что стоитъ въ проти-

ворѣчіи съ интересами русскаго государства и русской народности, то служитъ препятствіемъ и къ соединенію съ русскою церковію не принадлежащихъ къ ней. Никакой инородецъ не будетъ уважать народа, который самъ себя не уважаетъ. На сколько интересно всякому инородцу въ глазахъ людей, не уважающихъ себя, выставляться съ своею, хотя бы самою грубою народностію и вѣрою, на столько же опасно переходомъ къ православію уронить себя въ глазахъ такихъ „православныхъ“. Слѣдовательно для обращенія инородцевъ первою мѣрою должно быть обрусѣніе самихъ русскихъ, которое не иначе можетъ совершиться какъ вполнѣ русскимъ православнымъ воспитаніемъ и такою же внутреннею политикою правительства. Эта мѣра еще необходимѣе для примиренія старообрядцевъ съ православною церковію. Если мы не можемъ возвратиться въ допетровскую Русь, гдѣ всѣ идеалы ихъ, то по крайней мѣрѣ не должны соблазнять ихъ отступничествомъ отъ своей вѣры и русской народности. Знатоки раскола давно твердятъ, что для обращенія раскольниковъ къ православію нужно прежде самимъ православнымъ сдѣлаться настоящими православными, научиться уважать уставы своей церкви. Раскольниковъ слишкомъ соблазняетъ „нѣмецкая“ жизнь современнаго образованнаго общества, чтобы разсчитывать на присоединеніе ихъ къ церкви этого общества однимъ оправданіемъ обрядовыхъ разностей православной церкви.

Съ другой стороны, къ обрусѣнію инородцевъ и къ сближенію раскольниковъ съ современнымъ православнымъ обществомъ необходимо и для нихъ правильно въ этихъ видахъ поставленное просвѣщеніе. Главнымъ условіемъ такого образованія должно быть то, чтобы оно было общее для всего русскаго народа образованіе, безъ всякихъ исключеній для инородцевъ и раскольниковъ. Особое образованіе, съ исключительными льготами и почтительными отношеніями къ инородцамъ, поведетъ только къ развитію въ нихъ національнаго самосознанія и еще къ бо́льшему отчужденію отъ русскихъ. Пора перестать смотрѣть на нихъ какъ на дѣтей, нуждающихся въ поблажкахъ. Вредныя послѣдствія такихъ исключительныхъ отношеній къ инородцамъ мы сами видѣли на сибирскихъ инородцахъ, получившихъ высшее образованіе. Если принятіемъ православія заранѣе не входили они въ русскую семью, изъ нихъ выходили не только не

полезные, но положительно вредные люди и въ общественномъ и политическомъ отношеніи. Къ сближенію раскольниковъ съ православными общее образованіе еще необходимѣе. Такъ какъ Россія не можетъ вернуться ко временамъ царя Алексѣя Михаиловича для примиренія раскольниковъ съ православною церковію, то понятно, что для этого нужно самихъ раскольниковъ поднять въ образованіи до уровня православнаго общества. Либеральная пресса и въ этомъ отношеніи винила правительство, что будто бы оно отказывало въ общемъ образованіи раскольникамъ, жаждущимъ такого образованія. Не знаемъ, гдѣ открыты ею такіе раскольники и какъ велико число ихъ; но мы имѣемъ предъ глазами слѣдующій фактъ. Бывшій забайкальскій губернаторъ Е. М. Жуковскій, открывшій школы почти по всѣмъ деревнямъ въ Забайкальѣ, сколько ни бился съ раскольниками, число которыхъ тамъ свыше сорока тысячъ, не могъ открыть у нихъ ни одной школы, хотя бы для обученія одному чтенію и письму. Что общее образованіе имѣло бы важное значеніе въ дѣлѣ примиренія раскольниковъ съ церковію, доказательствомъ можетъ служить то, что расколъ не прививается къ православному населенію тамъ, гдѣ оно живетъ новою жизнію. Напримѣръ тамъ же, за Байкаломъ, пропаганда раскола между православнымъ населеніемъ не имѣетъ никакого успѣха, потому что сибирякъ въ обыденной жизни гораздо развитѣе великоросса среднихъ губерній и всего менѣе способенъ возвратиться къ старинѣ, въ которой живутъ его сосѣди раскольники. Опасаются, что общее образованіе уничтожитъ въ старообрядцахъ религіозность, которою они будто бы отличаются. Что общее образованіе откроетъ имъ глаза и дастъ понять, что не всякая буква обряда есть „великій и премудрый догматъ“, то справедливо. Но будетъ ли потеря такой вѣры ущербомъ для религіозности? Ихъ религіозность похожа на религіозность іудеевъ временъ апостольскихъ, которые вѣрили только въ букву убивающую безъ духа животворящаго. Строгое соблюденіе уставовъ церкви важно какъ средство къ религіозному воспитанію, но когда оно само становится цѣлію, замѣняя собою религію, тогда оно положительно вредно. Сила раскола не столько въ религіозности, сколько въ упорствѣ отрицанія безъ положительнаго ученія. Отнимите эту силу, и онъ останется ни съ чѣмъ. И сплоченность раскольниковъ, предста-

вляющая дѣйствительную жизненную силу, держится тѣмъ же самымъ упорствомъ отрицанія православной общественной жизни,— и тотчасъ уничтожится, какъ только не станетъ причинъ къ отрицанію. Какъ достигнуть того, чтобы раскольники, особенно женскій полъ, который самихъ мущинъ держитъ въ расколѣ, согласились на принятіе образованія, предоставляемъ судить поставленному на то учебному вѣдомству.

Между тѣмъ и самое законодательство объ инородцахъ, вырабатывавшееся подъ вліяніемъ взглядовъ образованнаго общества на чужія народности, ведетъ къ поднятію не русскаго національнаго самосознанія, а скорѣе инородческаго, потому что даетъ инородцамъ такія льготы и преимущества, какихъ не имѣетъ господствующая русская нація.

При такихъ льготахъ и преимуществахъ, переходъ къ православію и русской народности былъ бы для нихъ наказаніемъ. Сибирскій инородецъ христіанинъ при осѣдломъ водвореніи платитъ особо за землю, которую пашетъ, отчего избавлены кочевые, и остается подъ гнетомъ прежняго языческаго начальства и общества. А если онъ для освобожденія отъ этого гнета переходитъ въ русское крестьянское или мѣщанское общество, то теряетъ и прочія льготы, какими пользовался въ язычествѣ.

Пора покончить со льготами и преимуществами инородческаго населенія Россіи, которыми оно пользуется въ обремененіе и обиду господствующему племени, пора т.-е. подчинить инородцевъ общимъ законамъ имперіи; но еще необходимѣе освободить православныхъ инородцевъ отъ гнета языческаго начальства и общества, чрезъ введеніе въ личный составъ инородческой администраціи христіанскаго элемента въ такомъ числѣ, чтобы онъ былъ преобладающимъ, какъ элементъ способный вести инородцевъ къ обрусѣнію. Все это дѣло въ рукахъ правительства и можетъ быть сдѣлано безъ всякой обиды, въ силу простой справедливости, для защиты угнетенныхъ.

Раскольникъ при переходѣ въ православіе не теряетъ повидимому ничего, но оставаясь по прежнему среди раскольническаго общества и онъ терпитъ не менѣе того. Всѣ крики объ угнетеніи раскольниковъ повидимому и поднимаются для того, чтобы меньше слышны были ихъ собственныя угнетенія православныхъ. Кто живалъ среди раскольниковъ, тотъ знаетъ,

какъ тяжело жить между ними православному, особенно обратившемуся изъ раскола. Составляя сплоченныя общины, они силою держатъ другъ друга въ расколѣ, и горе тому, кто рѣшится измѣнить ему. Предоставить полную свободу расколу значитъ дать ему безнаказанно угнетать православіе. Расколъ не себѣ только ищетъ свободы, а стремится вытѣснить православіе и замѣнить его собою. Ихъ ложные архіереи, титулуясь московскими, владимірскими, казанскими и проч., этимъ самымъ даютъ знать, что они призваны замѣнить настоящихъ православныхъ архіереевъ, совративши ихъ паству въ свой расколъ. Такія претензіи не могутъ оставаться безъ соотвѣтствующихъ правительственныхъ мѣръ [3]).

Столько же, если не болѣе, необходимъ пересмотръ законовъ, касающихся религій не-христіанъ. По смыслу основныхъ законовъ русскаго государства всѣ такія религіи только терпимы, какъ зло неизбѣжное; между тѣмъ частныя постановленія берутъ религіозныя суевѣрія подъ прямое покровительство закона. Ошибка въ томъ, что русское законодательство относится къ нимъ не отрицательно только, что̀ требуется правомъ свободы совѣсти, а положительно регламентируя суевѣрные обычаи язычества или магометанства, причемъ, по незнакомству съ такими религіями, къ нимъ примѣняются понятія, свойственныя только христіанской религіи. Напримѣръ, ни у евреевъ, ни у магометанъ, ни у язычниковъ вовсе нѣтъ духовенства, а есть только у первыхъ учители (раввины и муллы), необязанные никакими такъ-называемыми требами, а у вторыхъ аскеты (ламы), не имѣющіе никакихъ религіозныхъ отношеній къ мірянамъ; а между тѣмъ въ нашемъ законодательствѣ тѣ и другіе приравнены къ христіанскому духовенству, при чемъ за служеніе суевѣрію имъ предоставлены права, возвышающія ихъ надъ прочими единовѣрцами, которые закрѣплены за ними, какъ прихожане за духовенствомъ.

---

[3]) При этомъ болѣе всего надобно опасаться признанія правительствомъ, въ какихъ бы ни было видахъ, подлога, то есть, присвоившихъ себѣ архіерейскіе и іерейскіе титулы—мірянъ за дѣйствительныхъ архіереевъ и іереевъ, потому что признаніе правительствомъ въ глазахъ народа будетъ служить такимъ доказательствомъ ихъ истинности, противъ котораго не сильны будутъ никакіе доводы миссіонеровъ.

Вслѣдствіе этого они считаютъ свои суевѣрія утвержденными царемъ и въ силу закона обязываютъ подвѣдомыхъ имъ къ исполненію ихъ требованій при посредствѣ русскихъ властей. Подобныя постановленія идутъ прямо въ разрѣзъ съ свободою обращенія иновѣрцевъ къ православію. Не говоримъ уже о томъ, какъ противно христіанской совѣсти русской власти поддерживать суевѣріе языческое, магометанское или еврейское. Кому неизвѣстны случаи, какъ евреи, при содѣйствіи христіанской власти, не допускаютъ своихъ единовѣрцевъ принимать христіанство? Еще обиднѣе и унизительнѣе для православной церкви изданныя въ 1861 года правила о приготовленіи иновѣрцевъ нехристіанъ къ принятію православной вѣры и совершеніи надъ ними таинства св. крещенія, которыми суевѣріе обставлено такими гарантіями, что какъ будто православное правительство больше всего боялось уничтоженія его, и только по нуждѣ соглашалось допускать присоединеніе не-христіанъ къ православію [4]). Если нужны законодательныя мѣры относительно иновѣрія, то не противорѣча христіанской совѣсти, они могутъ быть только чисто отрицательныя, то-есть, предоставивши свободу лжевѣрію, какъ злу неизбѣжному, должны ограждать только отъ вліянія его православіе и самихъ иновѣрцевъ отъ вредныхъ послѣдствій, какія могутъ происходить отъ суевѣрія для ихъ гражданскаго быта. Въ этомъ духѣ изданы въ 1858 году Высочайше утвержденныя наставленія относительно дѣйствія на раскольниковъ. Ограничивая вредныя дѣйствія раскольниковъ на православныхъ, они въ то же время даютъ понять, что православное правительство не считаетъ нужнымъ мѣшаться во внутреннія дѣла раскола.

Наконецъ осмѣливаемся прямо спросить: справедливо ли было бы со стороны русскаго государства, въ виду изложенныхъ обстоятельствъ, оставить церковь безъ прямаго содѣйствія въ дѣлѣ обращенія раскольниковъ и иновѣрцевъ? Вопросъ этотъ блазнитъ многихъ, потому что при этомъ непремѣнно представляютъ

---

[4]) При кочевомъ бытѣ большинства нашихъ инородцевъ, магометанъ и язычниковъ, они оказываются и совсѣмъ неисполнимыми. Проектировавшій эти правила, по всей вѣроятности, имѣлъ въ виду живущихъ по городамъ инородцевъ, преимущественно евреевъ.

насилія полиціи, нарушеніе свободы совѣсти и т. п. Св. Владиміръ, почтенный церковію наименованіемъ равноапостольнаго, крестилъ Русь, объявивши всѣмъ, что кто не крестится, тотъ нелюбъ ему будетъ. И русскій народъ шелъ тысячами въ воды Днѣпра и крестился, потому что умственно стоялъ выше своей прежней вѣры, а за превосходство новой ему ручался примѣръ князя и бояръ. Въ гораздо лучшемъ положеніи относительно православія находится большинство нашихъ сибирскихъ инородцевъ. Мы видѣли, какъ они относятся къ христіанской вѣрѣ; по убѣжденіямъ ихъ и теперь можно назвать христіанами, только некрещенными. Для крещенія они ждутъ царскаго указа, или авторитетнаго слова, что царь и правительство дѣйствительно желаютъ и ждутъ ихъ крещенія. Подобное объявленіе не было бы никому насиліемъ совѣсти, но оно могло бы вывести многихъ изъ нерѣшительности. Они убѣждены умомъ, но воля ихъ безсильна, чтобъ сдѣлать важный шагъ, согласный съ убѣжденіемъ. А тутъ еще для отдѣльныхъ лицъ встрѣчается множество препятствій въ языческомъ начальствѣ и обществѣ, въ семейномъ положеніи и разныхъ обстоятельствахъ обыденной жизни. Какой сильный властію человѣкъ скажетъ имъ, что они будутъ любы ему и не оставлены въ этихъ затрудненіяхъ? А сказать это слѣдовало бы по одной любви христіанской. Если въ первенствующей церкви быстро распространилась св. вѣра, то потому, что жива была эта любовь и въ ней новые христіане находили гораздо больше поддержки, чѣмъ нынѣ въ мертвой буквѣ закона. И между раскольниками есть убѣжденные, но остающіеся въ расколѣ потому, что сами безсильны побороть свою нерѣшительность, а отвнѣ не видятъ помощи. Намъ самимъ случалось слышать такой отвѣтъ отъ нихъ на приводимыя доказательства: все это мы знаемъ, да что же намъ дѣлать, когда вокругъ насъ всѣ живутъ по старой вѣрѣ, а бабы наши и слышать не хотятъ о перемѣнѣ вѣры? Скажи человѣкъ съ авторитетомъ власти ласковое слово, ободри колеблющагося, и это слово, это ободреніе подѣйствуетъ на него сильнѣе всякихъ доказательствъ, въ которыхъ онъ и не нуждается. Думать же, что это дѣло не свѣтскихъ людей, значитъ свѣтскихъ людей не считать христіанами.

Московскіе старообрядцы въ адресѣ въ Бозѣ почившему Государю Императору писали: „въ твоихъ новизнахъ намъ видит-

ся наша старина". Настоящее царствованіе повидимому должно составить эпоху, которая должна закончить такъ-называемое западническое направленіе реформы Петра и положить начало вновь самобытной жизни Россіи, прерванной этой реформой. Соединеніе современной новизны съ до-петровскою стариною не послужитъ ли и къ примиренію съ церковію разъединяющихся съ нею? Теперь представители до-петровской Руси винятъ современную русскую церковь въ измѣнѣ старинѣ, увлеченіи западными новшествами; западники упрекаютъ ее же въ отсталости, неподвижности и мертвенности. Когда же новизны наши соединятся съ стариною, когда русское національное самосознаніе снова пробудится съ прежнею силою, тогда православіе для всѣхъ равно будетъ русскою вѣрою, залогомъ единства русскаго народа и крѣпости государственнаго организма.

В. А. И.

ПОГРѢШИЛА ЛИ РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ ВЪ ДѢЛѢ РАСКОЛА?

По поводу статьи въ газетѣ „Русь“ о духовной власти въ Россіи (№ 56 за 1881 г.)

Съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе выясняется значеніе современной исторической эпохи, знаменіе времени. Легкомысленное отношеніе современнаго общества къ интересамъ религіи, упадокъ нравственности болѣе и болѣе становятся понятными для всѣхъ и каждаго, и какъ наличные несомнѣнные факты проходятъ въ сознаніе самаго этого общества. Къ сожалѣнію, сознаніе этихъ печальныхъ фактовъ не вызываетъ въ нашемъ обществѣ соотвѣтствующаго ихъ значенію серьёзнаго отношенія къ дѣлу. Не о томъ хлопочетъ не только само это общество въ цѣломъ составѣ своемъ, но и самые лучшіе представители его, чтобы повнимательнѣе оглянуться на самаго себя, опознаться и дать себѣ правдивый и безпристрастный отчетъ въ своемъ печальномъ положеніи, и затѣмъ естественно перейти къ тщательному изысканію и искреннему принятію надлежащихъ мѣръ для религіозно-нравственнаго обновленія; нѣтъ не на такого рода задачахъ сосредоточивается мысль и чувство нашего общества, какъ повидимому ни естественно было бы ожидать этого. Вмѣсто всего этого, общество въ лицѣ своихъ представителей предпочитаетъ обратиться къ отысканію причинъ своего печальнаго религіозно-нравственнаго положенія не въ самомъ оебѣ, а внѣ его лежащихъ, и что̀ достойно особеннаго замѣчанія—чуть не единогласно указываетъ при этомъ какъ на самую коренную основу или причину всяческаго упадка въ обществѣ религіи и нравственности—на церковь, или точнѣе на всю іерархію этой церкви, на все православное духовенство. Мало того, нѣкоторые представители рѣшительно утверждаютъ, что безсиліе будто бы

церкви, породившее упадокъ религіозно-нравственнаго состоянія общества, потеря ею вліянія на общество начались именно съ той печальной эпохи, когда она т.-е. церковь выдѣлила изъ себя расколъ, причемъ она, по ихъ мнѣнію, поступила во всемъ крайне несправедливо и тяжко *согрѣшила*!!..

Вотъ какъ и чѣмъ обозначается подстрекнутое послѣдними событіями, завѣнчавшимися неслыханнымъ злодѣяніемъ 1-го марта, вниманіе общества къ своему религіозно-нравственному положенію! Православная церковь въ лицѣ своей іерархіи изображается стоящею во главѣ всѣхъ религіозно-нравственныхъ безпорядковъ и безобразій нашего общества, источникомъ нравственнаго растлѣнія! Вотъ какія тяжкія и невѣроятныя нареканія на церковь мы удостоиваемся выслушивать не только отъ враговъ, но и отъ лучшихъ повидимому сыновъ ея.

Именно такими нареканіями на *всю* іерархію нашей церкви, въ такомъ именно смыслѣ и тонѣ, насквозь пропитана лежащая предъ нами статья г. Соловьева съ выписаннымъ выше заглавіемъ, составленная имъ „по поводу послѣдняго пастырскаго воззванія Св. Синода“. Бросивъ здѣсь на ходу два—три слова о томъ, что исчисляемые въ этомъ воззваніи грѣхи общества суть „упреки справедливые, и никто не въ правѣ отклонить ихъ отъ себя“, и сказавъ затѣмъ также мимоходомъ, что Синодъ „пространно говоритъ по этому поводу о нравственныхъ болѣзняхъ присущихъ всему естеству человѣческому со времени грѣхопаденія“, онъ потомъ непосредственно переходитъ къ „прискорбному недоумѣнію“ о томъ, что Синодъ „ни единымъ словомъ не касается того особеннаго великаго недуга, который удручаетъ нынѣ русскій народъ въ его цѣлости и составляетъ истинную причину тягостнаго его положенія“, между тѣмъ какъ „этотъ великій народный недугъ *ближе всего касается іерархіи русской церкви*“. Авторъ статьи однако не тотчасъ называетъ по имени этотъ недугъ, а подходитъ къ его указанію посредствомъ цѣлаго ряда сужденій, путемъ нѣкотораго анализа отношеній существующихъ по идеѣ между церковію съ одной стороны и государствомъ и обществомъ съ другой, чтобы такимъ образомъ самъ читатель ясно увидѣлъ, что недугъ этотъ исходитъ отъ самой церкви и и даже ей самой принадлежитъ... Какъ тутъ быть православно-вѣрующему христіанину, который знаетъ, что именно въ іерархіи самъ основатель Своей церкви Господь Іисусъ Христосъ сосредоточилъ все управленіе церкви, ей одной. т.-е. іерархіи и притомъ *нераздѣльно* поручилъ дѣло строенія церкви, храненіе истины церкви, совершеніе таинствъ, ученіе вѣры и толкованіе слова Божія, который признаетъ церковь именно въ этомъ смыслѣ непосредственнымъ органомъ Св. Духа, возвѣщающимъ всегда одну святую божественную истину, который въ простотѣ сердца

глубоко вѣруетъ, что отъ этой церкви можетъ исходить одно только истинное, доброе, высокое, святое, божественное. Между тѣмъ въ статьѣ г. Соловьева все отъ начала до конца положительно направляется къ разрушенію такого вѣрованія... Сказавъ, что церковь во имя любви, на которой она основана, должна входить во всѣ отправленія жизни государственной и общественной, во все проводя свое начало любви, все проникая и объединяя въ себѣ, и что іерархія церкви „предназначена служить духовному объединенію человѣческаго общества“ и пр. онъ говоритъ затѣмъ: „такъ должно быть по правдѣ, но не то мы видимъ на дѣлѣ... Вотъ уже болѣе двухъ столѣтій, какъ церковь русская (тутъ уже и самъ авторъ очевидно разумѣетъ церковь во всемъ ея смыслѣ, какъ іерархію вмѣстѣ со всѣми вѣрующими), вмѣсто того, чтобы служить основою истиннаго вдиненія для всей Россія, сама служитъ предметомъ раздѣленія и вражды“. Но кто же этого не знаетъ, и что̀ удивительнаго въ томъ, что „церковь служитъ предметомъ раздѣленія и вражды“, когда не только церковь, но самъ глава церкви Господь Іисусъ Христосъ постоянно служитъ предметомъ раздѣленія и вражды? И неужели на этомъ соображеніи возможно основать и установить тезисъ о погрѣшимости церкви? Нашъ авторъ, задавшись здѣсь своею тенденціею, очевидно, нѣсколько спутался въ понятіяхъ,—ему бы и въ голову не пришло создать изъ помянутаго положенія какой-либо упрекъ для церкви, еслибы онъ не забылъ или лучше еслибы онъ приэтомъ такъ кстати вспомнилъ слова Спасителя: *не прiидохъ вовргци на землю миръ, но мечь*,—если бы онъ не забылъ, что церковь есть такое общество, въ которомъ, какъ извѣстно, *есть спасаемые, а есть и погибающіе*, что она потому между прочимъ и называется воинствующею на землѣ, что со всѣхъ сторонъ окружена врагами не только внѣшними, но и внутренними, и что въ слѣдствіе того она должна *въ извѣстныхъ крайнихъ случаяхъ* употреблять предоставленное ей отъ самого главы церкви Господа Іисуса Христа право духовнаго суда и отсѣкать отъ себя гнилые, мертвые члены. Но авторъ ведетъ рѣчь о „раздѣленіи и враждѣ“ именно съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы показать, что церковь или хоть іерархія церкви погрѣшила именно тѣмъ, что выдѣлила изъ себя расколъ. Онъ говоритъ: „церковь русская *обезсилена* расколомъ церковнымъ. и прежде чѣмъ животворить, сама нуждается въ оживленіи“. Но почему бы уже автору не быть болѣе послѣдовательнымъ и по принятой имъ логикѣ не возвратиться напр. къ первымъ вѣкамъ христіанства и не сказать, что де не то что русская, а и вся вселенская церковь давнымъ давно потеряла свою силу, „обезсилена“, да не то что расколомъ начавшимъ свое дѣло съ церковныхъ обрядовъ, а гораздо болѣе ужасными ересями—

аріанскою и пр. и пр., которыхъ было такое множество. и потому „нуждается въ оживленіи“? Вотъ что значитъ не щадить ничего для своей идеи, и хотя бы впасть въ величайшій абсурдъ. лишь бы сказать что-либо въ пользу предзанятой мысли! Между тѣмъ сказавъ что „церковь обезсилена расколомъ“ и „сама нуждается въ оживленіи“, авторъ именно здѣсь-то и указываетъ тотъ недугъ, о которомъ сказано выше. Онъ торжественно утверждаетъ непосредственно за симъ: „вотъ чѣмъ глубоко страдаетъ вся Россія, вотъ ея великій недугъ, о которомъ забылъ упомянуть Св. Синодъ въ своемъ перечнѣ нашихъ нравственныхъ болѣзней!“ И чтобы читатель не могъ забыться и подумать, что здѣсь идетъ рѣчь о такомъ недугѣ, въ которомъ слѣдуетъ обвинять самый народъ или, въ частности, тѣхъ, кто собственно отдѣлился отъ церкви, т.-е. раскольниковъ, у автора слѣдуетъ здѣсь цѣлый рядъ софизмовъ, посредствомъ которыхъ ему хотѣлось бы (но конечно это не удается) доказать, что „іерархія россійская безъ сомнѣнія *можетъ погрѣшить*, можетъ уклониться отъ долга и призванія своего, и тѣмъ навести управляемую ею церковь на путь величайшихъ бѣдствій“. Даже и этого недостаточно для автора. „И не нужно намъ“, говоритъ онъ, „останавливаться на предположеніи о возможности такого уклоненія, когда исторія явно свидѣтельствуетъ о его дѣйствительности“. Такимъ образомъ въ самомъ фактѣ раскола обвиняется не кто иной, какъ именно высшая церковная іерархія. Затѣмъ у автора слѣдуютъ совершенно своеобразныя тенденціозныя историческія указанія.

Но мы на минуту остановимся на софизмахъ его, предшествующихъ его послѣднему положенію. Сначала онъ отправляется отъ той совершенно вѣрной мысли, что нарушеніе нравственнаго закона во всякомъ случаѣ сопровождается недобрыми послѣдствіями „не только для отдѣльныхъ лицъ, но и для цѣлыхъ обществъ и учрежденій *человѣческихъ*“. Авторъ такимъ образомъ добирается до церковной іерархіи, и для того, чтобы основательнѣе доказать ея погрѣшимость, приравниваетъ ее къ *учрежденіямъ человѣческимъ*, въ то же время совершенно умалчивая о какомъ бы то ни было дѣйствующемъ въ ней или посредствомъ нея Божественномъ началѣ, что̀ и даетъ ему возможность послѣ нѣкоторыхъ соображеній поставить такой вопросъ: „и такъ, если русская церковь и въ ней вся Россія страдаетъ великимъ и бѣдственнымъ недугомъ церковнаго раскола и безсилія духовной власти, то не есть ли причина этого бѣдствія какой нибудь грѣхъ (!) самой этой власти, представляющей движущее (и только?) начало въ жизни церковной“? Отвѣтомъ на поставленный вопросъ служатъ всѣ дальнѣйшія соображенія и указанія автора, въ которыхъ онъ прямо обличаетъ іерархію русской церкви въ тяжкомъ грѣхѣ не только по отношенію къ расколу, но и въ томъ

смыслѣ, что она якобы вообще съ извѣстнаго времени усвоила себѣ несвойственный ей духъ и уклонилась отъ своего дѣла и призванія... Обвиненіе въ высшей степени несправедливое и неосновательное прежде всего по идеѣ церкви, отъ православнаго воззрѣнія на которую авторъ очевидно отступилъ—свободно ли, или ненамѣренно; иначе онъ ничего подобнаго не только бы не сказалъ, но и не подумалъ.

„Церковь Христова свята и непорочна", говоритъ г. Соловьевъ, „но іерархія россійская безъ сомнѣнія (!) можетъ погрѣшить"! Въ этомъ послѣднемъ положеніи автора и заключается *основная и глубокая догматическая ошибка, или просто—заблужденіе*, повергающее въ прахъ всѣ его повидимому возвышенныя и благонамѣренныя христіанскія разсужденія.

„Церковь свята и непорочна, а іерархія можетъ погрѣшить". Но любопытно бы послушать—что отвѣтилъ бы г. Соловьевъ, если бы ему были предложены слѣдующіе вопросы: что останется отъ церкви, если отдѣлить отъ нея іерархію, безъ которой она немыслима и невозможна? Далѣе, извѣстно, что по канонамъ вселенской церкви, общество мірянъ — вѣрующихъ въ дѣлахъ *внутренняго* управленія церкви по вѣроученію или вѣроопредѣленію не принимаетъ никакого участія;—какимъ же образомъ церковь пребудетъ „святою и непорочною", если погрѣшаетъ *во всей совокупности* ея іерархія, которой *исключительно* предоставлено право и дѣло высшаго управленія церкви? Такъ какъ на эти вопросы отвѣты не возможны, или, если возможны, то только въ такомъ смыслѣ, который не можетъ подтверждать или благопріятствовать вздлядамъ и сужденіямъ г. Соловьева, то не дожидаясь никакихъ отвѣтовъ мы скажемъ, что *іерархія существенно неотдѣлима отъ церкви, и потому если погрѣшаетъ іерархія, то неизбѣжно погрѣшаетъ и вся церковь*. Но авторъ очевидно думаетъ поправиться въ этомъ случаѣ и выйти изъ безвыходнаго затрудненія, въ какое самъ себя поставилъ, тѣмъ, что дѣйствія нашей іерархіи по расколу относитъ къ дѣламъ *внѣшняго* управленія церкви: „оставаясь, говоритъ онъ, по вѣрѣ и ученію православною, іерархія русской церкви усвоила въ своей *внѣшней* дѣятельности (это т.-е. по отношенію къ расколу) стремленія и пріемы, обличающіе чуждый, неевангельскій и неправославный духъ".—Какъ? опредѣлить по извѣстнымъ символамъ или образцамъ вѣры то или другое отношеніе къ церкви хотя бы одного лица, а тутъ цѣлаго общества людей принадлежавшихъ къ церкви, осудить ихъ за это отношеніе и отдѣлить отъ церкви, предавъ ихъ анаѳемѣ,—это возможно относить къ актамъ *внѣшней* дѣятельности церкви, когда здѣсь такъ чувствительно затрогиваются самые высшіе интересы вѣры и церкви? Развѣ не самаго существа вѣры дѣло

касается въ томъ случаѣ, когда вѣрующіе по тѣмъ или другимъ причинамъ лишаются общенія церкви, безъ которой невозможно быть со Христомъ и внѣ которой нѣтъ спасенія? Нѣтъ, здѣсь не остается мѣста подобнымъ уклоненіямъ, къ которымъ прибѣгаетъ г. Соловьевъ, а необходимо прямо и откровенно заявить предъ лицемъ неба и земли, что если церковь русская или ея іерархія на соборѣ московскомъ, осудившемъ расколъ, дѣйствительно погрѣшила, то она перестала быть церковію Христовою православною, „святою и непорочною“, такъ какъ вмѣсто созиданія произвела величайшій актъ разрушенія церкви, неправедно осудивъ и предавъ проклятію такое множество людей! Вотъ къ какому ужасному заключенію, путемъ неумолимой логики, приводитъ положеніе автора о томъ, что *цѣлая* іерархія церкви можетъ погрѣшить!!

И пусть не говоритъ намъ далѣе г. Соловьевъ, что „грѣхъ не на вселенской, а на русской церкви“, какъ онъ смѣло утверждаетъ, „и прежде всего она сама должна отъ него очиститься“,—пусть такъ-сказать не отдѣлывается тѣмъ, что говоря о „святой и непорочной“ церкви, онъ разумѣетъ церковь вселенскую, а погрѣшающею называетъ іерархію одной русской церкви, которая де не можетъ призвоить себѣ правъ и компетенціи іерархіи церкви вселенской, и что если погрѣшаетъ въ чемъ либо іерархія русской церкви, то это еще не можетъ означать того, что погрѣшила іерархія всей вселенской церкви. Развѣ не очевидно для всѣхъ и каждаго, что нашъ расколъ для всей церкви Христовой есть дѣло чрезвычайной важности, хотя и есть дѣло собственно церкви помѣстной? Развѣ не очевидно, что дѣло это въ свое время стало отлично знакомо и извѣстно всей вселенской церкви, съ которою именно въ эпоху возбужденія раскольничьяго дѣла поддерживалось самое живое общеніе, велись нарочитыя переговоры, спеціальная переписка по этому поводу, и которая ни въ какомъ случаѣ не пропустила бы и не позволила совершить такого важнѣйшаго акта, какъ выдѣленіе и осужденіе раскола, если бы этотъ актъ, или вообще все дѣло съ расколомъ было неправильно со стороны церкви? Какимъ бы образомъ вся-то вселенская церковь пребывала „святою и непорочною“, если бы она оставила всякое наблюденіе по дѣламъ вѣры за всѣми помѣстными церквами ее составляющими, еслибы не обращала никакого вниманія, игнорировала все то, что въ этомъ отношеніи особенно важнаго совершается или происходитъ въ этихъ отдѣльныхъ церквахъ, изъ которыхъ она состоитъ, и если бы въ слѣдствіе всего этого могли вкрадываться въ нее и уживаться въ ней какія угодно неправды и заблужденія къ попранію или оскорбленію вѣры и благочестія христіанскаго,— если бы могли напр. проходить въ ней, не бывъ замѣченными, такіе ужасные,

неизмѣримой важности факты, какъ нашъ расколъ, въ которомъ погибло столько вѣрующихъ душъ? И какъ она—эта вселенская церковь могла бы остаться „святою и непорочною“, любвеобильною матерію чадъ своихъ, если бы она допустила погибнуть въ раздорѣ съ нею этимъ душамъ безъ особеннаго повода и безъ особенной великой вины со стороны ихъ самихъ, а только по винѣ какой-бы то ни было церковной іерархіи? Нѣтъ, полная солидарность, безусловное согласіе всей вселенской православной церкви съ церковію русскою по дѣлу нашего раскола, фактически подтверждающееся на пространствѣ болѣе двухъ вѣковъ, въ продолженіе которыхъ церковь русская не слышала никогда не только обличенія или упрека въ несправедливости или жестокости по отношенію къ расколу, но даже ни малѣйшаго намека на что либо подобное,—это вселенское единомысліе и согласіе—безусловно, общеизвѣстно и не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, и потому утверждать, будто по дѣлу раскола іерархія нашей церкви на московскомъ соборѣ погрѣшила, возможно неиначе, какъ отрѣшившись отъ православнаго воззрѣнія на церковь. Сами даже раскольники являются въ этомъ случаѣ гораздо послѣдовательнѣе г. Соловьева: зная, что ихъ осужденіе изречено русскою церковію въ полномъ согласіи со всею вселенскою церковію, они отрѣшились отъ всякаго общенія съ этою послѣднею, рѣшительно признавая всю ее неправомыслящею и неправославною, извратившею истинную вѣру, измѣнившею древнимъ преданіямъ первенствующей церкви Христовой, и потому утратившею благодать; однимъ словомъ, всю вселенскую православную церковь называютъ и признаютъ еретическою; между тѣмъ какъ г. Соловьевъ утверждаетъ, что въ отношеніи раскола „грѣхъ не на вселенской, а на русской церкви“. А если бы въ самомъ дѣлѣ по отношенію къ раскольникамъ оказала несправедливость или жестокость собственно іерархія одной русской церкви и въ слѣдствіе того погрѣшила; то никто и ничто не мѣшало и непрепятствовало этимъ раскольникамъ еще въ то же время или послѣ когда бы то ни было,—какъ никто и ничто не мѣшаетъ и не препятствуетъ особенно въ настоящее время, когда столько защитниковъ раскола является со всѣхъ сторонъ между самими православными,—обратиться къ суду и защитѣ вселенской церкви. если бы раскольники признавали, что они имѣютъ здѣсь дѣло собственно съ одною іерархіею русской церкви. Но какъ ничего такого не послѣдовало ни прежде ни теперь со стороны раскольниковъ, которые остаются въ этомъ случаѣ послѣдовательными съ своей точки зрѣнія, то несравненно болѣе и прежде того отъ г. Соловьева, какъ человѣка обладающаго высокимъ образованіемъ и христіанскою ревностію, требуется послѣдовательности, если онъ желаетъ сохранить православное воззрѣніе

на церковь, въ чемъ пока никто и не сомнѣвается. Если бы онъ потрудился принять въ разсчетъ и какъ слѣдуетъ сообразить все выраженное нами здѣсь,—такъ какъ все это безъ сомнѣнія ему не меньше нашего извѣстно,—то онъ воздержался бы отъ своихъ нареканій и отказался бы утверждать, какъ теперь утверждаетъ, будто іерархія русской церкви со времени патріарха Никона усвоила себѣ „неевангельскій и неправославный духъ".

Здѣсь, возвращаясь къ историческимъ воспоминаніямъ, г. Соловьевъ и самъ сознаетъ неправильность своего указанія на тотъ историческій моментъ, съ котораго въ русской іерархіи, по его мнѣнію, имъ самимъ теперь заподозриваемому, является „неевангельскій и неправославный духъ"; и потому въ подстрочномъ примѣчаніи онъ оговаривается: „если и въ прежнія времена можно указать примѣръ духовнаго насилія въ русской церкви,—въ преслѣдованіи жидовствующихъ, то и въ этомъ случаѣ вполнѣ несомнѣнно вліяніе латинства". Осмѣливаемся напомнить г. Соловьеву при этомъ случаѣ, что если бы ему угодно было взойти съ его принципомъ гораздо выше по исторической лѣстницѣ, то нѣчто совершенно подобное, съ его точки зрѣнія, этому „неевангельскому духу", или „вліянію латинства", легко можно усмотрѣть въ іерархіи церкви гораздо раньше появленія секты жидовствующихъ,—даже въ то время, когда еще и самаго „латинства", въ потребномъ здѣсь смыслѣ этого слова, совсѣмъ и на свѣтѣ не было; можно бы по этой идеѣ усмотрѣть дѣйствіе этого „неевангельскаго и неправославнаго духа", или „вліянія латинства" напр. еще на первомъ Вселенскомъ соборѣ, осудившемъ еретика Арія за его слишкомъ *свободное* (говоря языкомъ нашихъ либеральныхъ защитниковъ раскола) выраженіе своего религіознаго убѣжденіяили взгляда на лицеБогочеловѣка,—даже еще въ исторіи Ананіи и Сапфиры?.. Однимъ словомъ, если не полѣниться да походить какъ слѣдуетъ съ принципомъ г. Соловьева по стогнамъ исторіи, то пожалуй можетъ оказаться, что церковь безъ того „духа", на который указываетъ г. Соловьевъ, никогда и ни въ какой періодъ своего существованія и необходилась. Мало ли въ самомъ дѣлѣ отъ самыхъ первыхъ временъ христіанства являлось и прошло предъ судомъ церкви еретиковъ и созданныхъ ими ересей, по отношенію къ которымъ церковь вселенская поступала точно также, какъ впослѣдствіи поступила и наша церковь съ раскольниками? Само собою разумѣется, мы отнюдь не имѣемъ въ виду входить въ защиту *дѣйствительнаго* „духовнаго насилія", а хотѣли только такъ-сказать намекнуть на то, что слѣдуетъ вообще соблюдать приличную осторожность въ указаніи или опредѣленіи того „духа", который дѣйствуетъ въ церковной іерархіи, тѣмъ болѣе, что при этомъ нѣкоторыя вещи, какъ напр. „духовное насиліе". легко могутъ быть названы несвойствен-

нымъ имъ наименованіемъ, какъ объ этомъ сейчасъ будетъ сказано съ нѣкоторою подробностію. А наконецъ намъ слѣдовало еще указать тутъ на противорѣчіе г. Соловьева самому себѣ, такъ какъ приведеннымъ нами его подстрочнымъ примѣчаніемъ онъ устраняетъ или обезсиливаетъ собственное указаніе на патріарха Никона, какъ вчинателя усвоенія іерархіею нашей церкви „неевангельскаго и неправославнаго духа“. Противорѣчіе это самому себѣ замѣчательно для насъ въ томъ именно отношеніи, что не обращая на него вниманія, какъ бы и вовсе его не замѣчая, г. Соловьевъ все-таки сосредоточивается на личности патріарха Никона, желая доказать отступленіе нашей церковной іерархіи отъ православнаго духа и усвоеніе духа неправославнаго латинства. Очевидно такимъ образомъ, что на указаніи тѣхъ или другихъ погрѣшностей отдѣльныхъ іерархическихъ лицъ г. Солопьевъ признаетъ возможнымъ обосновать теорію погрѣшимости всей церковной іерархіи въ совокупности; и вотъ здѣсь-то указываемъ источникъ или первоначальную основу его *глубокой догматической ошибки, его догматически неправильнаго воззрѣнія на церковь*.

Іерархія церкви состоитъ изъ отдѣльныхъ лицъ, изъ коихъ каждое, по свойственной или прирожденной ему человѣческой немощи, можетъ погрѣшать; даже всѣ члены этой іерархіи до одного, взятые порознь, неизбѣжно подлежатъ свойственной человѣку погрѣшимости. Но въ томъ-то и дѣло, что святость и непогрѣшимость церкви или ея іерархіи держится вовсе не на относительномъ достоинствѣ лицъ составляющихъ собою эту іерархію. Чтобы это была за церковь и какимъ образомъ она могла бы пребывать неизмѣнно „святою и непорочною“, если бы эта святость и непорочность ея утверждалась на преходящемъ и всегда колеблющемся духовномъ совершенствѣ человѣческихъ личностей, сколько бы ихъ ни было? Не была ли бы она въ такомъ случаѣ оставлена на жертву самыхъ тревожныхъ и опасныхъ случайностей? Въ томъ-то и дѣло, что святость и непогрѣшимость церкви или ея іерархіи основывается и утверждается на Божественномъ Лицѣ ея основателя и главы Господа Іисуса Христа, который предоставивъ Своимъ апостоламъ—значитъ іерархіи церкви—право вязать и рѣшить, сказалъ имъ потомъ: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка*, и съ этими словами вознесся на небо. Имѣя въ виду эту основную непреложную истину церкви, безъ которой невозможна самая эта церковь въ ея истинномъ смыслѣ, страшно подумать, въ кого метитъ—хотя и ненамѣренно, но тѣмъ не менѣе неизбѣжно всякое обвиненіе, направляемое противъ іерархіи церкви *въ ея совокупности, въ ея соборности*... Если г. Соловьевъ въ своихъ нападкахъ на іерархію церкви внутренно руководился какими-либо соображеніями чело-

вѣческихъ личностей, имѣя въ виду со стороны тѣхъ или другихъ лицъ іерархіи что-либо несообразное и несовмѣстимое съ принципами христіанства въ актахъ внѣшняго управленія церкви, то пусть бы онъ и направлялъ свои нападки въ эту сторону; очень можетъ быть, что онъ въ такомъ случаѣ оказалъ бы большую услугу церкви и привлекъ бы къ себѣ лучшія симпатіи честныхъ людей и тѣмъ болѣе искреннихъ христіанъ. Но нѣтъ, совсѣмъ не эта сторона дѣла привлекаетъ его вниманіе,—съ своими нападками онъ проникаетъ именно во внутреннее святилище церкви, вслѣдствіе чего и оказывается, что онъ нападаетъ не на человѣческое, а на Божіе... Когда порознь обвиняется духовенство, хотя бы самое высшее, въ тѣхъ или другихъ явныхъ и очевидныхъ порокахъ и заблужденіяхъ: въ неправильномъ употребленіи предоставленной власти, въ ненормальномъ отношеніи къ паствѣ, въ различныхъ злоупотребленіяхъ по службѣ, въ небрежномъ отношеніи и исполненіи своихъ высокихъ обязанностей и тѣмъ болѣе въ ересяхъ,—это понятно, и никто изъ честныхъ, проникнутыхъ христіанскими стремленіями людей не откажется присоединиться здѣсь къ обвинителямъ, такъ какъ при этомъ имѣются въ виду тѣ или другія, сколько бы ихъ ни было, хотя бы цѣлое множество, отдѣльныя лица, практикующія дѣйствительныя злоупотребленія *по своему почину и за свой собственный страхъ и счетъ*, тормозящія правильное отправленіе церковной жизни вѣрующихъ, представляющія собою великій церковный соблазнъ и тѣмъ вредящія дѣлу церкви, и такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь и у обвиняющихъ и у самихъ обвиняемыхъ необходимо имѣются въ виду болѣе или менѣе широкія исключенія изъ общаго правила въ ту или другую сторону. Но когда говорятъ, что погрѣшила и притомъ еще тяжко вся церковная власть *на соборѣ*, вся іерархія церкви во всей своей совокупности, іерархія хотя и помѣстной церкви, но въ полномъ завѣдомомъ союзѣ со всею вселенскою церковію, и погрѣшила на счетъ самаго существа вѣры и церкви Христовой, по такому напр. неизмѣримо важномудѣлу, какъ выдѣленіе и осужденіе раскола, причемъ такое ужасное множество бывшихъ чадъ этой церкви предано проклятію, о, тогда тутъ ничего понять невозможно! Тогда, путемъ послѣдовательно идущихъ одинъ за другимъ логическихъ выводовъ, въ концѣ концовъ выходило бы, что Господь святость и непогрѣшимость своей церкви обусловилъ духонными совершенствами и намѣреніями человѣческаго лица стоящаго во главѣ управленія церкви, напр. патріарха Никона,—подчинилъ и поставилъ въ зависимость *единственно* отъ благаго совѣта и разумѣнія хотя бы то цѣлаго сонма іерархическихъ лицъ, самъ въ тоже время не принимая ни прямаго ни посредственнаго участія въ управленіи своею церковію, а въ

данномъ случаѣ, по дѣлу раскола—просто оставилъ свою церковь! Вотъ къ какимъ „неевангельскимъ и неправославнымъ“ заключеніямъ, неизбѣжно приводятъ заявленія г. Соловьева, о возможности и дѣйствительности *соборной* погрѣшности нашей церкви въ раскольничьемъ дѣлѣ!

Такимъ образомъ, по идеѣ церкви, обвиненіе, возводимое г. Соловьевымъ на іерархію нашей церкви совершенно несправедливо и догматически погрѣшительно. Но какъ при этомъ еще становится очевиднымъ, что въ заявленіи своихъ нареканій г. Соловьевъ, кромѣ сочувствія къ раскольникамъ, одушевляется и увлекается еще представленіемъ и изображеніемъ тѣхъ или другихъ іерархическихъ лицъ, къ которымъ онъ чувствуетъ по тѣмъ или другимъ причинамъ замѣтное нерасположеніе, то обвиненіе направленное имъ противъ церковной іерархіи оказывается еще и тенденціозно-пристрастнымъ и насилующимъ самую исторію, которая здѣсь уже дѣйствительно „идетъ въ услуженіе“ тенденціи г. Соловьева, такъ какъ ставитъ свои факты не въ прямомъ и дѣйствительномъ ихъ смыслѣ. Но здѣсь однако является со стороны г. Соловьева такое сплетеніе самыхъ тяжкихъ и безпощадныхъ нареканій на всю іерархію русской церкви—и прошедшую и настоящую во всемъ ея двухвѣковомъ историческомъ преемствѣ,—что подробно отвѣчать или опровергать все это было бы дѣломъ слишкомъ тяжелымъ, а отчасти пожалуй и излишнимъ. Но и пройти совершенно молчаніемъ все это въ своемъ родѣ *единственное* литературное изображеніе—невозможно, по крайней мѣрѣ трудно, такъ какъ г. Соловьевъ по истинѣ не щадитъ здѣсь литературнаго искусства, чтобы создать изъ своего протеста рѣдкій образецъ и стать по праву во главѣ протестующихъ противъ „духовной власти въ Россіи“. Нѣтъ у насъ того противорѣчащаго соціальному и нравственному порядку общественнаго положенія, нѣтъ той духовной и физической бѣды въ русскомъ народѣ и государствѣ, вина въ которыхъ всею своею тяжестію не ложилась бы у него всецѣло и безраздѣльно на іерархію церкви... Боже, чего-чего тутъ нѣтъ! Г. Соловьевъ ужъ по истинѣ, что называется—отпѣлъ св. Синоду на его „пастырское возваніе“!..

Мы не станемъ конечно доказывать автору его историческую несправедливость или неточность въ томъ случаѣ, когда онъ напр. утверждаетъ, будто патріархъ Никонъ усвоилъ„ основное заблужденіе латинства состоящее въ томъ, что духовная власть признается сама по себѣ какъ принципъ и цѣль“, и будто „соперничество и тяжба съ царемъ составляли главную (?) задачу жизни для патріарха Никона“. Еслибы эти заявленія, въ которыхъ очевидно насилуются историческіе факты, еслибы, говоримъ, эти заявленія были даже и справедливы въ большей или меньшей сте-

пени, то въ данномъ случаѣ намъ нѣтъ до того никакой надобности; существенно важнымъ для насъ при этомъ состоитъ то, что собственно произвелъ въ церкви патріархъ Никонъ и какой онъ оставилъ здѣсь слѣдъ или вліяніе въ отношеніи раскольничьяго дѣла, такъ какъ въ эту именно сторону направляются и самыя указанныя заявленія автора. И вотъ здѣсь мы прежде всего встрѣчаемся съ такимъ историческимъ фактомъ, который самъ по себѣ служитъ рѣшительнымъ опроверженіемъ всѣхъ заявленій автора о томъ, будто патріархъ Никонъ вообще становится такимъ вліятельнымъ вчинателемъ другихъ отношеній, устанавливающихся между церковію и государствомъ съ его времени и „по его почину“, будто онъ имѣлъ такое неотразимое вліяніе на іерархію русской церкви, что даже „внесъ въ нее латинское начало религіознаго насилія“ и пр. и пр. Мы говоримъ о такомъ историческомъ фактѣ, который возвышается и господствуетъ надъ всею исторіею раскольничьяго дѣла и потому никакъ не могъ пройти незамѣченнымъ мимо историческихъ очей автора: это тотъ же самый Московскій соборъ, на которомъ іерархія русской церкви представила такое очевидное доказательство съ одной стороны того, что она стояла тутъ выше всякой подчиненной зависимости отъ какого бы то ни было личнаго вліянія патріарха Никона, такъ какъ осудила этого патріарха такимъ строгимъ судомъ за нѣкоторыя неблаговидныя его выходки или дѣйствія, низложивъ его, лишивъ его патріаршескаго достоинства и сдѣлавъ его простымъ монахомъ, а съ другой—своей непогрѣшимости, когда такъ разумно, справедливо и безпристрастно она мыслила въ этомъ патріархѣ два различныя понятія: его личность, которую она осудила, и его дѣло исправленія церковныхъ книгъ, которое она приняла и санкцировала, признавъ это дѣло совершенно разумнымъ, правильнымъ и для церкви благопотребнымъ. Далѣе, очевиднымъ доказательствомъ того, что патріархъ Никонъ положительно не имѣлъ никакого подавляющаго вліянія на взгляды и направленіе іерархіи русской церкви и не создавалъ и не проводилъ въ нее никакого латинскаго начала, отъ котораго всегда была и будетъ свободна православная іерархія, служитъ то, что каковы бы ни были дѣйствія патріарха Никона по управленію церковными дѣлами, самыя даже лучшія, безъ сомнѣнія православнѣйшія и совершенно благонамѣренныя и для церкви благопотребныя, какъ напр. тоже исправленіе книгъ, прежде нежели пройти имъ въ практику церкви, потребовали собора, и значитъ патріархъ Никонъ не только не имѣлъ для іерархіи русской церкви значенія какого-либо абсолютнаго авторитета, но напротивъ самъ подлежалъ суду и подчинялся соборному авторитету этой іерархіи. Равнымъ образомъ и то обстоятельство, что соборъ этотъ былъ созванъ самимъ даже Никономъ, очевидно

вовсе не ладитъ съ указаніемъ г. Соловьева на то, что патріархъ Никонъ усвоилъ себѣ „основное заблужденіе латинства“, хотя и „безотчетно“, когда онъ даже самое это исправленіе книгъ не взялъ непосредственно въ собственныя руки, а какъ извѣстно, составилъ для этого такъ-называемый печатный дворъ, собралъ лучшихъ знатоковъ дѣла и ввѣрилъ имъ это исправленіе, и затѣмъ для окончательной повѣрки этого исправленія созвалъ соборъ, однимъ словомъ, дѣйствовалъ во всемъ такъ, что съ этой стороны не вызвалъ противъ себя никакого протеста даже со стороны явныхъ враговъ своихъ, значитъ дѣйствовалъ совершенно въ духѣ православной соборности, а не по „основному заблужденію латинства“. Да наконецъ, еслибы патріархъ Никонъ и въ самомъ дѣлѣ дѣйствовалъ неправильно или даже неправославно по управленію церковными дѣлами, мыслилъ или усвоилъ себѣ духъ несвойственный представителю православной церкви, то причемъ же тутъ вся-то іерархія русской церкви? Вѣдь дѣло осужденія раскола этою іерархіею на Московскомъ соборѣ произошло при такихъ условіяхъ и обстоятельствахъ, во всѣхъ отношеніяхъ благонамѣренно и православно поставленныхъ, что для самаго отчаяннаго софиста не могло бы здѣсь, кажется, оставаться никакой возможности насиловать историческіе факты въ такомъ смыслѣ, чтобы выходило, будто эта іерархія при этомъ случаѣ состояла подъ какимъ бы то ни было вліяніемъ патріарха Никона, который никогда конечно не составлялъ собою этой іерархіи; и современная патріарху Никону, а тѣмъ болѣе послѣдующая дѣятельность іерархіи русской церкви, что касается существа вѣры, постоянно утверждалась совсѣмъ не на подчиненной зависимости или вліяніи на нее того или другаго іерархическаго лица, а на прямомъ указаніи священныхъ обязанностей іерархіи, на божественномъ началѣ соборности православной церкви. Но не въ томъ ли авторъ видитъ дѣйствіе этого подавляющаго вліянія патріарха Никона на іерархію русской церкви, что эта іерархія, осудивъ самаго Никона, не пощадила однако раскола и раскольниковъ? Неужели онъ хотѣлъ бы, чтобы въ доказательство своей свободы отъ этого вліянія, церковная іерархія отрѣшилась отъ своего дѣйствительнаго „долга и призванія“? Неужели возможно при этомъ обвинять или упрекать эту управляющую власть церкви въ томъ, какъ это дѣлаетъ г. Соловьевъ, что она выдѣлила и осудила расколъ и отдѣлила отъ церкви раскольниковъ? Неужели онъ хотѣлъ бы потребовать отъ церкви, чтобы она безразлично и благодушно терпѣла въ своихъ нѣдрахъ всяческія заблужденія и нареканія противъ содержимой ею истины, чтобы въ ней спокойно уживалась всякая безсмыслица и ересь? И что бы это была за церковь, если бы она не произносила своего суда на упорную ложь, не склоняющуюся ни

предъ какими убѣжденіями, не преклоняющуюся ни предъ какими заявленіями христіанской любви и снисхожденія? Какая бы она была хранительница ввѣренной ей божественной истины, высшая блюстительница правды на землѣ, еслибы она, уважая истину, покровительствовала вмѣстѣ съ тѣмъ и заблужденію, а въ данномъ случаѣ еще и пригрѣвала бы всевозможныя проклятія на саму себя, словно не замѣчая, или не придавая никакого значенія никакимъ нареканіямъ и клеветамъ противъ самой себя со стороны раскольниковъ, словомъ не отличала бы строго и рѣшительно истину отъ лжи, но представляла бы изъ себя какое-то непонятное и невозможное вмѣстилище всевозможныхъ противорѣчій, какое-то странное поприще для неразрѣшимой путаницы религіозныхъ понятій и вѣрованій? И какъ она могла бы тогда исполнять указанное ей самимъ ея божественнымъ Основателемъ предназначеніе—возвѣщать міру откровенную абсолютную истину? Нѣтъ, нашу церковь самъ Господь наздалъ и укрѣпилъ, и потому она до скончанія вѣка пребудетъ истинно-православною, точно также какъ и наша церковная іерархія никогда не станетъ на протестантскую точку зрѣнія на церковь, на что такъ усердно и настоятельно вызываютъ ее наши невпопадъ либеральные мыслители, и никогда не позволитъ допустить въ управляемой ею церкви безразличнаго смѣшенія или броженія одно другому противорѣчащихъ религіозныхъ взглядовъ и понятій въ существенномъ дѣлѣ вѣры и таинствъ; и потому, когда явились въ ней раскольники, которые стали кричать, что чрезъ извѣстное исправленіе обрядовъ церковь повредила чистоту вѣры и лишилась благодати св. Таинъ, что съ этихъ поръ наступило въ ней царство антихриста, то послѣ всѣхъ принятыхъ съ ея стороны мѣръ къ ихъ вразумленію и къ обузданію ихъ дерзости, она отдѣлила ихъ отъ себя. Наши либералы такой судъ церкви находятъ жестокимъ и несправедливымъ; но это конечно потому, что уважая свободу убѣжденій во всемъ, они желали бы и здѣсь примѣнить этотъ принципъ, такъ какъ у нихъ не пользуется вообще никакою особенною привиллегіею или абсолютнымъ уваженіемъ ввѣренная церкви божественная истина, которую они всегда готовы промѣнять на мелочь такъ-называемаго гуманизма т.-е. всяческаго потворства человѣческимъ страстямъ и заблужденіямъ; потому еще, что въ слѣдствіе такого спокойнаго безразличнаго отношенія къ этой божественной истинѣ, они могутъ спокойно и безучастно созерцать всяческое поруганіе этой истины, могутъ равнодушно переносить какое угодно зрѣлище попранія и оскорбленіи святыни церкви Христовой; потому, наконецъ, что въ слѣдствіе такого притупленія или подавленія въ себѣ религіозной мысли и чувства, они хотѣли бы, чтобы церковь создала и поддерживала въ себѣ, въ отношеніи общества своихъ вѣрующихъ,

такое положеніе, по которому всякій воленъ былъ бы составлять себѣ и содержать какое ему угодно воззрѣніе на любой предметъ вѣры и благочестія христіанскаго, независимо отъ авторитета вселенскаго преданія,—однимъ словомъ хотѣли бы, чтобы вмѣсто строгаго суда и разграниченія религіозныхъ понятій и вѣрованій, въ церкви существовалъ религіозный индифферентизмъ, не подозрѣвая при этомъ, а пожалуй не особенно и заботясь на этотъ счетъ, что церковь въ такомъ случаѣ разрушала бы саму себя, лучше сказать, перестала бы быть церковію. Извѣстно, почему находятъ справедливымъ утверждать (какъ напр. пок. Ал. Ст. Хомяковъ), что въ протестантствѣ, собственно говоря, нѣтъ церкви. Это совершенно справедливо именно потому или вслѣдствіе того, что тамъ, какъ извѣстно, существуетъ ничѣмъ и никакимъ авторитетомъ неограничиваемый произволъ, въ силу котораго каждый членъ этой мнимой церкви составляетъ самъ для себя какое угодно религіозное толкованіе или понятіе о какомъ угодно предметѣ религіи, вслѣдствіе чего тамъ существуетъ полнѣйшее броженіе всевозможныхъ взглядовъ и отношеній къ догматамъ вѣры и таинствамъ, такъ что не только церкви, какъ союза вѣрующихъ, но даже нѣсколько лицъ одинаково и единодушно мыслящихъ о какой угодно святынѣ вѣры трудно подыскать или составить; и это не въ силу той или другой субъективной исключительности, а въ силу общаго вѣроисповѣднаго протестантскаго положенія, по которому каждый мыслитъ и вѣруетъ какъ хочетъ, не справляясь и не считаясь ни съ какимъ критеріемъ, не стѣсняясь никакими авторитетами и потому не состоя отвѣтственнымъ ни по религіознымъ вѣрованіямъ, ни по отношеніямъ нравственнымъ, ни предъ какимъ духовнымъ судомъ, котораго тамъ вовсе и не имѣется. Такимъ образомъ протестантство отказалось отъ предоставленнаго церкви Христовой права *вязать*, такъ какъ не разбираетъ и не судитъ никакихъ религіозныхъ понятій, и отъ права *рѣшить*, такъ какъ самому покаянію не придаетъ значенія таинства, не практикуетъ его въ смыслѣ суда церкви, и потому оно несоставляетъ собою церкви въ томъ видѣ, въ какомъ основалъ ее Христосъ... Если нельзя сказать, что того же желаютъ для нашей церкви и наши либеральные мыслители, то ужь по всей справедливости необходимо признать, что слѣдуя точь въ точь путемъ протестантскаго воззрѣнія на дѣло церкви, къ такимъ именно результатамъ, въ концѣ концовъ, ведутъ волею неволею всѣ ихъ широковѣщательныя разсужденія, съ которыми православная церковь, само собою разумѣется, считаться не станетъ, тѣмъ болѣе вступать въ компромиссы.

Если вдуматься однако въ эти разсужденія, то невольно приходишь къ той мысли внутренно содержащейся въ этихъ разсу-

жденіяхъ, что нашихъ либеральныхъ мыслителей сбиваетъ съ толку именно право суда предоставленное церкви, отъ которой они хотѣли бы одной любви и милости безъ всякаго разбора и разсужденія, хотя бы при этомъ истина и правда совсѣмъ не имѣли никакого мѣста и потеряли всякое примѣненіе. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь на страшномъ судѣ во второе Свое пришествіе Господь воздастъ каждому по дѣламъ его, тогда же примутъ праведную мзду свою и всѣ дѣятели вѣры, осуждены будутъ окончательнымъ судомъ еретики, какъ извратители и противники истины Божіей; и потому для чего бы кажется еще здѣсь на землѣ Господу угодно было предоставить Своей церкви не только полноту благодати и милости, но и право суда, право не только *тушить*, но и *вязать*? А вотъ именно для того и потому, что между истиною и ложью, между добромъ и зломъ происходитъ непрерывная ожесточенная борьба, въ которой человѣку всегда грозитъ страшная опасность погибели, такъ какъ между истиною и ложью невозможно никакое общеніе, какъ между свѣтомъ и тьмою; потому и для того, что вслѣдствіе этой борьбы и въ виду окружающихъ враговъ церкви, какъ кивоту святыни Господней и святилищу завѣта Божія о спасеніи человѣка, предназначено торжественно, предъ цѣлымъ міромъ отличать, свидѣтельствовать и возвышать истину предъ ложью, добро предъ зломъ, предназначено возбуждать вѣрующихъ возлюбить и держаться истины и отвращаться лжи, предназначено, наконецъ, сколько возможно содѣйствовать распространенію между людьми истины ко спасенію, и вмѣстѣ елико возможно препятствовать исконному врагу рода человѣческаго чрезъ посредство злыхъ людей—еретиковъ сѣять соблазнъ между вѣрующими, всячески удалять отъ нихъ этотъ соблазнъ и производителей соблазна. *Измите злаго отъ васъ самыхъ.* Вотъ что необходимо имѣть въ виду, разсматривая то или другое отношеніе церкви къ еретикамъ; вотъ чѣмъ объясняются всѣ тѣ дѣйствія церкви по отношенію къ еретикамъ, на которыя вообще устанавливается нашими либералами совсѣмъ неправильный взглядъ. Эти либералы повидимому и знать не хотятъ, что церковь, оберегая ввѣренное ей стадо Христово отъ мысленныхъ волковъ со всѣхъ сторонъ налегающихъ на него, охраняя своихъ чадъ, между которыми, какъ извѣстно, всегда такое преобладающее множество слабыхъ, младенчествующихъ въ вѣрѣ и потому для всяческаго соблазна легко уловимыхъ, должна употреблять всяческія усилія къ тому, чтобы удалить этихъ волковъ-соблазнителей и не дать имъ нарушать миръ церкви и производить между вѣрующими соблазнъ и опустошеніе; словомъ, знать не хотятъ того, что воинствующая на землѣ церковь Христова постоянно ведетъ борьбу съ окружающими ее врагами *съ тою прежде всего цѣлію и напряженіемъ*, чтобы только защи-

тить и сохранить ввѣренныхъ ея попеченію вѣрующихъ; но всѣ дѣйствія церкви въ этомъ смыслѣ, когда она напр. проклинаетъ еретиковъ, толкуютъ совсѣмъ превратно, постоянно называя защиту истины „религіознымъ насиліемъ“ со стороны церкви,— постоянно и съ особеннымъ усиліемъ напирая на ту мысль, яко бы въ этой борьбѣ съ своими врагами церковь имѣетъ въ виду „насиліемъ принудить“ или заставить этихъ враговъ признать ея истину, и непремѣнно, хотя бы то казнями и гоненіями, принудить этихъ враговъ возвратиться въ ея лоно, чего очевидно церковь никогда не имѣла и имѣть не можетъ въ виду, хотя конечно ея материнскія объятія всегда открыты для самыхъ лютыхъ и безпощадныхъ враговъ ея, если эти враги обратятся къ ней съ покаяніемъ, но *совершенно свободнымъ*. Нѣтъ, совсѣмъ не къ тѣмъ цѣлямъ направлялась въ подобныхъ случаяхъ дѣйствія церкви, чтобы „насиліемъ принуждать“ еретиковъ къ чему-бы то ни было; а всегда церковь дѣйствовала такъ: по отношеаію къ каждому еретику она сначала употребляла разнообразныя усилія и всевозможныя средства къ тому, чтобы раскрыть предъ нимъ его заблужденіе и ложь съ тѣмъ чтобы вразумить его и убѣдить свободно возвратиться къ истинѣ; но затѣмъ если этотъ еретикъ оказывается непреклонно-упорнымъ въ своемъ заблужденіи, церковь уже отдѣляла его отъ себя, оставляла его и обращала свою заботу къ тому, чтобы сколько возможно парализовать вредное вліяніе этого еретика на другихъ вѣрующихъ и удалить соблазнъ. Такъ точно поступила и поступаетъ и наша церковь съ раскольниками, вовсе не имѣя въ виду „насиліемъ возвратить“ ихъ къ себѣ. Между тѣмъ эта ложная мысль о *принудительномъ* возвратѣ еретиковъ, лучше сказать—эта клевета на церковь Божію по истинѣ господствуетъ во всѣхъ соображеніяхъ Соловьева, проходя чрезъ всю разсматриваемую нами его статью. Онъ напр. говоритъ, то тамъ, то въ другомъ мѣстѣ этой статьи: „стремясь *принужденіемъ* возвратить къ единству отпадшихъ, „ревниво охраняя латинское начало принужденія въ дѣлахъ вѣры и совѣсти“, употребляя „духовное насиліе“ и пр. и пр.

Но пора бы уже оставить эти *общія мѣста*, по крайней мѣрѣ для нашего времени уже слишкомъ потертыя и истрепанныя... Кто же въ самомъ дѣлѣ не знаетъ, что нигдѣ и никѣмъ давнымъ давно не практикуется уже никакихъ принужденій въ дѣлахъ религіи и совѣсти, и тѣмъ болѣе не употребляется равно никакихъ „насилій“ къ тому, чтобы „возвратить къ единству“ нашихъ раскольниковъ, или чтобы еще со стороны іерархіи „пытаться утвердить свой верховный авторитетъ“ между ними? Если что-либо въ этомъ родѣ бывало прежде когда-то, то чтобы не забываться и не увлекаться до абсурда и очевидной несправедливости по отношенію къ церкви или выс-

ней церковной іерархіи, необходимо помнить, что 1) какое бы великое множество фактовъ преслѣдованія раскола ни представляла исторія, всѣ таковые исходили отъ тѣхъ или другихъ лицъ, даже пожалуй отъ извѣстнаго собранія этихъ лицъ, имѣли своимъ источникомъ частную и притомъ можно сказать случайную иниціативу, а отнюдь не какое-либо соборное рѣшеніе или постановленіе русской церкви (исключая нѣкоторыхъ мѣръ противъ самыхъ распространителей раскола, какъ напр. лишеніе ихъ свободы), не какое-либо правило или руководство составленное соборною компетенціею цѣлой іерархіи русской церкви и для неизмѣннаго всегдашняго примѣненія; словомъ, преслѣдованіе это *не составляетъ собою ни какого-либо соборнаго правила, ни нарушенія или измѣненія какого-либо члена вѣроученія православной церкви, догмата вѣры, и потому было бы слишкомъ нелѣпо силиться построить на немъ теорію погрѣшимости церкви*; а 2) то или другое энергическое дѣйствіе по отношенію къ раскольникамъ, или просто—актъ преслѣдованіи раскола направлялся совсѣмъ не къ той цѣли, на которую указываютъ обвинители церковной власти: имѣлось въ виду, повторяемъ, совсѣмъ не то, чтобы мѣрами насилія заставить раткольпка возвратиться въ церковь, а тѣми илу другими мѣрами хотѣли укротить дѣйствіе соблазна, ограничить распространеяіе раскола и вмѣстѣ наказать и обуздать дерзость и богохульство раскольниковъ, которые взводили на церковь самыя тяжкія клеветы, самыя дерзкія обвиненія въ ереси и богоотступничествѣ, которые дерзко кричали вездѣ и во всеуслышаніе. что въ церкви совершается служеніе не Богу, а анти-христу, и не было такого нареканія и такой хулы, которыми они не поносили бы всю святыню, всѣ таинства... Вотъ что̀ собственно имѣлось въ виду, а совсѣмъ не *принудительное возвращеніе* раскольниковъ къ церкви.

Но наши противники говорятъ или утверждаютъ, что даже и въ самыхъ дѣйствіяхъ своихъ по охраненію ввѣреннаго ей словеснаго стада Христова отъ соблазна ереси церковь должна дѣйствовать исключительно однимъ духовнымъ оружіемъ, т.-е. свободнымъ *религіознымъ убѣжденіемъ*, во имя свободы котораго она, по ихъ мнѣнію, не только отнюдь не должна препятствовать еретикамъ врываться въ перковь, т.-е. въ среду вѣрующихъ и проповѣдывать тамъ какую угодно ересь, сѣять соблазнъ, но даже не имѣетъ права произносить своего соборнаго суда и осужденія ереси и еретиковъ, вотъ до чего уничижается церковь этими господами! Г. Соловьевъ вотъ напр. такія тяжкія обвиненія выводитъ на соборную власть русской церкви изъ того факта, что она выдѣлила и осудила расколъ, что *единственно* на этомъ фактѣ строитъ цѣлую чудовищную теорію о погрѣшимости русской церкви!! Въ этомъ, говоритъ онъ, „грѣхъ на русской

церкви". Въ 1-хъ религіозное убѣжденіе... Но развѣ напр. религіозное убѣжденіе въ пользу той или другой ереси является съ вѣтру? Не будь Арія, не было бы и аріанъ и пр. пр. Не правда ли? Какимъ же образомъ вы находите справедливымъ лишить церковь—глубоко убѣжденную въ содержимой ею истинѣ лишить права, въ виду явно приближающагося врага, принимать мѣры къ тому, чтобы удалить отъ себя этого врага, такъ какъ онъ можетъ причинить ей множество золъ, удалить хотя конечно и не казнями или гоненіями, а какими-нибудь другими средствами напр. церковнымъ судомъ и осужденіемъ ереси и еретиковъ, и отклонить соблазнительное этого врага вліяніе на вѣрующихъ? Во 2-хъ, не слишкомъ ли строго и взыскательно поступаютъ наши противники по отношенію къ тѣмъ изъ вѣрующихъ, которые пребываютъ такъ-сказать въ младенческомъ незнаніи всѣхъ истинъ вѣры, просто сказать въ невѣжествѣ, и потому не могутъ составить себѣ опредѣленнаго и отчетливаго понятія о всѣхъ догматахъ содержимаго ими религіознаго исповѣданія, не слишкомъ ли, говоримъ строго и безпощадно поступаютъ наши противники по отношенію къ таковымъ, когда требуютъ отъ нихъ твердаго и совершенно осмысленнаго религіознаго убѣжденія, т.-е. самостоятельной борьбы и защиты своего вѣрованія, и значитъ безжалостно предаютъ ихъ на жертву всевозможныхъ соблазновъ и ересей?.

Кромѣ того, то или другое преслѣдованіе раскольниковъ дѣйствительно совершалось у насъ еще и по ревности къ святынѣ церкви дерзко поруганной ими. Между тѣмъ, это чрезвычайной важности обстоятельство, т.-е. возмутительная дерзость раскольниковъ противъ святыни церкви, по какому-то странному пристрастію къ расколу, совершенно упускается изъ виду вообще прекателями православной церкви, не смотря на то, что эта дерзость всего рельефнѣе выступаетъ и красуется во всей исторіи раскола, можно сказать выставлена *исключительнымъ* девизомъ и до сего времени ярко фигурируетъ на раскольничьемъ знамени. Все это совершенно игнорируется, не принимается ни въ какой разсчетъ и резонъ, даже и не вспоминается, какъ что-то исторически небывалое, возражателями церкви каждый разъ, какъ только они судятъ о церкви и ея отношеніи къ расколу: и неиначе какъ именно въ слѣдствіе этого страннаго забвенія или умолчанія *господствующихъ* въ дѣлѣ фактовъ, для нихъ становится возможнымъ утверждать, напр. будто „іерархія русской церкви вмѣсто того, чтобы и внѣ церкви дѣйствовать великою силою любви, отрѣшилась отъ нея внутри себя", т.-е. по отношенію къ раскольникамъ. Авторъ повидимому не знаетъ, или лучше и знать не хочетъ, что церковь по началу въ теченіи 12 лѣтъ постоянно обращалась съ словомъ любви и мира къ

возмутившимся противъ нея раскольникамъ, не говоря уже о томъ, что ея материнскія объятія и теперь во всякое время открыты для нихъ, и только тогда уже обратилась къ мѣрамъ строгости, къ соборному осужденію раскола, когда долговременнымъ опытомъ убѣдилась, что раскольники самымъ рѣшительнымъ и дерзкимъ образомъ отвергаютъ ея любовь, отвращаются отъ нея съ глумленіемъ и проклятіями, какъ отъ еретической и утратившей всякую благодать и въ ученіи и въ таинствахъ, когда убѣдилась, что настало время, когда она, ради устраненія ужаснаго соблазна, который производили въ церкви раскольники, должна уже обратиться къ предоставленной ей власти духовнаго суда на непокорныхъ и рѣшительно отдѣлить ихъ отъ себя, объявивъ ихъ противниками содержимой ею истины и святости. Между тѣмъ во всѣхъ протестахъ и заявленіяхъ, направляемыхъ противъ церкви или церковной іерархіи, вообще принято трубить, что церковь должна дѣйствовать противъ еретиковъ и раскольниковъ свойственнымъ ей оружіемъ любви и духовнаго убѣжденія. Но развѣ въ какомъ-либо случаѣ церковь упускала изъ виду и не употребляла этого оружія? Исторія однако гласитъ, что часто совсѣмъ не удается смягчить жестокость врага словомъ любви и убѣжденія. Что сдѣлано напр. въ этомъ смыслѣ съ Аріемъ, Македоніемъ и другими еретиками, которыхъ всячески вразумляли и убѣждали на вселенскихъ соборахъ нѣсколько сотъ архипастырей, между которыми такъ много было славныхъ и знаменитыхъ высотою разума и святостію жизни, не говоря уже о многократныхъ и продолжительныхъ предварительныхъ совѣщаніяхъ одинъ на одинъ? Какихъ резоновъ не представляли на Московскомъ соборѣ и нашимъ раскольникамъ протопопу Аввакуму, попу Лазарю, діакону Ѳеодору и другимъ, вызывая ихъ на соборъ и порознь и всѣхъ вмѣстѣ и всячески уговаривая ихъ вразумиться и обратиться отъ своей непреклонной вражды на церковь Божію? Убѣдите-ка напр. кого-либо изъ нашихъ современныхъ террористовъ въ томъ, что умерщвленіе царя есть величайшее злодѣяніе, ужаснѣйшее преступленіе предъ Богомъ и государствомъ, злѣйшее всѣхъ преступленій человѣческихъ: не скажетъ ли онъ на всѣ ваши убѣжденія, что это есть напротивъ великій гражданскій подвигъ на пользу человѣчества, высокая добродѣтель? Что же вы станете дѣлать съ непобѣдимымъ упорствомъ? Такъ и наши раскольники, если на всѣ обращенныя къ нимъ со стороны церкви вразумленія и увѣщанія они не обращали вниманія и не только отвергали ихъ, но еще болѣе и болѣе ожесточались въ своемъ упорствѣ, отвергая ее и отвращаясь отъ нея съ страшными хулами и проклятіями, то что же церкви оставалось дѣлать съ ними, какъ не отдѣлить ихъ отъ себя, предавъ ихъ осужденію? Неужели возможно, не теряя

здраваго смысла утверждать, что отъ непобѣдимаго упорства и закоренѣлости еретиковъ, которыхъ церковь принуждена наконецъ отдѣлять отъ себя, она можетъ колебаться въ своемъ основаніи и терять свою святость и непогрѣшимость? Но всевозможныя нападки и нареканія на церковь со стороны ея возражателей происходятъ именно отъ того, что эти господа мыслятъ и говорятъ о церкви въ такомъ тонѣ и смыслѣ, что она у нихъ постоянно оказывается предоставленною однимъ человѣческимъ силамъ и средствамъ, а присутствіе и дѣйствіе въ ней силы Божіей если несовершенно отрицается ими, то видимо игнорируется. Тогда какъ мы вѣруемъ, что Христосъ пребываетъ въ церкви Своей неизмѣнно и неотступно, эти господа какъ бы устраняютъ Его отсюда, каждый разъ разсуждая о церкви, какъ о чисто-человѣческомъ учрежденіи, въ которомъ вся сила и значеніе принадлежатъ то какому-либо патріарху, то другому какому-либо іерархическому лицу. Слѣдуя логикѣ ихъ понятій необходимо придешь къ слѣдующимъ заключеніямъ: что Христа не было въ церкви, по крайней мѣрѣ въ то время, когда она осуждала на своемъ соборѣ расколъ, что Онъ оставилъ ее при этомъ случаѣ, отступилъ отъ ней, лишилъ ее Своего божественнаго промысла, предоставивъ ея кораблю плыть по указанію человѣческихъ страстей, по подобію того, какъ Онъ оставилъ церковь западную, когда она расходилась съ церковію восточною, что значитъ все происшедшее съ церковію западною легко можетъ быть примѣнимо и къ нашей церкви, въ слѣдствіе чего самая истина ея православія является заподозрѣнною... или по меньшей мѣрѣ, что Господь оставилъ свою церковь на жертву такого ужаснаго заблужденія и притомъ на такое продолжительное двухъ-вѣковое пространство времени, и вотъ теперь наконецъ, въ лицѣ этихъ возражателей церкви посылаетъ пророковъ возвѣщать объ отступленіи этой церкви отъ истины православія и призвать ее къ покаянію!!

Но довольно, Съ самаго начала нашего возраженія г. Соловьеву мы предположили себѣ устранить главную руководящую мысль проходящую чрезъ всю статью его, что и сдѣлали по крайнему нашему разумѣнію.

Имѣя однако въ виду, что въ послѣднее время протестующіе противъ церкви голоса становятся болѣе и болѣе частыми и громкими, мы не можемъ отказать себѣ въ нѣкоторомъ размышленіи о томъ, что въ какихъ бы то ни было изъисканіяхъ причинъ того или другаго психическаго факта у насъ вообще принято обращаться къ разнымъ причинамъ совершенно внѣшнимъ, въ слѣдствіе чего объясненіе причинности явленій выходитъ всегда неудачно и въ сущности ничего не объясняетъ. Съ нѣкотораго времени напр. у насъ часто появляются случаи самоубійства,

преимущественно въ такъ-называемомъ образованномъ обществѣ; обстоятельство конечно слишкомъ серьёзное, требующее самаго тщательнаго изслѣдованія и объясненія. Посмотрите же, какъ у насъ судится и объясняется эта эпидемія самоубійствъ? Встрѣтите ли вы въ литературѣ по этому поводу правдивое и смѣлое указаніе на то, что громадное большинство нашего такъ-называемаго интеллигентнаго общества давно уже порвало почти всякую связь съ религіею и церковію, или если и поддерживаетъ, то развѣ только самые слабыя, едва замѣтныя и большею частію нечистыя нити этой связи, что въ слѣдствіе этого самое современное міросозерцаніе, самый взглядъ на жизнь составляются здѣсь уже помимо всякаго вліянія и участія религіи и церкви, что все это, вмѣстѣ нерѣдко еще съ нравственною распущенностію, сгладило для этого общества мало-по-малу чуть ли не всѣ религіозные идеалы, при чемъ задачи жизни естественно съуживаются, сводятся и ограничиваются уже одними матеріальными интересами, является или безшабашная погоня за матеріальною наживою и чувственными наслажденіями, или легкомысленное отношеніе къ самой жизни, съ которою при первыхъ обнаружившихся неудачахъ, при неблагопріятно сложившихся обстоятельствахъ, къ поправленію которыхъ не представляется состоящаго подъ рукою ближайшаго способа, признается за лучшее расправиться по собственному усмотрѣнію, по своему никѣмъ и ничѣмъ не стѣсняемому произволу,—признается за лучшее покончить самоубійствомъ, благо не предносится при этомъ никакого принципа, надъ которымъ бы слѣдовало задуматься? Нѣтъ, ни въ обществѣ, ни въ литературѣ вы не услышите и не увидите ничего подобнаго такому объясненію; причины самоубійствъ всегда изыскиваются здѣсь исключительно въ окружающихъ людяхъ и обстоятельствахъ, въ той или другой внѣшней обстановкѣ самоубивающагося субъекта,... даже въ классической системѣ обученія. Такъ и здѣсь. Очевидно, наше общество въ чаду собственной распущенности чувствуетъ себя неладно и вотъ придумываетъ, вмѣсто дѣйствительныхъ, самые странные способы для нѣкотораго успокоенія себя, указывая причину печальнаго своего положенія въ духовенствѣ, въ высшей церковной іерархіи, которая ни съ того, ни съ сего является у нихъ началомъ и источникомъ всѣхъ бѣдъ православнаго міра...

Въ заключеніе да позволено будетъ спросить: какихъ цѣлей предполагаютъ достигнуть всѣ эти пререкатели церкви, и что можетъ оказаться въ концѣ концовъ отъ всѣхъ этихъ нареканій и обвиненій направляемыхъ ими противъ церкви? Собственно говоря, такихъ мыслей и разсужденій можно бы ожидать только отъ рѣшительныхъ и завѣдомыхъ враговъ церкви, которые бы

серьёзно предположили себѣ и взялись поднять дѣло раскола въ собственныхъ глазахъ раскольниковъ, убѣдить ихъ еще болѣе въ правотѣ ихъ возмущенія противъ церкви и праведной послѣдовательности ихъ выхода изъ нея. Но не хотѣлось бы думать относительно пишущихъ противъ нашей церкви изъ принадлежащихъ къ ней, чтобы у нихъ имѣлось въ виду что-либо подобное. Остается значитъ признать, что протестъ ихъ не вполнѣ осмысленъ...

Острогожскъ. 18 марта. Свящ. Д. Скловскій.

P. S. Отъ редакціи. Печатая эту статью, мы желали дать исходъ литературнымъ путемъ тому законному негодованію, какое возбуждено въ искренне чтущихъ православную церковь сынахъ ея, какъ мірянахъ, такъ и духовныхъ—сужденіями по меньшей мѣрѣ неосторожными, автора статьи въ газетѣ „Русь“ о духовной власти въ Россіи.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ЗАМѢТКА О ПРЕПОДАВАНІИ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРІИ ВЪ ДУХОВНЫХЪ СЕМИНАРІЯХЪ.

Въ прошлогоднихъ книжкахъ „Отечественныхъ Записокъ“ помѣщена повѣсть изъ семинарскаго міра подъ заглавіемъ „Миражи“, обратившая на себя вниманіе и нашей духовной печати. При чтеніи этой повѣсти насъ преимущественно заинтересовали размышленія героя повѣсти Рокова о преподаваніи церковной исторіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Роковъ по окончаніи академическаго курса былъ назначенъ преподавателемъ церковной исторіи въ —ской семинаріи. „Роковъ, говорится въ повѣсти, сѣлъ на свою спеціальность, то-есть сдѣлался преподавателемъ церковной исторіи, которую онъ преимущественно изучалъ въ академіи. Онъ досталъ изъ канцеляріи двѣ программы: одну по общей церковной, другую по исторіи русской церкви, и въ первый же вечеръ занялся ихъ разсматриваніемъ. Первая программа представляла собою брошюру въ три печатные листа [1]), при чемъ $2^1/_2$ листа занимала собственно программа, а на остальномъ полулистѣ изложена объяснительная записка къ ней. Роковъ пробѣжалъ рубрики и подумалъ: Господи, чего только тутъ нѣтъ! Этакая многообъемлемость! Этакая полнота! Академическая программа! Въ объяснительной запискѣ возлагалась на преподавателя обязанность излагать на урокахъ исторіи ученіе различныхъ вѣроисповѣданій съ опроверженіемъ ихъ и знакомить учениковъ „въ своемъ мѣстѣ“ съ твореніями св. отцевъ. Совѣтовалось учителю разборчивѣе пользоваться иностранными пособіями, отбрасывая особенности одностороннихъ вѣроисповѣдныхъ взглядовъ того или другаго автора. Внушалась мысль, что безпристрастное изложеніе исторіи есть лучшая апологія православія и т. п. Тутъ же высказывалось, что такъ какъ доселѣ нѣтъ такого руководства, которое удовлетворяло бы требованіямъ современной науки, то не слѣдуетъ пренебрегать учебникомъ Иннокентія. На послѣдней страницѣ программы были указаны пособія, преимущественно на иностранныхъ языкахъ.

---

[1]) Замѣтить нужно, что авторъ четыре печатныхъ четвертки считаетъ за печатный листъ.

Просмотрѣлъ все это Роковъ и задумался. О матушка Русь! думалъ онъ: тысячу лѣтъ ты гордишься своимъ православіемъ и до сихъ поръ не нажила исторіи православія.... Смѣнилось множество поколѣній спудеовъ и префектовъ, студентовъ и профессоровъ, величаво прошелъ на сценѣ исторіи многочисленный сонмъ митрополитовъ и іерарховъ (?) и отъ всѣхъ ихъ мы унаслѣдовали исторію, которою можно только не пренебрегать.... Извольте вотъ преподавать по этой голубиной книгѣ (Роковъ съ неудовольствіемъ оттолкнулъ отъ себя большую программу). Спасибо, аббатъ Геттэ во время обратился въ православіе и любезно предложилъ намъ свои услуги. Первые вѣка разработаны обстоятельнымъ образомъ. А тамъ.... придется набирать изъ библіотеки ворохъ духовныхъ журналовъ и тщательно промывать золотой песокъ. Рекомендуется читать иностранныя руководства, а каждый день уроки. Что тутъ успѣешь прочесть, даже при свободномъ чтеніи на иностранныхъ языкахъ? Рекомендуется знакомить учениковъ съ твореніями отцевъ въ своемъ мѣстѣ. То-есть? Тогда, когда о святыхъ отцахъ будетъ урокъ? Но такихъ уроковъ едва ли можно сдѣлать болѣе шести, при громадности общаго содержанія исторіи и при обязательно частомъ спрашиваніи учениковъ. Съ чѣмъ тутъ познакомишь? И притомъ—что именно читать? не сказано. Кому дано много, съ того много и взыщется. У насъ не такъ: кому дано мало, съ того много взыщется".

Прочитавъ эти строки мы принуждены были признать справедливость замѣчаній, высказанныхъ здѣсь о преподаваніи церковной исторіи въ нашихъ семинаріяхъ. Видно, что эти замѣчанія писалъ человѣкъ знакомый съ постановкою церковной исторіи въ семинаріяхъ и съ трудностями, которыя выпадаютъ на долю преподавателя этого предмета. Замѣчанія эти побудили насъ сказать нѣсколько словъ объ этомъ предметѣ.

Церковная исторія—предметъ сравнительно молодой въ нашихъ семинаріяхъ. Она стала вводиться въ семинаріяхъ уже въ самомъ концѣ XVIII столѣтія. Послѣ преобразованія духовно-учебныхъ заведеній въ 1808 г. церковная исторія не считалась въ числѣ главныхъ предметовъ семинарскаго богословскаго курса и на преподаваніе ея назначено немного времени. Только уставъ 1867 года церковной исторіи отвелъ въ семинарскомъ курсѣ мѣсто соотвѣтствующее ея важности и значенію въ системѣ богословскихъ наукъ. По новому уставу церковная исторія заняла первенствующее мѣсто въ ряду богословскихъ наукъ и на преподаваніе общей церковной назначено столько же учебныхъ часовъ, сколько на преподаваніе догматическаго богословія. Новый уставъ начерталъ и такую обширную программу церковной исторіи, о выполненіи которой едва ли мечтаютъ въ академіяхъ. При

такой постановкѣ церковной исторіи естественно бы ожидать, что эта наука въ семинаріяхъ будетъ изучаема вполнѣ обстоятельно. Но на дѣлѣ выходитъ нѣсколько не такъ.

Церковная исторія по обилію научнаго матеріала и не вполнѣ достаточной разработкѣ его (разумѣю въ нашей литературѣ) одинъ изъ труднѣйшихъ богословскихъ предметовъ. Обиліе научнаго матеріала заставляетъ при преподаваніи церковной исторіи заботиться о такомъ распредѣленіи его, чтобы онъ могъ быть усвоенъ учениками. Достигается ли это при настоящей постановкѣ исторіи въ семинаріяхъ? Для подробнаго и обстоятельнаго изученія церковной исторіи уставъ назначаетъ 6-ть недѣльныхъ уроковъ. Но такое количество уроковъ даетъ только возможность преподавателю сообщить большую массу историческаго матеріала, выполнить программу, но еще не обезпечиваетъ успѣшнаго изученія науки учениками. При обширности программы преподаватель не имѣетъ времени заниматься частымъ повтореніемъ пройденныхъ отдѣловъ науки и долженъ безостановочно идти впередъ. А при такомъ безостановочномъ шествіи впередъ пройденное прежде обыкновенно забывается учениками и къ концу учебнаго года лишь кое-что остается въ ихъ памяти изъ преподаннаго курса. Даже и при частыхъ повтореніяхъ обиліе историческаго матеріала, преподаннаго въ теченіе одного года, рѣшительно подавляетъ учениковъ и болѣе даровитые и усердные изъ нихъ не всегда успѣваютъ овладѣть этою массою матеріала. Преподаваніе гражданской исторіи въ нашихъ семинаріяхъ поставлено въ лучшія условія. При меньшемъ объемѣ чѣмъ церковная, гражданская исторія изучается въ теченіе трехгодичнаго курса. Намъ кажется, что было бы полезно для успѣшнаго изученія церковной исторіи преподавать ее тоже въ продолженіе трехгодичнаго курса; начинать изученіе въ IV классѣ и продолжать въ V и VI классахъ. Изученіе церковной исторіи въ IV классѣ было бы полезно и въ томъ отношеніи, что возобновляло бы въ памяти учениковъ и гражданскую исторію, которая въ этомъ классѣ обыкновенно забывается.

Такой обширный предметъ, какъ церковная исторія, новый уставъ расширилъ еще тѣмъ, что внесъ въ нее ученіе о вѣроисповѣданіяхъ и сектахъ, что прежде составляло предметъ особой науки въ семинаріяхъ—обличительнаго богословія, и ученіе объ отцахъ церкви –патристику, для которой прежде также существовала особая каѳедра. Библейская исторія, которая прежде преподавалась отдѣльно, вошла также въ церковную исторію Такимъ образомъ церковная исторія стала какъ бы энциклопедіею богословскихъ наукъ. Знакомить учениковъ съ вѣроисповѣданіями и сектами дѣло церковнаго историка, но знакомить еще съ писаніями отцевъ — дѣло невыполнимое. Какимъ образомъ

въ 6—8 уроковъ, которыя можно удѣлить на отцевъ церкви періода вселенскихъ соборовъ, можно познакомить учениковъ съ знаменитостями этого времени? [2]). Если знаніе писаній отеческихъ важно для духовныхъ воспитанниковъ, то ученіе объ отцахъ церкви должно быть предметомъ особой науки въ семинаріяхъ [3]).

При своей обширности церковная исторія—трудный предметъ еще потому, что не вполнѣ достаточно разработана у насъ. Преподавателю исторіи приходится не преподавать только, но и разработывать свой предметъ. Правда, къ услугамъ преподавателя богатая нѣмецкая церковно-историческая литература, но нѣмецкіе историки представляютъ не всегда годный матеріалъ для православнаго историка. Программа внушаетъ преподавателю пользоваться иностранными пособіями съ мудрою осмотрительностію, зорко подмѣчая и отстраняя всякое преднамѣренное искаженіе факта. Руководствоваться однимъ какимъ-нибудь нѣмцемъ (нѣсколькими сразу не овладѣешь), человѣку не успѣвшему ориентироваться въ своей области—дѣло совсѣмъ неудобное. Въ нашей духовной литературѣ, особенно періодической, много можно найти монографій по церковной исторіи. Но здѣсь, кромѣ труда собиранія матеріала, преподавателю предстоитъ еще трудъ провѣрки и промывки золотаго песка, какъ выражается авторъ „миражей“. И при пользованіи отечественными пособіями преподавателю не нужно оставлять мудрой осторожности, которая ему внушается при пользованіи иностранными пособіями. Нужно помнить, что журнальныя статьи у насъ пишутся не всегда знатоками своего дѣла и притомъ часто представляютъ легонькую передѣлку нѣмцевъ. Въ послѣднее время появилось немало и солидныхъ изслѣдованій по церковной исторіи, но большая часть ихъ представляютъ разработку такихъ частныхъ вопросовъ науки, которыхъ мимоходомъ можетъ касаться преподаватель семинаріи. При продолжительномъ изученіи своего предмета (а не въ началѣ) преподаватель можетъ побѣдить представляющіяся ему трудности, овладѣть своимъ предметомъ, но было бы жела-

---

[2]) Замѣчено, что въ учебникѣ церковной исторіи г. Смирнова исторія христіанскаго просвѣщенія въ IV—VIII в. изложена неудовлетворительно. Здѣсь въ особенности, несмотря на богатство церковной литературы 4 и 5 вѣка, раскрытіе автора какъ-то особенно бѣдно и безжизненно въ данной области (Чт. въ общ. дух. просв. 1873 г. 11). Но въ этихъ недостаткахъ мы не можемъ винить одного автора. Чтобы обстоятельно изложить исторію духовнаго просвѣщенія въ IV—VIII в., сдѣлать подробную характеристику каждаго писателя и его твореній, нужно было написать книгу не меньше 1-го выпуска исторіи г. Смирнова.

[3]) Мы не намѣрены доказывать здѣсь необходимость патристики въ семинаріяхъ. Но въ пользу этой науки можно привести и другія соображенія.

тельно во 1-хъ, чтобы ему предоставлялась нѣкоторая свобода при выполненіи программы. Часто приходится говорить о такихъ предметахъ, знаніе которыхъ мало нужно для пониманія исторической жизни и лишь только обременительно для учениковъ, или о такихъ, о которыхъ и сказать то почти нечего [4]). Вовторыхъ, желательно бы было появленіе пособій по такимъ отдѣламъ церковной исторіи, для изученія которыхъ пользоваться иностранными пособіями неудобно. Лучше всего было бы, если бы такія пособія изданы были преподавателями церковной исторіи въ академіяхъ [5]). Въ недавнее сравнительно время появился учебникъ церковной исторіи г. Смирнова, замѣнившій собою устарѣлаго Иннокентія. Къ сожалѣнію учебникъ Смирнова не плодъ многолѣтняго и основательнаго изученія науки, а скороспѣлой работы. Недостатки этой книги указаны въ нашей духовной печати. Мы отмѣтимъ здѣсь одинъ недостатокъ —излишнюю по мѣстамъ многословность. Г. Смирновъ долженъ бы знать, что среди учениковъ бываютъ и такіе, которые заучиваютъ не мысли, а слова. Зачѣмъ затруднять ихъ заучиваніемъ лишнихъ словъ? Учебникъ долженъ быть кратокъ по возможности, немногословенъ и каждое слово въ немъ должно непремѣнно указывать на историческій фактъ.

— ъ.

ОБРАЩЕНІЕ ИЗЪ РАСКОЛА ВЪ ПРАВОСЛАВІЕ.

8-го ноября 1881 года, въ день архистратига Михаила, въ Саратовскомъ каѳедральномъ соборѣ предъ литургіей торжественно былъ совершенъ преосвященнымъ Тихономъ, епископомъ саратовскимъ, обрядъ присоединенія изъ раскола къ православной церкви надъ старообрядческимъ поповщинскимъ миссіонеромъ

---

[4]) Въ учебникѣ церковной исторіи г. Смирнова подробно говорится о политическомъ состояніи Греціи по паденіи Византіи. Но всѣ эти подробности, по нашему мнѣнію, не представляютъ цѣннаго матеріала для церковной исторіи. Какую особенную важность могутъ имѣть свѣдѣнія, что султанъ Баязетъ былъ государь слабохарактерный, любившій роскошную жизнь, Селимъ былъ кровожадный, Муратъ былъ человѣкъ корыстолюбивый, сладострастный и т. д? Всѣ они одинъ другаго стоили и при всѣхъ положеніе христіанъ было одинаково дурно. Въ исторіи іерархіи XVII вѣка у г. Смирнова ничего не говорится о патріархѣ Тимоѳеѣ 1,—ничего не говорится потому, что авторъ на основаніи доступныхъ для него источниковъ не зналъ что сказать объ немъ.

[5]) Что касается преподаванія церковной исторіи въ академіяхъ, то конечно оно должно имѣть въ виду научныя требованія, а не требованія семинарской программы. Но желательно бы было, чтобы академическія чтенія знакомили слушателей съ тѣми пособіями по церковной исторіи, которыя наиболѣе пригодны для преподавателя семинаріи.

Иваномъ Петровымъ Масловымъ, его дочерью и двумя весьма уважаемыми въ старообрядческомъ обществѣ лицами Агаповымъ и Самохваловымъ.

Масловъ—мѣщанинъ города Саратова, человѣкъ хорошо начитанный въ старопечатныхъ книгахъ. Онъ былъ ревностнымъ защитникомъ поповщинскаго толка, съ великою энергіей доказывалъ законность его новоявленной австрійской іерархіи. Въ продолженіе многихъ лѣтъ онъ ходилъ въ Братскую церковь и тамъ вступалъ въ религіозныя разсужденія съ протоіереемъ І. В. Груздевымъ и другими лицами, причемъ обнаруживалъ знаніе дѣла и способность вести споры. Онъ скоро выдвинулся изъ ряда обыкновенныхъ начетчиковъ. Мѣстные старообрядцы считали его непобѣдимымъ столпомъ древлеправославія, возили по разнымъ мѣстамъ Саратовской, Самарской и другихъ губерній для веденія бесѣдъ съ Поповымъ и иными православными миссіонерами. Слава о немъ распространялась въ старообрядческомъ мірѣ. Антоній со Швецовымъ неоднократно вызывали его въ Москву для совѣщаній о защитѣ старообрядчества отъ нападеній прежде бывшихъ его членовъ, но потомъ присоединившихся къ православной церкви. Во время своего пребыванія въ Москвѣ онъ имѣлъ также частыя совѣщанія со здѣшними начетчиками, входилъ въ публичныя пренія съ извѣстнымъ собесѣдникомъ Параскіевской, въ Охотномъ ряду, церкви священникомъ Іоанномъ Виноградовымъ. Когда въ 1874 году Пафнутіемъ, раскольническимъ епископомъ казанскимъ, на праздную у старообрядцевъ саратовскую епархію поставленъ былъ во епископа инокъ Амвросій, по своей малограмотности неспособный къ управленію дѣлами, то старообрядцы опредѣлили Маслова къ нему въ секретари. Состоя въ этой должности, онъ не переставалъ подвизаться за свое общество. Въ 1878 въ селѣ Паимѣ, Пензенской губерніи, а въ 1879 году въ Пятизбянской станицѣ на Дону, по убѣдительной просьбѣ какъ мѣстныхъ, такъ и московскихъ старообрядцевъ, при многочисленныхъ слушателяхъ православныхъ и старообрядцахъ, онъ имѣлъ жаркое состязаніе о вѣрѣ съ архимандритомъ Павломъ прусскимъ, длившееся по нѣскольку дней въ обѣихъ мѣстностяхъ. На этихъ бесѣдахъ отцомъ Павломъ употреблены были всѣ усилія для разоблаченія предубѣжденій Маслова, изъ старопечатныхъ книгъ приведено множество доказательствъ о несостоятельности раскола. Масловъ хотя всѣми силами отбивался, но истина плѣнила его и глубоко запала въ его душу. Простой народъ и послѣ этихъ бесѣдъ относился къ нему съ прежнимъ довѣріемъ, приглашая его для религіозныхъ разсужденій, но онъ видѣлъ явную незаконность австрійской іерархіи и потому отъ собесѣдованій уклонялся. Съ теченіемъ времени сомнѣнія его усилились, и онъ въ половинѣ прошлаго года из-

ложилъ ихъ въ восьми вопросахъ и подалъ для разрѣшенія своему владыкѣ Амвросію и прочимъ членамъ его совѣта, убѣдительно прося придти къ нему на помощь и не попустить оставаться въ тяжкихъ для совѣсти его сомнѣніяхъ и недоумѣніяхъ. Вотъ его вопросы: 1) „Въ девятомъ членѣ Символа Вѣры, выражая вѣру во Святую церковь, въ ея вѣчность и неодолѣнность вмѣстѣ съ тѣмъ должно выражать вѣру и въ вѣчное существованіе къ ней седми Богомъ положенныхъ таинствъ; то могутъ ли сіи таинства, вслѣдствіе какихъ-либо неблагопріятныхъ обстоятельствъ въ церкви Христовой, прекратиться? Если могутъ, то почему могутъ, и не можетъ ли за утрату какого-либо таинства церковь подлежать правильному сомнѣнію въ истинности ея? 2) Въ старообрядческой церкви за неимѣніемъ епископства не совершалось таинство благодатной хиротоніи, и потому могла ли она именоваться церковію непоколебимою, полною, вратами адовыми неодолѣнною? 3) Что важнѣе въ церкви — таинства, или обряды, и что лишаетъ церковь православія — уничтоженіе ли седми таинствъ, или уничтоженіе и измѣненіе нѣкоторыхъ обрядовъ? 4) Справедливо ли старообрядческіе архіереи и священники въ произношеніи разрѣшительныхъ молитвъ и ставленныхъ грамотахъ именуютъ себя преемниками апостольскими, другъ другопріимательнѣ получившими благодатный даръ въ таинствѣ хиротоніи, когда этого преемства и этого дара старообрядческое общество было лишено? 5) Могутъ ли старообрядцы по справедливости именовать себя именемъ старообрядцевъ, когда изъ положенныхъ древнихъ обычаевъ и обрядовъ многіе въ точности не сохраняютъ“? Принявъ эти вопросы, Амвросій передалъ ихъ другому своему секретарю Л., который, прочтя ихъ, объяснилъ ему, что Масловъ совершенно заразился отступническимъ духомъ, что нѣтъ никакой надежды на его уврачеваніе. Нужно замѣтить, что если кто изъ старообрядцевъ усумнится въ какихъ-либо другихъ предметахъ, напримѣръ въ правильности окружнаго посланія, то вожди раскола не теряютъ надежды на его уврачеваніе. Но если кто изъ нихъ убѣдится въ необходимости другопреемственной хиротоніи, то теряютъ всякую надежду на удержаніе въ расколѣ и уже считаютъ его для себя потеряннымъ человѣкомъ. По поводу этихъ вопросовъ, равно и другихъ церковно-іерархическихъ дѣлъ, въ половинѣ іюня подъ предсѣдательствомъ Амвросія изъ мѣстныхъ наставниковъ въ Хвалынскѣ составленъ былъ соборъ, на которомъ присутствовали и знатные купцы: К., Ш. и др. Л. прочелъ вопросы и просилъ присутствующихъ высказать о нихъ свои сужденія. Всѣ видѣли необходимость составить отвѣты Маслову, но не находили на это себя способными; они разсуждали, что если на подобные вопросы самъ московскій духовный совѣтъ не далъ отвѣтовъ, то имъ объ этомъ нечего

й разсуждать. Нѣкоторые изъявили желаніе пригласить Маслова на соборъ и предложить словесное увѣщаніе. Но Л. не соглашался съ этимъ мнѣніемъ. Онъ говорилъ, что Масловъ человѣкъ словесный и потому трудно съ нимъ говорить и что вообще публичныя пренія съ людьми начитанными приносятъ великій вредъ старообрядчеству. При этомъ указалъ на нѣсколько лицъ, которыя чрезъ слушаніе бесѣдъ пришли въ сомнѣніе относительно законности бѣлокриницкой іерархіи. Соборъ внялъ голосу Л. и заповѣдалъ никому не входить съ Масловымъ въ религіозныя пренія. Между тѣмъ о подачѣ вопросовъ вѣсть дошла до московскихъ ревнителей. Антоній со Швецовымъ крайне сожалѣли о Масловѣ, особымъ письмомъ просили Амвросія и другихъ вліятельныхъ купцовъ употребить все стараніе объ удержаніи его въ старообрядчествѣ, полагая, что онъ преткнулся вслѣдствіе человѣческой слабости. Хвалынскіе и одинъ сызранскій купецъ предлагали ему денежныя средства, но онъ это предложеніе отвергъ. Затѣмъ онъ вскорѣ обратился къ преосвященному Тихону и словесно просилъ присоединить его къ Православной церкви. Преосвященный Тихонъ принялъ его съ отеческою любовію и совершилъ надъ нимъ и надъ вышеупомянутыми лицами обрядъ присоединенія при многочисленномъ стеченіи народа, въ числѣ коего много находилось и старообрядцевъ, прибывшихъ сюда верстъ за десять и болѣе. Чрезъ недѣлю присоединилась и жена Маслова и сынъ.

Старообрядцы крайне были поражены такимъ поступкомъ прежнихъ своихъ собратій, и главнымъ образомъ свое неудовольствіе изъявляютъ на Маслова, какъ на виновника всего этого дѣла, нѣкоторые изъ нихъ даже угрожали ему, но онъ, не взирая на это, имѣлъ уже нѣсколько бесѣдъ съ прежними своими друзьями, на которыхъ съ полнымъ знаніемъ дѣла защищалъ православіе и изобличалъ неправоту раскола. (*Моск. Вѣд.*).

ПРЕОСВЯЩЕННЫЙ ФИЛАРЕТЪ ЕПИСКОПЪ РИЖСКІЙ †.

Православная церковь понесла новую потерю. 23 февраля, въ Ригѣ, въ три часа пополудни, скончался отъ разрыва сердца преосвященный Филаретъ епископъ Рижскій и Митавскій. Почившій архипастырь былъ сынъ священника Воронежской епархіи и въ мірѣ назывался Михаиломъ Прокопіевичемъ Филаретовымъ. Получивъ образованіе въ Воронежской семинаріи и потомъ въ Кіевской духовной академіи, гдѣ въ 1851 году онъ окончилъ курсъ первымъ магистромъ, онъ былъ назначенъ въ ту же академію баккалавромъ по каѳедрѣ Священнаго Писанія и въ томъ же 1851 году постригся въ монашество. Возведенный въ 1857 году въ санъ архимандрита, почившій въ 1858 году опредѣленъ

былъ инспекторомъ и профессоромъ богословскихъ наукъ въ Казанскую духовную академію, въ 1859 году переведенъ ректоромъ въ Кіевскую духовную семинарію, а въ 1860 г. назначенъ ректоромъ Кіевской духовной академіи, и въ этой послѣдней должности (съ 1874 года въ санѣ епископа Уманскаго—втораго викарія Кіевской епархіи) состоялъ до конца 1877 года, когда послѣдовало его назначеніе на Рижскую каѳедру.

На всѣхъ поприщахъ самостоятельной дѣятельности почившій всегда являлся человѣкомъ иниціативы, живой энергической дѣятельности и непреклонной твердой воли. Способности его по управленію ввѣреннымъ ему дѣломъ обнаружились еще во время его ректорства въ Кіевской духовной семинаріи, гдѣ онъ значительно въ свое время оживилъ научную дѣятельность и основалъ первый издаваемый при семинаріи духовный журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“, имѣвшій тогда, благодаря покойному, важное научное и практическое значеніе. Но имя почившаго архипастыря особенно тѣсно связано съ Кіевскою духовною академіей, гдѣ онъ былъ ректоромъ болѣе 17 лѣтъ. Ректорство его совпало съ періодомъ полнаго и всесторонняго обновленія академіи, и въ нынѣшней академіи все—начиная со внѣшняго благоустройства всѣхъ академическихъ зданій и до внутренняго преобразованія ея по уставу 1869 года,—носитъ на себѣ слѣды дѣятельнаго ума и энергіи преосвященнаго Филарета. Строгій блюститель закона и порядка, до точнаго исполненія даже формы, но при этомъ всегда одушевленный искреннею любовію къ дѣлу и ревностію ко благу родной ему академіи, онъ велъ управленіе ея твердою рукой и старался держать ее на высотѣ, какъ въ образовательномъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи. Ревностный въ дѣлахъ иногда даже до увлеченія и рѣзкости, онъ всегда подавалъ собою примѣръ строгой дѣятельности, и для пользы академіи не только не щадилъ трудовъ своихъ, иногда по истинѣ изумительныхъ, но и матеріальныхъ средствъ. Когда на какое-либо улучшеніе недоставало казенныхъ средствъ, покойный во всемъ умѣренный охотно жертвовалъ свои собственныя средства, иногда въ нѣсколько тысячъ рублей. Такъ не одна тысяча рублей пожертвована имъ была на перестройки академіи въ 1864 г.; его же личнымъ пожертвованіемъ была и прекрасная коллекція портретовъ дѣятелей старой и новой академіи, приготовленная имъ къ юбилею академіи въ 1869 году и украшающая нынѣ залу торжественныхъ собраній академіи. Но особенно виднымъ памятникомъ дѣятельности преосвященнаго Филарета въ Кіевской академіи остаются основанные имъ церковно-археологическое общество и музей. По его иниціативѣ получившій свое начало и его энергіею разросшійся въ важное научное учрежденіе, церковно-археологическій музей при академіи получилъ отъ преосвященнаго Филарета и наиболѣе цѣнный вкладъ—знаменитую

Сорокинскую коллекцію древнихъ иконъ, пріобрѣтенную имъ за 12 тысячъ рублей и пожертвованную музею. Памятный академіи многими заботами и мѣрами къ возвышенію ея матеріальныхъ средствъ, когда эти средства до 1869 года были весьма недостаточны, преосвященный Филаретъ жертвовалъ часть своихъ средствъ на усиленіе содержанія и нѣкоторыхъ наставниковъ академіи. Всецѣло занятый дѣлами административными, покойный въ теченіе почти десяти лѣтъ съ 1861 по 1869 годъ былъ освобожденъ отъ чтенія лекцій въ академіи, но когда послѣ этого перерыва онъ снова вступилъ на каѳедру, то показалъ себя на высотѣ научныхъ достоинствъ, между прочимъ изданіемъ, для соисканія степени доктора, сочиненія „О книгѣ Іова“, труда замѣчательнаго по оригинальности и смѣлости ученыхъ выводовъ. Прямота сужденій и независимость воззрѣній были вообще отличительною чертой въ характерѣ почившаго архипастыря. Въ исторіи Кіевской академіи преосвященный Филаретъ безспорно займетъ мѣсто на ряду съ самыми замѣчательными ея дѣятелями Въ академіи сохранится память о немъ и какъ о справедливомъ начальникѣ, умѣвшемъ отличать дѣйствительныя заслуги и уравновѣшивать требованія правды съ чувствами гуманности.

Ту же энергію и твердость характера преосвященный Филаретъ перенесъ и въ свою церковно-административную дѣятельность въ Рижской епархіи. Здѣсь особенное вниманіе его обращено было, насколько намъ извѣстно, на благоустройство духовной семинаріи, на нравственное и матеріальное возвышеніе духовенства и въ особенности на устраненіе различныхъ стѣсненій и ограниченій, какія терпѣли и терпятъ православные въ Остзейскомъ краѣ въ своихъ отношеніяхъ къ господствующему и привилегированному нѣмецкому элементу. Его ревностныя заботы обо всѣхъ этихъ сторонахъ епархіальной жизни, одушевленныя горячею любовію къ дѣлу православія, встрѣчали живую поддержку въ высшихъ правительственныхъ сферахъ духовнаго вѣдомства и съ сочувствіемъ принимались мѣстнымъ духовенствомъ и православнымъ обществомъ, вовлекая его въ то же время въ нелегкую борьбу съ хитрою и сильною интригой противной партіи. Борьба эта, исполненная затрудненій и огорченій, вѣроятно и была причиною его преждевременной кончины на 57 году жизни. Православная церковь въ лицѣ преосвященнаго Филарета лишилась доблестнаго іерарха, обладавшаго выдающимся умомъ и характеромъ и обѣщавшаго занять высокое мѣсто въ ряду дѣятелей церкви. (*Моск. Вѣд.*). П. В.

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ цензурный комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Москва, марта 18 дня 1882 г.

Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*.

РѢЧЬ

предъ паннихидою въ день годичнаго поминовенія въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича, произнесенная высокопреосвященнѣйшимъ Павломъ, архіепископомъ Кишиневскимъ и Хотинскимъ, 1-го марта 1882 года, въ Кишиневскомъ каѳедральномъ соборѣ.

Вотъ истекъ уже, братіе и сестры во Господѣ, цѣлый годъ со дня мученической кончины въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича. Истекъ цѣлый годъ искренней скорби, горькаго сѣтованія всѣхъ истинныхъ сыновъ Россіи о безвременной утратѣ лучшаго изъ царей, такъ звѣрски умерщвленнаго отверженцами русскаго народа. Сегодня оканчивается годичное молитвенное поминовеніе почившаго Монарха св. церковію Христовою... Но первый годъ сѣтованія и молитвъ русскаго народа и русской церкви о почившемъ Царѣ несомнѣнно будетъ не послѣднимъ годомъ сѣтованія и молитвы о Немъ. Императоръ Александръ Второй—не такая личность, чтобы съ послѣдними звуками „вѣчной памяти“ годичнаго поминовенія Онъ могъ исчезнуть изъ памяти людей, какъ это бываетъ со многими, вопреки пожеланію имъ вѣчной памяти. Нѣтъ, русскій народъ никогда не забудетъ ни благотворной жизни и славныхъ дѣлъ Царя-освободителя, ни мученической кончины его. Никогда не перестанетъ онъ молиться Господу объ упокоеніи души Царя-

человѣка. Народъ *будетъ молиться о Немъ непрестанно, всякій день благословлять Его* (Псал. 71, 15).

Освободительная и просвѣтительная дѣятельность почившаго Царя-преобразователя преисполняла сердца истинныхъ сыновъ Россіи живѣйшею благодарностью, любовью, благоговѣніемъ къ великому Царю. Съ глубокою благодарностью встрѣчала эту дѣятельность меньшая братія, во благо которой по преимуществу она совершалась. Съ искреннимъ сочувствіемъ и уваженіемъ встрѣчали ее лучшіе люди и изъ той среды, которой дѣятельность эта причиняла ущербъ, иногда великій. Величіе цѣли, которую преслѣдовалъ Царь-освободитель, живая любовь къ народу, руководившая освободительною дѣятельностью его, побуждали преклоняться предъ великимъ дѣломъ его царствованія и помогать осуществленію его всѣхъ друзей блага и счастья русскаго народа, всѣхъ способныхъ съ самоотверженіемъ жертвовать своими личными, частными выгодами благу общему. При всемъ томъ преобразовательную дѣятельность почившаго Царя постигла общая участь всѣхъ преобразованій въ самый моментъ совершенія ихъ. Наряду съ лучшими сынами Россіи, горячо сочувствовавшими дѣлу Царя, явились и люди не сочувствовавшіе ему, даже враждебно встрѣчавшіе преобразованія,—одни по своекорыстію, другіе по недоразумѣнію; явились также люди своекорыстные, преступною дѣятельностію своею искажавшіе дѣло Царя и препятствовавшіе преобразованіямъ его приносить всю ту пользу, которую они должны были приносить народу по намѣренію Царя. Великое дѣло его въ моментъ преобразованій сдѣлалось предметомъ пререканій:—предметомъ благодарности, превозношенія, благоговѣнія однихъ, и порицанія, ропота, непріязни другихъ... Но и въ это время борьбы только горсть людей встрѣчала преобразованія Царя непріязненно; весь же народъ преклонялся предъ величіемъ ихъ. И въ моментъ преобразовательной дѣятельности своей, почившій Царь былъ предметомъ пламенной любви своего народа. Но вотъ жизнь отодвинется отъ нашихъ дней въ даль вѣковъ; немногочисленныя сравнительно жертвы преобразованій, съ ихъ ропотомъ и враждою, исчезнутъ съ лица земли; искаженіе великаго дѣла царева людьми недостойными, недобросовѣстное злоупотребленіе имъ со стороны людей своекорыстныхъ устранятся жизнію; преобразованія полу-

чатъ свой истинный смыслъ, достигнутъ цѣли, предуказанной имъ великимъ Царемъ; русскій народъ, подъ вліяніемъ ихъ, заживетъ новою, правильно-свободною, облагороженною, счастливою жизнію: и тогда, какимъ ореоломъ славы будетъ покрыто тогда священное имя Монарха-мученика! Съ какою благодарностью, любовью, благоговѣніемъ будетъ вспоминать русскій народъ Александра Втораго! Какъ горячо будетъ молить народъ Бога духовъ и всякія плоти объ упокоеніи въ своихъ вѣчныхъ обителяхъ Царя-благодѣтеля своего народа! Съ благоговѣніемъ вспоминаетъ Россія св. Владиміра равноапостольнаго, просвѣтителя русскаго народа свѣтомъ христіанства; съ глубокимъ уваженіемъ вспоминаетъ она Іоанна III, великаго собирателя Россіи, и Петра I, великаго преобразователя Россіи. Съ благоговѣніемъ и любовью будетъ воспоминать русскій народъ и Александра II, Царя-освободителя Россіи. *Народъ будетъ молиться о Немъ непрестанно, всякій день благословлять Его* (Пс. 71, 15).

Не забудетъ никогда русскій народъ и мученической кончины любвеобильнаго Царя. Никогда, никогда не забудетъ онъ, какъ лучшій, благостнѣйшій изъ царей, другъ и благодѣтель своего народа, звѣрски умерщвленъ врагами благоденствія, величія, счастія Россіи... И не долженъ онъ забывать никогда о мученической смерти своего любимаго Царя; долженъ постоянно памятовать о ней для собственнаго блага...

Тайна беззаконія, жертвою котораго палъ великій монархъ, доселѣ *дѣется* (2 Сол. 2, 7),—тайна антихристіанскаго направленія и дѣйствованія людей погибельныхъ. И невидно конца ей. Враги Бога, враги всякаго порядка и власти, изъ среды которыхъ вышли цареубійцы,—не уничтожены. Они продолжаютъ дерзко проповѣдывать свое преступное, гибельное ученіе объ уничтоженіи религіи, власти и порядка. Они дерзко строятъ ковы, злобные замыслы противъ помазанниковъ Божіихъ; то тамъ, то здѣсь посягаютъ на жизнь царей, главъ народовъ и лучшихъ людей въ народахъ,—грозятъ гибелью всему строю жизни народной. Цареубійство 1-го марта, умерщвленіе лучшаго изъ царей показало намъ, что для злобныхъ убійцъ ничто—величайшее сокровище, величайшая святыня народная, что они не остановятся ни предъ какимъ преступленіемъ... Нужна упорная борьба съ этимъ беззаконіемъ. Пусть же послужитъ смерть Царя-мученика

предостереженіемъ власти, обществу, семьѣ, школѣ, урокомъ имъ, что поблажка, потворство мнѣніямъ и ученіямъ безбожнымъ, анархическимъ къ добру не приведетъ, что напротивъ оно повлечетъ за собою одичаніе людей, заражающихся этимъ ученіемъ, извращеніе въ нихъ природы человѣческой, превращеніе ихъ въ дикихъ звѣрей, съ звѣрскими инстинктами, съ звѣрскою жестокостью... Мученическая смерть Царя да будетъ для насъ грозною проповѣдью о томъ, что только вѣра въ Бога—Владыку всѣхъ и Мздовоздаятеля, и уваженіе къ святому закону Его могутъ сдѣлать людей истинными, полезными сынами своего народа, вѣрными, преданными слугами своего царя; безъ Бога и Богомъ установленной власти царства существовать не могутъ, неизбѣжно подвергнутся разложенію, запустѣнію, гибели отъ гибельной дѣятельности людей съ звѣрскими стремленіями. Да будетъ для всѣхъ, и старыхъ и малыхъ, память о страшномъ посѣщеніи Россіи гнѣвомъ Божіимъ, объ отнятіи у нея Царя рукою убійцъ, урокомъ страха Божія, благочестія и побужденіемъ молиться Богу о томъ, чтобы Онъ не прогнѣвался на насъ до конца, а преложивъ Свой гнѣвъ на милость, сокрушилъ среди насъ неистовыя крамолы людей безбожныхъ!

Помолимся отъ всего сердца Господу Богу, да упокоитъ Онъ душу почившаго Государя Императора Александра Николаевича въ Своихъ небесныхъ обителяхъ; да даруетъ Августѣйшему Сыну его многолѣтнее, благоплодное и славное царствованіе, а насъ всѣхъ да помилуетъ и спасетъ, яко благъ и человѣколюбецъ! Аминь.

ДѢТИ У ТРАПЕЗЫ ГОСПОДНЕЙ. *)

День радости насталъ,—Пятидесятница! Деревенская церковь горѣла въ утреннемъ сіяніи. На шпицѣ колокольни завѣршенномъ желѣзнымъ флюгеромъ играли лучи весенняго солнца, подобно огненнымъ языкамъ явившимся нѣкогда апостоламъ. Небо было ясное и голубое, и май увѣнчанный розами стоялъ въ праздничной одеждѣ на поляхъ, а вѣтерокъ и ручей шептали радость и миръ, Божій миръ! То же нашептывали розовыми своими устами весенніе цвѣты, а птички качаясь на вѣткахъ вторили пѣніемъ, радостнымъ гимномъ Всевышнему! Чисто убрано было кладбище у церкви. Старинныя ворота были украшены листьями, словно живыя деревья, а въ оградѣ надъ каждымъ желѣзнымъ крестомъ висѣлъ благовонный вѣнокъ недавно заново сплетенный руками любви. Даже солнечные часы, стоящіе на возвышеніи между усопшими—они стояли тамъ уже болѣе ста лѣтъ—были обвиты цвѣтами, словно сѣдовласый патріархъ славный мудростію въ родѣ своемъ и селѣ, котораго въ день рожденія увѣнчали цвѣтами внуки и правнуки: такъ стоялъ древній вѣщатель и без-

*) Эта идилія, сочиненіе знаменитаго шведскаго поэта Тегнера, пользуется на всемъ Сѣверѣ заслуженною славою по своей изящности и простотѣ, а также по чистотѣ и возвышенности мыслей писателя. Къ сожалѣнію, переводъ сдѣланъ не прямо съ шведскаго подлинника, а съ англійской, буквально вѣрной парафразы Лонгфелло, недавно скончавшагося. *Перев.*

молвно указывалъ своимъ желѣзнымъ перстомъ, на каменной доскѣ, время и его перемѣны, а вокругъ все покоилось вѣчнымъ сномъ безмятежно. Также и церковь была убрана по праздничному, потому что это было время, когда юноши, надежда родителей и любезные небу, должны были возобновить у подножія алтаря обѣты данные при крещеніи. Потому каждый уголокъ былъ чисто подметенъ и пыль тщательно сметена со стѣнъ, со сводовъ и съ окрашенныхъ скамей. И вотъ церковь стояла подобно саду,—вы бы сказали—живое представленіе празднества кущей. Изъ стѣнъ церкви какъ бы выростали вѣтви съ густыми листьями и дубовая каѳедра проповѣдника вновь зазеленѣла, какъ во дни оны посохъ Аарона. На каѳедрѣ лежала Библія, обвитая листьями, и серебряный голубь, привѣшенный подъ балдахиномъ, украшенъ былъ вѣнкомъ дикихъ цвѣтовъ, а насупротивъ хоръ заалтарная картина, написанная Гербергомъ, обвита была исполинскою гирляндою, такъ что свѣтло-кудрявые локоны ангеловъ выглядывали, словно солнце сквозь тучи, изъ-за тѣнистой листвы. Также мѣдная люстра, вновь полированная, блестѣла подъ сводомъ, а вмѣсто свѣчъ были тамъ вставлены весеннія лиліи

Уже громко раздались звуки колокола, густая толпа изъ окрестныхъ долинъ и холмовъ собралась послушать святой проповѣди. Вотъ раздаются мощные звуки органа, летаютъ подобно голосамъ исшедшимъ отъ Бога, словно невидимые духи по воздуху. Какъ Илія восхищенный на небеса сбросилъ мантію, такъ каждая душа сбросила съ себя земное одѣяніе и вся община въ одинъ голосъ запѣла безсмертный гимнъ Валлина, Давидова наперсника на Сѣверѣ, запѣла хоралъ Лютера, и пѣніе на своихъ мощныхъ крыльяхъ унесло каждую живую душу и восхитило ее тихо къ небесамъ и каждое лице, казалось, сіяло подобно лику Святаго на Ѳаворѣ.

Но вотъ вступилъ въ церковь почтенный пастырь—ему имя „отецъ“ и такимъ онъ былъ въ приходѣ: христіанская простота облекала отъ головы до ногъ старца семидесяти зимъ. Отраденъ былъ его видъ и радостно, подобно вѣщему ангелу, онъ ступалъ среди толпы, но какое-то созерцательное величіе летало на его челѣ такъ ясно, какъ лучъ солнца на могильномъ камнѣ обросшемъ мхомъ. Такъ художникъ, другъ неба, въ своемъ вдохновеніи—вечерней зарѣ слабо мерцающей по днесь, со дня созданія,

въ душѣ человѣческой—представляетъ святаго Іоанна въ Патмосѣ, сѣдаго, съ очами поднятыми къ небу: такимъ казался старецъ, таковъ былъ блескъ его взора и такими были сребристыя пряди его волосъ. Все собраніе поднялось съ скамей, которыя были многочисленны, но съ сердечнымъ взглядомъ, кивая направо и налѣво и посылая привѣтъ и миръ, старецъ исчезъ во внутренности святилища.

Просто и торжественно теперь слѣдовала божественная служба, сперва пѣніе и молитвы, потомъ пламенная рѣчь старца. Многихъ шевелящія душу слова, слова предостереженія исходящія изъ сердца, падали подобно утренней росѣ или маннѣ въ пустынѣ. Затѣмъ, когда все было кончено, пастырь возвратился въ святилище, сопровождаемый юношами. По правую руку стояли отроки съ тонкими чертами, вьющимися кудрями и розовыми цвѣтущими ланитами, по лѣвую сторону стояли дрожащія лиліи, подернутыя стыдливымъ свѣтомъ зари, боязливыя дѣвы. Руки ихъ были сложены на молитву и глаза обращены долу. Слѣдовали вопросы и отвѣты изъ катихизиса. Сначала дѣти отвѣчали робко, прерывистымъ голосомъ, но полный любви взглядъ старца ихъ скоро ободрилъ и вѣчное ученіе полилось, подобно водамъ ручья, ясно изъ неосквернныхъ устъ. Послѣ каждаго отвѣта и каждый разъ, какъ они произносили имя Спасителя, отроки смиренно кланялись, а также и дѣвы. Кроткій пастырь стоялъ, словно ангелъ свѣта межъ ними, и объяснялъ дѣтямъ святое и самое высокое краткими словами, вполнѣ, но просто и ясно, ибо высокое всегда просто и въ рѣчи и въ пѣсни,—дитя можетъ схватить его смыслъ. Подобно тому какъ зеленѣющая почка разверзается при приближеніи весенней поры и листокъ за листкомъ отдѣляется, и согрѣтая солнечнымъ сіяніемъ она алѣетъ и золотится, пока наконецъ совершенный цвѣтъ не раскроетъ своей благовонной чаши, колебля вѣнчанную главу въ воздухѣ, такъ Христово ученіе спасенія раскрывалось здѣсь строка за строкою въ душахъ дѣтей. Отцы и матери стояли позади въ слезахъ и радовались каждому разумно сказанному слову.

Тутъ старецъ подошелъ къ алтарю и вдругъ—такъ показалось мнѣ—кроткій пастырь преобразился: выспренній какъ пророкъ Господень, грозный какъ смерть и правосудіе стоялъ онъ—нацерсникъ Бога, пытатель душъ нисшедшій на землю: взоры его

какъ острый мечъ пронизывали души прозрачныя для него, голосъ его сталъ глухъ какъ раскаты отдаленнаго грома. Такъ вдругъ преобразившись стоялъ онъ тамъ и началъ говорить и спрашивать.

„Вотъ это вѣра отцевъ, вѣра переданная апостолами, вѣра, въ которую я васъ окрестилъ, когда вы еще лежали у груди матери и были ближе къ вратамъ неба. Спящихъ еще васъ приняла въ свое лоно святая церковь, но теперь вы проснулись и свѣтъ лучезарно сіяя съ небесъ обновляетъ васъ. Нынѣ вы стоите у порога дѣтства и церковь привѣтливо васъ приглашаетъ все обдумавъ сдѣлать окончательный выборъ, ибо она не знаетъ никакого принужденія и требуетъ только убѣжденія. Часъ вашего искуса насталъ, поворотная точка вашего существованія, посѣвъ для грядущихъ дней: нынѣ безповоротно изыдетъ признаніе изъ вашихъ устъ; но подумайте прежде чѣмъ отвѣчать, не думайте, о,—не думайте ложью обмануть спрашивающаго пастыря! Зорки его глаза сегодня и да падетъ проклятіе на всякое притворство. Не начинайте ложью жизненнаго пути, вся община васъ слышитъ, братья, сестры и родители, все дорогое и святое на землѣ стоитъ предъ вами во свидѣтельство, предвѣчный Судья взираетъ на васъ съ небесъ, а святые ангелы прислуживающіе Ему чертятъ огненными буквами вашу исповѣдь на вѣчныхъ скрижаляхъ. Итакъ, вѣруете ли вы въ Бога Отца вседержителя. Творца неба и земли, и въ Сына, искупившаго вселенную, и въ Духа, въ которомъ оба соединяются? Обѣщаете ли вы мнѣ здѣсь священный обѣтъ, — любить Бога превыше всѣхъ предметовъ земныхъ, любить каждаго человѣка какъ брата? Обѣщаете ли вы подтвердить жизнью вашу вѣру, небесную вѣру любви: надѣяться, прощать и страдать, какова бы ни была ваша доля и ходить предъ Богомъ въ правдѣ? Обѣщаете ли вы мнѣ это предъ Богомъ и предъ людьми?“—Яснымъ голосомъ отроки отвѣчали: „да“, и „да“ отвѣчали дѣвы легко вздыхая. Тогда тучи съ гнѣздившимися въ нихъ громами исчезли съ чела пастыря и онъ началъ говорить болѣе кроткимъ голосомъ, мягкимъ какъ дыханіе вечера, какъ арфы на вавилонскихъ рѣкахъ.

„Итакъ, да почіетъ благословеніе Божіе на васъ! Приглашаю васъ къ принятію наслѣдства небесъ; отнынѣ вы болѣе не дѣти, но по уговору братья и сестры! Однакожъ—почему и не дѣти?

Вѣдь таковыхъ есть царствіе небесное. Здѣсь на землѣ собраніе дѣтей, тамъ на небѣ одинъ Отецъ, управляя ими какъ Своими чадами, то прощая, то наказуя: такова картина человѣческой жизни, какъ насъ учитъ Писаніе. Благословенны чистые предъ Богомъ; чистота и добродѣтель—вотъ основы вѣры Христовой, сама она низошла съ высоты, сильная какъ мужъ, чистая какъ дитя: въ этомъ все ученіе, которому насъ училъ Божественный Наставникъ и за которое страдалъ и умеръ на крестѣ. О! вы, которые отнынѣ покидаете священное убѣжище дѣтства и ступаете ниже и ниже и глубже въ холодные удолы вѣка, о! какъ скоро вы опять захотите—слишкомъ скоро!—возвратиться вспять къ этимъ облитымъ солнечнымъ сіяніемъ холмамъ, гдѣ Правосудіе стояло предъ вами какъ отецъ, а прощеніе какъ мать давало вамъ руку лобызать, и любящее сердце получало прощеніе, жизнь была игрой и ваши руки хватали розы неба! Семдесятъ лѣтъ я уже прожилъ: небесный Отецъ удѣлилъ мнѣ и радость и горе, но самые пріятные часы жизни—когда я пристально вглядываюсь въ нихъ, я ихъ тотчасъ узнаю—это воспоминаніе дѣтства. Поэтому отнынѣ изберите себѣ въ путеводительницы жизни: молитву съ очами поднятыми къ небу, и невинность, невѣсту дѣтства человѣковъ. Невинность, милое дитя, это гостья отъ міра блаженныхъ, она прекрасна, въ рукахъ держитъ лилію, по бурнымъ волнамъ жизни она ступаетъ безпечно, она не обращаетъ на нихъ вниманія, она спитъ въ утлой лодкѣ, спокойно взираетъ на людскія треволненія, въ пустынѣ ангелы спускаются къ ней и прислуживаютъ ей, сама же она ничего не знаетъ о такой славной прислугѣ, но слѣдуетъ съ вѣрою и смиреніемъ, слѣдуетъ за другомъ своимъ до тѣхъ поръ пока есть возможность. О! не отталкивайте ее отъ себя, она идетъ отъ Бога и въ рукахъ держитъ ключи неба. Молитва,—подруга невинности и непрестанно совершаетъ перелетъ между небомъ и землею, словно голубь—вѣстникъ неба. Духъ, сынъ вѣчности, заключенный въ темницу, въ изгнаніи постоянно грызетъ свои оковы и подобно пламени стремится постоянно вверхъ. Все онъ вспоминаетъ съ волненіемъ о многихъ селеніяхъ Отца, все думаетъ о странѣ отчизнѣ, гдѣ цвѣты цвѣли ярче, гдѣ солнце сіяло краше и гдѣ онъ игралъ съ крылатыми ангелами. Тогда земля становится узкою и тѣсною; и тоскуя странникъ изнываетъ по небѣ. Это изнываніе ду-

ха есть стремленіе ко Всевышнему, въ немъ заключаются его прекраснѣйшія часы, а языкъ, которымъ онъ говоритъ, есть молитва. Ахъ! когда безмѣрная тяжесть жизни гнетъ насъ и раздавливаетъ наши надежды до земли и даже подъ землю въ могильную яму, тогда хорошо молиться Богу, ибо Онъ никогда не отталкиваетъ отъ вратъ Своихъ скорбящихъ дѣтей, но врачуетъ ихъ, помогаетъ имъ и утѣшаетъ ихъ. Но еще лучше молиться, когда вокругъ насъ все благополучно, хорошо молиться въ дни счастья, ибо прекраснѣйшее счастіе жизни припадать къ подножію престола Предвѣчнаго и со сложенными руками возносить благодарственную хвалу единственному Даятелю благъ. Или вы знаете, дѣти, какое нибудь благо, которое не исходитъ отъ неба? По истинѣ, что имѣетъ бѣдное человѣчество, что бы не было ему дано свыше? Итакъ, падайте въ прахъ и молитесь! Серафимы, преклоняясь, шестикрыльемъ покрываютъ ликъ свой предъ славою Того, кто повѣсилъ свое зданіе на ничемъ, когда Онъ создалъ вселенную. Земля повѣдаетъ Его всемогущество, твердь небесная возвѣщаетъ Его славу. Поколѣнія цвѣтутъ и умираютъ и звѣзды падаютъ съ неба, подобно засохшимъ листьямъ; при послѣднемъ ударѣ полуночи тысячелѣтія ложатся къ ногамъ Его, Онъ видитъ ихъ и считаетъ ихъ за ничто. Кто устоитъ въ Его присутствіи! Гнѣвъ Судіи грозенъ, низвергая гордаго долу однимъ взглядомъ. Когда Онъ говоритъ, холмы прыгаютъ, какъ козлята, а горы метутся подобно ланямъ. Однакожъ—зачѣмъ вамъ пугаться, дѣти? Этотъ грозный мститель, ахъ! это Богъ милосердный! Голосъ Бога былъ не въ землетрясеніи, не въ пламени, не въ бурѣ, но въ тихомъ вѣяніи вѣтерка. Любовь есть корень всего созданія, есть самая сущность Бога. Міры безъ числа лежатъ на Его лонѣ подобно дѣтямъ, Онъ создалъ ихъ единственно съ этою цѣлью, чтобы любить и быть любимымъ, Онъ испускаетъ духъ Свой въ спящую персть, и воспрянувъ на ноги эта персть прикладываетъ руку къ сердцу и чувствуетъ, что оно теплится небеснымъ пламенемъ. О! не тушите этого пламени! Это есть дыханіе вашей жизни. Любовь есть жизнь, а ненависть есть смерть. Ни отецъ, ни мать не любили васъ такъ, какъ полюбилъ васъ Богъ, ибо для того, чтобы вы были блаженны, Онъ передалъ Своего единственнаго Сына. Когда Тотъ склонилъ Свою главу въ часъ смерти, тогда любовь торжествовала свою побѣду,

жертва была исполнена. О! тогда внезапно раздралась завѣса въ храмѣ, отдѣляющая землю отъ неба, и мертвые воскреснувъ изъ гробовъ блѣдными устами тихо другъ другу передавали слово, отвѣтъ доселѣ прозрѣваемый лишь въ видѣніяхъ, загадку мірозданія—примиреніе! Пучина любви это—пучина примиренія, ибо любовь есть примиреніе. Поэтому, смертное дитя, люби Отца милосердаго, желай то, что желаетъ Онъ святой, и не изъ страха, а по влеченію сердца. Страхъ есть свойство раба, но сердце любящее — свободно. Богъ есть совершенство, и любовь—совершенство, и только одна любовь. Если ты любишь Бога какъ должно, тогда ты также любишь и твоихъ братьевъ. Одно солнце на небѣ и одна, только одна, любовь. Не носитъ ли каждый человѣческій обликъ богоподобной печати на челѣ? Развѣ ты не читаешь на его лицѣ твою собственную родословную? Не путникъ ли онъ, подобно тебѣ, по тому самому невѣдомому океану, и не тѣ ли самыя звѣзды, что на небѣ, указываютъ ему путь? Зачѣмъ же тебѣ ненавидѣть брата? Если онъ тебя ненавидитъ, прощай ему! Сладостно лепетать одно слово языка небеснаго, на землѣ оно называется прощеніемъ! Знаешь ли ты Того, Кто прощалъ, когда терновный вѣнецъ обхватывалъ Его темя, молился за враговъ и за своихъ убійцъ? Говори, знаешь ли ты Его? Ахъ! Ты исповѣдуешь Его имя, и такъ слѣдуй же Его примѣру. Не думай худаго о братѣ, но набрось покрывало на его слабости, укажи блуждающему прямой путь: ибо добрый, небесный пастырь поднялъ овечку на рамена свои и принесъ ее обратно къ матери. Это плоды любви, и по плодамъ ее мы узнаемъ. Любовь есть блаженство твари въ Богѣ, но любовь среди смертныхъ есть только нескончаемый вздохъ! Смертный томится и терпитъ и стоитъ въ ожиданіи и страдаетъ и все-таки радуется, улыбаясь сквозь слезы. Надежда—такъ-называется на землѣ его награда—ободряющая надежда дѣлаетъ все что можетъ, указываетъ постоянно на небо и исполненная вѣры погружаетъ свой якорь въ глубину могилы и возлѣ могилы рисуетъ міръ болѣе прекрасный, неясную, но отрадную игру тѣней! Цѣлыя поколѣнія, лучшія чѣмъ мы, опирались на ея прикрсвенныя обѣщанія, не имѣя ничего кромѣ надежды. Поэтому будемъ прославлять нашего Отца небеснаго, Его, даровавшаго намъ бо́льшее, ибо для насъ надежда преобразилась, не блуждая болѣе во мракѣ:

для насъ надежда есть вѣра, есть живое удостовѣреніе. Вѣра есть просвѣтленная надежда, она есть свѣтъ, есть око сердца исполненнаго любви, она толкуетъ свои нетерпѣливыя желанія и изображаетъ свои видѣнія на мраморѣ. Вѣра есть солнце жизни и ея обликъ напоминаетъ обликъ древнихъ паріарховъ-евреевъ, ибо она созерцала Бога. Она притягиваетъ цѣпями къ землѣ небо съ его вѣчными основаніями, и Новый Іерусалимъ является великолѣпный, съ двѣнадцатью вратами, нисходя среди золотистыхъ облаковъ. Тамъ она въ восхищеніи несется и глядитъ на величественные образы, не боится крылатой толпы, тамъ все ей родное! Поэтому любите и вѣруйте, ибо дѣла послѣдуютъ непремѣнно за нами, точно такъ какъ день слѣдуетъ солнцу. Правда исходитъ отъ Бога, правда есть любовь въ тѣлесномъ образѣ, и дѣла христіанъ не болѣе какъ живая любовь и вѣра, какъ цвѣты суть живая весна. Дѣла слѣдуютъ за нами до самаго Бога, тамъ они стоятъ и свидѣтельствуютъ не о томъ, чѣмъ казались, а чѣмъ они на самомъ дѣлѣ. Блаженъ слушающій это свѣдѣтельство безтрепетно; они нѣмы, пока рука смерти не раскроетъ безмолвныя уста. Вы дѣти, развѣ смерть васъ устрашаетъ? Смерть есть братъ любви, они двойни, только смерть на видъ нѣсколько строже. Поцѣлуемъ на блѣдныя уста она уноситъ душу и удаляется, и искупленное, новорожденное дитя, убаюкиваемое руками любви, она ставитъ предъ ликъ Отца.

„Уже слышу звуки означающіе ея приближеніе, уже различаю неясно ея крылья, черныя какъ ночь и усѣянныя звѣздами! Я не боюсь смерти. Смерть есть просто избавленіе и въ милосердіи она безмолвна. На ея лонѣ, въ ея прохладѣ свободнѣе дышитъ моя грудь и я стоя лицемъ къ лицу созерцаю Бога какъ Онъ есть, солнце не омраченное облаками, взираю на свѣтъ поколѣній, которыя любилъ, на величественныхъ духовъ лучшихъ, чѣмъ я: они стоятъ у престола, преображенные, одѣтые въ бѣломъ, съ золотыми арфами и поютъ гимнъ написанный въ странѣ небесной, языкомъ, которымъ говорятъ ангелы. Васъ также, любезныя дѣти, смерть нѣкогда соберетъ, она никогда не забываетъ удрученныхъ: тогда, милыя мои, опять радостное свиданіе, а пока не забывайте держать священные обѣты, не забывайте обѣщаній: идите впередъ отъ святости къ святости, не обращайте вниманія на землю, земля есть прахъ, а небо есть свѣтъ. Я пору-

чился за васъ предъ небомъ. Боже Всемогущій, услышь меня! Ты источникъ предвѣчной любви, услышь голосъ Твоего раба! Я возношу мои мольбы къ Твоему небу! Да не потеряю я ни одну изъ этихъ душъ, которыя Ты здѣсь мнѣ далъ! Я любилъ ихъ какъ отецъ, да свидѣтельствуютъ они обо мнѣ, что я имъ указывалъ путь спасенія съ вѣрою, насколько я зналъ Твое слово. Да узнаютъ они меня опять и припадутъ къ груди своего пастыря, и предъ ликомъ Твоимъ я ихъ поставлю безпорочными какъ нынѣ, но болѣе искушенными, и радостно воскликну: Отче! я здѣсь, и вотъ дѣти, которыхъ Ты мнѣ далъ".

Рыдая онъ произнесъ эти слова, а затѣмъ по знаку старца—колѣно къ колѣну дѣти составили вѣнокъ вокругъ ограды алтаря. Колѣнопреклоненный онъ прочелъ молитвы освященія и тихо читали за нимъ дѣти, наконецъ дрожащимъ голосомъ онъ просилъ мира небеснаго и благословенія имъ. Затѣмъ задача дня казалась конченною: слѣдующее воскресеніе было назначено юношамъ приступить къ святой трапезѣ Господней. Внезапно, какъ бы падая съ облаковъ, сталъ пастырь безмолвно и провелъ рукою по челу; онъ устремилъ взоры вверхъ, высокія и святыя думы наполнили его душу и глаза его горѣли дивнымъ блекомъ.

„Слѣдующее воскресеніе? Кто знаетъ, быть-можетъ я буду ужь покоиться въ могилѣ, быть можетъ кто-нибудь изъ васъ безвременно скошенной лиліей поникнетъ головой къ землѣ; къ чему мѣшкать? Часъ исполнился, сердце горячо: я этого хочу! ибо сегодня зрѣетъ жатва небесъ. Что я началъ, я нынче завершу; если въ этомъ какая-нибудь вина, я, старецъ, отвѣчу за нее предъ Богомъ и предъ почтенными родителями. Скажите мнѣ только, вы дѣти, вы новые граждане неба, готовы ли вы сегодня вкусить хлѣбъ Примиренія? Что оно значитъ, вы хорошо это знаете, я вамъ часто это объяснялъ. Это есть символъ Новаго Завѣта, залогъ примиренія установленнаго между небомъ и землею. Человѣкъ своимъ грѣхомъ и преступленіемъ далеко отошелъ отъ Бога, отъ Его сущности. Это было въ началѣ, вскорѣ у древа познанія онъ палъ, его вершина поднесь высится надъ паденіемъ: въ помыслахъ—паденіе, въ сердцѣ—примиреніе. Безпредѣльно паденіе, безпредѣльно и примиреніе. Смотрите! позади меня, какъ далеко старецъ можетъ вспомнить, и впереди, какъ далеко надежда въ полетѣ своемъ можетъ досягать крыльями утомленными, всюду

грѣхъ и примиреніе чередуются въ жизни смертныхъ. Посѣянный грѣхъ разросся мощно, а примиреніе все спитъ въ нашей груди, какъ дитя въ колыбели, и снятся ему небеса и ангелы и не можетъ проснуться къ сознанію, подобно звукамъ въ струнахъ арфы, духамъ заключеннымъ, все ждущимъ перста освободителя. Поэтому-то, любезныя дѣти, князь Примиренія низошелъ на землю, пробудилъ дремавшаго отъ сна и теперь онъ стоитъ съ блестящими глазами, свѣтлый какъ сводъ небесъ и борется съ грѣхомъ и побѣждаетъ его. Князь Примиренія сошелъ на землю и преображенный опять вознесся, но не оставилъ онъ сердце: тамъ онъ живетъ духомъ, любитъ и постоянно примиряетъ. Пока существуетъ время, до тѣхъ поръ есть примиреніе. Поэтому примите сегодня съ благоговѣніемъ видимые знаки примиренія. Знаки мертвы, если самые предметы не живы. Вѣчный свѣтъ не существуетъ для слѣпаго, но зараждается въ видящемъ глазѣ. Ни въ хлѣбѣ, ни въ винѣ, но въ сердцѣ освященномъ лежитъ заключеннымъ прощеніе, одно намѣреніе исправленія облагораживаетъ земные плоды до небесныхъ сущностей и устраняетъ всякій грѣхъ и воздаяніе за грѣхъ [1]), только любовь съ широко раскрытыми объятіями, только плачущее покаяніе и молитва, только искушенная воля и ея золотые потоки очищенные пламенемъ. Словомъ, человѣчество, примиряясь, вкушаетъ хлѣбъ примиренія и пьетъ чашу примиренія. Но кто приступаетъ недостойный, съ ненавистью въ душѣ, насмѣхаясь надъ людьми и надъ Богомъ, тотъ повиненъ въ благословенномъ тѣлѣ Христа и въ крови Искупителя. Онъ самъ себѣ ѣстъ и пьетъ смерть и осужденіе. Отъ этого избави насъ, небесный Отче! Готовы ли вы, дѣти, вкусить хлѣбъ примиренія?“ Такъ онъ спросилъ взволнованнымъ голосомъ, и дѣти отвѣтили: „да“, съ глубокими, прерывистыми вздохами. Тогда онъ прочелъ положенныя молитвы, прочелъ чинъ Причащенія, и раздались звуки органа и пѣніе: „О! святый Агнче Божій, Ты несущій на себѣ наши прегрѣшенія, услыши насъ, дай намъ Твой миръ! Помилуй, помилуй насъ“.

---

[1]) Здѣсь почтенный пастырь выражается какъ реформатъ, а не какъ строгій послѣдователь Лютера. По вѣроученію Лютера, которому слѣдуютъ въ Швеціи, въ хлѣбѣ и винѣ Св. Евхаристіи присутствуютъ тѣло и кровь Христовы, а по реформатскому — вино и хлѣбъ только символы. *Прим. переводчика.*

Тогда старецъ, дрожащею рукою и съ божественными перлами на глазахъ, наполнилъ чашу и роздалъ вокругъ таинственные дары.

Тогда мнѣ показалось, что Богъ широкимъ глазомъ полудня яснѣе смотритъ въ окно, и всѣ деревья на кладбищѣ словно наклонили свои зеленыя главы, и трава на могилахъ зашевелилась, но въ дѣтяхъ — я замѣтилъ это хорошо, я зналъ это—пробѣжала дрожь святаго восхищенія по ихъ ледяно-холоднымъ членамъ. Зеленая земля стояла предъ ними подобно накрытому алтарю, и надъ ними самое небо разверзлось, какъ во дни оны предъ Стефаномъ; они видѣли тамъ Отца блистающаго въ славѣ, и одесную Искупителя, и слышали подъ ними звуки арфъ, и ангелы съ золотыхъ облаковъ привѣтствовали ихъ какъ братьевъ и махали пурпуровыми крыльями.

Окончено было дѣло пастыря и всѣ дѣти встали, имѣя небо въ сердцѣ и на лицѣ, и каждый ему низко поклонился, громко рыдая, и облобызалъ его руки; онъ же ихъ всѣхъ прижималъ въ волненіи къ сердцу и клалъ съ молитвою руки то на освященную грудь, то на ихъ невинные кудри.

Тифлисъ,
сентябрь 1881 г.

Н. Гуляка.

ЖИЗНЬ ГОСПОДА НАШЕГО ІИСУСА ХРИСТА

ДО ЕГО ОБЩЕСТВЕННАГО СЛУЖЕНІЯ.

ГЛАВА I.

Вопросъ объ источникахъ для описанія событій, предшествовавшихъ рожденію Христа, и первыхъ событій изъ жизни Христа.

Много было споровъ между западными богословами и много продолжается ихъ еще и въ настоящее время по вопросу о происхожденіи и свойствѣ нашихъ евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки о событіяхъ евангельской исторіи, предшествовавшихъ рожденію Господа нашего Іисуса Христа, и о событіяхъ изъ Его дѣтства. Многіе западные изслѣдователи св. Писанія Новаго Завѣта прямо отрицали апостольское происхожденіе этихъ повѣствованій и объясняли ихъ позднѣйшими вставками чисто апокрифическаго характера. Къ числу такихъ богослововъ принадлежатъ: Эвансонъ, Христ. Шмидтъ, Л. Шмидтъ, Горстъ, Кунъ и др. Они признавали апостольское происхожденіе лишь за первыми четырьмя стихами евангелія отъ Луки. Напротивъ, другіе ученые и притомъ, нужно сказать, болѣе авторитетные очень основательно защищали и даже положительно утверждали несомнѣнную подлинность первыхъ евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки и ихъ истинно-апостольское происхожденіе.

Къ числу такихъ ученыхъ принадлежатъ: В. Мейеръ, Бертольдъ, Зюскиндъ, Шубертъ, Рейтердаль, Паулюсъ, Кюнель, Шоттъ, Штейнмейеръ, Эбрардъ, Ольсгаузенъ, Ланге и др.

Дѣйствительно вопросъ о томъ, откуда евангелисты Матѳей и Лука могли почерпнуть свои свѣдѣнія о первыхъ евангельскихъ событіяхъ, самъ по себѣ настолько интересенъ, что на немъ не можетъ не остановить своего вниманія ни одинъ ученый изслѣдователь евангельской исторіи. Конечно сами апостолы непосредственно не могли знать объ этихъ событіяхъ; они могли знать непосредственно жизнь своего Учителя только съ тѣхъ поръ какъ стали Его учениками, т.-е. со времени общественнаго служенія Христа, когда они сами почти всегда лично находились при Немъ, видѣли что Онъ дѣлалъ, слышали чему Онъ училъ. Апостоламъ могла бы, пожалуй, объ этихъ событіяхъ разсказать мать Іисуса, тѣмъ болѣе, что послѣ вознесенія на небо Христа у самихъ апостоловъ естественно могло пробудиться желаніе собрать всевозможныя свѣдѣнія не только объ общественной, но и о дѣтской жизни своего Учителя. Но отрицательная критика указываетъ на то обстоятельство, что ближе всѣхъ къ матери Іисуса стоялъ евангелистъ Іоаннъ, а его-то именно евангеліе и ничего не говоритъ объ этихъ событіяхъ. Кто же послѣ этого могъ сообщить апостоламъ свѣдѣнія о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи? Обручникъ Маріи—Іосифъ не могъ ихъ сообщить, потому что онъ, говоритъ отрицательная критика, по всей вѣроятности не дожилъ до времени общественнаго служенія Іисуса Христа, а слѣдовательно не дожилъ и до избранія апостоловъ: по крайней мѣрѣ, послѣ разсказа о путешествіи съ двѣнадцатилѣтнимъ Іисусомъ въ Іерусалимъ, объ Іосифѣ въ евангеліи уже болѣе не упоминается. Едва ли можно предполагать также и то, что первоначальные разсказы изъ евангельской исторіи вышли отъ сыновей Іосифа, которыхъ евангеліе называетъ братьями Іисуса. Симеонъ и Анна пророчица также не могли передать апостоламъ о евангельскихъ событіяхъ, которыя они знали, потому что они представляются людьми престарѣлыми уже въ то время, когда Христосъ еще только былъ принесенъ во храмъ вскорѣ послѣ Своего рожденія (въ 40-й день); ясно, что они не могли дожить до времени Его общественнаго служенія. Вопросъ о томъ,—не разсказывалъ ли о Своемъ дѣтствѣ

самъ Христосъ, который конечно могъ знать о немъ отъ своей матери, отрицательная критика оставляетъ нерѣшеннымъ. Отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно мы также не имѣемъ никакого основанія, тѣмъ болѣе, что въ этомъ случаѣ Христосъ все-таки не можетъ быть названъ непосредственнымъ источникомъ евангельскихъ повѣствованій, такъ какъ и Онъ разсказывалъ бы только слышанное Имъ самимъ отъ своей матери, а слѣдовательно и непосредственнымъ источникомъ евангельскихъ повѣствованій является не Онъ, а Его мать. Но намъ кажется неосновательнымъ мнѣніе отрицательныхъ критиковъ о томъ, что евангельскія повѣствованія о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа не могли быть заимствованы евангелистами изъ непосредственныхъ, устныхъ разсказовъ пресв. Дѣвы. Что она могла разсказывать апостоламъ о томъ, что случилось до, во время и послѣ рожденія Спасителя, это весьма естественно и совершенно понятно. Въ самомъ дѣлѣ, какая мать не находитъ особеннаго удовольствія въ воспоминаніи о дѣтствѣ любимаго сына и о событіяхъ сопровождавшихъ и предшествовавшихъ его рожденію, равно какъ и о первыхъ дняхъ его жизни! Кто наблюдалъ за психическимъ состояніемъ той матери, сынъ которой возвысился чѣмъ-нибудь особеннымъ въ глазахъ близкихъ ей людей, тотъ не могъ не замѣтить, какъ такая мать послѣ смерти или даже только въ отсутствіи своего сына, не только сама любитъ вспоминать о дѣтствѣ своего сына, его играхъ и шалостяхъ, его остроуміи и смышлености, но и постоянно любитъ разсказывать другимъ о томъ, что еще въ дѣтствѣ она замѣтила въ немъ или внѣ его такія черты, которыя еще тогда указывали на предстоящее ему возвышеніе, и это дѣлаетъ она всякій разъ, какъ только заходитъ разговоръ о ея сынѣ, хотя бы ея разсказы и были уже извѣстны ея собесѣдникамъ. Весьма естественно, что и пресв. Дѣва, послѣ того, какъ ея Сынъ воскресъ и вознесся на небо, не только сама постоянно вспоминала о всемъ томъ, что особеннаго случилось до, во время и послѣ Его рожденія, не только все это живо воспроизводила постоянно въ своей памяти, но и не могла не разсказывать о немъ окружавшимъ ее людямъ, такъ какъ это было, можно сказать, ея внутреннею потребностію. Притомъ же къ подобнымъ разсказамъ всегда возможенъ былъ и внѣшній поводъ. Какъ мы

уже сказали, послѣ вознесенія Іисуса Христа на небо въ Его ученикахъ всегда легко могло возбудиться желаніе узнать подробнѣе всю исторію жизни своего Учителя. Что они сами видѣли и слышали, разсказы о томъ не могли ихъ такъ интересовать, какъ разсказы о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, свидѣтелями которыхъ они сами не были и о которыхъ слѣдовательно они знали вообще мало. Поэтому весьма естественно предполагать, что сами апостолы обращались съ просьбою къ пресв. Дѣвѣ, чтобы она имъ разсказала все то, что сама знала о жизни своего Сына, и она конечно всегда удовлетворяла такому благочестивому ихъ желанію. Въ самыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ нельзя не замѣтить того, что непосредственнымъ источникомъ нѣкоторыхъ сказаній о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа были именно разсказы пресв. Дѣвы. Нельзя не замѣтить напр., что въ повѣствованіи Луки о событіяхъ, предшествовавшихъ рожденію Христа, главнымъ лицомъ разсказа всегда является лишь пресв. Дѣва, между тѣмъ какъ въ другихъ разсказахъ ея личность совершенно скрывается; а это очевидно есть доказательство того, что разсказы пресв. Дѣвы посредственно или непосредственно были именно тѣмъ источникомъ, изъ котораго Лука заимствовалъ свое повѣствованіе.

Возраженіе противъ этого предположенія, дѣлаемое обыкновенно отрицательною критикою, не особенно сильно. Вся его сила, какъ мы видѣли, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что евангелистъ Іоаннъ, любимый ученикъ Господа, которому со креста Господь поручилъ попеченіе о Своей матери и который тогда же взялъ ее къ себѣ (Іоан. XIX, 27), который слѣдовательно, ближе всѣхъ другихъ апостоловъ стоялъ къ матери Іисуса и всегда имѣлъ возможность слышать отъ нея разсказы о дѣтствѣ Христа, не упоминаетъ въ своемъ евангеліи ни объ одномъ событіи изъ этого періода,—на основаніи чего отрицательная критика и не допускаетъ возможности, чтобы разсказы пресвятой Дѣвы могли быть посредственнымъ или непосредственнымъ источникомъ евангельскихъ повѣствованій. Но, спрашивается, логично ли подобное умозаключеніе? Очевидно нѣтъ, и прежде всего потому, что оно противорѣчитъ требованіямъ здравой логики, такъ какъ въ его выводѣ содержится гораздо

болѣе того, чѣмъ сколько даютъ посылки. Въ самомъ дѣлѣ, если Іоаннъ ничего не говоритъ въ своемъ евангеліи о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, то позволитъ ли здравая логика съ увѣренностію утверждать, что онъ вовсе ничего и не зналъ о нихъ, что онъ вовсе ничего и не слышалъ о нихъ отъ пресвятой Дѣвы и что ихъ не было на самомъ дѣлѣ? Нѣтъ сомнѣнія, что такое заключеніе всякій здраво и логически мыслящій человѣкъ назоветъ слишкомъ поспѣшнымъ и необдуманнымъ. Іоаннъ, какъ извѣстно, ничего нигдѣ не говоритъ о плотскомъ рожденіи Христа; но можно ли на этомъ основаніи заключать, что Христосъ, вовсе никогда не раждаясь, прямо пришелъ на Іорданъ, чтобы принять крещеніе отъ Іоанна? Да и кто наконецъ можетъ допустить, чтобы проживая у Іоанна и ежедневно видясь и бесѣдуя съ нимъ и его семействомъ пресвятая Дѣва никогда не заводила рѣчи о своемъ Сынѣ и Его жизни,—Сынѣ, дѣло котораго возбудило тогда всѣ умы не только христіанъ, но и ихъ противниковъ и который сталъ краеугольнымъ камнемъ новой міровой жизни и Царемъ новаго царства, а Марія конечно прожила у Іоанна не день и не два, а по свидѣтельству преданія, довольно продолжительное время! Само собою разумѣется, что Іоаннъ могъ знать о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, но въ то же время могъ и ничего не говорить о нихъ въ своемъ евангеліи, такъ какъ они могли не войти въ планъ его повѣствованія. Для такого предположенія можно указать и достаточное основаніе. Какъ извѣстно, при написаніи своего евангелія, Іоаннъ имѣлъ въ виду цѣль изобразить жизнь Іисуса Христа такимъ образомъ, чтобы его читателямъ являлась во всемъ величіи Божественная личность Спасителя, дабы они увѣровали въ Него какъ истиннаго Богочеловѣка и чрезъ то удостоились блаженства жизни вѣчной (Іоан. XX, 31). Вотъ почему его евангеліе и является такимъ возвышеннымъ и дѣйдѣйствительно чисто *духовнымъ* — εὐαγγέλιον πνευματικόν, — какъ называли его древніе. Понятно, что при такой цѣли Іоаннъ долженъ былъ начать и свое евангеліе рожденіемъ Христа не плотскимъ, а таинственнымъ, предвѣчнымъ, истинно-божественнымъ рожденіемъ не сына Авраама, а Бога-Сына отъ Бога-Отца, и только потомъ уже непосредственно перейти къ тому, какъ этотъ предвѣчно раждаемый отъ Отца Сынъ явилъ себя міру, т.-е. къ Его

общественному служенію. Вотъ почему Іоанну даже необходимо было пройти молчаніемъ исторію рождества и дѣтства Іисуса Христа, а ни чуть не потому, чтобы онъ ничего не зналъ и не слышалъ о ней отъ пресвятой Дѣвы. Наконецъ опустить въ своемъ евангеліи исторію дѣтства Іисуса Іоаннъ имѣлъ и другое основаніе. Какъ мы знаемъ, по весьма древнему и общераспространенному церковному преданію, онъ написалъ свое евангеліе съ цѣлію восполнить замѣченные имъ пропуски событій въ трехъ первыхъ евангеліяхъ. „Жизнь Іисуса, какъ справедливо говоритъ Ольсгаузенъ, представляетъ собою такую полноту самыхъ разнообразнѣйшихъ проявленій, а Его рѣчи вливаютъ такой богатый потокъ жизни въ кругъ Его учениковъ, что отдѣльные писатели были неспособны всецѣло обнять всю чрезвычайную полноту Его личности", а потому и первые три евангелиста не могли представить вполнѣ законченный образъ Христа, многое они опустили въ своихъ евангеліяхъ; вотъ это-то многое и имѣлъ въ виду восполнить евангелистъ Іоаннъ; что же у нихъ было изложено полно и ясно, о томъ онъ не считалъ нужнымъ говорить въ своемъ евангеліи. Вотъ почему, съ другой стороны, онъ не счелъ нужнымъ говорить въ своемъ евангеліи и о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа.

Итакъ что касается вопроса, откуда получили свое начало евангельскія повѣствованія Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, то послѣ сказаннаго уже не можетъ быть никакого сомнѣнія, что посредственнымъ или непосредственнымъ источникомъ ихъ не только можно, но и должно признать устные разсказы самой Матери Господа нашего Іисуса Христа. Далѣе, нельзя отрицать и того, что кромѣ пресвятой Дѣвы, о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи апостоламъ могли разсказать также и братья Іисусовы, о которыхъ хотя и не говорится въ нашихъ евангеліяхъ, чтобы они всегда находились при Іосифѣ и Маріи, но которые конечно, даже и живя гдѣ-нибудь на сторонѣ, всегда могли знать, что особеннаго происходило въ семействѣ ихъ отца. Что же касается Симеона, Анны пророчицы, Іосифа и Виѳлеемскихъ пастуховъ, то относительно ихъ можно только

[1]) Bibl. Commen. B. 1, стр. 6—7.

строить тѣ или другія гипотезы и предположенія, но утверждать что-либо опредѣленное на основаніи евангельскихъ повѣствованій мы совершенно не имѣемъ никакого права; вдаваться же въ различныя предположенія мы считаемъ дѣломъ безполезнымъ, тѣмъ болѣе, что даже и одного такого источника, каковы устные разсказы пресвятой Дѣвы, по нашему мнѣнію, совершенно достаточно для убѣжденія въ истинности евангельскихъ повѣствованій, которыя на немъ основаны.

Тѣмъ не менѣе отрицательная критика, желая подорвать достовѣрность этихъ повѣствованій, не затрудняется найти въ нихъ даже и непримиримыя будто бы противорѣчія. Такъ, прежде всего, по мнѣнію отрицательной критики, на основаніи этихъ повѣствованій нельзя будто бы выработать себѣ опредѣленнаго представленія о томъ, гдѣ собственно первоначально жили Іосифъ и Марія. У Матѳея дѣло представляется такимъ образомъ: по обрученіи Маріи съ Іосифомъ, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Марія имѣетъ во чревѣ отъ Духа Святаго (I, 18), и непосредственно за этимъ говорится, что Іисусъ родился въ Виѳлеемѣ (II, 1). На этомъ основаніи, говорятъ, можно догадываться, что предъ рожденіемъ Христа Іосифъ и Марія также жили въ Виѳлеемѣ. Напротивъ, по словамъ Луки, они не жили въ Виѳлеемѣ, а отправились туда только по случаю народной переписи изъ города Назарета (II, 4); въ другомъ мѣстѣ (I, 26) Лука также говоритъ, что ангелъ Гавріилъ былъ посланъ къ Маріи „въ городъ галилейскій, называемый Назаретъ“; слѣдовательно, по представленію Луки, Іосифъ и Марія первоначально жили въ Назаретѣ, а не Виѳлеемѣ, какъ думаетъ Матѳей. Между тѣмъ Матѳей неуклонно придерживается своего мнѣнія и въ дальнѣйшихъ разсказахъ. Такъ, между прочимъ, онъ говоритъ, что вскорѣ послѣ рожденія Господа нашего Іисуса Христа Іосифъ во снѣ узналъ отъ ангела, что Иродъ хочетъ умертвить новорожденное Отроча, и потому бѣжалъ въ Египетъ; по возвращеніи же изъ Египта, онъ уже не осмѣлился отправиться въ *Іудею*, гдѣ былъ Виѳлеемъ, потому что „услышалъ, что Архелай царствуетъ въ Іудеѣ вмѣсто Ирода, отца своего“, а поселился въ Галилеѣ, и именно въ городѣ Назаретѣ (II, 19—23). Отсюда отрицательная критика не несправедливо заключаетъ, что по представленію Матѳея, до бѣгства во Египетъ Іосифъ

жилъ въ Іудеѣ, т.-е. въ Виѳлеемѣ, и если, по возвращеніи изъ Египта, поселился въ Назаретѣ, то очевидно только потому, что въ то время царствовалъ Архелай [2]). Такимъ образомъ дѣйствительно нужно признать, что Матѳей и Лука какъ будто бы не вполнѣ согласны между собою относительно указанія на мѣстожительство Іосифа и Маріи до рожденія Іисуса, хотя, собственно говоря, Матѳей вовсе и не дѣлаетъ такого указанія. Тѣмъ не менѣе этого несогласія ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать еще непримиримымъ противорѣчіемъ, какъ это дѣлаетъ отрицательная критика. Здѣсь очевидно дѣло идетъ ни болѣе ни менѣе какъ только о незначительныхъ разностяхъ въ свѣдѣніяхъ евангелистовъ относительно мѣстожительства Іосифа и Маріи, — разностяхъ впрочемъ такого рода, что онѣ не только не представляютъ непримиримаго противорѣчія, а напротивъ, лишь благодаря имъ, мы можемъ восполнить свѣдѣнія одного евангелиста свѣдѣніями другаго и такимъ образомъ получаемъ возможность выработать себѣ болѣе полный и болѣе вѣрный взглядъ на мѣстожительство Іосифа и Маріи до рожденія Спасителя.— Прежде всего, надо конечно всегда имѣть въ виду, что ни одинъ изъ евангелистовъ не задавался цѣлію—сообщить своимъ читателямъ точныя топологическія или хронологическія свѣдѣнія евангельской исторіи. Мы никогда не должны забывать, что такіе вопросы, какъ „гдѣ собственно было постоянное мѣстожительство Іосифа и Маріи“? не могли имѣть какого-нибудь важнаго значенія ни для самихъ евангелистовъ, ни для ихъ читателей. Вниманіе евангелистовъ всегда было направлено не на побочныя обстоятельства, а лишь на самыя событія изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа, ихъ содержаніе и ихъ мессіанское достоинство; если же когда они и указывали опредѣленно на ту или другую мѣстность, то лишь настолько, насколько это было необходимо для уясненія смысла самыхъ событій, происходившихъ въ данной мѣстности. Такъ Матѳей, который имѣлъ въ виду представить жизнь Христа именно какъ *обѣтованнаго* Мессіи, очевидно не могъ пройти молчаніемъ того обстоятельства,

---

[2]) См. напр. Dr Strauss, Das Leben Iesu I. стр. 295. 325; ср. Schleiermacher's Das Leben Iesu, стр. 52.

что Христосъ родился въ *Виѳлеемѣ*, что Іосифъ и Марія бѣжали съ Іисусомъ *въ Египетъ* и т. п., такъ какъ здѣсь самыя мѣстности, въ которыхъ случилось то или другое событіе въ жизни Іисуса, служатъ подтвержденіемъ той истины, что Христосъ есть именно *обѣтованный* Мессія, потому что эти мѣстности въ такомъ же точно смыслѣ упоминаются въ самыхъ пророчествахъ о Немъ Ветхаго Завѣта. Напротивъ, въ другихъ случаяхъ, гдѣ мѣстность не имѣла особеннаго значенія для уясненія смысла того или другаго событія, евангелисты или совсѣмъ не упоминаютъ о ней, или же упоминаютъ только „между прочимъ“, не давая въ этомъ читателю строгаго отчета („вниде Іисусъ въ весь *нѣкую*“). Наконецъ, чтобы вполнѣ уяснить себѣ разности евангельскихъ повѣствованій Матѳея и Луки относительно указанія мѣстожительства Іосифа и Маріи, нужно принять еще во вниманіе и образъ жизни Іосифа. Какъ извѣстно Іосифъ былъ *плотникъ* (Мѳ. XIII, 55). Но плотничество—ремесло далеко не такого рода, чтобы само по себѣ могло привязать человѣка, „питающагося трудами рукъ своихъ“, разъ навсегда къ опредѣленному мѣстопребыванію, къ чему способствуетъ напр. земледѣліе. Мѣстожительство плотника, не стѣсненнаго какими-нибудь общественными условіями или обязанностями, обыкновенно всегда обусловливается лишь спросомъ рабочихъ плотничьихъ рукъ. Тамъ не можетъ долго проживать плотникъ, гдѣ нѣтъ для него работы. Заручившись такимъ предположеніемъ, мы уже можемъ пойти далѣе и представлять себѣ дѣло такимъ образомъ. Сначала, т.-е. до объявленія цезарскаго указа о всеобщей народной переписи, Іосифъ жилъ (точнѣе сказать: „проживалъ“) въ Назаретѣ и занимался плотничествомъ. Но вотъ, по случаю народной переписи, онъ долженъ былъ оставить Назаретъ и отправиться въ Виѳлеемъ, городъ Давида, къ племени котораго онъ принадлежалъ по своему происхожденію. Тѣмъ не менѣе, по всей вѣроятности, вслѣдствіе какихъ-нибудь обстоятельствъ онъ однако же принужденъ былъ остаться въ Виѳлеемѣ на болѣе или менѣе продолжительное время и прожить въ немъ дольше, чѣмъ быть можетъ того требовала самая перепись. Къ числу такихъ обстоятельствъ могло принадлежать прежде всего то положеніе, въ которомъ находилась тогда Марія и которое одно могло принудить Іосифа остаться въ Виѳлеемѣ и пробыть тамъ до самаго рожденія Іисуса; къ этому же обстоятельству

могло присоединиться еще и то, что въ Виѳлеемѣ представлялось болѣе плотничной работы, чѣмъ въ Назаретѣ, гдѣ Іосифъ конечно не могъ конкурировать съ искусными и хитрыми греками, населявшими тогда часть Галилеи и считавшимися особенно искусными въ ремесленныхъ работахъ [3]); къ этому, наконецъ, могла присоединиться еще и бѣдность Іосифа, вслѣдствіе которой его ничто особенно не могло тянуть въ Назаретъ и онъ могъ оставаться вездѣ, гдѣ только находилъ для себя работу. Все это вмѣстѣ взятое, по всей вѣроятности, и заставило Іосифа пробыть въ Виѳлеемѣ гораздо болѣе того, чѣмъ сколько онъ быть-можетъ предполагалъ; почему вмѣсто пещеры, въ которой онъ первоначально поселился, за неимѣніемъ жилаго помѣщенія (Лук. II, 7), у Матѳея (II, 11) мы находимъ его живущимъ уже въ домѣ (οἰκία), что̀ указываетъ съ одной стороны на то, что перепись въ Виѳлеемѣ была уже окончена или по крайней мѣрѣ, что іудеи, пришедшіе изъ другихъ мѣстъ, но большей части уже выбыли изъ Виѳлеема, вслѣдствіе чего оказались свободныя помѣщенія и въ жилыхъ домахъ, а съ другой,—что на Іосифа тогда уже можно было смотрѣть болѣе, чѣмъ на простаго путешественника. Наконецъ изъ того, что у Матѳея мы находимъ его живущимъ уже въ домѣ, можно даже заключить, что онъ рѣшился если не поселиться въ Виѳлеемѣ навсегда, то по крайней мѣрѣ провести тамъ болѣе или менѣе продолжительное время. Тѣмъ не менѣе пребываніе его однакоже и въ Виѳлеемѣ не могло продолжиться долго. Получивъ во снѣ откровеніе отъ ангела, что „Иродъ хочетъ искать“ новорожденнаго „младенца“ Іисуса, „чтобы погубить Его“, Іосифъ „всталъ, взялъ Младенца и Матерь Его ночью и пошелъ въ Египетъ“. По возвращеніи же изъ Египта, онъ снова хотѣлъ поселиться въ Виѳлеемѣ, куда его влекли быть-можетъ или недоконченныя работы, или несведенные счеты съ виѳлеемскими жителями, такъ какъ онъ бѣжалъ въ Египетъ слишкомъ поспѣшно (Мѳ. II, 14), или же наконецъ болѣе выгодныя условія жизни, чѣмъ въ Назаретѣ. Впрочемъ, узнавъ еще на пути, что въ Іудеѣ, гдѣ находился и Виѳлеемъ, царствуетъ сынъ Ирода великаго—Архелай, едва ли въ жесто-

---

[3]) Ср. Фаррара Ж. І. Х. перев. Матвѣева т. I, стр. 45.

кости уступавшій сколько-нибудь своему отцу, Іосифъ предпочелъ снова поселиться въ своемъ прежнемъ городѣ Назаретѣ. Изъ всего сказаннаго должно вывести такимъ образомъ слѣдующее заключеніе: 1) пребываніе Іосифа въ Виѳлеемѣ было болѣе чѣмъ простое посѣщеніе этого города по случаю только народной переписи, такъ что, не случись упомянутыя нами обстоятельства, Іосифъ быть-можетъ даже и навсегда остался бы въ Виѳлеемѣ; а это конечно давало Матѳею полное право смотрѣть на Виѳлеемъ, какъ на мѣстожительство Іосифа и Маріи. Но 2) пребываніе Іосифа въ Виѳлеемѣ все-таки было лишь *случайно* и непродолжительно; поэтому Лука съ своей стороны имѣлъ полное право о послѣдующемъ переселеніи Іосифа въ Назаретъ говорить какъ о его возвращеніи въ свой городъ. Понятно, что при такомъ пониманіи между евангельскими повѣствованіями Матѳея и Луки не только нѣтъ никакого противорѣчія, въ силу котораго бы одно повѣствованіе совершенно исключало собою другое; но напротивъ, благодаря этимъ незначительнымъ разностямъ, они лишь восполняютъ другъ друга, и такимъ образомъ даютъ читателю болѣе полный и цѣльный топографическій образъ евангельскихъ событій.

Не такъ впрочемъ рѣшаетъ этотъ вопросъ отрицательная критика. По ея мнѣнію [4]), Лука могъ назвать Назаретъ мѣстожительствомъ Іосифа и Маріи просто-на-просто потому, что впослѣдствіи Іисуса нерѣдко называли *галилеяниномъ*, точно также какъ Матѳей могъ назвать Виѳлеемъ мѣсторожденіемъ Іисуса только потому, что всѣ вѣровавшіе въ мессіанское достоинство Его напередъ были убѣждены, что Христосъ, какъ Мессія, какъ потомокъ Давида, *долженъ былъ* родиться именно въ Виѳлеемѣ. Удивительно, какъ иногда можно подтасовывать евангельскія событія и искажать прямой и ясный ихъ смыслъ! Впрочемъ не нужно особенно напряженнаго вниманія для того, чтобы видѣть, какъ здѣсь ставится одно вмѣсто другаго: основаніе на мѣсто слѣдствія, слѣдствіе на мѣсто основанія. Еслибы дѣйствительно Лука не зналъ изъ положительныхъ и достовѣрныхъ источниковъ о мѣстожительствѣ Іосифа и Маріи и догадывался о немъ

---

[4]) Ср. напр. Schleiermacher's Das Leben Iesu, стр. 55.

только на томъ основаніи, что нерѣдко впослѣдствіи Іисуса называли *галилеяниномъ*, то очевидно и въ своемъ евангеліи онъ могъ сказать только то, что родители Іисуса жили въ *Галилеѣ*, но ни въ какомъ случаѣ не могъ бы сказать на этомъ основаніи, что они жили въ *Назаретѣ*, такъ какъ Галилея и Назаретъ—далеко не одно и то же. Что же касается указанія Матѳея въ Виѳлеемъ, то допустимъ, что многіе, вѣровавшіе въ мессіанское достоинство Іисуса, дѣйствительно были убѣждены, что Христосъ, какъ Мессія, какъ потомокъ Давида, долженъ былъ родиться въ Виѳлеемѣ. Но отсюда очевидно еще далеко не слѣдуетъ того, что еслибы Онъ даже на самомъ дѣлѣ и не родился въ Виѳлеемѣ, то, въ силу одного убѣжденія вѣрующихъ, евангелистъ все-таки указалъ бы на Виѳлеемъ, какъ на Его мѣсторожденіе. Во 1-хъ, чтобы быть потомкомъ Давида, для этого еще не необходимо рождаться въ Виѳлеемѣ; а во 2-хъ, спрашивается: откуда же послѣ этого вѣрующіе могли получить свое убѣжденіе, что Іисусъ родился въ Виѳлеемѣ? Очевидно изъ того, что они вѣровали въ Него, какъ въ обѣтованнаго Мессію, на которомъ исполнились *всѣ* ветхозавѣтныя пророчества, и который по предсказанію Михея долженъ былъ родиться въ Виѳлеемѣ. Но почему же они увѣровали въ Него именно какъ въ *обѣтованнаго* Мессію? Очевидно потому, что они знали, что на Немъ съ точностію исполнились всѣ божественныя обѣтованія, всѣ ветхозавѣтныя пророчества, а въ томъ числѣ и пророчество Михея, что Онъ родится въ Виѳлеемѣ. Такимъ образомъ, даже идя тѣмъ путемъ, который намѣтила отрицательная критика, мы приходимъ къ заключенію, что дѣло имѣло совершенно обратный ходъ, т.-е. что не потому евангелистъ указываетъ на Виѳлеемъ, какъ на мѣсторожденіе Христа, что въ этомъ были убѣждены всѣ вѣровавшіе въ мессіанское достоинство Іисуса, но что многіе и вѣровали въ мессіанское достоинство Іисуса отчасти именно потому, что Онъ родился въ Виѳлеемѣ. Вся ошибка отрицательной критики состоитъ въ томъ, что она построила явно ложное умозаключеніе; подобное умозаключеніе обыкновенно называютъ логическимъ кругомъ, потому что въ немъ можно также безконечно вращаться, какъ бѣлка вращается въ своемъ колесѣ: въ немъ основаніе выводится изъ слѣдствія, слѣдствіе изъ основанія (idem per idem) и его ложь обнаруживается тотчасъ же, при

самомъ незначительномъ прикосновеніи разсудочнаго анализа. Въ самомъ дѣлѣ, кто усомнится въ справедливости той мысли, что еслибы на Христѣ дѣйствительно не исполнилось все то, что̀ о Немъ предсказывали ветхозавѣтные пророки, т.-е. что еслибы Онъ не родился въ Виѳлеемѣ (Мих. V, 2), не родился именно отъ дѣвы (Ис. VII, 14) и т. п., то никто и не повѣрилъ бы, что Онъ есть истинно-обѣтованный Мессія, а слѣдовательно не могло бы образоваться и того убѣжденія, что Онъ *долженъ былъ* родиться въ Виѳлеемѣ?

Но желая подорвать довѣріе къ повѣствованіямъ Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, отрицательная критика указанными возраженіями не ограничивается. Ей повсюду мерещатся непримиримыя противорѣчія. Такъ она находитъ противорѣчіе даже и въ томъ, что у Луки благовѣствуетъ архангелъ о сверхъестественномъ рожденіи Господа нашего Іисуса Христа самой Маріи, а у Матѳея лишь Іосифу, и притомъ дѣло представляется такимъ образомъ, что ни Марія не знаетъ о благовѣстіи, бывшемъ Іосифу, ни Іосифъ не знаетъ о благовѣстіи, бывшемъ Маріи [5]). Но въ высшей степени неправдоподобно, по мнѣнію отрицательной критики, чтобы Марія, обрученная уже Іосифу, не сообщила ничего ему о полученномъ ею благовѣстіи и такимъ образомъ сама подала поводъ усомниться въ ея цѣломудріи. Но какое же спрашивается противорѣчіе въ томъ, что Матѳей говоритъ о явленіи ангела Іосифу, а Лука—Маріи? Конечно было бы страннымъ, еслибы наши евангелисты такъ различно повѣствовали объ одномъ и томъ же событіи; но очевидно, что они говорятъ о событіяхъ совершенно различныхъ. Лука говоритъ о явленіи ангела Маріи еще даже до зачатія Спасителя; Матѳей повѣствуетъ о событіи уже гораздо позднѣйшемъ; у него ангелъ является Іосифу уже въ то время, когда у Маріи стали слишкомъ замѣтны признаки зачатія. У Луки ангелъ благовѣствуетъ о зачатіи Іисуса; у Матѳея лишь разсѣваетъ сомнѣніе Іосифа. У Луки ангелъ является пресв. Дѣвѣ на яву, у Матѳея во время сна Іосифа. Если же наши евангелисты различно говорятъ

---

[5]) См. Strauss, Das Leben Iesu, I, § 24. B. Bauer. Kritik der Synopt. I, стр. 84; Schleiermacher's Das Leb. Iesu, стр. 59.

о совершенно различныхъ событіяхъ, то къ чему же здѣсь рѣчь о непримиримомъ противорѣчіи, которую обыкновенно заводитъ отрицательная критика? Подъ вліяніемъ чудообязни отрицательная критика не видитъ, разумѣется, того, что наши евангелисты и въ этомъ случаѣ не только не противорѣчатъ другъ другу, но лишь восполняютъ одинъ другаго, такъ что повѣствованіе Луки вполнѣ понятнымъ становится только при повѣствованіи Матѳея и на оборотъ, и въ этомъ конечно нельзя не видѣть даже явнаго и непосредственнаго руководительства евангелистами Духа Божія. Что же касается загадочнаго поведенія пресвятой Дѣвы, ничего повидимому не сказавшей своему обручнику о бывшемъ ей ангельскомъ благовѣстіи и о ея дѣйствительномъ зачатіи будущаго Искупителя падшаго человѣчества, то возраженіе отрицательной критики, направленное на этотъ пунктъ, на первый взглядъ дѣйствительно представляется вѣснимъ и основательнымъ. Его рѣшеніемъ занимались многіе апологеты евангельской исторіи и потому много указано способовъ для его опроверженія. Молчаніе Маріи объясняли, напр. отсутствіемъ въ то время Іосифа, путешествіемъ въ Іудею самой Маріи, ея трехмѣсячнымъ тамъ пребываніемъ и т. д. и т. п. Но нужно сознаться, что всѣ эти способы не могутъ быть названы удовлетворительными, потому что вопросъ о томъ,—почему же Марія не открылась Іосифу тотчасъ по возвращеніи изъ Іудеи,—все-таки остается вопросомъ. Поведеніе Маріи гораздо естественнѣе поэтому объяснить себѣ слѣдующимъ образомъ. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что до явленія во снѣ ангела, Іосифъ ничего не видѣлъ въ Маріи большаго, какъ только простую, но благочестивую, чистую и цѣломудренную дѣву. Ея величайшее смиреніе и полнѣйшая преданность одной только волѣ Божіей конечно не оставались для него скрытыми; но тѣмъ не менѣе въ его глазахъ она не возвышалась еще настолько, чтобы онъ ставилъ ее несравненно выше всѣхъ іудейскихъ женщинъ того времени и считалъ не только достойною, но и предназначенною быть матерію обѣтованнаго Мессіи. Хотя быть-можетъ онъ и принадлежалъ къ чисту людей, чаявшихъ скорой утѣхи израилевой (Лук. II, 25, 38), но едвали онъ стоялъ настолько выше современныхъ ему соотечественниковъ, чтобы самъ по себѣ, безъ содѣйстія благодати Божіей, могъ имѣть то идеальное, чисто духовное представленіе о Мессіи, которое чу-

ждо всякой мысли о Его блестящемъ политическомъ значеніи, могуществѣ и силѣ. Вотъ почему, если онъ и вѣровалъ, что скоро придетъ всѣми ожидаемый обѣтованный Мессія, то, по всей вѣроятности, ту женщину, которая была предназначена родить этого великаго царя, имѣвшаго взойти на престолъ отца своего Давида, онъ представлялъ себѣ какою-нибудь важною и знатною іудеянкою, но никакъ не простою и смиренною Маріею... Представимъ же себѣ теперь, что эта смиренная и кроткая Отроковица, которую Іосифъ часто видѣлъ сидѣвшею по нѣсколько часовъ за писаніемъ Моисея и пророковъ, явилась предъ нимъ и чистосердечно сообщила ему, что она „имѣетъ во чревѣ“, или что даже только будетъ имѣть, и—при томъ безъ участія мужа, а только чрезъ сошествіе на нее Святаго Духа и осѣненіе силою Вышняго, какъ сообщилъ ей ангелъ Гавріилъ. Что подумалъ бы о ней Іосифъ? Очевидно, сначала онъ посчиталъ-бы ее, по всей вѣроятности, только ханжою, даже, пожалуй, болѣе,— онъ могъ бы сдѣлать ей упрекъ въ томъ, что этимъ она оскорбляетъ святость божественнаго обѣтованія о Мессіи, оскорбляетъ самаго, хотя и не родившагося еще, Мессію, такъ какъ, будучи столь простою и незнатною, она считаетъ себя достойною быть Его матерію; а затѣмъ, спустя нѣсколько мѣсяцевъ, когда бы онъ дѣйствительно убѣдился въ томъ, что Марія находится въ такомъ положеніи, что скоро будетъ матерью, онъ конечно посчиталъ бы ее невѣрною, осквернившею чистоту цѣломудрія. Вотъ въ какомъ положеніи находилась въ то время пресвятая Дѣва по отношенію къ Іосифу. Съ одной стороны она видѣла всю свою чистоту и невинность, а съ другой—была убѣждена, что даже и Іосифъ, такъ хорошо знавшій ее, не повѣритъ ей. Что ей оставалось поэтому дѣлать, какъ не молчать, предоставивъ все волѣ Божіей? Для нея самой вѣсть ангела была непонятна; ей самой дано было знаменіе (Лук. I, 36), въ силу котораго бы она повѣрила; кромѣ того, здѣсь былъ и ангелъ, который ей явился; сверхъестественное подтверждалось сверхъестественнымъ же; а Іосифъ безъ ангела, безъ знаменія, безъ чрезвычайнаго засвидѣтельствованія долженъ былъ повѣрить событію чрезвычайному, непонятному, бывшему непонятнымъ для самой даже Маріи (Лук. I, 34), и притомъ долженъ былъ повѣрить устамъ той, которая скорѣе всего могла прибѣгнуть къ обману, если бы дѣло не было

такъ, какъ оно дѣйствительно было!? Онъ долженъ былъ повѣрить Маріи тогда, когда для него могло казаться вѣроятнѣйшимъ, что Марія его обманываетъ или по крайней мѣрѣ кѣмъ-нибудь обманута сама! Подобное предположеніе для него очевидно могло казаться гораздо болѣе вѣроятнымъ, нежели то, что Марія, по какому-то невѣроятному чуду, родитъ Сына безъ участія мужа! —Дѣло небывалое, неслыханное!... Ясно, что такое чудо чрезъ чудо же только и могло быть подтверждено. И дѣйствительно по свидѣтельству евангелиста, Провидѣнію угодно было открыть Іосифу эту тайну сверхъестественнымъ образомъ (Матѳ. I, 20). Такой взглядъ на поведеніе Маріи высказываетъ, между прочимъ, также и св. Златоустъ. „Дѣва молчала, говоритъ онъ [6]), ибо думала, что не увѣритъ жениха, сказавши о необыкновенномъ дѣлѣ; а напротивъ огорчитъ его, подавъ мысль, что прикрываетъ сдѣланное преступленіе. Ежели сама она, слыша о даруемой ей толикой благодати, судитъ по человѣчески и говоритъ: како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю (Лук. I, 34), то гораздо болѣе усомнился бы Іосифъ, услышавъ о семъ отъ подозрѣваемой жены. Посему дѣва вовсе не говоритъ Іосифу“. Такимъ образомъ поведеніе Маріи въ нашихъ евангельскихъ повѣствованіяхъ представляется въ высшей степени правдоподобнымъ, психологически вѣрнымъ и вполнѣ естественнымъ. Иначе Марія поступить дѣйствительно и не могла.

Но недовѣріе отрицательной критики къ евангельскимъ повѣствованіямъ Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ изъ жизни Господа нашего Іисуса Христа основывается, наконецъ, еще и на томъ, что наши евангелисты говорятъ не объ однихъ и тѣхъ же, а о совершенно различныхъ евангельскихъ событіяхъ: Матѳей, напр., говоритъ о такихъ событіяхъ, которыхъ нѣтъ у Луки (поклоненіе волхвовъ, бѣгство во Ерипетъ и избіеніе младенцевъ), въ свою очередь и Лука также повѣствуетъ о двухъ событіяхъ, которыхъ нѣтъ у Матѳея. Впрочемъ, для отрицательной критики не важно то, что евангелисты говорятъ о различныхъ событіяхъ,— отрицательная критика не можетъ сказать, что въ этомъ случаѣ евангельскія повѣствованія находятся между собою въ неприми-

---

[6]) Бесѣды на Мѳ. 1. стр. 66.

римомъ противорѣчіи [7]), но она не довѣряетъ имъ потому, что они говорятъ не о томъ, чего бы хотѣлось отрицательной критикѣ. По ея мнѣнію, о поклоненіи волхвовъ и о находящихся въ непосредственной связи съ этимъ событіемъ—бѣгствѣ во Египетъ и избіеніи младенцевъ долженъ бы былъ говорить не Матѳей, а именно Лука. Лука писалъ свое евангеліе для язычниковъ; поэтому ему и гораздо естественнѣе говорить въ своемъ евангеліи о такихъ событіяхъ, какъ поклоненіе волхвовъ, такъ какъ прямой смыслъ этого событія состоитъ именно въ томъ, что новорожденнаго Іисуса признаетъ своимъ Искупителемъ прежде всего мрачное язычество, которое первое приноситъ Ему и свое привѣтствіе. Но отрицательная критика, очевидно, здѣсь опускаетъ изъ виду то обстоятельство, что эти событія вполнѣ соотвѣтствуютъ также и цѣли евангелія отъ Матѳея, хотя оно и было писано для іудеевъ. Говоря о бѣгствѣ во Египетъ и объ избіеніи младенцевъ,—событіяхъ, которыя стоятъ въ неразрывной связи съ поклоненіемъ волхвовъ, евангелистъ Матѳей конечно имѣлъ въ виду указать своимъ читателямъ, что даже и на этихъ событіяхъ, т.-е. на самыхъ первыхъ страницахъ евангельской исторіи буквально исполнились божественныя обѣтованія и предсказанія уважаемыхъ іудеями ветхозавѣтныхъ пророковъ и что новорожденное Отроча воистину есть обѣтованный Мессія и истинный Царь Израилевъ.

Къ сожалѣнію, мы должны сознаться, что эти доводы наши не имѣютъ для отрицательной критики особенно важнаго значенія, не потому впрочемъ чтобы сами по себѣ они были ложны и неосновательны, а потому, что самыя ветхозавѣтныя пророчества, примѣняемыя Матѳеемъ къ тѣмъ или другимъ евангельскимъ событіямъ, на самомъ дѣлѣ будто бы вовсе не соотвѣтствуютъ этимъ событіямъ, почему и не могутъ быть къ нимъ примѣняемы. Дѣйствительно, если придерживаться буквальнаго смысла пророчественныхъ словъ, которыя евангелистъ Матѳей примѣняетъ къ тѣмъ или другимъ событіямъ евангельской исторіи, то конечно не трудно придти къ тому заключенію, что эти пророчества вовсе не относятся къ лицу будущаго Мессіи. А такъ

---

[7]) См. напр. Schleiermacher's Das Leben Iesu, стр. 65—66.

именно и смотритъ на это дѣло отрицательная критика. Къ бѣгству во Египетъ евангелистъ примѣняетъ слова Осіи: „изъ Египта воззвалъ Я Сына Моего“ (Ос. XI, 1). Какъ извѣстно, эти слова имѣютъ *непосредственное* отношеніе лишь къ іудейскому народу; тѣмъ не менѣе отрицательная критика дѣлаетъ слишкомъ опрометчивое заключеніе, когда утверждаетъ, что если эти слова непосредственно относятся къ израильскому народу, то они неприложимы уже ко Христу, и что самое повѣствованіе о бѣгствѣ въ Египетъ измышлено поэтому евангелистомъ лишь для того, чтобы оправдать ветхозавѣтное пророчество, которое однако же имъ понято было будто бы невѣрно. Но прежде чѣмъ произнекать такой строгій приговоръ, намъ кажется справедливѣе—вникнуть поглубже въ тѣ основанія, какими руководился евангелистъ, примѣняя это пророчество къ новозавѣтному событію. Прежде всего нужно замѣтить, что жизнь ветхозавѣтнаго іудейскаго народа не есть только простое историческое прошлое, само въ себѣ заключавшее свою цѣль, но она имѣетъ еще и чисто типическое значеніе, вслѣдствіе чего становится вполнѣ возможнымъ примѣненіе многихъ ветхозавѣтныхъ событій къ новозавѣтнымъ. Такъ смотрѣлъ на жизнь іудейскаго народа и самъ Христосъ (Іоан. III, 14). По примѣру Его и апостолы—особенно Павелъ—очень часто пользуются такого рода характеромъ ветхозавѣтныхъ событій при уясненіи событій новозавѣтныхъ. По новозавѣтному воззрѣнію, ветхозавѣтныя событія и теократически-историческая жизнь еврейскаго народа, какъ народа, всегда находившагося подъ особеннымъ божественнымъ водительствомъ, имѣютъ совсѣмъ другое значеніе, чѣмъ обыкновенныя историческія событія и обыкновенная историческая жизнь всѣхъ другихъ народовъ, лишенныхъ непосредственнаго Божественнаго Откровенія. Событія изъ ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа не принадлежатъ къ числу тѣхъ историческихъ явленій, которыя, выражая только духъ своего народа или извѣстную сторону его внутренней жизни, ограничиваются лишь временнымъ значеніемъ для того же самаго народа. Событія ветхозавѣтной еврейской жизни, по воззрѣнію новозавѣтныхъ писателей,—не только событія прошлаго, умершаго, разъ совершившагося и уже болѣе невоспроизводящагося въ жизни; но въ глазахъ новозавѣтныхъ писателей они имѣютъ важное и глубокое, вѣчно продолжающееся значеніе, такъ

какъ они отличаются отъ всѣхъ другихъ историческихъ событій своимъ особымъ, имъ только свойственнымъ характеромъ типа или прообраза. Основаніе для такого значенія еврейская жизнь имѣла въ самой цѣли своей и въ назначеніи своего теократическаго развитія. Ветхозавѣтный еврейскій народъ былъ предназначенъ быть орудіемъ для совершенія искупленія падшаго человѣчества; онъ былъ постояннымъ носителемъ идеи этого искупленія. Вотъ почему ветхозавѣтные іудеи также, какъ и мы, всегда могли принять участіе въ дѣлѣ искупленія; различіе только въ томъ, что іудеи могли участвовать въ искупленіи по вѣрѣ въ будущее, мы же по вѣрѣ въ настоящее и прошедшее. Такимъ образомъ основной законъ нравственно-религіозной и чисто-духовной жизни у нихъ и у насъ совершенно одинъ и тотъ же и различается лишь своимъ временнымъ проявленіемъ. Но какъ по обстоятельствамъ времени, такъ и по характеру самаго народнаго воспитанія или божественнаго водительства, равно какъ и по характеру воспитываемаго народа, евреямъ не былъ открытъ самый духъ этого закона во всей его высотѣ и полнотѣ, идеальности и духовности; онъ былъ покрытъ для нихъ внѣшнею формою, образомъ, чрезъ который нужно было проникнуть, чтобы вполнѣ понять чистую духовность этого закона. Вотъ почему весь законъ еврейскій представляется вообще какъ σκιὰ, какъ образъ, какъ сѣнь грядущихъ благъ, а не самая духовная сущность. Вотъ почему и событія изъ ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа, имѣя вполнѣ свое историческое значеніе, какъ явленія народной жизни, въ то же время имѣютъ еще и другое высшее, типическое значеніе. Если мы отрѣшимся отъ внѣшняго проявленія ихъ и вникнемъ во внутреннюю и существенную ихъ основу, то мы не можемъ не замѣтить, что ихъ высшее значеніе заключается именно въ ихъ всемірномъ и универсальномъ характерѣ. Вотъ почему, при изслѣдованіи ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа, каждое важное историческое событіе нужно разсматривать не только какъ прошедшій фактъ, имѣвшій въ свое время свое полное историческое значеніе, но и какъ фактическій прообразъ, какъ типъ, имѣющій пророчественное значеніе для Новаго Завѣта. Съ этой именно точки зрѣнія смотритъ на ветхозавѣтную жизнь израильскаго народа и великій апостолъ языковъ—Павелъ и въ этомъ именно смыслѣ трактуетъ онъ о

всѣхъ тѣхъ событіяхъ, какихъ только касался изъ ветхозавѣтной жизни еврейскаго народа. Такъ, разсуждая о томъ, что вѣра Авраама вмѣнилась ему въ праведность, апостолъ Павелъ смотритъ на эту вѣру не только какъ на прошлый историческій фактъ, но также какъ и на типъ всякаго истинно вѣрующаго во Христа. Упоминая о томъ, что во время странствованія израильтянъ по пустынѣ многіе изъ нихъ сдѣлались жертвою собственнаго невоздержанія, апостолъ прибавляетъ: „а это были образы для насъ“ (1 Кор. X, 6),—и въ другомъ мѣстѣ (ст. 11): „все сіе происходило съ ними (израильтянами) какъ образы“ и т. п. Точно также трактуетъ апостолъ и исторію Сарры и Агари въ посланіи къ Галатамъ (гл. IV). И вообще нужно сказать, что въ посланіяхъ къ Римлянамъ, Коринѳянамъ, Галатамъ и особенно Евреямъ премудрый апостолъ точно и опредѣленно объясняетъ довольно многочисленными примѣрами то общее положеніе, что нѣкоторыя ветхозавѣтныя событія изъ жизни еврейскаго народа, имѣя свое полное историческое значеніе, въ то же время суть также еще и типическіе образы событій новозавѣтныхъ. Вотъ почему и евангелистъ Матѳей, точно также смотря на ветхозавѣтную жизнь израильскаго народа, въ описаніи земной жизни Господа нашего Іисуса Христа иногда указываетъ на ветхозавѣтныя событія, какъ на пророческіе типы событій новозавѣтныхъ. Какъ типическіе образы, они суть дѣйствительныя пророчества, которыхъ исполненіе послѣдовало въ жизни Христа, хотя сами по себѣ они имѣютъ и свое полное историческое значеніе въ жизни еврейскаго народа. Правда, Осія дѣйствительно говоритъ о вызовѣ изъ Египта народа еврейскаго, котораго онъ называетъ сыномъ Божіимъ, какъ называлъ еврейскій народъ нѣкогда еще и Моисей. Но пребываніе евреевъ въ Египтѣ несомнѣнно имѣетъ отношеніе къ Новому Завѣту, какъ событіе прообразовательное и пророчественное. Евреи переселились въ Египетъ въ лицѣ патріарха Іакова и его сыновей съ тою же самою почти цѣлію, съ какою бѣжалъ туда Іосифъ съ Іисусомъ и Его Матерію. Израиль, сынъ Божій, пошелъ въ Египетъ, чтобы избѣжать смерти отъ голода; Іосифъ бѣжалъ во Египетъ, чтобы избавить истиннаго Сына Божія—Христа отъ меча Иродова; но какъ Израиль, такъ и Христосъ затѣмъ снова возвращаются въ Палестину, чтобы тамъ жить, исполняя свое высокое

предназначеніе. По такому единству внутренняго значенія, пребываніе Израиля во Египтѣ, съ новозавѣтной точки зрѣнія, дѣйствительно должно быть признано прообразомъ пребыванія тамъ истиннаго Сына Божія Господа нашего Іисуса Христа. Такимъ образомъ, Матѳей имѣлъ полное право смотрѣть на слова Осіи: „изъ Египта воззвалъ Я Сына Моего“, какъ на дѣйствительное пророчество, исполнившееся въ жизни Христа. То же самое нужно сказать и о пророчествѣ Іереміи, которое хотя и относится непосредственно къ отведенію іудеевъ въ Вавилонъ, но какъ пророчество прообразовательное могло быть вполнѣ приложимо и къ избіенію виѳлеемскихъ младенцевъ. Это примѣненіе тѣмъ болѣе возможно, что по свидѣтельству Бытописателя (Быт. XXXV, 19), Рахиль, плачущая о чадѣхъ, которыхъ уже *не было* въ живыхъ, была погребена именно въ Виѳлеемѣ, этомъ пограничномъ городкѣ между колѣнами Іуды и Веніамина, сына Рахилина.

Итакъ, всѣ возраженія, всѣ подозрѣнія, мнимыя противорѣчія, указываемыя отрицательною критикою въ повѣствованіяхъ Матѳея и Луки о первыхъ событіяхъ евангельской исторіи, совершенно исчезаютъ при болѣе серьёзномъ и безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу, и нѣтъ никакого разумнаго основанія въ чемъ-нибудь не довѣрять этимъ повѣствованіямъ даже и при научномъ изложеніи историческаго жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа.

ГЛАВА II.

Благовѣщеніе архангела Гавріила о рожденіи Христа и Его Предтечи.

Тяжело было состояніе падшаго человѣка. До своего паденія человѣкъ постоянно находился въ ближайшемъ общеніи съ Творцомъ, созерцалъ Его величіе, премудрость и благость, а самъ, какъ чистый и непорочный, былъ свободенъ отъ страстей и худыхъ наклонностей и потому всегда имѣлъ полную возможность противустать искушенію врага. Какъ образъ и подобіе Божества, онъ имѣлъ умъ чистый и свѣтлый, волю благую и правую, душу безсмертную, тѣло здоровое и крѣпкое, не подверженное никакимъ

болѣзнямъ и физическимъ невзгодамъ. Такъ физически и психически былъ силенъ человѣкъ до своего паденія. Но разъ паденіе совершилось,—и человѣкъ оказался существомъ самымъ безпомощнымъ, нравственно совершенно немощнымъ. Вся его природа мгновенно измѣнилась. Грѣхъ тотчасъ оказалъ свое дѣйствіе. Крѣпкій тѣломъ и безболѣзненный, человѣкъ вдругъ сталъ способнымъ къ недугамъ и даже смерти. Безстрастный и нравственно чистый, онъ вдругъ сталъ доступенъ для всякаго рода страстей и похотливъ. Сотворенный для одного только добра и совершенства, онъ вдругъ получилъ преимущественную наклонность ко злу и ко всему дурному.... Мало того, самъ по себѣ онъ даже сдѣлался неспособенъ ни къ чему хорошему. Такъ радикально искажена грѣхомъ вся нравственная природа человѣка. И такимъ адомъ грѣха былъ зараженъ не одинъ только виновникъ паденія, но и все его потомство. Вотъ почему даже одаренный сугубою благодатію Апостолъ такъ говоритъ о своей человѣческой природѣ, поврежденной первороднымъ грѣхомъ: „я не понимаю, что̀ дѣлаю: потому что̀ не то дѣлаю, что̀ хочу, а что ненавижу, то дѣлаю... А потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. Ибо знаю, что не живетъ во мнѣ, т.-е. въ плоти моей доброе: потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать доброе, того не нахожу. Добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу, уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ“ (Рим. VII, 15—20). Если же такъ говоритъ о своей испорченной природѣ апостолъ Христовъ [8]), то что-же нужно сказать о ветхозавѣтномъ человѣкѣ, лишенномъ искупительной благодати Божіей? Уже вскорѣ послѣ паденія перваго человѣка Каинъ изъ зависти убиваетъ брата своего Авеля и „всякъ помышляетъ въ сердцѣ своемъ прилежно на злая по вся дни“ (Быт. VI, 5). Сдѣлавшись воспріимчивымъ только ко злу, человѣкъ пошелъ

---

[8]) Припоминаются намъ при этомъ слова и одного римскаго поэта — Ювенала:

„Video meliora proboque
Deteriora sequor“.

по этому пути быстрыми шагами. Ни всемірный потопъ, ни содомская катастрофа, ни другія наказанія Божіи не остановили его. Нравственное паденіе, нравственная распущенность разлились по всему міру бурнымъ потокомъ. „Нѣсть праведенъ никтоже!“ принужденъ былъ воскликнуть уже Давидъ. „Вси уклонішіяся вкупѣ неключими быша, нѣсть творяй благостыню, нѣсть до единаго“ (Пс. XIII, 1—3). И если такъ говоритъ Давидъ объ израильскомъ народѣ, судьбами котораго руководилъ самъ Богъ, народѣ, среди котораго время отъ времени возставали пророки, возвѣщавшіе волю Божію, обличавшіе его за распущенность и постоянно указывавшіе лучшую и дѣйствительную цѣль его жизни подкрѣпляя свои слова не только божественными обѣтованіями, но и сверхъестественными дѣйствіями или чудесами: то что же сказать о язычникахъ, лишенныхъ такого непосредственнаго водительства Божія и погрязшаго исключительно въ своемъ нечестіи?... А какъ велико было паденіе человѣка и его совершенная нравственная безпомощность предъ рожденіемъ Господа нашего Іисуса Христа, этого нельзя изобразить никакими мрачными красками.... Весь міръ представлялъ изъ себя лишь одну сплошную массу порока и нравственнаго разложенія. Человѣкъ чувствовалъ въ душѣ разладъ съ самимъ собою и въ то же время ни откуда не получалъ успокоенія, потому что во всемъ онъ видѣлъ только пустую форму и нигдѣ не ощущалъ благодѣтельнаго вѣянія живаго духа.

„Іудейскій законникъ, по свидѣтельству апостола Павла, уча другихъ, не училъ самого себя, проповѣдуя не красть, крадъ, говоря: не прелюбодѣйствуй, прелюбодѣйствовалъ, гнушаясь идоловъ, святотатствовалъ“ (Рим. II, 22). При такомъ внутреннемъ противорѣчіи іудея самого съ собою, не задолго до пришествія на землю Христа, онъ уже не могъ удовлетвориться ни закономъ, ни писаніемъ Моисея и пророковъ: вотъ почему онъ обратился еще къ часто совершенно безсмысленнымъ „преданіямъ старцевъ“. Духъ исчезъ, осталась только одна форма, внѣшность и пустая обрядность... А нося на своей выѣ ярмо тяжелаго римскаго ига, тогдашній народъ еврейскій и въ политической жизни не видѣлъ для себя ничего отраднаго, потому что даже его собственный правитель или царь былъ для него тяжелъ и невы-

носимъ *). Безпомощный во всѣхъ отношеніяхъ народъ, страждущій физически и разлагающійся нравственно, предъ пришествіемъ Христа стоялъ уже надъ пропастью отчаянія и готовъ былъ ринуться въ нее... Искра жизни среди этого народа просвѣчивала лишь въ тѣхъ немногихъ личностяхъ, которыя еще чаяли скорой и истинной (а не политической) утѣхи израилевой; что же касается тогдашнихъ іудеевъ вообще, то это была уже не живая народная единица ветхозавѣтнаго теократизма, а скорѣе разлагающійся трупъ, мумія, которой даровать жизнь могла лишь не человѣческая, а сверхъестественная сила.

---

*) Лучшіе изъ тогдашнихъ іудеевъ, между прочимъ, такъ описываютъ въ жалобѣ къ Кесарю свое несчастное положеніе при царѣ Иродѣ: „онъ (Иродъ) однимъ только именемъ былъ царь, а въ самомъ дѣлѣ употреблялъ къ утѣсненію іудеевъ не только всѣ извѣстные тиранамъ способы, но и много собственныхъ своихъ вымыслилъ на ихъ погибель; такъ что *лишившіеся при немъ* различными, неизвѣстными въ прежнія времена, казнями *жизни не столько могли почитаться несчастливыми, сколько оставшіеся въ живыхъ*, кои изъ всегдашняго показывающагося на лицѣ его звѣрства должны были непрестанно опасаться или о потерянiи своей жизни, или объ отъятіи принадлежащихъ имъ имѣній. Поелику сей ненавидящій подданныхъ своихъ царь нарочно старался украшать чужестранные города, чтобъ истощить до конца собственные свои, а чрезъ то и привелъ народъ свой, находившійся при вступленіи его на престолъ въ цвѣтущемъ состояніи, въ самую крайнюю бѣдность, лишая по самомалѣйшимъ причинамъ жизни знатнѣйшихъ гражданъ и похищая ихъ имѣнія: хотя же нѣкоторымъ и оставлялъ жизнь, но съ тѣмъ только, чтобъ завладѣть ихъ богатствами. Наложенныя отъ него на каждаго гражданина годовыя подати взыскиваемы были со всякою строгостію, но сверхъ оныхъ должно было еще подносить подарки для удовольствованія, какъ собственнаго его корыстолюбія, такъ и для насыщенія алчности его придворныхъ и рабовъ, которые къ собиранію сихъ податей были приставлены, и отъ наглости которыхъ однимъ только сребромъ или златомъ можно было защищаться. Мы не хотимъ уже упоминать о насиліяхъ оказанныхъ честнымъ женамъ и дѣвицамъ, потому что для сихъ несчастныхъ то только едино и осталось утѣшеніе, чтобъ причиненное стыдливости ихъ поруганіе во всегдашнемъ сокрыто было молчаніи: но скажемъ однимъ словомъ, что Іудеи столько претерпѣли обидъ отъ Ирода, сколько не оказалъ бы имъ и самый кровожаждущій звѣрь, еслибы онъ верховное надъ людьми получилъ правленіе, и для того хотя народъ нашъ многія въ прежнія времена претерпѣлъ разоренія, и нѣсколько разъ былъ переселяемъ изъ своего отечества; однако нѣтъ ни единаго въ повѣствованіяхъ примѣра, который бы равныя представлялъ злоключенія тѣмъ, какія Іудеи претерпѣли отъ Ирода“ (Іосифа Флавія Древн. іуд. перев. Самуйлова. Спб. 1795, ч. III, стр. 178—179).

Не лучше было предъ пришествіемъ на землю Спасителя и состояніе міра языческаго. Великій апостолъ языковъ Павелъ, хорошо конечно знакомый съ тою средою, въ которую онъ внесъ свѣтъ Христова евангелія, слѣдующими красками обрисовываетъ намъ нравственное состояніе язычества предъ пришествіемъ Спасителя. „Познавъ Бога чрезъ разсмотрѣніе природы", говоритъ онъ, язычники „не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся: потому и предалъ ихъ Богъ, въ похотяхъ сердецъ ихъ, нечистотѣ, такъ что они осквернили сами свои тѣла... Женщины ихъ замѣнили естественное употребленіе противуестественнымъ; подобно и мужчины, оставивъ естественное употребленіе женскаго пола, разжигались похотію другъ на друга, мужчины на мужчинахъ дѣлая срамъ и получая въ самихъ себѣ должное возмездіе за свое заблужденіе" (Римл. I, 21—24; 26—27). Апостолу Павлу можно, пожалуй, было бы возразить, что въ этомъ случаѣ немного преимущества предъ язычествомъ имѣетъ и христіанство, такъ какъ подобные пороки не составляютъ особенной рѣдкости и между христіанами; но за Павла отвѣчаетъ уже и Іоаннъ, когда говоритъ: „Кровь Іисуса Христа, Сына Его (Божія), очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха" (I Іоан. 1, 7)—преимущество, котораго, очевидно, не имѣли язычники. Въ языческомъ мірѣ предъ пришествіемъ на землю Спасителя человѣческая нравственная природа дѣйствительно была искажена въ конецъ, безъ возможности возвращенія къ лучшему. Вмѣсто нравственнаго совершенства и постояннаго стремленія къ добру язычники были „исполнены, по словамъ того же самаго апостола Павла, всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, исполнены зависти, убійства, распрей, обмана, злонравія, злорѣчивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобрѣтательны на зло, непослушны родителямъ, безразсудны, вѣроломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знаютъ праведный судъ Божій, что дѣлающіе такія дѣла достойны смерти; однако не только ихъ дѣлаютъ, но и дѣлающихъ одобряютъ" (Римл. I, 29—32). А что значитъ, что въ послѣднее время язы-

ними такъ нравственно пали, что уже ничего нельзя найти у нихъ, кромѣ дурнаго? Очевидно, это значитъ, что и язычники, чувствуя внутренній разладъ въ себѣ и не находя для себя нигдѣ удовлетворенія или успокоенія, въ отчаяніи бросаются въ ту пропасть, куда ихъ влечетъ испорченная грѣхомъ природа ихъ. Вотъ почему, „хотя они и знаютъ праведный судъ Божій, что дѣлающіе такія дѣла достойны смерти, однако не только ихъ дѣлаютъ, но и дѣлающихъ одобряютъ“. Утружденный и обремененный язычникъ, чувствуя внутреннее противорѣчіе съ самимъ собою и не слыша ни откуда гласа, призывающаго его къ успокоенію, бросается въ омутъ собственныхъ страстей и самъ ищетъ для себя праведнаго суда Божія, самъ желаетъ своей смерти. И дѣйствительно, самоубійство, хладнокровное принятіе яда, равнодушіе къ жизни и смерти и тому подобные признаки отчаянія предъ пришествіемъ Спасителя считались у язычниковъ лучшимъ исходомъ для жизни.

Гордый римлянинъ, славный своими побѣдами и могущественный повелитель всего свѣта, былъ однакоже немощнѣйшимъ и безпомощнѣйшимъ существомъ нравственнымъ. Политическое могущество и слава не удовлетворили его; онъ также вездѣ искалъ для себя успокоенія и однакоже нигдѣ не находилъ его. Собравъ къ себѣ боговъ со всѣхъ покоренныхъ имъ языческихъ странъ, онъ сталъ совершенно равнодушнымъ къ своей собственной религіи. Онъ сохранялъ ее еще только потому, что она была вѣра отцовъ и что ничего не было лучшаго, чѣмъ бы онъ могъ ее замѣнить. Даже авгуры и жрецы, совершая свои богослуженія, въ то же время смѣялись другъ надъ другомъ, потому что уже и они не вѣрили въ то, что совершали и чему учили другихъ. Можно ли было найти успокоеніе въ такой религіи? Вотъ почему отъ религіи и политической славы римлянинъ обратился къ своей внутренней, домашней жизни: устраивалъ пышныя пиршества, ѣлъ до пресыщенія, принималъ рвотный порошокъ, выбрасывалъ изъ себя съѣденное, и снова ѣлъ, и снова прибѣгалъ къ помощи того же самаго рвотнаго порошка; устраивалъ постыдныя оргіи и зрѣлища, заводилъ звѣринцы и любовался человѣческою кровію, человѣческою смертію... Но что означаетъ эта жизнь, какъ не послѣдніе предсмертные признаки больнаго, умирающаго человѣка?!

Не лучшее положеніе было и грека. Въ жизни онъ не могъ найти для себя успокоенія или удовлетворенія; время политической его славы прошло; хитрый и коварный, развратный и изнѣженный, онъ самъ теперь сталъ рабомъ другаго; а какое удовлетвореніе можно найти въ ярмѣ чужаго и тяжелаго рабства? Еще менѣе грекъ могъ найти для себя успокоенія въ своей религіи, въ своихъ миѳахъ. Онъ сохранялъ свою религію, также какъ и римлянинъ, лишь потому, что не было ничего лучшаго, чѣмъ бы можно было ее замѣнить. Греческая религія дошла до своего апогея еще при Гомерѣ; а дальше антропоморфизма она не могла идти и потому сама собою должна была потерять свое значеніе. „Человѣческій образъ боговъ", говоритъ Шеллингъ въ своей философіи миѳологіи (стр. 651), „является такимъ же необходимымъ концомъ миѳологическаго процесса, какимъ необходимымъ концомъ является человѣкъ въ процессѣ природы". Вотъ почему самъ грекъ уже болѣе не вѣрилъ въ своихъ боговъ и называлъ ихъ пустыми выдумками. Разумнѣйшій между греками Пиѳагоръ напр. говорилъ, что въ аду Гомеръ долженъ претерпѣть сильнѣйшее наказаніе за тѣ неприличныя вещи, которыя онъ *выдумалъ* о богахъ. Точно также и Платонъ въ своей „республикѣ", не особенно высоко ставя значеніе поэтическихъ произведеній вообще, въ частности предостерегаетъ своихъ соотечественниковъ отъ неразумнаго пользованія пѣснопѣніями Гомера и особенно настаиваетъ на томъ, чтобы неприличныя басни о богахъ, которыя выдумали Гомеръ, Гезіодъ и другіе поэты, не входили въ программу обученія юношества. А Геродотъ прямо говоритъ, что Гомеръ и Гезіодъ „выдумали грекамъ ученіе о богахъ, потому что они дали богамъ различныя имена, обозначили ихъ почести и занятія (τιμάς τε καὶ τέγνας) и очертили ихъ образы". Такъ лучшіе изъ грековъ еще задолго до пришествія Спасителя смотрѣли на свою религію. А можно ли было въ такой религіи, которая была наполнена „неприличными выдумками", найти успокоеніе и нравственную поддержку въ жизни утружденному и обремененному въ преступленіяхъ язычнику?!

Такимъ образомъ, какъ въ жизни, такъ и въ религіи, ничто не удовлетворяло и язычника предъ пришествіемъ Спасителя. Лучшіе люди языческаго міра впрочемъ и сами видѣли себя настолько нравственно испорченными, что не вѣрили въ возмож-

ность своего возрожденія естественными человѣческими силами. Вотъ почему даже обыкновеннымъ людямъ, которые стояли выше своихъ современниковъ только по своимъ способностямъ и дарованіямъ и отъ которыхъ въ бо́льшей или меньшей мѣрѣ языческій міръ ожидалъ своего обновленія, обыкновенно приписывалось сверхъестественное происхожденіе. Такое, напр., происхожденіе приписывалось Буддѣ, Зороастру, Платону. Лучшіе люди языческаго міра сами были твердо убѣждены въ томъ, что изъ лона человѣчества не могла произойти та сила, которая бы преобразовала въ самомъ корнѣ испорченный міръ и дала бы ему новую жизнь, новыя силы и новое назначеніе; поэтому они всегда питали надежду на вмѣшательство въ судьбу людей чего-то необыкновеннаго, существа сверхъестественнаго, Божественнаго. Что̀ это за Божественное существо, которое должно дать міру новую жизнь, они не могли дать себѣ отчета. Они знали только одно, что міръ такъ погрязъ въ порокахъ, такъ безнадежно палъ нравственно, что для искупленія его необходимо пришествіе на землю если не Бога, то полубога, который бы могъ дать міру еще новый, неизвѣстный принципъ жизни. Такимъ образомъ, индіецъ предъ пришествіемъ Спасителя твердо вѣровалъ въ скорое пришествіе на землю „Примирителя“, персъ и халдеецъ—Созіоша, т.-е. ожидаемаго Искупителя [10]), римлянинъ—какого-то полубога изъ рода Цезаря. Въ сивильскихъ книгахъ (Orac. Sibill. III, 590) также содержится языческое предсказаніе, относящееся ко временамъ Антіоха Епифана,—о томъ, что „послѣ опустошительныхъ римскихъ войнъ Богъ отъ солнца пошлетъ царя, который освободитъ землю отъ войнъ и, по повелѣнію Божію, умертвитъ нѣкоторыхъ, а съ другими соединится посредствомъ прочнаго союза и будетъ жить съ ними на горѣ Сіонѣ. Безбожники массами возстанутъ противъ Него и обложатъ Сіонъ, но чрезъ грозный судъ будутъ уничтожены; дѣти же Божіи будутъ обитать въ Его храмѣ“. Замѣчательно, что, по этому предсказанію, явленіе царя-примирителя ожидается именно изъ Палестины, т.-е. изъ среды того самаго народа, который такъ всегда презиралъ гордый язычникъ. Грекъ также вѣровалъ, что даровать ему

[10]) Olshausen, Bibl. Comm. B. 1. стр. 63.

новую жизнь можетъ только одинъ Богъ. Какой это Богъ—онъ не зналъ; тѣмъ не менѣе его вѣра была такъ сильна, что онъ даже въ самой столицѣ своей построилъ храмъ и посвятилъ его этому „невѣдомому Богу“ (Дѣян. XVII, 23).

Опредѣленная надежда на искупленіе была у іудеевъ. Имъ по временамъ Богъ открывалъ чрезъ пророковъ Свою волю и великія обѣтованія Свои, о коихъ не видали язычники, руководившіеся только естественнымъ богопознаніемъ. Имъ Богъ указалъ не только то, что рано или поздно паденіе человѣка будетъ заглажено искупленіемъ, но и многія частныя черты, по которымъ бы они могли узнать своего Искупителя. Въ паденіи человѣка уже лежало то сѣмя яда грѣховнаго, которое отравило не только душу, но и тѣло его; этотъ ядъ, развиваясь въ потомствѣ Адама, какъ и всякая заразительная болѣзнь, не долженъ былъ однакоже погубить человѣчество, какъ желалъ того діаволъ. Господь обѣщалъ, что во дни, Ему одному только извѣстные, сѣмя жены сотретъ главу змія (Быт. III, 15). Такимъ образомъ, здѣсь Богъ указываетъ уже на ту частную черту Мессіи, по которой Онъ является именно сѣменемъ жены. Въ обѣтованіи Аврааму эта черта опредѣляется еще яснѣе. Господь обѣтовалъ, что именно отъ сѣмени Авраама долженъ произойти Тотъ, о комъ благословятся всѣ народы земные (Быт. XXII, 18). То же самое обѣтованіе и почти въ однихъ и тѣхъ же словахъ было повторено Исааку и Іакову (Быт. XXVI, 3, 4; XXVIII, 13, 14). Затѣмъ въ пророчествѣ Іакова (Быт. XLIX, 10) указывается еще болѣе частная черта, относящаяся къ лицу Мессіи,—указывается, *когда* именно долженъ явиться обѣтованный Мессія, и даже тѣ обстоятельства, которыя Онъ встрѣтитъ въ политической жизни іудейскаго народа. Въ пророчествѣ Моисея (Второз. XVIII, 15) рисуются и характеристическія черты общественнаго служенія будущаго Искупителя: Онъ будетъ избавителемъ народа отъ рабства, Онъ будетъ новымъ законодателемъ, основателемъ новаго завѣта, ибо Онъ будетъ говорить слова Божіи (Второз. XVIII, 5—18). Давиду также обѣтовалъ Господь: возставлю сѣмя твое по тебѣ (2 Цар. VII, 12) и благословятся въ немъ вся колѣна земная (Пс. LXXI, 17). Оставалось только нѣсколько столѣтій до дѣйствительнаго пришествія на землю Искупителя,—и вотъ Богъ посылаетъ къ народу изра-

изъсному пророковъ, которые предсказываютъ пришествіе Спасителя и возвѣщаютъ спасеніе и славу всѣмъ народамъ. Они ясно предсказали даже о частныхъ обстоятельствахъ Его пришествія. Такъ, Исаія предсказалъ, что Онъ родится отъ дѣвы (VII. 14); Михей указалъ мѣсторожденіе Его (V, 2); Даніилъ опредѣлилъ самое время Его пришествія. Вотъ почему евреи могли опредѣленно сказать не только то, отъ кого ожидаютъ они своего искупленія, но и то, когда наконецъ наступитъ время явленія на землю Искупителя. Князь отъ Іуды и вождь отъ чреслъ его уже оскудѣлъ; седьмины Даніиловы приходятъ къ концу... Остается лишь ждать Утѣхи израилевой... И мы дѣйствительно знаемъ, что ко времени рожденія Христа Утѣхи израилевой ожидали многіе благочестивые іудеи. Въ первой книгѣ Маккавеевъ мы читаемъ: „іудеи и жрецы благоволили Симону быть княземъ и первосвященникомъ до тѣхъ поръ, пока не возстанетъ пророкъ вѣренъ“ (πιϛὸς προφήτης). Что это рѣшеніе іудеевъ и жрецовъ состоялось именно въ виду пророчествъ Іакова (Быт. XLIX, 10) и Моисея (Второз. XVIII, 15),—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія; а слѣдовательно не можетъ быть никакого сомнѣнія и въ томъ, что постановлявшіе такое рѣшеніе іудеи и жрецы были твердо увѣрены въ скоромъ пришествіи на землю обѣтованнаго Мессіи. Изъ евангельскихъ повѣствованій мы также видимъ, что ко времени рожденія Христа іудеи дѣйствительно питали надежду на скорое пришествіе обѣтованнаго Мессіи, и многіе изъ нихъ чаяли скорой Утѣхи израилевой (Лук. II, 25, 38). Едва явился Іоаннъ Креститель на Іорданъ съ проповѣдію о покаяніи, какъ „іудеи прислали изъ Іерусалима священниковъ и левитовъ спросить его: кто ты?“ Потому что „народъ былъ въ ожиданіи, и всѣ помышляли въ сердцахъ своихъ объ Іоаннѣ, не Христосъ ли онъ“ (Іоан. I, 20; ср. Лук. III, 15). Но Іоаннъ тотчасъ же отрекся и объявилъ, что онъ не Христосъ (Іоан. I, 21). А такъ какъ посольство къ Іоанну имѣло цѣлію освѣдомиться именно о томъ—не есть ли этотъ іорданскій проповѣдникъ самъ Мессія, то ясно, что не только іудеи вообще, но и ихъ представители уже съ часу-на-часъ ожидали появленія среди нихъ обѣтованнаго Мессіи. Къ сожалѣнію, нужно сказать, что тяжелое политическое положеніе іудеевъ предъ пришествіемъ Спасителя положило свой отпечатокъ и на ихъ мессіанскія ожиданія. Потеря отечества,

вавилонскій плѣнъ, тяжелое греческое, потомъ римское иго, лишеніе политической свободы и самостоятельности такъ повліяли на весь складъ жизни іудейскаго народа, что даже и въ обѣтованномъ Мессіи онъ видѣлъ уже не Искупителя отъ первороднаго грѣха, проклятія и смерти, а лишь политическаго своего освободителя. Онъ зналъ, что Мессія долженъ быть сыномъ Давидовымъ; но что подъ этимъ именемъ онъ разумѣлъ только политическаго царя—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія (Іоан. VI, 15). И быть-можетъ только немного было лицъ, которыя ожидали скораго пришествія на землю не политическаго царя-освободителя, а истиннаго Мессію, который освободитъ людей не отъ политическаго гнета, а отъ рабства грѣха, проклятія и смерти. Божества въ своемъ Мессіи современные Христу іудеи не ожидали; они представляли Его себѣ только человѣкомъ, хотя и съ особыми свойствами. Слово „Сынъ Божій“ также не было предикатомъ ожидаемаго Мессіи въ устахъ тогдашнихъ іудеевъ (см. Мѳ. XXII, 42 и далѣе; Іоан. X, 33; Мѳ. XXVI, 63; Лук. XXII, 70), и потому всегда служило лишь поводомъ къ пререканію съ апостолами, когда послѣдніе оправдывали за Христомъ Божеское достоинство. Замѣчательно, что Сыномъ Божіимъ признавали Христа первоначально и ни отъ чего независимо только одни демоны и бѣсноватые (Мѳ. VIII, 21; Лук. IV, 41; Мѳ. IV, 3 и т. п.). Даже Іоанну Крестителю Божество Христа было открыто сверхъестественнымъ образомъ (Іоан. I, 33, 34), равно какъ и Наѳанаилъ исповѣдалъ Христа Сыномъ Божіимъ только по вдохновенію (Іоан. I, 50). Кромѣ евангельскихъ повѣствованій, есть еще и другія историческія данныя, которыя также убѣждаютъ насъ въ томъ, что предъ рожденіемъ Спасителя между іудеями сильно распространена была увѣренность въ скорое пришествіе на землю обѣтованнаго Мессіи. Такъ, Филонъ высказываетъ надежду на то, что въ недалекомъ будущемъ долженъ явиться великій полководецъ и военачальникъ, который покоритъ себѣ многіе народы (De praem. Opp. II, 423). По его взгляду (de exsecr. Opp. II, 436), будущій Мессія соберетъ вокругъ себя изъ разсѣянія весь народъ іудейскій и хотя будетъ имѣть человѣческій образъ, но будетъ видимъ только одними іудеями. Іудейскій историкъ Флавій также свидѣтельствуетъ, что въ царствованіе Ирода іудеи питали крѣп-

кую вѣру въ то, что въ недалекомъ будущемъ долженъ явиться великій пророкъ, равный Моисею по своему значенію и теократическому положенію, который и освободитъ ихъ отъ римскаго ига и жестокостей Ирода (О войн. іуд. кн. VI, гл. V, ст. 4; ср. Древн. XX, V, 1; XX, VIII, 6; X, X, 4; О войн. іуд. II, XIII, 4; II, XIII, 5).

Не менѣе также былъ увѣренъ іудейскій народъ и въ томъ, что прежде пришествія Мессіи долженъ явиться еще Илія или—вѣрнѣе—пророкъ въ духѣ и силѣ Иліи. И дѣйствительно такова была воля Божія. Прежде пришествія на землю Христа явился Его Предтеча—Іоаннъ.

Въ царствованіе іудейскаго царя Ирода жилъ въ Іудеѣ одинъ благочестивый священникъ, изъ рода Авія, по имени Захарія. Вмѣстѣ съ своею женою, изъ рода Ааронова, Елисаветою, онъ дожилъ до преклонныхъ лѣтъ, не имѣя дѣтей. Однажды, когда, совершая чреду священнослуженія, онъ вошелъ въ храмъ Господень для кажденія, а народъ стоялъ и молился внѣ, ему явился Ангелъ Господень и возвѣстилъ, что престарѣлая жена его родитъ ему сына, котораго онъ долженъ назвать Іоанномъ, что о его рожденіи возрадуются многіе, потому что, исполнившись Святаго Духа отъ чрева матери своей, онъ многихъ изъ сыновъ израилевыхъ обратитъ ко Господу Богу ихъ и предъидетъ предъ Нимъ въ духѣ и силѣ Иліи. Когда Захарія, несмотря на явленіе Ангела, усумнился въ этомъ необычайномъ для него извѣстіи и потребовалъ знаменія, Ангелъ сказалъ ему: ты будешь нѣмъ до тѣхъ поръ, пока не исполнится все сказанное мною. Само собою разумѣется, что нѣмота Захаріи въ этомъ случаѣ была столько же знаменіемъ Божественнаго обѣтованія, сколько и наказаніемъ невѣрія, а равно какъ и средствомъ къ возбужденію вниманія со стороны молившагося народа къ случившемуся событію, имѣвшему столь важное значеніе для всего человѣчества. Дѣйствительно, Захарія сталъ нѣмъ тотчасъ же и даръ слова возвратился къ нему лишь тогда, когда родился у него сынъ и былъ названъ Іоанномъ, по желанію Елисаветы, которой, по всей вѣроятности, Захарія сообщилъ письменно какъ обо всемъ случившемся съ нимъ въ храмѣ, такъ и о повелѣніи Ангела назвать новорожденнаго Іоанномъ. Получивъ даръ слова, Захарія прежде всего благословилъ Бога и, исполнившись Свя-

таго Духа, въ прекрасной хвалебной пѣсни пророчественно указалъ на великое назначеніе будущаго Предтечи обѣтованнаго Мессіи.

Пять мѣсяцевъ спустя послѣ этого событія, случившагося съ Захаріею въ Іерусалимскомъ храмѣ, тотъ же архангелъ Гавріилъ былъ посланъ отъ Бога въ городъ Назаретъ къ пресвятой Дѣвѣ Маріи, обрученной нѣкоему простому, но благочестивому мужу—Іосифу, изъ дома Давидова. Смутившись отъ необычайнаго явленія къ ней Ангела и отъ столько же необычайнаго его привѣтствія: „радуйся, благодатная! Господь съ тобою; благословенна ты между женами“, смиренная дѣва недоумѣвала,—„что бы это было за привѣтствіе!“ Но Ангелъ сказалъ ей: „не бойся, Марія; ибо ты обрѣла благодать у Бога. И вотъ зачнешь во чревѣ, и родишь Сына и наречешь имя Ему: Іисусъ. Онъ будетъ великъ, и наречется Сыномъ Всевышняго, и дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида, отца Его, и будетъ царствовать надъ домомъ Іакова во вѣки и царству Его не будетъ конца“.—Хотя Марія и была обручена Іосифу, но она не была его женою, а потому, хотя она и понимала, о комъ ангелъ ведетъ рѣчь, но для нея непонятно было не только то, какимъ образомъ она можетъ быть матерію обѣтованнаго Мессіи, но матерію и вообще. Вотъ почему она и обращается съ вопросомъ къ Гавріилу: „какъ будетъ это, когда я мужа не знаю?“ Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Гавріилъ сказалъ: „Духъ Святый найдетъ на тебя и сила Вышняго осѣнитъ тебя, посему и раждаемое святое наречется Сыномъ Божіимъ“. Твердо и чистосердечно вѣровавшая въ непреложныя обѣтованія истиннаго Бога, у котораго не остается безсильнымъ никакое слово, и видя предъ собою необычайнаго вѣстника, Марія тотчасъ же подавила въ себѣ всякое возможное сомнѣніе и смиренно приняла это Божественное произволеніе: „се раба Господня; да будетъ мнѣ по слову твоему“. Какъ на знакъ всемогущества Божія, Ангелъ при этомъ указалъ Пресвятой Дѣвѣ и на то, что, по волѣ Божіей, вскорѣ родитъ сына даже и престарѣлая ея родственница Елисавета. Возбужденная этимъ послѣднимъ извѣстіемъ, Марія вскорѣ же отправляется въ тотъ городъ, въ которомъ жили ея родственники—Захарія и Елисавета. Но едва она вступила въ домъ Захаріи, какъ будущій Предтеча Христовъ, предчувствуя приближеніе матери Господа своего, „взыгралъ“ даже во чревѣ

матери своей, а благочестивая Елисавета, исполнившись Святаго Духа и повторяя привѣтствіе Архангела: „благословенна ты въ женахъ“, — благоговѣйно вопрошаетъ саму себя, — чѣмъ она удостоилась той благодати, что къ ней пришла мать Господа ея? Послѣ всего этого, для Маріи уже ясно было, какую великую благодать получила она отъ Бога, ибо отнынѣ будутъ ублажать ее, какъ мать Сына Божія, всѣ народы, по богодухновенному почину престарѣлой родственницы ея — Елисаветы. Вотъ почему изъ ея груди, вырывается хвалебная пѣснь Творцу, который такъ ее прославилъ лишь за ея чистоту и смиреніе. Эта пѣснь еще болѣе, чѣмъ пѣснь Захаріи, отличается высокимъ неподдѣльнопоэтическимъ характеромъ, потому что она излилась изъ души, исполненной высокаго одушевленія, по поводу столь радостнаго и необычайнаго событія для всѣхъ и въ особенности для пресвятой Дѣвы, излилась по вдохновенію Святаго Духа и по всей вѣроятности на еврейскомъ языкѣ, который такъ способенъ къ выраженію поэтическихъ изліяній и въ особенности—гимновъ. Пробывъ около трехъ мѣсяцевъ у Елисаветы, Марія снова возвратилась къ своему обручнику Іосифу въ Назаретъ. Но когда ея положеніе стало уже замѣтнымъ для глазъ, и Іосифъ, не считая себя причиною этого положенія и даже заподозривая Марію въ нарушеніи дѣвической чистоты и цѣломудрія, не желалъ однакоже ее, какъ кроткую и уважаемую имъ дѣву, предавать публичному позору, а рѣшился отпустить ее отъ себя тайно, — ему во снѣ явился Ангелъ Господень и объявилъ всѣ его подозрѣнія невѣрными; потому что Марія родитъ не вслѣдствіе нарушенія своего цѣломудрія, а отъ Духа Святаго. „Родитъ же она Сына, сказалъ Іосифу Ангелъ, и ты наречешь Ему имя: Іисусъ; ибо Онъ спасетъ людей Своихъ отъ грѣховъ ихъ“. А что Мессія и долженъ былъ родиться сверхъестественнымъ образомъ, отъ одной дѣвы, безъ участія мужа, въ доказательство этого Ангелъ указалъ Іосифу на пророчество еще Исаіи (Ис. VII, 14). Само собою разумѣется, что сновидѣніе Іосифа, въ которомъ являлся ему Ангелъ, не было простымъ и обыкновеннымъ сномъ. Какъ извѣстно, обыкновенные сны въ своей основѣ всегда имѣютъ вообще нѣчто изъ дѣйствительной жизни, и потому по большей части они явля-

ются какъ бы подтвержденіями или повтореніями бодрственнаго состоянія, только конечно съ примѣсью тѣхъ или другихъ чисто фантастическихъ фикцій. Обыкновенно, о чемъ человѣкъ больше думаетъ наяву, какое впечатлѣніе сильнѣе оставило свои слѣды въ его душѣ, чѣмъ онъ особенно занятъ, то по большей части ему и снится или по крайней мѣрѣ снится въ томъ же направленіи, какое имѣло его сознаніе наяву. Такимъ образомъ, что касается Іосифа, то ему скорѣе всего могло присниться въ той или другой фантастической формѣ лишь подтвержденіе его подозрѣнія; но во снѣ Іосифа дѣло принимаетъ совершенно обратный ходъ и притомъ такой, для котораго вовсе не было, да и не могло быть, никакого основанія въ дѣйствительной жизни. Іосифу снится не только совершенно противоположное его подозрѣнію, но для обыкновеннаго разума и недосягаемое и неудобопонятное, а между тѣмъ столь сильное и авторитетное, что оказывается способнымъ перемѣнить твердое и притомъ сознательное рѣшеніе Іосифа, складывавшееся у него быть-можетъ въ продолженіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ. Наконецъ, что этотъ сонъ былъ не простой сонъ, а дѣйствительно непосредственное и чрезвычайное дѣйствіе Божіе и что такъ именно смотрѣлъ на него и самъ Іосифъ, ясно вытекаетъ и изъ всего дальнѣйшаго поведенія Іосифа. „Вставъ отъ сна“, онъ „поступилъ, какъ повелѣлъ ему Ангелъ Господень, и принялъ жену свою, и не зналъ ея“, благоговѣйно ожидая отъ нея рожденія обѣтованнаго Искупителя.

Вся эта евангельская исторія дышетъ такою жизненною правдивостью, что отрицательная критика, столь искусная въ нахожденіи всякаго рода возраженій даже и тамъ, гдѣ для нихъ вовсе нѣтъ никакого основанія, не находитъ однакоже, что̀ сказать противъ историческаго ея характера; а если и дѣлаетъ нѣкоторыя возраженія, то они только говорятъ не въ пользу самой отрицательной критики. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ назвать серьезнымъ возраженіемъ то мнѣніе отрицательной критики, что будто бы Марія не могла сказать Ангелу: „какъ будетъ это, когда я мужа не знаю“? Это мнѣніе отрицательная критика высказываетъ на томъ основаніи, что Марія была обручена Іосифу и

стало быть знала мужа, отъ котораго бы могла родить [11]). Но очевидно, что отрицательная критика совершенно невѣрно понимаетъ выраженіе Маріи: „οὐ γινώσκω“ (не знаю). По ея пониманію, слово „γινώσκω“ въ выраженіи Маріи употреблено въ смыслѣ: *знаю*, *познаю*, т.-е. имѣю то или другое истинное представленіе объ извѣстномъ предметѣ; но отрицательная критика, конечно намѣренно выпустила изъ виду то, что это слово въ данномъ случаѣ совершенно не имѣетъ такого значенія, что оно употреблено здѣсь въ томъ же смыслѣ, какъ и въ Быт. XIX, 8 (суть же ми двѣ дщери. яже не *познаша* мужа), Суд. XI, 39 (сія не *позна* мужа), Числъ XXXI, 17 (жену, яже позна ложе мужеско, избійте) и въ другихъ мѣстахъ ветхозавѣтныхъ писаній. Словами: „я не знаю мужа“ пресвятая Дѣва очевидно указывала только на свою чистую, незапятнанную дѣвическую совѣсть.

Но не имѣя что возразить противъ историческаго характера этого евангельскаго повѣствованія, отрицательная критика тѣмъ съ бо́льшею энергіею направляетъ всѣ свои силы противъ его догматической стороны. Эти догматическія возраженія обыкновенно сводятся къ двумъ главнымъ пунктамъ: явленію ангеловъ и сверхъестественному рожденію Господа нашего Іисуса Христа. Хотя разсмотрѣніе этихъ возраженій и не входитъ въ нашу задачу, но мы вкратцѣ коснемся ихъ въ интересахъ полноты представленія и бо́льшаго уясненія фактической возможности евангельскихъ событій.

Въ возможности явленія ангеловъ обыкновенно сомнѣваются лишь потому, что сомнѣваются въ самой возможности ихъ бытія. „Ничто не можетъ быть догматомъ, что не можетъ быть доказано, какъ необходимый моментъ христіанскаго сознанія“. Такъ разсуждаетъ напр. Шлейермахеръ и на этомъ основаніи отрицаетъ бытіе ангеловъ. Но это умозаключеніе очевидно ложно, потому что не все то, что дѣйствительно имѣло мѣсто въ исторіи, входитъ въ область христіанской догматики. Не разумнѣе поступаютъ также и въ томъ случаѣ, когда отрицаютъ бытіе ангеловъ на томъ основаніи, что они ненужны для Бога. Но для Бога ненуженъ напр. и дождь, чтобы орошать землю,

[11]) См. напр. Schleiermacher's Das Leben Jesu, стр. 59.

для Бога не нужно и солнце, чтобы освѣщать и согрѣвать вселенную, Богъ ни въ чемъ не нуждается. Что же однако отсюда слѣдуетъ?.. Наконецъ, ангелы, говорятъ, являются излишними и въ дѣлѣ воспитанія человѣчества, которое, обладая духовною природою, созданною по образу и подобію Божію, само по себѣ способно къ познанію и усвоенію воли Божіей, насколько она открывается даже и во внѣшней природѣ, что въ этомъ случаѣ между Богомъ и человѣкомъ излишне всякое посредничество. Но подобное умозаключеніе, по остроумному и справедливому замѣчанію Эбрарда, было бы совершенно равносильно тому, еслибы мы сказали, что Богъ не нуждался ни въ какомъ Колумбѣ для того, чтобы открыть людямъ Америку. Если Богъ имманентенъ, то Онъ дѣйствуетъ въ тваряхъ и чрезъ нихъ. Но что не можетъ быть такихъ твореній, каковы ангелы,—это очевидно нужно было бы сначала доказать.

Впрочемъ, для насъ гораздо важнѣе возраженія, дѣлаемыя отрицательною критикою противъ сверхъестественнаго рожденія Господа нашего Іисуса Христа. Дѣйствительно, сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа—это фактъ въ высшей степени таинственный и неудобопонятный для человѣческаго разума, это начало той тайны, въ которую желаютъ проникнуть сами ангелы (1 Петр. 1, 12); а потому и не удивительно, что оно всегда служило камнемъ преткновенія для многихъ ученыхъ теологовъ, желавшихъ рѣшить этотъ вопросъ только путемъ разсудочнаго анализа. Если сама Марія, въ числѣ другихъ несомнѣнно чаявшая Утѣхи израилевой и даже предназначенная быть матерію обѣтованнаго Мессіи, смутилась отъ словъ Ангела о сверхъестественномъ зачатіи, то какъ могли не смутиться такимъ событіемъ люди, приступившіе къ уразумѣнію его только съ одними человѣческими силами и притомъ съ предвзятою мыслію—не видѣть ни въ чемъ сверхъестественнаго и все объяснять лишь путемъ разсудочнаго пониманія?! Впрочемъ для насъ не важно то обстоятельство, что въ возможности сверхъестественнаго рожденія Господа нашего Іисуса Христа сомнѣвается та или другая отдѣльная личность, тотъ или другой отдѣльный ученый; это конечно дѣло чисто субъективнаго отношенія къ факту, дѣло вѣры, а вѣра несомнѣнно есть даръ Божій (Іоан. VI, 65). Но для насъ важно то обстоятельство, что нѣко-

торые ученые отрицаютъ сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа какъ будто бы даже на основаніи самаго Слова Божія, самое Слово Божіе толкуютъ такимъ образомъ, что какъ будто бы въ немъ вовсе нѣтъ и рѣчи о сверхъестественномъ рожденіи. Такъ напр. говорятъ, что слова архангела Гавріила: „Духъ Святый найдетъ на тебя и сила Всевышняго осѣнитъ тебя"—указываютъ лишь на то, что Сынъ, котораго родитъ Марія, будетъ Сыномъ Всевышняго, т.-е. Мессіею, а вовсе не на то, что Онъ родится безъ участія мужа, сверхъестественнымъ образомъ [12]). Но неправдоподобіе такого объясненія слишкомъ очевидно. Вышеприведенныя слова архангела Гавріила, какъ извѣстно, служатъ отвѣтомъ на сомнѣніе Маріи,—какимъ образомъ она можетъ родить, не имѣя мужа, а потому и указываютъ не только на то, что родившійся отъ нея Сынъ будетъ Мессіею, но главнымъ образомъ на то, какимъ образомъ Марія, не знающая мужескаго ложа, зачнетъ и родитъ своего Сына. Свое мнѣніе отрицательная критика старается также подтвердить еще и тѣмъ, что сами евангелисты будто бы „ничего не знаютъ о сверхъестественномъ рожденіи" Христа, а потому и „въ своихъ повѣствованіяхъ не препятствуютъ нѣкоторымъ лицамъ называть Іосифа отцомъ Іисуса" и вообще „относятся къ этому вопросу какъ-то совершенно равнодушно". Въ этомъ отношеніи мы, пожалуй, скажемъ еще болѣе: даже сама пресвятая Дѣва Марія, мать Іисуса, лучше всякаго другаго знавшая конечно о сверхъестественномъ рожденіи своего Сына, равно какъ и о томъ, что Іосифъ не былъ Его дѣйствительнымъ отцемъ въ общеупотребительномъ смыслѣ этого слова, также называетъ Іосифа отцомъ Іисуса (см. напр. Лука. II, 48). Тѣмъ не менѣе отрицательная критика не выигрываетъ отъ этого нисколько, и указанныя основанія ничуть не говорятъ въ ея пользу. Прежде всего, что касается словъ Маріи: „отецъ твой (Іосифъ) и я", —то Марія говоритъ такъ не потому только, что это былъ единственно-возможный способъ, какъ Марія публично могла говорить съ своимъ Сыномъ объ Іосифѣ, но и потому, что того требовала ея

[12]) См. напр. Schleiermacher's Das Leben Jesu, стр. 59.

педагогическая мудрость. Она ничего не говорила своему Сыну о непостижимой тайнѣ Его воплощенія и имѣла достаточно вѣры, чтобы ждать, пока въ Немъ самомъ ясно *пробудится сознаніе о томъ, что Онъ есть истинный Сынъ Божій*. Что же касается того, что Іисуса другіе называли сыномъ Іосифа и что евангелисты будто бы не возражаютъ противъ этого, то достаточно указать только на одно мѣсто въ евангеліи отъ Луки (III, 23), чтобы видѣть всю несостоятельность основанія, приводимаго отрицательною критикою для подтвержденія своего мнѣнія. Лука говоритъ: „Іисусъ, начиная свое служеніе, былъ лѣтъ тридцати и былъ, *какъ думали*, сынъ Іосифовъ“ и т. д. Ясно, что самъ Лука ни въ какомъ случаѣ не раздѣлялъ того мнѣнія, что Іисусъ былъ сынъ Іосифовъ; онъ говоритъ только, *какъ думали* объ этомъ другіе; въ противномъ случаѣ онъ конечно не сдѣлалъ бы такой оговорки, а сказалъ бы прямо, что Іисусъ былъ сынъ Іосифовъ, Иліевъ и т. д. Затѣмъ, въ этой же самой родословной Христа есть выраженіе: „τοῦ Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ“ (Адамъ-Божій), которое ясно указываетъ на то, что членъ греческій „τοῦ“ не всегда употребляется для обозначенія физическаго происхожденія или сыновства. Если же дѣйствительно нѣкоторые іудеи и называли Іисуса сыномъ Іосифовымъ, то это легко объясняется вопервыхъ тѣмъ, что имъ или не былъ извѣстенъ самый фактъ Его сверхъестественнаго рожденія, или же они прямо не вѣровали въ него, какъ не вѣруютъ къ него и отрицательные критики нашего времени; а вовторыхъ, Іосифа могли называть отцомъ Іисуса еще и потому, что видѣли его отеческое попеченіе объ Іисусѣ и не входя въ подробное изслѣдованіе о сверхъестественномъ рожденіи Іисуса, прямо полагали, что Онъ былъ сыномъ Іосифа. Наконецъ въ третьихъ нужно сказать еще и то, что юридически Іисусъ дѣйствительно былъ „сыномъ“ Іосифа, какъ Іосифъ юридически могъ быть названъ „мужемъ“ Маріи, какъ это мы и встрѣчаемъ напр. у Матѳея (I, 16. 19), хотя тотъ же самый Матѳей и къ томъ же самомъ мѣстѣ (ст. 18) говоритъ о Маріи лишь какъ о невѣстѣ Іосифа. Какъ извѣстно, по іудейской юриспруденціи (Второз. XXII, 23. 24), женихъ считался уже обладателемъ невѣсты, и въ этомъ отношеніи понятія невѣсты и жены у евреевъ не были строго разграничены.

Къ чести отрицательной критики, хотя впрочемъ только новѣйшаго времени, нужно сказать, что не признавая факта сверхъестественнаго рожденія Господа нашего Іисуса Христа, она въ то же время не идетъ и по пути французскихъ энциклопедистовъ прошлаго столѣтія; не признавая достовѣрности евангельскихъ повѣствованій объ этомъ событіи, она въ то же время не принимаетъ и разныхъ гнусныхъ басенъ, измышленныхъ злою фантазіею разъяренныхъ враговъ Христа и христіанства. Такъ, она не принимаетъ упоминаемой Оригеномъ наглой и дерзкой лжи Цельса, слышанной будто бы послѣднимъ отъ какихъ-то іудеевъ, что Марія родила отъ одного римскаго солдата Пантеры, или—что Марію соблазнилъ будто бы упоминаемый Іосифомъ Флавіемъ (Древн. XVII) какой-то Каросъ, преслѣдовавшій политическія цѣли; или наконецъ, что сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа есть пустая, но хитрая выдумка честолюбиваго Захаріи, родственника Маріи, который, пользуясь всеобщимъ настроеніемъ іудейскаго общества, ожидавшаго скораго пришествія на землю Искупителя, хотѣлъ обыкновеннаго сына Іосифа выдать за ожидаемаго Мессію, а своего за Его Предтечу.

По мнѣнію отрицательной критики новѣйшаго времени, сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа христіанское сознаніе измыслило лишь для того, чтобъ объяснить безгрѣшность Іисуса. Но Іисусъ могъ бы быть безгрѣшнымъ будтобы и въ томъ случаѣ, еслибы Онъ былъ рожденъ и естественнымъ образомъ, но безъ грѣха, законно, т.-е. отъ законнаго брака Іосифа и Маріи.—Но отрицательная критика, очевидно, забываетъ, что лучшіе люди даже изъ языческаго, дохристіанскаго міра были твердо убѣждены въ томъ, что путемъ естественнаго рожденія человѣчество не могло быть искуплено, что сверхъестественное рожденіе требуется не безгрѣшностію только Христа, а самою Его личностію какъ Богочеловѣка и Искупителя падшаго человѣчества. Христосъ есть идеалъ всѣхъ идеаловъ, исцѣлитель человѣческихъ недуговъ, безгрѣшный и всесвятый истинный Сынъ Божій. Такимъ Онъ явилъ Себя міру въ Своей жизни, въ своемъ ученіи и въ Своей смерти; а потому для Него сверхъестественное рожденіе не только есть нѣчто совершенно естествен-

ное, но даже и необходимое. Что Христосъ былъ свободенъ отъ грѣха въ продолженіи всей Своей земной жизни, это признаютъ охотно даже и тѣ, которые отрицаютъ Его сверхъестественное рожденіе (Шлейермахеръ, Неандеръ, Шенкель, Кеймъ); но вѣдь родиться безъ грѣха отъ людей, всецѣло зараженныхъ грѣхомъ, это, по нашему мнѣнію, чудо гораздо большее, чѣмъ самое сверхъестественное рожденіе! Искупитель, рожденный въ грѣховной похоти, отъ грѣшнаго человѣческаго рода, есть понятіе, само себѣ противорѣчащее. Самая идея Спасителя требуетъ того, чтобы въ Немъ явилось нѣчто высшее, небесное, Божественное, что̀ очевидно не могло быть найдено въ грѣховномъ лонѣ человѣчества. Нельзя отрицать, что Богъ, какъ Существо всемогущее, могъ явиться на землю и не входя въ дѣвическую утробу; но тогда Онъ не могъ бы быть Искупителемъ человѣчества. Это — не ограниченіе Божественнаго всемогущества, какъ не ограничиваетъ его и то, что Богъ не можетъ грѣшить, умереть и т. п. Напротивъ, это слава (δόξα) Божія, сложенная прежде всѣхъ вѣковъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы Христосъ родился обыкновеннымъ образомъ отъ обыкновенныхъ людей, то Онъ необходимо долженъ былъ бы и умереть, какъ умираютъ всѣ люди, и для искупленія Его отъ смерти нуженъ былъ бы новый Искупитель; напротивъ, являясь на землю, не входя въ дѣвическую утробу, Онъ вовсе былъ бы неспособенъ къ смерти, а слѣдовательно и къ искупленію человѣчества. Такимъ образомъ, только рождаясь отъ жены, но сверхъестественнымъ образомъ, Христосъ могъ быть истиннымъ Искупителемъ падшаго человѣчества. Какъ рожденный отъ жены, Онъ умираетъ; какъ рожденный сверхъестественнымъ образомъ, какъ истинный Сынъ Божій, Онъ побѣждаетъ смерть. „Безпрекословно, великая благочестія тайна: Богъ явился во плоти“ (1 Тим. III, 16). Для христіанской вѣры сверхъестественное рожденіе Господа нашего Іисуса Христа столько же поэтому важно, какъ и Его безгрѣшность. Оно ясно показываетъ уже на самыхъ первыхъ страницахъ евангельской исторіи, что Христосъ существенно отличался отъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ посланниковъ Іеговы. Пророки хотя и были непосредственными воспринимателями и возвѣстителями воли Божіей; но какъ люди, они ничего не могли сдѣлать для человѣчества такого-

го, что̀ могло бы переродить и обновить въ самомъ корнѣ испорченное человѣческое естество, такъ какъ они сами были не лучше другихъ по своей природѣ. Для этого нужно было пришествіе на землю истиннаго Богочеловѣка, который не только могъ бы научить людей волѣ Божіей, но и умереть за нихъ, побѣдивъ смертію смерть. И вотъ о скоромъ рожденіи такого-то истиннаго Богочеловѣка и возвѣстилъ архангелъ Гавріилъ самой будущей матери Его—пресв. Маріи и ея обручнику Іосифу.

Свящ. Т. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ,)

СЕРГІЙ ШЕЛОНИНЪ,

ОДИНЪ ИЗЪ МАЛОИЗВѢСТНЫХЪ ПИСАТЕЛЕЙ XVII В. *).

Въ болѣе полныхъ и характерныхъ чертахъ литературный талантъ Сергія выразился уже во второмъ его сочиненіи, которое онъ написалъ во время своего вторичнаго пребыванія въ Соловецкомъ монастырѣ на покоѣ, послѣ своего ипатскаго архимандритства.

Предметомъ этого новаго произведенія онъ избралъ полную высокаго историческаго и дидактическаго интереса, обильную высокими подвигами и дѣяніями жизнь знаменитаго святителя московскаго Филиппа, память котораго была особенно дорога для соловецкой братіи, какъ память бывшаго игумена и устроителя Соловецкой обители, одного изъ ея великихъ чудотворцевъ, почивавшихъ въ ней своими мощами. Одинъ изъ соловецкихъ иноковъ написалъ житіе святителя еще задолго до Сергія, около 1591 г., по поводу перенесенія мощей Филиппа изъ Отроча монастыря, гдѣ они прежде почивали, на Соловки. Вслѣдствіе великаго благоговѣнія къ святому житіе это было сильно распространено между соловецкой братіей и сохранилось въ соловецкой библіотекѣ во множествѣ списковъ. Большой запросъ на него былъ и со стороны приходившихъ въ обитель богомольцевъ, от-

*) См. февральскую книжку текущаго года.

чего въ монастырской книгописной палатѣ шла постоянная работа переписки новыхъ его экземпляровъ на продажу [1]). Написано оно было по всѣмъ правиламъ агіобіографическаго искусства и до того витійственно, что съ этой стороны стариннымъ почитателямъ житій, кажется, ничего не оставалось желать лучшаго. Тѣмъ не менѣе инокъ Сергій рѣшился составить въ честь великаго святителя новое агіобіографическое произведеніе, еще болѣе украшенное и славословно-поучительное. Поводомъ къ этому послужило для него торжество новаго перенесенія мощей Филиппа съ мѣста ихъ погребенія подъ папертью созданной имъ церкви Преображенія въ самую церковь, совершенное архимандритомъ Иліею съ братіею 29 мая 1646 года. Послѣдовавшій вскорѣ за этимъ переводъ автора въ костромской Ипатьевскій монастырь помѣшалъ ему тогда же исполнить свое намѣреніе; по его возвращеніи на Соловки онъ закончилъ свой трудъ и приготовилъ его для переписки.

Понравился ли этотъ трудъ братіи, не знаемъ, но что въ обращеніе между соловецкими книжниками онъ не поступалъ, это кажется вѣрно; по крайней мѣрѣ въ соловецкой библіотекѣ сохранился всего только одинъ его экземпляръ (подъ № 939), именно самый автографъ Сергія, приготовленный имъ для переписки. Рукопись эта скорописнаго мелкаго письма на 128 лл. въ 4 долю, вся написана рукою самого Сергія и во многихъ мѣстахъ испещрена его же поправками, которыя то дополняютъ тексты новыми выраженіями и мыслями, то замѣняютъ какія-нибудь непонравившіяся автору выраженія другими и т. п. На поляхъ по мѣстамъ написаны помѣты автора для переписчика о томъ, что̀ послѣ чего писать, о вставкѣ въ текстъ пропущеннаго заглавія одной части сочиненія (л. 118 обор.), объ употребленіи киновари въ заглавіяхъ. Вслѣдствіе совершенной еще неизвѣстности этого

---

[1]) Начало житія: „елицы духомъ Божіимъ водими суть, сіи сынове Божіи нарекутся“. Кромѣ экземпляровъ, разсѣянныхъ по разнымъ сборникамъ, мы можемъ насчитать въ Солов. библіотекѣ до 17 отдѣльныхъ списковъ этого житія или почти отдѣльныхъ съ немногими посторонними прибавленіями. См. рук. №№ 964, 967, 968, 190, 191, 192, 193, 958, 963, 965, 969, 970, 971, 972, 976, Анзерск. скита № 17 и 18. На первыхъ трехъ спискахъ помѣчено, что „книга живетъ въ книгописной палатѣ, пишутъ съ нея книгописцы житія“ на № 964 полнѣе: „пишутъ житія въ денежную казну на продажу“.

произведенія мы остановимся на описаніи его съ бо́льшею подробностію.

Полное заглавіе его слѣдующее: „Сергія смиреннаго инока и презвитера обители Пантократоровы, сущемъ понта окіана, иже на полунощной странѣ, на отоцѣ Соловецкомъ, слово на пренесеніе мощей иже во святыхъ отца нашего Филиппа митрополита Московскаго и всея Россіи чудотворца. Евлогисонъ патера". Начало: „Филиппа пою, Бога хваля; того бо даръ есть, еже что рещи ми. Всяко бо даяніе свѣтоявленія низпосылается отъ Отца свѣтовъ; тѣмже и намъ, отверзающимъ умная и плотная уста, да наполнитъ всякаго дара духовнаго. Предлагаетжеся о святѣмъ слово не похвально, но повѣстно". Оно дѣйствительно представляетъ собою не столько панегирическое, исключительно ораторское, сколько біографическое произведеніе, заключающее въ себѣ полное житіе святаго отъ рожденія до кончины. Въ основу его легло прежнее житіе Филиппа, бывшее для автора единственнымъ источникомъ всѣхъ фактическихъ свѣдѣній о прославляемомъ святомъ, но воспользовавшись его фактическимъ содержаніемъ и порядкомъ повѣствованія, авторъ не послѣдовалъ общему примѣру другихъ подобныхъ же передѣлывателей старыхъ житій, списывавшихъ послѣднія почти цѣликомъ, а передалъ все заимствованное имъ изъ своего источника большею частію въ значительно отдаленной передѣлкѣ, такъ что безъ непосредственнаго сличенія той и другой редакціи, понадѣявшись только на память, можно вовсе не замѣтить близкаго между ними сродства. Прежде всего онѣ значительно разнятся между собою по объему; не смотря на то, что и старая редакція отличалась большимъ многословіемъ, Сергій распространилъ ее еще болѣе, хотя не прибавилъ къ ней ни одного лишняго факта, за исключеніемъ описанія перенесенія мощей святителя въ 1646 году, составляющаго заключительную статью всего сочиненія. Потомъ разныя риторическія амплификаціи, украшенія и типическія мѣста стараго житія онъ большею частію замѣнилъ другими, своими собственными или такого же описательнаго характера, какъ въ первомъ своемъ произведеніи, откуда онъ даже нерѣдко и выписывалъ ихъ дословно, или характера дидактическаго, высказывая въ нихъ свои дидактическіе взгляды на разные предметы аскетической, церковной и государственной жизни. Замѣтно, что въ промежутокъ времени между

написаніемъ сказанія о яренгскихъ чудотворцахъ и похвальнаго слова Филиппу авторъ развился, сдѣлался начитаннѣе и содержательнѣе, нажилъ себѣ разнаго рода тенденціи, которыя и стремился провести литературнымъ путемъ въ массу читателей. Его біографія Филиппа имѣетъ такой же субъективный характеръ, какъ и прежнее житіе, т.-е имѣетъ въ виду изобразить не столько дѣйствительную жизнь святителя, сколько общій агіобіографическій идеалъ, но тогда какъ въ житіи старой редакціи этотъ субъективизмъ во всѣхъ подробностяхъ повѣствованія отличается безцвѣтными чертами извѣстной агіобіографической рутины и шаблонности, субъективизмъ похвальнаго слова носитъ на себѣ печать болѣе личныхъ воззрѣній автора, его собственныхъ домысловъ и личныхъ симпатій къ извѣстнаго рода болѣе частнымъ идеаламъ. Обратимся къ подробностямъ.

Обычное при подобныхъ произведеніяхъ предисловіе Сергій составилъ самъ, ничѣмъ не воспользовавшись въ немъ изъ предисловія къ прежнему житію, и очень краткое. Въ замѣнъ всѣхъ разглагольствій своего предшественника о своей собственной личности онъ замѣтилъ только въ краткихъ словахъ, что святыхъ прославлять достойно есть и душеспасительно, и затѣмъ прямо приступилъ къ дѣлу: „прочее же да повѣствуется, отъ какова корени благоцвѣтуща благороднѣйщій стебль сей возрасте и каково отечество нарочито, сего издавшее“.

Прежнее житіе начинается извѣстіемъ о родителяхъ Филиппа, перешедшемъ въ Москву изъ Новгорода боярину Стефану Колычевъ и супругѣ его Варварѣ, въ иночествѣ Варсанофіи, и типическими фразами въ похвалу ихъ великому благочестію. Сергій почелъ нужнымъ сперва распространить краткую замѣтку о родинѣ Колычевыхъ и началъ свое слово цвѣтистой похвалою великому Новгороду, который „хвалится о семъ благомъ корени, якоже о Павлѣ Дамаскъ велемудрствуетъ“: потомъ уже повторилъ извѣстіе о самихъ Колычевыхъ, распространяя похвалы ихъ благочестію разными сравненіями, наприм. сравнивая боярина Стефана во время пребыванія его въ Москвѣ съ Іосифомъ при дворѣ Фараона и Даніиломъ въ Ассиріи, а по его щедрости къ нищимъ и страннымъ—съ любвеобильнымъ и странноприимнымъ Авраамомъ и т. д. (л. 1—4).

Описаніе раннихъ лѣтъ жизни св. Филиппа въ житіи его составлено главнымъ образомъ изъ общихъ агіобіографическихъ фразъ о томъ, какъ онъ „на игры пустошныя никакоже устремляшеся“, питалъ любовь къ чтенію божественныхъ книгъ, процвѣталъ кротостію, цѣломудріемъ и проч., но хотя и кратко, все же касается и другой, свѣтской стороны его боярскаго воспитанія, разсказывая, что къ юношѣ Ѳеодору (мірское имя святителя) родителями его приставлены были „неблазненные юноши“ съ которыми онъ „по своему отечеству“ упражнялся въ ѣздѣ „на избранныхъ и урядныхъ конѣхъ“, хотя и „помалу сего касашеся“ и только въ угоду родителямъ, весь будучи поглощенъ одними религіозными упражненіями. Сергій представляетъ эти ранніе годы жизни Филиппа короче и одностороннѣе, въ исключительно-религіозной формѣ, какъ приготовленіе его къ будущему его монашеству, но за то распространяетъ эту часть повѣствованія любопытною вставкою объ обученіи святаго, о которомъ ровно ничего не было извѣстно ни ему, ни даже прежнему біографу Филиппа, писавшему житіе послѣдняго всего 20 лѣтъ спустя по его кончинѣ. Ничего не зная объ этомъ предметѣ, авторъ житія отдѣлался отъ такого пробѣла въ своемъ разсказѣ обычною типическою фразою житій: „по времени же родители повелѣваютъ его вручити художней хитрости, еже божественному писанію“. Сергій такимъ неопредѣленнымъ показаніемъ не удовольствовался, замѣнилъ его цѣлымъ разсказомъ, который своею искусственною полнотою и кажущеюся фактичностію можетъ легко обмануть читателя, между тѣмъ какъ на дѣлѣ сначала до конца составляетъ только плодъ фантазіи и произвольныхъ домысловъ самого автора, выразительный образчикъ того, какъ въ области тогдашней искусственной агіобіографіи безцеремонно можно было обращаться съ фактической стороною дѣла.

Сначала говорится объ исканіи достойнаго учителя для отрока. По словамъ автора, самъ родитель святаго будто бы желалъ „не еллинствовати того учити, ни копіе подвизати художне, ниже отъ лука вержати стрѣлы на намѣреніе благополучно, ни со звѣрьми братися и измѣняти естественную кротость въ звѣровидное суровство“; потому и учитель „искашеся не ловецъ нѣкоторый горами кормимъ, мозговы еленьскими воспитовати учимаго, но мужъ искашеся, всяко наказаніе извыче въ художествѣ быти слова

всякого и словеса благая отъ душевнаго сердца изрыгаяй, яко да и отрока оного велемужа (т.-е. вельможи) воспитѣетъ таковыми снѣдьми и пестрыми учрежденьми". Далѣе разсказывается, что такой мудрый дидаскалъ былъ найденъ, „логійскаго и внѣшняго любомудрія худогъ", что Колычевъ отецъ принялъ его въ домъ, сказалъ ему надлежащую риторическую рѣчь, которая тутъ же и приводится, и поручилъ ему сына; любомудрецъ же оный, какъ конь разтерзывающій узду или жаждущій олень, бѣгущій къ источнику, „тако имѣя къ вещи усердіе", вступилъ въ званіе учителя; „Ѳеодоръ же орелъ бѣ по воздуху прелетая, яко крилѣ вземъ благополучноя, сицѣ скоростію естества и тщанія трудомъ вмалѣ времени собрася ему всепотщательное учительство, елико граматикійскаго, елико бесѣдовательнаго же и показательнаго, а иже во обычаи любомудрія не умъ точію просвѣти, но и душевное смущеніе спрята, и якоже орелъ остро зритъ къ солнцу не помизая, сицѣ и онъ" и т. д. Дѣло кончилось тѣмъ, что вскорѣ философъ явился къ отцу отрока препоситу и объявилъ ему: „се уже желанія твоего вся исполнишася, и отрокъ мене по премудрости превосходитъ... не требователенъ азъ къ тому прочее ему"; послѣ этого онъ былъ съ миромъ отпущенъ, а отрокъ поступилъ на царскую службу (лл. 4 обор.—6).

Дальнѣйшій разсказъ житія до удаленія Филиппа въ Соловецкій монастырь Сергій сократилъ, спѣша поскорѣе перейти къ изображенію монашескихъ подвиговъ святителя. Онъ опустилъ безъ вниманія даже обычное общее мѣсто житій въ объясненіе отреченія Филиппа отъ міра, какъ святой услыхалъ въ церкви евангельскія слова о невозможности работать двоимъ господамъ и приложивъ ихъ къ себѣ, поспѣшилъ удалиться въ монастырь. По объясненію Сергія Филиппъ рѣшился отправиться на Соловки только потому, что много слышалъ добраго о строгой жизни въ тамошней обители. На пути въ Соловки святой, какъ извѣстно изъ житія, остановился въ одной деревнѣ близъ Онѣжскаго озера у крестьянина Субботы и нѣкоторое время пасъ у него овецъ, „Господу прозрѣвшу о немъ, да прежде словесныхъ безсловесныя добре упасетъ". Воспользовавшись этой случайной замѣткой, авторъ слова пустился въ длинное разсужденіе о томъ, какъ для всякаго служенія и ремесла важна предварительная подготовка къ дѣлу, подбирая въ доказательство этой

мысли множество сравненій (№ 8—10). Приведемъ здѣсь самое характерное изъ нихъ, въ которомъ всего болѣе выразились и описательный талантъ автора и его богатая, но неупорядоченная фантазія, обремененная образами, но не знавшая, какъ съ ними справиться.

„Аще будутъ вои отъ пѣшецъ и отъ конниковъ и отъ кораблеборецъ собранныхъ мужей, и да покрываетъ убо море число тревесельныхъ великихъ кораблей, да покрываютъ же ровнины многихъ поль и верхи горъ отсюду убо пѣшецъ, отонуду же конникъ полки, и да сіяетъ убо отъ солнца мѣдь на оружіяхъ, и яже оттуду испущаемыми лучами шлемовъ и щитовъ да разстилаемо будетъ сіяніе, ударенія же и сломленіе копей, и коней ржаніе къ самому да вземлетъ небеси, и ниже море да является, ниже земля, повсюду мѣдь и желѣзо, да противу же ополчаются имъ и супостаты дивіи нѣцыи мужіе и суровіи, да настоитъ же и сраженія время: таже восхитивъ кто внѣзапу юношу нѣкоего на селѣ воспитавшася и развѣ свирѣлій пастырскихъ и жезла ничтоже множае вѣдуща, и да вооружаетъ убо сего оружіемъ отъ желѣза и мѣди, да обводитъ же тю всему воинству и да показуетъ десятицы вой и десятоводцы, стрѣльцы же и пращники, чиноначальники, воеводы, оружники, конники, суличники, превесленныя великія корабля и кораблемъ сими начальники, иже тамо отвсюду желѣзомъ огражденныя воя, яже въ кораблѣхъ слежащихъ орудій множество,—надъ сими же да показуетъ и ратниковъ пріуготованное ополченіе все и зраки между ими отвратительны и устрашительны нѣкія, и пріустроеніе оружій отъ различныхъ вещей пріутотовленное, и множество неисчетно, и дебри и стремлины высокія, и злопреходствія горъ,—да показуетъ же еще у супостатъ тѣхъ и летающія кони обаяніемъ нѣкимъ, и оружники отвсюду желѣзомъ ограждены, воздухомъ носимы, и всякаго чародѣйства силу же и видъ,—да разсмотряетъ же и изочитаетъ и яже на брани злоключенія, суличенъ облакъ, стрѣлы яко снѣгъ сыплющася, многую мглу ону и отъ потемнѣнія невидѣніе и зѣло мрачнѣйшую нощь, юже стрѣляній составляютъ множество, огущеніемъ своимъ лучи солнечныя отвращающее, и прахъ не меньше тьмы очи омрачающъ, потоки кровныя, падающихъ возстенанія, стоящихъ же восклицанія, лежащихъ купы, колеса въ крови погружены, коня съ своими всадники

ницъ падающая отъ множества лежащихъ мертвыхъ, землю всю смѣшанне вся сія имущу, кровь, и луки, и стрѣлы, конскія копыта съ человѣческими главами вкупѣ лежащія, и мышца, и выя, и лысты и перси разсѣчены, мозги мечьми прободены, площаду стрѣды внутрь преломлену и око человѣче на ню вонренное,— да исчитаетъ же и плавательныхъ вой лютая, тревесленная она корабля, овы убо впосредѣ самыхъ водъ запаляемыя, шумъ водный, плищъ корабленичъ, вопль воинскъ, отъ волнъ и ировій смѣшающуся пѣну и купно ко всѣмъ приметающуся кораблемъ, иже на подовѣхъ корабдей мертвыя, овы убо потопляемыя, овы же поверху плавающія, овы же на бреги взыграющуся морю изверженныя, овыхъ же внутрь волнъ окрестъ валяющихся и корабдемъ собою путь заграждающія,—наконецъ же... да приложитъ и яже суть лютаго плѣненія и всякія смерти тягчайшее порабощеніе,—и сія вся рекъ да поведѣваетъ на конь всѣсти абіе и надъ всѣми вои оными воеводствовати; еда ли непщуеши противу повѣсти самой токмо довольну быти юношѣ оному и не абіе отъ перваго зрѣнія и душу оставити?“

Нарисовавъ такую картину, авторъ нашелъ болѣе приличнымъ вставить ее ниже въ рѣчь св. Филиппа къ царю, содержащую въ себѣ его отрицаніе при избраніи его на митрополію, и сдѣлалъ о томъ на поляхъ въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ замѣтки для переписчика: „зри, сего не пиши, но пиши ниже въ отвѣтахъ“, а ниже на л. 33: „здѣ писати о юноши выше“. Изъ этихъ замѣтокъ между прочимъ можно видѣть, какое историческое значеніе имѣютъ подобныя многочисленныя рѣчи, которыя писатели житій влагали въ уста разныхъ дѣйствующихъ въ этихъ житіяхъ лицъ.

Дойдя до изображенія монашеской жизни Филиппа, авторъ очутился въ близко знакомой ему сферѣ, которую онъ спеціально изучилъ съ помощію чтенія и переписки аскетическихъ произведеній и подробно извѣдалъ своей собственной практикой при долговременномъ прохожденіи разныхъ монастырскихъ должностей до архимандритства включительно; оттого начиная съ постриженія Филиппа, разсказъ его становится особенно пространенъ, будучи постоянно прерываемъ разнаго рода дидактическими эпизодами и вставками, въ которыхъ авторъ старается высказать свою аскетическую начитанность и духовную опыт-

ность. Въ фактическомъ отношеніи мы и здѣсь не найдемъ ничего новаго, чего бы не было въ прежнемъ житіи, найдемъ даже менѣе фактовъ, чѣмъ тамъ. Кое-какія фактическія указанія или подобія ихъ, которыя сквозятъ изъ-подъ густаго слоя типическихъ фразъ стараго житія, у нашего автора служатъ не для обрисовки дѣйствительной личности и жизни святаго, а только въ качествѣ поводовъ высказать свои собственные взгляды на разныя стороны монашеской жизни. Такъ, извѣстіе житія, что новопостриженный Филиппъ отданъ былъ подъ руководство старца Іоны Шамина, дало Сергію поводъ украсить свое повѣствованіе довольно длинною рѣчью старца къ новоначальному мниху, которую онъ самъ сочинилъ и которою въ качествѣ преимущаго монаха въ обители можетъ-быть и самъ не разъ встрѣчалъ поручавшихся его водительству разныхъ иноковъ новоуковъ; рѣчь эту онъ вложилъ теперь въ уста старца Іоны (л. 13—14). Далѣе, по поводу извѣстія житія объ удаленіи Филиппа изъ монастыря въ пустыню, онъ рисуетъ картину, какъ святой первоначально испрашивалъ на то благословенія игумена Алексія: „показуетъ ему струпъ нагъ, ищетъ пластыря, проситъ жженія, плищуетъ зѣльне, пометаетъ себе на землю“ и проч. (повтореніе тѣхъ же самыхъ выраженій, въ какихъ сказаніе о чудесѣхъ описываетъ состояніе женщины, сѣвшей въ нечистотѣ на гробъ Іоанна яренчскаго и пораженной за то чудесною силою), и пускается въ разсужденіе о духовныхъ опасностяхъ уединеннаго пребыванія въ пустыни; разсужденіе это онъ излагаетъ тоже въ формѣ рѣчи, которую влагаетъ въ уста игумена (л. 16) будто бы желавшаго отклонить Филиппа отъ исполненія его намѣренія.

Въ изображеніи монашескихъ подвиговъ св. Филиппа и его игуменства слишкомъ общія типическія фразы житія, выписанныя большею частію изъ другихъ житій, напр. житія преп. Зосимы соловецкаго, не понравились Сергію и онъ опустилъ ихъ въ своемъ словѣ почти всѣ, замѣнивъ ихъ другими чертами собственнаго сочиненія, болѣе пространными и содержательными съ аскетическо-поучительной точки зрѣнія, хотя и столь же мало, если еще не менѣе, историческими. Въ этомъ отвлеченномъ олицетвореніи аскетическаго идеала, составленнаго авторомъ по сочиненіямъ аввы Дороѳея и Григорія Синаита, отъ дѣйствительной личности великаго игумена, устроителя обители, многосто-

ронней практической дѣятельности котораго такъ изумляется соловецкій лѣтописецъ [2]), только и остается одно имя Филиппа. Мы не находимъ здѣсь ни одного намека ни на его отношенія къ Іоанну Грозному и московскому двору, котораго онъ былъ когда-то самъ членомъ, ни на его боярскія связи, по которымъ его хорошо знали въ Москвѣ, ни о тѣхъ дарахъ и жалованныхъ грамотахъ, которыя онъ успѣвалъ добывать тамъ въ пользу своей обители, ни объ его организаторской дѣятельности въ монастырѣ, благодаря которой имя его въ исторіи этого монастыря стало рядомъ съ именами самихъ основателей послѣдняго, Зосимы и Савватія. Изъ всей массы хвалебныхъ фразъ объ его игуменствѣ можно уразумѣть только, что онъ былъ мудрый вождь своей иноческой дружины, служилъ для нея примѣромъ святой жизни, что въ нравственномъ отношеніи обитель достигла при немъ самаго цвѣтущаго состоянія, и больше ничего. Въ житіи встрѣчаемъ по крайней мѣрѣ хоть кое-какія краткія замѣтки о монастырскихъ постройкахъ Филиппа и нѣкоторыхъ произведенныхъ имъ усовершенствованіяхъ въ монастырскомъ хозяйствѣ. Въ разсказѣ Сергія сокращены и эти краткія замѣтки и съ нѣкоторою подробностію говорится только о постройкѣ и украшеніи имъ монастырскихъ церквей (л. 24—25). Съ начала до конца Филиппъ представляется исключительно только, какъ созерцательный аскетъ, не заботящійся ни о чемъ земномъ, весь преданный уединенному подвижничеству, и любитель безмолвія, для котораго практическая дѣятельность была хуже всего. Онъ „нуждею“ возводится въ игумены, но побывъ на немъ немногое время, „во единъ отъ дній въ зѣльныхъ нѣкихъ нуждахъ монастырскихъ отяготѣнъ бывъ, отъ нихъ же въ тѣхъ же содѣлованіихъ разслаблятися всячески принуждается, еже симъ всяко въ насъ отнюдь быти не должно есть“, снова бѣжитъ въ любезную ему пустыню, оставивъ братію на попеченіе прежняго игумена, дряхлаго старца Алексія, и здѣсь „вельми оскорбленъ и безмольствующъ“ горько раскаивается въ томъ, что „виною паственнаго попеченія впалъ въ мірскихъ человѣкъ попеченіе“ и погубилъ было плоды своего прежняго подвизанія и безмолвія; авторъ

[2]) Солов. лѣтописецъ. М. 1790 и 1815 г.

вкладываетъ въ уста его длинную рѣчь, въ которой выражаются эти чувства (л. 21 обор.—22). Чрезъ 18 мѣсяцевъ, по случаю смерти Алексѣя, братія снова поставила Филиппа на игуменство, но онъ не прежде оставилъ свою пустыню, какъ послѣ строгаго повелѣнія о томъ самого новогородскаго владыки, пославшаго къ нему „посланіе съ запрещеніемъ“. Подобными чертами вся характеристика и ограничивается.

Читатель остается въ совершенномъ недоумѣніи, какъ такой человѣкъ могъ пріобрѣсти высокую репутацію по своимъ административнымъ талантамъ не только въ Соловкахъ или у новогородскаго владыки, но даже въ самой Москвѣ, куда его потомъ потребовали на постъ всероссійскаго митрополита. Самъ авторъ объяснилъ этотъ вызовъ его на митрополію только тѣмъ, что царь Іоаннъ Васильевичъ „вразумился“ на это дѣло „отъ Божія вдохновенія“, которое указало ему именно на Филиппа помимо многихъ другихъ кандидатовъ въ самой Москвѣ, „мнози бо покушахуся, объясняетъ слово (неизвѣстно на какомъ основаніи, вѣроятно имѣя въ виду черты своего времени, потому что въ житіи этого извѣстія нѣтъ), ови мздою, ови же дарми, и ини же ласканіемъ, и ини тщаніемъ восхитити престолъ“ (л. 25 на обор.).

Послѣдующій разсказъ о прощаніи Филиппа съ братіею, встрѣчѣ его на пути въ Новгородѣ и прибытіи въ Москву переданъ у Сергія согласно съ житіемъ, только съ небольшими чисто внѣшними амплификаціями и съ вставкой въ него одной изъ тѣхъ картинъ моря и морскаго пути, съ которыми мы уже знакомы изъ сказанія о чудесѣхъ [3]). Но дойдя до исторіи самаго поставленія Филиппа на митрополію, авторъ почти совсѣмъ отложилъ свой подлинникъ въ сторону и принялся за самостоятельную работу и притомъ не въ повѣствовательномъ, а въ чисто оратор-

---

[3]) „Всѣдаетъ убо (Филиппъ) въ кубару, окрыляетъ же сію многотечными ядры; хору бо тихо повѣвающу, сладокъ бо тогда видѣти позоръ,—морю убо тихо блещащуся, и тихо подвижа плещи, багряными волнами играя и къ сусѣдѣ земли пририща, яко мирными руками объемля ту цѣлуетъ. Святый же добре проплывъ морскую пучину, таже по страшнымъ и неудобопроходимымъ рѣкамъ и по великимъ езерамъ, аки по морямъ, словомъ точію езерами нарицающимся, путнаго шествія емлется (л. 26 обор.)...

скимъ родѣ. Въ житіи сказано, что Филиппъ отрицался отъ предложенной ему чести, взывая къ царю со слезами: „о благій царю! да не будетъ ми оставити малое пустынное пребываніе и въ дѣло внити паче моея силы сущее. Отпусти мя, Господа ради, отпусти, понеже лодіи малѣ бремя велико вручити не твердо есть". На это присутствующіе „бесѣду нѣкую отъ божест. писаній принесоша ему... Многу же глаголанію бывшу премогоша непобѣдимаго". Сергій остался недоволенъ краткостію такого разсказа, порѣшилъ представить у себя это бывшее многое глаголаніе на дѣлѣ и написалъ длинный діалогъ Филиппа съ царемъ, въ которомъ впрочемъ говоритъ больше Филиппъ. Въ уста послѣдняго вложено шесть обширныхъ рѣчей (лл. 28—39), въ которыхъ онъ доказываетъ свое недостоинство и свои немощи къ принятію предложеннаго сана и старается показать все величіе и всю многотрудность и отвѣтственность архипастырскаго и вообще пастырскаго служенія. Въ третьей изъ нихъ нашелъ себѣ мѣсто и выше приведенный отрывокъ о юношѣ, назначенный, какъ мы видѣли, для вставки „въ отвѣтахъ". Всѣ онѣ написаны чрезвычайно витіевато: авторъ истощилъ въ нихъ, кажется, весь запасъ своего краснорѣчія, блестящихъ описаній, сравненій и всякихъ риторскихъ украшеній, равно какъ и тѣхъ образовъ и впечатлѣній, какія вынесъ изъ своего изученія статей о священствѣ, собранныхъ въ упомянутомъ выше его сборникѣ о священствѣ. Въ дополненіе къ отрывку о юношѣ мы позволимъ себѣ выписать еще одинъ подобный же образчикъ его краснорѣчія изъ первой рѣчи Филиппа.

„Кто убо сія совѣтова царю? восклицаетъ Филиппъ, изображая свое недостоинство. Что толико согрѣшила есть Божія церковь, что толико раздражи своего владыку, яко мнѣ, иже всѣхъ безчестнѣйшему, предати ю съ толикою ея красотою, и толикъ претерпѣти (ей) студъ?... Да положимъ во образѣ (въ сравненіи) быти нѣкую обручницу, иже всею подъ солнцемъ лежащею землею царствовавшаго дщерь; сей же отроковицѣ доброту имѣти нѣкую вышшую всякаго ухищренія, яко и человѣческое превосходити естество, и симъ все женьское племя отъ многаго разстоянія и различія побѣждати,—къ сему же и душевней добродѣтели толицѣй, яко и мужескъ родъ прежде бывшихъ быти когда по многѣй мѣрѣ созади оставити, еще же и нравы чисты

толико въ себѣ имѣти, яко и вся философія предѣлы превзыти, и таковой быти, яко благолѣпнаго зрака своего и очесъ добротою всю тѣлесную правоту скрыти"... И вдругъ бы ея обручнику „услышати отнѣкуду, яко чудну рачительницу ону отъ худыхъ нѣкто и поверженныхъ, еще же и злородныхъ, и тѣломъ слутъ (горбатъ), и всѣхъ человѣкъ сущихъ злѣйшій хощетъ въ жену пояти!" (л. 30). Въ концѣ отвѣтовъ, гдѣ Филиппъ представляетъ царю величіе христіанской литургіи, авторъ вставилъ въ его рѣчь два разсказа, которые будто бы Филиппъ отъ кого-то самъ слышалъ,—одинъ о томъ, какъ во время страшной жертвы одинъ старецъ, чуденъ мужъ, видѣлъ въ алтарѣ множество съ благоговѣніемъ предстоящихъ ангеловъ, „яко аще бы кто воя пришедшу ту царю стояща видѣлъ",—другой разсказъ очевидца, какъ души умершихъ послѣ причастія св. Таинъ „полкомъ, служащимъ имъ ради внутрь пріятыя святыня, провождаютъ ихъ отсюду ангели". На какомъ основаніи усвояются здѣсь эти разразсказы св. Филиппу, неизвѣстно, въ житіи этого нѣтъ (л. 38).

По окончаніи хиротоніи въ уста Филиппа влагаются еще три такія же рѣчи,—одна къ царю, заимствованная съ нѣкоторыми измѣненіями и распространеніями изъ житія, другая къ пастырямъ церкви и народу, третья по отбытіи новаго митрополита въ „патріархію" (такъ авторъ называетъ митрополичій домъ вмѣстѣ съ авторомъ житія) къ самому себѣ, заимствованная по своему содержанію тоже изъ житія: „что ти ся сключи, о убогій Филиппе" (л. 40—45).

Послѣ этого въ словѣ слѣдуютъ дословныя выписки изъ житія о цвѣтущемъ состояніи государства въ началѣ святительства Филиппа и объ учрежденіи царемъ опричины, причемъ повторены и всѣ историческіе промахи житія. Такъ, царь представляется здѣсь собирающимъ для учрежденія опричины „весь освященный соборъ", на которомъ Филиппъ вмѣстѣ съ Германомъ казанскимъ отговариваетъ царя отъ исполненія его пагубнаго намѣренія длинною рѣчью, а другою такою же рѣчью (эта вторая рѣчь у Сергія значительно распространена противъ подлинника) увѣщеваетъ стоять вмѣстѣ съ собой противъ царскаго предпріятія и все духовенство. Судя по списку іерарховъ, участвовавшихъ на этомъ небываломъ соборѣ, и тотъ и другой авторы относятъ

учрежденіе опричины къ 1568 году [4]), тогда какъ на самомъ дѣлѣ Филиппъ при своемъ возведеніи на митрополію (въ 1566 г.) нашелъ ее уже давно существующею (съ янв. 1565 г.). Небольшія отступленія отъ текста житія, какія позволяетъ себѣ Сергій, еще болѣе выдаютъ его незнаніе исторіи. Такъ напр. изображая цвѣтущее состояніе государства до опричины, онъ относитъ къ этому времени покореніе Сибири (л. 46 на обор.).

Также почти близко къ подлиннику изображается у Сергія сама опричина; только въ концѣ описанія прибавленъ плачъ Филиппа о бѣдствіяхъ царствующаго града и всей Россіи, составленный по подобію плача прор. Іереміи о Іерусалимѣ, да еще сообщаются нѣсколько большія подробности о происхожденіи и злобѣ Малюты Скуратова съ обозначеніемъ источника, откуда онѣ почерпнуты: „повѣдаша же намъ древніе мужіе, бывшіи въ та времяна“, прибавочное противъ житія свѣдѣніе о томъ, что при царѣ тогда имѣлъ большую силу нечестивый нѣмчикъ Елисей „пособникъ во всемъ Малютѣ“ (л. 56—62).

Разсказъ объ обличеніяхъ царя Филиппомъ начатъ для большаго эффекта описаніемъ, какъ царь съ своими опричниками въ ихъ своеобразныхъ нарядахъ хотѣлъ войти въ Успенскій соборъ и какъ ревностный святитель встрѣтилъ его у церковныхъ дверей съ обличительной рѣчью, не пуская идти далѣе. Сцена эта очевидно заимствована изъ исторіи св. Амвросія медіоланскаго, съ которымъ Филиппъ тутъ же и сравнивается. Начало его обличительной рѣчи тоже заимствовано изъ рѣчи Амвросія. Но послѣдующія обличенія съ отвѣтами на нихъ царя тѣ же, что въ житіи, только въ болѣе краснорѣчивомъ и многословномъ перифразѣ и со вставками разныхъ примѣровъ и текстовъ изъ св. Писанія, преимущественно изъ пророковъ (л. 62 обор. 65). Подъ конецъ обличительныхъ рѣчей къ царю вставлена особая обличительная рѣчь, обращенная къ Малютѣ Скуратову, весьма грознаго характера: „Горе тебѣ, Малюта! Вскую родила есть мати

---

[4]) Изъ владыкъ, бывшихъ на соборѣ, Варсонофій тверской, Корнилій ростовскій, Пафнутій суздальскій были поставлены въ 1567 г., а Германъ крутицкій и, кажется, Ѳеофилъ смоленскій даже въ 1568 г. См. списки іерарховъ Строева.

твоя мужа смутителя, мужа развратителя вселеннѣй? Проклятъ день той, въ оньже родися; день, въ оньже роди тя мати твоя, да не будетъ благословенъ! Проклятъ мужъ, иже возвѣсти отцу твоему рекущи: родися тебѣ отрокъ мужескъ полъ“ и проч. (л. 66).

Описаніе извѣстнаго столкновенія святителя съ царемъ въ храмѣ, когда царь не получилъ отъ него благословенія, Сергій тоже украсилъ эффектнымъ началомъ. Имѣя въ виду извѣстное мѣсто въ обличительной рѣчи Филиппа: „мы убо приносимъ жертву Господеви чисту и безкровну, а за алтаремъ неповинно кровь лѣется христіанская“, и понимая его въ буквальномъ смыслѣ, онъ передаетъ, что Малюта въ ожиданіи царскаго выхода въ храмъ нарочно велѣлъ въ это время „на площади за алтаремъ соборныя церкви Пречистыя Богородицы православныхъ христіанъ различными муками мучити, объявляя свое къ царю усердіе“. Въ то самое время, какъ святитель говорилъ въ лице царя свое обличительное слово, вопль этихъ мучимыхъ раздавался по всему собору, „яко и церковное пѣніе превосходити ему“ (л. 69 обор. и 71). Самое слово Филиппа значительно распространено противъ текста, находящагося въ житіи.

Обремененное подобными украшеніями, амплификаціями, вставками рѣчей и преній Филиппа съ царемъ, повѣствованіе Сергія чѣмъ дальше, тѣмъ все тяжелѣе и медленнѣе движется по дорогѣ, проложенной ему житіемъ, останавливаясь чуть не на каждомъ шагу, нерѣдко уходя далеко въ сторону, но потомъ послѣ обычнаго: „мы же на преднее возвратимъ слово“, опять попадая на совсѣмъ было уже потерянную колею. Не перечисляя всѣхъ отступленій его и варіантовъ въ сравненіи съ житіемъ, такъ какъ для этого пришлось бы переписывать его почти цѣликомъ, ограничимся указаніемъ только болѣе крупныхъ его вставокъ противъ текста житія. Вставки эти почти всѣ состоятъ изъ разныхъ рѣчей и вовсе не касаются самихъ фактовъ; фактическая сторона разсказа, несмотря на всю размашистость и длинноту его, у Сергія даже скуднѣе, чѣмъ въ житіи,—такъ напр. у него вовсе опущенъ извѣстный случай столкновенія между святителемъ и царемъ во время крестнаго хода, когда Филиппъ передъ чтеніемъ Евангелія, обернувшись къ народу, замѣтилъ одного изъ опричниковъ въ тафьѣ.

Довольно пылкая фантазія, которой отличаются литературныя

работы нашего автора, постоянно заслоняетъ въ его глазахъ образъ русскаго святителя-страдальца образами другихъ историческихъ святителей страдальцевъ, Василія Великаго и Іоанна Златоустаго, съ которыми онъ хорошо былъ знакомъ по своей начитанности; обращаясь мыслію къ ихъ выразительнымъ житіямъ, онъ цѣликомъ переноситъ черты этихъ житій въ свое похвальное слово и влагаетъ ихъ краснорѣчивыя рѣчи въ уста своего святаго героя. Такъ напримѣръ, разсказавъ о клеветахъ, какія взносили на Филиппа его враги, онъ заставляетъ его произносить на соборѣ епископовъ рѣчь очень близкую къ знаменитой рѣчи Златоуста: „Паки Каіаѳа бѣсится и сонмища собираетъ, яко Ѳеофилъ на Златоуста! Паки ликуетъ Іезавель на Илію! Паки же Иродія Іоанновы главы проситъ“ и т. д. (л. 73 на обор.). Далѣе, въ разсказѣ объ удаленіи Филиппа въ Богоявленскій монастырь, святитель говоритъ провожающему его народу утѣшительную рѣчь: „Многи волны и лютопотопленіе, но не боимся погрязновенія, на камени бо стоимъ. Да ся пѣнитъ море и неистовитъ, но камень не можетъ сокруш ити“... Рѣчь эта очень обширна и вся состоитъ изъ дословныхъ выписокъ изъ знаменитой рѣчи вселенскаго витіи; рѣчь Филиппа, помѣщенная въ житіи, вставлена въ ней, только какъ небольшой эпизодъ (л. 84—90). Въ описаніи собора, осудившаго Филиппа, рѣчь послѣдняго къ царю замѣнена у Сергія цѣлымъ діалогомъ святителя съ царемъ: діалогъ этотъ дословно выписанъ изъ разсказа св. Григорія Богослова о допросѣ св. Василія Великаго правителемъ императора Валента Мѳдестомъ (л. 92 обор. 93). Заточеніе Филиппа въ Твери представляется въ такихъ же чертахъ, какъ жизнь въ изгнаніи св. Іоанна Златоустаго; въ довершеніе сходства авторъ заставляетъ своего святителя писать изъ заточенія подобно Златоусту пастырскія посланія къ московской паствѣ (л. 97—98).

Изображая звѣрства опричниковъ и страданія святителя, Сергій переносится воображеніемъ къ древнимъ временамъ мученичества, когда разные игемоны звѣрски мучили исповѣдниковъ Христа, и смѣло прилагаетъ черты мученическихъ житій къ описываемому имъ времени. Самъ Филиппъ между прочимъ представляется „собирающимъ отъ мукъ разсѣченные уды мучениковъ и иные инудѣ разверженные совокупляющимъ и счленяю-

щимъ и составляющимъ", подобно тѣмъ самоотверженнымъ сердоболямъ, которые погребали остатки древнихъ мучениковъ (л. 74 обор.). По этому поводу въ уста его влагается обширная рѣчь въ похвалу замученнымъ, составленная вѣроятно по какой-нибудь похвалѣ мученикамъ; „О сило выше силы имуща сильна чудеса!... О святіи крѣпцыи человѣцы! О чистыя и боголюбивыя души! О честніи податели и жилища Христова и домове св. Духа и удове всякаго блага! О состави, отъ нихже есте составлени, егда ся родисте вещію плотною и паки пріемше свое, якоже ся разсыпа составленное тѣло и освяти свой кождо составъ" и т. д. Святитель между прочимъ сравниваетъ себя въ этой рѣчи съ Саломіею, которая видѣла семь сыновъ своихъ замученными отъ нечестиваго царя, и вмѣстѣ съ нею благодаритъ Бога, даровавшаго ему раньше собственнаго страданія пострадать еще въ лицѣ чадъ своихъ: „да не единою постражду, но тьмами и по единомъ кождо дѣтей", и предпославъ ихъ предъ собою въ жертву Богу „таже и самъ по онѣхъ совершенъ поиду" (л. 75—80).

Пребываніе святителя въ Твери и его кончина описаны почти дословно по житію. Къ разсказу житія Сергій прибавляетъ только, неизвѣстно на какомъ основаніи, что Малюта, задушивъ святаго, велѣлъ повредши тѣло его въ ровъ „безсловеснымъ погребеніемъ, пѣнія же и чести изношенія лишену всячески" (л. 100 на обор.). Можно замѣтить еще, что кончина святителя поставляется авторомъ въ тѣсной связи съ новогородскимъ погромомъ, который послѣ нея произведенъ Грознымъ. Въ словѣ два раза говорится (л. 80 и 99), что царь ярился на Новгородъ, собираясь его разорить и „скотопажителенъ положити, а не человѣкопитателенъ", но Филиппъ удерживалъ его отъ этого и „утверждалъ" (?) новогородцевъ, и что поэтому царь и постарался поскорѣе свергнуть святителя съ престола; устранивъ эту помѣху, онъ потомъ и отправился въ новогородскій походъ. Отъ того вслѣдъ за разсказомъ о кончинѣ святаго, авторъ предлагаетъ читателямъ картину новгородскаго погрома, и разсказъ о походѣ царя на Псковъ, которыхъ въ житіи нѣтъ. Въ послѣднемъ разсказѣ встрѣчаемъ между прочимъ любопытныя данныя для пополненія малоизвѣстнаго житія псковскаго юродиваго Николы Салоса, спасшаго Псковъ отъ царскаго гнѣва.

„Въ то же время бѣ въ богоспасаемомъ градѣ Псковѣ чело-

вѣкъ нѣкій именемъ Никола, юродъ ся творя. Имяше же доилицъ множество и кокошей безъ числа, ихъ же притяжа не ради пристрастія богатства, но млеко и масло и яица раздаваша нищимъ и маломощнымъ на пищу; самъ же въ воздержаніи мнозѣ живяше. Питаху же скоти его града того жители, пищу имъ куповаху и привожаху, видяще мужа добродѣтельное житіе. Къ сему же царю пришедшу, онъ же прія его и постави ему трапезу, млеко и сыръ и яица, дѣтемъ же его, царевичу Іоанну и царевичу Ѳеодору, предложи трапезу—хлѣбъ и рыбы и прочая постныя яди, бяше бо день постенъ. Царю же о семъ въ недоумѣніи бывшу, онъ же къ нему рече“ и т. д., слѣдуетъ извѣстное его обличеніе Грозному (л. 101 обор.—102)...

Находящееся въ концѣ житія Филиппова замѣчанія о казняхъ Божіихъ, постигшихъ враговъ Филиппа, въ Словѣ изложено подробнѣе. Здѣсь находимъ между прочимъ новое любопытное извѣстіе о казни, постигшей самаго Грознаго на томъ свѣтѣ. Упомянувъ о лютой язвѣ сведшей его въ могилу, Сергій продолжаетъ: „Повѣда же ми нѣкто священноинокъ Леонидъ, бывый игуменъ на Вологдѣ монастыря Воздвиженія честнаго креста, мужъ добродѣтеленъ. Нѣкогда, рече, въ сонъ тонокъ сведенъ быхъ,—зрю себе на нѣкоемъ полѣ пространнѣ и на немъ многоразличны мученіи, и юношу нѣкоего показующа ему сихъ. Пріидохъ, рече, на нѣкую пещеру темну, слышахъ нѣкоего, яко льва, изъ среды сердца и ногтей рыкающа. Мнѣ же вопросившу водящаго кто есть сей, онъ же отвѣща: сей есть грозный царь вашъ бывый. Самого же не видѣ, или кое мученіе страждетъ“ (л. 104).

Въ концѣ всего жизнеописанія Филиппа написана авторомъ краткая похвала святому съ молитвеннымъ къ нему воззваніемъ на половину сходная по содержанію и выраженіямъ съ похвалою, находящеюся въ концѣ сказанія о яренгскихъ чудотворцахъ.

Далѣе (съ л. 108) подъ особымъ заглавіемъ слѣдуетъ прибавочная статья того же Сергія о пренесеніи мощей святителя Филиппа отъ Твери въ Соловецкій монастырь, составляющая не болѣе, какъ украшенный и распространенный перифразъ такой же статьи при житіи Филиппа. Она начинается необычайно витіеватою и многословною аллегоріею о зимѣ и веснѣ, подъ образами которыхъ авторъ, какъ самъ потомъ и объясняетъ, изобразилъ бѣдствія Іоаннова и блага Ѳеодорова царствованій, и по-

хвалою царю Ѳеодору; это вступленіе, сочиненное самостоятельно самимъ Сергіемъ, растянуто на цѣлыхъ 4 листа (л. 108—111). Далѣе разсказывается, какъ игуменъ Іаковъ хлопоталъ въ Москвѣ о дозволеніи перенести мощи изъ Твери и совершилъ самое перенесеніе, причемъ въ уста его влагаются витіеватыя рѣчи, сначала къ царю на тему: „даждь ми сего страннаго", потомъ къ тверитянамъ на тему: „гдѣ положисте его". Тверитяне представлены скрывающими мѣсто погребенія Филиппа, а соловецкіе монахи всячески его ищущими и обрѣтающими только по тайному указанію подкупленныхъ ими городскихъ нищихъ (л. 114). Подробность эта прибавлена противъ подлинника, кажется съ цѣлію сообщить разсказу бо́льшій интересъ. Разсказавъ о благоуханіи, которое исходило отъ мощей святаго, когда ихъ выкопали изъ земли, Сергій прибавляетъ, что онъ самъ слышалъ объ этомъ обстоятельствѣ отъ одного очевидца событія „отъ ту сущихъ и дѣлу служащихъ" (л. 115). Въ концѣ статьи положено три чуда отъ мощей, тѣ же, что и при житіи, но въ сокращенномъ разсказѣ. Описаніемъ этихъ чудесъ прежнее житіе Филиппа и заканчивалось. Сергій продолжилъ его, приложивъ къ своему произведенію еще статью о вторичномъ перенесеніи мощей святителя, т.-е. о перенесеніи ихъ въ 1646 году въ церковь Преображенія.

Начало этой статьи (л. 118 на обор.) такое: „По прошествіи же 55 лѣтомъ пренесенія мощей св. Филиппа отъ града Твери въ Соловецкой монастырь въ лѣто 7154 взыде Соловецкого монастыря архиморитъ Илія въ царствующій градъ Москву". По его просьбѣ патріархъ Іосифъ берется ходатайствовать предъ царемъ о перенесеніи мощей и явившись къ царю, говоритъ предъ нимъ такую же витіеватую рѣчь объ этомъ предметѣ, какую въ предъидущей статьѣ авторъ вложилъ въ уста игумена Іакова (л. 119—120). Самое событіе перенесенія мощей описано подробно и живыми чертами современника и, кажется, очевидца. Авторъ разсказываетъ, какъ приготовили для мощей новую раку, какъ игуменъ предварительно велѣлъ всей братіи приготовиться къ торжеству седмидневнымъ постомъ, потомъ избралъ для копанія земли, подъ которою сокрыто было тѣло святаго, двухъ иноковъ Мартирія и Боголѣпа, какъ они по окопаніи могилы ощутили „воню благоуханія ароматъ неизреченныхъ" и

узрѣли мощи „цѣлы и нерушимы,—мало въ нихъ малыхъ членовъ земли сродное отдаде, самъ же весь видъ ображенъ, но и власи главы его не отпадоша, округъ же святаго мощей ветхій гробъ объяша, нижніе цки (доски) не возмогоша отторгнути, понеже мощи святого отъ воды восходящія отъ боку земленую примерзли бяху", какъ одинъ изъ копавшихъ, Мартирій, увидя рядомъ съ мощами гробъ старца Іоны Шамина, приникъ со свѣчею въ отверстіе этого гроба и увидалъ тѣло старца тоже нетлѣннымъ вмѣстѣ съ одеждою, въ которую оно было облечено, а потрогавъ эту одежду руками нашелъ, что она крѣпка, какъ „мѣдное или желѣзное естество молитвами блаженнаго трудника". Потомъ описывается торжество перенесенія мощей въ церковь и общая радость игумена, братіи и самой Преображенской церкви, „благую часть обрѣтшей, яже до вѣка не отымется отъ нея". Изображая ликованіе этой церкви, авторъ еще не зналъ, что Москва скоро отыметъ у нея эту благую часть въ число своихъ собственныхъ святынь.

Въ концѣ статьи (съ л. 123 обор.) разсказано нѣсколько чудесъ. Первое чудо случилось при самомъ перенесеніи мощей въ церковь во время торжественной литургіи. Нѣкто Семенъ, хромой отъ чрева матери своея, невѣріемъ одержимъ, возымѣлъ хульную мысль, „яко древніи святіи сами на верхъ земли изъ нѣдръ ея исхождаху, а аще бы святъ митрополитъ Филиппъ былъ, моглъ бы убо и ногу мою исцѣлити, многажды бо во обитель прихожду, возвращаюся безцѣленъ". Стоя въ этихъ мысляхъ близъ раки, онъ впалъ „въ сонъ тонокъ" и вдругъ увидѣлъ самого святаго къ нему идущаго. Обличивъ его невѣріе, явившійся объявилъ ему, что за это невѣріе нога его никогда не исцѣлѣетъ, что̀ въ самомъ дѣлѣ и сбылось. Тутъ же одинъ инокъ Тимоѳей исцѣлился отъ зубной болѣзни. Въ другое время этотъ Тимоѳей, утершись покровомъ мощей, избавился отъ страсти унынія. А іеродіаконъ Іеремія, обоняя благоуханіе мощей, почувствовалъ веселіе неизглаголанное. Инокъ Малахія освободился отъ зубной боли, приложивъ къ ланитѣ дщицу отъ ветхаго гроба святителя. Инокъ Варнава однажды былъ раненъ „изъ пищали въ утробу" и страдалъ отъ этой раны 10 дней, „понеже пулька въ немъ бяше", и готовился уже къ смерти, но святитель явился ему на яву, плюнулъ на язву и исцѣлилъ его.

„Что же ми много чудесъ исчитати знамепоноснаго отца? заключаетъ авторъ свое повѣствованіе (л. 126 обор.). Будетъ лѣто постизая мя повѣствующа... Доздѣ убо труждшеся доплыхомъ, въ тихомъ пристанищи вѣтрила словесъ спустивше, и восшедше изъ глубины на цѣлу землю, ины постигоша ны святого чудеса яко нѣкаки волны, частыми и пособными вѣтры погрузиша слово наше. Но и чудитися имамъ, аще да не больши, яже на земли, чудеса суть. Мысль наша побесѣдовавши и паки, яко Іона, въ море отбѣгнетъ. Умъ же мой, впадъ въ невѣдомая чудеса, забы нагодную мѣру и тожде сотвори, якоже се: по ширинѣ морстѣй гребца съ кораблемъ пловуще и не имѣюши очесомъ измѣрити, не разумѣютъ другойцы, колико суть преплыли, еже и во мнѣ бысть, текущу слову по повѣсти святаго, не разумѣти ми глаголанныхъ словесъ. Нынѣ же отъ теченія слово уставлю, оно же прирекy: тако мой вѣнечникъ подвизася“... Далѣе слѣдуетъ опять краткая похвала святому, заканчивающаяся молитвой къ нему. Молитвой этой заканчивается и самая рукопись.

При послѣднемъ чудѣ объ инокѣ Варнавѣ есть хронологическое указаніе, на которое нельзя не обратить вниманія, что чудо это случилось „на праздникъ Успенія Пресвятыя Богородицы“ уже „пяти лѣтомъ минувшимъ по пренесеніи мощей св. Филиппа“. Изъ этого указанія видно, что Сергій дописывалъ свою работу уже въ 1651 году, менѣе чѣмъ за годъ до новаго перенесенія мощей святителя въ Москву (празднуется 3 іюля), послѣ котораго это литературное произведеніе разумѣется уже не могло имѣть такого живаго мѣстнаго значенія для Соловецкаго монастыря, какое оно могло бы имѣть раньше, когда рака съ мощами стояла еще въ Преображенскомъ храмѣ. По всей вѣроятности, это обстоятельство и было главною причиною того, что монастырскіе переписчики не обратили никакого вниманія на новое житіе святителя и этотъ выразительный образчикъ агіобіографической письменности, по которому можно прослѣдить самый процессъ и пріемы этого рода литературныхъ работъ, сохранившись въ монастырской библіотекѣ только въ одномъ автографическомъ экземплярѣ самого автора, еще доселѣ остается неизвѣстенъ въ исторіи нашей литературы.

П. Знаменскій.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ РЕЛИГІИ

ПО НОВѢЙШИМЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯМЪ *).

Знаменитый натуралистъ Катрфажъ, отыскивая истинно-характеристическую черту человѣка, нашелъ ее въ религіи, всеобщность и повсюдность которой становится все болѣе и болѣе неоспоримою. *Os sublime dedit*, сказалъ о немъ поэтъ. Богъ далъ ему возвышенное чело, взоръ обращающійся къ небу. Матеріалистическая школа трансформистовъ [1]), основной принципъ которой состоитъ въ томъ, чтобы отождествить человѣчность съ животностію и всецѣло вывести первую изъ послѣдней, произвести отъ нея какъ тѣло, такъ и душу человѣческую,—школа трансформистовъ, говоримъ, оказалась вынужденною объяснить этотъ необыкновенный фактъ религіи и произвести его, какъ и всѣ разнообразныя проявленія духа человѣческаго, изъ низменнаго источника чувственныхъ впечатлѣній, ибо она не можетъ ничего допустить выше этихъ ощущеній подъ опасеніемъ видѣть разрушеніе своего зданія. Дарвинъ въ своей книгѣ *О происхожденіи видовъ* представилъ предварительное объясненіе, по

*) Статья Э. Прессансе изъ *Revue Chrétienne*, январь 1882 года.

[1]) Школа трансформистовъ, главнымъ представителемъ которой можно считать Чарльса Дарвина, старается доказать постепенное измѣненіе видовъ животнаго царства. *Примѣчаніе переводчика.*

которому религія есть не что иное, какъ страхъ передъ неизвѣстнымъ, боязнь какой-то непонятной силы, и при этомъ онъ не усомнился сказать, что его собака, лающая на занавѣсь, колеблемую вѣтромъ, есть существо религіозное. Конечно, объясненіе это слишкомъ простое. Джонъ Лёббокъ проложилъ дорогу Герберту Спенсеру. Книга этого послѣдняго ученаго *О началахъ соціологіи* есть самая смѣлая, самая остроумная, какую мы знаемъ,—попытка объяснить религіозное чувство изъ чисто-внѣшнихъ впечатлѣній.

Лекціи Макса Мюллера *О происхожденіи и развитіи религіи*, читанныя въ 1877 году въ Вестминстерскомъ аббатствѣ, представляютъ опытъ опроверженія теорій Герберта Спенсера, причемъ однако онъ дѣлаетъ этимъ теоріямъ нѣсколько очень важныхъ уступокъ. Приступить къ обсужденію этого предмета значитъ броситься въ самый пылъ великой битвы, которая идетъ въ настоящее время между христіанскимъ спиритуализмомъ и матеріалистическимъ трансформизмомъ. Трудно представить себѣ все значеніе, всю громадную важность апологетическаго вопроса, который намъ представляется, ибо дѣло идетъ уже не о какомъ-нибудь передовомъ укрѣпленіи осажденнаго города, битва перенесена въ самый центръ священнаго города, который называется человѣчествомъ; дѣло касается не только понятія о сверхъестественномъ, о чудѣ, но и понятія о сущности человѣка, о его сознаніи, о всей его высшей жизни. Если наши противники не заблуждаются, то слѣдуетъ дополнить зловѣщія слова, которыя слышалъ Жанъ Поль въ своихъ видѣніяхъ, и сказавши: нѣтъ болѣе Бога, слѣдуетъ прибавить: нѣтъ болѣе души, нѣтъ болѣе человѣка. Впрочемъ восклицанія ужаса и негодованія не помогутъ намъ съ пользой вести споръ. Постараемся вести его точно и сжато.

Прежде чѣмъ приступить къ самому вопросу о происхожденіи религіи, мы должны очертить основные принципы системы нашихъ противниковъ, не пускаясь въ подробное изслѣдованіе ея въ настоящую минуту. Это единственное средство понять ихъ теоріи о происхожденіи религіи, которыя суть не болѣе, какъ выводъ изъ этихъ принциповъ.

По ученію школы трансформистовъ жизнь во всей своей совокупности происходитъ отъ первичной клѣточки, которая есть

частица матеріи, одаренная элементарной организаціей. Клѣточка есть продуктъ произвольнаго зарожденія; мало-по-малу, раздробляясь и развиваясь, она доходитъ до высшаго развитія бытія, до жизни нравственной, до жизни духовной въ человѣчествѣ.

Различные законы управляютъ этимъ развитіемъ. Первый есть *законъ естественнаго подбора* (sélection naturelle), который позволяетъ оставаться въ живыхъ только наиболѣе сильнымъ особямъ животнаго царства, передавая ихъ накопившіяся преимущества ихъ потомкамъ по *закону наслѣдственности*. Эти накопившіяся преимущества умножаются изъ поколѣнія въ поколѣніе, усиливаясь вслѣдствіе *закона приспособленія къ средѣ*. Такимъ образомъ, незамѣтно усиливаясь при переходѣ изъ вида въ видъ, обогащаясь эстетическими качествами, которыя суть слѣдствіе *половаго подбора*, они наконецъ концентрируются въ высшей расѣ, которая есть человѣчество. Все превосходное, что мы въ немъ находимъ, есть не болѣе, какъ простое развитіе этой матеріальной жизни, вышедшей изъ первой клѣточки.

Не входя въ обсужденіе этихъ смѣлыхъ положеній, мы удовольствуемся въ настоящую минуту тѣмъ, что покажемъ непрочность ихъ основаній. Все гипотетично въ этой системѣ. Произвольное зарожденіе есть гипотеза,—скажу болѣе, гипотеза, опровергнутая прекрасными трудами Пастёра. Измѣненіе видовъ есть гипотеза, которая ждетъ еще рѣшительнаго подтвержденія потому, что нѣтъ еще отвѣта на возраженіе, основанное на безплодіи гибридъ [2]) и на быстромъ возвращеніи видовъ искусственно измѣненныхъ къ своему первичному типу. Генеалогическая цѣпь существъ, которая ведетъ отъ монеры къ человѣку, постоянно разрывается, по свидѣтельству самого Геккеля, самаго рѣшительнаго изъ трансформистовъ. Дѣйствительное развитіе естественной жизни, какъ оно продолжается предъ нашими глазами, указываетъ на постоянство видовъ до самыхъ древнѣйшихъ эпохъ въ исторіи земли.

Но что значатъ всѣ эти возраженія, хотя и важныя, въ сравненіи съ неслыханнымъ паралогизмомъ, по которому все это

---

[2]) *Гибриды*—потомки двухъ животныхъ или растеній, принадлежащихъ къ двумъ различнымъ видамъ. Слово это происходитъ отъ греческаго ὕβρις—насиліе. *Примѣчаніе переводчика.*

развитіе жизни, столь постепенное, идущее въ столь строгой связи и послѣдовательности, есть произведеніе силъ механическихъ безъ всякой управляющей мысли и произошло отъ самаго чудовищнаго изъ совокупленій, отъ совокупленія необходимости и случая! Случай произвелъ всѣ эти счастливыя совпаденія, и однакожъ они суть продуктъ неизбѣжной необходимости. Этотъ міръ, такъ прекрасно устроенный, есть домъ, выстроенный безъ архитектора и безъ каменьщика, произвольно вышедшій изъ земли, самъ собою управляющій; это дѣйствіе безъ причины, это—*бо́льшее*, выходящее изъ *меньшаго*. Трудность нисколько не уменьшится, если мы будемъ разсматривать часть вмѣсто цѣлаго, если мы возьмемъ самый простой организмъ вмѣсто *космоса*—цѣлой вселенной. Величайшій изъ физіологовъ Клодъ Бернаръ далъ намъ возможность узнать въ организмѣ организаторскую и образовательную идею, безъ которой вмѣсто организма мы имѣли бы только разсѣянную матерію. Такимъ образомъ если есть жизнь подъ самой элементарной ея формой, то что мы скажемъ, когда разсмотримъ ее въ высшей ея формѣ, сознающей саму себя, какъ мысль, какъ духъ? „Изъ всѣхъ тѣлъ взятыхъ вмѣстѣ вы не извлечете духа“, сказалъ Паскаль. Говорить, что движеніе преобразуется, переходитъ въ мысль есть чистая безсмыслица. Такимъ образомъ наши противники, не будучи въ состояніи объяснить духъ, личность,—*я*, постоянно пребывающее, устойчивое, прочное, находитъ болѣе удобнымъ отвергнуть его. Мозгъ, по ихъ мнѣнію, есть не болѣе какъ проторенная дорога для ощущеній. *Я* есть не болѣе, какъ совокупность ряда идей, слѣдующихъ одна за другою. Это значитъ забывать, что существуетъ самосознаніе, и что достаточно того, что въ этой цѣпи ощущеній и идей есть звено, которое отличается отъ другихъ, чтобы оно было нѣчто иное, чѣмъ бѣглое ощущеніе. „Мы обязаны, сказалъ самъ Джонъ Стюартъ Милль, мы обязаны допустить рядъ чувствованій, который сознаетъ самъ себя, какъ прошедшій и будущій. Итакъ *я* есть нѣчто отличное отъ дѣйствительныхъ и возможныхъ чувствованій“. Доказательство будетъ еще рѣшительнѣе, если мы отъ *я* интеллектуальнаго подымемся къ *я* нравственному, къ священнымъ внушеніямъ совѣсти. Достаточно сознанія обязательной силы нравственнаго закона, чтобы опровергнуть фаталистическій трансформизмъ,—скажу болѣе, почти

устранить его, какъ коренное нарушеніе высшаго закона нашего существа. Я не буду болѣе говорить объ основныхъ принципахъ системы, которую я долженъ былъ по крайней мѣрѣ резюмировать, чтобы успѣшно оспаривать ея теоріи относительно религіи.

I.

Легко понять, что школа трансформистовъ по самому своему принципу должна изгнать изъ религіи всякій элементъ *a priori*, всякій инстинктъ, всякое непосредственное, интуитивное дѣйствіе чувства и совѣсти. Религія такъ же какъ и нравственность, какъ мысль, какъ самое *я*, должна происходить исключительно извнѣ, такъ какъ самъ человѣкъ есть не болѣе, какъ совокупность ощущеній. „Умственныя способности, говоритъ Гербертъ Спенсеръ въ разбираемой нами книгѣ, суть наслѣдственные продукты накопившихся опытовъ, подъ вліяніемъ которыхъ сформировались нервные аппараты“. Слѣдовательно и религія тоже должна быть продуктомъ накопившихся опытовъ и всецѣло происходить изъ источника ощущеній. Усилія Г. Спенсера направляются къ тому, чтобы устранить изъ религіи все воззрительное, первичное, врожденное. Посмотримъ, какъ онъ достигъ своей цѣли.

Прежде Г. Спенсера школа позитивистовъ довольствовалась тѣмъ положеніемъ, что религія началась фетишизмомъ, то-есть тѣмъ суевѣріемъ дикаря, которое побуждаетъ его приписывать силу покровительственную или зловредную какому-нибудь неодушевленному предмету, дереву, животному.

Это объясненіе было лишь простымъ констатированіемъ факта, впрочемъ факта весьма спорнаго, совершенно внѣшняго; оно не давало отчета о происхожденіи религіознаго чувства, которое дало начало фетишизму. Впрочемъ устраняя вопросъ о происхожденіи, школа позитивистовъ была вѣрна своему основному принципу. Г. Спенсеръ не ограничился тѣснымъ кругомъ факта въ его сыромъ видѣ; онъ искалъ причины возникновенія этого страннаго умственнаго заблужденія или затмѣнія, которое называется религіей. Вотъ его объясненіе въ сжатомъ видѣ. Если ему вѣрить, дикарь совершенно похожъ на ребенка; подобно послѣднему онъ не знаетъ различія между естественнымъ и сверхъ-

естественнымъ; благодаря его наивному удивленію передъ природой, все для него въ одно и то же время и чудесно и естественно. Невозможное для него не существуетъ. Такимъ образомъ онъ расположенъ принимать за реальное все то, что поразитъ его воображеніе. Напримѣръ, ему снится, что онъ охотится во время сна; проснувшись онъ думаетъ, что дѣйствительно охотился; товарищи, которымъ онъ разсказываетъ свой сонъ, вѣрятъ этому еще болѣе вслѣдствіе несовершенства его языка. Дикарю представляется, что этотъ охотникъ, который вышелъ изъ его тѣла и ходилъ по лѣсу, не былъ тотъ самый человѣкъ, который лежалъ на землѣ, служащей ему постелью, это былъ *другой онъ*, его двойникъ *(l'autre soi)*. Итакъ онъ вѣритъ въ нѣкоторое раздвоеніе своего существа. Когда онъ идетъ по солнцу, его тѣло бросаетъ тѣнь; эта тѣнь не есть ли также его двойникъ? Нельзя ли допустить, соображаетъ далѣе дикарь, что подобная тѣнь вылетѣла изъ тѣла его отца, когда онъ охладѣлъ и сдѣлался неподвиженъ подъ вліяніемъ смерти?

Сверхъ того дикарь былъ свидѣтелемъ многочисленныхъ метаморфозъ въ природѣ и въ мірѣ животномъ. Отсюда возникаетъ идея подобныхъ превращеній какъ для него, такъ и для тѣхъ, кого онъ любилъ.

Обморокъ и каталепсія [3]) укрѣпляютъ это вѣрованіе въ возобновленіе жизни послѣ смерти. Такимъ образомъ дикарь доходитъ до вѣры въ такую страну, куда тѣни переносятся послѣ смерти, особенно если трупъ похороненъ съ подобающими церемоніями. Эта страна сначала представляется совершенно похожей на землю; вотъ почему слѣдуетъ класть около мертвеца всѣ орудія охоты и рыбной ловли. Но мало-по-малу она удаляется отъ земли и идеализируется. Духи постоянно возвращаются въ свое прежнее мѣстопребываніе для того, чтобы тревожить своихъ потомковъ или же имъ покровительствовать. Культъ предковъ возникъ подъ вліяніемъ этой идеи. Тѣни эти распространяются на животныхъ и на растенія. Фетишизмъ происходитъ отъ этого первобытнаго спиритизма. Культъ небесныхъ свѣтилъ, и въ частности солнца, имѣетъ то же самое происхожденіе. Въ концѣ кон-

---

[3]) *Каталепсія*—нервный припадокъ, состоящій въ потерѣ чувствительности и произвольнаго движенія. *Перев.*

цовъ на солнцѣ помѣщаютъ духъ предка,—потому-ли, что онъ получилъ свое прозвище отъ солнца, или потому, что пришелъ изъ восточной страны. Жречество есть простое колдовство и также относится къ культу духовъ.

Такимъ-то образомъ объясняется самая величайшая нравственная сила изъ всѣхъ, какія являлись въ исторіи. Сновидѣніе, принятое за дѣйствительность, сказка о мертвецѣ, малодушный страхъ—вотъ и все! Подвиги высокаго самопожертвованія, мученики идущіе на казнь въ циркъ или на костеръ съ улыбкою на устахъ, сокровища любви, разсыпанныя къ ногамъ страждущаго человѣчества, священная тоска по безконечномъ, глубокія мысли Августиновъ и Паскалей, святые и пламенные восторги души, простирающей крылья выше всего преходящаго, стремленіе къ идеалу, мучительная скорбь о содѣянномъ злѣ, неосушимыя слезы, жажда прощенія и правосудія—чтобы произвести все это достаточно было безсмысленнаго сновидѣнія дикаря, отягелѣвшаго отъ охотничьяго пиршества; все, что̀ исторія человѣчества имѣетъ самаго трогательнаго, самаго грандіознаго, произошло отъ этого густаго чада, подымающагося изъ больнаго мозга! Несоразмѣрность между фактомъ подлежащимъ объясненію и самымъ объясненіемъ бросается въ глаза. Но этого общаго сужденія для насъ недостаточно; мы должны вступить на почву нашего противника.

Вся теорія Г. Спенсера основана на отождествленіи дикаря съ первобытнымъ человѣкомъ. Но онъ самъ открыто признается, что разница между тѣмъ и другимъ можетъ быть велика. „Есть причины думать, говоритъ онъ, что люди низшихъ типовъ, существующіе въ настоящее время, не суть образчики человѣка, какимъ онъ былъ въ началѣ“ [4]). Въ самомъ дѣлѣ возможно, что извѣстная дикая раса находится въ худшемъ состояніи сравнительно съ своими предками вслѣдствіе такого или другаго регрессивнаго движенія. Кромѣ того, какъ замѣчаетъ Максъ Мюллеръ, ничего нѣтъ труднѣе, какъ достичь того, чтобы констатировать религіозныя вѣрованія дикарей. У нихъ нѣтъ прочныхъ преданій, установившагося символа, часто они не допускаютъ

[4]) Стр. 139.

изучать себя. Кромѣ того, путешественникъ, разспрашивая ихъ, съ большимъ трудомъ можетъ отдѣлаться отъ своихъ предвзятыхъ идей. Въ XVIII вѣкѣ, подъ вліяніемъ Руссо, дикаря представляли типомъ невинности и счастія въ противоположность цивилизованному состоянію, которое казалось источникомъ всевозможныхъ золъ и всякой испорченности. Въ настоящее время, вслѣдствіе противоположныхъ вліяній, его унижаютъ сколько возможно, и часто искажаютъ его первоначальныя, зачаточныя понятія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стóитъ только прочесть книгу Джона Лёббока *О началахъ цивилизаціи*. Что касается аналогіи между дикаремъ и ребенкомъ, которую проводитъ Г. Спенсеръ, то она ошибочна во многихъ отношеніяхъ. Дикарь, который долженъ самъ устроивать свою жизнь и защищать себя, обладаетъ такой разсудительностью и предусмотрительностью, которыхъ нѣтъ у ребенка. Точно также у него гораздо болѣе наблюденій, которыя мѣшаютъ ему впасть въ безсмысленную фантасмагорію, которую ему приписываютъ. Мы соглашаемся съ тѣмъ, что по наивности и непосредственности впечатлѣній дикарь похожъ на ребенка, но только холостякъ можетъ оспаривать у этого послѣдняго отличительныя черты человѣческаго разума, которыя обнаруживаются съ той поры, какъ онъ начинаетъ думать и говорить. Кто говоритъ, что ребенокъ „не обнаруживаетъ ни удивленія, ни разумной любознательности“, тотъ, значитъ, знаетъ дѣтей только по кипсекамъ, тотъ, значитъ, никогда не жилъ съ этими неутомимыми распрашивателями, которые предъявляютъ принципъ причинности съ необыкновеннымъ усердіемъ; тотъ, значитъ, никогда не слыхалъ изъ розовыхъ устъ ребенка этихъ безпрестанныхъ вопросовъ: *почему? отчего?* которые не останавливаются ни передъ какими преградами, ни передъ какими условіями, и которые представляютъ намъ разумъ человѣческій въ его расцвѣтѣ и какъ бы въ его дѣвственности.

Потребность объяснять предметы, дѣлать отвлеченія, обобщать, находить законы тамъ, гдѣ чувственное воспріятіе даетъ намъ только факты,—существуетъ у дикаря; чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно обратиться къ портрету дикаря вовсе для него не лестному, который нарисовалъ намъ самъ Г. Спенсеръ. Мы противупоставляемъ ему его же самого. Въ самомъ дѣлѣ, что онъ намъ говоритъ? По его мнѣнію этотъ самый дикарь, который

могъ дойти до какого-нибудь вѣрованія или знанія только чрезъ простыя чувственныя воспріятія, ассоціирующіяся и группирующіяся между собою,—этотъ самый дикарь, говоримъ, не удовольствовался простымъ созерцаніемъ солнца, которое заходитъ чтобы вновь взойти; онъ вывелъ изъ этого законъ метаморфозы для всеобщей жизни и сдѣлалъ примѣненіе этого закона. Онъ извлекъ такое же заключеніе изъ превращенія лягушки, гусеницы и хлѣбнаго зерна, которое дѣлается колосомъ. Отъ этихъ частныхъ превращеній онъ заключилъ къ превращенію общему; онъ сказалъ: и я также буду подобенъ куколкѣ. Я буду заключенъ въ могилу, какъ въ тѣсную и темную оболочку, но я выйду оттуда, какъ бабочка, улетающая въ пространство. Здѣсь совсѣмъ иное дѣло, чѣмъ простое заключеніе или наведеніе, которое идетъ отъ частнаго къ частному, шагъ за шагомъ и какъ бы пресмыкаясь. Однимъ скачкомъ умъ здѣсь пришелъ къ общему, къ универсальному, къ закону. Никогда послѣдовательный рядъ ощущеній не дастъ подобнаго понятія. Ту же самую способность обобщать и разсуждать, связывая дѣйствія съ причинами, я нахожу въ томъ заключеніи, которое вывелъ Гербертъ Спенсеръ относительно дикаря изъ его сновидѣнія объ охотѣ. Вовсе не такъ просто, какъ хочетъ представить Спенсеръ, вывести изъ такого сновидѣнія понятіе о своемъ двойникѣ, *о другомъ я*, и построить на этомъ непрочномъ основаніи идею объ иномъ существованіи, независимомъ отъ матеріальной оболочки. Собака также видитъ во снѣ, что она охотится, и однако довольствуется тѣмъ, что лаетъ на свою воображаемую добычу.

Заключить отъ своего сновидѣнія къ независимости нѣкоторой части своего собственнаго существа отъ тѣла, неподвижно распростертаго подъ бременемъ сна, достичь того, чтобы допустить не только для себя, но и для подобныхъ себѣ возможность иного существованія, отличнаго отъ обыкновенной жизни, а отсюда прійти къ заключенію о жизни будущей, какой бы то ни было,—это значитъ дѣлать очень многосложное употребленіе изъ своего разума; это значитъ вносить въ объясненіе смерти большую смѣлость мысли. Нельзя утверждать, что увидѣть свою отброшеную тѣнь было достаточно для того, чтобы въ силу простаго чувственнаго впечатлѣнія сообщить дикарю понятія о *другомъ я*, или о загробной жизни. Зрительное впечатлѣніе показываетъ

тѣнь неотдѣлимою отъ тѣла. Для того, чтобы отдѣлить ее и сдѣлать изъ нея особенное существо, нужно стать выше чувственнаго воспріятія, нужно разсуждать. Обобщая частные факты, чтобы извлечь изъ нихъ идею о существованіи послѣ смерти, человѣкъ возвышается отъ частнаго, дальше котораго не идетъ ощущеніе,—до всеобщаго, которое постигается однимъ только разумомъ. Такимъ образомъ дикарь Г. Спенсера не соотвѣтствуетъ его теоріи; его мысль получила не всѣ свои идеи извнѣ. Онъ вложилъ свое, и притомъ много своего, въ тѣ понятія, которыя ему приписываютъ и которыя значительно превышаютъ дѣйствительность.

Дѣйствительно, эти понятіи со всѣхъ сторонъ выходятъ изъ рамокъ системы Г. Спенсера, даже если мы будемъ держаться его весьма недостаточныхъ по нашему мнѣнію указаній. Чтобы отнять у религіи специфическій характеръ, который отличаетъ ее отъ понятій, пріобрѣтенныхъ чрезъ чувственное воспріятіе, ее представляютъ намъ, какъ заблужденіе или обманъ чувствъ. Дикарь вѣритъ, что его двойникъ охотился во время его сна, что его тѣнь тождественна съ этимъ двойникомъ, и наконецъ, что смерть ограничивается тѣмъ, что оцѣпеняетъ его подобно обмороку и каталепсіи. Такъ какъ ничто его не удивляетъ и невозможнаго для него не существуетъ, то онъ не дѣлаетъ никакого различія между *естественнымъ и сверхъестественнымъ*. Онъ столько же религіозенъ тогда, когда вѣритъ въ духовъ, продолжающихъ существовать послѣ смерти въ иной странѣ и дѣйствующихъ на этотъ міръ благодѣтельнымъ или вреднымъ образомъ, какъ и тогда, когда допускаетъ существованіе такого гигантскаго животнаго, какъ гиппопотамъ или носорогъ, видя ихъ въ первый разъ. Такимъ образомъ отличительный специфическій элементъ религіи совершенно исчезаетъ. Но чтобы имѣть право устранить этотъ элементъ, Г. Спенсеръ обязанъ доказать, что дѣйствительно для дикаря нѣтъ никакого различія между естественнымъ и сверхъестественнымъ, и что онъ ставитъ на одну доску всѣ явленія, которыя его удивляютъ. Но это невѣрно и онъ самъ даетъ намъ доказательство этого: „дикарь, говоритъ онъ въ резюме, которое дѣлаетъ изъ своей книги, дикарь вѣритъ, что все, что превышаетъ обыкновенный уровень, есть сверхъественное или божественное, напр. замѣчательный чело-

вѣкъ и тому подобное". Что это такое, какъ не то, что онъ дѣлаетъ различіе между обыкновеннымъ естественнымъ порядкомъ и порядкомъ высшимъ, который его удивляетъ и превышаетъ его пониманіе? Вслѣдствіе этого онъ обожаетъ то, что кажется ему принадлежащимъ этому порядку. Обожать—это значитъ дѣлать величайшее различіе,—какое можно вообразить,—между обыкновеннымъ и необыкновеннымъ, это значитъ переступить предѣлы видимаго (un ordre de transcendance). Дикарь обожествляетъ не всѣ растенія, не всѣхъ животныхъ; онъ избираетъ изъ нихъ нѣкоторыя, которыя часто не болѣе необыкновенны, чѣмъ другія, но онъ воплощаетъ въ нихъ это чувство премірнаго, чувство сверхъестественнаго, божественнаго, которое онъ извлекъ не изъ нихъ, ибо оно находится въ немъ. Мы не отрицаемъ того, что проявленія силъ природы способствуютъ пробужденію этого чувства; но человѣкъ не боготворилъ бы ихъ, если бы не имѣлъ въ самомъ себѣ воззрѣнія (intuition) божественнаго начала. Находятъ совершенно обыкновеннымъ, простымъ дѣломъ, что дикарь сказалъ: этотъ кусокъ дерева или камня или это животное есть божество. Но, какъ совершенно справедливо замѣтилъ Максъ Мюллеръ, въ этомъ случаѣ есть огромное разстояніе между подлежащимъ и сказуемымъ. Откуда происходитъ сказуемое? Не отъ самаго предмета, который не даетъ чувственному воспріятію ничего подобнаго. Чтобы обоготворить какой-нибудь матеріальный предметъ, человѣкъ долженъ имѣть предварительно воззрѣніе божества. Должно сначала чувствовать, что такое божественное, чтобы приписать это качество фетишу, и чѣмъ ничтожнѣе этотъ послѣдній, тѣмъ воззрѣніе должно быть сильнѣе. Ни сновидѣніе охоты, ни тѣнь, ни любовь къ умершему отцу не представляютъ эквивалента чувства божественнаго.

Изслѣдуемъ внимательнѣе происхожденіе *другаго я*, ведущаго къ обоготворенію тѣней и всего, что они проникаютъ,—начиная съ небесныхъ тѣлъ и кончая животными, растеніями и камнями. Для того, чтобы сновидѣніе охоты имѣло ту важность, которую ему приписываютъ, требуется, чтобы дикарь дѣйствительно смѣшивалъ свой сонъ съ реальностію. Но это никогда не было доказано. Что сонъ иногда имѣлъ характеръ видѣнія, которое заставляло вновь являться предъ воображеніемъ потерянныя любимыя существа,—это неоспоримо; мы не находимъ никакого

затрудненія приписать подобнымъ видѣніямъ вліяніе на вѣру въ безсмертіе; но отсюда нельзя было извлечь понятія о *другомъ я*. Дикарь сознавалъ свой сонъ, какъ сонъ. „Я видѣлъ во снѣ моего брата", буквально въ такихъ выраженіяхъ сказалъ одинъ зулусъ, упоминаемый Г. Спенсеромъ. Слѣдовательно онъ зналъ, что состояніе сна отличается отъ бодрственнаго состоянія. Поэтому онъ не могъ отождествить дѣйствія, совершенныя имъ въ теченіе дня, съ тѣми, которыя ему представлялись во время сна; иначе онъ не сказалъ бы, что видѣлъ во снѣ.

Мало этого; для того, чтобы сновидѣніе дѣйствительно давало идею о *другомъ я* и было единственной причиной вѣры въ безсмертіе, слѣдовало бы доказать дѣйствительность этого самаго понятія о *раздвоеніи* человѣческаго существа. Но съ тѣхъ поръ какъ явилась вѣра въ безсмертіе, она всегда сопровождалась глубокимъ чувствомъ тожественности живаго и умершаго. Всѣ погребальные обряды предполагаютъ это чувство, такъ какъ они состоятъ въ томъ, чтобы окружить мертвеца всѣмъ тѣмъ, что онъ любилъ и предпочиталъ въ теченіе своей земной жизни,—для того, чтобы онъ могъ ее продолжать. Уваженіе къ трупу, которое долгое время относило безсмертіе къ смертнымъ останкамъ, не объясняется теоріей *другаго я*. Чѣмъ болѣе Г. Спенсеръ старается выставить солидарность для дикаря между жизнію будущей и жизнью земной, чѣмъ болѣе онъ доказываетъ, что дикарь имѣетъ сознаніе тожества личности послѣ смерти; тѣмъ болѣе онъ отнимаетъ значеніе у своей гипотезы о *другомъ я*, которая однако есть исходная точка для всего его объясненія религіи, привязаннаго къ сновидѣнію.

Еще вѣрнѣе мы придемъ къ тому же заключенію, если обратимъ вниманіе на основаніе этой идеи о другой жизни, жизни загробной, даже принимая ее въ той грубой формѣ, въ какой намъ представляетъ ее Г. Спенсеръ. У самаго грубаго дикаря эта идея проникнута блѣднымъ лучемъ нравственной идеи. Воскресеніе для него зависитъ отъ его поведенія въ теченіе жизни [5]). Загробная жизнь у одного народа представляется какъ награда за храбрость [6]). Возможно ли болѣе положительнымъ

[5]) Стр. 256.
[6]) Ibid.

образомъ обозначить, что не существуетъ *другаго я*, что есть только одно и то же я въ двухъ жизняхъ, такъ какъ его заслуги или проступки въ этой жизни опредѣляютъ другую жизнь. Здѣсь мы находимъ болѣе, чѣмъ доказательство постояннаго тожества личности человѣческой, мы получаемъ новый и глубокій взглядъ на самую сущность религіи. Мы постигаемъ тѣсную связь, которая соединяетъ идею нравственную съ идчей религіозной, съ тѣхъ поръ какъ обнаружилось понятіе о Божествѣ.

II.

Три нераздѣльныхъ признака являются намъ въ религіозной идеѣ съ тѣхъ поръ, какъ она вышла изъ своихъ наиболѣе грубыхъ оболочекъ:

1) Чувство зависимости въ отношеніи къ неизвѣстной силѣ высшей человѣка, сверхъестественной.

2) Чувство нравственной обязанности въ отношеніи къ этой силѣ.

3) Вѣра въ иную жизнь, которая относится къ настоящей жизни, какъ ея возмездіе.

Къ этимъ тремъ идеямъ можно прибавить идею вины или грѣха, которая вызываетъ необходимость очищенія или умиротворенія оскорбленнаго Божества. Чувства эти иногда заглушаются или затемняются самымъ чудовищнымъ суевѣріемъ; но и подъ самой отталкивающей оболочкой чувствуется еще ихъ трепетаніе.

Какъ бы ни была жалка какая нибудь религія, никогда невозможно свести ее къ грубому фетишизму, состоящему въ присвоеніи какому нибудь матеріальному предмету силы сверхъестественной и божественной. Мы уже замѣтили, что это присвоеніе божественной силы предполагаетъ хоть какое-нибудь религіозное развитіе, предшествующее фетишизму въ собственномъ смыслѣ слова. Извѣстно, что президентъ де-Броссъ (des Brosses) былъ основателемъ теоріи, принятой Огюстомъ Контомъ, по которой религія дѣйствительно началась боготвореніемъ фетишей. Странное дѣло! Слово фетишъ идетъ отъ португальскихъ моряковъ, ѣздившихъ въ Африку, которые обозначали этимъ словомъ свои

распятія и свои священныя медали [7]). То же самое названіе они дали предметамъ, почитаемымъ неграми Золотаго берега, не колеблясь утверждать, что эти негры не имѣли другихъ божествъ. На этомъ основаніи и негры, довольствуясь видимостію, могли бы съ такимъ же правомъ вообразить, что священныя медали были божествами Португаліи. Фетишизмъ совершенно не объяснимъ безъ религіознаго развитія предшествующаго, а также параллельнаго ему. Божественное начало можетъ быть вложено человѣкомъ въ животное, растеніе или камень только тогда, когда идея его уже воспринята умомъ.

Чтобы узнать составные элементы религіознаго чувства, не слѣдуетъ брать его на самыхъ низшихъ ступеняхъ его развитія. Это все равно, какъ если бы кто-нибудь захотѣлъ судить о деревѣ по его корню углубленному въ почву. Дайте корню развиться въ гордый дубъ, и тогда вы узнаете, что̀ онъ содержитъ, подъ тѣмъ условіемъ конечно, что предметомъ вашего изученія будетъ дерево, развившееся изъ корня безъ посторонней прививки. Если мы можемъ постичь развитіе религіознаго чувства дѣйствительно примитивнаго, въ его непринужденномъ и свободномъ состояніи безъ внѣшняго вліянія, на различныхъ пунктахъ земнаго шара; въ такомъ случаѣ мы узнаемъ, что̀ сокровенно заключалось въ его неразвитомъ зародышѣ, какимъ онъ намъ является у дикаря или во мракѣ доисторическаго человѣчества. А мы имѣемъ вѣрныя средства сдѣлать такія указанія.

Изъ сравнительнаго изученія великихъ человѣческихъ расъ вытекаетъ, что всѣ онѣ непринужденно и свободно достигли понятія о единомъ верховномъ Божествѣ,—какова бы ни была смѣсь идей натуралистическихъ или антропоморфическихъ, которыя проникали этотъ первоначальный монотеизмъ. Вовторыхъ великое понятіе о нравственной обязанности и о возмездіи существовало у всѣхъ этихъ расъ, и мы видимъ, что оно всегда было связано съ вѣрой въ будущую жизнь. Наконецъ потребность въ высшей помощи и очищеніи грѣховъ всюду дала начало жертвоприношеніямъ и жречеству, идея котораго, сначала грубая, прогрессивно очищалась.

---

[7]) Слово фетишъ происходитъ отъ португальскаго слова „feitiço“—волшебникъ; а это послѣднее отъ латинскаго слова „factitius“—искусственно сдѣланный. *Прим. переводчика.*

Я не буду долго останавливаться на номадахъ Сѣверной Америки и Африки, хотя культъ великаго духа освободился у нихъ отъ болѣе грубыхъ суевѣрій. Нравственный законъ господствуетъ тамъ въ полной мѣрѣ. Жертвоприношеніе имѣетъ у нихъ очистительное значеніе [8]). Испанскіе завоеватели Южной Америки въ одномъ племени, цивилизованномъ по своему, нашли неоспоримый монотеизмъ, связанный съ культомъ солнца, и жречество, вполнѣ организованное. Преимущественно у первобытныхъ арійцевъ мы можемъ всего лучше понять религію въ ея свободномъ развитіи. Всѣмъ извѣстно, какой обильный источникъ представляетъ для насъ въ этомъ отношеніи сравнительная филологія. Она дозволяетъ намъ узнать въ сохранившемся сходствѣ словъ общность идей,—первоначальное достояніе этой гордой расы, когда она до своего разселенія и преобразованія жила еще на кавказскомъ плоскогорьѣ.

Ученая книга Пикте [9]) (Pictet) и миѳологическія изслѣдованія Макса Мюллера бросаютъ самый яркій свѣтъ на эту до-историческую религію. Она также познала единство Божества, но не различала въ достаточной степени его проявленія отъ самаго Божественнаго начала, особенно когда ея глаза были какъ бы ослѣплены блестящимъ свѣтомъ Востока. Она также связала тѣсной связью идею нравственную съ идеей религіозной. Понятіе о будущей жизни имѣетъ здѣсь характеръ возмездія. Чувство

---

[8]) См. въ „Journal des Missions“ весьма интересную статью Штейнгауера миссіонера Золотаго берега. По его мнѣнію, африканецъ имѣетъ понятіе о верховномъ божествѣ, которое онъ называетъ *Ніонго*, что значитъ глубокое небо. Его называютъ также *Врони*, покровитель. „Я въ его рукѣ“, говоритъ негръ. Фетиши негровъ суть только подчиненные дѣятели. Душа, которая называется *Кла*, слышитъ внутри себя два голоса; одинъ внушаетъ добро, другой—зло. Душа переживаетъ тѣло. Относительно племенъ Южной Африки мы отсылаемъ читателя къ прекрасной книгѣ Казалиса (Casalis), который есть авторитетъ въ нравственной статистикѣ дикихъ народовъ. Нравственная идея обнаруживается изъ наставленій, которыя даются во время обрѣзанія у Бассутовъ. „Исправьтесь, говорятъ имъ, сдѣлайтесь людьми. Бойтесь зла, прелюбодѣянія, почитайте своихъ родителей“. То же заключеніе можно извлечь изъ слѣдующихъ пословицъ. „Прибыль, дурно добытая, ведетъ къ смерти. Кровь человѣка тяжела. Лукавство пожираетъ того, кто его имѣетъ“.

[9]) „Les origines Indo-Européennes ou les Aryas primitifs,“ 2-е изданіе.

грѣха, потребность въ прощеніи и примиреніи нашли здѣсь поистинѣ величественное выраженіе. Веды могутъ быть разсматриваемы, какъ простое развитіе этой первобытной религіи арійцевъ. Тамъ почти въ каждомъ гимнѣ мы найдемъ поклоненіе абсолютному божеству. Правда, что божество почти всегда тамъ связано съ своими обнаруженіями въ природѣ. Оно является всецѣло въ каждомъ изъ этихъ обнаруженій, такъ что каждый богъ въ свою очередь становится высшимъ богомъ, который въ сущности есть одинъ и тотъ же подъ тысячью разныхъ названій, подъ множествомъ разнообразныхъ символовъ. Съ какой возвышенностію выражается иногда этотъ натуралистическій монотеизмъ! Въ одномъ гимнѣ мы читаемъ слѣдующее: „Великій владыка этихъ міровъ видитъ насъ, какъ будто онъ находится около насъ. Если какой-нибудь человѣкъ думаетъ, что онъ идетъ невѣдомо для всѣхъ, боги знаютъ его хорошо. Если человѣкъ стоитъ неподвижно, царь Варуна знаетъ его. Если два человѣка разговариваютъ между собою совсѣмъ тихо, онъ это знаетъ; онъ тамъ—третій“ [10]).

Послушаемъ нижеслѣдующую молитву кающагося,—это „κυριε ελεησον, Господи помилуй“ древняго Востока.

„Гимнъ Варунѣ (свѣтлому небу). Сдѣлай такъ, о Варуна, чтобы я не вошелъ въ домъ отъ глины (т.-е. въ могилу); умилосердись надо мной, всемогущій, умилосердись надо мной.

„Если я хожу трепеща, какъ облако, гонимое вѣтромъ; умилосердись надо мной, богъ всемогущій, умилосердись надо мной.

„Отъ недостатка твердости я заблудился, о богъ сильный и блестящій; умилосердись надо мной, богъ всемогущій, умилосердись надо мной.

„Какъ могу я достигнуть Варуны? Захочетъ ли онъ принять мое приношеніе безъ неудовольствія? Обращаюсь къ тебѣ, о Варуна, желая узнать мой грѣхъ; разрѣши меня отъ грѣховъ отцовъ нашихъ, а также и отъ тѣхъ, которые мы могли совершить въ нашемъ собственномъ тѣлѣ, чтобы очищенный отъ всякаго грѣха я далъ удовлетвореніе разгнѣванному Богу. Туда, гдѣ вѣчный свѣтъ, въ этотъ безсмертный міръ посели насъ, о Сома (богъ священныхъ возліяній“ [11]).

---

[10]) Максъ Мюллеръ, „Essai sur l'histoire des religions“ стр. 56, 58, 59.

[11]) Максъ Мюллеръ, Conférences de Wistminster, 1877.

Вѣра въ Бога всемогущаго, чувство нравственной обязанности и раскаяніе въ сдѣланномъ злѣ, вѣра въ безсмертіе—вотъ чувства, выраженныя въ этихъ гимнахъ, представляющихъ эхо отдаленнаго прошлаго; мы находимъ здѣсь всѣ признаки религіи, взятой сама по себѣ.

Но пусть не думаютъ, что одна только вѣтвь человѣчества способна къ подобнымъ чувствамъ. Не видимъ ли мы постоянно, что послѣдній изъ дикарей, получивши наставленіе отъ миссіонеровъ, съ самыхъ низшихъ ступеней суевѣрія подымается на самую высшую ступень религіознаго развитія? Ничто лучше этого не доказываетъ, что онъ созданъ для религіи и слѣдовательно носитъ въ себѣ ея зародышъ.

III.

Заключимъ нашу статью попыткой вывести изъ вышеизложеннаго истинное рѣшеніе великой проблемы о происхожденіи религіознаго чувства, не занимаясь болѣе теоріей, которая производитъ его отъ сновидѣнія охоты, принятаго за дѣйствительность вслѣдствіе тупости дикаря.

Разсмотримъ по очереди три великихъ фактора религіи, которые перечислены нами и которые суть: 1) понятіе о Существѣ безконечномъ; 2) нравственная обязанность; 3) вѣра въ будущую жизнь. Спросимъ себя: возможно ли, чтобы они происходили отъ внѣшнихъ предметовъ? Достаточно ли зрѣлище природы для того, чтобы дать идею о Божествѣ? Я знаю, что если въ своемъ высшемъ развитіи религія не смѣшиваетъ божественнаго начала съ силами или проявленіями жизни естественной, то она скоро спускается съ этой высоты, и что въ своей популярной формѣ она скоро становится матеріалистическою и идолопоклонническою. Тѣмъ не менѣе мы можемъ сказать о великомъ фетишѣ (то-есть о природѣ) то, что сказали о малыхъ. Для того, чтобы приписать ему божественный характеръ, нужно сначала имѣть понятіе о Божествѣ, ибо оно не вытекаетъ изъ природы непосредственнымъ образомъ. Устранимъ сначала самое слово *природа*, которое есть обобщеніе и отвлеченіе, выработавшееся медленно. Великія зрѣлища земли и неба сами по себѣ не даютъ идеи бо-

жественнаго и безконечнаго. Они ослѣпляютъ, они восхищаютъ, они подавляютъ, такъ какъ они дѣйствуютъ только на чувства; они производятъ на нихъ только пріятное или страшное впечатлѣніе; они не даютъ имъ понятія о безконечномъ: чтобы найти его тамъ, слѣдуетъ его туда вложить, извлекши изъ себя самого. Максъ Мюллеръ въ своихъ послѣднихъ вестминстерскихъ чтеніяхъ утверждаетъ, будто наши внѣшнія чувства приводятъ насъ къ идеѣ безконечнаго, въ нѣкоторомъ родѣ къ порогу невидимаго; онъ опирается на томъ, что ихъ высшія воспріятія относятся къ предметамъ неосязаемымъ, каково напр. высокое небо, даль котораго простирается безъ конца. Но никогда нельзя отождествить невидимое съ тѣмъ, что воспринимается чувствами; пустая и туманная даль можетъ дать идею неопредѣленнаго, то-есть продолженнаго конечнаго пространства, но не безконечнаго, которое есть совершенно иное дѣло. Въ этомъ случаѣ мы вполнѣ отдаемъ справедливость теоріи, развитой Г. Спенсеромъ въ его книгѣ *О первыхъ началахъ (Premiers principes)*, гдѣ онъ настаиваетъ на томъ, что идея безконечнаго и идея конечнаго суть понятія соотносительныя (correlatives) и что для ума человѣческаго конечное существуетъ только потому, что онъ вѣритъ въ безконечное [12]). Нужно, чтобы это великое понятіе было присуще разуму для того, чтобы онъ приписалъ его конечному, даже если это будетъ неизмѣримое и величественное конечное, каково небо, усѣянное звѣздами, или блестящее солнце.

Конечно я понимаю, что сынъ Востока перенесъ понятіе о Божествѣ, бывшее въ немъ, на блестящее небо, которымъ онъ былъ восхищенъ. Легко представить себѣ впечатлѣніе, которое должна была производить на него свѣтлая заря, разгоняющая ночную тьму, производящая всеобщій праздникъ, освѣщающая неизмѣримыя равнины. Равнымъ образомъ понятно, что боже-

---

[12]) Положительное существованіе абсолютнаго есть необходимое данное (donnée) сознанія. (Premiers principes, стр. 104). Мы принуждены смотрѣть на всѣ явленія, какъ на обнаруженіе этой силы, дѣйствующей на насъ. Воспріятіе непостижимой силы, которую мы называемъ нездѣсущею, такъ какъ мы неспособны опредѣлить ея границы, служитъ основаніемъ для религіи (стр. 108). Насколько эта теорія согласуется съ той, которую мы опровергали,—этого мы не будемъ разбирать. Наше опроверженіе пользуется этимъ противорѣчіемъ.

ственное начало было связано для него съ благодѣтельными волнами рѣки и съ освѣжающей водой, разливающей плодородіе на изсушенную почву, а въ послѣдствіи—съ огнемъ очага,—этимъ веселымъ центромъ жизни патріархальной. Но еще разъ повторю: онъ ничего не обоготворилъ бы въ природѣ, если бы божественное не било ключемъ изъ глубины его собственнаго существа.

Вовторыхъ сказали мы, это божественное начало въ своей наиболѣе чистой формѣ въ первобытномъ человѣчествѣ есть олицетвореніе нравственнаго закона. Откуда происходитъ этотъ послѣдній? Скажемъ ли мы вмѣстѣ съ Максомъ Мюллеромъ, что онъ есть только другое названіе и другое примѣненіе закона естественнаго, который понуждаетъ міръ идти прямой и неуклонной дорогой? Объясненіе совершенно неудовлетворительное. Законъ естественный говоритъ о правильности, о фатальности; онъ не выставляетъ нравственной обязанности, отвѣтственности, свободы. Можно было принять его за символъ закона нравственнаго, но онъ не сливается съ нимъ. Скажемъ ли вмѣстѣ съ Г. Спенсеромъ и Дарвиномъ, что нравственная обязанность есть лишь результатъ накопившихся опытовъ полезнаго и вреднаго, переданный по наслѣдству, такъ какъ въ концѣ-концовъ человѣкъ узналъ, что полезно подчинять свой собственный интересъ интересу общества. Здѣсь кромѣ того мы находимъ не объясненіе факта подлежащаго истолкованію, а его разрушеніе. Несправедливо, что нравственная обязанность всегда сливается съ различіемъ полезнаго и вреднаго. Она существенно отличается отъ него и собственный признакъ ея есть всегда подчинять интересъ долгу. Напрасно воображаютъ добиться чего-нибудь, умножая опыты полезнаго и вреднаго. Вы можете сколько угодно продолжать ваше сложеніе; сумма не дастъ вамъ ничего больше того, что оно содержитъ, т.-е. дастъ полезное и всегда полезное, интересъ и всегда интересъ. Полезное никогда не будетъ нравственнымъ закономъ; клянусь въ этомъ человѣческой совѣстью, ея всеобщимъ чувствомъ, клянусь этимъ категорическимъ императивомъ, который бьетъ ключемъ изъ ея глубины, этимъ императивомъ, который ставитъ для меня первой обязанностью—никогда не сомнѣваться въ моемъ долгѣ! Идея вины или грѣха, столь общая и столь

укоренившаяся въ душѣ человѣческой, происходитъ не отъ накопленія опытовъ полезнаго и вреднаго; она происходитъ отъ чувства свободы, отвѣтственности. Она зажигаетъ въ первобытномъ человѣчествѣ ненасытное желаніе очищенія, которое приводитъ къ жертвоприношеніямъ и жречеству. Она видитъ въ *наказаніи* (la peine) страданіе, которое исправляетъ человѣка, какъ показываетъ санскритскій корень слова, и въ *казни* или карѣ (le supplice) мольбу къ божественному правосудію [13]). Человѣкъ во дни наиболѣе грубаго варварства пытался умилостивить свое божество матеріальными дарами, но онъ не замедлилъ призвать его въ выраженіяхъ достойныхъ его.

Нравственная обязанность была самымъ блестящимъ доказательствомъ бытія свободнаго Бога, который открываетъ себя чрезъ совѣсть, какъ высшее благо (въ смыслѣ нравственномъ), а также и доказательствомъ будущей жизни, которая одна даетъ достаточную санкцію закону совѣсти. Это значитъ, что мы отнюдь не можемъ допустить объясненія трансформистовъ относительно вѣры въ безсмертіе.

По этому объясненію вѣра въ безсмертіе произошла единственно отъ уваженія къ предкамъ. Фюстель-де Куланжъ въ своей прекрасной книгѣ *Sur la Cité antique*, изслѣдуя первобытное религіозное чувство, справедливо придалъ весьма широкое значеніе уваженію къ предкамъ, наблюдающимъ изъ жилища тѣней за своимъ потомствомъ; мы признаемъ, что предки были прекраснѣйшимъ символомъ божества, но мы утверждаемъ, что сами по себѣ они не были бы боготворимы, если бы чувство божественнаго не существовало въ человѣкѣ прежде; иначе онъ видѣлъ бы только подобнаго себѣ человѣка въ родоначальникѣ племени, около котораго онъ сражался и котораго видѣлъ павшимъ отъ непріятельской стрѣлы. Не забудемъ, что уваженіе къ умершему предку не могло бы само по себѣ дать потомку понятіе о безсмертіи; ибо этотъ отецъ, любимый и уважаемый, умеръ на глазахъ его. Зрѣлище смерти даже послѣ 18 вѣковъ христіанства не осталось ли самымъ страшнымъ испытаніемъ для вѣры въ безсмертіе? Кто не былъ смущаемъ страшнымъ сомнѣніемъ

---

[13]) „Supplicie“ происходитъ отъ латинскаго слова supplicium, которое значитъ собственно: *колѣнопреклоненіе*, а затѣмъ *казнь*, *наказаніе*.

передъ зловѣщими признаками смерти, передъ этими потухшими глазами, этими нѣмыми устами, этимъ оледенѣвшимъ челомъ, этой неподвижной рукой, которая не отвѣчаетъ болѣе на пожатіе? Чтобы вѣрить въ жизнь, видя смерть,—недостаточно сновидѣнія, недостаточно тѣни. Неслыханное дѣло, чтобы дикарь восхищался этой тягостной дѣйствительностію и въ виду разрушенія тѣлесной оболочки вѣрилъ въ вѣчное бытіе души. Это—величайшее торжество разума надъ чувственнымъ воспріятіемъ! Тамъ, гдѣ ощущеніе говоритъ: *смерть* и *разрушеніе*,—душа говоритъ: *жизнь и воскресеніе*.

Тѣмъ не менѣе не будемъ забывать, что смерть имѣетъ своего рода величественность. Если она не показываетъ жизни, за то она отмѣчаетъ печатью величія чело, котораго она коснулась. Эта идеализація, которую она сообщаетъ любимому и уважаемому существу, пораженному ею, живо овладѣваетъ еще грубыми и дикими дѣтьми главы племени, послѣ того, какъ онъ испустилъ послѣдній вздохъ. Эта идеализація развивается благодаря воспоминанію, смѣшанному съ любовію, которое онъ оставляетъ послѣ себя. Такимъ образомъ объясняется обожествленіе предка; мы очень хорошо понимаемъ, что чувство божественнаго нашло въ немъ предметъ болѣе другихъ достойный себя.

Культъ предковъ былъ только ступенью, которую вскорѣ перешагнуло религіозное чувство. Эта гуманизація божественнаго была приложена къ природѣ. Человѣкъ имѣетъ склонность находить себя въ ней и приписываетъ ей свои собственныя способности и свойства не исключая даже различія половъ. Этотъ антропоморфизмъ, который существовалъ во всѣхъ естественныхъ религіяхъ, прежде чѣмъ онъ въ полномъ блескѣ явился въ греческомъ гуманизмѣ, не родился изъ легендъ безъ всякаго нравственнаго значенія, онъ не сдѣлалъ изъ солнца царя неба на томъ основаніи, что глава такого-то племени пришелъ изъ восточной страны. Нѣтъ, онъ имѣетъ своимъ исходнымъ пунктомъ истинное и глубокое понятіе, именно то, что существо безконечное, абсолютное должно имѣть жизнь въ самой высшей ея формѣ, въ формѣ жизни свободной, жизни нравственной, а не въ формѣ тяжелой жизни матеріальной или простой животности. Антропоморфизмъ есть новое и рѣшительное доказательство того, что религія не есть отпечатокъ, который кладетъ на человѣка

матерія, но напротивъ побѣдоносная реакція души въ отношеніи къ вещамъ, которую она производитъ изъ своей сущности, и наконецъ что человѣкъ есть животное религіозное, если употребить выраженіе Климента александрійскаго. Мы не можемъ видѣть въ немъ простой продуктъ силъ механическихъ; разумъ не есть для насъ накопленіе разнообразныхъ ощущеній; *я* не есть мягкій воскъ, на которомъ перекрещиваются внѣшніе отпечатки безъ всякой реакціи съ его стороны. Онъ сформировалъ себя чрезъ актъ воли, по мысли Мэнъ де Бирана (Maine de Biran); онъ отличилъ себя отъ внѣшняго міра только тогда, когда сдѣлалъ усиліе, чтобы побѣдить его сопротивленіе и затѣмъ, чтобы познать его. Такимъ образомъ онъ возвысился надъ жизнію инстинктивной и достигъ жизни совнательной и разумной. Его разумъ вступилъ въ дѣятельность съ своими великими возврѣніями единства, субстанціональности, причинности, конечности и безконечнаго, которыя суть законы мысли. Языкъ, который есть тотъ же разумъ, выраженный словомъ, есть блестящій признакъ его превосходства надъ всѣми низшими существами; ибо, какъ сказалъ Максъ Мюллеръ, это—Рубиконъ, котораго никогда не перейдетъ животное, неспособное отвлекать и обобщать. Нравственный разумъ (совѣсть) показалъ ему обязанность и отвѣтственность Спекулятивный (умозрительный) разумъ возвышаетъ его до первой причины, безъ которой другія были бы непонятны и вращались какъ бы въ кругѣ, не имѣющемъ начала: разумъ нравственный соединяетъ его съ верховной и священной свободой, отъ которой онъ произошелъ; иначе его свобода была бы только иллюзіей, ибо произведеніе не можетъ быть выше своего виновника, и если бы человѣкъ произошелъ отъ слѣпой природы и силъ механическихъ, то онъ былъ бы слѣпъ и порабощенъ подобно имъ! Такимъ образомъ, какъ превосходно выразился Шарль Секретанъ, мысль человѣческая утверждаетъ Бога по необходимости своего устройства, и организація ея законовъ есть образъ самого Бога, ея творца. Напрасно усиливаемся мы отыскать въ себѣ самихъ разумъ нашего собственнаго существа; позади нашего *я*, въ глубинѣ нашего *я* мы находимъ нѣчто большее, чѣмъ *я*. Мы чувствуемъ себя ограниченными передъ лицомъ разума, который соглашается видѣть истинное существо только въ безконечномъ и абсолютномъ. Мы въ одно и то же время

свободны, вынуждены и обязаны [14]). Если мое *я* находитъ себя въ одно и то же время свободнымъ и подчиненнымъ закону, то мы должны заключить отсюда къ существованію высшей воли, передъ которой это *я* чувствуетъ себя обязаннымъ.

Итакъ изъ глубины своего собственнаго существа, а не изъ внѣшняго міра человѣкъ извлекъ идею и чувство божественнаго, которое дозволяетъ человѣку, понявъ эту идею въ самомъ себѣ, узнавать ее въ природѣ; посему онъ достоинъ называться тѣмъ именемъ, которое дали ему первобытные арійцы. Онъ есть *мыслитель, Manou, man* [15]), какъ называютъ его нѣмцы и англичане,—существо, все достоинство котораго заключается въ мысли, какъ сказалъ Паскаль, который только объяснилъ этимъ нашихъ отдаленнѣйшихъ предковъ кавказскихъ. Но этотъ мыслитель не ограничивается тѣмъ, чтобы мыслить только свою собственную мысль; онъ находитъ въ себѣ нѣчто большее себя, Бога. Если бы онъ не нашелъ Его въ самомъ себѣ, то не нашелъ бы Его нигдѣ. Никакое внѣшнее откровеніе не дало бы ему Бога и голосъ самого Бога былъ бы для него только кимваломъ бряцающимъ безъ этого внутренняго слова, которое есть какъ бы величественный унисонъ всѣхъ его высшихъ умственныхъ и нравственныхъ силъ, произносящихъ неизреченное Имя.

Это внутреннее откровеніе, которое исходитъ изъ внутренняго устройства человѣка, отнюдь не исключаетъ откровенія историческаго; напротивъ оно одно дѣлаетъ его возможнымъ съ тѣмъ условіемъ, чтобы оно никогда не было совершенно внѣшнимъ авторитетомъ безъ соотвѣтствія нашей умственной и нравственной сущности; ибо тогда оно было бы лишь другимъ видомъ того же трансформизма, извлекающаго нашу высшую жизнь извнѣ. Ничто не препятствуетъ тому, чтобы человѣчество заблудившись получало новый свѣтъ или лучше сказать, чтобы оно, удалившись отъ Бога, вновь находило Его вслѣдствіе сообщеній Его любви. Но для того, чтобы воспринимать свѣтъ, нуженъ приспособленный глазъ, а приспособленный глазъ есть именно

---

[14]) „Precis de philosophie“, стр. 171—176.

[15]) Санскритское слово „manou“,—человѣкъ, нѣмецкое „Mann“ и „Mensch“ англійское „man“, славяно-русское *мужъ* происходятъ отъ санскритскаго корня „man“ который значитъ: *думать, мыслить*. *Прим. переводч.*

это воззрѣніе божественнаго, которое исходитъ извнутри, а не извнѣ, и которое мы любимъ узнавать даже на самыхъ послѣднихъ, на самыхъ низшихъ ступеняхъ человѣчества падшаго и помраченнаго. Человѣчество часто унижалось еще болѣе, чѣмъ его величайшій представитель въ своемъ вольномъ уничиженіи; ибо божественный виѳлеемскій младенецъ зналъ только лишеніе, но никогда не зналъ грѣха. Напротивъ того, человѣчество нерѣдко было спеленато отвратительнѣйшими лохмотьями въ трущобахъ худшихъ, чѣмъ самый убогій хлѣвъ. И все-таки подъ этими отталкивающими формами можно было узнать его съ его отличительными чертами, хотя искаженными и обезображенными.

Все-таки слѣдовало еще почтить въ немъ тотъ священный знакъ, который всегда будетъ дѣлать изъ сына женщины сына Всевышняго „падшаго Бога, который воспоминаетъ о небесахъ“.

Ѳ. Х.

ТОМАСЪ КРАМЭРЪ,

АРХІЕПИСКОПЪ КАНТЕРБУРІЙСКІЙ *).

„Дай мнѣ моего лгуна“, говорилъ обыкновенно Карлъ V, требуя себѣ томъ исторіи, и нельзя сказать, чтобы онъ былъ вполнѣ неправъ въ своей ироніи. Въ массѣ историческихъ произведеній вовсе не рѣдкость встрѣтить, что разными авторами съ одинаковымъ жаромъ и убѣдительностію доказывается по одному и тому же вопросу нѣчто діаметрально-противоположное. Отъ степени проницательности историка и его эрудиціи, отъ его настроенія, а часто и просто отъ произвола его, зависитъ то, что извѣстный историческій фактъ можетъ быть представленъ читателю и въ томъ и совершенно въ другомъ смыслѣ; характеръ какого-либо историческаго дѣятеля можетъ быть съ одинаковою правдоподобностію изображенъ и въ худшемъ и въ лучшемъ видѣ

---

*) При составленіи настоящаго очерка у насъ имѣются подъ руками слѣдующія пособія: *Collier*, An ecclesiastical history of great Britain; *Foxe*, The acts and monuments of the church; *Weber*, Geschichte der Kirchenreformation in Grossbritannien; *Lingard*, A history of England; *Fronde*, History of England; *Audin*, Histoire de Henri VIII; The pictorial history of England; *Le Grand*, Histoire du divorce de Henri VIII; *Cobbett* Geschichte der protestantischen Reform in England und Irland; *Blunt* Essays; *Herzog*, Realencyclopaedie; *Burnet*, The history of the Reformation of the Church of England; *Hallam*, The constitutional history of England; *Dodd*, Church history of England.

даже и безъ явнаго нарушенія исторической правды. Одному и тому же можно придать совершенно различную окраску. Судьба Крамэра подъ перомъ разныхъ изслѣдователей можетъ служить въ настоящемъ случаѣ однимъ изъ многочисленныхъ примѣровъ.

„Трудно даже повѣрить, говоритъ Блунтъ о Крамэрѣ, чтобы одно и то же лице могло служить предметомъ и такой высокой хвалы и такого крайняго порицанія“. Но стоитъ лишь припомнить, кто былъ этотъ Крамэръ и въ какихъ историческихъ событіяхъ принималъ онъ дѣятельное участіе, чтобы не видѣть въ крайнихъ отношеніяхъ къ его личности ничего удивительнаго. Всякій знаетъ, что никакая борьба не можетъ обойтись безъ страстныхъ увлеченій. Чѣмъ выше и существеннѣе предметъ борьбы, чѣмъ рѣшительнѣе задѣваетъ она господствующіе интересы человѣка или общества, тѣмъ болѣе простора для страсти. А что можетъ быть выше и существеннѣе религіи и какая борьба можетъ сравниться по своему глубокому значенію съ тою, которая ведется во имя религіи? Масса историческихъ примѣровъ показываетъ, что ничто такъ долго и глубоко не волновало человѣческія общества, какъ именно борьба за вѣру, а между тѣмъ никогда можетъ-быть эта борьба не была такъ грандіозна, какъ въ шестнадцатомъ вѣкѣ. Этотъ вѣкъ былъ временемъ чрезвычайнаго возбужденія религіозной ревности. Чтобы представить себѣ силу этого возбужденія, стоитъ лишь припомнить, что этотъ вѣкъ зажегъ костры инквизиціи во всѣхъ концахъ католической Европы; что онъ породилъ изувѣрства, подобныя убійствамъ въ Васси и Варѳоломеевской ночи; что послѣ такихъ кровопролитій, въ немъ возможны были даже торжественныя „Te Deum“ со стороны самого папы. Почти вся Европа раздѣлилась тогда на два враждебныхъ лагеря: защитниковъ и противниковъ католической церкви. Какъ будто не было ни французовъ, ни англичанъ, ни испанцевъ, а были лишь протестанты и католики. И политическое благоразуміе и національное чувство казалось иногда совсѣмъ забытымъ въ пылу религіознаго фанатизма. Король не считалъ для себя неблагоразумнымъ разорять свои собственныя провинціи, убивать ихъ доселѣ цвѣтущую торговлю и промышленность, изъ-за того только, чтобы доставить торжество своему исповѣданію, какъ это дѣлалъ напр. Филиппъ въ Нидерландахъ. Нація не задумывалась поднимать

руку на убійственную междоусобную войну противъ своихъ же братьевъ, потому что видѣла въ нихъ не соотечественниковъ, а только враговъ своей религіи. То, что во всякое другое время каждый назвалъ бы возмутительною гнусностію и предательствомъ, тогда считалось вполнѣ дозволеннымъ. Враждующія партіи братоубійственной войны не считали напр. постыднымъ прибѣгать къ помощи иностранцевъ и всѣми силами доставлять имъ средства и удобства для истребленія своихъ соотечественниковъ. Англичане били французовъ-католиковъ по приглашенію гугенотовъ, а испанцы били французовъ-гугенотовъ по приглашенію католической лиги. Борьба не происходила, какъ въ обыкновенное время, между государствомъ и государствомъ, но между двумя вездѣсущими, по выраженію Маколэя, партіями, которыя хотя и были разбросаны по всей Европѣ, зорко слѣдили за ходомъ событій и за положеніемъ своихъ членовъ во всѣхъ странахъ, считая себя въ случаѣ нужды обязанными ко вмѣшательству и помощи. Быть протестантомъ въ то время значило почти то же, что быть союзникомъ всѣхъ протестантовъ Европы и врагомъ всѣхъ католиковъ и наоборотъ. А какъ скоро борьба заходила такъ далеко, ея участники рѣдко уже были способны сдерживать порывы своихъ страстей. Всякаго рода оружіе пускалось въ ходъ, лишь бы только оно служило къ тому, чтобы поразить и уничтожить ненавистнаго врага. А при томъ значеніи, какое въ ту эпоху получило общественное мнѣніе, литература естественно представлялась могущественнымъ оружіемъ для достиженія тѣхъ или другихъ цѣлей борьбы. Въ то самое время, когда вооруженныя арміи протестантовъ и католиковъ на поляхъ битвы сходились для разрѣшенія роковаго спора, мы видимъ цѣлыя арміи борцовъ и другаго рода,—арміи, вооруженныя не мечемъ, а перомъ, состоявшія не изъ воиновъ, а изъ докторовъ и магистровъ богословія и каноническаго права, и главными квартирами этихъ армій, если можно такъ выразиться, служили университеты всѣхъ странъ Западной Европы. Противники поражали другъ друга цѣлыми залпами литературныхъ произведеній, начиная съ серьёзныхъ ученыхъ изслѣдованій и оканчивая мелкими летучими брошюрками и памфлетами, часто весьма неблаговиднаго свойства. О спокойномъ и болѣе или менѣе безпристрастномъ отношеніи къ дѣлу во всѣхъ этихъ

произведеніяхъ не могло быть и рѣчи. Страстное увлеченіе борьбою часто проявлялось здѣсь въ самыхъ грубыхъ формахъ. Кому не извѣстны напр. тѣ неприличныя ругательства, въ изобрѣтеніи которыхъ какъ будто старались превзойти другъ друга даже такіе серьёзные богословы и ученые, какъ Лютеръ, Эразмъ и др. Не считалось также грѣхомъ, забывъ о главномъ предметѣ спора, при случаѣ свести дѣло на почву личныхъ интригъ и обвиненій. Чтобы поразить своего литературнаго врага, критикъ не задумывался нападать на него, какъ на человѣка вообще, касаться личныхъ свойствъ его характера, разбирать даже подробности его частной и семейной жизни, стараясь выставить его предъ судомъ общественнаго мнѣнія человѣкомъ безнравственнымъ и не заслуживающимъ довѣрія. Само собою разумѣется, что при сознательномъ стремленіи представить своего врага въ наиболѣе неблагопріятномъ свѣтѣ, критикъ не былъ способенъ обращать вниманіе на степень достовѣрности попадавшихся ему подъ руку свѣдѣній, а потому всякаго рода бродячія сплетни и клеветы безъ разбора принимались имъ и выдавались за чистую монету Каковъ долженъ былъ выйти портретъ, написанный при подобныхъ условіяхъ,—понять не трудно. Каждый изъ болѣе или менѣе видныхъ дѣятелей великой религіозной борьбы шестнадцатаго вѣка могъ быть заранѣе увѣренъ, что всё, что только можетъ унизить и очернить его, будетъ собрано и обнародовано его врагами. Чѣмъ важнѣе было его участіе въ этой борьбѣ, тѣмъ больше находилось желающихъ чернить и унижать его. Но съ другой стороны, та же крайность и страстность увлеченія обнаруживалась и въ противоположномъ смыслѣ. Передовые дѣятели борьбы, чернимые и унижаемые своими врагами, были въ то же время предметомъ восторженнаго поклоненія своихъ сторонниковъ. Какъ одни старались представить ихъ извергами человѣчества, такъ другіе видѣли въ нихъ не иначе, какъ геніевъ и героевъ. Одна крайность вызывала другую, и безпристрастнаго изображенія, которое бы соотвѣтствовало дѣйствительности, нельзя было ожидать ни съ той ни съ другой стороны. Конечно съ теченіемъ времени первоначальная страстность уступила мѣсто болѣе спокойному отношенію къ дѣлу, но даже и теперь рѣдко можно встрѣтить протестантскаго или католическаго автора, который бы не былъ болѣе или менѣе одностороннимъ и при-

страстнымъ въ своихъ отзывахъ о томъ или другомъ дѣятелѣ великой религіозной борьбы. Большею частію люди той партіи, къ которой принадлежитъ самъ авторъ, представляются лучшими и возвышеннѣйшими, нежели ихъ противники; ихъ достоинства преувеличиваются и обрисовываются какъ можно рельефнѣе, а объ недостаткахъ и промахахъ или совершенно умалчивается или же упоминается вскользь, какъ объ явленіяхъ неизбѣжныхъ, естественныхъ и вполнѣ извинительныхъ. Какъ скоро же дѣло заходитъ о представителяхъ противной партіи, отношеніе къ нимъ автора получаетъ обратный характеръ. Не могъ конечно избѣжать такой участи и Томасъ Крамэръ. Какъ наиболѣе видный изъ дѣятелей англійской церковной реформы, онъ естественно служилъ и служитъ предметомъ наибольшаго вниманія историковъ обоихъ лагерей, а отсюда и предметомъ какъ неумѣренной хвалы, такъ и крайняго порицанія. Члену православной церкви, стоящему въ сторонѣ отъ вѣковой борьбы Рима съ протестантизмомъ, легче сохранить должную степень безпристрастія и произнести болѣе близкій къ истинѣ приговоръ объ англійскомъ реформаторѣ. Посильное осуществленіе такой задачи мы и принимаемъ смѣлость взять на себя въ предлагаемомъ очеркѣ.

I.

Томасъ Крамэръ родился 2-го іюля 1489 года, въ селеніи Арзлактонъ, въ графствѣ Ноттингэмскомъ. Фамилія, изъ которой происходилъ онъ, принадлежала къ числу благородныхъ и считала своихъ предковъ между первыми сподвижниками Вильгельма Завоевателя, вмѣстѣ съ нимъ переселившимися въ Англію. Еще въ очень юномъ возрастѣ Томасъ лишился своего отца и остался на исключительномъ попеченіи матери. Первоначальное образованіе онъ получилъ подъ руководствомъ своего приходскаго священника, что на первый взглядъ можетъ показаться страннымъ, если принять во вниманіе его происхожденіе изъ благородной фамиліи. Но въ ту эпоху такой способъ первоначальнаго обученія былъ въ Англіи едва ли не самымъ распространеннымъ. Школъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова, т.-е. въ качествѣ самостоятельныхъ учрежденій, тогда еще совершенно не было.

Если онѣ и существовали, то исключительно при монастыряхъ, гдѣ и единственными наставниками были монахи. Но Англія далеко не такъ была обильна монастырями, чтобы изъ каждаго селенія было удобно посылать въ нихъ дѣтей для первоначальнаго обученія. Часто разстоянія были настолько значительны, что невольно заставляли родителей отказаться отъ помощи монастырской школы. Съ другой стороны, и не всегда у родителей было желаніе поручать своихъ дѣтей въ самомъ нѣжномъ періодѣ ихъ жизни суровымъ попеченіямъ монаховъ. Между тѣмъ священникъ былъ при каждой сельской церкви, а потому ему, какъ человѣку болѣе другихъ образованному, никакая благородная фамилія не гнушалась ввѣрить первоначальное обученіе своихъ дѣтей. Подъ руководствомъ своего наставника юный Крамэръ занимался не только научными предметами общаго образованія, но и физическими упражненіями, какъ напр. верховою ѣздой, охотой, стрѣльбой и т. д., что въ то время считалось вообще необходимой принадлежностію благороднаго воспитанія. На четырнадцатомъ году возраста Томасъ, по желанію матери, отправился въ Кэмбриджъ, гдѣ и поступилъ въ число студентовъ тамошняго университета. Здѣсь скоро обнаружилось, что первоначальная подготовка Крамэра была далеко не плохою, такъ какъ по уровню своего развитія онъ оказался нисколько не ниже своихъ сверстниковъ и занялъ мѣсто между лучшими студентами. Не слѣдуетъ впрочемъ забывать, что университеты того времени были еще далеко не тѣмъ, чѣмъ они сдѣлались впослѣдствіи. При недостаткѣ первоначальныхъ школъ, Оксфордъ и Кембриджъ въ значительной степени должны были служить для нихъ замѣною, а потому и не имѣли вполнѣ характера высшихъ учебныхъ заведеній. Большая часть поступавшихъ въ университетъ студентовъ были еще мальчики, что конечно отзывалось и на общемъ строѣ университетской жизни. Самые статуты, установляя правила внутренней университетской жизни, примѣнялись къ возрасту учащихся и студентовъ подвергали даже тѣлеснымъ наказаніямъ. Вслѣдствіе такого именно характера тогдашнихъ университетовъ и число студентовъ въ нихъ было чрезвычайно велико. Латимеръ напр. въ одной изъ своихъ проповѣдей, говоря объ уменьшеніи этого числа въ его время, свидѣтельствуетъ все-таки, что оно простирается до десяти тысячъ человѣкъ.

Чрезъ восемь лѣтъ послѣ вступленія въ Кэмбриджъ, т.-е. въ 1511 году, Крамэръ получилъ уже степень магистра и избранъ былъ членомъ коллегіи Іисуса. Не долго впрочемъ на этотъ разъ пришлось Крамэру оставаться членомъ коллегіи, потому что вскорѣ случилось обстоятельство, которое вынудило его на время проститься съ этимъ званіемъ. Въ Кэмбриджѣ существовала гостинница, подъ фирмою „Дофина", гдѣ и студенты и члены университета нерѣдко проводили свои свободные часы. Въ этой гостинницѣ жила одна дѣвушка, которая приходилась родственницею хозяйкѣ и была извѣстна въ кругу посѣтителей подъ именемъ Дженни черной или темной. Какого происхожденія была эта дѣвушка, опредѣлить трудно. Миллнеръ, Мартинъ и др. считаютъ ее женщиной низкаго званія и думаютъ, что она была просто служанкой при гостинницѣ; но это лишь предположенія, неимѣющія за себя никакихъ рѣшительныхъ основаній. Съ другой стороны, Фоксъ называетъ ее почему-то дочерью джентльмэна. Фактъ, что благородная дѣвушка живетъ при гостинницѣ и приходится родственницей ея содержательницѣ, не представляетъ самъ по себѣ ничего страннаго, если припомнить, что дѣло было въ Англіи XVI вѣка. Положеніе тамъ трактирщика въ ту эпоху далеко не было такъ низко, какъ сдѣлалось впослѣдствіи. При крайне-безобразномъ состояніи путей сообщенія, гостинницы пользовались тогда великимъ значеніемъ и почетомъ; онѣ давали измученному путнику тотъ же гостепріимный кровъ, какой онъ находилъ и въ монастырѣ и въ домѣ священника, а потому въ его глазахъ гостинница невольно становилась на одномъ уровнѣ съ столовой монастыря или дома священника. Первые вельможи и лорды страны, сопровождаемые десятками благородныхъ джентльмэновъ своей свиты, съ удовольствіемъ проводили нѣкоторое время подъ кровомъ гостинницы, гдѣ находили нерѣдко роскошное удовлетвореніе своимъ желаніямъ и самый изысканный комфортъ въ обстановкѣ. Сосѣдніе же мѣстные землевладѣльцы, хотя и имѣли полную возможность наслаждаться всѣми удобствами въ своихъ собственныхъ домахъ и семействахъ, часто все-таки предпочитали просидѣть нѣсколько часовъ въ гостинницѣ, которая въ этомъ случаѣ замѣняла имъ клубъ. Когда же толпа посѣтителей собиралась за столомъ общей залы, хозяинъ всегда имѣлъ здѣсь свое мѣсто и былъ непремѣннымъ участникомъ бесѣды

своихъ аристократическихъ гостей. При такомъ положеніи трактирщика нисколько не удивительно, если дочь джентльмэна живетъ у него и приходится ему родственницей. Часто посѣщая гостинницу Дофина, двадцатитрехлѣтній Крамэръ влюбился въ молоденькую родственницу хозяина и кончилъ тѣмъ, что женился на ней. Этотъ поступокъ неизбѣжно долженъ былъ повлечь за собою нѣкоторую перемѣну въ общественномъ положеніи Крамэра. Какъ членъ коллегіи Іисуса, онъ по университетскимъ правиламъ не имѣлъ права жениться, а потому нарушивъ это запрещеніе долженъ былъ выйти изъ числа ея членовъ. Онъ занялъ теперь мѣсто лектора въ коллегіи Буккингэма, оставивъ свою жену попрежнему у ея родственниковъ въ гостинницѣ Дофина. Женитьба не надолго впрочемъ помѣшала карьерѣ Крамэра. Черезъ годъ послѣ свадьбы Джэни умерла родами, а за нею послѣдовалъ и ея ребенокъ, такъ что Крамэръ снова сдѣлался свободнымъ. Прежніе его сотоварищи по коллегіи Іисуса, уважая его ученыя достоинства, поспѣшили воспользоваться случаемъ и снова избрали его членомъ своей коллегіи. Занявъ прежнее мѣсто, Крамэръ вскорѣ началъ читать лекціи богословія и самъ получилъ степень доктора. Ученая дѣятельность Крамэра была настолько плодотворна, что вскорѣ сообщила его имени даже нѣкоторую извѣстность. Въ это время знаменитый временщикъ короля Генриха VIII, кардиналъ Уользи, основывалъ новую коллегію въ Оксфордѣ и желая сдѣлать ее учрежденіемъ образцовымъ, старался привлечь въ нее силы наилучшихъ дѣятелей. Между прочими выборъ палъ и на Крамэра и въ 1524 г. докторъ Кэпонъ явился къ нему съ предложеніемъ перейти въ число членовъ новоучреждаемой коллегіи; но Крамэръ рѣшительно отказался отъ такой чести. Этотъ поступокъ можетъ служить нѣкоторымъ возраженіемъ противъ упрековъ въ ненасытномъ честолюбіи, которые нерѣдко дѣлаются Крамэру со стороны враждебныхъ ему писателей. Руководясь честолюбивыми стремленіями, онъ врядъ ли былъ бы способенъ отказаться отъ сдѣланнаго ему предложенія. Человѣку молодому и только еще начинавшему свою карьеру было весьма лестно и выгодно стать подъ покровительство такого могущественнаго вельможи, какимъ былъ кардиналъ Уользи. Съ другой стороны, опасно было и навлекать на себя его нерасположеніе своимъ отказомъ. Какъ бы

то ни было, но Крамэръ все-таки отказался и продолжалъ свои занятія въ Кэмбриджѣ. Здѣсь онъ пользовался большимъ уваженіемъ своихъ товарищей и былъ назначенъ экзаменаторомъ или главнымъ судьею на конкурсахъ при соисканіи ученыхъ званій баккалавровъ или докторовъ богословія. Распространявшіяся тогда повсюду идеи реформаціи оказали нѣкоторую долю вліянія на характеръ и направленіе ученыхъ занятій Крамэра. Оставивъ схоластическую философію и богословіе, онъ посвятилъ свои силы преимущественному изученію Священнаго Писанія и исторіи Библіи. Такое ученое направленіе послужило для него источникомъ нѣкоторыхъ служебныхъ непріятностей. Въ качествѣ экзаменатора онъ требовалъ, чтобы люди ищущіе богословскихъ степеней обращали главное вниманіе на знакомство съ Писаніемъ; а такъ какъ многіе монахи не считали нужнымъ простирать свою ученость далѣе изученія схоластическихъ богослововъ, то Крамэръ нерѣдко и отказывалъ имъ въ искомыхъ степеняхъ. Само собою разумѣется, что такой образъ дѣйствія Крамэра возбудилъ сильную ненависть къ нему со стороны монаховъ, которые не щадили его въ своихъ проповѣдяхъ и дали ему насмѣшливое прозваніе скриптуриста.

Наступилъ 1528 годъ; сильная эпидемія сдѣлала опаснымъ для Крамэра пребываніе въ Кэмбриджѣ, а между тѣмъ нѣкто Кресси предлагалъ ему принять на себя воспитаніе его дѣтей, предоставляя ему за то помѣщеніе, столъ и достаточный окладъ жалованья. Крамэръ принялъ предложеніе и оставивъ Кэмбриджъ, переѣхалъ на время въ Уольтгэмское аббатство, въ Эссексѣ, гдѣ и поселился въ домѣ Кресси. Здѣсь произошла встрѣча, которая имѣла громадное вліяніе на дальнѣйшую судьбу Крамэра.

II.

То было время, когда вся Англія и даже правительства Европы сильно интересовались вопросомъ о разводѣ англійскаго короля Генриха VIII-го съ его женою Катариной Аррагонской. Основаніемъ этого вопроса послужило то обстоятельство, что Катарина, прежде своего брака съ Генрихомъ, была уже вдовою его старшаго брата Артура, а потому вторичное замужество ея, какъ

противное прямымъ предписаніямъ Свящ. Писанія (Левит. XVIII, 16; XX, 21) и каноническимъ постановленіямъ, состоялось лишь на основаніи особой папской диспенсаціи. Проживъ семнадцать лѣтъ съ Катариною, Генрихъ по многимъ побужденіямъ, въ ряду которыхъ едва ли не первое мѣсто занимала его страсть къ молодой фрейлинѣ королевы, Аннѣ Болэйнъ, вдругъ почувствовалъ сильныя угрызенія совѣсти по поводу своего кровосмѣсенаго брака и затѣялъ формальный бракоразводный процессъ предъ папскимъ трибуналомъ. И церковныя и политическія соображенія побуждали тогдашняго папу Климента VII всѣми силами уклоняться отъ какого-либо опредѣленнаго рѣшенія этого процесса, а потому онъ старался, при помощи разнаго рода проволочекъ и формальностей, затягивать дѣло какъ можно болѣе. Не желая явно вооружать противъ себя англійскаго короля, очень настойчиво стремившагося къ своей цѣли, онъ дѣлалъ ему иногда довольно значительныя уступки, но въ концѣ-концовъ процессъ все-таки ни къ какому результату не приводился. Такъ было напр. въ 1529 году, когда, по просьбѣ Генриха, прибылъ въ Англію полномочный легатъ папы, Кампеджи, для того, чтобы вмѣстѣ съ кардиналомъ Уользи окончательно разсмотрѣть дѣло короля и королевы. Слѣдствіе повидимому уже приближалось къ концу, и Генрихъ готовъ былъ праздновать наконецъ осуществленіе своего желанія, какъ вдругъ постановленіе приговора было отсрочено, а затѣмъ папа, опираясь на аппелляцію Катарины, перенесъ дѣло въ Римъ, гдѣ изслѣдованіе должно было начаться снова [1]). Папская булла, извѣщавшая объ этомъ, произвела конечно весьма непріятное впечатлѣніе на Генриха, который былъ уже почти увѣренъ въ скоромъ и благопріятномъ для него рѣшеніи дѣла. Чтобы стряхнуть съ себя сплинъ и нѣсколько разсѣяться послѣ постигшей его неудачи, онъ предпринялъ путешествіе по юго-восточнымъ графствамъ своего королевства съ цѣлію охоты. Во время этого путешествія, двое изъ числа свиты короля слѣдовали нѣсколько впереди и застигнутые въ дорогѣ ночью, остановились на отдыхъ и ночлегъ въ Уольтгэмскомъ аббатствѣ у

---

[1]) Начало бракоразводнаго процесса изложено лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, такъ какъ въ болѣе подробномъ видѣ оно уже представлено нами въ книгѣ „Реформація въ Англіи“. Москва 1881 г.

мистера Кресси; это были—докторъ Стивенъ Гардинеръ и докторъ Эдуардъ Фоксъ, одинъ секретарь, а другой милостынникъ короля. Во время ужина хозяинъ дома представилъ гостямъ воспитателя своихъ дѣтей, доктора Томаса Крамэра. Оказалось, что ученые доктора были уже старые знакомцы между собою, а потому нечаянная встрѣча тотчасъ же привела къ самой оживленной бесѣдѣ. Естественно, что главнымъ предметомъ бесѣды сдѣлалось именно то, что тогда привлекало къ себѣ въ Англіи всеобщее вниманіе, т.-е. дѣло о разводѣ короля. Гардинеръ и Фоксъ выразили между прочимъ желаніе узнать мнѣніе Крамэра по этому вопросу. Крамэръ не отказался выразить свое воззрѣніе, хотя замѣтилъ, что не можетъ сказать много о такомъ вопросѣ, котораго внимательно не разсматривалъ. По его мнѣнію, дѣло слѣдуетъ вести совершенно не тѣмъ путемъ, какимъ оно велось досель, т.-е. не по формамъ церковнаго суда, благодаря которымъ процессъ затянулся такъ надолго. Если бракъ короля съ Катариною противорѣчитъ прямымъ заповѣдямъ Писанія, то не можетъ быть и рѣчи объ его законности и разводъ самъ собою является необходимымъ, потому что никакая папская диспенсація не можетъ разрѣшать то, что запрещено прямымъ предписаніемъ божественнаго закона. Все дѣло слѣдовательно сводится къ тому, чтобы разрѣшить вопросъ: можетъ-ли бракъ короля съ Катариною считаться законнымъ jure divino, т.-е. съ точки зрѣнія Свящ. Писанія? На разрѣшеніе именно этого вопроса и должно быть обращено главное вниманіе; но наиболѣе правильнаго истолкованія подлежащихъ мѣстъ Писанія естественнѣе искать не въ Римѣ, а у людей, спеціально посвятившихъ себя изученію Писанія, т.-е. у ученыхъ богослововъ. Вмѣсто того, чтобы тянуть дѣло въ Римѣ, Крамэръ совѣтовалъ обратиться къ университетамъ, какъ въ Англіи, такъ и за границею и просить ихъ о разрѣшеніи главнаго вопроса. Какъ скоро университеты выскажутся противъ законности брака, остальное уже будетъ ясно само собою. Совѣтъ Крамэра понравился его собесѣдникамъ и они рѣшили предложить его на усмотрѣніе короля.

На слѣдующій день Фоксъ и Гардинеръ сошлись съ королемъ въ Гринвичѣ, и когда Генрихъ снова завелъ съ ними рѣчь о своемъ дѣлѣ, выражая намѣреніе хлопотать въ Римѣ о назначеніи новой коммисеіи, Фоксъ разсказалъ ему объ ихъ случайной

встрѣчѣ съ Крамэромъ и о томъ, какой совѣтъ подалъ имъ этотъ ученый докторъ. Мысль Крамэра пришлась Генриху какъ нельзя болѣе по вкусу и онъ замѣтилъ, что если бы ему удалось узнать эту мысль года два тому назадъ, онъ избавился бы отъ многихъ безпокойствъ и издержекъ. Чтобы ближе и подробнѣе ознакомиться съ проэктомъ Крамэра, король пожелалъ видѣть его самого, и нарочный посланъ былъ за нимъ къ Кресси. Между тѣмъ Крамэра уже не было въ Уольтгэмѣ; онъ переѣхалъ снова въ Кэмбриджъ, гдѣ и застало его предписаніе явиться къ королю. Такой оборотъ дѣла очень не понравился Крамэру, а потому, прибывъ въ Лондонъ, онъ сталъ упрекать своихъ знакомцевъ въ томъ, что они выписали его изъ Кембриджа и втянули въ такое дѣло, которымъ доселѣ онъ вовсе не занимался. Онъ упрашивалъ ихъ придумать для него какое либо извиненіе, такъ чтобы король не требовалъ его болѣе къ себѣ. Гардинеръ и Фоксъ обѣщали исполнить его просьбу, насколько это окажется возможнымъ, но всѣ ихъ усилія въ этомъ смыслѣ были тщетны. Чѣмъ болѣе старались они выставить предлоговъ, чтобы извинить отсутствіе Крамэра, тѣмъ сильнѣе настаивалъ король, такъ что въ концѣ концовъ нужно было уступить и Крамэръ волей-неволей вынужденъ былъ явиться ко двору. Генрихъ принялъ его самымъ любезнымъ образомъ и изложилъ ему положеніе своего дѣла, увѣряя, что въ этомъ случаѣ имъ руководятъ самыя чистыя намѣренія. Онъ доказывалъ ему, что лично онъ ничего не имѣетъ противъ Катарины, которая всегда была ему самою кроткою, покорною и любящею подругой, и что только сомнѣнія совѣсти заставляютъ его взяться за изслѣдованіе законности своего брака. Въ заключеніе онъ просилъ Крамэра и какъ государь, требовалъ, чтобы онъ письменно изложилъ свой взглядъ и подтвердилъ его всѣми возможными основаніями. Крамэръ употреблялъ всѣ усилія, чтобы отклонить отъ себя это дѣло. Онъ указывалъ королю на важность вопроса, на свою неспособность и неподготовленность къ его рѣшенію, и просилъ его поручить лучше изслѣдованіе дѣла людямъ болѣе способнымъ и ученымъ въ университетахъ Оксфорда и Кэмбриджа. Но Генрихъ оставался непреклоннымъ; онъ призвалъ къ себѣ лорда Вайльтшира, отца Анны Болэйнъ, и приказалъ ему помѣстить Крамэра въ своемъ домѣ, снабдивъ его всѣми удобствами жизни и всѣми книгами,

которыя будутъ ему необходимы для его работы. Упорствовать долѣе было невозможно и Крамэръ, поселившись у лорда, принялся за составленіе своей книги.

Колльеръ считаетъ ошибкою мнѣніе, будто-бы Крамэръ первый высказалъ мысль о томъ, что дѣло развода можетъ быть рѣшено, помимо церковнаго суда, непосредственно на основаніи Священнаго Писанія, изъясненнаго богословами университетовъ. Основываясь на словахъ Кавендиша, онъ признаетъ изобрѣтеніе этой мысли за кардиналомъ Уользи. Для подтвержденія своего взгляда на Крамэра онъ указываетъ и на одинъ документъ, помѣщенный въ приложеніяхъ къ исторіи Бурнета. Этотъ документъ— мнѣніе Орлеанскаго университета, въ которомъ ученая коллегія заявляетъ, что бракъ на вдовѣ брата противорѣчитъ предписаніямъ божественнаго закона и не можетъ быть разрѣшенъ никакою папскою диспенсаціей. Въ документѣ обозначено и время его составленія, а именно 1529 года, апрѣля 5-го дня. Если же припомнить, что свиданіе Крамэра съ Фоксомъ и Гардинеромъ было въ августѣ этого года, то становится яснымъ, что университеты были спрашиваемы по дѣлу о разводѣ ранѣе, нежели Крамэръ успѣлъ указать на нихъ. Но дѣло не во мнѣніяхъ университетовъ, а въ томъ употребленіи, какое должно было быть сдѣлано изъ этихъ мнѣній. Если мысль Крамэра, какъ видно изъ указаннаго документа, и не была вполнѣ новостію, то съ другой стороны несомнѣнно, что только чрезъ него она получила надлежащее распространеніе и практическое приложеніе. Насколько мало думали прежде о возможности сдѣлать изъ университетскихъ мнѣній практическое употребленіе, въ качествѣ основаній для окончательнаго разрѣшенія дѣла о разводѣ, объ этомъ можно судить уже по тому одному, что даже самъ король считалъ мысль Крамэра новою и сожалѣлъ о томъ, что не зналъ ее года два тому назадъ. Да кромѣ того нѣтъ никакихъ свидѣтельствъ и о томъ, чтобы до Крамэра принимаемы были какія-либо болѣе или менѣе энергическія мѣры къ приведенію этой мысли въ исполненіе.

Нѣсколько мѣсяцевъ трудился Крамэръ въ домѣ лорда Вайльтшира и наконецъ, въ апрѣлѣ 1530 года, его книга была готова. Изложивъ въ ней свой взглядъ на бракъ короля, Крамэръ подтвердилъ его свидѣтельствами Священнаго Писанія, вселен-

скихъ соборовъ и древнихъ писателей церкви, рѣшительно проводя ту мысль, что епископъ Римскій не имѣетъ никакой власти разрѣшать отъ того, что предписывается словомъ Божіимъ. Окончивъ свой трудъ, Крамэръ представилъ его королю. Генрихъ пришелъ въ восторгъ отъ книги Крамэра и выразилъ желаніе, чтобы авторъ самъ отправился съ своимъ произведеніемъ въ Римъ и тамъ убѣдилъ въ справедливости своего взгляда на дѣло и самаго папу и всю его священную коллегію. Крамэръ отвѣчалъ, что если такова воля Божія, онъ готовъ предпринять путешествіе въ Италію.

Съ этого времени, т.-е. тогда только, когда Крамэръ принялъ участіе въ дѣлѣ, мысль о томъ, чтобы добиться развода при посредствѣ университетовъ, стала энергически приводиться въ исполненіе. Ученые агенты короля отправляются теперь по разнымъ университетамъ христіанскаго Запада, начиная съ Оксфорда и Кэмбриджа и оканчивая университетами Франціи, Испаніи, Италіи и Германіи, а также и къ различнымъ знаменитымъ богословамъ того времени, какъ напр.: Цвингли, Эколампадію, Кальвину, Озіандеру и др., чтобы пріобрѣсти ихъ мнѣнія по дѣлу о разводѣ. Въ этой обширной агитаціи и самъ Крамэръ долженъ былъ принимать значительную долю участія. Посольства, отправлявшіяся въ разныя страны по дѣлу короля, большею частію организовались при участіи и руководствѣ Крамэра, а въ одномъ изъ нихъ онъ и лично долженъ былъ приложить свои старанія. Прежде всего Генрихъ думалъ, что аргументація Крамэра способна будетъ повліять на образъ мыслей самого папы, а потому онъ организовалъ торжественное посольство въ Римъ, которому поручено было представить Римскому первосвященнику и книгу, составленную Крамэромъ. Во главѣ посольства поставленъ былъ отецъ Анны Болэйнъ, а затѣмъ въ составъ его вошли еще: Стоксли, епископъ Лондонскій, докторъ Ли, докторъ Беннетъ, докторъ Крамэръ и другіе ученые мужи. Въ началѣ 1530 года послы Генриха прибыли въ Болонью, гдѣ тогда находился папа, приготовляясь совершить торжественную коронацію императора Карла. Политическія обстоятельства, въ которыхъ находился тогда папа, были далеко не благопріятны для дѣла Генриха. Императоръ Карлъ только-что одержалъ побѣду надъ всѣми своими врагами въ Италіи и потому обладалъ подавляющею политическою силой, а ме-

жду тѣмъ этотъ императоръ былъ племянникъ Катарины Арагонской и рѣшительный противникъ дѣла о разводѣ. Папа былъ теперь совершенно въ его рукахъ и не считалъ возможнымъ сдѣлать что либо, вопреки его желанію, а потому посольству Генриха можно было заранѣе предсказать полную неудачу. Не смотря на неблагопріятную обстановку, послы Генриха не теряли впрочемъ присутствія духа и вели себя съ большимъ достоинствомъ. При торжественной аудіенціи они напр. не хотѣли подчиниться обычаю и отказались цѣловать туфлю первосвященника. Когда зашла рѣчь о дѣлѣ, графъ Вайльтширъ представилъ папѣ книгу Крамэра и заявилъ, что король Англіи не желаетъ унижать достоинства своей короны и не согласенъ переносить своего дѣла въ Римъ, какъ требовалъ того папа. Онъ далъ понять первосвященнику, что если желаніе Генриха не будетъ удовлетворено законнымъ образомъ, то это можетъ привести къ низверженію въ Англіи папскаго авторитета. Находясь между двумя противоположными вліяніями, папа, какъ и прежде, старался теперь тянуть дѣло, не приводя его ни къ какому рѣшительному результату. Послы выражали даже желаніе въ публичномъ диспутѣ доказать, что jure divino никто не можетъ жениться на вдовѣ своего брата и что папа не имѣетъ права разрѣшать отъ этого запрещенія; но и этого добиться имъ не удалось. Согласіе на диспутъ имъ давалось, назначались даже дни для пренія; но когда срокъ наступалъ и послы являлись готовыми къ диспуту, не оказывалось никого, кто-бы долженъ былъ съ ними диспутировать. Такъ дѣло тянулось день за днемъ и окончилось наконецъ тѣмъ, что папа, выказавъ посламъ свою благосклонность, отпустилъ ихъ ни съ чѣмъ. Крамэръ при этомъ получилъ отъ папы почетную должность пенитенціарія. Не больше успѣха имѣли послы и въ своихъ переговорахъ съ императоромъ. По волѣ короля они предлагали Карлу, если онъ изъявитъ свое согласіе на разводъ, единовременную уплату трехъсотъ тысячъ кронъ, обратную выдачу всего приданаго Катарины и пожизненную ей пенсію; но императоръ отвѣчалъ, что онъ не торгашъ, чтобы продавать за деньги права своей тетки, что онъ подчинится лишь приговору папы и въ случаѣ нужды сумѣетъ поддержать его силу. Такимъ образомъ посольство, въ которомъ Крамэръ

принималъ непосредственное участіе, оказалось вполнѣ безплоднымъ и ни съ чѣмъ принуждено было возвратиться въ Англію.

Окончивъ такъ печально свое участіе въ посольствѣ, Крамэръ остался въ Италіи, гдѣ и прожилъ еще нѣсколько мѣсяцевъ. Здѣсь, въ началѣ 1531 года, онъ получилъ предписаніе отъ своего короля отправиться въ Германію, чтобы тамъ выхлопотать у извѣстнѣйшихъ протестантскихъ богослововъ того времени благопріятныя мнѣнія по дѣлу о разводѣ. Кромѣ этого, на Крамэра возложено было и другое порученіе, чисто-политическаго свойства, а именно: онъ долженъ былъ позаботиться о томъ, чтобы отклонить протестантскихъ князей Германіи отъ союза, въ который они готовы были вступить съ императоромъ, обѣщавъ имъ при этомъ содѣйствіе Англіи. Но и личная дѣятельность Крамэра, въ качествѣ агента, не сопровождалась желаннымъ успѣхомъ. Ни какъ богословъ, ни какъ дипломатъ, онъ не могъ добиться своихъ цѣлей. Онъ видѣлся и бесѣдовалъ со многими германскими богословами, какъ-то: съ Эколампадіемъ, Буцеромъ, Цвингли, Лютеромъ, Меланхтономъ; но ни одного изъ нихъ не могъ расположить въ пользу развода. Что-же касается его политической миссіи, то онъ явился съ нею уже слишкомъ поздно; миръ между протестантскими князьями и императоромъ почти уже состоялся и вскорѣ былъ подписанъ въ Нюренбергѣ. При всемъ томъ нельзя сказать, чтобы пребываніе Крамэра въ Германіи было совершенно безплоднымъ для дѣла короля. Мы знаемъ напр. что ему удалось убѣдить въ истинности своего взгляда на дѣло одного изъ высокихъ сановниковъ при дворѣ императора, Корнеліуса Агриппу, который сперва намѣренъ былъ публично диспутировать съ Крамэромъ, но потомъ отказался отъ своего намѣренія, такъ какъ послѣ частной бесѣды вполнѣ согласился съ его воззрѣніями. Убѣдились доводами Крамэра даже и нѣкоторые изъ протестантскихъ богослововъ, какъ напр.: Озіандеръ, который написалъ даже книгу въ защиту взглядовъ Крамэра, озаглавивъ ее: „De matrimoniis incestis“.

Результаты какъ личныхъ стараній Крамэра такъ и всей вообще широко задуманной агитаціи, хотя и не вполнѣ соотвѣтствовали желаніямъ и ожиданіямъ Генриха, были все-таки довольно значительны. Сторонники короля располагали теперь двѣнадцатью благопріятными для себя рѣшеніями университетовъ

по вопросу о разводѣ. Эти рѣшенія изложены были въ формальныхъ актахъ, скрѣпленныхъ университетскими печатями и снабженныхъ подписями членовъ корпорацій. Кромѣ того, они пріобрѣли еще цѣлую сотню книгъ и разсужденій въ пользу развода. Впрочемъ всѣ эти документы еще далеко не доказывали того, чтобы ихъ авторы были дѣйствительно убѣждены въ томъ, что они писали или подписывали. Средства, при помощи которыхъ агенты короля добивались благопріятныхъ для своего дѣла рѣшеній, были часто весьма неблаговиднаго свойства. Масса свидѣтельствъ подтверждаетъ тотъ фактъ, что при сборѣ мнѣній пускались въ дѣло и всякаго рода интриги и угрозы и обѣщанія и въ особенности подкупы. Но это явленіе не должно ни удивлять насъ, ни служить особенно тяжкимъ поводомъ къ обвиненію короля и его сторонниковъ, потому что о свободѣ слова тогда вообще думали еще слишкомъ мало и противуположная партія дѣйствовала съ своей стороны нисколько не лучше. Когда напр. Озіандеръ напечаталъ свою книгу въ интересахъ Генриха, ея экземпляры были арестованы въ Аугсбургѣ по приказанію императора. Корнеліусъ Агриппа, сдавшійся на доводы Крамэра и заявившій, что справедливость дѣла Генриха выше всякаго сомнѣнія, долженъ былъ за это поплатиться тюремнымъ заключеніемъ. Какъ бы то ни было, но значительное количество благопріятныхъ мнѣній было собрано сторонниками короля, а имъ только этого и было нужно. Для нихъ важны были лишь самые документы: эти документы были теперь въ ихъ рукахъ и оставалось лишь сдѣлать изъ нихъ надлежащее употребленіе.

Долговременное пребываніе Крамэра въ Германіи сопровождалось между тѣмъ разными неизбѣжными знакомствами, изъ которыхъ одно имѣло для его частной жизни весьма существенныя послѣдствія. Проведя немало времени въ Нюренбергѣ, Крамэръ успѣлъ близко сойтись и даже подружиться съ тамошнимъ пасторомъ, извѣстнымъ богословомъ Озіандеромъ. Эта дружба еще болѣе скрѣпилась вскорѣ родственнымъ союзомъ, такъ какъ Крамэръ влюбился въ племянницу Озіандера и женился на ней. Одинъ изъ писателей, враждебно относящихся къ Крамэру, Коббеттъ, утверждаетъ, что онъ женился второй разъ въ Германіи, тогда, когда еще жива была его первая жена. Но первая жена Крамэра, какъ извѣстно, умерла черезъ годъ послѣ свадьбы и

Подвигъ въ своихъ анналахъ прямо свидѣтельствуетъ, что Крамеръ женился теперь „uxore jamdudum orbatus“. Мы приводимъ слова Коббетта только какъ образчикъ той наглой безцеремонности, съ которою писатели, враждебные Крамэру, считаютъ себя въ правѣ клеветать на него при всякомъ удобномъ случаѣ, не имѣя для того ни малѣйшихъ основаній. Второй бракъ Крамэра послужилъ для него впослѣдствіи источникомъ многихъ безпокойствъ и непріятностей и даже не разъ самую жизнь его подвергалъ опасности. Вступая въ этотъ бракъ, Крамэръ никакъ не предполагалъ, что уже близилось то время, когда судьба должна была выдвинуть его на болѣе видное поприще дѣятельности и возвести въ такой санъ, съ которымъ брачная жизнь не могла быть совмѣстимою. Пока Крамэръ жилъ въ Германіи, Генрихъ задумалъ возвести его на Кантербурійскій архіепископскій престолъ.

III.

Двадцать третьяго августа 1532 года умеръ Уаргамъ, архіепископъ Кантербурійскій, и такимъ образомъ важнѣйшій іерархическій постъ Англіи сдѣлался вакантнымъ. Уже по одной важности самаго поста вопросъ объ его замѣщеніи долженъ былъ обращать на себя всеобщее вниманіе. Но больше всѣхъ заинтересованъ былъ въ этомъ вопросѣ Генрихъ, такъ какъ для него, при усиливавшейся все болѣе и болѣе натянутости отношеній къ Риму, было въ высшей степени важно имѣть на архіепископскомъ престолѣ человѣка, на котораго бы при случаѣ можно было положиться. Выбирая изъ извѣстныхъ ему людей наиболѣе подходящаго къ своимъ требованіямъ, Генрихъ остановилъ наконецъ свой выборъ на Крамэрѣ. Кромѣ своего ученаго авторитета, этотъ человѣкъ и въ воззрѣніяхъ и въ дѣятельности уже успѣлъ доселѣ обнаружить себя именно такимъ, какимъ желалъ бы Генрихъ видѣть будущаго архіепископа. Относительно короля онъ велъ себя доселѣ какъ самый преданный слуга, болѣе трехъ лѣтъ посвящая весь свой трудъ и силы интересамъ своего государя. Въ дѣлѣ о разводѣ онъ оказалъ Генриху весьма существенныя услуги, такъ что только благодаря его усиліямъ это дѣло успѣло получить теперь такіе широкіе размѣры. Не

было также оснований сомнѣваться и въ томъ, чью сторону приметъ Крамэръ, если враждебныя отношенія Генриха къ папѣ приведутъ къ окончательному разрыву съ Римомъ, такъ какъ доселѣ Крамэръ вовсе не заявлялъ себя особенно ревностнымъ сторонникомъ папскаго авторитета, ратуя противъ разрѣшительной власти. Руководствуясь этими соображеніями и отчасти не безъ вліянія Анны Болэйнъ, вся семья которой была расположена къ Крамэру, Генрихъ формальнымъ актомъ 1 октября утвердилъ предположенное назначеніе. Такъ какъ Крамэръ находился въ это время на континентѣ, то Генрихъ послалъ туда предписаніе о вызовѣ его въ Англію и поручилъ Гоукинсу замѣнить Крамэра въ его заграничной миссіи. Новое назначеніе, по свидѣтельству Паркэра, состоялось „praeter opinionem et sensum multorum“, что конечно совершенно понятно. И по лѣтамъ и по общественному положенію Крамэръ вовсе не былъ въ числѣ тѣхъ, которые могли бы считать себя претендентами на высокую архіепископскую каѳедру, а потому его возвышеніе должно было служить достаточнымъ поводомъ къ неудовольствію для тѣхъ, кои признавали себя обойденными. Съ другой стороны, истиннымъ католикамъ не могло нравиться и то, что на первую каѳедру Англіи возводится человѣкъ, уже зарекомендовавшій себя враждебно по отношенію къ интересамъ папскаго престола. Какъ бы то ни было, но Генрихъ руководствовался своими соображеніями и назначеніе состоялось.

Когда Крамэръ получилъ отъ короля извѣстіе о своемъ назначеніи вмѣстѣ съ предписаніемъ о скорѣйшемъ возвращеніи въ Англію, онъ принялъ эту новость далеко не съ радостію. На первыхъ порахъ онъ старался даже отклонить отъ себя предложенную честь и отказываясь ссылался на свою неспособность нести возлагаемое на него тяжелое бремя. Когда же король не хотѣлъ обращать вниманія ни на какія оттоворки, Крамэръ думалъ какъ-либо замять дѣло и намѣренно медлилъ своимъ возвращеніемъ въ Англію, надѣясь, что Генрихъ успѣетъ забыть объ немъ и назначитъ на каѳедру кого-либо другаго. Указывая на это обстоятельство впослѣдствіи, Крамэръ самъ говорилъ, что никто не принималъ епископство такъ не охотно, какъ онъ. Если сообразить тѣ условія, при которыхъ приходилось Крамэру вступать на архіепископскую каѳедру, то его нежеланіе предста-

вляется весьма понятнымъ, а потому невидно и основаній сомнѣваться въ искренности заявленія. Крамэръ былъ человѣкъ до крайности осторожный, слишкомъ недовѣрчивый, если даже не боязливый, чтобы вообще охотно и безъ колебанія принять на себя такую высокую и отвѣтственную должность, какъ должность примаса Англіи. Трудная и опасная сама по себѣ, эта должность представлялась ему еще труднѣе и опаснѣе потому, что онъ зналъ, съ кѣмъ ему болѣе всего придется имѣть дѣло. Крамэру хорошо извѣстенъ былъ характеръ его государя. Онъ зналъ, что это своенравный и гордый деспотъ, который не хочетъ терпѣть никакихъ противорѣчій, а тѣмъ болѣе противодѣйствій своимъ желаніямъ и капризамъ. Не угодить ему въ чемъ бы то ни было значило рисковать своею карьерой, а можетъ быть даже и головою. Недавнее паденіе могучаго кардинала Уользи служило яснымъ тому доказательствомъ и было еще слишкомъ свѣжо въ памяти каждаго англичанина. Между тѣмъ Крамэръ узналъ, въ какія отношенія онъ долженъ будетъ стать къ этому деспоту, если вступитъ на архіепископскую каѳедру. Не могъ онъ не понять, что Генрихъ преимущественно ради своихъ цѣлей и назначаетъ его архіепископомъ, а потому конечно будетъ требовать, чтобы онъ всегда и во всемъ былъ его послушнымъ орудіемъ. Такая перспектива уже сама по себѣ не представляла для Крамэра ничего привлекательнаго; но положеніе архіепископа становилось еще болѣе опаснымъ и затруднительнымъ въ виду тѣхъ отношеній, которыя въ то время установились между королемъ Англіи и папою. Размолвка между ними зашла уже далеко. Недовольный папою и опираясь на общее оппозиціонное Риму народное настроеніе, Генрихъ въ то время уже предпринялъ нѣсколько мѣръ, прямо враждебныхъ интересамъ апостольскаго престола, каковы напр.: уничтоженіе взноса динарія св. Петра и аннатовъ, или провозглашеніе королевскаго главенства надъ церковію. Само собою разумѣется, что подобныя мѣры не могли нравиться папѣ и встрѣчать себѣ сочувствіе со стороны настоящихъ католиковъ; но при всемъ томъ полнаго разрыва съ Римомъ еще не было и верховная власть папы въ Англіи не была уничтожена. Отсюда являлась странная двойственность и положеніе англійскаго епископа представлялось въ высшей степени затруднительнымъ. Ему приходилось быть слу-

гою двухъ господъ, интересы которыхъ враждебно сталкивались между собою. Съ одной стороны, онъ долженъ былъ принести присягу папѣ, въ которой клялся всѣми силами поддерживать всѣ права и преимущества апостольскаго престола; а съ другой стороны онъ долженъ былъ присягать и королю въ томъ, что будетъ его вѣрнымъ подданнымъ и готовъ положить жизнь свою на защиту его интересовъ. Между тѣмъ интересы папы и короля въ нѣкоторыхъ случаяхъ взаимно исключали другъ друга. Мудрено ли, что въ виду такого страннаго и опаснаго положенія, Крамэръ желалъ уклониться отъ вступленія на архіепископскую каѳедру? Было наконецъ и еще одно обстоятельство, которое въ данномъ случаѣ являлось весьма существеннымъ затрудненіемъ для Крамэра. Въ это время онъ, какъ мы знаемъ, успѣлъ уже во второй разъ жениться. Генрихъ, назначая его архіепископомъ, должно быть не зналъ объ его бракѣ, хотя положительныхъ основаній, чтобы утверждать это, и не имѣется. Какъ бы то ни было, но это обстоятельство сильно озабочивало Крамэра. Каноническія правила римской церкви, какъ извѣстно, предписываютъ духовенству обязательное безбрачіе, да кромѣ того, Крамэру не безъизвѣстны были и личныя воззрѣнія на этотъ предметъ Генриха, который считалъ женатаго священника достойнымъ веревки или колеса. Мудрено ли, что Крамэръ не желалъ рисковать своей головою, принимая архіепископскій, санъ будучи женатымъ? Соображая всѣ эти обстоятельства, намъ кажется возможнымъ повѣрить справедливости заявленія Крамэра, что онъ неохотно принималъ архіепископство и даже желалъ отклонить отъ себя такую честь. Впрочемъ такой выводъ не всѣми признается за несомнѣнно-истинный. Говорятъ даже, что Крамэръ не только не желалъ отклонять отъ себя королевское назначеніе; но напротивъ, сознательно стремился къ нему. Его взгляды по вопросу о разводѣ короля и вся его дѣятельность въ этомъ случаѣ обусловливалась будто бы именно этимъ самымъ честолюбивымъ стремленіемъ къ архіепископской каѳедрѣ. Для того будто бы Крамэръ и ратовалъ такъ сильно въ пользу развода, чтобы угодить королю и добиться митры. Но нѣтъ никакихъ данныхъ, которыя могли бы служить къ подтвержденію этого предположенія, а между тѣмъ мы знаемъ, что Крамэръ давно уже по вопросу о разводѣ короля высказывался именно въ томъ смыслѣ, въ ка-

комъ онъ говорилъ и дѣйствовалъ впослѣдствіи. Когда онъ былъ еще частнымъ человѣкомъ, извѣстнымъ лишь въ кругу членовъ своего университета, когда онъ не входилъ еще ни въ какія непосредственныя сношенія съ Генрихомъ, когда слѣдовательно не было ему еще ни малѣйшихъ основаній питать честолюбивые замыслы на архіепископскую каѳедру, въ то время еще и не вакантную,—и тогда онъ, единственный въ числѣ членовъ Кембриджскаго университета, уже высказывалъ и отстаивалъ мысль о незаконности перваго брака короля и о необходимости развода. Измѣненіе въ условіяхъ общественнаго положенія Крамэра дало только ему возможность и побужденіе развить свой взглядъ и приложить его къ дѣлу, а вовсе не создало этого взгляда.

Хотя и не съ охотою встрѣтилъ Крамэръ вѣсть о своемъ назначеніи на архіепископскую каѳедру, но у него не хватило твердости настолько, чтобы рѣшительно отказаться отъ него. Послѣ нѣкотораго колебанія и внутренней борьбы, онъ не устоялъ предъ просьбами короля и внушеніями друзей и оставивъ Мантую, гдѣ находился тогда вмѣстѣ съ дворомъ императора, въ началѣ 1533 года отправился въ Англію. Принимая наконецъ свое новое назначеніе, Крамэръ не чуждъ былъ надежды, что уже близко то время, когда затруднявшія его доселѣ обстоятельства устранятся сами собою. Соображая современныя отношенія Англіи къ Риму, онъ надѣялся, что скоро придетъ въ этой странѣ конецъ папскому авторитету, а тогда архіепископу не будетъ уже необходимости служить двумъ господамъ, да и законъ о безбрачіи духовенства можно будетъ отмѣнить по примѣру протестантскихъ церквей континентальной Европы. Въ ожиданіи этихъ лучшихъ для себя дней, онъ оставилъ пока свою жену у ея родственниковъ въ Германіи и одинъ поѣхалъ къ своему новому посту.

Такъ какъ Англія еще не отдѣлилась отъ единенія съ Римомъ, то и назначеніе новаго архіепископа кантербурійскаго не могло состояться безъ согласія и утвержденія папы. Въ концѣ января Генрихъ отправилъ въ Римъ увѣдомленіе о состоявшемся выборѣ и просилъ папу о присылкѣ нужныхъ документовъ для утвержденія Крамэра въ его новомъ санѣ. Римская курія далеко не сочувствовала выбору Генриха, такъ какъ Крамэръ уже достаточно успѣлъ зарекомендовать себя предъ папою въ неблагопріятномъ свѣтѣ. Онъ былъ главнымъ дѣятелемъ въ пользу раз-

вода, причемъ энергически возставалъ противъ папской разрѣшительной власти, да и религіозныя убѣжденія его находились подъ сильнымъ сомнѣніемъ, такъ какъ въ Римѣ извѣстно было, что онъ состоитъ въ близкихъ сношеніяхъ и перепискѣ съ Озіандеромъ и другими протестантскими богословами. Этого было конечно достаточно, чтобы признать Крамэра человѣкомъ неблагонадежнымъ и отказать въ его утвержденіи, но въ виду и безъ того уже натянутыхъ отношеній къ Англіи, папа побоялся подливать масло въ огонь и раздражать Генриха своимъ отказомъ, а потому получивъ съ Крамэра единовременный взносъ въ 900 дукатовъ, вмѣсто уничтоженныхъ аннатовъ, далъ свое согласіе и послалъ въ Англію утвердительныя буллы.

Теперь Крамэру оставалось только принять посвященіе, но тутъ-то именно и пришлось ему тотчасъ-же испытать всю трудность и опасную двойственность своего новаго положенія. Прежде принятія архіепископскаго посвященія онъ долженъ былъ принести торжественныя присяги королю и папѣ, а между тѣмъ эти присяги въ нѣкоторыхъ пунктахъ не были совмѣстимы между собою. Такое противорѣчіе тяготило совѣсть Крамэра и онъ пытался найти какой-либо выходъ изъ этого затруднительнаго положенія. Ученые канонисты поспѣшили помочь ему, указавъ на казуистическій пріемъ, нерѣдко практиковавшійся въ то время: они посовѣтовали ему прибѣгнуть къ протесту, который-бы уничтожалъ дѣйствительность одной изъ несовмѣстимыхъ присягъ. Крамэръ воспользовался этимъ совѣтомъ и съ согласія короля привелъ его въ исполненіе. Противъ которой изъ двухъ присягъ долженъ былъ быть направленъ протестъ,—въ этомъ Крамэръ не колебался. Его предшествовавшая дѣятельность доказывала, что онъ вовсе не считалъ себя обязаннымъ безусловно подчиняться папскому авторитету и неизмѣнно поддерживать всѣ его права и привиллегіи; онъ держался того мнѣнія, что въ существующихъ церковныхъ порядкахъ многое должно быть подвержено реформѣ. Принявъ такимъ образомъ сторону короля, онъ принесъ ему свою присягу, въ которой клялся, призывая Бога въ свидѣтели, что до конца своей жизни пребудетъ неизмѣнно вѣрнымъ подданнымъ, вполнѣ преданнымъ интересамъ его величества. Наступило тридцатое число марта—день, назначенный для посвященія новаго архіепископа. Предъ самымъ посвященіемъ, Крамэръ, пригласивъ

съ собою четырехъ свидѣтелей—ученыхъ докторовъ и юристовъ и нотаріуса Уаткинса, отправился въ капеллу св. Стефана, гдѣ и прочелъ свою протестацію. Въ этой протестаціи Крамэръ заявлялъ, что присягою, которую онъ будетъ сейчасъ для соблюденія формы приносить римскому первосвященнику, онъ не намѣренъ обязывать себя ни къ чему, что бы могло послужить во вредъ закону Бога и правамъ короля или государства, а также могло стать препятствіемъ для тѣхъ реформъ, которыя найдено будетъ нужнымъ произвести въ англійской церкви. Послѣ протестаціи Крамэръ, сопровождаемый всѣми своими свидѣтелями, отправился къ главному алтарю церкви вестминстерскаго аббатства, гдѣ епископы: Линкольнскій, Экзетерскій и Ст. Асафскій, назначенные папою, должны были совершить надъ нимъ посвященіе. Когда при церемоніи дошло дѣло до принесенія присяги папѣ, Крамэръ, стоя предъ епископами, обратился къ своимъ свидѣтелямъ и снова подтвердилъ, что онъ остается при той протестаціи, которую они уже слышали. Затѣмъ онъ положилъ руку на открытое евангеліе и призывая Бога въ свидѣтели, принесъ установленную епископскую присягу, въ которой клялся повиноваться папѣ и защищать всѣ его права и привиллегіи. По принесеніи этой присяги, епископы совершили надъ нимъ посвященіе и возложили на него палліумъ.

Вопросъ о томъ, была ли протестація Крамэра актомъ тайнымъ или публичнымъ, намъ вовсе не представляется настолько важнымъ, чтобы обращать на него особенное вниманіе, такъ какъ самое существо факта отъ того или другаго рѣшенія этого вопроса нисколько не измѣняется. Въ томъ, что папа не зналъ объ этой протестаціи и не долженъ былъ знать о ней, едва-ли можно сомнѣваться, потому что въ противномъ случаѣ онъ врядъ-ли согласился бы признать Крамэра въ его санѣ. Несомнѣнно извѣстна была протестація только лишь королю, свидѣтелямъ, предъ которыми читалъ ее Крамеръ, да тѣмъ епископамъ, которые совершали посвященіе. Если же епископы, узнавъ о протестаціи Крамера и будучи официальными уполномоченными папы, все-таки совершили посвященіе, то это, по мнѣнію Блунта, служитъ яснымъ доказательствомъ того, что въ Англіи всѣ уже въ то время сознавали близость паденія папскаго авторитета. Мотивы, побудившіе Крамэра прибѣгнуть къ протесту, ясны сами собою.

Самъ Крамэръ, въ извиненіе своей двойственности, писалъ впослѣдствіи королевѣ Маріи, что въ этомъ случаѣ онъ намѣренъ былъ обезпечить себѣ свободу для реформы церкви. Что онъ не задумался для своихъ, хотя бы и возвышенныхъ цѣлей воспользоваться такимъ казуистическимъ пріемомъ,—это не представляетъ въ себѣ ничего особенно удивительнаго, такъ какъ подобная казуистика въ его время господствовала и онъ самъ въ ней былъ рожденъ и воспитанъ. Что же касается нравственнаго достоинства Крамэрова поступка, то въ этомъ отношеніи, кажется, не должно быть никакого спора. Этотъ поступокъ можно лишь объяснять такъ или иначе, извинять болѣе или менѣе; но никакъ не оправдывать, потому что каковы бы ни были окружавшія его условія, онъ все-таки по существу своему остается обманомъ и клятвопреступленіемъ. Касаясь этого вопроса, Блунтъ признается, что трудно оправдать Крамэра въ его двусмысленномъ поступкѣ; Кольеръ извиняетъ его лишь какъ проявленіе немощи человѣческой, а Галламъ рѣшительно считаетъ его неизвинимымъ, такъ какъ взгляды и намѣренія Крамэра были совершенно несовмѣстимы съ какимъ бы то ни было видомъ повиновенія папѣ.

Итакъ, докторъ Томасъ Крамэръ вступилъ теперь на кантербурійскій архіепископскій престолъ. Широкое поприще открывалось теперь для его дѣятельности и тутъ-то всего яснѣе должно было обнаружиться, что такое былъ этотъ Крамэръ.

IV.

Если Генрихъ, возводя Крамэра на архіепископскій престолъ, заботился главнымъ образомъ о своихъ личныхъ интересахъ, хотѣлъ въ примасѣ Англіи найти себѣ человѣка, опираясь на содѣйствіе котораго можно было бы съ успѣхомъ положить конецъ затянувшемуся бракоразводному процессу, то онъ очень скоро долженъ былъ съ удовольствіемъ убѣдиться въ томъ, что ни мало не ошибся въ своихъ разсчетахъ. Новый архіепископъ прежде всего счелъ своимъ долгомъ обратить вниманіе на дѣло о разводѣ и всѣми силами постарался привести его къ скорому рѣшенію, благопріятному для короля. Тотчасъ послѣ посвященія, онъ занялъ свое мѣсто въ засѣдавшей тогда конвокаціи Кантер-

бурійскаго округа, и подъ его предсѣдательствомъ и руководствомъ духовный соборъ началъ обсуждать слѣдующіе вопросы: 1) можетъ ли человѣкъ жениться на вдовѣ своего брата, хотя и не оставившаго потомства, но тѣлеснымъ образомъ осуществившаго свой бракъ? Основывается ли запрещеніе такаго брака на законѣ божественномъ, отъ исполненія котораго и папа разрѣшить не можетъ, или нѣтъ? 2) Можно ли съ точки зрѣнія каноническаго права признать несомнѣнно доказаннымъ тотъ фактъ, что бракъ старшаго брата Генрихова, Артура, съ Катариною тѣлеснымъ образомъ былъ дѣйствительно осуществленъ? Послѣ оживленныхъ преній, всѣ эти вопросы сильнымъ большинствомъ разрѣшены были въ смыслѣ благопріятномъ для короля. Когда же и конвокація Іоркскаго округа послѣдовала въ этомъ случаѣ примѣру Кантербурійской, Крамэръ смѣло повелъ дѣло далѣе. Онъ обратился къ королю съ почтительнымъ посланіемъ, въ которомъ говорилъ, что бракъ его съ Катариною много порицается не только въ самой Англіи, но даже и далеко за ея предѣлами, что его подданные сильно опасаются, какъ бы этотъ сомнительный бракъ не сдѣлался послѣ источникомъ пререканій по вопросу о престолонаслѣдіи и не навлекъ на страну ужасныхъ бѣдствій междоусобной войны. Принимая близко къ сердцу всѣ такія порицанія и справедливыя опасенія подданныхъ, архіепископъ и просилъ теперь короля, какъ своего верховнаго главу, о дозволеніи ему разсмотрѣть, при содѣйствіи особой судебной коммиссіи, всѣ данныя, относящіяся къ бракоразводному дѣлу и произнести окончательное рѣшеніе. Само собою разумѣется, что на такую просьбу отъ Генриха послѣдовало милостивое соизволеніе, тѣмъ болѣе, что по свидѣтельству самаго Крамэра, эта новая постановка дѣла заранѣе была условлена и обдумана въ королевскомъ совѣтѣ.

Въ составъ судебной коммиссіи вошли подъ предсѣдательствомъ Крамэра, епископы: Лондонскій, Уинчестерскій, Батскій и Линкольнскій, а также нѣсколько ученыхъ королевскихъ совѣтниковъ, докторовъ богословія и каноническаго права. Резиденціей суда назначенъ былъ монастырь св. Петра въ Дунстеблѣ, какъ мѣсто, находившееся вблизи Амфилля, гдѣ въ то время пребывала Катарина. Такая близость суда къ королевѣ представлялась сторонникамъ Генриха не лишнею въ тѣхъ видахъ, чтобы не

тратить много времени на сношенія съ Катариной и чтобы она не имѣла впослѣдствіи повода ссылаться на незнаніе того, что подлѣ нея самой происходило. Десятаго мая 1533 года судъ открылъ свои засѣданія. Обѣ заинтересованныя стороны получили приглашеніе лично явиться для нужныхъ разъясненій или прислать своихъ уполномоченныхъ. Отъ короля такой уполномоченный былъ дѣйствительно присланъ; но Катарина на призывъ суда не обратила никакого вниманія. Въ архіепископской коммиссіи, конечно не безъ основанія, она не надѣялась встрѣтить вполнѣ безпристрастное отношеніе къ своему дѣлу, а потому оставалась при своемъ прежнемъ настойчивомъ заявленіи, что разсудить ее съ королемъ можетъ только самъ папа. Соблюдая обычныя формы, коммиссія выжидала установленные сроки и до трехъ разъ повторила свое приглашеніе. Когда же и на третій призывъ Катарина не явилась, судъ призналъ ее упорною (contumax) и, не обращая вниманія на ея отсутствіе, приступилъ къ изслѣдованію дѣла. Разсмотрѣны были всѣ свидѣтельскія показанія, собранныя еще прежде папскими легатами по вопросу о тѣлесномъ осуществленіи брака между Артуромъ и Катариною. Затѣмъ прочтены были рѣшенія университетовъ, пріобрѣтенныя королевскими агентами и утверждавшія, что бракъ на вдовѣ брата запрещается закономъ божественнымъ и папою разрѣшенъ быть не можетъ. Наконецъ представлены были многочисленныя произведенія разныхъ богослововъ и канонистовъ и недавно состоявшіяся опредѣленія конвокацій обоихъ округовъ Англіи. Вся эта масса данныхъ должна была согласно привести судъ къ ясному выводу не въ пользу Катарины. Искренніе сторонники короля повидимому даже были довольны отсутствіемъ на судѣ королевы или ея представителя. Уже въ послѣдніе дни засѣданій Крамэръ писалъ напр. Кромвеллю, что онъ намѣревается приступить къ произнесенію окончательнаго приговора, и при этомъ просилъ его и короля хранить извѣстіе о такомъ его намѣреніи въ строгой тайнѣ, ибо онъ боится, какъ бы Катарина, узнавъ о предполагающемся рѣшеніи, не вздумала явиться въ Дунстэбль лично или чрезъ уполномоченнаго. Такое ея появленіе могло бы сильно усложнить и затормозить дѣло, которое теперь идетъ вполнѣ по желанію короля. Опасенія Крамэра оказались напрасными и 23

мая онъ могъ безпрепятственно утвердить свой окончательный приговоръ. Въ этомъ приговорѣ, ссылаясь на всѣ разсмотрѣнныя судомъ данныя, архіепископъ своею властію опредѣляетъ, что бракъ Генриха съ Катариною былъ лишь простымъ сожительствомъ de facto, а не de jure; что этотъ бракъ, какъ противный божественному закону, недѣйствителенъ съ самаго своего начала, а потому Генрихъ и Катарина не могутъ оставаться въ немъ, но обязательно должны разлучиться другъ отъ друга. Итакъ, долго тянувшійся бракоразводный процессъ приведенъ былъ теперь къ концу помимо папы собственною властію англійской церкви. Конечно образъ дѣйствій новаго архіепископа не могъ себѣ встрѣтить сочувствіе въ Римѣ. Папа кассировалъ приговоръ Крамэру и Генриху, въ случаѣ неповиновенія, грозилъ отлученіемъ отъ церкви; но въ отвѣтъ на это особый посолъ Генриха присланъ былъ въ Марсель и здѣсь отъ имени короля и Крамэра торжественно, предъ лицемъ самаго папы и короля французскаго, аппеллировалъ ко вселенскому собору. Между тѣмъ въ Англіи приговоромъ о разводѣ дѣло не ограничилось. Еще за нѣсколько мѣсяцевъ до этого приговора Генрихъ былъ уже тайно обвѣнчанъ съ Анною Болэйнъ. Теперь, когда разводъ уже состоялся, второй бракъ короля не было никакой надобности держать въ секретѣ, тѣмъ болѣе, что беременность новой королевы и не дозволяла этого. Возвратившись въ Лондонъ, Крамэръ устроилъ 28-го мая въ своемъ Ламбэтскомъ дворцѣ торжественное засѣданіе, на которомъ объявилъ, что Генрихъ и Анна уже состоятъ между собою въ законномъ бракѣ и этотъ бракъ онъ подтверждаетъ теперь своею архіепископскою властію. Перваго іюня, при содѣйствіи того же Крамэра, совершена была наконецъ съ блестящими церемоніями и коронація новой англійской королевы.

Бросая общій взглядъ на этотъ финалъ бракоразводнаго процесса, нельзя конечно не признать, что Крамэръ игралъ въ немъ самую дѣятельную и выдающуюся роль. Мало того, можно даже сказать, что только благодаря его усиліямъ дѣло приведено было къ своему концу. Нельзя наконецъ не согласиться и съ тѣмъ, что во всемъ этомъ дѣлѣ архіепископъ явно обнаруживалъ себя самымъ усерднымъ сторонникомъ короля. Но и при всемъ томъ мы не видимъ никакихъ основаній къ тому, чтобы

утверждать, что это дѣло должно непремѣнно ложиться темнымъ пятномъ на репутацію Крамэра. Если онъ рѣшительно держалъ сторону короля и даже шелъ противъ папы, то это вовсе еще не даетъ намъ права видѣть въ немъ только низкаго льстеца и угодника, забывавшаго совѣсть свою изъ желанія потворствовать прихотямъ государя. Напротивъ мы знаемъ, что въ этомъ случаѣ онъ ни мало не измѣнилъ тѣмъ воззрѣніямъ на королевскій бракъ и на власть папы, какія онъ открыто высказывалъ и отстаивалъ еще задолго до своего вступленія на архіепископскій престолъ. Отчего же, если такъ, не признать, что въ королевскомъ процессѣ Крамэръ держалъ сторону Генриха, руководствуясь своимъ дѣйствительнымъ убѣжденіемъ въ правотѣ его дѣла, тѣмъ болѣе, что и дѣйствовалъ онъ при этомъ не путемъ какой-либо темной интриги, но открыто, съ соблюденіемъ всѣхъ узаконенныхъ формальностей. Если дѣйствія его въ настоящемъ случаѣ и производятъ на насъ нѣсколько непріятное впечатлѣніе, то единственно потому, что нескрываемое сочувствіе его одной изъ тяжущихся сторонъ не совсѣмъ приличествуетъ той роли судьи, въ которую онъ былъ поставленъ, и которая должна бы предполагать въ немъ полное безпристрастіе.

Дѣло съ Катариною было далеко не единственнымъ случаемъ, когда новому архіепископу пришлось принять близкое участіе въ семейныхъ отношеніяхъ своего государя. Послѣ Катарины еще пять женщинъ, одна за другою, становились супругами Генриха и носили корону англійской королевы, причемъ еще два новыхъ бракоразводныхъ процесса занесены были въ семейную хронику короля, а двѣ новыхъ королевы вмѣстѣ съ короною и головы свои сложили на эшафотѣ. Ко всѣмъ этимъ печальнымъ явленіямъ семейной жизни Генриха Крамэръ по самому положенію своему не могъ остаться безучастнымъ; но нельзя сказать, чтобы его образъ дѣйствій во всѣхъ случаяхъ былъ одинаково безукоризненнымъ.

Перваго мая 1536 года Генрихъ и королева Анна присутствовали вмѣстѣ на турнирѣ въ Гринвичѣ. Главными бойцами выступили здѣсь братъ королевы, лордъ Рошфоръ и одинъ изъ джентльмэновъ его свиты, сэръ Генри Норрисъ. Въ самый разгаръ турнира королева, нечаянно или намѣренно, уронила съ балкона свой платокъ. Норрисъ, утомленный боемъ, быстро под-

нялъ этотъ платокъ и отеръ имъ себѣ лице. Этотъ пустой случай не ускользнулъ отъ вниманія короля и сопровождался самыми ужасными послѣдствіями. Генрихъ тотчасъ же удалился съ турнира, и возвратившись во дворецъ, отдалъ приказъ арестовать королеву и заключить ее въ Тоуэръ. Вслѣдъ за нею были заключены туда же: лордъ Рошфоръ, сэръ Норрисъ, джентльмэны Брертонъ и Уэстонъ и придворный музыкантъ Маркъ Смэтонъ. Наряженъ былъ судъ, причемъ королева обвинялась: 1) въ томъ, что она не одинъ разъ и предъ многими утверждала, будто бы ея сердце никогда не принадлежало королю и доселѣ не принадлежитъ ему; 2) что она вмѣстѣ съ своими сообщниками замышляла даже лишить короля жизни; но главнымъ образомъ въ томъ, 3) что она многократно вступала въ преступную связь со всѣми, арестованными съ нею вмѣстѣ, джентльмэнами, не исключая и музыканта и даже собственнаго ея роднаго брата, лорда Рошфора. При ужасающей тяжести, даже чудовищности тѣхъ обвиненій, которыя теперь взводились на королеву, естественно было бы ожидать, что судъ надъ нею наряженъ лишь въ виду серьезныхъ, непререкаемыхъ уликъ; но слѣдя за ходомъ дѣла, изслѣдователь, къ крайнему своему изумленію, далеко въ этомъ не убѣждается. Сама королева и четверо изъ обвинявшихся вмѣстѣ съ нею до послѣдней минуты и въ самыхъ рѣшительныхъ выраженіяхъ утверждали ея полную невиновность. Только одинъ музыкантъ Смэтонъ признался въ преступныхъ сношеніяхъ съ королевою; но его одинокое признаніе представлялось довольно сомнительнымъ въ виду того, что обстоятельства, при которыхъ онъ сдѣлалъ его, остались тайною и что объясненія самой королевы значительно подрывали его кредитъ. Какъ видно, и самъ судъ не вполнѣ полагался на достовѣрность этого показанія, если не хотѣлъ допустить очной ставки между королевой и ея единственнымъ обвинителемъ. Свидѣтельскія показанія были также весьма сомнительнаго свойства. Наибольшую важность изъ нихъ представляло то, что̀, по утвержденію уже третьяго лица, будто бы говорила на своемъ смертномъ одрѣ умиравшая лэди Уингфильдъ, нѣкогда бывшая прислужницей королевы. Несомнѣнно же истинныя показанія не восходили далѣе того напр., что лорда Рошфора видѣли склонившимся надъ ея постелью и притомъ въ присутствіи нѣсколькихъ лицъ. Всѣ намъ

извѣстные серьёзные и наиболѣе безпристрастные изслѣдователи утверждаютъ, что на основаніи имѣющихся данныхъ процесса можно придти лишь къ тому заключенію, что Анна безусловно невинна, или по крайней мѣрѣ ея обвиненіе не доказано. Но судьи, рѣшавшіе судьбу королевы и ея товарищей по обвиненію, держались инаго мнѣнія: не стѣсняясь недостаточностію уликъ, они всѣхъ подсудимыхъ признали виновными, и 19 мая, черезъ два дня послѣ казни остальныхъ обвиненныхъ, и королева Анна сложила свою голову на эшафотѣ. Истинныя причины, погубившія королеву, повидимому не имѣли ничего общаго съ ея предполагаемыми преступленіями; ее нужно было устранить съ дороги, она просто мѣшала многимъ, начиная съ самаго короля. Своенравному и похотливому Генриху Анна успѣла уже очень скоро наскучить. Еще въ концѣ 1533 года даже въ континентальной Европѣ не безъизвѣстно было о недовольствѣ, которое король Англіи начинаетъ выражать въ своихъ отношеніяхъ къ супругѣ. Въ его сердцѣ скоро возгорѣлась уже новая страсть, и предметъ этой страсти, Джени Сэймуръ, теперь совершенно затмила собою нѣкогда царившую надъ королемъ Анну. Такая перемѣна конечно тотчасъ же замѣчена была врагами королевы, а такихъ у ней было великое множество. Всѣ ревностные католики-паписты относились къ ней съ крайнею ненавистію, ибо въ ней видѣли главную причину и паденія Катарины и разрыва Англіи съ Римомъ и большихъ успѣховъ ереси, такъ какъ реформаторскія попытки встрѣчали себѣ у королевы всегда сильную поддержку. Многочисленные враги Анны пользовались всѣми удобными случаями, чтобы вооружить противъ нея короля, а случаевъ представлялось не мало. Воспитанная при блестящемъ французскомъ дворѣ, Анна, живая и веселая отъ природы, въ обращеніи съ окружающими допускала много такого, что̀ представлялось подозрительнымъ съ точки зрѣнія тогдашней англійской щепетильной добродѣтели. Изъ этихъ-то мелочей, которыя подхватывались и намѣренно раздувались и преувеличивались врагами Анны, и выродились наконецъ чудовищныя обвиненія, предъявленныя въ процессѣ. При такихъ условіяхъ судъ явился лишь одною формальностію, онъ призванъ былъ только для того, чтобы удовлетворить преступной прихоти государя, хотя бы для этого и потребовалось принести въ жертву нѣсколько жизней.

Свою задачу онъ исполнилъ безукоризненно; безъ разбора, безъ критики онъ повѣрилъ всему, что только ни говорилось противъ королевы; онъ не далъ ей возможности опровергнуть своего главнаго обвинителя при очной ставкѣ; онъ не внялъ наконецъ и ея многимъ мольбамъ о свиданіи и объясненіи съ самимъ королемъ. Ему нужно было обвинить во что бы то стало, и обвиненіе состоялось, а Генрихъ какъ нельзя яснѣе обнаружилъ истинную причину гибели Анны, когда черезъ день послѣ ея казни уже вѣнчался съ Джэни Сэймуръ.

Весьма неблаговидный характеръ всего этого дѣла намъ кажется выше всякаго сомнѣнія; интересно теперь видѣть, въ какія отношенія сталъ къ нему архіепископъ.

Въ день ареста Анны и Крамэръ подвергся также нѣкоторому ограниченію свободы; ему предписано было не покидать своего Ламбэтскаго дворца и не смѣть являться къ королю до полученія на этотъ счетъ особыхъ приказаній. Сухое и даже суровое королевское письмо, содержавшее въ себѣ это предписаніе, извѣщало вмѣстѣ Крамэра и о томъ, что королева предана суду по обвиненію въ тяжкихъ преступленіяхъ. Временная немилость, которой какъ-будто подвергся Крамэръ по поводу обвиненія Анны, объясняется различно. Одни утверждаютъ, что король этимъ способомъ хотѣлъ постращать архіепископа, чтобы сдѣлать его болѣе податливымъ на уступки и заставить его въ дѣлѣ Анны поступать сообразно съ своими желаніями. Другіе же думаютъ, что временный арестъ Крамэра былъ дѣломъ враговъ королевы, которые желали устранить всякое личное его вліяніе на короля до тѣхъ поръ, пока обвиненіе не пріобрѣтетъ достаточной силы. Какъ бы то ни было, но во всякомъ случаѣ мѣра, предпринятая относительно Крамэра, свидѣтельствуетъ о томъ, что люди, желавшіе гибели королевы, видѣли въ немъ ея сторонника, способнаго своимъ вліяніемъ воспрепятствовать легкому осуществленію ихъ желанія. И дѣйствительно, если кто, то всего болѣе Крамэръ долженъ былъ выступить на защиту обвиняемой королевы. Семья Болэйнъ давно уже, какъ мы знаемъ, находилась къ нему въ самыхъ лучшихъ отношеніяхъ, а когда Анна вступила на престолъ, архіепископъ постоянно пользовался ея неизмѣннымъ расположеніемъ и покровительствомъ. Такое покровительство не ограничивалось лишь сферою личныхъ отношеній, но распространя-

лось и на всю дѣятельность архіепископа по церковнымъ вопросамъ. Во всѣхъ своихъ стремленіяхъ и мѣрахъ въ духѣ реформы онъ всегда встрѣчалъ себѣ со стороны королевы существенную поддержку. При такихъ условіяхъ невозможно было сомнѣваться въ желаніи архіепископа сдѣлать все, что только можно, чтобы спасти несчастную королеву, и вопросъ сводился лишь къ тому, обладалъ ли онъ достаточною твердостію и смѣлостію, чтобы добиться осуществленія своего желанія.

Заключенный въ своемъ дворцѣ и лишенный возможности лично бесѣдовать съ королемъ, Крамэръ не счелъ для себя удобнымъ остаться совершенно безучастнымъ зрителемъ несчастнаго дѣла королевы; свой взглядъ на него онъ выразилъ въ письмѣ, которое 3-го мая и было доставлено Генриху. Почитатели архіепископа видятъ въ этомъ письмѣ благородную и смѣлую попытку съ его стороны выступить на защиту королевы отъ взводившихся на нее обвиненій; но намъ думается, что безпристрастный читатель, при всемъ своемъ желаніи, не найдетъ въ письмѣ Крамэра подтвержденія такому взгляду. Большая часть письма къ личности Анны не имѣетъ даже никакого отношенія. Архіепископъ утѣшаетъ короля по поводу постигшаго его испытанія и примѣромъ Іова убѣждаетъ къ терпѣнію и твердости; онъ увѣряетъ его въ своей неизмѣнной вѣрноподданнической преданности и наконецъ умоляетъ его не соединять съ личнымъ дѣломъ королевы дѣло Евангелія, т.-е. и въ случаѣ виновности Анны не лишать своего покровительства дѣло церковной реформы. Что же касается самыхъ обвиненій королевы, то въ этомъ отношеніи Крамэръ высказываетъ такія мысли и притомъ въ такой формѣ, что все сказанное имъ очень мало походитъ на смѣлую защиту. Онъ не скрываетъ того смущенія и огорченія, которое причинило ему настоящее дѣло, такъ какъ изъ всѣхъ женщинъ онъ самаго лучшаго мнѣнія былъ именно о королевѣ. Такое мнѣніе о ней даже заставляетъ его думать, что она не должна быть виновна. Но съ другой стороны онъ увѣренъ, что его величество не пошелъ бы такъ далеко, если бы она дѣйствительно не была виновна. Король хорошо знаетъ, продолжаетъ Крамэръ, что, послѣ него самаго, онъ никому изъ живущихъ на свѣтѣ не обязанъ такъ много, какъ именно королевѣ, а потому смиренно проситъ его, чтобы онъ дозволилъ ему то, къ чему принуждаетъ

его и Божій законъ и сама природа, т.-е. лишь желать и молиться о томъ, чтобы королева могла доказать свою невинность. Вотъ все, что было сказано Крамэромъ въ защиту королевы. Что же касается дальнѣйшихъфразъ письма, то въ нихъ по нашему мнѣнію, архіепископъ скорѣе обвиняетъ Анну, нежели оправдываетъ. Онъ выставляетъ напр. на видъ тѣ великія благодѣянія, которыя король оказалъ Аннѣ, возведя ее изъ простыхъ смертныхъ на королевскій престолъ. Если же при всемъ томъ она окажется виновною, то онъ сочтетъ дурнымъ подданнымъ короля и государства всякаго, кто бы ни сталъ желать ей примѣрнаго и безпощаднаго наказанія. Онъ любилъ ее и за ту любовь, которую она выказывала къ Богу и Евангелію. Если же она окажется виновною, то онъ больше всѣхъ будетъ и ненавидѣть ее за то, что она дѣлами своими оскорбляетъ евангеліе. Ее наказываетъ самъ Богъ, ибо она исповѣдывала Его Евангеліе только устами, а не сердцемъ и дѣломъ. Въ концѣ письма находится небольшая приписка, въ которой Крамеръ говоритъ, что когда письмо было уже написано, его позвали въ звѣздную палату и тамъ сообщили ему подробности обвиненія королевы, добытыя слѣдствіемъ. Принося по этому поводу свою благодарность королю за выраженное къ нему довѣріе, Крамэръ прибавляетъ лишь, что онъ чрезмѣрно огорченъ тѣмъ подтвержденіемъ обвиненій, какое ему пришлось слышать въ отчетѣ судей, и заключаетъ еще разъ увѣреніями въ своей неизмѣнной вѣрности. Гдѣ же здѣсь смѣлая рыцарская защита? Если бы Крамэръ дѣйствительно былъ смѣлымъ защитникомъ королевы, то онъ долженъ былъ бы по крайней мѣрѣ настоять на томъ, чтобы всѣ обвиненія подвергнуты были строгой критической оцѣнкѣ; чтобы обвиняемой даны были всѣ средства разъяснить дѣло и доказать свою невинность. Ничего подобнаго въ его письмѣ мы не встрѣчаемъ; онъ только выражаетъ свою личную симпатію къ Аннѣ, скорбитъ объ ней и увѣряетъ въ своей преданности, но ни мало не защищаетъ. Въ общемъ выводѣ письмо производитъ даже непріятное впечатлѣніе: видно, что архіепископъ расположенъ къ королевѣ, очень сожалѣетъ о ея печальной судьбѣ, даже сильно сомнѣвается въ справедливости взводимыхъ на нее обвиненій; но въ то же время боится, какъ бы слишкомъ рѣзкою защитой не вооружить противъ себя короля, не подвергнуть сомнѣнію своей

вѣрноподданнической преданности. Это письмо такимъ образомъ доказываетъ не смѣлость, а скорѣе слабость архіепископа, и если заслуживаетъ вниманія, то только потому, что его голосъ, какъ ни былъ робокъ и слабъ, все-таки оказался единственнымъ, поднятымъ въ защиту несчастной королевы.

Участіе Крамэра въ дѣлѣ Анны однимъ письмомъ его къ королю не ограничилось. Когда состоялся обвинительный приговоръ, архіепископу предписано было произвести разслѣдованіе законности брака Генриха съ Анною и расторгнуть его на каноническихъ основаніяхъ. Мая 17-го, т.-е. за два дня до казни Анны, въ Ламбэтскомъ дворцѣ устроено было судебное засѣданіе, на которомъ, по выслушаніи представителей обѣихъ сторонъ, архіепископъ произнесъ свой приговоръ, что бракъ Генриха съ Анною недѣйствителенъ съ самаго своего начала, въ силу какихъ-то издавна существовавшихъ, несомнѣнныхъ и законныхъ для него препятствій. Что же это были за препятствія, съ достовѣрностію опредѣлить нельзя, такъ какъ въ сохранившихся документахъ они не указываются. Перечислять здѣсь разныя болѣе или менѣе вѣроятныя догадки по этому поводу намъ конечно нѣтъ никакой надобности; отмѣтимъ лишь то, что̀ заслуживаетъ вниманія. Въ архіепископскомъ приговорѣ бросается въ глаза особенно то, что бракъ короля съ Анною не расторгается, какъ можно было бы ожидать въ виду признаннаго судомъ прелюбодѣянія королевы, но признается недѣйствительнымъ съ самаго своего начала, т.-е. никогда и несуществовавшимъ въ качествѣ законнаго. Если же такъ, то Крамэровъ приговоръ становится въ непримиримое противорѣчіе съ рѣшеніемъ суда, обвинившимъ королеву въ прелюбодѣяніи. Если между Генрихомъ и Анною никогда и не было законнаго брака, то конечно Анна никакъ не могла быть обвиняема въ прелюбодѣяніи, которое только и мыслимо при предположеніи законнаго брака. Такое явное противорѣчіе незамѣченнымъ быть не могло, и если два взаимно другъ друга исключающія рѣшенія остались все-таки въ силѣ, то только потому, что вообще во всемъ этомъ дѣлѣ на полное соотвѣтствіе съ требованіями строгой справедливости слишкомъ мало обращали вниманія. Мало походитъ на актъ строгой правды и этотъ архіепископскій приговоръ, состоявшійся по королевскому предписанію и притомъ надъ особою, уже при-

говоренною къ смертной казни,—произнесенный съ такою странною поспѣшностію и въ темныхъ, неопредѣленныхъ выраженіяхъ,— наконецъ, даже ставшій въ противорѣчіе съ только что произнесеннымъ приговоромъ суда, но не разъяснившій и не устранившій этого противорѣчія. Составленіе такого приговора во всякомъ случаѣ не можетъ быть поставлено Крамэру въ ряду похвальныхъ дѣяній.

Не прошло и полтора года послѣ казни Анны, какъ Генрихъ снова уже сдѣлался вдовцомъ. Въ октябрѣ 1537 года Джэни Сэймуръ умерла, оставивъ королю въ утѣшеніе новорожденнаго сына. Но долго скорбѣть не было въ привычкахъ Генриха и вскорѣ же послѣ смерти Джэни онъ уже заводитъ переговоры съ разными континентальными правительствами, отыскивая себѣ новую подругу. Выборъ его въ настоящемъ случаѣ обусловленъ былъ главнымъ образомъ политическими соображеніями. Происшедшее тогда сближеніе между императоромъ и королемъ французскимъ угрожало опасностію Англіи и потому побуждало Генриха искать себѣ также какихъ-либо союзниковъ въ Европѣ. Этимъ обстоятельствомъ воспользовался довѣренный министръ Генриха Томасъ Кромвель, покровитель сторонниковъ реформы, чтобы склонить короля къ возможно тѣсному союзу съ протестантскими князьями Германіи. Для лучшаго достиженія своей цѣли онъ и сталъ убѣждать Генриха ко вступленію въ бракъ съ сестрою герцога Клевскаго, Анною. Личныя качества этой принцессы описывались королю въ самомъ привлекательномъ видѣ, а въ подтвержденіе словесныхъ отзывовъ доставленъ былъ ему и портретъ Анны, написанный извѣстнымъ художникомъ Гольбэйномъ. Когда согласіе Генриха было получено, начались оффиціальные переговоры, по окончаніи которыхъ Анна Клевская отправилась въ путь и въ концѣ 1539 года прибыла въ Англію, въ качествѣ объявленной невѣсты короля. Влюбленный женихъ переодѣтымъ поспѣшилъ къ ней навстрѣчу, чтобы поскорѣе взглянуть на свою будущую подругу, и жестоко разочаровался въ своихъ ожиданіяхъ. Дѣйствительность оказалась настолько несоотвѣтствующею прежнимъ хвалебнымъ отзывамъ и портрету, что Генрихъ возвратился домой въ самомъ мрачномъ расположеніи духа и называлъ свою невѣсту „фландрскою клячей“. Анна дѣйствительно не обладала такими качествами, которыя могли бы при-

влечь къ ней сердце Генриха и кромѣ того говорила только на нѣмецкомъ языкѣ, для него совершенно непонятномъ. Дальнѣйшія свиданія съ Анною нисколько не сгладили потому того непріятнаго впечатлѣнія, которое получилъ отъ нея Генрихъ съ самаго начала. Господствующимъ желаніемъ его въ настоящую минуту было то, чтобы какъ-нибудь избавиться отъ предстоящаго брака. Нисколько не скрывая такого желанія отъ приближенныхъ своихъ, онъ даже поручилъ совѣту поискать, не найдется ли какихъ-либо препятствій, которыя могли бы благовидно помѣшать совершенію брака, но такихъ препятствій при всемъ стараніи не находилось. Хотѣли было утвердиться на томъ обстоятельствѣ, что еще въ малолѣтство Анны состоялся договоръ, по которому она обѣщана была въ супруги герцогу Лотарингскому, тогда также малолѣтнему; но объясненія нѣмецкихъ агентовъ доказали, что этотъ договоръ былъ послѣ формально уничтоженъ, и потому самъ архіепископъ заявилъ, что онъ не можетъ служить препятствіемъ къ теперь предполагаемому браку. Отказаться отъ Анны безъ всякихъ основаній значило вооружить противъ себя всѣхъ германскихъ князей, что было очень не безопасно; а потому Генрихъ волей-неволей долженъ былъ покориться своей участи, и въ январѣ 1540 года Анна Клевская сдѣлалась королевою Англіи. Впрочемъ не надолго. Генрихъ протерпѣлъ ее только полгода, а затѣмъ въ угоду ему дружно разыгранъ былъ постыдный фарсъ, въ исполненіи котораго приняли участіе и обѣ палаты парламента, и конвокація и можетъ-быть болѣе всѣхъ архіепископъ Крамэръ.

Чтобы придать неблаговидному дѣлу по возможности приличный видъ, въ королевскомъ совѣтѣ состоялось предварительное совѣщаніе, на которомъ и придуманъ былъ планъ дѣйствій. Во исполненіе этого плана, нѣсколько пэровъ, съ архіепископомъ во главѣ, заявили верхней палатѣ, что они, какъ главные посредники при бракѣ короля съ Анною Клевскою, считаютъ себя отвѣтственными за это дѣло предъ всею націей. Но такъ какъ въ настоящее время они сомнѣваются уже въ законности состоявшагося брака и опасаются, какъ бы не произошло какихъ-либо замѣшательствъ въ порядкѣ престолонаслѣдія, то и предлагаютъ съ своей стороны, чтобы парламентъ обратился къ королю съ адресомъ и просилъ у него дозволенія, въ видахъ государствен-

наго блага, подвергнуть его бракъ съ Анною законному разслѣдованію въ конвокаціи англійскаго клира. Съ тѣмъ же предложеніемъ архіепископъ и пэры выступили и въ нижней палатѣ, а когда и лорды и общины изъявили свое согласіе, депутаты отправились къ королю и представили ему свою просьбу отъ имени всего парламента. Само собою разумѣется, что эта просьба, состоявшаяся по внушенію отъ двора, принята была Генрихомъ съ полною благосклонностію и на другой же день конвокація получила королевское предписаніе заняться разслѣдованіемъ Генрихова брака съ Анною. Въ нѣсколько дней собраны были и разсмотрѣны всѣ данныя, относящіяся къ дѣлу, прочтены письменныя показанія короля и Кромвеля, допрошены многіе свидѣтели, королевскіе совѣтники, придворные джентльмэны и дамы, врачи и т. д., и наконецъ 10-го іюля конвокація постановила свой единогласный приговоръ. Какъ и нужно было ожидать по ходу всего дѣла, рѣшеніе состоялось такое, какое было желательно для короля; бракъ его съ Анною былъ признанъ недѣйствительнымъ и вотъ на какихъ основаніяхъ: 1) потому, что съ несомнѣнностію не выяснено то обстоятельство, что прежній брачный контрактъ Анны съ герцогомъ Лотарингскимъ дѣйствительно формальнымъ образомъ уничтоженъ; 2) потому, что Генрихъ затѣялъ этотъ бракъ, обманутый ложными показаніями, и вступилъ въ него лишь по политическимъ соображеніямъ, вопреки своей склонности; при отсутствіи же внутренняго расположенія такой актъ, какъ бракъ, не можетъ быть дѣйствительнымъ; 3) потому, что король и до настоящаго времени не пользовался своими супружескими правами относительно Анны и впредь, по уважительнымъ причинамъ, никогда ими пользоваться не будетъ, а между тѣмъ нація желаетъ, чтобы онъ имѣлъ потомство. Глядя на этотъ приговоръ, можно только удивляться той смѣлости, съ какою въ немъ всякая правда подвергается извращенію и поруганію, и даже вѣрить не хочется, чтобы онъ могъ быть составленъ на верховномъ соборѣ англійскаго клира. Несостоятельность его перваго пункта какъ нельзя лучше доказывается тѣмъ, что вопросъ о прежнемъ брачномъ контрактѣ Анны уже прежде былъ поднимаемъ и притомъ именно съ цѣлію найти въ немъ препятствіе къ браку; но самъ же архіепископъ долженъ былъ тогда признать, что такимъ препятствіемъ этотъ контрактъ

быть не можетъ. Что же касается остальныхъ пунктовъ приговора, то въ нихъ явные софизмы, не имѣющіе даже и вида законности. Если бы такіе принципы сдѣлать господствующими, то по одной лишь прихоти всякій бракъ безпрепятственно можно было бы расторгнуть во всякое время, ибо никому не запретишь напр. сказать, что онъ вступалъ въ бракъ безъ внутренняго согласія и расположенія. Изъ приговора конвокаціи, по нашему мнѣнію, съ несомнѣнною ясностію вытекаетъ лишь то, что членамъ ея непремѣнно хотѣлось угодить своему государю, потворствуя его преступному желанію, а потому они и изощряли свою изобрѣтательность въ придумываніи, по возможности, благовидныхъ предлоговъ для своего неблаговиднаго рѣшенія. Нравственная сторона такого образа дѣйствій, очевидно, весьма невысокой пробы, и архіепископъ шедшій въ этомъ случаѣ впереди другихъ, конечно болѣе другихъ подлежитъ и осужденію.

Пятый бракъ Генриха съ Катариною Говардъ былъ повидимому удачнѣе всѣхъ предшествовавшихъ. Уже болѣе года прошло со времени его заключенія, но не было еще пока ни малѣйшаго облачка, которое бы затемняло семейную жизнь короля. Онъ былъ положительно въ восторгѣ отъ своей новой супруги; прямо говорилъ окружающимъ, что никогда еще доселѣ онъ не былъ такъ счастливъ, какъ теперь, даже въ церкви торжественнымъ молебствіемъ приносилъ однажды благодареніе Богу за то, что Онъ даровалъ ему такую прекрасную жену. Но счастіе Генриха оказалось весьма непродолжительнымъ. Въ концѣ октября 1541 г. явился къ Крамэру нѣкто Джонъ Лассэльзъ, сестра котораго прислуживала королевѣ Катаринѣ еще до ея вступленія на престолъ. Этотъ Лассэльзъ сообщилъ архіепископу, что Катарина, воспитывавшаяся въ домѣ родственницы своей, вдовствующей герцогини Норфолькъ, еще до замужества своего съ королемъ вела уже распутную жизнь, причемъ одинъ изъ штата герцогини, нѣкто Дэргамъ, многократно имѣлъ съ нею преступную связь. Выслушавъ такое тяжкое обвиненіе противъ королевы, Крамэръ обратился за совѣтомъ къ лорду-канцлеру и нѣкоторымъ другимъ королевскимъ совѣтникамъ. Обсудивъ дѣло сообща, они пришли къ тому заключенію, что скрыть обвиненіе невозможно, а потому архіепископъ долженъ довести обо всемъ до свѣдѣнія короля. Сознавая всю трудность и опасность своего положенія,

Крамэръ не счелъ возможнымъ раскрывать глаза Генриху въ устной бесѣдѣ съ нимъ, но выбралъ удобную минуту и вручилъ ему свой доносъ на королеву въ письменномъ изложеніи. Печальныя извѣстія сильно поразили Генриха, онъ даже не хотѣлъ вѣрить справедливости обвиненія и не начиная формальнаго процесса, поручилъ сперва провѣрить его предварительнымъ допросомъ Лассэльза и его сестры. Только тогда, когда этотъ допросъ не только вполнѣ подтвердилъ доносъ Крамэра, но даже раскрылъ и еще много новыхъ преступленій королевы, назначена была особая коммиссія для формальнаго разслѣдованія дѣла. Архіепископъ конечно назначенъ былъ въ число членовъ этой коммиссіи и преимущественно на его долю выпала тяжелая обязанность вести допросъ самой королевы. На первыхъ порахъ она не признавала себя виновной во взводимыхъ на нее преступленіяхъ; но потомъ, когда она узнала о признаніяхъ, сдѣланныхъ ея сообщниками, и когда Крамэръ долго увѣщевалъ ее къ чистосердечному раскаянію, обѣщая помилованіе, она наконецъ уступила и созналась во всемъ. Ея сознаніе подтверждало впрочемъ только половину того, въ чемъ она обвинялась, а именно: она призналась только въ томъ, что имѣла преступную связь съ Дэргамомъ до своего брака съ королемъ, но упорно утверждала, что сдѣлавшись женою Генриха, никогда уже ему не измѣняла. Слѣдственная коммиссія раскрыла впрочемъ гораздо болѣе: она собрала достаточное количество данныхъ для того, чтобы обвинить королеву въ продолженіи прежняго преступнаго образа жизни и послѣ замужества съ королемъ, а потому въ январѣ 1542 года парламентскимъ актомъ Катарина признана была виновною и 12 февраля предана смертной казни.

Участіе Крамэра въ этомъ несчастномъ дѣлѣ ограничивалось только тѣмъ, что онъ представилъ королю доносъ на Катарину и онъ же долженъ былъ увѣщевать ее къ полному признанію во взводимыхъ на нее преступленіяхъ. Но писатели нерасположенные къ Крамэру и на основаніи этихъ немногихъ данныхъ сочли себя въ правѣ еще разъ очернить его и забросать грязью. Катарина была ревностною католичкой и при томъ вліяніи, какое она уже успѣла пріобрѣсти на короля, всякія реформаторскія попытки Крамэра и его партіи могли встрѣчать въ ней непреодолимое препятствіе къ своему осуществленію. Устранить ко-

ролеву и лишить ее всякаго значенія—это было задушевнымъ желаніемъ реформаторовъ. Чтобы добиться исполненія этого желанія, Крамэръ будто бы не поколебался возвести несчастную королеву и на эшафотъ. Онъ унизился до того, что выступилъ въ низкой роли доносчика, и затѣмъ безжалостно выпытывалъ королеву и обманомъ вынудилъ у нея признаніе, обѣщавъ помилованіе, котораго дано ей все-таки не было. Такія дѣйствія архіепископа конечно не способны вызвать къ нему особенную симпатію; но при всемъ томъ нужно быть справедливымъ и если обвинять его, то только въ томъ, въ чемъ онъ дѣйствительно виновенъ. При безпристрастномъ же взглядѣ на дѣло нетрудно понять, что въ настоящемъ случаѣ Крамэръ былъ только орудіемъ и исполнялъ то, чего не исполнить не могъ. Получивъ доносъ на королеву, онъ скрыть его не имѣлъ права, а если бы скрылъ, то и самъ явился бы сообщникомъ ея преступленій, о которыхъ Лассэльзъ все-таки донесъ бы конечно чрезъ кого-либо другаго. Допрашивая королеву, онъ опять являлся лишь исполнителемъ того порученія, которое оффиціально было возложено на него самимъ королемъ, а если ему пришлось обмануть Катарину, обѣщавъ ей помилованіе, то виноватъ въ этомъ никакъ не онъ, а тотъ, кто далъ ему право обѣщать, но не счелъ себя обязаннымъ исполнить обѣщанное. Лично отъ себя Крамэръ прилагалъ даже нѣкоторыя старанія къ тому, чтобы по возможности облегчить участь несчастной королевы. Онъ усиленно добивался, чтобы она признала существованіе прежняго брачнаго контракта своего съ Дэргамомъ; но его усилія не привели ни къ чему и потому обвиненіе ея въ прелюбодѣяніи осталось въ полной силѣ. Такимъ образомъ обвинять Крамэра въ чемъ-либо по поводу настоящаго дѣла мы не видимъ никакихъ основаній. Можно лишь пожалѣть, что прежнимъ своимъ образомъ дѣйствій онъ поставилъ себя такъ, что на него стали смотрѣть, какъ на удобное орудіе и заставляли принимать участіе въ такихъ печальныхъ событіяхъ, какъ процессъ Катарины Говардъ.

Семейная хроника Генриха представляетъ такимъ образомъ не малое количество матеріала для характеристики Крамэра. Имѣя въ виду этотъ матеріалъ, мы, кажется, не ошибемся, если скажемъ, что архіепископъ не принадлежалъ къ числу героевъ, смѣлыхъ поборниковъ правды, готовыхъ ради нея на всякое само-

пожертвованіе. Нѣтъ, это былъ человѣкъ до крайности осторожный, даже боязливый, никогда не дозволявшій себѣ рѣзко идти противъ господствовавшаго теченія. Такую осторожность нельзя не осудить и не назвать чрезмѣрною, если она не давала напр. Крамэру возможности рѣшительно возвышать свой голосъ на защиту того, кого онъ считалъ невиннымъ; если она вынуждала его снисходительно относиться къ пороку и неправдѣ, даже потворствовать имъ, ради того только, чтобы не идти противъ воли своего государя. Въ ряду придворныхъ льстецовъ и угодниковъ, окружавшихъ сластолюбиваго и своенравнаго монарха, Крамэръ очень часто являлъ себя только однимъ изъ многихъ. Если онъ нѣсколько выдѣлялся изъ этого ряда, то, намъ думается, не въ силу своихъ личныхъ достоинствъ, а благодаря лишь тому выдающемуся положенію, какое занималъ онъ, какъ высшій представитель англійской церкви. Но нельзя сказать, чтобы онъ стоялъ совершенно въ уровень съ своимъ положеніемъ. Мы никакъ не согласимся въ этомъ осторожномъ, податливомъ на всякія сдѣлки, придворномъ видѣть высшаго представителя церкви, достойнаго носителя и поборника высокихъ истинъ христіанства. Вдумываясь въ его отношенія къ семейнымъ дѣламъ короля, мы приходимъ лишь къ тому выводу, что это былъ самый заурядный смертный и если онъ сталъ во главѣ англійской церкви, то въ этомъ случаѣ принялъ на себя бремя, не вполнѣ соотвѣтствующее своимъ силамъ. Личность англійскаго Генриха во многихъ отношеніяхъ напоминаетъ намъ его современника—Грознаго, а при этомъ невольно приходитъ на мысль и геройскій образъ русскаго святителя; невольно создается еще новое сравненіе, и какъ не сказать, что далеко было Крамэру до митрополита Филиппа.

В. Соколовъ.

НѢСКОЛЬКО СЛОВЪ

О НАСТОЯЩЕМЪ СОСТОЯНІИ РИМСКАГО ВОПРОСА.

Въ своей послѣдней статьѣ „о современныхъ отношеніяхъ между папствомъ и прусскимъ правительствомъ“ (П. О. 1882 январь) мы сказали, что окончательное рѣшеніе современнаго вопроса о папствѣ зависитъ отъ предварительнаго рѣшенія многихъ частныхъ вопросовъ, подразумѣваемыхъ подъ общимъ именемъ „папскаго вопроса“. Однимъ изъ такихъ частныхъ вопросовъ слѣдуетъ вопросъ о Римѣ, какъ мѣстопребываніи и резиденціи папы.

Въ то время, когда насаждалось христіанство въ Европѣ, Римъ былъ столицею самой могущественной державы въ свѣтѣ, центромъ политической жизни всѣхъ народовъ. Епископъ христіанъ, жившихъ въ Римѣ, не могъ имѣть важнаго вліянія на политическую жизнь народовъ уже потому, что само общество христіанъ было общество преслѣдуемое. Но во внутренней жизни христіанъ то именно обстоятельство, что Римъ игралъ такую важную роль, способствовало особенному возвышенію епископа этого города, давало великое значеніе его дѣятельности въ этомъ шумномъ, многочисленномъ, разнохарактерномъ городѣ. Епископъ Рима рано началъ имѣть важное значеніе во внутреннихъ судьбахъ христіанской церкви именно благодаря тому обстоятельству, что онъ былъ епископомъ Рима. Съ теченіемъ времени полити-

ческая роль Рима кончилась. На сцену исторіи являются новые народы, а вмѣстѣ съ ними являются новые центры политической жизни народовъ. Но къ тому времени, когда это случилось, личное значеніе епископа Рима въ сознаніи христіанъ утвердилось и возросло настолько, что умаленіе политической чести и политическаго положенія Рима не влекло за собою умаленія значенія римскаго епископа, и ему не было нужды заимствовать свой свѣтъ отъ города. Онъ сталъ самостоятельнымъ свѣтиломъ. Теперь роли перемѣнились. Теперь Римъ сохраняетъ свое значеніе уже не по своему значенію въ политической жизни народовъ, а потому что онъ служитъ мѣстопребываніемъ епископа. Теперь онъ сіяетъ свѣтомъ, заимствуемымъ отъ епископа. Эти взаимныя услуги, эта совмѣстная историческая жизнь способствовали тому, что и въ сознаніи христіанъ Римъ и папа слились до того, что стали чѣмъ-то нераздѣльнымъ, чѣмъ-то немыслимымъ другъ безъ друга. Римъ безъ папы какъ будто бы и не Римъ, папа безъ Рима какъ будто и не папа. Служа въ продолженіе многихъ вѣковъ мѣстопребываніемъ главы западно-христіанскаго міра, Римъ получилъ характеръ города, имѣющаго назначеніе служить средоточіемъ религіозно-церковныхъ интересовъ, характеръ священнаго города, столицы христіанства; за нимъ утвердилось названіе „наслѣдія св. Петра“. Мысль о возможности Риму стать снова столицею главы государства, центромъ не церковной, а политической жизни, является не ранѣе того времени, какъ созрѣла мысль о политическомъ объединеніи Италіи. Но не смотря на успѣхи итальянскихъ патріотовъ и на завершеніе итальянскаго объединенія подъ скиптромъ короля Виктора Эммануила, Римъ продолжалъ оставаться резиденціею одного папы. Волны народнаго движенія, называемаго итальянскимъ объединеніемъ, остановились у воротъ Рима на нѣкоторое время. Защитники папства всякую попытку секуляризировать Римъ, сдѣлать его столицею итальянскаго королевства, явно называли святотатствомъ, кощунственнымъ посягательствомъ на достояніе церкви, осквернѣніемъ святыни. Дальновидные политики предвидѣли однако неизбѣжность этого событія и вопросъ о секуляризаціи Рима считали не болѣе какъ вопросомъ времени. Событія не замедлили подтвердить справедливость этихъ предположеній. Съ разгромомъ Франціи рухнула послѣдняя опора пап-

сихъ притязаній на обладаніе Римомъ. Свержéніе Наполеона III-го развязало руки итальянскимъ патріотамъ увѣнчать зданіе политическаго объединенія Италіи завладѣніемъ Рима. Вступленіе короля итальянскаго въ Римъ совершилось безпрепятственно къ удовольствію итальянцевъ и безъ всякаго протеста со стороны державъ.

Любопытный вопросъ представлялся теперь для общественныхъ сужденій и предположеній. Въ Римѣ очутились бокъ о бокъ два верховныхъ властителя. Въ первый разъ въ исторіи является, что одинъ городъ въ одно и то же время служитъ столицею двухъ властей, изъ которыхъ каждая желаетъ остаться самостоятельною и сохранить свою независимость отъ другой. Это какъ бы два солнца на одномъ небѣ. Смирится ли папа предъ волею историческаго факта и согласится ли остаться въ Римѣ въ качествѣ вѣрноподданнаго итальянскому королю? Въ случаѣ его на то несогласія прибѣгнетъ ли итальянскій король къ какимъ-либо мѣрамъ, чтобы принудить папу къ послушанію? Никто не разсчитывалъ на первое, но едва ли кто желалъ втораго, не смотря на общее несочувствіе къ дѣлу папы, совѣсть самыхъ легкомысленныхъ католиковъ могла покоробиться при малѣйшемъ актѣ насилія, учиненномъ надъ главою церкви католической.

Правительство итальянское поспѣшило успокоить тревожныя опасенія изданіемъ „закона о гарантіяхъ“. Сознавая себя въ роли единственнаго хозяина въ Римѣ, оно этимъ закономъ предъ лицемъ всей Европы давало такъ-сказать обязательство не стѣснять ничѣмъ папу, не вмѣшиваться въ его распоряженія, касающіяся церкви, не препятствовать его сношеніямъ съ католиками, словомъ обезпечивало полную свободу и независимость дѣйствій папы, и даже обязывалось отпускать извѣстную сумму на содержаніе папскаго двора. Этотъ законъ долженъ былъ успокоить всѣхъ, кто опасался порабощенія церкви съ переходомъ Рима подъ власть свѣтской власти. Всѣмъ казалось, что лучшаго и желать нельзя при данномъ положеніи дѣлъ. Вездѣ хвалили, вездѣ удивлялись благородству и достоинству этого поступка, которымъ итальянское правительство какъ бы засвидѣтельствовало свое нежеланіе воспользоваться правомъ сильнаго. Даже паписты изъ болѣе умѣренныхъ, изъ тѣхъ, которые желали со-

храненія свободы и независимости церкви въ лицѣ папы, должны были повидимому удовлетвориться поступкомъ итальянскаго правительства.

Не такъ взглянули на дѣло въ Ватиканѣ, куда заключился теперь папа, лишенный власти надъ Римомъ. Тамъ глубже всѣхъ чувствовали, что папа безъ полной власти надъ Римомъ немыслимъ, что вѣковой союзъ папства съ вѣчнымъ городомъ не можетъ быть порванъ никакою силою въ мірѣ, что папа не можетъ быть вторымъ лицомъ къ своей резиденціи; тамъ жилъ гордый духъ древняго римлянина, желавшаго быть лучше первымъ въ Равеннѣ, чѣмъ вторымъ въ Римѣ, говорившаго: aut Caesar, aut nihil. Поэтому, папа предпочелъ исполненную трагическаго величія роль плѣннаго царя, нашедшаго для себя темницу въ своей столицѣ, но не желающаго отказаться отъ своихъ наслѣдственныхъ правъ на корону и на обладаніе столицею, предпочелъ именоваться „ватиканскимъ узникомъ“, чѣмъ признать совершившійся фактъ. Папа Пій IX до послѣдней минуты своей жизни продолжалъ считать себя единственно законнымъ обладателемъ Рима, а переходъ власти надъ Римомъ въ руки итальянскаго правительства назвалъ не иначе какъ „узурпаціею“, „расхищеніемъ достоянія св. Петра“, дѣломъ, вопіющимъ къ Богу объ отмщеніи, и увѣрялъ всѣхъ, что небо не потерпитъ такого торжества зла и скоро покараетъ людей, дерзновенно посягнувшихъ на священное наслѣдіе церкви. Какъ ни рѣзки были многія выраженія папы противъ итальянскаго правительства, но итальянцы терпѣливо переносили ихъ, объясняя естественность ихъ въ устахъ Пія IX и утѣшаясь надеждою, что преемнику его придется принимать власть при новыхъ условіяхъ и легче будетъ отказаться отъ притязаній на свѣтское обладаніе Римомъ. Не одни итальянцы, а и многіе другіе въ Европѣ возлагали чаянія на грядущаго папу, который почему-то рисовался воображенію человѣкомъ сговорчивымъ, уступчивымъ, податливымъ, способнымъ и готовымъ поступиться существенными притязаніями папства.

Натянутое и тяжелое отношеніе между папствомъ и европейскими правительствами, не исключая итальянскаго, повидимому должно было окончиться со вступленіемъ на папскій престолъ Льва XIII. Осторожный и сдержанный въ своихъ словахъ и дѣйствіяхъ,

хладнокровный, способный управлять своими чувствами, не дозволяющій себѣ крайнихъ увлеченій. Левъ XIII представлялъ собою рѣзкую противоположность съ Піемъ IX, который именно страдалъ отсутствіемъ этихъ качествъ. Приверженцы папства изъ партіи такъ называемыхъ „непримиримыхъ“ сильно побаивались, чтобы папа съ такимъ темпераментомъ не погубилъ дѣла папства. Къ удивленію всѣхъ, новый папа оказался настолько миролюбивымъ, что не прочь былъ вступить въ переговоры съ тѣмъ ужаснымъ человѣкомъ, котораго въ Ватиканѣ называли не иначе какъ берлинскимъ Аттилою. Все это конечно должно было радовать итальянцевъ и укрѣплять ихъ въ надеждѣ уладить свои отношенія съ папою. И въ самомъ дѣлѣ, какъ было имъ не утѣшаться? Они считали себя добрыми католиками, достойными любви святаго отца, провинившимися только въ томъ, что сняли съ него лишнія хлопоты о Римѣ. У папы найдется не мало дѣла поважнѣе, напр. защищать интересы католической церкви, сильно затронутые прусскимъ и французскимъ правительствами. Но въ этихъ надеждахъ имъ пришлось скоро разочароваться. Новый папа подавалъ надежды на возможность примиренія со всѣми, но только не съ итальянскимъ правительствомъ, на возможность отреченія отъ многихъ притязаній папства, но только не отъ притязаній на обладаніе Римомъ. Въ этомъ отношеніи онъ оказался вѣренъ духу Пія IX, лучше сказать, традиціонному духу папства. Подобно своему предшественнику онъ объявляетъ свое положеніе невыносимымъ, пребываніе итальянскаго правительства въ Римѣ незаконнымъ, свои права на обладаніе Римомъ неопровержимыми.

Можетъ-быть римской куріи очень желалось, чтобы вопросъ о Римѣ, какъ резиденціи одного папы, былъ подвергнутъ общему обсужденію европейскихъ правительствъ въ надеждѣ на то, что при такомъ общемъ обсужденіи Римъ былъ бы присужденъ папѣ. Можетъ-быть эта надежда побуждаетъ курію удерживаться отъ примиренія съ итальянскимъ правительствомъ и отъ времени до времени высказывать ропотъ на невыносимость теперешняго положенія папы. Пока папа не примирился съ фактомъ занятія Рима итальянскимъ правительствомъ, пока онъ не подписалъ отреченія отъ правъ на королевскій престолъ Римскій, вопросъ Римскій остается „открытымъ вопросомъ“, лежитъ на совѣсти евро-

нейскихъ правительствъ, мозолитъ глаза, тревожитъ ихъ совѣсть и рано или поздно они захотятъ отдѣлаться отъ него и покончить съ нимъ разъ навсегда. Если бы папа примирился съ фактомъ пребыванія въ Римѣ итальянскаго правительства, европейская дипломатія отнеслась бы съ величайшею радостію къ этому обстоятельству; все-таки однимъ безпокойнымъ, неулаженнымъ вопросомъ менѣе; возбудить снова этотъ вопросъ, поднять снова споръ о правахъ папы на обладаніе Римомъ тогда будетъ несравненно труднѣе, чѣмъ теперь, когда онъ еще живъ и у всѣхъ на глазахъ. Можетъ-быть эти соображенія и служатъ причиною того, что римская курія сторонится отъ всякихъ прямыхъ соглашеній съ итальянскимъ правительствомъ по вопросу объ обладаніи Римомъ. Многимъ кажется удивительнымъ, можетъ-быть даже смѣшнымъ такое поведеніе куріи. Странно въ самомъ дѣлѣ порицать фактъ и не быть въ силахъ ни устранить, ни поправить его. Не походитъ ли это на злобу старой старухи замахивающейся своею клюкою на молодаго здороваго парня? Не напоминаетъ ли это ворчанія стараго беззубаго пса, которое никого не пугаетъ? Такъ кажется съ перваго взгляда. Но при нѣсколько внимательномъ разсмотрѣніи политика римской куріи представляется, какъ мы видѣли, не столь близорукою и ребяческою.

Легко могло случиться, что европейскія правительства давно бы занялись римскимъ вопросомъ. Но помимо того, что во вниманіи европейскихъ правительствъ онъ заслоняется болѣе крупными вопросами, которыхъ у каждаго правительства не мало; помимо этого, говоримъ, можетъ-быть существуетъ опасеніе, какъ бы общимъ обсужденіемъ не сообщить ему особенной силы, какъ бы ни обострить его, какъ бы вопреки ожиданіямъ не раздуть его въ такой вопросъ, съ которымъ не справишься. Въ виду этого европейскія правительства старались обходить этотъ вопросъ молчаніемъ, давая тѣмъ разумѣть, что они считаютъ его домашнимъ, внутреннимъ вопросомъ папы и итальянскаго короля, вмѣшательство въ который чуждой, внѣшней стороны можетъ не столько способствовать улаженію его, сколько разстройству его.

Можетъ-быть съ цѣлію разсѣять эти опасенія на счетъ трудности римскаго вопроса, можетъ-быть съ цѣлію показать, что такое или иное рѣшеніе этого вопроса затрогиваетъ интересы

всѣхъ образованныхъ странъ, а не одной Италіи, можетъ-быть съ предусмотрительною цѣлію приготовить матеріалы на случай общеевропейскаго рѣшенія этого вопроса, наконецъ можетъ-быть съ цѣлію расположить итальянское правительство къ добровольной уступчивости, въ недавнее время явилось въ Италіи не мало брошюръ и статей, поставившихъ цѣлію разсмотрѣніе римскаго вопроса съ той или другой стороны. Происхожденіе этихъ брошюръ и статей приписываютъ лицамъ, стоящимъ близко къ папѣ; значитъ мысли, раскрываемыя въ нихъ, могли быть или прямо поданы папою, или удостоены его одобренія. Въ этихъ брошюрахъ римскій вопросъ разсматривался съ исторической точки зрѣнія, приводилась на память прошлая исторія Рима. Городъ на семи холмахъ всегда былъ столицею міра и никогда столицею одной Италіи. Одоакръ, король Геруловъ, Теодорикъ король Готскій, имѣли своею резиденціею Равенну, столицею Ломбардовъ была Павія. Въ качествѣ столицы Равенна и Павія были не хуже Рима. Римъ всегда принадлежалъ либо папамъ, либо трибунамъ и во имя своей исторіи и своихъ историческихъ традицій онъ имѣетъ назначеніе быть столицею либо теократіи либо республики. Самъ король Викторъ Эммануилъ, занимая Римъ итальянскими войсками, дѣйствовалъ не столько по собственнымъ личнымъ побужденіямъ, сколько подстрекаемый людьми, которыхъ слѣдуетъ считать общими врагами короля и папы. Ихъ цѣлію было подсѣчь въ корнѣ принципъ авторитета, представляемаго папою, разрушить скалу, на которой утверждается церковь Христова. Легко видѣть, какое нравоученіе вытекаетъ изъ этихъ разсужденій. Правительству итальянскому слѣдуетъ покинуть Римъ и перенести свою столицу или опять во Флоренцію или въ Неаполь. Но что же сдѣлать съ Римомъ? На этотъ счетъ существуютъ различныя предположенія. Одни высказываютъ желаніе, чтобы Римъ съ правымъ берегомъ Тибра и съ окрестностями до Чивита-Веккіи и моря былъ возвращенъ подъ власть папы. (Говорятъ, что это предположеніе пользуется благорасположеніемъ въ консервативныхъ и аристократическихъ сферахъ Германіи). По мнѣнію другихъ папа удовлетворился бы и такимъ рѣшеніемъ вопроса, по которому Римъ признанъ бы былъ вольнымъ городомъ, не подчиненнымъ никакому правительству, охраняемымъ международными обязательствами. Иные счи-

таютъ достаточнымъ даже и того, чтобы итальянскій король, объявивъ Римъ „нравственною столицею“ Италіи, только утвердилъ бы свое постоянное мѣстопребываніе въ другомъ городѣ. Таковы въ общихъ чертахъ желанія приверженцевъ римской куріи. Судя по нимъ можно убѣдиться, что курія стала умѣреннѣе въ своихъ желаніяхъ, ограниченнѣе въ своихъ требованіяхъ. Приверженцы папской власти не мечтаютъ о возвращеніи подъ власть папы всей церковной области и готовы кажется отказаться отъ притязаній на то, чтобы папа занималъ мѣсто въ ряду свѣтскихъ государей. Имъ хочется только, чтобы папа былъ первымъ и единственнымъ въ своей резиденціи, чтобы въ городѣ, назначенномъ для жительства папы, не было другаго свѣтила, которое бы своимъ сіяніемъ могло затмевать блескъ и сіяніе папскаго величія.

Трудно предположить, чтобы всѣ подобныя статьи и брошюры, наполненныя разсужденіями о неприличности Риму быть подъ властію свѣтскаго государя и о неотторжимой принадлежности его преемнику св. Петра, не менѣе того наполненныя увѣщаніями итальянскому правительству покаяться въ грѣхѣ святотатственнаго похищенія достоянія церкви и загладить содѣянный грѣхъ возвращеніемъ похищеннаго по принадлежности, трудно думать, говоримъ, чтобы все это могло на самомъ дѣлѣ тронуть итальянское правительство и расположить его поступить такъ, какъ совѣтуютъ обитатели Ватикана. Предположивши даже, что лично, самъ по себѣ, итальянскій король и пожелалъ бы уступить папѣ и возвратить ему Римъ, онъ не въ состояніи былъ бы исполнить свое желаніе. Государи не всегда могутъ дѣлать то, что̀ хотятъ. Предполагаемое желаніе итальянскаго короля встрѣтило бы сопротивленіе со стороны министровъ и со стороны народа. Что для русскихъ Москва, что для грековъ Царьградъ, то для итальянцевъ Римъ. Итальянское правительство, добровольно отказываясь отъ столицы итальянской національности, потеряло бы свой престижъ, уронило бы свое достоинство въ глазахъ народа, оставило бы безъ удовлетворенія требованія національнаго духа. Этого мало. Итальянское правительство чувствуетъ, что своимъ присутствіемъ въ Римѣ оно сдерживаетъ бурные инстинкты безпорядочной народной толпы. Римъ, покинутый итальянскимъ правительствомъ и итальянскимъ войскомъ,

немедленно сдѣлался бы мѣстомъ безпорядочныхъ сценъ, обуздать и ограничить которыя не въ силахъ былъ бы папа. Итальянское правительство могло утѣшать себя надеждою и съ гордостію указывать папскому правительству на необходимость своего пребыванія въ Римѣ, на то, что сама курія, если бы на глазахъ ея не лежала повязка предразсудковъ, если бы она не была ослѣплена упорствомъ и горделивостію, должна бы желать пребыванія въ Римѣ итальянскаго правительства ради безопасности папы, который легко можетъ сдѣлаться жертвою грубыхъ выходокъ со стороны народонаселенія, враждебно настроеннаго къ служителямъ церкви и несдерживаемаго желѣзною рукою свѣтской власти. Нужно думать, что болѣе благоразумные, менѣе ослѣпленные сторонники папской власти сознавали и чувствовали важность этихъ соображеній. Но дѣло отъ этого не облегчалось и вопросъ не приближался къ разрѣшенію. Дѣло приняло видъ неразрѣшимой дилеммы: или папа долженъ признать главенство свѣтской власти надъ Римомъ и примириться со второстепеннымъ положеніемъ, изъ самостоятельнаго и независимаго государя сдѣлаться первымъ сановникомъ въ итальянскомъ государствѣ; или дождавшись удаленія изъ Рима итальянскаго правительства, трепетать ежеминутно за свою свободу и безопасность. Эти ли соображенія возъимѣли силу въ ватиканскомъ дворцѣ, или тамъ рѣшительно отчаялись дождаться когда-либо удаленія изъ Рима итальянскаго правительства, но только тамъ является новая мысль о возможности и необходимости перенесенія папской резиденціи изъ Рима въ какое-либо другое мѣсто. Слухъ о перенесеніи папской резиденціи въ другое мѣсто повторялся нѣсколько разъ. Въ послѣдній разъ возобновленіе этого слуха сопровождалось свѣдѣніями, указывавшими на достовѣрность этого слуха. Именно сообщалось, что въ Ватиканѣ идутъ спѣшныя приготовленія къ отъѣзду, что по повелѣнію папы составляется инвентарь ватиканскому имуществу. Находились впрочемъ скептики, которые и на этотъ разъ не вѣрили этимъ слухамъ. Исходя изъ той справедливой и неопровержимой мысли, что папа внѣ Рима немыслимъ, скептики считали эти слухи не болѣе какъ нехитрою штукою, сочиненною въ Ватиканѣ или съ цѣлію вывѣдать настроеніе общественнаго мнѣнія въ Европѣ по вопросу о Римѣ какъ мѣстопребываніи папы, или съ цѣлію

побудить европейскую дипломатію поспѣшить разрѣшеніемъ этого вопроса въ виду готоваго совершиться факта, или съ цѣлію припугнуть жителей Рима, своимъ ледянымъ равнодушіемъ къ папѣ приводившихъ въ негодованіе сторонниковъ и приверженцевъ папы; въ послѣднемъ случаѣ дѣло принимало видъ шаловливой ребяческой продѣлки. Какъ ни наивны и ни легкомысленны могли быть по временамъ политическія затѣи ватиканскаго сочиненія, но трудно думать, чтобы папа позволилъ спуститься до ребяческаго застращиванія и припугиванія другихъ вещами на самомъ дѣлѣ не страшными ни для кого кромѣ развѣ людей съ ребяческимъ же пугливымъ воображеніемъ, чтобы онъ не замѣтилъ, что подобными выходками можно уронить свое достоинство и сдѣлать его предметомъ посмѣянія. Можно думать, что тутъ было на самомъ дѣлѣ серьёзное желаніе перенести папскую столицу въ другое мѣсто, и если это желаніе не осуществилось и не близко къ осуществленію, то вѣроятно потому, что какія-либо особыя соображенія пересилили собою это желаніе. Въ самомъ дѣлѣ, самый первый вопросъ, который ставилъ затрудненіе, былъ вопросъ о городѣ, на который долженъ былъ пасть выборъ папы и который долженъ замѣнить собою Римъ. Нужно было, чтобы этотъ городъ давалъ всѣ тѣ удобства жизни, которыя имѣлъ папа въ Римѣ до занятія его итальянцами, т.-е. безраздѣльную власть надъ городомъ и полную независимость отъ какой бы то ни было другой власти. Но найти такой городъ оказалось дѣломъ нелегкимъ. Называли Фульду, Инспрукъ, Мирамаръ, Лявалетту и др., какъ такія мѣста, гдѣ папа могъ утвердить свою резиденцію. Но съ перваго же взгляда становится видно, что переселяясь въ другой городъ папа, сохраняя *номинальную* независимость, *фактически* могъ очутиться подъ надзоромъ и контролемъ другой свѣтской власти болѣе крѣпкой и безцеремонной, чѣмъ власть итальянскаго короля, такой власти, которая не замедлила бы дать почувствовать папѣ свое значеніе, или которая бы воспользовалась пребываніемъ папы на территоріи, ею управляемой ради какихъ-либо своихъ собственныхъ политическихъ цѣлей. Но еще уважительнѣе могло быть другое основаніе. Римъ имѣетъ значеніе не потому только, что служитъ резиденціею папы, но и потому, что служитъ центромъ религіозно-церковной жизни всего католическаго міра. Историческіе

центры церковной и общественной жизни не перемѣщаются такъ легко, что сказалъ и сдѣлалось. Немудрено, что съ удаленіемъ папы Римъ скоро утратилъ бы значеніе центра церковной жизни католицизма, но весьма мудрено, чтобы какой-либо другой городъ сразу получилъ значеніе Рима именно потому, что въ немъ поселился папа. Скорѣе всего вышло бы, что самъ папа, живущій въ какомъ-то городкѣ, неимѣющемъ за собою историческаго прошлаго, неиграющемъ важной роли, постепенно стушевался бы. Этого обстоятельства не могли не брать во вниманіе въ Ватиканѣ, взвѣшивая послѣдствія перенесенія резиденціи папы въ другое мѣсто. Наконецъ въ рѣшительную минуту окончательнаго рѣшенія вопроса о томъ, оставаться ли Риму резиденціею папы или нѣтъ, могло обнаружиться и то немаловажное обстоятельство, что въ средѣ окружающихъ папу лицъ далеко не всѣ сочувствуютъ мысли о перенесеніи папской резиденціи, что большинство этихъ лицъ на сторонѣ мнѣнія оставаться въ Римѣ пока можно. Мысль о перенесеніи папской столицы въ другой городъ, собственно говоря, съ восторгомъ принята и лелѣется тою партіею, которая носитъ названіе *zelanti* непримиримыхъ, принципомъ которой служитъ „уйди отъ зла и сотвори благо“, „когда гонятъ васъ въ одномъ городѣ, бѣгайте въ другой“ и которая съ наивною искренностію твердо убѣждена въ томъ, что стоитъ только *серьёзно*, *нешутя* выступить папѣ съ своимъ дворомъ изъ Рима, какъ всѣ державы, увидавши серьёзность дѣла, встревожатся и употребятъ всѣ усилія, чтобы папа остался въ Римѣ, и дадутъ всѣ желательныя гарантіи безопаснаго пребыванія папы въ Римѣ. Но партія такихъ людей немногочисленна. Другія партіи не сочувствуютъ этому намѣренію. Кардиналы не желаютъ этого, ибо чувствуютъ, что внѣ Рима они не найдутъ такого мѣста, гдѣ бы могли имѣть важное значеніе. Партія умѣренныхъ прелатовъ, а также и либеральныхъ папистовъ, не сочувствуетъ этому, потому что питаетъ отвращеніе ко всякимъ рѣшительнымъ дѣйствіямъ и защищаетъ уступчивый и выжидательный образъ дѣйствій. Партія такъ-называемыхъ мистиковъ не сочувствуетъ этому потому, что съ часу на часъ ожидаетъ чудеснаго и сверхъестественнаго рѣшенія вопроса и увѣрена, что грозный мечъ ангела-мстителя неумедлитъ покарать оскорбителей папы. Такимъ образомъ и этотъ

способъ рѣшенія римскаго вопроса удаленіемъ папы изъ Рима въ какое-либо другое мѣсто оказывается неподходящимъ къ дѣлу. Удаленіе папы изъ Рима является дѣломъ несогласнымъ ни съ историческими преданіями папства, ни съ значеніемъ Рима въ жизни католической церкви, ни съ вліяніемъ Рима на значеніе самаго папы въ католицизмѣ.

Чтобы по возможности полнѣе исчерпать разбираемый нами вопросъ, намъ слѣдуетъ сказать еще объ одномъ способѣ рѣшенія его. Такъ какъ папа, если бы ему и предоставлена была свѣтская власть и подчинена была извѣстная территорія, обязанная признавать его своимъ государемъ, не въ состояніи самъ поддерживать эту власть своими собственными силами, и при первомъ легкомъ дуновеніи вѣтра эта власть выпадаетъ изъ ослабѣвшихъ и одряхлѣвшихъ рукъ папства, то остается одно, чтобы какая-либо могущественная держава взяла на себя трудъ оберегать свѣтскую власть папы. До времени франко-прусской войны такою державою была Франція. Наполеонъ III не столько изъ видовъ политическихъ, клонящихся ко благу управляемой имъ страны, сколько ради династическихъ интересовъ, оказывалъ дѣятельную помощь папѣ и сдерживалъ натискъ силъ враждебныхъ папству. Съ разгромомъ Франціи и паденіемъ династіи Бонапартовъ Франція оказалась ни мало нерасположенною служить папству, заявила себя даже враждебною по отношенію вообще къ церкви. Естественно было ожидать, что роль покровителя папства возьметъ на себя какая-либо другая католическая держава. Такою могла быть Австрія. Но покровительство Австріи—державы, пріобрѣтшей себѣ извѣстность бездушнымъ эгоизмомъ, коварствомъ и неблагодарностію своей политики, не могло внушать довѣрія папѣ, даже еслибы Австрія предложила ему свое покровительство. Правда, что она повидимому ревностно заботится о распространеніи католицизма и защищеніи католическихъ интересовъ, но только въ той мѣрѣ, въ какой католицизмъ является для нея удобнымъ орудіемъ для достиженія ея узкихъ и своекорыстныхъ политическихъ цѣлей. Вѣрная этому правилу она не замедлила бы обратить и папство въ служебное орудіе своей политики. Впрочемъ тутъ дѣло и не доходило до какихъ-либо переговоровъ. Австрія не нашла для себя выгоднымъ хлопотать о поддержаніи величія и свѣтской власти папства и предоставила папство его

собственной участи. О другихъ католическихъ державахъ не могло быть и рѣчи по незначительности вліянія ихъ на ходъ европейскихъ дѣлъ. Такимъ образомъ съ паденіемъ Франціи папство потеряло послѣднюю свою опору, а лишенное опоры и немогущее опираться само на себя папство должно было распроститься навсегда съ своею свѣтскою властью, или вмѣстѣ съ мистиками ждать, что какимъ-либо чудомъ дѣло устроится къ удовольствію папы и вопреки желаніямъ державъ.

И вотъ, когда оставленное и покинутое своими собственными чадами, папство находилось въ безпомощномъ положеніи, лучъ радостной надежды внезапно озарилъ сердца людей, огорченныхъ паденіемъ папства. Лучъ этотъ блеснулъ оттуда, откуда папство не могло ожидать ничего благопріятнаго для себя—именно изъ лютеранской Германіи.

Еще въ то время, когда пруссаки, разбивши Францію, весело праздновали въ Версали возстановленіе германской имперіи, они увидали среди себя неожиданнаго посла. Это былъ графъ Ледоховскій старый нунцій, князь-епископъ Познани, имѣвшій какое-то секретное порученіе отъ папы Пія IX къ Бисмарку. Оказалось впослѣдствіи, что онъ сообщалъ Бисмарку о готовности отца вѣрующихъ благословить побѣды германскаго оружія подъ условіемъ, если Пруссія согласится принять на себя охраненіе и защиту правъ папы. Дальновидная политика римской куріи уже тогда прозрѣвала неблагопріятный исходъ франко-прусскаго столкновенія для папства и спѣшила воспользоваться торжественнымъ настроеніемъ германскаго правительства для того, чтобы заблаговременно заручиться отъ него выгодными для себя условіями. Минута выбрана была, казалось, удачно. Правительство германское находилось въ упоеніи отъ своихъ побѣдъ, въ томъ добродушно-торжественномъ настроеніи, когда всякій человѣкъ щедрою рукою расточаетъ благодѣянія, даетъ обѣщанія, не заботясь о послѣдствіяхъ поспѣшно данныхъ обѣщаній. Порученіе графа, казалось, тѣмъ скорѣе должно было встрѣтить благопріятный пріемъ въ глазахъ прусскаго правительства, что послѣднему не могъ не быть пріятенъ переходъ на его сторону одного изъ старинныхъ и вѣрныхъ друзей Франціи; обстоятельство это могло служить весьма важнымъ подспорьемъ прусскихъ побѣдъ; въ Ватиканѣ вѣроятно разсчитывали на то, что Бисмаркъ оцѣ-

нить важность и полезность для Пруссіи папскихъ предложеній и поспѣшитъ принять ихъ. Представитель папскихъ интересовъ заявлялъ о готовности святаго отца возвѣстить міру о томъ, что Франція навлекла на себя праведный гнѣвъ Божій постепенно распространявшимся въ ней оскудѣніемъ вѣры и благочестія, что бѣдствія, постигшія Францію, служатъ достойнымъ возмездіемъ за ея преступное попустительство и снисхожденіе къ революціи, къ чадамъ тьмы, расхитителямъ церковнаго достоянія, что святый отецъ призываетъ благословеніе неба на новаго Кира и приглашаетъ всѣхъ католиковъ почтить въ этомъ новомъ Кирѣ орудіе, избранное Богомъ для возсозданія разрушеннаго храма Божія, для возстановленія поруганной святыни и для возвращенія первосвященнику Рима его древнихъ правъ. Результатъ этихъ переговоровъ показалъ однакоже, что минута, казавшаяся благопріятною, на самомъ дѣлѣ была самая неблагопріятная. Упоеніе Бисмарка успѣхами своей политики и прусскаго оружія не довело его до самозабвенія. Онъ отвергъ предложенія Ледоховскаго. Можетъ-быть въ это время въ его головѣ зрѣлъ планъ крестоваго похода во имя свободы противъ папскаго обскурантизма, похода, которымъ онъ думалъ увеличить славу Германіи и популярность своего имени. Позднѣе, когда борьба Германіи съ папствомъ достигла крайняго напряженія, когда папа сталъ призывать проклятія неба на Аттилу, на Навуходоносора въ Берлинѣ, Бисмаркъ, раздраженный дерзостію старика, осмѣливающагося бранить его во всеуслышаніе, въ пылу негодованія находилъ, что итальянское правительство своимъ закономъ о гарантіяхъ сдѣлало папу *слишкомъ свободнымъ и могущественнымъ*; говорили, что онъ чуть было не послалъ строгой ноты въ Квириналъ, возлагающей отвѣтственность за папскія анаѳемы на итальянское правительство. Онъ вовремя удержался отъ этого. Изъ борьбы съ папствомъ Бисмаркъ вынесъ убѣжденіе, что въ вопросахъ, касающихся совѣсти, внѣшнею силою, силою оружія и преслѣдованія, побѣды не достигнешь. Утомленный безплодною борьбою, а еще болѣе пришедшій къ сознанію необходимости папской поддержки въ вопросахъ, касающихся внутренней политики (см. П. О. 1882 г. январь), Бисмаркъ хлопочетъ о водвореніи религіознаго мира въ Германіи, нарушеннаго его религіозно-церковною политикою. Одновременно съ тѣмъ, какъ въ Италіи появ-

ляются статьи и брошюры, развивающія мысль о невыносимости настоящаго положенія папы, о необходимости свѣтской власти для папы, о неотторжимости Рима отъ папы (о чемъ сказано выше), въ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ журналахъ и газетахъ, пользующихся милостію князя Бисмарка, развивается рядъ статей на ту же тему, т.-е. на тему о томъ, что святой отецъ имѣетъ основательныя причины сѣтовать на свое положеніе, что папа можетъ быть свободнымъ не иначе, какъ подъ тѣмъ условіемъ, чтобы онъ былъ и государемъ занимаемой имъ территоріи, что свѣтская власть ему необходима для безпрепятственнаго отправленія и проявленія своей власти духовной, что законъ о гарантіяхъ *не обезпечиваетъ* въ достаточной степени *свободы и могущества римскаго первосвященника*. Трудно сказать конечно, насколько искренности заключается въ этихъ сужденіяхъ и много ли находится людей, которые вѣрятъ въ этомъ словамъ Бисмарка, но то несомнѣнно кажется, что Бисмаркъ пришелъ къ убѣжденію, что съ папою, въ рукахъ котораго находится свѣтская власть, скорѣе можно столковаться, чѣмъ съ папою, который этой власти не имѣетъ. Папа, у котораго есть связи и привязанности здѣсь на землѣ, является человѣкомъ болѣе сговорчивымъ, болѣе уступчивымъ и обходительнымъ, болѣе сдержаннымъ въ своихъ рѣчахъ и словахъ, чѣмъ папа, лишенный этихъ связей, которому нечего терять. У перваго есть интересы собственника, которые ему нужно оберегать; онъ долженъ ладить съ людьми, особенно съ верховными правителями; и если бы онъ позволилъ себѣ забыть это, то достаточно бы было явиться одному фрегату въ водахъ Чивита-Веккіи, чтобы образумить его. Другой напротивъ можетъ не имѣть этихъ опасеній; престижъ его возрастаетъ по той мѣрѣ, какъ у него отбираютъ привиллегіи; онъ недоступенъ никакимъ принудительнымъ мѣрамъ; на него можно дѣйствовать только аргументами, а аргументы не сильны въ отношеніи къ непогрѣшимому.

Такого поворота въ убѣжденіяхъ Бисмарка конечно не могли не замѣтить въ Ватиканѣ и сочли его счастливымъ предзнаменованіемъ. Легко могло статься, что въ болѣе смѣлыхъ головахъ могла зародиться надежда на возможность найти папству въ Германіи то, чего оно лишилось во Франціи. Но какъ ни убѣдительны могли быть въ глазахъ Бисмарка доводы въ пользу со-

храненія за папою свѣтской власти, никому не могло придти на голову, чтобы онъ рѣшился подъ вліяніемъ ихъ прервать дипломатическія сношенія съ итальянскимъ правительствомъ, а тѣмъ болѣе объявить войну Италіи и принудить силою итальянскаго короля возвратить папѣ его свѣтскія владѣнія. Былъ слухъ, что Бисмаркъ намѣренъ созвать европейскій конгрессъ для рѣшенія вопроса о свѣтской власти папы. Это все, чего можно было ожидать отъ Бисмарка. Но дѣло въ томъ, что и до этого дѣло едва ли дойдетъ, главнымъ образомъ потому, что для этого требуется, чтобы всѣ европейскія державы считали себя болѣе или менѣе заинтересованными такимъ или инымъ рѣшеніемъ римскаго вопроса, чего на дѣлѣ нѣтъ. Римскій вопросъ далеко не то, что Восточный вопросъ. Большинство европейскихъ державъ рѣшительно равнодушно къ тому, гдѣ будетъ имѣть папа свое мѣстопребываніе—въ Римѣ, или гдѣ въ другомъ мѣстѣ, равно какъ и къ тому—гдѣ угодно будетъ имѣть себѣ столицу итальянскому королю—въ Римѣ, во Флоренціи или еще гдѣ. Для Европы важно, чтобы на поверхности европейской политики не появлялось никакого новаго обстоятельства, усложняющаго собою и безъ того запутанныя отношенія европейскихъ державъ. А ходъ европейскихъ дѣлъ ни мало не поколебался бы даже и въ томъ случаѣ, если бы итальянскій король уступилъ папѣ Римъ. Въ случаѣ какой либо европейской комплікаціи сочувствіе папы, въ качествѣ владѣтельнаго государя маленькой территоріи, одной изъ воюющихъ сторонъ, не могло бы дать перевѣса ей. По всей вѣроятности дѣло съ римскимъ вопросомъ такъ и останется въ томъ же неопредѣленномъ положеніи на неопредѣленное время. Можетъ-быть и самъ Бисмаркъ не имѣлъ и не имѣетъ желанія выводить его изъ этого неопредѣленнаго положенія. Неопредѣленность этого положенія можетъ-быть даже и желательна для него. Ни для кого не тайна, что цѣль, главный мотивъ всей политики Бисмарка исключительно прусско-германскій, такъ что если онъ вмѣшивается въ посторонніе повидимому для Германіи вопросы, то настолько, насколько они могутъ служить и содѣйствовать цѣлямъ германской политики. Для чего же понадобилось Бисмарку возбудить вопросъ о свѣтской власти папы и о правахъ его на Римъ? Вопервыхъ, при помощи его онъ надѣялся достигнуть скорѣйшаго и успѣшнаго разрѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ

внутренней политики (П. О. 1882 г. январь). Нѣтъ сомнѣнія, что по минованіи этой надобности онъ поспѣшитъ забыть его. Но помимо этой внутренней причины могли быть и другія внѣшнія причины. Думаютъ, что въ политическихъ загадкахъ, рѣшеніемъ которыхъ постоянно занята голова Бисмарка, итальянское королевство играетъ непослѣднюю роль. Въ случаѣ какого-либо европейскаго столкновенія направленіе внѣшней политики итальянскаго королевства, несоотвѣтствующее цѣлямъ Бисмарка, можетъ пожалуй разстроить его планы. Для него важно подчинить себѣ эту политику, заставить ее слѣдовать своимъ указаніямъ. Хорошимъ средствомъ для этого является умѣнье связать по рукамъ и ногамъ политику другаго государства какимъ нибудь внутреннимъ вопросомъ, который бы, въ случаѣ надобности будучи возбужденъ, могъ затруднить свободное движеніе политики этого государства или даже остановить его. Все искусство Бисмарковой дипломатіи заключается въ его великомъ умѣньи каждому изъ сосѣднихъ и могущихъ быть для него опасными государствъ навязать такой вопросъ, или не допустить раздѣлаться съ имѣющимся уже вопросомъ. Австріи онъ задалъ порядочную работу толкнувши ее на Балканскій полуостровъ. Россію не допустилъ раздѣлаться съ Восточнымъ вопросомъ. Италію можно припугнуть папскимъ вопросомъ. Правда и у самой Германіи есть такіе вопросы, и одинъ изъ первыхъ—возможная война съ Франціею. Но онъ можетъ чувствовать себя спокойнѣе, когда знаетъ, что у каждаго изъ возможныхъ союзниковъ Франціи есть въ запасѣ дѣльце, которое въ случаѣ надобности можетъ отвлечь вниманіе этого союзника въ другую сторону. Война Германіи съ Франціею, говорятъ, дѣло неизбѣжное. Успѣхъ въ этой войнѣ, говорятъ, при равенствѣ и готовности военныхъ силъ обѣихъ державъ будетъ зависѣть отъ того, на сторонѣ какой изъ воюющихъ державъ окажется болѣе союзниковъ. Задачи германской политики настоящаго времени заключаются въ томъ, чтобы заблаговременно изолировать Францію отъ союзниковъ. Дальновидный политическій умъ Бисмарка при рѣшеніи этой задачи находитъ нужнымъ не опускать изъ вниманія итальянскаго королевства и не пренебрегать римскимъ вопросомъ.

Свящ. М. Воздвиженскій.

КЪ ДѢЛУ О РАСКОЛѢ.

Въ настоящее время старообрядцы то и дѣло говорятъ о „возрожденіи старообрядчества и о нравственномъ возрожденіи его“ („Рус. Вѣд.“ 1881 г. № 351 и „Совр. Изв.“ 1881 г. № 308), съ каковою цѣлію одни предлагаютъ „замѣщать архіерейскія старообрядческія каѳедры наиболѣе просвѣщенными іерархами“, другіе всего ожидаютъ отъ просвѣщеннаго „старообрядческаго братства“, иные отъ старообрядческихъ школъ и т. п.

Старообрядцы предчувствуютъ великую истину: свѣтъ просвѣщенія дѣйствительно могъ бы возродить старообрядчество и обновить его, но свѣтъ истиннаго просвѣщенія, а не того, о которомъ говорятъ старообрядцы.

Старообрядцы внутренняго возрожденія и обновленія ожидаютъ только отъ своей среды, но никакъ не отъ посторонней. Отъ просвѣщенія же въ своей средѣ оно обновиться не можетъ, не отказавшись отъ самаго себя; всякое новшество, всякое нововведеніе, всякое просвѣщеніе отъ внѣ прямо противорѣчитъ его принципамъ. Отъ того и „окружное посланіе“ нравится имъ, какъ подтвержденіе старины, и не нравится по признакамъ „новшества“. Возрожденіе и обновленіе старообрядчества не мирится съ старообрядческимъ просвѣщеніемъ.

На словахъ старообрядцы, какъ будто недалеки отъ царствія Божія—церкви Божіей; они говорятъ о возрожденіи—великой силѣ Божіей, дѣйствующей въ христіанствѣ и въ церкви, только эту силу они хотятъ примѣнить къ старообрядчеству независимо отъ церкви, собственною силою. Старообрядчество думаетъ возродиться само собою, безъ помощи церкви, а это есть капитальная ошибка старообрядчества. Если бы вожди его не были слѣпы

въ нравственномъ отношеніи, то поняли бы, что никто самъ собою ни рождаться, ни возраждаться не можетъ, но рождается или возрождается при посредствѣ другихъ, при помощи благодати Божіей, живущей въ церкви, и потому возрожденіе для старообрядчества не мыслимо само по себѣ, безъ общенія съ церковію, безъ примиренія съ обществомъ людей истинно возрожденныхъ, подобно тому, какъ не можетъ же сама по себѣ безъ лозы, безъ почвы возродиться вѣтвь, оторванная отъ лозы и лишенная почвы. Церковь для старообрядцевъ есть та животворная лоза, единеніе съ которою можетъ распространить по всему старообрядчеству токи духовной жизни, есть та спасительная почва, безъ которой она засыхаетъ и разлагается.

Возрожденіе и обновленіе безъ единенія съ церковію не мыслимо для старообрядчества и по самому существу его. Старообрядчество не есть нормальное состояніе духовно-религіозной жизни, но состояніе духовно-нравственнаго болѣзненнаго процесса, при которомъ ослабѣваетъ истинное самочувствіе духовной жизни. Еслибы старообрядцы не были подобны тѣмъ больнымъ, которые хотя и страдаютъ отъ своей болѣзни, но отъ застарѣлости болѣзни притупляютъ въ себѣ болѣзненное чувство, то поняли бы, что они страдаютъ такою болѣзнію застарѣлою, какъ говорятъ, хроническою, которая не поддается лѣченію, не уступаетъ никакимъ средствамъ; для такихъ болѣзней, взятыхъ самихъ въ себѣ, придумывать лѣченіе—напрасная трата времени, стараго учить все равно, что мертваго лѣчить, говоритъ древняя мудрость. Старообрядчество, какъ нравственная болѣзнь, можетъ видоизмѣняться, осложняться, но безъ единенія съ церковію, это не возрожденіе, но разложеніе и повтореніе прежнихъ формъ бытія и жизни.

Между тѣмъ до сихъ поръ старообрядчество не сдѣлало ни одного шага къ примиренію съ церковію, ни одной уступки въ пользу церкви, напротивъ все дѣлаетъ для разъединенія съ нею, не останавливается ни предъ какими средствами для отчужденія отъ нея, и требуетъ, чтобы сама церковь сдѣлала всѣ уступки старообрядчеству, пожертвовала въ угоду ему самыми основными догматами. Изъ нѣдръ старообрядчества слышатся только вопросы о прекаеніяхъ и недоразумѣніяхъ, существующихъ между церковію и старообрядчествомъ, о клятвахъ собора 1667 г., о самостоятельности нововыдуманной въ ущербъ самому существу старообрядчества іерархіи, и съ отрицаніемъ законности россійской іерархіи и при всемъ томъ ни слова, ни помина о примиреніи съ церковію! И насъ хотятъ увѣрить наконецъ, что старообрядчество имѣетъ виды на возрожденіе и обновленіе!

Кажется, что чѣмъ больше проходитъ времени отъ начала раскола—старообрядчества, тѣмъ все больше и больше старо-

обрядцы удаляются отъ церкви, какъ радіусы, идущіе отъ центра. Прежде они постоянно вели полемику съ православными, полемику, хотя чаще всего безполезную, но все же имѣли постоянное общеніе съ ними. Теперь эта полемика является все рѣже и рѣже. При такомъ взаимномъ отчужденіи враждующихъ сторонъ—сторонниковъ церкви и старообрядчества, трудно было бы знать современное состояніе раскола, если бы оно не отражалось въ печати. Тѣ и другіе, не довѣряя другъ другу во взаимныхъ словопреніяхъ, довѣряютъ свои задушевныя мысли бумагѣ, чтобы во чтобы то ни стало отстоять свою правду и показать чужую неправду. Печать принимаетъ ихъ взаимныя пререканія и сама становится или на ту или на другую сторону. Возникаетъ обширная литература, гдѣ безпристрастному зрителю дѣяній человѣческихъ представляется обширное поле для сопоставленія двухъ противоположныхъ мнѣній.

Съ своей стороны остановимъ вниманіе на нѣкоторыхъ мнѣніяхъ печати.

Въ сообщеніи, напечатанномъ въ „Русскихъ Вѣдомостяхъ“ (1881 г, № 332), авторъ, представляя свои замѣчанія на появившуюся недавно брошюру: „о сущности и значеніи раскола“ высказываетъ, что она пропитана крайнею ненавистію къ старообрядцамъ и враждебнымъ духомъ. Противъ старообрядцевъ, говоритъ онъ, печатаются книги и брошюры, не говоря уже о газетныхъ статьяхъ, но старообрядцамъ въ свое оправданіе не позволяется ничего сказать. Единственный печатный трудъ, появившійся недавно въ Москвѣ, подъ заглавіемъ: „историческія изслѣдованія, служащія къ оправданію старообрядцевъ“, изъятъ изъ обращенія, по настоянію Св. Синода. Справедливо дѣлаютъ старообрядцы, что не обращаютъ никакого вниманія на т. н. „противораскольническія“ сочиненія и не стоитъ читать эти ругательныя писанія, въ которыхъ проглядываетъ одна лишь непонятная злоба къ старообрядцамъ. Самые уголовные законы о старообрядцахъ или устарѣли, утратили свою силу и остаются безъ примѣненія, или примѣняются по усмотрѣнію полиціи; основываясь на нихъ, полиція иногда строго наблюдаетъ за старообрядцами и возбуждаетъ преслѣдованія, въ доказательство чего можно сослаться на опечатаніе старообрядческихъ молитвенныхъ домовъ, недавно случившееся въ Москвѣ въ двухъ старообрядческихъ приходахъ въ Таганкѣ“.

По всему видно, что брошюра о сущности и значеніи раскола произвела на автора реферата непріятное впечатлѣніе; рогожскіе поповцы даже постановили противъ взглядовъ автора брошюры написать и напечатать опроверженіе. Собраніе начетчиковъ, происходившее у Большаго Каменнаго моста, выставило протестъ противъ оскорбительныхъ мѣстъ брошюры, гдѣ старообрядцамъ

приписываютъ-де революціонныя стремленія, почему рѣшено выработать замѣчанія на эту брошюрку и представить ихъ г. оберъ-прокурору св. Синода („Рус. Вѣд.“ 1881 г. № 321).

Пока они еще не представили опроверженія, имъ слѣдовало бы помнить, что они напрасно свысока относятся ко всѣмъ написаннымъ противъ нихъ сочиненіямъ и умалчиваютъ о тѣхъ изъ нихъ, которыя написаны съ теплымъ вниманіемъ къ духовно-болѣзненному нравственному ихъ настроенію, по которому они вездѣ видятъ въ другихъ одну ненависть и злобу и забываютъ, что они переносятъ эти чувства съ себя на другихъ. Если бы старообрядцы относились къ православнымъ безъ предубѣжденія, то примѣтили бы въ газетахъ извѣстіе, что по слухамъ будутъ изъяты изъ обращенія нѣкоторыя возмущающія ихъ полемическія сочиненія и въ самой брошюрѣ Н. И. С. увидѣли бы, что въ ней, на основаніи самыхъ точныхъ историческихъ данныхъ, доказывается лишь несправедливость ходатайства раскольниковъ о признаніи ихъ лжеіерархіи, о дарованіи имъ правъ самостоятельной отдѣльной церкви, а также незаконность этого давняго домогательства поповцевъ. Въ брошюрѣ одна правда, но злобы и ненависти къ старообрядцамъ нѣтъ, Въ „историческихъ же изслѣдованіяхъ старообрядцевъ“ довольно той и другой.

Тѣ же неточности замѣтны въ сообщеніи референта на счетъ недавняго опечатанія старообрядческихъ молеленъ. На самомъ дѣлѣ помощникъ 2-го участка произвелъ осмотръ молеленъ въ Таганкѣ и опечаталъ противоокружническую молельню. Точно также думалъ поступить и съ молельнею, находящеюся при домѣ Каринкина въ Дурновскомъ переулкѣ. Но здѣсь произошло какое то препятствіе и посѣщеніе полиціи ограничилось лишь составленіемъ акта съ подробнымъ описаніемъ всѣхъ принадлежностей дома. Значитъ здѣсь произошло то, о чемъ авторъ умолчалъ: опечатанія молельни не было. Противоокружники обратились немедленно къ оберъ-полицеймейстеру съ жалобою на дѣйствія полиціи, вслѣдствіе чего печати были сняты и съ той молельни, которая была опечатана. („Рус. Вѣд.“ 1881 г. № 328).

Противъ старообрядцевъ, говоритъ референтъ, печатаются книги и брошюры, но старообрядцамъ въ свое оправданіе не позволяется ничего сказать“.

Странно какъ-то звучатъ эти слова, напоминающія челобитныя. Въ дѣйствительности старообрядцамъ если и не дозволялось говорить въ свое оправданіе, то и не запрещалось, доказательствомъ служатъ прежнія челобитныя, теперешнія многочисленныя корреспонденціи, помѣщаемыя въ разныхъ газетахъ старообрядцами въ свою защиту, и даже разбираемый рефератъ. Но и помимо старообрядцевъ, по мнѣнію „Церковнаго Вѣстника“ (1881 г. № 46), „едва ли у какихъ диссидентовъ въ остальной

Европѣ, кромѣ Россіи, есть столь усердные и безцеремонные защитники, какъ у нашихъ старообрядцевъ".

Представимъ примѣры. Газета „Страна" (1881 г. № 133), разбирая брошюру: „о сущности и значеніи раскола", старается доказать внутреннее противорѣчіе въ доводахъ автора брошюры, именно: мѣръ преслѣдованія противъ раскола, по словамъ автора брошюры, не надо; нужно только соблюдать существующую законность, но существующая законность, заключаетъ газета, устанавливаетъ преслѣдованіе раскольниковъ за самыя элементарныя отправленія ихъ религіозныхъ потребностей: за устройство молеленъ и за публичное оказательство раскола"... Со стороны печати свѣтской было бы даже неумѣстно, говоритъ таже газета въ другомъ мѣстѣ, входить въ разборъ собственно религіозныхъ споровъ. Но когда людей ссылаютъ, или заключаютъ въ монастыри за оказательство вѣры, или расколоучительства, когда насильно запираютъ ихъ храмы, ломаютъ ихъ престолы, когда полицейскіе служители посылаются для отобранія у иновѣрцевъ церковныхъ сосудовъ и книгъ въ пользу приходовъ православныхъ, то печать гражданская не только имѣетъ право, но и обязанность указать на ненормальность такихъ явленій, на жестокое оскорбленіе ими чувствъ значительной народной массы, на несправедливость и вредность такихъ унаслѣдованныхъ отъ иного времени пріемовъ".

„Современныя Извѣстія" (1882 г. № 4) раздѣляютъ съ газетою „Страна" мнѣніе о ненормальности отношеній полиціи къ раскольникамъ, и говорятъ, что въ настоящее время возбужденъ вопросъ о регулированіи этихъ отношеній въ подлежащихъ офиціальныхъ сферахъ. Не смотря на запрещеніе закона преслѣдовать раскольниковъ за мнѣнія ихъ о вѣрѣ, до сихъ поръ остается въ силѣ постановленіе о томъ, что какъ въ частныхъ домахъ раскольниковъ, такъ и въ дозволенныхъ правительствомъ молельняхъ должны быть производимы полиціею обыски и конфикаціи имѣющихся у раскольниковъ разныхъ богослужебныхъ принадлежностей раскольническаго богослуженія, что̀ съ одной стороны вызываетъ многія злоупотребленія, съ другой оскорбляетъ религіозныя чувства раскольниковъ и усиливаетъ въ нихъ вражду къ администраціи. Въ большинствѣ случаевъ раскольники при конфискаціи возбуждаютъ ходатайства о возвращеніи имъ отобраннаго имущества, говоря, что оно принадлежитъ частнымъ лицамъ. Епархіальное начальство изслѣдуетъ конфикованныя вещи съ цѣлію убѣдиться, нѣтъ ли въ нихъ чего-либо противнаго православной вѣрѣ.

Очевидно, наши публицисты говорятъ не противъ референта, но за него, и въ одинъ почти голосъ толкуютъ о гоненіяхъ на старообрядцевъ, страшныхъ гоненіяхъ, какъ выражаются иные.

Но упрекать кого либо въ гоненіяхъ и притѣсненіяхъ раскола, кромѣ самихъ раскольниковъ, возражаютъ „Московскія Церковныя Вѣдомости“ (1881 г. № 45), нѣтъ никакого основанія. Было время, когда правительство должно было по необходимости прибѣгнуть къ карѣ закона противъ раскольниковъ, но гоненій не было. Митрополитъ Платонъ еще писалъ: вы жалуетесь на гоненія, что вамъ не даютъ собираться на службу Божію и посылаютъ команды, чтобы васъ за вѣру мучить, чтобы васъ разсѣять, но это не истинно: посылаютъ команды для того, что—вы, убѣгая въ лѣса, даней не платите и царской службы не служите, оставляя домы свои, и землю, и родныхъ, и васъ хотятъ возвратить къ общему порядку вѣрноподданныхъ. Притомъ многіе бываютъ по дорогамъ разбои и бѣглые скрываются въ лѣсахъ. Напрасно оскорбляетесь и тѣмъ, что васъ зовутъ раскольниками. Не вы ли сами повсюду ругаете насъ и смущаете совѣсть простаго народа? И тѣ изъ васъ, которые не бѣгутъ въ лѣса, но остаются посреди насъ, гнушаются нами, какъ пастырями, чуждаясь всякаго общенія въ пищѣ, разбивая сосуды, въ которыхъ мы пили, какъ осквернённые, вымывая и выскребая мѣста, гдѣ мы сидѣли. Такое ожесточеніе ваше есть настоящая причина, что вы называетесь раскольниками, т.-е. отдѣлившимися отъ общества. Бросьте сей ненавистный духъ и стропотны изгладятся. Церковная газета спрашиваетъ: „что мѣшаетъ раскольникамъ, которые имѣютъ одинакіе съ нами догматы вѣры, соединиться съ православною церковію? Церковь не отвергаетъ ихъ за употребленіе обрядовъ (перстосложенія, служенія по старинным книгамъ, восьмиконечнаго креста и т. д.); церковь отвергаетъ ихъ за употребленіе обрядовъ, соединенное съ хулою на церковь, за отметаніе ея благодатнаго священства и таинствъ. Нѣкоторые изъ раскольниковъ и домогаются уже, чтобы ихъ поповъ и архіереевъ признали за православныхъ священниковъ и архіереевъ, а церковь ихъ признали бы каѳолическо-апостольскою. Но такимъ образомъ россійская церковь, уступивъ имъ сіе наименованіе, осудила бы сама себя. Это значитъ, что раскольники требуютъ, чтобы мы признали ихъ православными, а самихъ себя неправославными“.

Излишне прибавлять, что мнѣніе митрополита Платона объ отношеніяхъ раскольниковъ къ православнымъ какъ разъ противуположно мнѣнію референта о непонятной будто-бы злобѣ православныхъ къ раскольникамъ. Референтъ напрасно, значитъ, видитъ свои собственные пороки въ насъ и усвояетъ ихъ намъ. Мало того; другой референтъ не только не мирится съ понятіемъ раскольниковъ въ примѣненіи къ старообрядцамъ, но возводитъ вину самаго раскола на церковь.

„Насъ обзываютъ раскольниками, говорится въ другомъ рефератѣ („Рус. Вѣд.“ 1881 г. № 351), и винятъ въ учиненіи раскола въ русской церкви. Нѣтъ, обвиненіе это къ намъ не идетъ. Расколъ на Руси распространяется пристрастными писаніями, изложенными далеко не въ христіанскомъ духѣ, а въ духѣ злобы и ненависти къ старообрядчеству. Намъ не нравятся „нововведенія“ и мы не приняли ихъ, но раскола мы не учиняли, слѣдовательно и обвиненія въ расколѣ является совершенно неосновательнымъ. Стѣсненія, направленныя противъ старообрядцевъ, привели къ тому, что многіе изъ ревнителей старины вынуждены были оставить родную землю и переселиться въ басурманскія государства, гдѣ нашли нѣкоторое покровительство“.

Не въ обиду будь сказано старообрядцамъ: васъ обзываетъ раскольниками безпристрастная исторія, по свидѣтельству которой вы, вслѣдъ за протопопомъ Аввакумомъ, церковь Христову Восточную похулили, архіереевъ ее укорили, тайны божественныя, въ ней совершаемыя, отвергли: „нынѣшняя церковь, по вашимъ словамъ, нѣсть церковь, тайны божественныя не тайны, крещеніе не крещеніе, архіереи не архіереи, писанія лестна, ученіе неправедное и вся скверна и неблагочестива“ (см. дѣянія собора 1667 г.). Вотъ вашъ великій грѣхъ противъ церкви и нечего слагать своей вины на чужую голову!

Газету „Страну“, по ея вышеприведеннымъ тенденціямъ, никто не сочтетъ поборницею идей православія, но и она (1881 г. № 135) проговаривается, что „признать законность существованія раскола значитъ перенести центръ тяжести народныхъ вѣрованій изъ православія въ расколъ, или, какъ выражается „Церковный Вѣстникъ“ (№ 50), значитъ оставить на жертву случайности нравственно-религіозную жизнь нашего темнаго народа. Что касается до будущаго, то есть основаніе думать, что внѣшнія мѣры противъ раскола удерживаются церковнымъ и гражданскимъ правительствомъ только временно. Отъ души желательно, чтобы усиливались для борьбы съ расколомъ мѣры духовно-нравственныя и чтобы по мѣрѣ развитія нашего народа наконецъ наступило время, когда оказались бы ненужными никакія ограниченія раскола... Широкая религіозная свобода можетъ быть узаконена тогда и тамъ, гдѣ и когда народъ достаточно развитъ и образованъ, чтобы могъ самъ сдѣлать выборъ между истиною и ложью. Но пока и гдѣ духовно-нравственныя средства борьбы съ расколомъ не могутъ быть съ достаточнымъ умѣніемъ приложены къ дѣлу, до тѣхъ поръ и тамъ не заслуживаютъ безусловнаго порицанія и мѣры внѣшней охраны православной церкви отъ раскольнической пропаганды“.

Отсюда выходитъ, что внѣшняя охрана православной церкви обусловливается не внутренними непоколебимыми началами цер-

кви, ненуждающимися въ внѣшней охранѣ, но тѣми немощными членами церкви, которые, по слабости своихъ религіозныхъ убѣжденій, могутъ соблазняться пропагандою раскола. Относительно же того, что и расколъ чувствуетъ себя не совсѣмъ свободнымъ отъ такой охраны и даже нѣкоторымъ образомъ подлежитъ опекѣ со стороны полиціи, слѣдуетъ замѣтить, что иначе и быть не можетъ: своеволіе всегда находитъ для себя стѣсненіе въ обузданіи со стороны закона, и не вина церкви, если расколъ промѣнялъ опеку со стороны церкви на опеку со стороны полиціи.

Наши публицисты нерѣдко обличаютъ духовную литературу въ недостаткѣ вѣротерпимости и духовенство — въ стѣсненіи раскола: но едвали сами себѣ отдадутъ отчетъ, кому они стараются угодить своими тенденціями. Такъ газета „Порядокъ“ (1881 г. № 350) обзываетъ тѣхъ, кто не считаетъ теперь благовременнымъ дать полную свободу старообрядцамъ, сторонниками преданій формализма и тою частію чиновничества, которая набила руку на преслѣдованіяхъ представителей религіозныхъ убѣжденій и находила выгоду въ этихъ преслѣдованіяхъ; но сопоставляя разсужденія газеты о широкой религіозной свободѣ для раскольниковъ и осужденія той же широкой терпимости въ приложеніи къ французскимъ клерикаламъ, нельзя не согласиться съ „Церковнымъ Вѣстникомъ“ (1881 г. № 48), что не легко будетъ тому, кто попадетъ въ руки такихъ поборниковъ національной, религіозной и умственной свободы. Тогда пожалуй придется очень плохо всѣмъ приверженцамъ „татарско-византійскихъ заблужденій“; тяжко поплатятся эти несчастные якобы за „помраченіе умовъ и за поддержаніе невѣжества въ народѣ“.

Передовая статья „Русскихъ Вѣдомостей“ (1881 г. № 313) выражается нѣсколько сдержаннѣе, чѣмъ газета „Порядокъ“, но не безъ сожалѣнія о старообрядцахъ. „Актъ милосердія, выразившійся въ освобожденіи трехъ старообрядческихъ архіереевъ, позволялъ надѣяться, что онъ послужитъ началомъ цѣлаго ряда мѣръ, которыя загладятъ продолжительныя и жестокія гоненія, испытываемыя старообрядцами и приведутъ къ осуществленію религіозной свободы и гражданской полноправности по отношенію къ приверженцамъ различныхъ раскольническихъ сектъ и толковъ... Упомянутой надеждѣ, повидимому, не суждено пока сбыться. Вопросъ о расширеніи правъ, по слухамъ, отлагается на неопредѣленное время. Также ходатайство московскихъ старообрядцевъ о распечатаніи алтарей въ часовняхъ московскаго Рогожскаго кладбища имѣетъ мало шансовъ на успѣхъ“.

Что касается послѣдняго пункта, то „Православное Обозрѣніе“ (октябрь 1881 г.) разоблачило сокровенныя цѣли раскола, добивающагося распечатанія алтарей Рогожскаго кладбища. До-

биваясь этой неважной, повидимому, льготы, расколъ добивается въ сущности весьма важныхъ и существенныхъ правъ, именно права строить храмы во всѣхъ мѣстахъ имперіи, къ чему отчасти ведетъ разрѣшеніе открытаго храма въ Москвѣ; далѣе такъ какъ отправленіе богослуженія невозможно безъ іерархіи, то это должно повести сначала къ косвенному, неполному признанію раскольничьей іерархіи, а затѣмъ и къ юридическому, и такъ дѣло можетъ послѣдовательно дойти до учрежденія раскольническаго патріаршества для своей церкви—излюбленной мечты раскола".

Достаточно было сдѣлать такія разоблаченія, чтобы дать поводъ „Новому Времени" (№ 2022) замѣтить слѣдующее: Православное духовенство, повидимому, страшится конкурренціи съ нимъ раскольническаго духовенства. Нужно удивляться, что такое опасеніе существуетъ. Его можно нѣсколько объяснить развѣ тѣмъ обстоятельствомъ, что православное духовенство, при существующей у насъ системѣ охраненія православія мѣрами полицейскими, привыкло опираться въ своихъ дѣйствіяхъ на обязательное содѣйствіе полиціи, а нынѣ, при проектированной въ правительственныхъ сферахъ религіозной свободѣ для раскольниковъ (мѣра эта, какъ сказано выше, отложена на неопредѣленное время), опасаются потерять эту помощь (предположеніе, очевидно, ни на чѣмъ не основанное) и остаться въ борьбѣ съ иновѣрцами вообще при одномъ только духовномъ оружіи—вразумленіи и убѣжденіи въ вопросахъ вѣры. Между тѣмъ раскольническое духовенство настолько невѣжественно, что невозможно ожидать отъ него успѣшной пропаганды раскола срсди православнаго народа. Напротивъ слѣдуетъ ожидать, что расколъ, сильный нынѣ евоимъ обаяніемъ ученія тайнаго, гонимаго въ государствѣ, обнаружитъ съ полученіемъ свободы въ Россіи лишь слабыя свои стороны, выражающіяся въ невѣжественныхъ вѣрованіяхъ и ученіяхъ русскаго старообрядчества".

Опасеніе, высказанное авторомъ статьи „Новаго Времени", существуетъ только въ его воображеніи. Изъ объясненія такого опасенія можно было бы вывести прямо невѣрную мысль, будто бы церковь находится подъ опекою полицейской охраны, безъ которой она и существовать не можетъ, между тѣмъ, какъ выше замѣчено, настоящее положеніе церковь занимаетъ по желанію правительства и общества. Ожидать же благотворнаго дѣйствія на раскольниковъ отъ вразумленій и убѣжденій православнаго духовенства значитъ, по словамъ „Церковнаго Вѣстника" (1881 г. № 44), разсчитывать на довольно высокій уровень умственнаго и нравственнаго развитія народа, что однакожъ оказывается несостоятельнымъ въ виду факта, что народъ нашъ до сихъ поръ часто предпочитаетъ знахарей ученымъ докторамъ, человѣка своей

среды людямъ высшаго, или иного образа мыслей, чѣмъ расколоучители и пользуются, говоря съ народомъ его языкомъ, раздѣляя его понятія, предразсудки и суевѣрія". Такимъ образомъ весьма можно сомнѣваться относительно послѣдствій для православной вѣры отъ предоставленія расколу полной свободы.

Но недостатокъ полной вѣротерпимости у насъ существуетъ лишь юридически, а не практически. На практикѣ же замѣчаютъ ее и тѣ, которые отрицаютъ ее, и тѣ, которые пользуются ею. Газета „Недѣля" (1881 г. № 41) замѣчаетъ, что ни въ одномъ извѣстіи о смерти Антонія Шутова не говорится о какихъ-либо стѣсненіяхъ въ исполненіи религіозныхъ обрядовъ при погребеніи Антонія. Онъ былъ погребенъ по своему обряду и соотвѣтственно сану, которымъ пользовался у старообрядцевъ. Тѣло его одѣли въ полное архіерейское облаченіе, въ руки вложили крестъ и евангеліе, на голову надѣли митру (по другимъ извѣстіямъ съ крестомъ вверху) и гробъ покрыли архіерейскою мантіею. Проявленіе вѣроисповѣдной терпимости хоть въ этомъ случаѣ имѣло мѣсто. Погребеніе совершено на Рогожскомъ кладбищѣ недавно освобожденнымъ изъ Суздальской крѣпости старообрядческимъ епископомъ Аркадіемъ". „Стѣснялась ли религіозная свобода московскихъ старообрядцевъ, торжественно его хоронившихъ такъ недавно своего архіерея, спрашиваютъ „Московскія Церковныя Вѣдомости" (1881 г. № 50)? Не открыто ли предъ всѣми совершили они путь отъ квартиры покойнаго на новомъ селеніи до Рогожскаго кладбища? Не совершали ли ихъ іереи чина погребенія надъ умершимъ? Собраніе старообрядческихъ начетчиковъ (собраній было много, какъ увидимъ послѣ), трактовавшихъ объ избраніи архіерея на мѣсто Антонія, было возможно только при значительной долѣ свободы, которая предоставлена (если не юридически, то практически) раскольникамъ".

Представимъ здѣсь факты, что старообрядцы не только не стѣсняются за мнѣнія о вѣрѣ, но и за собранія, на которыхъ рѣшаются вопросы о пропагандѣ раскола.

По послѣднимъ извѣстіямъ изъ старообрядческаго міра, со смертію Антонія Шутова наступило необычайное затишье. Ни торжественныхъ собраній „духовнаго совѣта", ни конференцій старообрядческихъ іерарховъ — ничего не замѣчается въ послѣднее время. „Духовный совѣтъ" пересталъ какъ бы существовать и не издалъ до сихъ поръ никакихъ распоряженій даже самыхъ необходимыхъ. Вмѣсто покойнаго Антонія, на эктеніяхъ старообрядческіе попы провозглашаютъ теперь одни Аркадія, другіе Геннадія, третьи Кирилла; каждый кадитъ излюбленному имъ святителю, въ чемъ отражается желаніе старообрядцевъ видѣть на мѣстѣ Антонія того или другаго. Вопросъ о замѣщеніи каѳедры остается открытымъ. Аркадій славскій по старѣйшинству намѣ-

ченъ первымъ кандидатомъ, хотя и Пафнутій казанскій извѣстенъ какъ двигатель старообрядческаго міра, продиктовавшій ему „окружное посланіе“ и Сильвестръ стародубскій занимаетъ не послѣднее мѣсто по своей дѣятельности въ пользу старообрядчества. Передаютъ, что кандидатамъ предложенъ будетъ жребій, по указанію котораго и будетъ замѣщена каѳедра Антонія. Выборомъ архіерея старообрядцы очевидно не спѣшатъ. Говорятъ, созванъ будетъ соборъ въ Москвѣ, для предсѣдательствованія на которомъ пригласятъ или Аркадія славскаго или Аркадія, бѣлокринницкаго митрополита, хотя послѣдній едва ли разстанется съ своимъ мирнымъ убѣжищемъ („Совр. Изв.“ 1882 г. № 3). На предполагаемомъ старообрядческомъ соборѣ, по слухамъ, примутъ участіе представители разныхъ старообрядческихъ согласій и соборъ, по всей вѣроятности, не встрѣтитъ затрудненій со стороны правительства, хотя до сихъ поръ, насколько извѣстно, вопросъ о томъ, гдѣ соберется сѳоборъ—не рѣшенъ въ принципѣ („Русск. Вѣд.“ 1881 г. № 350).

Несмотря на такое видимое затишье въ старообрядческомъ мірѣ, было бы ошибочно думать, чтобы старообрядцы стѣснялись въ своихъ собраніяхъ. Напротивъ, среди мнимаго затишья, они собираются вездѣ, гдѣ имъ угодно, въ разныхъ мѣстахъ Москвы и другихъ городахъ якобы страха ради іудейска и здѣсь подготовляютъ протесты, напр. противъ брошюры о сущности и значеніи раскола, и рѣшаютъ вопросы о томъ, кому бы лучше всего занять каѳедру Антонія и какъ бы примирить ко времени избранія его преемника всѣ несогласія разныхъ старообрядческихъ партій.

Такое напр. собраніе старообрядческихъ начетчиковъ недавно происходило въ домѣ у одного изъ старообрядцевъ у Большаго каменнаго моста („Рус. Вѣд.“ 1881 г. № 321). Обсуждались различные старообрядческіе вопросы и въ числѣ ихъ первымъ разсматривался вопросъ о замѣщеніи вакантной, по смерти Антонія, московской старообрядческой каѳедры. Присутствующій въ собраніи членъ „старообрядческаго братства“ П. Я—въ, указавъ на значеніе Москвы, какъ центра всего старообрядчества съ центральнымъ органомъ старообрядческаго духовнаго управленія „духовнымъ совѣтомъ“, полагалъ необходимымъ избраніе на архіерейство въ Москвѣ достойнѣйшаго изъ имѣющихся кандидатовъ. Выяснилось между тѣмъ, что одни изъ московскихъ старообрядцевъ желаютъ имѣть своимъ архіереемъ въ Москвѣ Пафнутія казанскаго, другіе Сильвестра балтскаго, третьи старѣйшаго изъ московскихъ старообрядческихъ священнослужителей П. Ѳ. Драгунова, большинство же ихъ выставляетъ кандидата недавно освобожденнаго изъ суздальской крѣпости Аркадія славскаго. Препятствіемъ къ избранію послѣдняго является теперь лишь

то обстоятельство, что ему воспрещено жительство въ столицахъ. II. Я—въ предложилъ по этому поводу, чтобы московское старообрядческое общество обратилось съ ходатайствомъ куда слѣдуетъ объ устраненіи подобнаго препятствія. Собраніе рѣшило разсмотрѣть этотъ вопросъ въ общемъ собраніи членовъ „старообрядческаго братства“, которое имѣетъ собраться въ скоромъ времени. Такимъ образомъ со смертію Антонія всѣхъ московскихъ старообрядцевъ окружниковъ не менѣе, чѣмъ противоокружниковъ занимаетъ вопросъ, кто будетъ избранъ на занятіе московской каѳедры, только рѣшается онъ неодинаково. По словамъ корреспондента „Современныхъ Извѣстій“ (1881 г. № 320), наличные архіереи: Амвросій саратовскій, Викторъ уральскій, Кириллъ нижегородскій, Алексѣй самарскій и Ѳеодосій калужскій, какъ люди мало свѣдущіе въ писаніи, не способны взять бразды правленія россійскихъ старообрядцевъ. По сознанію самихъ старообрядцевъ, на эту должность могутъ поступить только два архіерея. Это Сильвестръ балтскій и Пафнутій казанскій, но послѣдній по настоянію умершаго Антонія въ 1879 г. соборомъ старообрядческихъ епископовъ (наиболѣе раболѣпнымъ предъ Антоніемъ) уволенъ отъ управленія епархіею и теперь находится въ чинѣ заштатнаго архіерея. Остается одинъ Сильвестръ, на котораго истинные окружники дѣйствительно и устремляютъ свои взоры; имъ давно опротивѣло двусмысленное положеніе, котораго вовсе время держался Антоній: онъ то принималъ, то осуждалъ, „окружное посланіе“, то одобрялъ, то предавалъ отлученію его послѣдователей, и даже предъ смертію, по извѣстію „Церковнаго Вѣстника“ (1881 г. № 49), издалъ грамоту, которою запрещается, подъ угрозою анаѳемы, принимать „окружное посланіе“. Раскольники пріемлющіе это посланіе, стараются тщательно сохранить эту бумагу въ секретѣ, потому что она роняетъ ихъ владыку, столько непостояннаго и нетвердаго въ своихъ убѣжденіяхъ, главное потому, что смерть Антонія ставитъ всѣхъ поповцевъ въ положеніе крайне затруднительное: не принять его грамоты значитъ стать подъ святительскую анаѳему, которую теперь и разрѣшить некому за смертію связавшаго, а принять ее значитъ сдѣлать прямое насиліе своей совѣсти, которая одобряетъ всѣ мысли, изложенныя въ „окружномъ посланіи“. Остается таить это предсмертное изданіе Антонія. Вотъ почему они и желаютъ назначить въ преемники Антонія именно Сильвестра балтскаго, человѣка болѣе разумнаго и горячо преданнаго ученію посланія, а въ канцелярію московскаго „духовнаго совѣта“ вмѣсто Швецова опредѣлить автора „окружнаго посланія“ Иларіона Егорова, который и проживаетъ теперь вмѣстѣ съ Сильвестромъ. Но противоокружники, опасаясь новыхъ усиленныхъ раздоровъ изъ-за „окружнаго посланія“, рѣшительно не желаютъ имѣть

Сильвестра московскимъ архипастыремъ и изъявляютъ желаніе сдѣлать преемникомъ Антонія члена „духовнаго совѣта“ московскаго вдоваго священника Петра. Вслѣдствіе сего по поводу избранія епископа въ здѣшнемъ старообрядческомъ мирѣ происходятъ оживленные разговоры, и въ архіерейской квартирѣ, въ Пустой улицѣ, то и дѣло собираются члены духовнаго совѣта и многіе изъ мірскихъ гражданъ и подъ предсѣдательствомъ Кирилла нижегородскаго обсуждаютъ этотъ вопросъ.

Кромѣ того, по словамъ „Русскихъ Вѣдомостей“ (1882 г. № 14), на дняхъ, именно 7 января, въ собраніи старообрядческихъ начетчиковъ, въ Замоскворѣчьѣ, разсматривался вопросъ объ „устройствѣ старообрядческой іерархіи“. Подъ такимъ заглавіемъ прочитанъ былъ въ собраніи Я—мъ краткій очеркъ, въ которомъ обрисована дѣятельность старообрядческаго духовенства, направленіе всей вообще старообрядческой іерархіи и указаны мѣры къ лучшему ея устройству. Какъ высшія, такъ и низшія духовныя лица у старообрядцевъ избираются обществомъ. Записка находитъ неудобнымъ, что члены „древне-православной“ іерархіи избираются изъ низшихъ податныхъ состояній и по воспріятіи хиротоніи, остаются причисленными къ обществамъ и наравнѣ съ другими лицами несутъ всѣ подати и повинности. Въ нужныхъ случаяхъ, въ оффиціальныхъ бумагахъ и документахъ они значатся и подписываются своимъ купеческимъ, мѣщанскимъ или крестьянскимъ званіемъ, такъ какъ правительство не признаетъ сттрообрядческаго духовенства. Референтъ усматриваетъ въ этомъ какое-то „недоразумѣніе“ и умаленіе достоинства старообрядческой іерархіи. Онъ находитъ полезнымъ, при избраніи старообрядческими обществами лицъ, заслуживающихъ священныхъ степеней, поставить обязательнымъ правиломъ увольнять избранниковъ изъ общества, снимая съ нихъ всѣ лежащія на нихъ повинности, дабы мѣстныя власти не могли обращаться съ представителями старообрядческой іерархіи, какъ съ лицами, вполнѣ имъ подвластными и не могли бы чинить въ отношеніи къ нимъ никакихъ придирокъ. Пусть наконецъ избранный будетъ даже принадлежать къ обществу, но только, чтобы онъ былъ освобожденъ отъ всякихъ мірскихъ повинностей. Этимъ, по мнѣнію Я—ва, можно хотя до нѣкоторой степени поддержать достоинство старообрядческой іерархіи. Нечего и говорить о томъ, что собраніе согласилось съ авторомъ записки, такъ какъ безъ сомнѣнія сознавало, что это хорошее начало для дѣла пріобрѣтенія раскольническою іерархіею правъ равныхъ съ правами православнаго духовенства.

Не мало занимаетъ въ послѣднее время поповцевъ окружниковъ и вопросъ о примиреніи враждующихъ между собою старообрядческихъ партій. Вопросъ этотъ старый. Онъ не разъ под-

нимался и прежде. Бывало временное примиреніе старообрядцевъ окружниковъ съ неокружниками, но оно всякій разъ оказывалось непрочнымъ; подъ конецъ разрѣшалось ссорами и новымъ разрывомъ. Недавно, въ Пустой улицѣ, въ Таганкѣ, происходило совѣщаніе древнеправославныхъ епископовъ, прибывшихъ нарочно для того изъ провинціи. Между прочимъ, поставленъ былъ на разсмотрѣніе старый вопросъ о примиреніи окружниковъ съ неокружниками и нѣкоторые изъ послѣднихъ прямо заявляли, что еслибы Антоній передалъ управленіе духовными старообрядческими дѣлами Аркадію, Конону и Геннадію, какъ людямъ, непричастнымъ изданію „окружнаго посланія“, то не было бы препятствій къ возсоединенію окружниковъ съ неокружниками. Но какъ этого не было сдѣлано, то и вопросъ о примиреніи ихъ остался нерѣшеннымъ („Рус. Вѣд.“ № 365). Попытки къ примиренію окружниковъ съ раздорниками были не въ одной Москвѣ. Изъ Уральска пишутъ (тамъ же 1882 г. № 13), что мѣстный старообрядческій епископъ Викторъ употребляетъ все свое вліяніе въ краѣ на возсоединеніе раскольническихъ партій и толковъ. При своемъ недавнемъ обозрѣніи епархіи и временно подчиненной ему паствы умершаго недавно старообрядческаго іерарха Константина оренбургскаго, Викторъ бесѣдовалъ съ противоокружниками и безпоповцами разныхъ согласій, убѣдительно доказывая всѣмъ имъ законность (?) австрійской бѣлокриницкой іерархіи. Начетчики нѣкоторыхъ мѣстностей просили Виктора дать имъ письменно разъясненія на различныя религіозныя недоразумѣнія, на что онъ изъявилъ свое полное согласіе. Множество неокружниковъ и безпоповцевъ присоединились къ его паствѣ.

Всѣ приведенные выше факты противорѣчатъ тому, что старообрядцы будто бы стѣсняются въ пропагандѣ раскола. При необычайномъ затишьѣ въ старообрядческой жизни немыслимы были бы постоянныя и усиленныя собранія старообрядцевъ, при стѣсненіяхъ не мыслимы были бы ни предположенія о вѣроятности старообрядческаго собора, ни протесты противъ всего, что не нравится старообрядцамъ. Они знаютъ, что нельзя же узаконить епископскую старообрядческую каѳедру въ Москвѣ, при существованіи одной законной каѳедры новаго, по ихъ мнѣнію, обряда нельзя же установить вопреки каноническому постановленію каѳедру стараго обряда, а между тѣмъ ходатайствуютъ о правѣ общественнаго богослуженія въ Москвѣ, о распечатаніи алтарей на Рогожскомъ кладбищѣ и о правѣ имѣть своего отдѣльнаго архіепископа въ Москвѣ. Вопросъ о равноправіи двухъ церквей стараго и новаго обряда не можетъ быть даже поставленъ вопросомъ, а старообрядцы постоянно ставятъ его, считая старообрядчество православіемъ болѣе древнимъ, чѣмъ наше православіе,

и стремясь если не къ первенствующему значенію надъ господствующею церковію, то, по крайней мѣрѣ, равному.

То же нужно замѣтить и о собраніяхъ противоокружниковъ; отдѣльныя собранія ихъ отъ собраній окружниковъ свидѣтельствуютъ не только о томъ, что они далеки отъ примиренія съ окружниками, но и о томъ, что они пользуются правомъ сходокъ совершенно свободно, не стѣсняясь никакими ограниченіями. Такъ изъ Орѣхова-Зуева недавно писали въ „Русскія Вѣдомости“ (1881 г, № 264), что тамъ происходилъ съѣздъ противоокружническихъ начетчиковъ и богослововъ. На съѣздѣ присутствовали: противоокружническій второстепенный пастырь Герасимъ, такъ-называемый по мѣстности, въ которой онъ имѣетъ яко бы резиденцію, „коломенскій“,—протопопъ Григорій Добрянскій изъ Добрянки, Черниговской губерніи, самый рьяный раздорникъ въ средѣ неокружниковъ, начетчики изъ Гуслицъ и Вохны. Участіе въ совѣщаніяхъ принимали мѣстные противоокружническіе богословы К. Г. Политовъ и настоятель Зуевскаго раскольничьяго женскаго скита о. Игнатій. Начетчики засѣдали въ обители матушки Манеѳы. Рѣчь шла объ устройствѣ растроенныхъ противоокружническихъ духовныхъ дѣлъ и объ избраніи кандидата въ санъ епископа для московскихъ и подмосковныхъ противоокружниковъ. Рѣшено было для этой цѣли войти въ сношеніе съ освобожденнымъ изъ Суздальской крѣпости епископомъ Конономъ новозыбковскимъ, къ которому отправлена была депутація во Владиміръ, гдѣ онъ временно находится, но Кононъ, равно Аркадій и Геннадій, весьма строго осудили раздорническое направленіе противоокружниковъ.

Очевидно, что какъ окружники въ противоставленіи своей іерархіи силятся быть конкурентами православію, такъ противоокружники окружникамъ. Главнымъ образомъ тѣ и другіе тяготѣютъ къ Москвѣ. Съ самаго начала раскола въ русской церкви Москва всегда являлась центромъ старообрядчества: здѣсь возникали одно за другимъ новыя раскольническія согласія и толки, и вожаки каждой партіи всегда имѣли пребываніе въ Москвѣ. Теперь послѣ смерти Антонія, по примѣру окружниковъ, и противоокружники замышляютъ устроить въ Москвѣ собственную каѳедру. Съ этимъ, какъ сообщаютъ „Русск. Вѣд.“ (1881 г. № 346), связанъ и пріѣздъ въ Москву ихъ главнаго пастыря Іосифа Корянскаго. Вожди противоокружниковъ рѣшили во что бы то ни стало имѣть своего архіерея въ Москвѣ. Препятствіе оказывается только въ томъ, что некого сдѣлать архіереемъ (полная солидарность съ окружниками въ этомъ положеніи)! Имѣющіеся налицо кандидаты люди большею частію полуграмотные, пропитанные притомъ фанатизмомъ; изъ нихъ нѣкоторые не признаютъ даже и законности австрійско-бѣлокриницкой іерархіи. Въ числѣ канди-

датовъ у неокружниковъ стоятъ на первомъ планѣ Игнатій (изъ Зуева) и Григорій Добрянскій (изъ Стародубья). Но дѣло въ томъ, что къ обоимъ названнымъ кандидатамъ весьма неблаговолитъ „владыка“ Іосифъ, да и самъ отказывается (по другимъ извѣстіямъ) переселиться въ Москву, предпочитая ей Керженецъ. Вообще въ средѣ противоокружниковъ господствуетъ въ настоящее время крупный разладъ, а безграмотные ихъ заправители не въ состояніи примирить враждующія стороны.

Подобно окружникамъ и противоокружники заняты вопросомъ а взаимномъ примиреніи враждующихъ сторонъ, но при рѣшеніи его ограничиваются лишь взаимными упреками въ новшествахъ и ересяхъ. Послушать противоокружниковъ — закоренѣлыми окажутся поповцы окружники; послушать окружниковъ — закоренѣлыми окажутся противоокружники; на взглядъ первыхъ Іосифъ Керженскій—челонѣкъ начитанный и общительный, на взглядъ вторыхъ Іосифъ хотя общительный, но плохой знатокъ правилъ св. отцовъ.

Недавно, какъ сообщаютъ „Русскія Вѣдомости“ (1881 года № 354), противоокружники собрались въ Замоскворѣчьѣ съ цѣлію примиренія съ окружниками, подъ предсѣдательствомъ Іосифа. На это собраніе были приглашены нѣкоторые и изъ окружниковъ, но никто изъ послѣднихъ не явился, по нежеланію вести разглагольствія съ Іосифомъ и его послѣдователями въ виду ихъ закоренѣлыхъ убѣжденій. Съ другой стороны на съѣздѣ старообрядческихъ начетчиковъ, явившихся недавно во Владиміръ на поклоненіе „древне-православнымъ“ узникамъ освобожденнымъ изъ суздальской крѣпости, также разсматривался вопросъ о примиреніи окружниковъ съ неокружниками... По сообщенію тѣхъ вѣдомостей (№ 330), противоокружники требовали, чтобы бывшіе узники высказали порицаніе на „окружное посланіе“, но старообрядческіе пастыри просили неокружниковъ указать, за что должно быть порицаемо посланіе. Неокружники, не признавая себя виновными въ учиненіи раздора, требовали, чтобы окружники признали себя виновными въ новшествахъ и чуть ли не въ ересяхъ, опредѣлить которыхъ однакожъ не могли неокружники. Такъ пренія, происходившія въ конференціи, оказались совершенно безполезными.

Не болѣе пользы для примиренія неокружниковъ съ окружниками сдѣлалъ и Іосифъ во время пребыванія своего въ Москвѣ. Когда у него былъ поповецъ—корреспондентъ „Современныхъ Извѣстій“ (1881 года, № 357) и между прочимъ, завелъ рѣчь о примиреніи окружниковъ съ неокружниками, „владыка“ пустился въ такія неудобопонятныя разглагольствія, какія приходится только слышать отъ самыхъ закоренѣлыхъ старовѣровъ. Онъ порицалъ все и вся. Въ окружномъ посланіи онъ находилъ и „ереси“

и новшества. Все это, сказалъ Іосифъ, по правиламъ св. отцовъ, подлежитъ проклятію. Видно было, что „владыка“ очень плохо знакомъ съ правилами, а ссылается, какъ подобаетъ пастырю, на правила. Іосифъ грубо отзывался о покойномъ Антоніи, говорилъ, что проѣздомъ въ Москву онъ посѣтилъ бывшихъ суздальскихъ узниковъ, предъ которыми онъ домогался, повидимому, признанія его, какъ „древнеправославнаго“ епископа, но видно не добился. Іосифъ, какъ извѣстно, поставленъ Антоніемъ 2-мъ единолично, что строго возбраняется духовными канонами, почему окружники и не признаютъ его за епископа. Нѣсколько иначе говоритъ объ Іосифѣ корреспондентъ „Русскихъ Вѣдомостей“ (1881 года, № 338), по словамъ котораго пріѣздъ Іосифа въ Москву подвинетъ, по всей вѣроятности, вопросъ о примиреніи окружниковъ съ неокружниками. На пути въ Москву онъ посѣтилъ извѣстныхъ старообрядческихъ епископовъ во Владимірѣ и велъ съ ними продолжительную бесѣду. Іосифъ, какъ можно заключать изъ сго словъ, настойчиво требовалъ полнаго уничтоженія „окружнаго посланія“, безъ чего примиреніе онъ находилъ невозможнымъ. Вообще это пастырь весьма начитанный, окончательно, какъ видно, изучившій старопечатную литературу... О покойномъ Антоніи Іосифъ отзывался очень рѣзко, говорилъ, что съ нимъ трудно было столковаться касательно примиренія разрозненныхъ старообрядческихъ партій“.

Прот. Г. Пановъ.

Тула, 1882 года, февраля 1.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

АРХІЕПИСКОПЪ ГУРІЙ †.

Еще не стало одного изъ достойнѣйшихъ архипастырей Русской церкви. „Свѣтильникъ, озарявшій Таврическую паству, угасъ; преосвященный Гурій скончался". Вотъ короткія, исполненныя святой правды слова, которыми была передана православному русскому міру скорбная вѣсть 18 марта чрезъ „Московскія Вѣдомости". Дѣйствительно, то былъ свѣтильникъ, ярко горѣвшій, и не для одной Таврической паствы, а для всей православной Русской церкви, даже для отдаленнаго Востока. Безграничная преданность своему высокому призванію, кротость, какая только свойственна смиренномудрой душѣ глубокаго христіанина, трудолюбіе до изнеможенія силъ: вотъ отличительныя черты почившаго святителя, которыя были присущи ему отъ юности. По окончаніи курса въ саратовской духовной семинаріи, будущій архипастырь хотѣлъ поступить въ С.-Петербургскій университетъ и уже собрался ѣхать вмѣстѣ съ молодыми людьми свѣтскаго званія, которымъ онъ давалъ уроки. Но Богу было угодно указать Григорію Карпову (мірское имя почившаго) иной путь: за нѣсколько дней до выѣзда онъ заболѣлъ и былъ близокъ къ могилѣ, и въ это время далъ обѣтъ посвятить свою жизнь на служеніе церкви Божіей. Молодой человѣкъ выздоровѣлъ, и вмѣсто университета отправился въ с.-петербургскую духовную академію, гдѣ при постриженіи нареченъ Гуріемъ. Чрезъ два года пребыванія въ академіи онъ былъ посланъ въ Китай, гдѣ разновременно провелъ 18 лѣтъ.

Для ознакомленія съ личностью и дѣятельностью почившаго архипастыря, я приведу нѣсколько строкъ изъ рѣчи, читанной въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія въ 1880 году.

Оцѣнка заслугъ преосвященнаго Гурія, какъ члена и потомъ начальника духовной миссіи въ Пекинѣ, принадлежитъ исторіи; но и правительство цѣнило труды и заслуги его: ему, въ санѣ архимандрита, Высочайше пожалованы драгоцѣнная панагія и довольно значительная пожизненная пенсія. Но что̀ составляетъ вѣнецъ трудовъ архимандрита Гурія въ Пекинѣ, это то, что онъ, изучивъ китайскій языкъ какъ родной, перевелъ на него Св. Евангеліе, по которому и благовѣствуетъ слово Христа Спа-

сителя современный намъ апостолъ въ Японіи, преосвященный Николай. Я не буду касаться дѣятельности почившаго владыки до поступленія его на Таврическую каѳедру, до 1867—68 года, съ котораго и начинается вся высота служенія церкви и изумительная дѣятельность этого архипастыря. На этомъ примѣрѣ мы можемъ видѣть, чего могутъ достигнуть сила воли, трудъ и любовь къ своему призванію. До поступленія на эту каѳедру архипастыря Гурія въ епархіи было всего 120 церквей, а чрезъ 12 лѣтъ ихъ считалось 278. Чтобъ оцѣнить эту услугу краю, надобно помнить, что у насъ церковь составляетъ одно цѣлое съ государствомъ, и тотъ кто трудится для церкви, трудится и для государства. Южная окраина Россіи населена немалымъ числомъ инородцевъ и иновѣрцевъ и притомъ находится на самомъ уязвимомъ рубежѣ Русскаго царства. Стало-быть здѣсь увеличеніе церквей, съ которыми такъ тѣсно связано и обрусеніе края, или что̀ то же—созданіе на уязвимой границѣ самаго вѣрнаго и твердаго оплота противъ враговъ, имѣетъ особенную государственную важность. Все это было взвѣшено глубокимъ умомъ смиреннѣйшаго и молчаливѣйшаго архипастыря Гурія. Но созданныя церкви требуютъ пастырей. И вотъ менѣе чѣмъ въ 12 лѣтъ управленія таврическою епархіей высокопреосвященнымъ Гуріемъ построены: духовная семинарія, стоившая 150.000 р., и два училища, мужское и женское, на которыя израсходовано 210 тысячъ руб. Но мало построить, надобно найти средства для построенія, и они найдены: изъ суммъ Св. Синода, по ходатайству преосвященнаго Гурія, отпущено 105 тысячъ руб., а 255 тыс. дала епархія.

Но и этого мало: Св. Синодъ отпускаетъ на содержаніе этихъ учебныхъ заведеній до 16.000 р., а содержаніе ихъ обходится въ 76.000 р.—и эти деньги находятся. Всѣхъ денегъ изъ средствъ епархіальныхъ въ 12 лѣтъ употреблено на постройки и содержаніе означенныхъ учебныхъ заведеній до 900.000 р., съ такимъ разсчетомъ, что церкви отъ этихъ пожертвованій не бѣднѣли, напротивъ, приходили въ лучшее состояніе и въ то же время число ихъ удвоивалось. Умножая церкви и учебныя заведенія, почившій святитель обратилъ вниманіе и на положеніе духовенства: въ настоящее время $^2/_3$ таврическаго духовенства получаютъ жалованье отъ прихожанъ (600 руб. священникъ), а изъ сберегательной кассы осиротѣвшему семейству дается единовременное пособіе отъ 250 до 500 рублей. Богъ видимо благословлялъ труды этого дивнаго труженика, и лучшею наградой было для него (какъ онъ выражался) то, что мѣстное духовенство съ полнымъ довѣріемъ и искреннею любовію относилось какъ лично къ нему, такъ и ко всѣмъ начинаніямъ его. Такова сила нравственнаго превосходства: ей незамѣтно подчиняются, ее невольно

любятъ. Усопшій владыка не приказывалъ, а указывалъ; слагая свои крѣпкія думы обо всемъ и за всѣхъ, онъ давалъ полный просторъ сужденію подчиненныхъ ему.

Заключу мой краткій очеркъ личности почившаго іерарха еще слѣдующими чертами. Архіепископъ Гурій былъ олицетвореніемъ труда. Ни одной бумаги не проходило мимо его; болѣе важныя бумаги писалъ онъ самъ. Всякій священнослужитель имѣлъ право писать ему письмо, на которое владыка собственноручно и отвѣчалъ.

Чтеніе книгъ было стихіей его; кромѣ богословскихъ и философскихъ наукъ, онъ шагъ за шагомъ слѣдилъ за всѣми выдающимися трудами въ области исторіи и естествознанія. Библіотека его цѣнится болѣе чѣмъ въ 25.000 р. и предназначена для созданной имъ семинаріи; другимъ учебнымъ заведеніямъ завѣщаны порядочныя суммы. (*Моск. Вѣд.*)

19 марта. Ив. Паллимпсестовъ.

ГОДИЧНОЕ СОБРАНІЕ ОБЩЕСТВА РАСПРОСТРАНЕНІЯ СВЯЩЕН. ПИСАНІЯ.

Въ понедѣльникъ, 12-го апрѣля, въ помѣщеніи Морскаго музея, что въ зданіи адмиралтейства, состоялось годичное собраніе членовъ „Общества распространенія св. Писанія“. Собраніе было открыто чтеніемъ недѣльнаго евангелія о невѣріи Ѳомы (Іоан. 20, 19—31), послѣ чего предсѣдатель общества и настоящаго собранія Н. А. Астафьевъ сообщилъ довольно подробныя свѣдѣнія объ обстоятельствахъ образованія общества и его главныхъ задачахъ. Общество распространенія св. Писанія существуетъ съ 8 апрѣля 1863 года и нынѣ вступаетъ уже въ 20-й годъ своей дѣятельности. Первая мысль о немъ возникла и созрѣла въ небольшомъ кружкѣ, состоявшемъ всего изъ 8 лицъ (изъ нихъ въ настоящее время трое уже умерли). Эти люди принадлежали къ шести различнымъ вѣроисповѣданіямъ, но за то они крѣпко соединены были между собою одною вѣрою, одною любовью къ Слову Божію и русскому народу. Движимые идеей о безусловной важности Слова Божія въ дѣлѣ народнаго развитія, они рѣшили посвятить себя распространенію св Писанія во всѣхъ уголкахъ Россіи. Ихъ дѣятельность непосредственно выразилась въ раздачѣ рабочимъ свящ. книгъ безплатно или за половинную цѣну, для чего были избраны особые разнощики. получившіе въ средѣ своего общества названіе „книгонощей“ (терминъ „книгоноша“,

сначала было возбудившій сомнѣніе относительно своей пригодности, былъ научно оправданъ профессоромъ варшавскаго университета Н. П. Барсовымъ, какъ слово, употреблявшееся въ древней Руси). Книгоноши—это своего рода миссіонеры, только распространяющіе Слово Божіе не проповѣдію, а посредствомъ раздачи книгъ. Книжка, установленная учредителямн Общества для сбора пожертвованій, уже въ первые три мѣсяца дала 70 р. Сначала книгоноши въ теченіе 3-хъ лѣтъ посылаемы были на Нижегородскую ярмарку; за это время они успѣли раздать здѣсь около $1^1/_2$ тыс. экземпл. книгъ. Въ настоящее время матеріальныя средства Общества значительно увеличились. Девизомъ Общества были слова Спасителя, обращенныя къ народу: „вы заблуждаетесь, не зная Писанія“. Шестидесятыя года показали, что у насъ слишкомъ слабо знаніе св. Писанія.

Стремясь удовлетворить этой необходимой потребности, ревностные члены Общества успѣли побывать даже въ такихъ отдаленныхъ мѣстахъ, какъ Забайкальская область, Семипалатинскъ, Ташкентъ и др. Но оставалось еще много мѣстностей нашего обширнаго отечества, гдѣ объ Обществѣ ничего и не слыхали. Нечего и говорить, что немало затрудненій на пути встрѣтилось юному Обществу; но не смотря на то, оно продолжало жить и утверждаться, слѣдуя совѣту блаж. Августина, „что въ дѣлахъ вѣры при возникшихъ сомнѣніяхъ должно быть единство, во всѣхъ же дѣлахъ—любовь“. Правительство разрѣшило Обществу, вопреки существующимъ постановленіямъ о пропагандѣ, свободное распространеніе книгъ въ войскахъ. Въ настоящее время распространеніемъ книгъ занимаются восемь книгоношъ, постоянно состоящихъ въ этой должностя при Обществѣ. Заслуживаетъ вниманія добровольное участіе въ дѣлахъ общества нѣкоторыхъ сельскихъ пастырей. Такъ г. предсѣдатель указалъ на о. Петра изъ Верхотурья, который по полученіи отъ Общества св. книгъ произнесъ собравшемуся для этого случая въ храмъ народу рѣчь, имѣвшую своимъ предметомъ значеніе Слова Божія, и на каждой книжкѣ собственноручно написалъ наставленіе, какимъ образомъ ею пользоваться. Наставленія эти такъ характерны и поучительны, что г. предсѣдатель счелъ не лишнимъ прочесть нѣкоторыя изъ нихъ въ настоящемъ собраніи. Другой священникъ о. Іоаннъ Зефировъ (нижегород. епархіи) принялъ на себя обязанность книгоноши и теперь разъѣзжаетъ по разнымъ мѣстамъ своей епархіи для распространенія свящ. книгъ. Миссіонерская дѣятельность, безъ сомнѣнія, какъ нельзя болѣе приличествуетъ нашимъ пастырямъ церкви; Общество не безъ основанія возлагаетъ на нихъ большія надежды. Въ заключеніе своей рѣчи Н. А. Астафьевъ указалъ на необходимость борьбы Общества распространенія св. Писанія съ современнымъ

невѣріемъ. Этого требуютъ какъ обстоятельства времени, такъ и самое существо задачъ Общества. Невѣріе, съ чудовищной быстротой распространяющееся средм нашего молодаго поколѣнія, несравненно страшнѣе и опаснѣе атеизма прошлаго столѣтія (Вольтеръ, какъ извѣстно, вѣрилъ въ Бога и загробную жизнь). Борьбу съ атеизмомъ, какъ духовнымъ зломъ, разумѣется можно вести только на духовной почвѣ и съ духовнымъ оружіемъ въ рукахъ, каковымъ служитъ единственно Слово Божіе. Отсюда становится понятною вся необходимость дѣятельно способствовать широкому распространенію св. Писанія.

Вслѣдъ за этимъ, по предложенію г. предсѣдателя, произнесъ рѣчь членъ Общества, профессоръ с.-петербургскаго уеиверситета и с.-петербургской духовной академіи свящ. В. Г. Рождественскій. Онъ указалъ на скромныя задачи Общества и на неоспоримое значеніе Слова Божія въ жизни народа. Особенно сильно сказалось вліяніе Слова Божія въ древней Руси. Св. Писаніе положило неизгладимую печать на умственный и нравственный складъ нашего народа и даже на его языкъ. Фактъ этотъ признается всѣми, когда говорятъ о добромъ старомъ времени и его благочестивыхъ преданіяхъ. Нашъ простой народъ находится теперь въ переходномъ состояніи къ образованію, но этому давно желаемому движенію много препятствуютъ разныя обстоятельства, особенно же сильно развившіяся въ наше время матеріалистическія стремленія и атеистическія идеи. Общество распространенія св. Писанія сдѣлаетъ истинно христіанское и истинно русское дѣло, ослабивъ хотя часть этихъ препятствій своею ревностною дѣятельностью... Небольшая, но съ чувствомъ сказанная, рѣчь о. Рождественскаго произвела весьма благопріятное впечатлѣніе на слушателей.

По окончаніи рѣчей, секретаремъ Общества былъ прочитанъ отчетъ о дѣятельности Общества распространенія св. Писанія за 1881 годъ. 1-го марта прошедшаго года Общество въ лицѣ въ Бозѣ почившаго Государя Императора потеряло своего высшаго покровителя и дѣятельнаго сотрудника. Онъ содѣйствовалъ начатому въ 1856 году переводу Библіи на русскій языкъ; благодаря этому въ 1876 году переводъ явился уже въ полномъ изданіи. Особенно же тѣмъ дорога для Общества память покойнаго Императора Александра Николаевича, что Его рукою былъ Высочайше утвержденъ уставъ Общества 2-го мая 1869 года. Также и покойная Государыня Императрица не оставляла Общество своимъ Высочайшимъ покровительствомъ; по ея предложенію, между прочимъ было предпринято особое изданіе для солдатъ Новаго Завѣта малаго формата, приспособленнаго къ ношенію въ ранцахъ. Въ теченіе отчетнаго года Общество лишилось 14 членовъ—изъ нихъ между прочимъ, секретаря Общества кн.

О. И. Шаховскаго (ум. 17-го окт. 1881 года) и книгоноши г. Сирякова. Послѣдній замѣчателенъ своими многочисленными миссіонерскими путешествіями; въ 1877 году онъ успѣлъ даже побывать въ Румыніи, потомъ трудился въ Сибири, гдѣ и окончилъ жизнь. Американское библейское общество пожертвовало русскому Обществу распространенію св. Писанія 2 тыс. долларовъ (около 4.000 р. на наши деньги) на покупку книгъ и 1 т. на безплатную раздачу ихъ въ Сибири. Для этой цѣли и былъ командированъ туда Обществомъ г. Сиряковъ, успѣвшій однако распространить болѣе 50 т. экземпляровъ свящ. книгъ. Къ 1-му января отчетнаго года состояло въ обществѣ всего 886 членовъ, изъ нихъ одна треть принадлежитъ къ духовному сословію. Общихъ собраній въ году было 9, подъ предсѣдательствомъ Н. А. Астафьева; собранія же правленія Общества совершались еженедѣльно, каждый вторникъ. Въ теченіе года по разнымъ желѣзнымъ дорогамъ безплатно было перевезено 919 пудовъ свящ. книгъ, считая по экземплярно—59.900 экземпляровъ. Въ продолженіе 19-лѣтняго существованія Общества всѣхъ книгъ роздано 728.603 экзем. Въ кассѣ Общества въ отчетномъ году состояло 13,941 р. 73 к. Изъ нихъ 975 р. Высочайшее пожертвованіе, 2.020 р. 8 к. пожертвованы частными лицами, 2.571 р. 85 к. отъ членскихъ взносовъ, 8.014 р.,—доходъ съ процентныхъ бумагъ, 200 р. 21 к., собраны на книжку и 160 р. 59 к., процентный капиталъ съ американскихъ 3 тыс. долларовъ. Свѣдѣніями о финансовомъ состояніи Общества и было окончено чтеніе отчета. Въ заключеніе собраніе приступило къ выбору членовъ правленія на будущій годъ, въ каковые и были вновь избраны лица, доселѣ состоявшія въ этомъ званіи. Публика, присутствовавшая на собраніи, была сколько многочисленна, столько же и разнообразна по своему составу. Въ числѣ посѣтителей было не мало лицъ высокопоставленныхъ. (*Церк. Общ. Вѣстн.*)

ВНѢБОГОСЛУЖЕБНЫЯ ЦЕРКОВНЫЯ СОБЕСѢДОВАНІЯ И ИХЪ ЗНАЧЕНІЕ ДЛЯ СБЛИЖЕНІЯ СВЯЩЕННИКА СЪ ПРИХОЖАНАМИ.

Въ послѣднее время, по почину Москвы и Петербурга, во многихъ епархіяхъ по городамъ и селамъ ведутся внѣбогослужебныя церковныя собесѣдованія священниковъ съ прихожанами. Такія собесѣдованія ведутся въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и въ Кіевской губерніи. Они обыкновенно состоятъ въ томъ, что по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ, послѣ обѣда или послѣ ве-

черни, въ церкви или около церкви, священникъ предлагаетъ прихожанамъ бесѣды по предметамъ вѣроученія или нравоученія христіанскаго, объясняетъ Евангеліе, предлагаетъ назидательное чтеніе, при чемъ обращается съ вопросомъ къ слушателямъ объ изъясненномъ или прочитанномъ и разрѣшаетъ ихъ вопросы и недоумѣнія. Собесѣдованія эти служатъ лучшимъ средствомъ пастырскаго учительства и должны быть поставлены гораздо выше проповѣди, какъ допускающія живыя отношенія между священниками и прихожанами, весьма много содѣйствующія усвоенію и уясненію предметовъ собесѣдованія. И вездѣ, гдѣ такія собесѣдованія существуютъ, они оказываютъ величайшую пользу и принимаются народомъ съ глубокимъ сочувствіемъ. По формѣ они большею частію, по крайней мѣрѣ въ Москвѣ и Петербургѣ, бываютъ систематичны, состоятъ въ послѣдовательномъ объясненіи истинъ вѣры или нравственности, изъясненіи богослуженія, или изложенія священной исторіи. Но эта строго-систематическая форма, наиболѣе умѣстная для болѣе развитыхъ слушателей, и вообще строгоцерковный характеръ собесѣдованія не составляютъ необходимыхъ условій для цѣли собесѣдованія. Возможны и полезны и собесѣдованія не только несистематическія, но и допускающія отступленія отъ предметовъ собственно церковнаго ученія и назиданія и уклоняющіяся въ область бытовыхъ житейскихъ вопросовъ и нуждъ прихожанъ. И при такомъ характерѣ они могутъ имѣть не менѣе важное значеніе, расширяя кругъ пастырскаго вліянія, и своею простотою и непринужденностію еще болѣе содѣйствуя сближенію священника съ прихожанами. Примѣръ такихъ простыхъ и разнородныхъ собесѣдованій представляетъ и рекомендуетъ своимъ собратіямъ авторъ „Записокъ сельскаго священника“, помѣщенныхъ въ „Русской Старинѣ“ за минувшій и настоящій годы. Характеристическими чертами рисуетъ онъ эти бесѣды. „Лѣтомъ, говоритъ онъ, по праздникамъ, у утрени въ церкви народу у насъ бываетъ довольно много. Послѣ утрени я выйду на амвонъ, просто безъ эпитрахили, прочту и объясню евангеліе этого дня, прочту еще что-нибудь, спрошу: поняли ли, нѣкоторыхъ прошу и разсказать, что говорилъ я. Въ хорошую же погоду выйдемъ всѣ на крыльцо церкви, а церковь у насъ большая, крыльцо тоже высокое и большое, сяду, около меня посядутся всѣ, обступятъ со всѣхъ сторонъ внизу, я и читаю, и толкую съ ними часъ или полтора. Тутъ дѣло идетъ у насъ запросто: тутъ я выслушиваю вопросы и сужденія каждаго, тутъ мы не стѣсняемся совсѣмъ другъ друга. Самое же главное: послѣ обѣдни я объявляю, что я пріѣду въ такую-то деревню. Управившись въ церкви со всѣми молебнами, крестинами и проч., придешь домой, напьешься чаю, закусишь, а иногда и нѣтъ, и поѣдешь. Въ назначенномъ домѣ меня уже

ждутъ человѣкъ 20. Увидятъ въ деревнѣ, что я пріѣхалъ, соберется и еще человѣкъ 50, а иногда и больше, и начнется наша бесѣда. Тутъ мы совсѣмъ уже свои люди: и я безъ рясы, и слушатели мои въ чемъ попало. Здѣсь я читаю, разсказываю; мнѣ дѣлаютъ вопросы, я дѣлаю, и толкуемъ обо всемъ. Иногда говорятъ мнѣ: недавно пріѣзжали молокане, верстъ изъ-за 300, жили три дня и говорили вотъ что; или скажутъ, раскольники были и говорили вотъ что. Я конечно объясню на толки тѣхъ и другихъ. Тутъ толкуемъ мы и объ хозяйствѣ, и о семейныхъ дѣлахъ, обо всемъ. Въ 1879 году мнѣ передали даже такія вещи: на прошлой недѣлѣ, говорятъ мнѣ, шли два мужичка въ Кіевъ къ св. мощамъ, чьи-то говорятъ дальніе; одинъ изъ нихъ отбилъ ноги и они прожили у насъ три дня. Все распрашивали они, какъ мы живемъ, много ли у насъ земли, много ли платимъ податей; все жалѣли, что у насъ земли мало, что казенная земля дорого арендаторамъ сдается, что мы бѣдны. Скоро, говорили они, всю казенную землю раздадутъ по мужикамъ, что всѣмъ губернаторамъ прислана отъ Государя бумага, чтобы раздать всю землю, а податей брать одну половину; что въ Вологодской губерніи роздали уже по крестьянамъ, а подать уже сбавили; что они проходили чрезъ эту губернію и сами все это видѣли. Матѳей К. (хозяинъ дома) сказалъ имъ: этого быть не можетъ, гдѣ же будутъ деньги брать солдатъ содержать, чиновникамъ жалованье давать? Я былъ въ Турціи, въ Іерусалимѣ,— вездѣ подать платятъ и солдатъ держатъ и жалованье чиновникамъ платятъ. Какъ они на него прикрикнутъ"!

Авторъ рекомендуетъ своимъ собратіямъ испытать это средство для сближенія съ прихожанами, какъ самое лучшее, если не единственное изъ всѣхъ, хотя и не скрываетъ всѣхъ трудностей этого дѣла. „Но въ собраніи, прибавляетъ онъ, запросто, безъ всякихъ церемоній,— видѣть въ народѣ эту вѣру, эту готовность и жажду слушать тебя, это довѣріе, забываешь всякій трудъ и умиляешься до глубины души. Это лучшее средство и научить чему-нибудь".

Особенно широко распространены внѣбогослужебныя собесѣдованія пастырей церкви съ прихожанами *во Владимірской епархіи*, какъ видно изъ отчета Владимірскаго Братства св. Александра Невскаго.

По свидѣтельству отчета, въ 37 округахъ внѣбогослужебныя собесѣдованія ведутся часто, и съ хорошимъ успѣхомъ; въ 16 бываютъ рѣдко; и только въ 7 округахъ не заведены еще. Изъ тѣхъ приходовъ, гдѣ правильно организованы внѣбогослужебныя собесѣдованія, слышатся отзывы утѣшительные. Священники причислили сей особый видъ народной проповѣди къ числу непремѣнныхъ своихъ обязанностей, и народъ такъ освоился съ

нимъ, что пропускъ въ зимнее время въ какой-либо праздникъ внѣбогослужебнаго собесѣдованія вызывалъ въ нѣкоторыхъ приходахъ даже недовольство на священника. Такое сочувственное отношеніе народа къ собесѣдованіямъ, конечно, благотворно дѣйствуетъ, какъ на самихъ пастырей, возбуждая въ нихъ энергію къ труду, такъ и на успѣхъ собесѣдованій.

Не всѣ священники въ своихъ отчетахъ показываютъ опредѣленныя цифры являющихся на собесѣдованія прихожанъ; но вообще видно, что народъ ходитъ на собесѣдованія съ охотою и не въ маломъ количествѣ. Признаюсь, пишетъ священникъ погоста Куземскаго І. Рейпольскій, что я сначала не ожидалъ ничего отъ прихожанъ относительно собесѣдованій, кромѣ ропота; но теперь видно, что до того полюбилось имъ бывать на собесѣдованіяхъ, что являются на оныя всѣ, которые приходятъ на литургію. Въ разныхъ мѣстахъ цифра посѣтителей доходила отъ 50 до 100, 200 и болѣе.

Мѣстомъ для собесѣдованій были: храмъ, училище, церковная сторожка, домъ священника, а лѣтомъ въ иныхъ мѣстахъ велись собесѣдованія и подъ открытымъ небомъ. Временемъ для собесѣдованій бываетъ или промежутокъ между утреней и литургіей, или послѣобѣденное, или даже вечернее время.

Предъ собесѣдованіями, среди ихъ, равно какъ и по окончаніи во многихъ мѣстахъ производится пѣніе церковныхъ пѣснопѣній. Простой народъ сознаетъ важность церковнаго пѣнія и искренно любитъ его; какъ скоро начинается на собесѣдованіяхъ пѣніе, всѣ встаютъ съ своихъ мѣстъ; умѣющіе поютъ, иные подпѣваютъ, прочіе стоятъ и молятся.

Въ большей части приходовъ каждое собесѣдованіе дѣлится на два отдѣла. Первый отдѣлъ заключаетъ въ себѣ объясненіе общеупотребительныхъ молитвъ, символа вѣры, заповѣдей, воскресныхъ и праздничныхъ Евангелій и Апостоловъ, Богослуженія; 2-й отдѣлъ содержитъ въ себѣ чтеніе священной исторіи Ветхаго и Новаго завѣта, житій святыхъ и исторіи праздниковъ православной церкви, и обличеніе суевѣрій и предразсудковъ. Въ нѣкоторыхъ приходахъ на собесѣдованіяхъ къ вѣроученію и нравоученію присоединяются простые разсказы о важнѣйшихъ событіяхъ отечественной исторіи, о нѣкоторыхъ явленіяхъ видимой природы, о предохраненіи здоровья въ заразительныхъ болѣзняхъ и о первоначальной помощи въ оныхъ.

Въ своихъ собесѣдованіяхъ священники вообще примѣняются къ разумѣнію прихожанъ, къ ихъ образу жизни и нравственному состоянію. Такъ, напримѣръ, свящ. погоста Нередичь, Ковровскаго уѣзда, І. Молчановъ описываетъ содержаніе своихъ собесѣдованій въ слѣдующихъ чертахъ: каждое собесѣдованіе я начинаю молитвой „Царю Небесный“. При чтеніи избранныхъ ста-

тей для назиданія народа, непонятныя слова мною объясняются и приводимые тексты священнаго Писанія переводятся на русскій языкъ. По окончаніи чтенія избранныхъ статей, дѣлаю общее приложеніе къ жизни и при этомъ касаюсь нѣкоторыхъ случаевъ частныхъ, особенно свѣжихъ по времени, семейныхъ и общественныхъ происшествій, имѣющихъ отношеніе къ урокамъ, предлагаемымъ въ избранныхъ статьяхъ. Останавливаюсь, напримѣръ и на дракѣ одного прихожанина съ женою, на суевѣріяхъ и предразсудкахъ народныхъ, почему напр. встрѣчу съ священникомъ считаютъ знакомъ неуспѣха въ дѣлахъ и худаго предзнаменованія; на обманѣ, какъ мои прихожане, ходя по Украйнѣ съ иконами, обманываютъ тамошнихъ жителей, продавая худо написанныя иконы вмѣсто хорошихъ, вмѣсто требуемыхъ отъ нихъ иконъ св. великомученицы Варвары или Параскевы даютъ иконы Божіей Матери, вмѣсто иконъ великомучениковъ Георгія, Фрола и Лавра даютъ иконы Николая Угодника; на ссорахъ женщинъ, почему свекрови не говорятъ съ снохами по цѣлому мѣсяцу; на воровствѣ, на собраніяхъ крестьянскихъ дѣвицъ по зимнимъ вечерамъ въ одномъ домѣ, гдѣ онѣ, свободно впуская молодыхъ мужчинъ, позволяютъ себѣ непристойныя слова, пѣсни и нескромныя игры; на святочничествѣ крестьянской молодежи во время святокъ и проч. и проч. Разбирая подобные примѣры, увѣщеваль я своихъ прихожанъ оставить дурныя привычки, потому что онѣ противны заповѣдямъ Господнимъ. Каждое собесѣдованіе оканчивалось молитвой „Достойно есть“. Прихожане, за прочитанное и сказанное устно въ ихъ назиданіе, отвѣтствовали благодарностію.

Въ нѣкоторыхъ приходахъ народъ такъ заохоченъ къ собесѣдованіямъ, что самъ проситъ священниковъ своихъ продолжать возможно чаще оныя. Вотъ что слышится отъ самихъ прихожанъ о собесѣдованіяхъ: если бы почаще были такія бесѣды, народъ вразумился бы; слушая, батюшко, твои съ нами рѣчи, каждый изъ насъ настраиваетъ душу свою на пользу себѣ и на спасеніе, а безъ этого проводили бы мы время въ какихъ-либо пустякахъ, либо обидѣли кого-либо, скверно выругались: премного тебѣ, батюшко, благодарны, что учишь насъ. Дай тебѣ, Господи, много лѣтъ священствовать, пошли, Господи, тебѣ доброе здоровье. Въ иныхъ приходахъ народъ до такой степени освоился съ собесѣдованіями, что и самъ принимаетъ дѣятельное участіе въ нихъ, то свободно высказывая священнику во время собесѣдованій свои сужденія и недоразумѣнія, то подтверждая разсказами замѣчательныхъ случаевъ изъ жизни своей или другихъ истины, выясняемыя священниками.

Великая заслуга внѣбогослужебныхъ собесѣдованій открывается уже изъ того одного, что, какъ заявляетъ одинъ священ-

никъ, вслѣдствіе ихъ прихожане стали ближе, откровеннѣе и мягкосердечнѣе къ священнику. Наблюденіе и опытъ даютъ основаніе предполагать, говоритъ свящ. Соколовъ, что простой народъ отъ внѣбогослужебныхъ собесѣдованій получитъ болѣе пользы и назиданія, чѣмъ отъ церковныхъ поученій, потому что онъ, по своей малоразвитости, въ поученіяхъ многаго не понимаетъ, или не можетъ запомнить, и произнесеніе ихъ часто не производитъ никакого дѣйствія на умы и сердца слушателей. Тогда какъ ходъ собесѣдованій позволяетъ каждому, въ случаѣ затрудненія понять что-либо или усвоить, спрашивать объясненія и повторенія; и слѣдовательно при внѣбогослужебныхъ собесѣдованіяхъ можно всегда достигать извѣстной доли пользы и назиданія. Въ нѣкоторыхъ отчетахъ священниковъ о собесѣдованіяхъ представляются убѣдительныя подтвержденія того. Замѣтно, пишетъ священникъ с. Желѣзова о Покровскій, что многіе изъ прихожанъ стали оставлять суевѣрія. Было время, заявляетъ свящ. села Новошина Варваринскій, когда прихожане мои не знали важности страстной седмицы, мало посѣщали храмъ Божій въ эту недѣлю. Но послѣ внушеній и разъясненій по настоящее время въ эти великіе дни всегда церковь бываетъ полна народу. Вообще въ тѣхъ приходахъ, гдѣ велись внѣбогослужебныя собесѣдованія, народъ въ большемъ количествѣ противъ прежняго началъ посѣщать храмъ Божій въ воскресные и праздничные дни. Замѣтна стала въ народѣ любознательность и толковость въ усвоеніи христіанскихъ истинъ, у грамотныхъ стала развиваться охота къ чтенію, а у неграмотныхъ—къ слушанію житій святыхъ. Такъ неоднократно случалось на Гусевской фабрикѣ, что прочитанное въ церкви слушатели просили себѣ на домъ, чтобы прочитать вторично въ кругу своей семьи.—Способствуя просвѣщенію народа въ вѣроученіи христіанскомъ, внѣбогослужебныя собесѣдованія вслѣдствіе того производятъ видимое вліяніе на улучшеніе и жизни нравственной. Такъ въ сел. Алексинѣ, Ковровскаго уѣзда, убѣжденные собесѣдованіями священника крестьяне положили: на мірскихъ сходахъ бывать всегда въ трезвомъ видѣ и не допускать на нихъ водки. Въ деревнѣ Юдихѣ, Ковровскаго уѣзда, постановили совсѣмъ не быть питейному дому. Въ сел. Чернцахъ прекратился обычай рядиться въ святки. Матери своихъ дочерей на собранія въ одинъ домъ зимними вечерами не пускаютъ, и молодые люди въ дома матерей къ дѣвицамъ не ходятъ. Особенно благодѣтельны собесѣдованія оказываются для противодѣйствія расколу.

Извѣстно, что нашъ простой народъ любитъ слушать разсказы и въ особенности чтенія отъ божественнаго. Раскольники весьма ловко пользуются этою чертою народнаго характера. Долгъ пастыря церкви предотвратить своихъ прихожанъ отъ подобныхъ

увлеченій и ничѣмъ другимъ онъ лучше не можетъ этого достигнуть, какъ именно внѣбогослужебными собесѣдованіями. Изъ отчета видно, что послѣ такихъ собесѣдованій довѣріе и любовь къ расколу начинаетъ охладѣвать и даже между самими раскольниками, особенно въ молодомъ поколѣніи, западаетъ искра любви къ церкви православной, чему примѣромъ служитъ обращеніе изъ раскола въ православіе. (*Калужск. Епарх. Вѣд.*).

ТРЕБОВАНІЕ ТОЛКОВОСТИ И ВНЯТНОСТИ ЦЕРКОВНАГО ЧТЕНІЯ ВЪ НАШИХЪ ХРАМАХЪ.

Вводимое опредѣленіемъ Св. Синода отъ 6 апрѣля 1881 г. обязательное участіе воспитанниковъ духовныхъ семинарій и училищъ въ церковномъ чтеніи при богослуженіи и въ совокупномъ пѣніи нѣкоторыхъ церковныхъ молитвъ, кромѣ своего ближайшаго, церковно-воспитательнаго значенія, изъясненнаго въ упомянутомъ опредѣленіи, даетъ надежду вообще на улучшеніе церковнаго чтенія и пѣнія въ нашихъ храмахъ. Несомнѣнно высокое достоинство нашихъ церковныхъ службъ, молитвъ и пѣсней, признается и многими изъ просвѣщенныхъ и благочестивыхъ христіанъ инославныхъ исповѣданій, имѣвшими случай или нарочито желавшими ознакомиться съ ихъ содержаніемъ и духомъ. Несомнѣнно могутъ онѣ имѣть сильное религіозно-воспитательное и освящающее дѣйствіе на участниковъ и слушателей церковнаго чтенія и пѣнія—христіанъ православныхъ. Но нельзя не признаться, что практика церковнаго чтенія и пѣнія *съ давнихъ поръ* страдаетъ у насъ важными недостатками и ставится въ укоръ нашей церкви и христіанамъ другихъ исповѣданій. Не говоримъ о цѣломъ рядѣ неблагопріятныхъ отзывовъ по этому предмету иностранныхъ, бывавшихъ въ Россіи, писателей XVI—XVIII в., отзывовъ совершенно подтверждаемыхъ и нашими домашними свидѣтельствами отъ тѣхъ же вѣковъ; такіе отзывы встрѣчаются и въ современную намъ эпоху, притомъ относящіеся даже къ нашему начально христіанскому Кіеву. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ бывшій въ Кіевѣ благочестивый англичанинъ Риксонъ и слушавшій въ одномъ изъ монастырей чтеніе послушника на клиросѣ, выразился: „онъ читаетъ не только не для народа, но и не для себя“. Въ другой разъ отъ р.-католическаго священника, вообще дружественно относившагося къ нашей церкви, пожелавшаго побывать на вечернемъ богослуженіи въ одномъ изъ здѣшнихъ монастырей, случилось намъ услышать замѣчаніе о читавшемъ послушникѣ: „лучше бы онъ уже и не читалъ: для

ного онъ читаетъ"? Не нужны впрочемъ и ссылки на отзывы сторонникъ наблюдателей въ доказательство того, что хорошо знакомо намъ и на виду у всѣхъ. Къ желаннымъ улучшеніямъ въ практикѣ нашего церковнаго чтенія относится конечно прежде всего то, чтобы это было чтеніе *правильное и толковое*, какъ это и имѣется въ виду въ синодальномъ опредѣленіи. Недостатокъ правильности и толковости въ церковномъ чтеніи зависитъ отъ того, что наши клиросные чтецы, очень часто мало образованные, и не все то понимаютъ, что читаютъ; да и въ самомъ текстѣ нашихъ церковныхъ службъ, молитвъ и пѣсней есть выраженія и обороты, трудно понимаемые для многихъ. Такимъ образомъ достиженіе большей правильности и толковости въ церковномъ чтеніи можетъ послѣдовать тогда, когда храмы наши будутъ имѣть чтецовъ болѣе образованныхъ и съ помощію необходимыхъ исправленій станетъ вразумительнѣе текстъ церковныхъ чтеній. Требуется далѣе, чтобы церковное чтеніе было *слышное и внятное* для слушающихъ его въ церкви. Слышность и внятность чтенія зависитъ конечно и отъ голосовыхъ средствъ читающаго. Но голосистость или звучность голоса здѣсь еще не главное. Очень извѣстно, что голосъ не сильный, но раздѣльный и отчетливый, даетъ болѣе внятное чтеніе, чѣмъ сильный, но не имѣющій послѣднихъ качествъ. А эти-то качества—уже дѣло выработки, старанія самого читающаго. Кстати, давно пора обратить вниманіе на странный, со временъ московской Руси заведшійся у насъ обычай *басоваго чтенія* и выкрикиванія діаконами. Достоинствомъ дьякона и дьячка считается басистый голосъ; а лучшій басъ попадаетъ обыкновенно въ протодьяконы. Пристрастіе къ басу такъ велико, что не имѣющіе басоваго голоса силятся выжать или, какъ говорятъ, натянуть у себя такой голосъ. Безобразное явленіе. Басъ читаетъ громко, но *въ большинствѣ случаевъ* это громогласіе ведетъ къ ущербу внятности. Слышно на всю церковь громкое гудѣніе, въ которомъ исчезаютъ раздѣльные звуки и слова, особенно если басъ у читающаго не природный, а натянутый. Пристрастіе къ басовому громогласію сказывается особенно въ обычаѣ градативнаго возвышенія голоса при чтеніи евангелія и апостола такъ, что онъ переходитъ къ концу въ оглушительный крикъ, неприличіе и несмысліе котораго менѣе ощутительны для насъ лишь потому, что мы привыкли къ нему, хотя онъ служитъ посмѣшищемъ для сторонникъ наблюдателей нашихъ обрядовыхъ обычаевъ. Подобный басовый крикъ есть чисто русская выдумка, его нѣтъ ни на православномъ Востокѣ, ни у другихъ христіанскихъ обществъ. Чтобы побѣдить наше закоренѣлое пристрастіе къ басовому крику, полезно было бы, чтобы протодіаконы для архіерейскихъ и соборныхъ служеній выбирались *не исключительно изъ басовъ*, а во-

обще изъ лицъ имѣющихъ звучный, внятный голосъ, хотя бы и не басъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ конечно—способныхъ къ разумному чтенію. Въ видахъ бо́льшей слышности церковнаго чтенія полезно было бы также возстановить древній, но давно уже позабытый обычай, касательно мѣстъ для *чтенія*. Евангеліе подобало бы, какъ то было въ древности, *всегда читать* не въ алтарѣ, а предъ алтаремъ, хотя бы читалъ его священникъ, а не дьяконъ. Чтеніе въ алтарѣ, если оно не особенно громко и внятно, очень часто остается мало слышнымъ народу; слышны глухіе звуки, но не слова. Чтеніе клиросное должно бы все цѣликомъ происходить не на нынѣшнихъ клиросахъ, угловыхъ отрывкахъ древняго клироса, откуда оно не довольно слышно, а среди церкви, въ большихъ церквахъ непремѣнно на *амвонѣ*. Къ требованіямъ толковости и внятности церковнаго чтенія относится и то, чтобы оно было *не спѣшное* и не допускало неосмысленныхъ сокращеній. Наши богослужебные уставы въ окончательномъ видѣ сложились въ монастыряхъ. Продолжительность многихъ изъ нашихъ богослужебныхъ послѣдованій съ положенными для нихъ чтеніями вполнѣ подобала монастырямъ, гдѣ отрѣшившіеся отъ житейскихъ попеченій иноки призваны были всецѣло посвящать себя подвигамъ деннонощной молитвы. Для церквей „мірскихъ“ эти продолжительныя послѣдованія и чтенія оказываются часто невыполнимыми. Отсюда спѣшность и сокращенія въ чтеніяхъ и пѣніяхъ. Въ старой Руси, напр. въ XVI вѣкѣ, она доходила до крайняго безчинія, описаннаго въ Стоглавѣ и выражавшагося, между прочимъ, въ томъ, что читали двое или трое разомъ, чтобы отчитать *все положенное*, но вмѣстѣ съ тѣмъ и возможно *поскорѣе*. Отчасти удержалось и теперь. Напр. въ ту пору, какъ священникъ съ дьякономъ совершаютъ проскомидію, псаломщикъ читаетъ часы, которыхъ некогда слушать проскомисающимъ, такъ что все отношеніе проскомисающаго къ этому чтенію состоитъ въ возгласахъ, повторяющихся чуть не машинально за паузами въ чтеніи, дающими знать о времени для возгласа. Вообще допускаются практикой сокращенія въ чтеніяхъ, иногда очень значительныя. Случалось видѣть, что на всенощныхъ служеніяхъ въ присутствіи архіерея опускалось шестопсалміе, каѳизмы, или вмѣсто напр. трехъ псалмовъ читался одинъ. Очень часты опущенія въ чтеніяхъ каноновъ; бываетъ и такъ, что они совсѣмъ не читаются, а поются только ирмосы. Не мало вошло въ обычай такихъ сокращеній и опущеній, чрезъ которыя теряется смыслъ того, что должно бы быть читано и пѣто. Вспомнимъ напр. отрывочные припѣвы на паннихидахъ въ родѣ: *сыны свѣта тою показывый, помилуй насъ*, и т. п. Само собою понятно, что настаивать на устраненіи всѣхъ этихъ и другихъ, вошедшихъ въ обычай, сокращеній, на строгомъ отправленіи

		Стр.
IX.	Обязанности русскаго государства по обращенію раскольниковъ и иновѣрцевъ къ православной русской церкви. *В. А. И.*	561—575
X.	Погрѣшила ли русская церковь въ дѣлѣ раскола? По поводу статьи въ газетѣ „Русь“ „О духовной власти въ Россіи“. *Свящ. Д. Склобовскаго*	576—598
XI.	Извѣстія и замѣтки: О преподаваніи церковной исторіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Обращеніе изъ раскола въ православіе.—Филаретъ епископъ Рижскій †).	599—608

АПРѢЛЬ.

I.	Рѣчь въ день годичнаго поминовенія въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича. *Высокопреосвящ. Павла, архіеп. Кишиневскаго и Хотинскаго.*	609—612
II.	Дѣти у трапезы Господней. Изъ шведскаго поэта Тегнера въ пер. *Н. И. Гулака*	613—623
III.	Жизнь Господа нашего Іисуса Христа.—I. Вопросъ объ источникахъ для описанія событій предшествовавшихъ рожденію Христа и первыхъ событій изъ жизни Христа.—II. Благовѣщеніе архангела Гавріила о рожденіи Христа и Его Предтечи. *Свящ. Т. И. Буткевича*	624—665
IV.	Сергій Шелонинъ, одинъ изъ малоизвѣстныхъ писателей XVII вѣка. (Окончаніе). *П. В. Знаменскаго*	666—686
V.	Происхожденіе религіи по новѣйшимъ изслѣдованіямъ. *Ѳ. Х.*	687—710
VI.	Томасъ Крамэръ, архіепископъ Кантербурійскій. *В. А. Соколова*	711—752
VII.	Нѣсколько словъ о настоящемъ состояніи римскаго вопроса. *Свящ. М. М. Воздвиженскаго.*	653—769
VIII.	Къ дѣлу о расколѣ. *Прот. Г. И. Панова*	770—786
IX.	Извѣстія и замѣтки: Архіепископъ Гурій †).—Годичное собраніе Общества распространенія Свящ. Писанія.—Внѣбогослужебныя церковныя собесѣдованія и ихъ значеніе для сближенія священника съ прихожанами.—Требованія толковости и внятности церковнаго чтенія въ нашихъ храмахъ. По поводу вновь возникшихъ слуховъ объ учрежденіи въ Вильнѣ духовной академіи.—Проектъ православной духовной академіи въ Вильнѣ. Оглавленіе перваго тома „Православнаго Обозрѣнія.—Объявленіе	787—804

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ И СЕЛЬСКО-ХОЗЯЙСТВЕННАЯ

ЕЖЕНЕДѢЛЬНАЯ ГАЗЕТА

„ПОСѢВЫ“,

ИЗДАЕТСЯ ВЪ Г. ХАРЬКОВѢ, ПО СЛѢДУЮЩЕЙ ПРОГРАММѢ:

1) Руководящія статьи по вопросамъ экономическимъ, народнаго и сельскаго хозяйства.

2) Корреспонденціи изъ русскихъ городовъ и селеній, а равно и изъ-за-границы по вопросамъ, до народной экономіи и сельскаго хозяйства относящимся.

3) Распоряженія правительства и мѣстной администраціи.

4) Отчеты и протоколы засѣданій Земствъ и Сельскохозяйственныхъ обществъ.

5) Мелкія извѣстія, переводы и извлеченія изъ русскихъ и иностранныхъ газетъ и журналовъ, вопросы и отвѣты и т. п.

6) Казенныя и частныя объявленія, курсовыя и метеорологическіе бюллетени.

7) Чертежи, рисунки и карты по мѣрѣ надобности.

Подписная цѣна, съ доставкой и пересылкой, по 31 декабря сего 1882 г. *три рубля сер.* —Подписка безъ доставки не принимается.

Подписка принимается временно, въ домѣ Рубинштейна (бывшемъ Бразоля), въ Театральной улицѣ, въ помѣщеніи правленія Харьковской Акціонерной Компаніи по торговлѣ шерстью.

Газета „Посѣвы“ будетъ выходить, съ 26 іюня, еженедѣльно по субботамъ.

Редакторъ-издатель *Л. В. Илляшевичъ.*

ПЕЧАТАТЬ ПОЗВОЛЯЕТСЯ

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ цензурный комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Москва, апрѣля 21 дня 1882 г.

Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ.*